

CUERPO, PARENTESCO Y PODER
Perspectivas antropológicas
y críticas

CUERPO, PARENTESCO Y PODER

Perspectivas antropológicas y críticas



2000

CUERPO, PARENTESCO Y PODER
Perspectivas antropológicas y críticas
Maurice Godelier

Pontificia Universidad Católica del Ecuador
Av. 12 de Octubre, entre Patria y Veintimilla
E-Mail: webmaster@puceuo.puce.edu.ec
Fax: 593-2-657-117
Telf.: PBX 561-249
Quito-Ecuador

Producción editorial: Centro Cultural PUCE-Q

Coordinación: Ximena Carcelén

Levantamiento de texto: Silvana Alcóser

Ediciones Abya-Yala
Av 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs.: 562-633 - 506-247
Fax: 506-255
E-mail: editorial@abyayala.org
enlace@abyayala.org
admin-info@abyayala.org
www.abayayala.org

Ilustraciones de portada y de interiores: Nelson Román

Traducción: France Fontaine de Lucio Paredes

Impresión: Producciones digitales UPS

ISBN-9978-77-074-7

Este libro fue publicado con la participación del Ministerio de Relaciones Exteriores –División del libro y del Escrito; de la Embajada de Francia en el Ecuador y de la Alianza Francesa de Quito.

ÍNDICE

Cuerpo

Cuerpo, parentesco y poderes entre los Baruya de Nueva Guinea.....	19
¿Qué es un acto sexual?.....	55

Parentesco

El occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la Antropología social, combinada con algunas perspectivas.....	91
Incesto, parentesco y poder.....	125

Poder

Funciones, formas y figuras del poder político.....	151
---	-----

Don

Acerca de las cosas que se dan, de las cosas que se venden y de las que no hay que vender ni dar, pero que hay que guardar.....	173
---	-----

Procesos de transición

El análisis de los procesos de transición.....	191
--	-----

Antropología como ciencia social crítica

¿Está la antropología social indisolublemente atada al occidente de su tierra natal?.....	213
¿Debemos o no hacer caso omiso del pasado?.....	243

Conclusión

Introspección, retrospecciones y proyecciones.....	265
Bibliografía.....	303

ADVERTENCIA AL LECTOR*

El libro de Maurice Godelier, publicado por Ediciones Abya Yala, es el fruto de una ejemplar colaboración entre la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y la Embajada de Francia en el Ecuador, sin omitir el mencionar la participación excepcional del pintor ecuatoriano Nelson Román.

Se inscribe en el marco de los proyectos que la División del Libro del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros (M.A.E.) que desarrolla, desde hace algunos años, a fin de dar a conocer de mejor manera y fuera de la metrópoli, el pensamiento francés actual. En los países donde existen, estos programas de ayuda a la traducción (P.A.P.) toman el nombre de intelectuales y escritores nacionales célebres.

En Ecuador, el niño fue bautizado antes de nacer puesto que, la publicación de este libro, en su traducción al español, se había beneficiado con el acuerdo de principio y el patrocinio del M.A.E. que había aceptado designarlo, por propuesta de la Embajada de Francia y en concordancia con las autoridades locales, con el nombre de un ilustre ecuatoriano: *Programa "Juan León Mera"*.

Quienes se interesan en la vida y obra de Juan León Mera pueden leer, por ejemplo, los artículos del tercer número de la revista *Memoria* de la Sociedad Ecuatoriana de Investigaciones Históricas y Geográficas, que fue publicado en 1996 en conmemoración del centenario de la muerte del escritor.

Juan León Mera, al igual que Alfonso Barrera Valverde, nació en Ambato y es conocido por sus escritos literarios y sus investigaciones en ciencias sociales y políticas. Apasionado por la pintura, poeta de la

* Agradecimientos: Ximena Carcelén
Jean-Luc Puyau (traducción de la introducción)

naturaleza, es también el autor del Himno Nacional del Ecuador, aunque, al decir de sus admiradores, esta obra no representa el mejor ejemplo de su vena poética y de su talento creador. Es, igualmente, el autor del poema épico de 12 cantos *Huayna Cápac* que narra la conquista de Quito por parte de los Incas.

Me pareció oportuno, a título de introducción, presentar de este modo el nombre de este proyecto para resaltar la comunidad de búsquedas y de preocupaciones de Juan León Mera y de Maurice Godelier. Esto permite evocar encuentros entre autores más allá de las fronteras; y, me faculta a mencionar el cruce de otros enfoques que habían llevado a Godelier y al amigo común Jacques Hassoun -de quien todos deploramos la reciente desaparición-, a interrogarse, en *Arcanes*, sobre el “Homicidio del Padre y el Sacrificio de la sexualidad”.

Finalmente, que se autorice al modesto filósofo, autor de estas líneas, a compartir el origen de un destino común y a intentar el imposible y necesario parricidio con la lectura de estas líneas tomadas de la conclusión de “Cuerpo, Parentesco y Poderes”:

“Al inicio, yo era un filósofo joven impregnado de cristianismo (‘católico’) o sea educado con la idea de la obligación de portarse de forma que no hiriera al prójimo y a salvarse con el prójimo... Me educaron, como dicen, en ‘una escuela de curas’; mis padres eran pobres y pensaban que... debía recibir una buena educación y que la buena educación la daban los curas”.

Pueda contribuir este libro a forjar, más allá de la fronteras y de las épocas, mediante los viajes y los estudios, esa “mirada lejana” del antropólogo, a quien Levi-Strauss elogió un día, atribuyendo el mérito del descubrimiento a ¡Jean-Jacques Rousseau!

Jean-Louis Pandelon

PROLOGO

El nacimiento de este libro se debe a la iniciativa de mis amigos y colegas ecuatorianos que, en 1997, durante mi estadía en Quito, donde me tocaba dictar una de las conferencias plenarias del 49 Congreso Internacional de Americanistas, me incitaron amistosamente a juntar algunos de mis últimos trabajos para proponerlos, por su intermedio, al público latinoamericano. Es un hecho que para muchos en América Latina, en 1997, yo seguía siendo el autor de *Racionalidad e Irracionalidad en Economía* (1966), de *Horizonte, Trayectos Marxistas en Antropología* (1972), y eventualmente, de *Lo Ideal y lo Material* (1984). En fin: para ellos, yo era un autor que se inspiraba en la perspectiva marxista, para desarrollarla tomando en consideración las teorías de Lévi-Strauss, y practicando análisis estructurales cuando estos me parecían necesarios.

En 1999, todas las publicaciones que se habían inspirado en mi trabajo de campo, en Papuasía Nueva Guinea, y que habían sido dedicadas al análisis de una sociedad sin clases y sin Estado recién colonizada por Australia (la sociedad de los *Baruya*), seguían siendo desconocidas del público latinoamericano. Ahora bien, tuve que constatar que la principal desigualdad que estructuraba el conjunto de aquella sociedad acaecía entre hombres y mujeres. Los hombres tenían el monopolio del poder político, de los intercambios comerciales, de la potencia militar y del acceso a las divinidades (el Sol y la Luna), los cuales, según ellos, se hallaban en el origen del orden del cosmos y de su sociedad. En el centro de aquel dispositivo, una institución justificaba las desigualdades: las iniciaciones masculinas, que tenían como meta engrandecer a los muchachos (o a los hombres) y elevarlos por encima de las muchachas (o de las mujeres). Una de las razones expuestas provenía del mundo de la sexualidad: era la idea según la cual las mujeres con-

taminan a los hombres y se convierten en una amenaza para su fuerza y su poder; la idea de que –en forma general– la sexualidad debe estar subordinada a la reproducción del orden social. Con toda evidencia, aquella sociedad enseñaba que cualquier orden social es, al mismo tiempo un orden entre géneros, un orden sexual, y que este orden se plasma en la intimidad de los cuerpos. Por lo tanto, los cuerpos de los hombres y de las mujeres debían ser el testimonio, mediante la diferencia de sus órganos o de sus sustancias, de la legitimidad de un orden social que, en realidad, nada tenía que ver con la sexualidad. En cualquier caso, se trataba de ser un testigo de ello, pero también de atestiguar a favor o en contra de aquel orden. Porque cualquier orden represivo provoca resistencia, e incluso rebeliones.

A partir de esta experiencia de terreno, se abrió una nueva vía de investigación que me llevó a interrogar nuevamente el campo de los análisis de parentesco. Muy pronto constaté que la hipótesis general de Lévi-Strauss (según la cual el parentesco se funda en el intercambio de las mujeres por los hombres y para ellos) no tenía el alcance general que él le daba. En efecto, lo común es el hecho de que las relaciones de parentesco, para establecerse, implican un intercambio que la prohibición del incesto vuelve necesario. Sin embargo, existen tres fórmulas posibles de intercambio:

- de las mujeres por los hombres, que es el caso más frecuente;
- de los hombres por las mujeres, lo cual también existe en una quincena de sociedades en el mundo;
- y por fin, intercambio de hombres y mujeres que dejan a sus familias para crear otras, que es el caso en la mayoría de las sociedades occidentales contemporáneas.

Al privilegiar una de las tres fórmulas y al considerarla como la única posibilidad, Lévi-Strauss realizó un auténtico abuso teórico. Más allá de esto, también me pareció que la misma idea de que la prohibición del incesto fue el acto fundador de la sociedad humana “auténtica”, como lo escribió Lévi-Strauss, carecía de fundamento. La humani-

dad no inventó la sociedad. Desde su origen, ella es una especie social, y su origen se encuentra en la naturaleza. Sin embargo, los seres humanos no se conforman con vivir en sociedad como los demás animales sociales (por ejemplo, los simios), sino que *producen sociedad* para vivir.

Mis investigaciones acerca del parentesco están en proceso. Estos últimos años, con otros colegas, retomé el análisis de un campo clásico por excelencia de los estudios sobre el parentesco: el de las terminologías. Pronto apareció que la “tierra” de las terminologías no era más “redonda” que la de los mitos; sus transformaciones no eran reversibles. Los centenares de terminologías de parentesco que se recolectaron en centenares de sociedades con idiomas diferentes son, en realidad, variedades de seis o siete tipos de clasificaciones de consanguíneos o de aliados: los tipos dravidianos, iroquíes, hawayanos, sudaneses, esquimales, crow-omahas, por ejemplo. ¿Por qué existe un número tan reducido de tipos, y por qué, al observar la evolución de estas terminologías, entendemos que no se transforman al azar y de cualquier modo (es posible pasar de una terminología dravidiana a una terminología iroquí, pero no lo contrario)? Será que existen algunas transformaciones irreversibles, y que las transformaciones van dirigidas hacia una o varias direcciones. Pero ¿por qué esas transformaciones, y por qué esas direcciones en su evolución? Todavía no se sabe con certeza. Tan sólo parece que los sistemas cambian cuando se abren las sociedades y cuando el individuo ya no está emparentado, de un modo real o clasificatorio, con todos los demás miembros de la sociedad -como es el caso con los aborígenes australianos. El individuo se va relacionando cada vez más con otros miembros de su sociedad, los cuales no son enemigos, ni extraños, ni tampoco sus aliados, por medio del matrimonio, pero que tienen la posibilidad de serlo. Por lo visto, en estos contextos, aparecen y se desarrollan terminologías específicas para designar a los aliados.

Por cierto, aquí surge el tema de las relaciones que pueden existir entre un sistema económico (o de producción) y un sistema de parentesco (o de reproducción social). Después de la Segunda Guerra Mundial, hubo una época en que se pretendía encontrar correlaciones estructurales entre un modo de producción y un sistema de parentesco.

co. Yo compartí esta perspectiva, que era la de los marxistas y también, hasta cierto punto, de los estructuralistas. Sin embargo, tuve que constatar que tal correlación no existía. El sistema de parentesco en una parte de Europa (por ejemplo, en Francia o en Inglaterra) utiliza una terminología de tipo esquimal. Sabemos que esta terminología provino, en la Edad Media, de una lenta transformación de la antigua terminología latina, la cual era de tipo sudanés. Esta transformación no fue lineal, ni tampoco resultó de una evolución exclusivamente interna. El aporte de las sociedades germánicas que invadieron al imperio romano fue uno de los factores de la evolución. Ahora bien, existen terminologías de tipo esquimal, los *Inuit*, por supuesto, pero también en Nueva Guinea, en Indonesia y en otros lugares, es decir, en sociedades cuyas estructuras económicas y políticas y cuyos universos culturales y religiosos son totalmente distintos. Con lo cual es obvio que un sistema de parentesco no es la superestructura de un modo de producción particular, y es obvio que tiene sus propios fundamentos y sus propias condiciones de evolución.

Con esto volvemos a grandes interrogaciones acerca de la vigencia del pensamiento marxista, por ejemplo. Hace unos veinte años, yo había mostrado, en contra de Althusser y de sus discípulos, que la distinción entre infraestructura y superestructura, en caso de conservar un sentido, no podía ser una distinción entre instituciones sino entre funciones. Apoyándome en unos datos procedentes de la antropología y de la historia, enseñé que en una sociedad determinada son las relaciones de parentesco las que funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción y de redistribución de los medios materiales de existencia y de las riquezas, mientras que en otras sociedades son estructuras político-religiosas las que operan como la armadura general de las relaciones de producción. En esta perspectiva, analicé la lógica tributaria del imperio Inca. La historia de los últimos 50 años nos ha brindado la posibilidad de estudiar meticulosamente las tesis y las hipótesis de Marx, del cual muchas ideas fuertes subsisten y gozan de mucho porvenir. Por ejemplo, la idea central de que el hombre produce cultura porque, al mismo tiempo, tiene la capacidad de transformar la naturaleza que lo rodea y de la cual extrae sus condiciones materiales de exis-

tencia. Al hacer esto, la humanidad ha añadido una segunda naturaleza que fue el punto de partida de su historia y de sus evoluciones.

En realidad –y por eso me interesé al análisis de los procesos de transición mucho antes de la caída del muro de Berlín y del derrumbamiento del socialismo “real” en una parte del mundo-, la historia no genera a diario nuevos sistemas económicos y sociales que tienen la capacidad de durar y de desarrollarse. Éste era el pensamiento de Marx cuando escribía, a finales de su vida, sus famosas cartas a Véra Zassoulitch (1881), las cuales quedaron en borradores y nunca fueron enviadas. Véra Zassoulitch, como portavoz de un grupo de intelectuales rusos, lo había interrogado acerca del posible éxito de una revolución social en Rusia. La respuesta de Marx fue muy clara: una revolución semejante –en un país agrario, gigantesco, y sometido desde hace siglos a la autocracia zarista- podía plasmar con la condición de que varias revoluciones socialistas estallen en el mismo momento en los países capitalistas industriales desarrollados. Aquellas revoluciones permitieron que la nueva Rusia combinara los avances de los países capitalistas más desarrollados (la gran industria, las ciencias de la naturaleza, la democracia y la organización de los trabajadores en sindicatos) con las tradiciones comunitarias que subsistían del antiguo régimen, aunque fueran puros vestigios. En fin: le parecía que el momento de la transición al socialismo en Rusia no llegaba todavía, y que no dependía solamente de los revolucionarios rusos. Ya sabemos lo que sucedió después.

En resumidas cuentas, la historia de nuestro siglo se ha encargado de separar las cosas. Y muchas tesis de Marx han conservado su validez a la luz de la experiencia. Por ejemplo: la idea de que para comprender una sociedad, no se debe tomar como punto de partida a los individuos como tales, sino las relaciones que existen entre ellos. Asimismo, la idea de que aquellas relaciones tienden a organizarse en sistema. La idea, sobre todo, de que los individuos y los grupos, por la naturaleza de sus relaciones sociales, ocupan posiciones distintas y frecuentemente desiguales en cuanto a su posibilidad de acceso a los bienes materiales, intelectuales y sociales que permiten la existencia en su sociedad. La idea, por fin, de que estas desigualdades “estructurales” son una permanente fuente de oposiciones, de conflictos, que surgen

entre individuos y grupos, con lo cual el orden que reina en una sociedad fundamentada en tales desigualdades siempre debe ser legitimado por un bien común. Esta labor de legitimación no puede cumplirse sin que una parte del contenido de la vida social, una parte de las consecuencias de las relaciones que la organizan, sea “rechazada” o bien transfigurada y remitida a orígenes exteriores al hombre: los dioses, la naturaleza, etc. Lo que ya no se puede aceptar es la hipótesis según la cual la economía, los modos de producción, serían el fundamento general de la vida social. Ya que no existe un fundamento único de la vida social, una fuente última de todas sus transformaciones. De hecho, hoy en día, los partidarios del liberalismo son los que defienden semejante tesis, y abogan para que el conjunto de la vida social sea sometida a la lógica del mercado y a los apremios generados por la globalización del sistema capitalista mundial.

En realidad, nos parece cada vez más claro que no hay una sola fuerza o un solo campo de la actividad humana -la economía- que pese más que otros sobre el funcionamiento de las sociedades y sobre su evolución, sino que son dos fuerzas, asociadas la una con la otra: las relaciones económicas y las relaciones políticas; es decir, por una parte, todas las relaciones que organizan la producción de los medios de existencia y de las riquezas, y por otra parte, los vínculos que garantizan el control de los individuos y de los grupos que componen una sociedad, subordinando la mayoría a la voluntad y al poder de aquéllos que representan esta sociedad. Por supuesto, a lo que me estoy refiriendo aquí es a las fuerzas que permiten explicar los cambios de sociedad, y no solamente a las fuerzas que hacen cambiar la sociedad. Es que cada día, dentro de una sociedad, intervienen cambios que le permiten seguir siendo lo que es. Pero estos cambios dentro de la sociedad no deben confundirse con aquéllos que provocan un cambio de sociedad, es decir, la no-reproducción de una configuración global de relaciones específicas.

Es imposible analizar las lógicas sociales y sus desapariciones o transformaciones radicales a lo largo de la historia sin tomar en consideración los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones sociales. Para decir las cosas sencillamente: una nueva sociedad no

puede surgir sin que, al mismo tiempo, se reinvente la trama imaginaria y simbólica de las relaciones sociales. La distinción entre imaginario y simbólico es esencial. Estos dos elementos de la realidad deben distinguirse aunque no puedan disociarse, porque es imposible reducirlos el uno al otro. El Faraón, por ejemplo, se presentaba entre los hombres como un Dios vivo, hijo de un incesto divino entre Isis y Osiris, un hermano y una hermana. Parecía como si cualquier forma de vida, tanto de las plantas como de los animales o de los seres humanos, procediera de él. Toda la naturaleza y la sociedad dependían de su aliento (el *Khâ*) para reproducirse. Éste era el contenido imaginario de su poder y de sus funciones. Obviamente, este contenido se expresaba mediante símbolos: la doble tiara del Faraón, su vestimenta, sus representaciones esculpidas en los muros de los templos, etc. En fin: los símbolos se relacionan con lo imaginario, pero no son comprensibles por sí mismos, sin el código de sus significaciones.

Ahora bien, al comparar el funcionamiento de las sociedades sin castas ni clases con sociedades jerarquizadas en castas y clases, me pareció posible postular que el monopolio de lo imaginario fue lógica e históricamente anterior al monopolio de las condiciones materiales de la reproducción de la sociedad por parte de una minoría (por ejemplo: el monopolio del control de la tierra, el derecho a utilizar la fuerza de trabajo de los demás o a apropiarse de una parte de los productos de su trabajo). No estoy diciendo que la religión “explica” el nacimiento de las castas, de las clases o del Estado, lo cual sería absurdo. Tan sólo digo que la religión ha traído, a las sociedades donde se estaban desarrollando nuevas formas de diferenciación social entre grupos y entre individuos que las representaban, unos modelos para ser “más grandes” que los hombres comunes, y unos modelos que ejercían sobre ellos y sobre la naturaleza un poder muy superior al del pueblo. Posiblemente, a lo largo de la historia, los hombres y las mujeres que se elevaron por encima de los demás aparecieron más cercanos a los dioses en el marco de estos universos imaginarios; de hecho, un gran número de ellos se identificaron directamente a los dioses, convirtiéndose en dioses que vivían entre los hombres -como fue el caso del Faraón y del Inca. Probablemente en esta perspectiva entenderíamos cómo unas for-

mas antiguas de trabajo extraordinario, realizado por todos para organizar ceremonias y ritos al servicio de todos, pudieron transformarse en “sobre-trabajo”, en obligaciones, en tributos, destinados a mantener y a celebrar a aquéllos que ya eran los únicos en gobernar a la sociedad y en representarla: sacerdotes, guerreros, etc. Para decirlo de otra manera: las relaciones entre las castas dominantes y las castas inferiores se convirtieron en intercambios desiguales, donde los dominados se encontraban en una relación de deuda permanente con respecto a aquéllos que, dentro de la representación imaginaria del orden del mundo, les traían la vida, la tierra y los favores divinos. Sin embargo, la deuda permanente de los inferiores implicaba que los superiores aparecieran constantemente como fuentes de dádivas y cumplieran con sus promesas. Al decir esto, percibimos inmediatamente que el sentimiento de deuda no excluía posibles formas de resistencia y de contestación por parte de los dominados.

La cuestión de la dádiva y de la deuda se convirtió en un tema clave de mis investigaciones. Lo cual me incitó a regresar naturalmente al texto de Marcel Mauss y a las críticas que le había dirigido Lévi Strauss. El contexto histórico había cambiado con respecto a la Primera Guerra Mundial. Y sin embargo hoy en día, en el contexto de la globalización de la economía y del abismo que separa a los que tienen trabajo de los que no lo tienen, la dádiva se ha vuelto otra vez socialmente necesaria, al lado y más allá de las relaciones mercantiles. Pero al adentrarme en esta vía, me pareció necesario llegar más allá, porque aparte de las cosas que se pueden vender y comprar y aparte de aquellas que es factible, o necesario, regalar (y que a menudo son las mismas), existen cosas –realidades- que no se pueden vender ni regalar, sino que es menester conservar y transmitir: “cosas” que son puntos de enlace en el tiempo, soportes de unas identidades que permanecen. Y no solamente los objetos sagrados pertenecen a esta categoría. La Constitución de un país democrático, por ejemplo, no es una mercancía que se puede comprar en un supermercado. Es un conjunto de principios que son idénticos para todos y deben aplicarse a todos, independientemente de su sexo, estatuto o fortuna. Más sencillo todavía: el nacimiento de un hijo no puede ser la consecuencia de un contrato entre

él y sus padres. Con lo cual la vida aparece como un regalo unilateral, y no como un contrato cuyos términos serían negociables entre ambas partes.

En fin: al recorrer estos campos (el cuerpo, el parentesco, el poder, la dádiva y la deuda, la historia y sus posibles o imposibles transiciones), se entenderá que, para mi concepto, la antropología social no está en crisis. Muchas teorías de mediados del siglo XX se derrumbaron o manifestaron claramente sus límites. Pero mediante esas discusiones, la antropología, como las demás ciencias, se ha fortalecido. Hemos entrado en una época de pragmatismo “razonable”: un pragmatismo que, hoy en día, nos parece más eficaz en el análisis de los hechos sociales al poder combinar los núcleos de los grandes paradigmas que han dejado ver sus límites. Ya no estamos en la época en que los mitos daban la impresión de pensarse entre sí, época en que el sujeto –actor social- había desaparecido de los análisis. Pero también sabemos que no encontraremos en la intimidad feliz o doliente de los individuos la explicación de los factores que hacen cambiar su sociedad.

CUERPO, PARENTESCO Y PODER ENTRE LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA

Entre las representaciones que los Baruya tienen del cuerpo humano examinaré particularmente aquellas que conciernen al proceso de concepción y de crecimiento de los niños.

I. ¿Qué es un niño para los Baruya?

Para los Baruya, los niños son el producto de la unión sexual de un hombre y una mujer y de la intervención del sol, poder cósmico que al desprenderse de la tierra con la cual estaba mezclado y elevándose sobre ella, seguido por la luna, puso fin a las primeras edades del universo y estableció el orden cósmico que ha reinado hasta nuestros días. La luna, según las versiones esotéricas del mito Baruya, es la esposa del sol, pero en las versiones esotéricas del maestro de los chamanes, la luna es el hermano pequeño del sol. Los dos se encuentran en el origen de la sucesión de las estaciones y del éxito o fracaso de los cultivos. Si el sol desciende muy cerca de la tierra, todo lo que crece arde y se seca; si es la luna, el mundo se vuelve frío y húmedo.

En los orígenes, el hombre y la mujer tenían cada uno un sexo y un ano, pero no estaban horadados. No podían servir. Un día el sol se conmovió y arrojó una piedra de sílex al fuego. La piedra, al explotar, perforó los sexos y anos del hombre y de la mujer, que desde entonces copulan y tienen hijos. En el curso de uno de los rituales que abren las ceremonias de iniciación masculina, todos los fuegos encendidos en las aldeas se apagan y se enciende el “primer fuego” de la *tsimia*, la gran caja ceremonial, y hace salir chispas con el choque de dos sílex sagrados. Estos sílex eran posesión de un clan particular, cuyo antepasado los recibió del sol mismo, con la fórmula para servirse de ellos. En la vida cotidiana, los Baruya producen fuego por frotamiento, jamás por percusión.

En otra versión no fue el sol, sino la mujer quien -indirectamente- perforó el pene del hombre. Ella hundió el hueso del ala de un murciélago en el tronco de un banano a la altura del sexo del hombre y aquél, por descuido, se lo clavó. Loco de dolor y adivinando que había sido ella quien había puesto allí ese hueso, se apoderó de un pedazo de bambú de borde cortante y de un golpe hendió el sexo de la mujer. Hoy, algunas ancianas Baruyas llevan aún esta especie de hueso, muy fino, clavado en la extremidad de su nariz como un dardo. De no ser así, este hueso sirve de punzón o aguja.

Es también la luna quien perfora a las niñas en la pubertad y hace correr su primera sangre menstrual. Según ciertos informantes, el sol coopera en esta tarea con la luna. Cuando las niñas tienen sus primeras reglas, un hombre, generalmente su tío materno, les perfora la nariz sin ceremonia, a pleno día y en la aldea. La sangre menstrual es peligrosa para los hombres. Es una amenaza permanente para su fuerza, su salud; y las mujeres la utilizan a veces para matar a su marido por brujería, al mezclarla secretamente con sus alimentos.

Cuando un muchacho y una muchacha se casan, la gente joven de la aldea construye su casa y los hombres del linaje del marido fabrican con piedras y arcilla el hogar, el cual ocupa el centro de la choza y allí donde se cocerán los alimentos. Durante muchos días, a veces algunas semanas, mientras las paredes de la choza no estén ennegrecidas por el humo del fuego, la joven pareja no debe hacer el amor. El hombre acaricia los senos de la mujer y le da a ingerir su semen. El semen se supone que nutre a la mujer y le da fuerza -tanto para tener hijos como para trabajar en el campo-, pero sobre todo se guarda en los senos de la muchacha y se transformará en leche cuando ella esté encinta y dé nacimiento a un niño. El semen es, pues, alimento de la mujer y, transformado en leche materna, será alimento de los niños, varones o hembras por nacer.

Después, cuando el tiempo pasa, el hombre y la mujer tienen relaciones sexuales. La cópula se practica con el hombre estirado sobre la mujer. La posición inversa está prohibida, pues, en ese caso, los líquidos vaginales se escurrirían sobre el vientre del hombre y destruirían su fuerza y su salud. Las relaciones sexuales tienen lugar en el espacio de

la casa reservado a las mujeres, entre el hogar central y la puerta. Del otro lado del hogar se acuesta el hombre solo, o con sus hijos varones, si los tiene. Una mujer no debe jamás saltar por encima del hogar donde cuece los alimentos de la familia. Los líquidos de su sexo o las impurezas de su taparrabo podrían caer en el fuego y ensuciar el alimento que va a la boca del hombre. Si lo hiciera, sería acusada de brujería contra su marido, golpeada por él y, eventualmente, matada.

No se hace el amor cuando la mujer está menstruando. Durante esos días la mujer no habita con su marido sino en una choza, a una decena de metros de la casa, o más a menudo, afuera de la aldea, en un lugar prohibido para los hombres y donde todas las mujeres van a dar a luz. No tiene derecho a preparar los alimentos de su marido y éste último es alimentado por una de sus hermanas o de sus hijas, o se cuece el mismo camotes.

No se hace el amor cuando se va a matar cerdos y distribuir su carne, cuando se desmonta un bosque para abrir los grandes campos de taro, cuando los hombres se preparan para la guerra, cuando se cristaliza la sal, cuando comienzan las ceremonias de iniciación, etcétera. En suma, no se hace el amor en cualquier lugar, en cualquier momento -ni con cualquiera-, pues el acto sexual involucra no solamente la reproducción de la sociedad sino la marcha del universo -nada retoña en los jardines, la carne de los puercos se vuelve agua, etcétera-. Las relaciones sexuales son, pues, pensadas y vividas como peligrosas *en esencia*, y lo son todavía más cuando son ilegítimas, practicadas a escondidas en los lugares prohibidos, jardines, maleza, etcétera.

Un niño es concebido cuando el semen del hombre penetra en una especie de saco de *bilum*, “*tandatta*” que está en el vientre de la mujer y allí se encuentra encerrado. El semen produce los huesos del niño, su esqueleto. La piel proviene del hombre y de la mujer. La sangre parece crecer a medida que el embrión se desarrolla. Como “la piel” significa también la carne en *baruya*, el hombre produce el esqueleto -la cabeza, las manos y los pies, partes esenciales del individuo- y una parte de la carne. La mujer produce otro tanto. Pero el recién nacido no es solamente el producto de la unión de un hombre y una mujer, pues en el curso del embarazo el sol interviene para dar al embrión su forma

definitiva. El lo termina, al hacer crecer los dedos de las manos y de los pies y fabricar la nariz, la boca y los ojos. El completa, pues, los cuatro miembros y la cabeza¹.

La nariz y el entrecejo son para los Baruya sitio de la inteligencia y de la “sabiduría”. Son al mismo tiempo el lugar por donde pasa el hábito vital. La nariz se perfora en el momento de las iniciaciones y la perforación es enseguida ensanchada, en el caso de los hombres, para recibir los objetos que simbolizan cambio de estatus del individuo -los símbolos de diferentes estadios de iniciación, insignias de chamán, de guerrero, de cazador de casuario, etcétera-. El sol en baruya es llamado *Nila* en el lenguaje corriente, pero más familiarmente *numué*, el mismo término afectuoso con el que se dirigen a su padre o a los hermanos de su padre. Su nombre secreto y sagrado es *Kanaamakué*, conocido sólo por los hombres de edad, los chamanes y los maestros de los rituales.

El cuerpo es también el hígado. El hígado es el asiento de la fuerza y de la vida. El corazón, por el contrario, no tiene esta importancia ante los ojos de los baruya. El hígado está henchido de sangre. Los chamanes brujos de las tribus enemigas de los baruya se delectan con él. Los baruya piensan que sus propios chamanes no les devoran el hígado intencionalmente -lo que sería un acto de brujería-; cuando lo hacen son empujados por el hambre y sin darse cuenta (*witchcraft*). Por el contrario, los chamanes baruya envían su espíritu intencionalmente, tanto de día como de noche, a rondar territorio enemigo y devorar el hígado de los hombres y mujeres que encuentren en los bosques o en los huertos.

Hace mucho, en tiempos de guerra, los baruya sacrificaban a algunos de sus enemigos, principalmente a guerreros reputados que habían logrado capturar. Les ponían las más bellas plumas después de haberles quebrado brazos y piernas. Después, jóvenes guerreros descendían corriendo de lo alto de una colina, blandiendo un cuchillo ceremonial de bambú, enrollado con una banda de corteza pintada de rojo, el color del sol, y lo hundían en el pecho del prisionero. En los bambús recogían la sangre que manaba de las heridas y con ella pintaban a los espectadores, hombres, mujeres y niños que asistían al suplicio. Finalmente alguien abría el vientre de la víctima y le arrancaba el hígado,

que repartía entre los hombres asistentes, quienes lo devoraban crudo o cocido. En nuestros días, en el curso de las iniciaciones masculinas, se mata una zarigüeya de dientes muy largos, muy difícil de atrapar con las manos desnudas, se le abre el vientre con un cuchillo ceremonial y se le extrae el hígado. Este se recorta en finas tiras que se insertan en nueces de betel (*kabibi*) partidas en dos, que se dan a masticar a los iniciados del tercer y cuarto grados, a los cuales no se revela la naturaleza de lo que mastican.

Un cuerpo humano está habitado por un espíritu -o por muchos-. Para los baruya, el espíritu es cualquier cosa que se encuentra alojada en la cabeza, bajo la cima del cráneo, el cual los baruya, en otros tiempos, rasuraban completamente, salvo en ese lugar que estaba coronado por un mechón de cabellos ceñidos a veces por anillos hechos de pequeñas conchas. El espíritu de un individuo se aloja, parece, muy tardíamente en su cuerpo. Este espíritu es a menudo el de un antepasado que vuelve al cuerpo de algunos de sus descendientes. Algunos meses después del nacimiento de un niño, cuando se está seguro de que vivirá y el padre ha hecho un don ritual a su familia materna, al linaje de su esposa, entonces se le da un primer nombre, y se guarda en secreto todavía el segundo, el gran nombre que él o ella llevará después de haber sido iniciado(a). Este nombre es el que llevaba su abuelo o su tío abuelo, su abuela o su tía abuela, según se trate de una hembra o un varón. Existe, pues, transmisión de nombres entre individuos de un mismo linaje que pertenece a generaciones alternas.

El espíritu deja el cuerpo durante el sueño, ya sea de día o de noche. Los espíritus vuelan como los pájaros y recorren el territorio de los baruya. Muchos franquean por descuido las fronteras y se internan en territorio enemigo, donde los hechiceros intentan capturarlos. Los chamanes baruya -hombres y mujeres- vigilan constantemente y sus espíritus forman una especie de barrera mágica alrededor del territorio de la tribu para detener a los espíritus baruya cuando éstos intentan franquearla. Los hacen retroceder, regresándolos a sus cuerpos, en los cuales se reintegran antes del alba o antes del fin de una siesta. Pero llega a suceder que un espíritu no se reúne con su cuerpo. El individuo continúa viviendo, pero se comporta de manera extraña, hasta que un cha-

mán descubre que está sin espíritu e inicia un viaje que lo llevará hasta el lugar donde un hechicero enemigo aprisiona el espíritu de la víctima. Después de un combate victorioso, el chamán baruya regresa con el prisionero que ha liberado y lo vuelve a colocar en el cuerpo del paciente.

Tales son los elementos principales de las representaciones que los baruya elaboran a propósito del proceso que da nacimiento a los niños. Antes de analizar las relaciones que estas representaciones parecen mantener con las estructuras y el modo de organización de la sociedad baruya, me gustaría completar estos datos etnográficos con otras representaciones y prácticas que tienen que ver con la piel, la carne, los huesos y el semen, pero que no están asociadas directamente con la concepción y el nacimiento de los niños.

II. La carne y los huesos: muerte, canibalismo e iniciaciones

Antes de la llegada de los europeos, cuando un hombre (o una mujer), importante o estimado(a) por muchas personas, parientes y amigos, moría, la costumbre era guardar el cadáver muchos días en posición sedente, con todos los orificios taponados, cerca de un fuego que ardía permanentemente. El difunto recibía la visita de muchas personas que se acercaban alrededor del cuerpo, lo acariciaban, le lloraban, lo insultaban por haberlos dejado, etcétera. Después de algunos días, cuando el cuerpo comenzaba a descomponerse, se lo desollaba y se ponían los pedazos de piel en un *maro* que se colocaba enseguida entre la maleza o entre los arbustos (*tankets*) que se encontraban cerca de la casa del difunto. Después se pintaba su carne con arcilla azul, color que cierra el paso a los malos espíritus, y se procedía a los primeros funerales, se le enterraba o se le colocaba sobre una plataforma de acuerdo con el “clan” al cual pertenecía y el estatus del difunto.

Se entierra o se expone a los muertos en una especie de tierra de nadie, en el flanco de una montaña, la cabeza volteada hacia sus territorios de caza y sus ríos. La mayor parte del tiempo, el cuerpo de los grandes guerreros estaba expuesto sobre la plataforma con su arco y sus flechas y se rodeaba la plataforma de una barrera, y se creaba así una especie de pequeño jardín. Se plantaban debajo de la plataforma *taros* sobre las cuales escurrían los jugos del muerto, a medida que éste se des-

componía. Durante los segundos funerales, los *taros* se recolectaban y transportaban a huertos cultivados por los miembros de la familia del muerto o por sus descendientes. Se consideraba que las carnes del muerto abonaban la tierra y aumentaban su fertilidad.

Este es el momento de recordar que para los baruya y otras tribus pertenecientes al grupo anga, el origen de las plantas cultivadas se explica a partir de la muerte de una mujer, asesinada y enterrada en el bosque por su marido. De su cadáver salieron todas las plantas que los hombres hoy cultivan y consumen. He aquí, resumido, el relato del mito:

En aquellos tiempos, los hombres y las mujeres no comían más que frutos y plantas salvajes. Su piel era negra y sucia. Un día, un hombre partió con su mujer al bosque. En el camino la mató y enterró el cadáver. Regresó a la aldea y dijo que su mujer había desaparecido. Más tarde regresó al lugar del crimen y vio que toda clase de plantas habían salido de la tierra en el lugar donde había enterrado el cadáver. El probó las hojas y las encontró buenas. Cuando regresó a la aldea los otros le dijeron: “¿Qué hiciste para tener una piel tan bella?” El no dijo nada. Al día siguiente regresó al bosque y probó de nuevo las plantas. Su piel se volvió más bella. Cuando regresó a la aldea, los otros le suplicaron que les explicara cómo había cambiado su piel. Esto se repitió muchas veces, hasta que un día él ordenó a los otros aldeanos que lo siguieran; los condujo sobre la tumba donde crecían todas estas plantas y les indicó cuáles eran buenas para comer y cuáles podrían servir para cocinar los alimentos (ciertos bambús). Entonces los hombres se pusieron a sembrar y a cultivar esas plantas y su piel cambió².

La tierra nutre a los hombres, pero los hombres abonan con su carne la tierra que dejan a sus descendientes. Anotemos que, si bien los baruya conciben la agricultura como una especie de pasaje del salvajismo a la civilización, ellos hacen de la muerte la condición de este pasaje. Al mismo tiempo que ellos reconocen a las mujeres, en el relato, un poder y una fecundidad de los cuales los hombres carecen, afirman que al ser violentos con las mujeres es como esta fecundidad, este poder creador, puede ser liberado y puesto *por los hombres* al servicio de todos, de la sociedad.

Continuando con el cuerpo y su carne, es importante insistir en el hecho de que los baruya eran caníbales que se comían a sus enemigos y no solamente a los guerreros más valientes, muertos en combate. Cortaban sobre el campo de batalla los brazos y las piernas de un cierto número de cadáveres. Era, decían ellos, más fácil que transportar el cuerpo entero. Se los comían ya fuera en el camino de regreso, si la expedición guerrera los había llevado muy lejos de sus casas y en ese caso los asaban, o los llevaban a sus aldeas, donde los cocían en hornos de tierra (*mumu*) como a los puercos. Los dedos de la mano eran una exquisitez particularmente gustada. Sería falso creer que los baruya no se comían más que a los grandes guerreros enemigos de los cuales querían absorber la fuerza. Después de algunos años, cuando mis informantes pensaron que me podían tener confianza, me confesaron que sus antepasados mataban y comían también mujeres y niños de tribus enemigas cuando sorprendían un grupo en los huertos. Su carne era muy apreciada. Por lo tanto, para los baruya el cuerpo humano no es solamente fuerte y bello. Es igualmente apetecible.

Pero la carne, para los baruya cuenta, menos que los huesos, lo cual atestigua la práctica de los segundos funerales. Algunos meses después del entierro o de la exposición del cuerpo de un gran guerrero sobre una plataforma, se recuperan cuidadosamente los huesos de su esqueleto. Los huesos de la mano izquierda se colocan en *Kabibis* (arecas, planta palmacea), igual que el cráneo. Los huesos largos de los brazos y de las piernas se colocan en orificios en los árboles o en rocas que se encuentran en los territorios de cacería y de maleza pertenecientes al difunto. Las falanges de la mano derecha se reparten entre los parientes paternos y maternos, o se dan a los jóvenes que se piensa serán futuros *aoulatta*. Por ejemplo, hace algunos años murió *Inaaoukwé*, un gran guerrero que, antes del arribo de los europeos en 1951, había matado a decenas de enemigos de los baruya. Aunque corrieron más de veinticinco años desde la instauración de la paz australiana, los allegados de *Inaaoukwé*, tan pronto fue constatado el deceso, le cortaron la mano derecha -aquella con la que mataba- y la secaron para conservarla. Ellos declararon que querían que sus descendientes pudieran, de generación en generación, mostrarla cada vez que celebraran sus hazañas.

Otro ejemplo. Hasta 1960-1961, o sea, dos años después de la instalación del primer puesto de vigilancia australiano en Wonemara y los inicios de la pacificación de las tribus de la región, los baruya habían conservado preciosamente la mano del héroe legendario, *Bakichaché*. Este, uno o dos siglos antes, los había conducido a la conquista del territorio de los *Andjé*, el grupo que había acogido a sus antepasados, los *baragayé*, cuando éstos buscaban refugio después de haber escapado de la masacre de su tribu en *Bravégareubaramandeu*, un lugar situado en lo alto de una montaña cerca de Meniyanya. Hoy día este sitio es un lugar sagrado de los baruya. Ahí recolectan plantas mágicas en vísperas de las grandes ceremonias de iniciación masculina. Desgraciadamente, los dedos de *Bakichaché* desaparecieron calcinados cuando un oficial australiano incendió la aldea donde los conservaban, para castigar a sus habitantes por haberse levantado en armas contra otra aldea baruya, para vengar la muerte de una mujer que ellos habían dado en matrimonio a un hombre que acababa de suicidarse.

Se entiende mejor el papel que desempeñan los huesos de los antepasados en las ceremonias de iniciación, en las cuales se utilizan para perforar la nariz de los varones jóvenes que acaban de ser separados de su madre y del mundo femenino.

Estos huesos son un elemento esencial de los *Kwaimatnié*, los objetos sagrados de los baruya que se encuentran en posesión de algunos clanes y que tienen el poder exclusivo de iniciar a los muchachos, los hombres. Dos entre ellos sirven también para la iniciación de los chamanes y, en este caso, sirven indistintamente para la iniciación de hombres y mujeres.

Los *kwaimatnié* tienen la forma de un paquete oblongo de unos cuarenta centímetros de largo y doce de ancho, están hechos de corteza machacada (maro) y rodeados de un *ypmoulié*, una banda frontal de color rojo que llevan los hombres, rojo, es decir, el color del sol. En el interior, algunos huesos largos y puntiagudos, y “nueces” de forma plana, rodean una piedra negra y lisa. Los huesos, a excepción de uno, son de águila. El águila es el ave del sol, un pájaro que sube muy alto en el cielo, tanto que el ojo pierde sus huellas y desaparece de la vista de los hombres. Es el águila a quien encargan transportar sus rezos, sus alien-

tos y espíritus hasta el sol. Pero junto a los huesos de águila, que siempre se pueden reemplazar, existe un hueso irremplazable considerado como sagrado, un hueso -del antebrazo- de un antepasado prestigioso que transmitió el *kwaimatnié* a sus descendientes que guardan su nombre en memoria.

Kwaimatnié proviene de *kwala*, hombres, y de *yimatnia*, levantar la piel, hacer crecer. El *kwaimatnié* encierra el poder sobrenatural de hacer crecer a los niños y los baruya relacionan esta palabra con otra *nymatnie* que significa “feto”, aprendiz de chamán, “el novicio”. Sólo ciertos clanes y linajes han heredado de sus antepasados tales poderes, quienes a su vez los recibieron directamente del sol en la época en que los hombres no eran todavía como hoy, sino *wandjinia*, los primeros hombres que eran al mismo tiempo espíritus. Estos se manifiestan regularmente a sus descendientes, ya sea surgiendo bruscamente ante ellos en el bosque y desapareciendo muy rápido, o visitándolos cuando duermen, en forma de sueños.

Junto a los huesos humanos y los de águila, un *kwaimatnié* contiene habitualmente nueces de un fruto no comestible del bosque que tienen forma de pequeños discos planos, de color malva o café y llevan, de un lado, una especie de dibujo parecido al iris de un ojo, que los baruya llaman “ojo de bebé”. Cuando el ojo está abierto, es signo de vida. Estos objetos son chupados por los hombres para purificarse la boca cuando han hablado de mujeres y, sobre todo, evocado temas que tienen que ver con las relaciones sexuales, los niños, etcétera. Estas nueces, cuando las chupan, les comunican la fuerza del sol, que se “expande” desde la raíz de sus dientes hasta su pene. Sirven también de talismán para la caza.

Finalmente, en el corazón del *kwaimatnié* hay una piedra larga, negra y lisa. Todos los *kwaimatnié* tienen pares, funcionan por parejas: uno es macho y el otro hembra. El más poderoso de los dos, el más “caliente”, es el *kwaimatnié* femenino. Únicamente el representante del linaje que posee este *kwaimatnié* puede usarlo. El otro, el macho, se deja a los hermanos, o a los otros hombres del linaje que lo auxilian en sus funciones rituales. La existencia de estas “parejas” de *kwaimatnié* y la naturaleza femenina del más poderoso de ellos son cosas totalmente secretas para las mujeres y para los jóvenes, aun los iniciados.

Los *kwaimatnié* se guardan en la casa del maestro de los rituales, detrás de su cabeza o en una choza construida especialmente para guardarlos, que es un espacio absolutamente prohibido a cualquier otro individuo que no sea él, salvo si éste otorga el permiso de entrar. Se transportan secretamente hasta los lugares donde se llevan a cabo las iniciaciones, pero llegan ahí bruscamente, llevados en brazos por el maestro del ritual y sus ayudantes, que surgen de pronto en lo alto de una colina y descienden corriendo hacia la larga hilera de futuros iniciados.

Estos están detenidos con firmeza cada uno por su “padrino” quien, de pie, detrás del iniciado, lo mantiene con la cabeza levantada y volteada hacia el grupo de hombres que se precipitan sobre ellos haciendo los mismos ruidos de amenaza que hacen los guerreros cuando se precipitan sobre sus enemigos y se aprestan a matarlos. El grupo de portadores del *kwaimatnié* y de sus ayudantes rodea varias veces la hilera de jóvenes; después los hombres golpean dos veces el pecho de cada niño con los *kwaimatnié*, uno a la derecha y otro a la izquierda. Al mismo tiempo invocan en ellos mismos, silenciosamente, el nombre secreto del sol y la fórmula mágica que sus antepasados les han transmitido con los *kwaimatnié*. La fuerza del sol penetra entonces en el cuerpo de los muchachos y los ilumina. Después el maestro del ritual vuelve a pasar ante cada niño, sujeta en cada mano los codos y las rodillas del niño y los estrecha fuertemente, torciéndolos. Finalmente, le jala con violencia los dos brazos hacia el cielo. Sin ir más lejos en el detalle de las prácticas rituales sobre el cuerpo de los iniciados, podemos decir literalmente de estos hombres que los *kwaimatnié* hacen crecer a los jóvenes y les refuerzan los puntos débiles de sus cuerpos, sus articulaciones. Por supuesto, para los baruya estos gestos no son “simbólicos”. Son eficaces porque son reales, porque obran de acuerdo con una realidad invisible a los no iniciados.

Constatamos pues, que para los baruya el poder de los hombres está formado por la adición y conjunción de los poderes masculinos y femeninos. El poder de los hombres reside en su semen, que hace los huesos y da fuerza, pero es en el vientre de la mujeres donde crecen los niños y son ellas quienes los traen al mundo y los educan. Los baruya

reconocen a las mujeres el derecho absoluto a matar a sus hijos en el momento de nacer. Muchas lo hacen y a veces con la idea de no dar un hijo a su marido. Los hombres, en general, se niegan a creer, cuando su esposa regresa sin niño de la casa de los partos, que éste haya nacido muerto o haya muerto algunos días después del nacimiento. Ellos acusan a la mujer de haberlo eliminado, sobre todo si saben que era un varón.

Los hombres se esfuerzan por volver a parir a los muchachos cuando éstos son lo suficientemente grandes como para prescindir de su madre. Y lo hacen separándolos brutalmente del mundo femenino para iniciarlos en los secretos de los hombres. Los jóvenes iniciados son entonces nutridos regularmente con el semen de sus mayores, los iniciados del tercero y cuarto estadios; jóvenes, hombres ya, pero que no tienen todavía relaciones sexuales con una mujer, que no están todavía casados. Así circula de generación en generación, entre hombres, la sustancia que engendra la vida, la nutre y la fortifica. Pero ella circula entre muchachos vírgenes de todo contacto con las mujeres, puros de toda mancha, protegidos de todos los peligros que entrañan necesariamente las relaciones sexuales con las mujeres.

Pero esos dones se hacen en un solo sentido: aquéllos que reciben la simiente no pueden darla a sus donadores. Los receptores no deben, a su vez, ser donadores, a diferencia de lo que sucede en el intercambio de mujeres entre dos hombres. Están excluidos de las ofrendas de semen todos los hombres casados, porque poner en la boca de un joven que se acaba de separar de su madre y del mundo de la mujeres, un sexo que ha penetrado a una mujer sería, para un baruya, la peor de las violencias y de las humillaciones. Pero son excluidos, igualmente, aquellos jóvenes en edad de dar su simiente, que están emparentados con el iniciado, ya sea por línea paterna o materna.

Los hombres actúan colectivamente fuera de las relaciones de parentesco y del círculo de los padres para producir y reproducir su fuerza, su identidad, su superioridad sobre las mujeres³. El intercambio generalizado de semen comienza más allá de la esfera del intercambio restringido de mujeres. Este trabajo colectivo de los hombres no sería suficiente si la fuerza del sol no estuviera, para llevarlo a término, con-

tenida en los *kwaimatnié* de los linajes que tienen el derecho a iniciar a los jóvenes y de producir chamanes.

Solamente por esta adición, esta conjunción de fuerzas humanas y sobrehumanas, los hombres logran separar a las mujeres de sus poderes creadores y expropiárselos. El poder de los hombres es necesariamente ambivalente, porque descansa a la vez sobre la denigración explícita de los poderes femeninos y sobre el reconocimiento implícito de la existencia de sus poderes. Los hombres no pueden ejercer el poder más que manteniendo a las mujeres en la ignorancia de sus propios poderes.

La mayoría de estos poderes femeninos no existen más que en el pensamiento y, por el pensamiento de los baruya y la violencia que ha permitido a los hombres apropiárselos, es una violencia que se ha llevado a cabo en el pensamiento, es una violencia ideal. Pero esto es, en efecto, la fuente de la violencia ideológica real que los hombres hacen sufrir a las mujeres cotidianamente. Esta violencia original, con la que fue instituida la supremacía de los hombres es recordada sin cesar en los relatos que escuchan en las ceremonias de iniciación.

Se les relata que hace mucho tiempo las mujeres habían inventado el arco y la flecha, pero los utilizaban sosteniendo el arco del lado incorrecto. Disparaban sin ton ni son y mataban demasiadas presas, hasta que un día, un hombre se apoderó del arco y lo usó del lado correcto. Desde entonces los hombres matan como debe ser y prohibieron a las mujeres usar los arcos.

Se les cuenta también que las mujeres, en otro tiempo, poseían las flautas que se utilizan ahora en las ceremonias de iniciación, y cuya vista les está totalmente prohibida bajo pena de muerte.

En el principio, las mujeres habían fabricado estas flautas y extraían de ellas sonidos maravillosos. Los hombres quisieron saber de dónde provenía esa música y se pusieron a vigilar a las mujeres sin dejarse ver. Un día vieron a una mujer tocar una cosa que ella escondió antes de irse, bajo una falda manchada de sangre menstrual que estaba ahí colgada. Después de su partida, el hombre fue a indagar bajo la falda y descubrió una flauta de bambú. Se la llevó a la boca, extrajo bellos sonidos y la volvió a poner en su lugar rápidamente. Cuando la mujer regresó, buscó su flauta para

tocar, la llevó a su boca, pero no salió ningún sonido. Ella intentó otra vez pero sucedió lo mismo. Finalmente la tiró. Los hombres se apropiaron de ella y aún hoy la utilizan para hacer crecer a los jóvenes.

El nombre secreto de las flautas, revelado a los iniciados, es nambula-mala. *Nambula* quiere decir renacuajo; *mala*, combate. Según otro “mito” baruya, las mujeres existían antes que los hombres y éstos se les aparecieron un día en forma de renacuajos, a los que les confeccionaron taparrabos y arcos en miniatura. Estos se metamorfosearon más tarde en hombres. Pero los hombres utilizan también la palabra *nanbula* para designar la vagina de las mujeres. Las flautas son, pues, para los hombres baruya, el poder contenido en la vagina de las mujeres y asociado a los renacuajos que se parecen a los niños en su primera forma inacabada, de feto. En cambio, lo que los hombres les dicen a las mujeres baruya es que el sonido que ellas escuchan en el bosque, durante las iniciaciones, es la voz de los espíritus que conversan con ellos.

Por supuesto, está prohibido a los jóvenes iniciados, bajo pena de muerte, revelar a las mujeres que son los hombres los que producen esos sonidos con flautas.

Además de las flautas, los baruya utilizan rombos -instrumento de música ritual mágica compuesto por una lengüeta de madera y que se ata al extremo de una cuerda para hacerla vibrar por medio de una rotación rápida- para producir sonidos terribles que no se pueden comparar con ningún sonido que se escuche en la naturaleza. Para los baruya, los rombos son un regalo de los *yimaka*, los espíritus del bosque, a los hombres, las flechas que los antepasados de los baruya encontraron clavadas en el tronco de ciertos árboles. Estas flechas son una de las fuentes de la fuerza guerrera de los hombres, de su poder de muerte. Cuando se tocan los rombos en el corazón del bosque, los padrinos de los iniciados van a recolectar la savia -siente-leche- de un árbol y la depositan en la boca de los jóvenes iniciados.

En esta combinación de dos poderes opuestos -poder de vida que fue originalmente propiedad de las mujeres, pero que les fue apropiado, y poder de muerte que desde su origen fue dado a los hombres por los espíritus y que, por lo tanto, es su propiedad exclusiva- encontramos la fórmula de la dominación masculina entre los baruya,

quienes encuentran en las manos de los hombres los poderes que son propiamente suyos y los que robaron a las mujeres.

En pocas palabras, la mujer, concebida por los baruya como el origen del arco, de las plantas cultivadas, de las flautas, de la vida, de las iniciaciones, etcétera, aparece como poseedora de un poder creativo superior al de los hombres. Pero este poder, dejado en sus manos, engendra caos. Los hombres se han visto obligados a poner orden y por eso ha sido necesario utilizar la violencia con las mujeres, matarlas, robarlas, etcétera. En suma, ha sido necesario separar por la fuerza o la astucia a las mujeres de sus fuentes de poder, para que los hombres pudieran apoderarse de ellas y ponerlas al servicio de todos. La violencia ideal, cometida en pensamiento por los baruya, tal como se expresa en sus relatos al referirse a un pasado lejano, se expone de tal manera que aparece inmediatamente como legítima. Funciona, pues, como la justificación última de todas las otras formas de violencia real practicadas sobre las mujeres -y sobre los jóvenes-, violencia física, psicológica, social. Esta no se reduce ciertamente a ideas, a maneras de pensar, pero no se puede ejercer sin apoyarse en ideas que la hacen aparecer como fundamentada en el orden mismo de las cosas.

Pero, para los baruya, la supremacía de los hombres no se adquiere totalmente jamás, pues los poderes de las mujeres no han sido destruidos por los actos de violencia cometidos en el origen de los tiempos. Estos poderes existen siempre, aun si los hombres se los roban y los aprisionan. Si estos flaquean, el caos surgiría de nuevo. Su lucha contra las mujeres no cesa jamás. El orden tanto de la sociedad como del universo debe ser de alguna manera recreado a cada generación para ser conservado. Esto es lo que hacen los baruya cuando generación tras generación inician a sus jóvenes y edifican la *tsimia*, la gran casa ceremonial, para acogerlos.

Cada uno de los postes de la *tsimia*, plantados por los hombres casados, representa a un iniciado. Cada uno, dicen los baruya, es como “un hueso” y toda la estructura de la casa es como un gigantesco esqueleto que se recubre de chamizo, que los baruya llaman “la piel” de la *tsimia*, el cual llevan centenares de mujeres de todas las edades y los hombres -de pie sobre el techo y protegidos por los chamanes contra la con-

taminación de las mujeres que han reunido y transportado los haces lo ponen en su lugar y lo amarran al esqueleto de la casa. La *tsimia*, dicen ellos, es el cuerpo de los baruya, los contiene y los representa a todos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, aldeas y linajes confundidos, y el inmenso poste que está colocado en el centro y sostiene todo el edificio es llamado por los baruya “abuelo”. Es el lazo entre los antepasados muertos y las nuevas generaciones de sus descendientes.

Todo esto se desarrolla ante los ojos de cientos de visitantes de tribus amigas -provisionalmente-, quienes miden la fuerza y el poder de los baruya y entienden el mensaje que se envía sin pronunciar una sola palabra.

Los baruya y sus vecinos se entienden no solamente porque hablan la misma lengua o lenguas cercanas, sino porque comparten la misma cultura, las mismas representaciones, los mismos símbolos. Sus vecinos y ellos pelean y hacen las paces, pero todos saben que portan los mismos ornamentos, que son hijos e hijas del sol y que no necesitan untarse grasa de puerco fundida como las tribus de más allá del río del Lamari, los awa, los tairora, etc., para que su cuerpo sea bello. Pues a causa de esta grasa su cuerpo hiede y, después de algunas horas, está más sucio que antes. Con tales gentes no se casa uno.

III. La penetración (intimacy) de la manera de existir juntos (sociality) en el cuerpo de los baruya

El no baruya que soy puede, sin traicionarlos mucho, interrogar las representaciones y las prácticas baruya sobre el cuerpo a partir de categorías analíticas elaboradas por los antropólogos y encontrarles un sentido que me permita compararlas con otras culturas de Melanesia o de otras partes. Creo que esto es posible, aunque sé bien que algunos colegas que yo estimo, como David Schneider, piensan que la empresa está condenada de antemano a remitirnos sin cesar a la imagen que tenemos de nosotros mismos en cuanto occidentales y antropólogos a través de las imágenes de los otros.

Pero, y de acuerdo con D. Schneider, haré antes la aclaración trivial de que es necesario tomar en cuenta que muchas cosas que nos parecen símbolos y prácticas simbólicas, para los baruya no los son. Si un

símbolo es un *signo* -cualquiera que sea, un sonido, un gesto, un objeto natural o artificial, una sustancia, etcétera- que designa y hace presente, a través de él, una cosa una realidad, entonces los baruya saben, como nosotros, qué es un símbolo y lo usan bastante. Los adornos que distinguen los diferentes estadios de los iniciados, los objetos ensartados en la nariz de un hombre y que nos indican que se trata de un chamán o un cazador de casoar, las escenas representadas ante los iniciados por dos hombres silenciosos, uno de los cuales esta acucillado frente al otro, con la cabeza baja y que representa a una mujer, todo esto es un mundo de signos y de símbolos que designan una cosa diferente de ellos mismos, estatus, poderes, reglas de conducta que de esta manera son constantemente mostradas a los ojos y recordadas al pensamiento.

Pero me parece que, para los baruya, es totalmente otra cosa la que sucede cuando el *kwaimatnié* golpea el pecho de los jóvenes iniciados con este objeto sagrado, cuando se jalan sus brazos, cuando se ciñen y tuercen los puntos débiles de sus miembros, cuando se les hace ingerir alimentos en los cuales se han deslizado secretamente hojas de plantas mágicas que él mismo recolectó en el territorio de sus antepasados en *Bravégareubaramandecu*. Todos estos gestos, todas estas prácticas sobre el cuerpo de los iniciados, no son “simbólicas”, no son imágenes puestas en escena. Estos gestos hacen *realmente* pasar al cuerpo de los iniciados los poderes *reales* contenidos en el *kwaimatnié*, la fuerza de los antepasados, la del sol, etcétera. Ellos hacen del oficiante el mediador indispensable entre los hombres y los poderes que gobiernan el universo.

Estos gestos llenos de sentido y de poder se ejecutan en medio del más profundo silencio. Enseguida, el maestro de ceremonias autoriza a los padrinos poner sobre la cabeza de los *tchuwanié*, los iniciados del tercer estadio, un casco con un pico de *calao* que rodea un círculo de junco terminado en dos colmillos de cerdo salvaje que se clavan en la carne de la frente de los jóvenes. Es entonces cuando se les revela lo que *significan* estos objetos: el pico es el pene del hombre; los dientes, la vagina de mujer, y la posición de uno debajo del otro simboliza su superioridad en cuanto hombre sobre las mujeres, al mismo tiempo

que los sufrimientos, las penas que van a padecer en la vagina de las mujeres, en sus futuras relaciones heterosexuales. Esta revelación es acompañada con largas arengas acerca de las obligaciones futuras de los iniciados hacia sus mayores, sus esposas, sus hijos, todo salpicado con recuerdos de hazañas de los baruya. Se les promete -si se comportan según las normas de la ética baruya- la victoria sobre sus enemigos, la abundancia, etcétera.

Vemos, pues, que, en la medida en que estas concepciones de la vida y del poder son compartidas por todos, hombres y mujeres, viejos y jóvenes; en la medida en que estos pensamientos se transforman en gestos, acciones, formas de organizar las relaciones entre los individuos; en pocas palabras, se transforman en el orden social, la más grande fuerza que lo mantiene no es la violencia que los hombres dirigen contra las mujeres y los jóvenes bajo ninguna de sus formas, aun cuando esta violencia sea indispensable y omnipresente. Esta fuerza es la ciencia, la adhesión subjetiva de todo a estas representaciones, adhesión que está en la fuente de los diversos grados de aceptación más o menos profundos y sinceros y de diversas maneras en las cuales los iniciados cooperan, más o menos voluntariamente, en la reproducción de un orden que los humilla, los segrega provisionalmente -a los jóvenes-, o definitivamente -a las mujeres- e incluso los oprime.

En la medida en que estas representaciones -que figuran una especie de esquema abstracto del individuo según la cultura baruya- penetran en cada individuo real, concreto, desde su nacimiento, ellas llegan a ser en cada uno la condición objetiva, socialmente *a priori* de la experiencia de sí y de los otros, la forma paradójicamente impersonal de su intimidad. Una forma que encierra y estudia esta intimidad en un anillo de obligaciones y de normas “baruya” que hacen que el individuo no pueda existir ni desarrollarse más que reproduciendo a través de sus relaciones con el otro y consigo mismo, las formas de organización y de pensamiento sobre las cuales se fundamenta su sociedad.

¿Cuáles son, pues, los principios de organización de la sociedad baruya que se expresan a través de las representaciones del cuerpo, introducidos en éste desde la primera infancia?

a) *Las relaciones de propiedad, de pertenencia y de dominación implicadas en las representaciones baruya del proceso de concepción de un niño.*

Entre los baruya el padre representa al “genitor” del niño y la madre a su “genitora”. El primero contribuye a la concepción del niño con su semen -en baruya, *lakala alye*, agua del pene- y la segunda con su carne. El semen produce los huesos, el armazón del individuo. Los huesos son la parte del cuerpo que subsiste más tiempo después de la muerte. El semen igualmente nutre al feto en el vientre de la mujer. La relación entre semen de hombre y carne de la mujer es, pues, una relación entre dos sustancias complementarias, pero en la cual una tiene un poder fecundante y nutritivo superior a otra. Lo que nos dicen estas representaciones es que el hombre es superior a la mujer, pero que su unión es necesaria.

El doble papel dado al semen parece legitimar el hecho de que los niños pertenezcan al padre -y a los parientes paternos por el semen del padre- y corresponde al modo de descendencia que domina en la organización de las relaciones de parentesco entre los baruya, la descendencia a través de los hombres, el principio patrilineal de descendencia. La madre y los familiares de la madre tienen igualmente derechos sobre esos niños, porque han nacido de su carne. Al hermano de la madre se lo llama *apia unié* (tío de pecho), para distinguirlo de los tíos maternos clasificatorios. Sus hijos, los primos cruzados matrilinealmente de *Ego*, se llaman “primos de pecho”. Por el contrario, los primos cruzados patrilaterales, los hijos de la hermana del padre, se llaman “primos del hígado” (*kalé*).

Un año después del nacimiento de un niño, cuando se cree que sobrevivirá, el padre ofrece un puerco, sal y otros presentes al hermano de la madre. A partir de ese día, puede ver el rostro de su hijo, que hasta entonces le había sido ocultado. El niño comienza entonces verdaderamente a pertenecerle.

El niño es descendiente de los dos grupos, pero no pertenece más que a uno, el del padre, aunque el de la madre tenga también derechos y obligaciones muy importantes con él. Es decir, si nosotros queremos emplear conceptos que hace algunos años se usaron en antropología, la

primacía del semen corresponde, en el modo de descendencia reconocido entre los baruya, al principio patrilineal, pero la aportación de la carne por parte de la madre corresponde a la importancia de las relaciones de filiación “complementaria” matrilateral.

La terminología de parentesco baruya es de tipo iroqués y distingue, con respecto a *Ego*, a los primos paralelos y a los primos cruzados. Si nos ponemos en el punto de vista de un *Ego* masculino, ¿cuáles son las primas con las cuales un joven baruya podrá desposarse?

No puede desposar a ninguna de sus primas paralelas patrilaterales, pues ellas pertenecen al mismo linaje que él y descienden del semen de los mismos antepasados. Una unión tal sería considerada como incestuosa y castigada con la muerte. Puede desposar una prima paralela matrilateral, con la condición de que la madre de la joven no haya estado casada con un hombre del linaje del muchacho. Puede desposar a sus primas cruzadas patrilaterales hijas de hermanas de su padre, porque ellas están hechas de semen de otros linajes. Y si su padre ha dado a una de sus hermanas sin recibir esposa a cambio, entonces él tiene derecho prioritario sobre las hijas de esta mujer. Pero él no puede desposar una hija de la hermana de su padre que ha sido intercambiada por su propia madre y se ha desposado con su tío materno. No puede desposarse con una prima cruzada matrilateral cuya madre proviene de su mismo linaje. Y en el caso, frecuente, de que los hermanos de la madre no hayan desposado mujeres de su linaje, le está prácticamente prohibido desposar a una de sus hijas, en nombre del principio baruya que dice que no se debe reproducir el matrimonio de su padre. Este principio se complementa con otro que dice que dos hermanos no deben tomar mujer en el mismo linaje. Es necesario cambiar la dirección de las alianzas en cada generación y diversificarlas en la misma generación. Pero de esta “política” de alianza, nada, que yo sepa, se ha dicho ni legitimado “en el cuerpo”.

Sin embargo, un niño no es únicamente el producto de la unión de un hombre y una mujer. Para nacer con una forma humana acabada se necesita de la acción del sol que, en el vientre de la madre, fabrica los pies, las manos, los ojos, la boca y la nariz del niño. En otras palabras, un niño es el producto de un hombre, de una mujer y de un po-

der sobrenatural, el sol, que combina su poder con el de la luna, esposa/hermano segundo del sol. Esta representación del papel del sol en la concepción de un niño enuncia otra relación de pertenencia distinta de las relaciones de descendencia y de filiación que pasan por su padre y su madre. Esta lo hace pertenecer a los Anga, a este conjunto de grupos locales, de tribus a las que se ha llamado de forma despectiva *KuKuKu-Ku* (ladrones), es decir, a un universo cultural repartido entre una decena de tribus que ocupan un inmenso territorio que se extiende desde el norte de Menyamyá hasta algunos kilómetros de la ribera del golfo de Papuasía.

Llamo a este conjunto de tribus que tienen la misma cultura y a las lenguas emparentadas la etnia Anga. Esta etnia sólo existe dividida en tribus, es decir, de grupos locales formados por la asociación provisional de cierto número de linajes unidos para apropiarse y defender conjuntamente un territorio que se repartieron entre ellos y por practicar entre sí, antes que con otras tribus, el intercambio de mujeres; en suma, unidos para reproducirse juntos. La intervención del sol en la concepción de un niño hace de éste un hijo o una hija del sol, cuya pertenencia a tal o cual tribu Anga está determinada por el linaje de su padre. Si el padre es un ndelié, perteneciente a la tribu baruya, el niño será un baruya; si es un Ndelié perteneciente a la tribu de los andjé, el niño será un andjé y un enemigo de los baruya. Ndelié es el nombre de un “clan” cuyos linajes están dispersos entre muchas tribus enemigas. Pero cualquiera que sea su pertenencia tribal, todos los niños saben que ellos llevan las mismas insignias *bilas* y comparten los mismos secretos, la misma cultura.

Resumo enseña las representaciones del proceso de concepción de un niño como “explicación” *muy poco elaborada*. El semen hace los huesos, la carne viene del padre y de la madre, etcétera. Que la carne de un niño viene de su madre podría apoyarse en una observación empírica, pero que el semen haga los huesos no es más que una afirmación imaginaria sin base empírica. La *teoría* baruya del proceso de concepción de los niños, me parece, tiene menos intención de “explicar” este proceso que de enunciar y legitimar dos tipos de relaciones

-las de apropiación y las de dominación- entre las generaciones y entre los sexos:

- 1) La apropiación de los niños por el padre y el linaje del padre, y la cesión parcial de los derechos de la madre y de su linaje sobre su hijo.
- 2) La pertenencia del niño a la etnia anga y, más precisamente, a la tribu a la cual pertenece el padre del niño.
- 3) El dominio del hombre sobre la mujer, el peso más grande del padre en relación con la madre y el destino diferente del niño si es un varón o una hembra; en resumen, la diferencia de estatus entre los *siblings* (hermanos) de sexo opuesto y entre los primogénitos.

Estas relaciones de propiedad y de dominación son representadas por valores diferentes, los papeles distintos atribuidos al semen y a la carne en la elaboración de un niño y también por el hecho de que el sol -que se llama también *numué*, “padre” en baruya- redobla y completa el papel del padre humano, pero hace pertenecer al niño no solamente al linaje y a la tribu de su padre, sino al conjunto de todos aquellos que son igualmente hijos e hijas del sol, pero que los otros llaman *KuKuKuKu*.

Es muy importante notar que, en esta visión baruya del mundo, las relaciones llamadas de “parentesco” no son *suficientes* para hacer un niño. El niño está, desde antes de su nacimiento, inscrito en un universo que sobrepasa sus relaciones con su padre y su madre y su grupo de pertenencia, un universo que muestra -y sobrepasa- los límites del parentesco para constituir la sociedad como tal y reproducirla. Esto es todavía más evidente cuando se analizan las representaciones baruya del proceso, no de la concepción, sino de su desarrollo, del crecimiento de un niño del nacimiento a la madurez y al matrimonio.

b) Las representaciones baruya del crecimiento y del desarrollo de un niño

Por supuesto, es necesario distinguir primero si el niño es hembra o varón. A los ojos de los baruya, una niña crece más fácil y rápida-

mente que un varón. La prueba es, dicen ellos, que cuando una niña tiene sus primeras reglas su cuerpo está ya en pleno desarrollo, mientras que los varones de su edad son todavía pequeños y delgados. Existe una especie de carrera entre niños y niñas donde las niñas ganan. Por esta razón no se desposa a una muchacha de su edad y dos coiniciados intercambian entre ellos dos, a sus hermanas menores -o a dos de sus primas paralelas patrilineales- aquellas que les siguen en el orden de los nacimientos.

A diferencia de las hijas, que dan a los baruya la impresión de desarrollarse casi solas cerca de su madre y en el seno de la familia, para llegar a ser hombres y ser finalmente más fuertes que las mujeres, los muchachos necesitan ser separados de su madre y recibir una enorme cantidad de cuidados y de fuerzas que les son prodigados por el conjunto de los hombres gracias a la intervención de los hombres del *Kwai-matnié*, por el sol y los otros poderes sobrenaturales, la luna, las pléyades, etcétera. De hecho, mientras las mujeres se “desarrollan” casi ellas solas, los varones deben ser literalmente “vuelto a parir” por los hombres. Este nuevo parto es considerado por los baruya como *waunié naanga*, un gran trabajo (*waounié*) que empieza cuando los hombres quitan al muchacho a su madre para perforarle la nariz y empezar a iniciarlo. Este trabajo dura más de diez años.

-Antes de que un niño haya sido concebido en el vientre de su madre, su futuro padre ha comenzado a acumular en el cuerpo de su joven esposa el alimento que le dará después de su nacimiento, su semen que se transformará entonces en leche. Ese semen nutre igualmente a la futura madre y la hace más fuerte para traer al mundo niños⁴.

-Desde que la mujer descubre que está encinta, lo comunica a su marido y la pareja multiplica entonces las relaciones sexuales, porque el semen nutre al feto y lo hace crecer en el vientre de la madre⁵.

-Hacia los dos años el niño es destetado para nutrirse como los adultos con taro(s) y camotes cultivados en el huerto de sus padres, ya sea en las tierras de linaje del padre o de la madre. Dos cuñados que han intercambiado sus hermanas cooperan en general para abrir nuevos huertos en las tierras tanto de uno como de otro, las tierras fecundadas por el trabajo de sus antepasados, y por la grasa de sus cuerpos después de la muerte.

-Cuando se mata un cerdo, se le cuece en un horno de tierra y la grasa se les da a comer prioritariamente a los niños. Se cuece el hígado en un bambú y se reparte entre los hombres después de que una parte ha sido enviada a la casa de los hombres para ser consumida por los jóvenes iniciados. Las mujeres no tienen derecho a él.

Pero los cuidados, el trabajo, los dones nutritivos del padre y de la madre y de sus linajes no son suficientes para hacer crecer a un niño. Se necesita que fuerzas suplementarias vengan a agregarse a ellos, las de todos los hombres y todas las mujeres de la tribu baruya, que cooperan para iniciar a sus hijos, y las del sol y de la luna que se expanden sobre todos, por efecto de los ritos y del trabajo de los hombres del *Kwaimatnié*.

Si el niño es varón, en primer lugar la fuerza que le dan los dones reiterados de semen de los iniciados mayores que él, que lo nutren en la casa de los hombres. Si es una niña, esta fuerza le vendrá de la leche que le dan las mujeres que acaban de ser madres. Hay también la savia (simiente-leche) de los árboles, que los padrinos de cada iniciado aspiran en su boca para darla a beber al niño. Esta savia le da la fuerza de los grandes árboles, cuya cima se eleva hacia el sol. Señalemos de paso que todo iniciado baruya tiene dos padrinos de edad diferente, tomados en general de su linaje materno y de los cuales uno es considerado “como su madre” y el otro “como su hermana”. Las funciones maternas se encuentran, pues, transferidas y traspuestas en el mundo de las iniciaciones, pero masculinizadas.

Por último existen también alimentos sagrados que dan a ingerir a los iniciados los hombres del *Kwaimatnié*. Pero ellos hacen más que nutrirlos: les comunican toda la fuerza del sol -y de la luna- cuando los golpean con el *kwaimatnié*. Ellos hacen crecer su cuerpo, alargan sus miembros, refuerzan sus articulaciones. La fuerza del sol y de los alimentos sagrados invaden el cuerpo y le dan su belleza, su luz. Estas fuerzas se concentran en el hígado y comprendemos por qué durante las ceremonias, en múltiples ocasiones, los hombres del *Kwaimatnié* inspeccionan con teas de bambú los vientres de los iniciados. Esto es para detectar si su hígado está negro, si las enfermedades o fuerzas malignas les corroen, si van a morir muy pronto. Entonces el hombre del

Kwaimatnié, sin decirle nada al interesado, advierte a los chamanes que llevarán a cabo enseguida los ritos apropiados para volverle a dar fuerza y salud.

Pero los hombres del *Kwaimatnié* hacen mucho más que eso. Ellos, al inspeccionar los cuerpos, detectan *lo que será* el iniciado, un chamán, un gran guerrero, un cazador de casoar. Son ellos quienes en el curso de las ceremonias buscan los signos que los espíritus han enviado a los hombres para indicarles cuál será el destino de cada iniciado. Un pedazo de madera de palmera negra del cual se hacen arcos y flechas significa que el niño será un gran guerrero, mientras que un fragmento de pluma de águila es el signo de un futuro chamán. Se informa de ello al padre y al hermano del iniciado, así como a los chamanes.

Así, por la conjugación de todas estas fuerzas, se reproduce la estructura de la sociedad baruya y de sus jerarquías: la que existe entre los hombres y las mujeres y la que existe entre los grandes hombres y los demás. Pero es necesario recordar que este mecanismo reproduce igualmente la relación entre los linajes baruya que descienden de viejos refugiados convertidos en conquistadores y los linajes que descienden de los grupos locales conquistados. La distribución desigual de los *Kwaimatnié* entre los clanes remite a una historia pasada, militar, “política”, que llega hasta nosotros en la relación entre conquistadores y conquistados.

Pero la formidable diferencia ideal, la barrera ideológica que se planta entre los sexos, no es suficiente para medir la distancia que separa los destinos de un joven y de una muchacha entre los baruya. En efecto, las muchachas son excluidas de la propiedad de la tierra de sus antepasados, pero no de su uso. No tienen derecho a poseer ni a utilizar hachas de acero, así como tampoco a utilizar instrumentos de piedra; no tienen derecho a fabricar y utilizar armas y por ellos están excluidas de la caza, de la guerra y de recurrir a la violencia armada. No tienen derecho a fabricar sal ni a organizar intercambios comerciales con las tribus vecinas. Dependen de los hombres para obtener barras de sal, de las cuales disponen entonces a su gusto, para comprar vestimentas, adornos, etcétera. Sobre todo, están excluidas de la propiedad y del

uso de los *Kwaimatnié*, es decir, de los medios de comunicación con las fuerzas sobrenaturales que controlan la reproducción del universo y de la sociedad. Finalmente, son expropiadas de sus hijos, particularmente de los varones, aunque participen siempre de las decisiones tomadas por el marido y su linaje con respecto a su destino.

¿Qué es lo que justifica, a fin de cuentas, ante los ojos de los baruya, tal diferencia de estatus y de destino entre hombres y mujeres? Las razones que me fueron dadas son dobles: las mujeres no tienen semen y de su cuerpo se escurre regularmente sangre menstrual. Dos razones negativas, pero diferentes. La ausencia de semen es negativa por privación, la presencia de sangre menstrual es negativa por acción misma. De esta sustancia corporal propia de la mujer hemos hablado poco. En lengua baruya, sangre se dice *tawe*, pero la sangre menstrual se designa por una palabra específica: *ganié*. Cuando los hombres baruyas hablan de sangre menstrual, lo hacen con una actitud casi histérica, mezcla de disgusto, de repulsión y sobre todo de miedo. Es una sustancia que ellos comparan con la sangre vomitada, orinada o defecada por aquellos condenados a una muerte próxima, aquellos que son víctimas de embrujos en los cuales el espíritu les devora el hígado. La sangre menstrual, en vez de empujar a la muerte del cuerpo de la mujer, no hace más que debilitarlo temporalmente. Su poder de muerte -su fuerza destructiva- parece de hecho dirigida contra los hombres. Constituye una amenaza permanente contra su fuerza, su poder vital, contra aquello en lo que se fundamenta su superioridad. La sangre menstrual es, en cierta forma, *antisemen*. Al mismo tiempo; es el signo de que la mujer ha sido perforada por la luna y se encuentra, por lo tanto, expuesta a la acción fecundante del hombre. De ahí la ambivalencia de los baruya con respecto a la sangre menstrual.

Sin embargo, los hombres baruya ponen sobre todo el énfasis en el carácter para ellos peligroso de la sangre menstrual. Acusan a las mujeres de matarlos por brujería al mezclar sangre menstrual en los alimentos que les preparan. Lo cierto es que las mujeres utilizan a veces deliberadamente el semen de su marido para obligarlo al suicidio. Después de haber hecho el amor, toman el semen y, ante sus ojos, lo tiran

deliberadamente al fuego. Ante tal gesto el hombre debe, según los baruya, suicidarse. Se ahorca.

Las representaciones de la sangre menstrual desempeñan un papel clave en la legitimación del poder masculino entre los baruya. A través de ellas, las mujeres, *víctimas* del orden social baruya, se transforman finalmente en *culpables*. Una anécdota da testimonio de ello. Cuando pregunté por qué las mujeres eran excluidas de la propiedad de la tierra, de las armas, de la sal, etcétera, un hombre mayor, exasperado por mi incomprensión -voluntaria-, exclamó: “pero tú no comprendes, no has visto, pues, la sangre que escurre entre sus muslos”. Podemos, pues, imaginar que mientras estas representaciones de los cuerpos son cada vez más compartidas entre hombres y mujeres, éstas encuentran en su pensamiento menos razones y medios para protestar contra el orden social que pesa sobre ellas y que se esconde en sus cuerpos. En el extremo, mientras se esconda más este orden en sus cuerpos, más desembocará el consentimiento en el silencio. Le es suficiente a cada uno o cada una con vivir su cuerpo y verse, para saber qué puede hacer o no hacer, qué puede desear o debe evitar.

Este análisis nos sitúa ante un hecho fundamental. Entre los baruya, como en casi todas las culturas, la diferencia entre el cuerpo del hombre y de la mujer, diferencias anatómicas y psicológicas, presencia o ausencia de pene, de vagina, de semen, de leche, de sangre menstrual, en pocas palabras, todas las diferencias de órganos y de sustancias ligadas a la sexualidad y a los papeles distintivos de los sexos en la reproducción de la vida, sirven para enunciar y sellar el destino social de cada uno.

A través de las representaciones del cuerpo, los sexos no solamente atestiguan *de* sino *para* el orden que reina en la sociedad y en el universo, porque éste también, como la sociedad, se divide en dos partes, masculina y femenina. El cuerpo funciona, pues, como una máquina ventrílocua que tiene permanentemente un discurso mudo sobre el orden que *debe* reinar en la sociedad, un discurso que legitima no solamente la apropiación de los niños por parte de los adultos considerados como sus padres, sino el lugar que el sexo predestina en la sociedad.

Para concluir, me gustaría hacer varias acotaciones que nos conducirán de nuevo a debates teóricos en curso en nuestra disciplina. Como ya hemos visto, entre los baruya, según si se es hombre o mujer, entre las generaciones circulan o no tierras, estatus y poderes. Esta transmisión se cumple en el seno de las relaciones de parentesco que constituyen el soporte y el canal privilegiados. Adelantaré la idea de que todo lo que penetra así en el parentesco para circular dentro de él, se metamorfosea en atributos del parentesco, en hechos que “caracterizan” ciertas relaciones de parentesco: aquellas entre padre e hijo, por ejemplo, distintas de aquellas entre padre e hija y de aquellas entre dos hermanos o entre hermano y hermana. Y adelantaré la idea complementaria de que todo lo que se metamorfosea en atributos del parentesco se metamorfosea finalmente en atributos de los sexos, en derechos acordados o rehusados a un individuo *a causa de su sexo*.

Se puede también preguntar si existe un lazo entre las relaciones de parentesco baruya y la existencia de las iniciaciones masculinas que presuponen la intervención de poderes mágico-religiosos -por supuesto, desigualmente repartidos entre los diversos clanes y linajes, pero esto traduce una relación de fuerza política entre conquistadores y sus cómplices autóctonos y no explica su existencia-. En otro lugar he propuesto la hipótesis de que las iniciaciones deben en parte su existencia y su importancia, entre los baruya, al hecho de que la reproducción de grupos de parentesco descansa en el intercambio directo de las mujeres entre los hombres. El razonamiento era el siguiente: en una sociedad sin clase donde la alianza se basa en el intercambio directo de las mujeres, los hombres tienen necesidad de construir una especie de fuerza colectiva que se encuentra detrás de ellos, siempre presente y amenazante cuando ellos disponen del destino matrimonial de sus hermanas o de sus hijas y cuando las excluyen en beneficio de sus hijos o sus hermanos del control de las tierras, de las armas, de los medios de intercambio y de comunicación con lo sobrenatural.

Pero ya adelanté igualmente la idea de que la necesidad de construir una fuerza colectiva masculina podría tener otras razones, como la de constituir una fuerza militar común, solidaria, para conquistar o defender un territorio común.

Por otro lado, los baruya, a fines del siglo pasado y a principios de éste, estaban todavía en plena expansión territorial, habían expulsado a uno o dos grupos que residían en el valle de Wonemara y se encontraban prácticamente en la frontera del área de expansión de los grupos anga. Esta es posiblemente una de las razones, no necesariamente de la existencia, entre ellos, de un sistema de iniciación, sino de la *complejidad* relativa de este sistema si lo comparamos con el que tienen otras tribus del grupo anga. Como quiera que sea, es claro que este sistema asume muchas funciones, toda vez que se encuentran simultáneamente orientadas hacia el interior de la sociedad, o hacia el exterior, hacia las mujeres y jóvenes, por una parte, hacia los enemigos y extranjeros, por la otra. Un aspecto de las relaciones de parentesco, la fórmula de la alianza, el intercambio directo de mujeres, aclara algo del funcionamiento de las iniciaciones masculinas. El otro aspecto del parentesco, el carácter patrilineal del modo de descendencia, se encuentra ahí presente a través del papel del semen.

Por el contrario, éste puede, hasta cierto punto, “explicar” que la propiedad de la tierra sea transmitida por los hombres y el carácter de sucesión de los grupos de parentesco puede no “explicar”, pero “aclarar”, el hecho de que los descendientes de los primeros pobladores se apropien colectivamente de la tierra. Pues en Nueva Guinea las poblaciones, que viven en entornos parecidos a los de los baruya y que disponen de la misma tecnología, se organizan según relaciones de parentesco consanguíneas, y la propiedad del suelo no reviste la forma colectiva que encontramos entre los baruya.

En pocas palabras, estos detalles nos llevan a concluir que sería completamente erróneo considerar a los baruya como una sociedad cuya organización es el “kin-based”, fundamentada en el parentesco. Su sociedad descansa sobre varios fundamentos, todos necesarios; una organización político-religiosa, que se articula en el juego de las relaciones de parentesco, pero que probablemente no es la consecuencia necesaria.

Para responder a estas interrogantes sobre la razón de ser de diversas formas de organización social que encontramos en Melanesia, me parece que sería útil comparar sistemáticamente las relaciones en-

tre las representaciones del cuerpo, los sistemas de parentesco y las formas de poder en esas sociedades. Yo creo, a diferencia de Leach, quien se preguntaba con ironía si la idea de que una sociedad es “más patrilineal que otra” tenía sentido, que existen grandes variaciones en la práctica y significación de un principio de descendencia, patrilineal u otro. Y pienso que las representaciones del cuerpo revelan de manera muy explícita esa variación. Me remito, por ejemplo, al artículo muy sugestivo de Erik Schwimmer en *Man*, (1969, volumen 4, número 1), cuando se refiere al ejemplo de los orokaiva en el debate abierto por el texto de Leach sobre “Virgin Birth” (1967).

Según Erik Schwimmer, los orokaiva piensan que un niño es concebido cuando el espíritu de un antepasado desea reencarnar en un nuevo cuerpo humano. Si el niño es un varón, los orokaiva creen que es el resultado de la unión sexual del padre y la madre que le han dado cada uno de su sangre. Si es una hembra, se cree que ha sido concebida por la mujer sola, sin unión sexual con el padre. El padre es, pues, el genitor de los varones, pero no es nada de sus hijas. Contribuye al desarrollo de sus hijos, hombres o mujeres, en el vientre de la madre, porque su semen se considera que alimenta al feto y la pareja multiplica las relaciones sexuales cuando la mujer se da cuenta de que está encinta. Pero en todos los casos, si el hombre ha pagado el *bridewealth* a la familia de su esposa, se considera con derechos prioritarios sobre los hijos que trajo al mundo.

El elemento clave de esta teoría de la concepción de los niños es la idea de que un espíritu penetra en una mujer para ahí reencarnar. La sangre -y no el semen- desempeña un papel esencial para justificar la superioridad de los hombres sobre las mujeres, pues la sangre de los hombres contiene un poder especial “ivo” que no se encuentra en la sangre de las mujeres. Las hijas, concebidas por su madre sola, están privadas por naturaleza de la fuerza contenida en la sangre de su padre. Su sangre es “débil”. Entre los baruya, las mujeres carecen de semen, aquí de la sangre de su padre. El semen en las dos sociedades desempeña un papel nutritivo⁶, pero entre los orokaiva carece del papel fecundante. La fecundación es el hecho de la voluntad de un antepasado que elige reencarnar. Entre los baruya, el semen fecunda y une otra vez al

niño con sus antepasados patrilinealmente, pero eso no es suficiente para hacer un niño. Es necesaria la intervención de un espíritu, más poderoso que el de los antepasados, el sol, para que el niño tenga su forma definitiva, sea viable. Pero por ser hijos o hijas del sol, todos los niños baruya se parecen entre sí más allá de su pertenencia a tal o cual linaje, de su descendencia a partir de tal o cual antepasado.

Entre los orokaiva, por el contrario, la identidad del niño no está automáticamente asegurada como entre los baruya, donde las representaciones del cuerpo permiten decir a qué linaje (por ejemplo, los andavakia), a qué cultura (etnia los anga) pertenece el niño (concebido en el interior de una unión legítima).

Entre los orokaiva existe siempre una duda acerca de la identidad del espíritu que reencarnó en un muchacho. Si es una niña, no hay problema. Es un antepasado de la madre el que reencarnó en ella. Pero si es un varón, éste puede ser también un antepasado del lado del padre o un antepasado del lado de la madre. Hay duda y es necesario consultar un chaman “sivo embo” para determinar de qué lado viene el espíritu del niño. Es a partir de ese momento cuando éste recibe su nombre, que le es dado por sus parientes paternos o maternos, según la identidad del espíritu que lo habite. Estas prácticas son impensables entre los baruya, como es imposible para un hombre joven reivindicar la tierra perteneciente al clan de su madre y cultivada por el hermano de su madre y sus hijos. Entre los orokaiva esto es posible, y el hijo de un tío materno vive con el temor de que el hijo de la hermana de su padre le pida compartir sus tierras con él.

Si se quisiera sobrepasar los límites de la Melanesia y comparar a los baruya y a los orokaiva con los habitantes de Yap, veríamos -sin entrar en las polémicas suscitadas por las tesis “radicales” de Schneider- que un paso más ha sido franqueado en la dirección ya emprendida por los orokaiva, cuando piensan que las mujeres son concebidas por su madre sin que la unión sexual con su padre sirva para algo. En Yap, donde la descendencia es matrilineal, son los hombres de “tabinau” (del dominio) donde vive el marido de una mujer quienes ruegan a los antepasados de los matrilineajes, que se sucedieron en el pasado sobre esa misma tierra, interceder ante Marialang, un espíritu considerado como

patrono de la fecundidad de las mujeres, para que dé un niño a la mujer en recompensa a su abnegación para con su marido y su “tabinau”⁷. En Yap no se considera las relaciones sexuales que desempeñen un papel en la concepción de un niño, ya sea hembra o varón.

De cualquier manera, es posible concluir este resumen de las representaciones del cuerpo entre los orokaiva al decir que el carácter “patrilineal” de la descendencia y de la pertenencia a un sólo grupo de parentesco está entre ellos menos claramente establecido que entre los baruya. Esto nos remite a los debates, a veces polémicos, que oponen a los antropólogos que han observado nuevamente esta sociedad desde que Williams hizo la primera descripción, Schwimmer, Rimoldi, Itenau y más recientemente Lanow⁸. ¿Son los orokaiva una sociedad de tendencia patrilineal, o es ésta una idea de antropólogo calcada sobre la realidad observada? Posiblemente la respuesta esté en un análisis todavía más extenso de las representaciones orokaiva del proceso de concepción de un niño; y en las indicaciones que éstas contengan acerca del derecho de apropiarse del niño que tienen los adultos que se dicen el padre y la madre y los grupos de parentesco a los que pertenecen -y esto es ideológicamente, antes de que el niño nazca.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que, si el cuerpo habla, da testimonio del orden social y lo hace también con sus silencios. Que no se diga casi nada del semen entre los orokaiva, que en Nueva Caledonia tampoco se diga nada en ciertos grupos de los estudiados por A. Bensa, donde el nombre y la tierra proceden del padre, donde la carne y los huesos vienen de la madre, y donde, sin embargo, el niño finalmente pertenece al grupo de su padre, nos recuerda que hay muchas maneras de manipular y de legitimar el mismo principio de descendencia cuando se confrontan problemas que, en el fondo, no tienen nada que ver con el parentesco -la apropiación de la tierra, de un estatus religioso, de una función, etcétera.

Posiblemente, cuando el semen no entra más en la fabricación del niño y la sociedad “se considera patrilineal”, el pensamiento debe hacer desempañar un papel más importante a los espíritus, a las fuerzas espirituales ancestrales, que pueden existir separadas o mezcladas con la tierra en la que viven sus descendientes y que los hace vivir. Pe-

ro ¿hasta dónde llega la lógica en el juego y la variedad de “lógicas” simbólicas, sociales y materiales que son las sociedades?

Notas

- 1 En la “mitología” baruya existe un personaje, Djué, el antepasado de los perros salvajes, que es una especie de anti-sol o de sol negativo. Su existencia me fue revelada por Mamué, el maestro de las iniciaciones de los chamanes quien, en 1974, me confió lo que él consideraba como su saber más secreto. Resumo en pocas palabras su relato:
- “En el principio los hombres no existían. Una mujer Kurumbingac vivía en el bosque (*Kurié* bosque) con Djué, el perro salvaje. Ella tuvo hambre y comió los frutos de un árbol (un pándano; en otros relatos los hombres se transforman en pandanos). Quedó encinta. Djué se dio cuenta y, mientras ella dormía, él penetró en su sexo y se comió la cabeza del niño en el vientre de su madre. Más tarde ella tuvo dolores, dio a luz y descubrió que el niño no tenía cabeza. Ella la abandonó. Era una niña.
- La mujer y el perro llegaron a un lugar donde se hacían ceremonias de iniciación. Kurumbingac encontró árboles frutales. Comió de uno y volvió a quedar encinta. El perro se dio cuenta y su espíritu durmió a la mujer. De nuevo el perro entró en su vagina y se comió esta vez los brazos y las piernas del niño. Kurumbingac dio a luz a un niño que no tenía ni piernas ni brazos. Lo abandonó. Era un varón.
- La mujer empezó a sospechar de Djué. El había ido al bosque dejando detrás de él las huellas de sangre del niño que había devorado. Ella lo persiguió y Djué se escondió en una caverna. Ella lo encontró y tapó la entrada. Después se fue a comer de nuevo frutas y dio a luz más tarde un hijo normal, un varón. Durante ese tiempo, el espíritu de Djué había logrado romper las rocas. Se transformó en águila y voló hacia el cielo, su piel y sus huesos se volvieron zarigüeyas; la caza de los hombres es también el alimento de las águilas. El perro salvaje huyó a las montañas. El hijo de Kurumbingac creció. Más tarde hizo el amor con su madre. Un hijo nació y después una hija. A su vez, el hermano y la hermana hicieron el amor, y los antepasados de los baruya y de todos los pueblos (de Nueva Guinea) nacieron.
- Djué se volvió el compañero de los guerreros. Ayuda a los chamanes baruya a hacer perder el aliento a los guerreros enemigos para que los guerreros baruya los alcancen y los maten.”

Encontramos en este relato, que los baruya llaman “palabra breve” y nosotros “mito”, algunos de los esquemas fundamentales del pensamiento baruya, cuando intenta explicar los cimientos escondidos del orden social y cósmico: las mujeres aparecieron antes que los hombres. Podían entonces tener niños sin necesidad de los hombres. El perro salvaje interrumpió esta práctica devorando a los niños en el vientre de la mujer.

Después la mujer dio a luz un niño normal y tuvo relaciones incestuosas con su hijo, quien a su vez tuvo relaciones incestuosas con su hermana. La humanidad nació de este doble incesto, pero el incesto está, desde entonces, prohibido entre madre e hijo, y entre hermano y hermana, aunque, según los baruya, los hombres tienen siempre ganas de regresar con sus hermanas. El perro se volvió águila, ave del sol y el ave de los chamanes. El perro salvaje se quedó al servicio de los chamanes, que lo envían secretamente entre los hombres cuando éstos hacen la guerra o salen de cacería. El perro es también el origen de toda la caza que los hombres ofrecen a los iniciados y a las mujeres, caza que, a diferencia del cerdo doméstico, no debe, para vivir, nada al trabajo de las mujeres ni al cultivo de las plantas.

2 Mito que recopilamos entre los watchakés, tribu anga con la cual los baruya a veces comercian con sal. Después constatamos que este mito era conocido por ciertos ancianos baruya.

3 Es fundamental recordar que, cuando se llevan a cabo las iniciaciones femeninas, que reúnen por muchos días y noches a mujeres de todas las aldeas alrededor de las muchachas que acaban de tener sus primeras reglas, uno de los ritos más importantes -ignorado por los hombres- es el dar de su leche a las jóvenes iniciadas por parte de las mujeres jóvenes del valle que acaban de parir a su primer hijo y tienen los senos henchidos de leche.

4 Si una mujer no tiene hijos, siempre es un defecto de ella, pues un hombre, entre los baruya, no puede, por principio, ser estéril.

Desde que los senos de una niña comienzan a dibujarse, ella es objeto de bromas sexuales no disimuladas, por parte de sus primos cruzados que dejan entrever que ella estará pronto preparada para las relaciones sexuales. Mientras sus senos crecen más, más sus primos mayores la hacen rabiarse al hacer como que le tocan los senos. Ella se esconde gritando y riendo. Una mujer que se deja acariciar los senos significa que está dispuesta a hacer el amor. Hay entre los baruya una canción conocida por los jóvenes que cuenta como las primas de un joven iniciado lo habían vaciado de su semen una noche que él se las había encontrado en el bosque. En la mañana ellas se burlaron de él y lo regresaron, agotado, a la casa de los hombres. Al comprender lo que había sucedido y para borrar esta afrenta hecha a los hombres, los iniciados dieron su semen al joven que reapareció, fuerte y bello, delante de sus primas estupefactas. Esta canción, con connotaciones eróticas evidentes, sugiere que, a pesar de los tabús que prohíben a los jóvenes relacionarse, ellos lo hacen. A pesar de estos hechos, que confirman la importancia de la representación del semen como alimento de los hombres y las mujeres, me ha parecido muchas veces que existía entre los baruya una cierta ambigüedad alrededor de la idea de la leche materna como semen metamorfoseado. Ciertas mujeres que insistían sobre los alimentos que es necesario tomar cuando se amamanta un bebé no me han parecido enteramente convencidas de que su leche se debía toda a sus maridos y nada a ellas mismas. Las representaciones del cuerpo al servicio de la dominación masculina no abarcan toda la experiencia de los individuos. A esta fisura -si la hay- pueden "atribuirse" las tensiones y los conflictos que reinan en esta sociedad, entre los dos sexos.

- 5 Desde que una mujer da a luz, su marido, sus cuñados, sus primos van a cazar y le llevan algunos días más tarde una gran cantidad de caza, de la cual ella distribuye una parte entre los niños y niñas de la aldea, y consume el resto durante las dos o tres semanas que permanece en la casa de maternidad. Esta dádiva de carne es para que ella “rehaga la sangre” que perdió durante el parto. Al término de este período de reclusión, cuando la mujer vuelve al hogar con su hijo en el regazo, su marido le da de su semen para que ella recupere toda su fuerza y nutra bien al niño.
- 6 El énfasis puesto en Melanesia en el papel nutritivo del semen parece muy extraño a las representaciones occidentales, tradicionales, de esta sustancia corporal. Sin embargo, es necesario poner atención en que distinguir *oponiendo* el papel fecundante y el nutritivo del semen puede ocultar el hecho de que para ciertas culturas lo *que nutre engendra*, lo que ingerimos nos *hace* y determina finalmente a quién o a qué se pertenece (a un linaje, a la tierra que nos nutre, etcétera). En pocas palabras, la distinción entre naturaleza/alimento es delicada de manejar.
- 7 Cfr. D. Schneider. *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, 1984, pp. 72-73.
- 8 Oceanía, volumen 60, número 3, marzo de 1990, pp. 189-215.

Parece que cuando se les pide definir lo que es para ellos un acto sexual, dentro de su campo de experiencia, antropólogos y psicoanalistas se encuentran en una situación distinta, aunque similar en cierta forma. Porque ninguno de ellos suele *observar directamente* actos sexuales en el ejercicio de su profesión. A primera vista, lo que parecerían experimentar es la forma en que la gente habla o no habla al respecto. Pero es probable que no reciban los mismos discursos y, por lo tanto, que no interpreten las mismas realidades.

Obviamente hay excepciones, y los relatos de viaje del Capitán Cook o de Bougainville en el siglo XVIII, que describían el espectáculo de Polinesios haciendo el amor frente a un público que comentaba entre aplausos o burlas su forma de proceder, u ofreciendo en un gesto de hospitalidad a jóvenes mujeres para el placer de las tripulaciones europeas, fueron para filósofos como Diderot la prueba de que los pueblos “más cercanos que nosotros”, en su opinión, de la naturaleza no consideraban el hacer el amor como algo malo o pecaminoso. Con “los progresos” de la “civilización” se habrían instalado en nosotros el malestar y la vergüenza frente a la sexualidad [1].

Estamos lejos, hoy en día, de esas luchas filosóficas, y el conocimiento más exacto que tenemos de las culturas y de las sociedades polinesias ya no nos permite atribuir a los Polinesios una sexualidad sin tabús ni conflictos. Al hablar de culturas y de sociedades, no nos referimos a dos realidades que se opondrían entre sí. Por *cultura* entendemos el conjunto de representaciones y principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así como el conjunto de normas, positivas o negativas, y de valores que acompañan a estas formas de actuar y de pensar. Por *sociedad* entendemos un conjunto de individuos y de grupos que interactúan de acuerdo con reglas y a valores comunes de acción y pensamiento, y se consideran como pertenecientes a un mismo “todo” que deben reproducir, al mismo tiempo que actúan en pro de sus intereses. Y este todo social objetivo, esta comunidad reconocida como tal, así como esta cultura intersubjetiva, ya están presentes, existiendo y actuando, al nacer cada individuo.

El trabajo del antropólogo consiste en recoger en el terreno, sistemáticamente, por medio de la “observación participante”, una serie

de datos relativos a las formas en que los individuos y los grupos que forman una sociedad de cultura determinada se representan; por ejemplo -si tal es el tema de la investigación-, las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo o de sexos diferentes. Por otra parte, una investigación de este tipo debe necesariamente conducirlo a observar en forma más amplia el conjunto de las relaciones sociales que existen entre ambos sexos -entendidos como géneros- más allá de las relaciones sexuales, sus relaciones frente al poder, a las riquezas, en la división material del trabajo, en los ritos, etc.

Pero a diferencia quizás del psicoanalista, la práctica del antropólogo no lo limita exclusivamente a la recopilación de lo que los individuos le dicen o se dicen entre sí, en su presencia, a propósito *del sexo y de los sexos*. Porque su práctica consiste, en primer lugar, en sumergirse durante meses y años en un grupo local donde trata de observar lo mejor posible las acciones e interacciones. Es obvio que, en el transcurso de esos meses de inmersión, varios acontecimientos se van a producir a su alrededor, casi siempre independientemente de él, que le van a llamar la atención o sobre los cuales se le va a llamar la atención. Eso lo conducirá a seguir, por medio de investigaciones sistemáticas, la lógica de dichos acontecimientos y las causas que se les imputa, así como a descubrir los efectos que acarrearán para los individuos y la sociedad, y los comentarios que provocan. Todo ello supera el universo del discurso sin dejar de estar relacionado con él. Por lo tanto, el antropólogo no está solamente a la escucha de individuos que oye o a quien hace preguntas, uno tras otro o el uno sin el otro. Debe también escuchar los conciertos de voces consonantes o disonantes que se hacen oír simultáneamente en tal o cual contexto social particular. Y confrontará estos discursos singulares o múltiples con los contextos que los provocaron, nacimientos, matrimonio, ritos de iniciación, asesinatos, adulterios, guerras, etc., para tratar de poner al descubierto las lógicas de las representaciones y de las conductas de los individuos y de los grupos, y aquéllas de las relaciones sociales dentro de las cuales y sobre la base de las cuales piensan y actúan.

Existe asimismo otra diferencia entre las relaciones que se entablan entre el analista y el analizado, y entre el antropólogo y las perso-

nas entre las cuales vive, y algunas de ellas se convierten en sus “informantes” regulares. Es el analizado quien va donde el psicoanalista para hablarle, ser escuchado, para que lo ayude a ayudarse a sí mismo. El antropólogo, en cambio, llega casi siempre a instalarse en medio de un grupo humano sin que se lo haya invitado, y si bien se da gusto escuchando, también se da gusto hablando, haciendo preguntas directas e indirectas e interpretando las respuestas que se le dan y los acontecimientos que presencia. Y casi siempre los interpreta, al inicio por lo menos, por medio de conceptos y de modelos ampliamente ajenos a la conciencia y a la cultura de las personas que observa y con las cuales vive por un tiempo. Sin embargo, antropólogos y psicoanalistas tienen algo en común, a saber, que ninguno de ellos puede ni debe tomar partido, pública o privadamente, acerca de lo que se les dice o de lo que ven. No pueden tomar partido por una parte de la sociedad contra otra y en ningún caso deben identificarse ni promover los intereses de unos contra los de otros.

Aclaro todas estas cosas para ilustrar la forma en que vamos a abordar el tema. Es sobre la base de los datos que hemos recopilado en el terreno con práctica antropológica como vamos a esbozar el análisis de lo que representan los actos sexuales para los Baruya de Nueva Guinea. Expliquemos en pocas palabras quiénes son los Baruya: es el nombre de una tribu que vive en un alto valle de las montañas del interior de Papua Nueva Guinea y fue “descubierta” por los Blancos en 1951 y pacificada luego por la administración colonial australiana. En diciembre de 1975, los Baruya se convirtieron en ciudadanos de una nueva nación independiente y miembro de la Naciones Unidas. En 1951, su población contaba con menos de dos mil personas y la tribu estaba dividida en unos quince clanes patrilineales, algunos autóctonos y otros descendientes de grupos conquistadores. Por lo tanto, era una sociedad sin clases ni castas y sin Estado, pero donde existía una doble jerarquía: una entre los sexos, caracterizada por la dominación general de los hombres sobre las mujeres, y otra entre los clanes, basada únicamente en la primacía de los clanes conquistadores sobre los clanes autóctonos. Dentro de cada sexo, existía otra jerarquía que establecía una distinción, para los hombres, entre los “Grandes Hombres”, grandes guerre-

ros, grandes chamanes o maestros de rituales de iniciación y los demás, y entre las mujeres, entre las “Grandes Mujeres”, especialmente chamanes o mujeres con numerosos hijos vivos de las demás mujeres. Nosotros empezamos nuestro trabajo con los Baruya en 1966 y a partir de esa fecha hemos vivido en total casi siete años entre ellos, residiendo casi siempre en la misma aldea, Wiaveu, a algunas horas de caminata del *patrol-post* de Wonenara.

Sobre la distinción entre acto y campo de actividad y sobre los tres órdenes que componen lo real humano

Tenemos que presentar nuevamente algunas consideraciones preliminares. ¿De qué acto sexual vamos a hablar, ya que en nuestra cultura estos términos implican toda una serie de actos, practicados en forma solitaria o entre dos, hasta entre varias personas del mismo sexo o de sexos diferentes? Citemos, por ejemplo, la masturbación, solitaria o recíproca, la *fellatio*, el *cunnilingus* practicados en forma homosexual o heterosexual, la copulación, la sodomía, o gestos como sostener y acariciar los senos de una mujer o los testículos de un hombre, o señales como cierta sonrisa o miradas cargadas de significado, etc. Dichos actos constituyen un registro de relaciones con uno mismo y/o con otros que implican un uso visible del cuerpo. Pero existen otros actos sexuales que se desarrollan enteramente en la imaginación, sin manifestación corporal visible, y otros que son abiertamente sustitutos simbólicos de actos corporales no realizados como tales.

Para dar un ejemplo, en la cultura baruya, de un acto sexual imaginario presente, uno de sus mitos más secretos describe el viaje a las montañas de la primera mujer que existió, Kouroumbingac.

Kouroumbingac vivía sola, sin hombre y acompañada por un perro salvaje, Djoué. Un día comió frutas de un árbol muy erguido y cayó encinta. El perro que la acompañaba, al verla encinta, penetró de noche en su vientre por su sexo y devoró la cabeza del feto. La mujer dió a luz a un niño sin cabeza. Era hembra. Siguió su viaje y nuevamente comió frutas del mismo árbol. Cayó nuevamente encinta y el perro al caer en cuenta del hecho, penetró de noche en su vientre y, esa vez, devoró los brazos y las piernas del feto. Ella dió a luz a un niño muerto. Era varón. Cuando divi-

so huellas de sangre en el cuerpo del perro, adivinó que él era el culpable. El perro huyó y ella lo persiguió por montes y valles para vengarse. Finalmente el perro encontró refugio en el fondo de una cueva. La mujer encontró sus huellas y su espíritu hizo brotar árboles alrededor de la cueva, que taparon la entrada. Entonces dejó el lugar y abandonó al perro a la muerte.

Pero éste, gracias a su fuerza mágica, logró agrietar la cueva y su espíritu se escapó, y se transformó en águila, ave del sol, padre de todos los Baruya. Su pellejo y sus huesos quedaron en la cueva y se pudrieron y se transformaron en varias especies animales que son hoy en día los que cazan los Baruya en las selvas y cerca de las corrientes de agua y que se consumen durante las iniciaciones. Sin embargo, el perro salvaje siguió existiendo en calidad de perro, manteniéndose alejado de los hombres, y vive hoy en día en las laderas del Monte Yelia, un volcán que domina las montañas de los Baruya. También se convirtió en el compañero secreto de los chamanes y su espíritu los visita cada vez que practican ritos de guerra o que intervienen en caso de parto delicado.

Así que, en este relato, encontramos en dos ocasiones la descripción de un acto sexual que ocurre entre una mujer y un árbol, lo cual en este caso representa una realidad “masculina”, presente aun antes de que existieran hombres reales. Estamos aquí en un universo que corresponde, para los Baruya, a la época de la fundación del mundo, a lo que llaman la época de los “hombres del sueño”, de los *Wandjinia*. Este universo es, por lo tanto, imaginario y real para los Baruya, mientras que para nosotros es imaginario e irreal. Este relato nos parece un “mito”, pero no lo es para los Baruya, quienes “creen” en él: tiene sus prolongaciones en la forma en que ellos organizan su sociedad. Da lugar a ciertas prácticas (que llamamos) simbólicas, celebradas en los rituales de iniciación masculina y femenina.

Su análisis nos da la oportunidad de recordar que lo imaginario y lo simbólico son dos registros de la realidad humana que, es cierto, no pueden existir el uno sin el otro, pero que tampoco pueden confundirse el uno con el otro o ser reducidos el uno al otro. Por ello se plantea el problema, a nivel teórico, de saber si uno de los registros tiene más peso que el otro en el funcionamiento de las prácticas observadas. Pa-

ra los psicoanalistas de inspiración lacaniana, lo simbólico prevalece sobre lo imaginario. Para nosotros es lo imaginario presente en el seno de una cultura que prevalece sobre lo simbólico. Porque lo simbólico, en su sentido propio, es una realidad que *se sustituye* a otra pero sin poder *realmente reemplazarla*. No ignoramos que al emitir esta idea nos oponemos al punto de vista defendido desde 1950 por un antropólogo ahora famoso, Claude Lévi-Strauss, quien afirmaba en su “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss” la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario y lo real. Y en 1954, Jacques Lacan iba a seguirlo en este camino.

Existen ciertas prácticas, gestos en que lo simbólico se antepone, es más visible que lo imaginario. Así es como entre los Baruya, durante las ceremonias de iniciación de los varones de la primera etapa, unos niños de nueve o diez años que acaban de ser brutalmente separados de su madre y del mundo femenino, se desarrolla en lo hondo de la selva un rito de lo más secreto, al pie de un gran árbol muy erguido decorado con plumas y collares similares a los que llevan los hombres. Los pequeños están alineados frente al árbol. Sus padrinos, jóvenes solteros, iniciados de la cuarta etapa quienes todavía no han tenido relación sexual con una mujer, van entonces a recoger en su boca la savia de un árbol que crece cerca y la vienen a depositar en la boca de los chicos. Para los Baruya, esta savia es en cierta forma el esperma del árbol, similar al esperma que los hombres jóvenes van a dar de beber después a los jóvenes iniciados. Por medio de estos gestos rituales, una cadena de fuerzas vitales y de poderes relacionan el sol, padre de todos los Baruya, con el árbol, el árbol con los hombres jóvenes vírgenes y aquéllos con los chicos que acaban de ser separados de sus madres y apartados por años del mundo femenino. Por lo tanto, la savia es a la vez el esperma (imaginario) del árbol y el sustituto (simbólico) del esperma real de los hombres.

Nos parece entonces que términos como “imaginario” y “simbólico” se refieren a elementos de la realidad - la realidad subjetiva de los individuos, así como la realidad intersubjetiva de sus relaciones personales que se dan en el marco de instituciones, de relaciones sociales impersonales, objetivas -que se presentan al mismo tiempo como “cam-

pos” de sus acciones y como “componentes” de sus actos. Por ejemplo, se puede hacer el amor enteramente en la imaginación, y en tal caso, lo imaginario se presenta como un campo dentro del cual se desarrollan actos y escenas que recurren a diversas representaciones y símbolos de lo que son los sexos y las relaciones sexuales para el individuo que las imagina. Cuando uno se imagina hacer el amor u otros actos sexuales, lo imaginario funciona entonces como campo, y cierto número de representaciones funcionan como símbolos de los actos “ideales”^{*} realizados por el pensamiento.

Pero lo imaginario subjetivo es diferente de lo imaginario intersubjetivo presente en el beso de los jóvenes varones baruya que depositan la savia de un árbol en la boca de un joven iniciado del cual son padrinos. Dicho beso es también un acto simbólico y esta vez no transita enteramente por el pensamiento como en el ejemplo anterior, sino que su ejecución implica el uso del cuerpo que lo exterioriza, lo hace visible, lo vuelve acto público. Pero dicho acto simbólico revela su sentido únicamente si se lo relaciona con el mundo objetivo de la cultura de los Baruya, con sus creencias de que en los árboles de la selva existe una fuerza vital que los relaciona con el sol. Y tales creencias pierden su sentido si se las saca del contexto social donde intervienen, el de las iniciaciones masculinas, es decir, de una práctica social colectiva por medio de la cual los hombres pretenden reproducir a los varones fuera del vientre de las mujeres, insuflarles fuerzas venidas directamente del sol, sin pasar por las mujeres. Por otra parte, es la voluntad de poder y de dominación social la que origina sus prácticas homosexuales.

En este ejemplo, lo imaginario está en el centro de implicaciones, de relaciones de fuerzas y de intereses que no sólo pertenecen al campo de las relaciones de uno consigo mismo, como en el caso de los deseos saciados únicamente en el pensamiento. Estamos aquí en el campo de las relaciones de uno con los demás, de relaciones que agru-

* Nota del traductor: Es el conjunto de representaciones, imágenes, juicios, valores -positivos o negativos- y de los principios de acción y de funcionamiento conscientes del pensamiento, vinculados por la lógica de una cultura a los seres, a las cosas, a las acciones, a los acontecimientos que rodean a los individuos o emanan de ellos.

pan al individuo con otros que le son similares, que comparten los mismos intereses, o sea, relaciones que, al distinguir y reagrupar, dividen a la sociedad por este mismo hecho. Y resulta también *necesario* reproducir estas relaciones si queremos seguir viviendo en sociedad, si queremos que la sociedad, esa sociedad en particular, siga viviendo.

Al invocar estas implicaciones, estas relaciones de fuerzas y de intereses, nos encontramos de lleno en el tercer elemento que, con lo imaginario y lo simbólico, forma la realidad de la existencia humana, subjetiva e intersubjetiva, individual y colectiva, y que se desarrolla siempre en un espacio y un tiempo determinados, en un lugar y un momento dados de la historia de los hombres y de la evolución de sus modos de vida y de supervivencia.

Según Lacan, este tercer elemento que, con los otros dos, forma la realidad de la existencia humana, algunos lo llaman lo “real”, un real que, de entrada, habría supuestamente sido expulsado de la realidad por lo simbólico, condenado por ende a ser impensable y hasta “imposible”, sin dejar de ser el elemento contra el cual choca la existencia de cada uno y de todos. Pero ¿por qué habría que reservar exclusivamente el término “real” a este tercer componente del modo de existencia propiamente humano del hombre? Oponer lo simbólico y lo imaginario a lo “real”, y decretar luego que este “real” es impensable, aun imposible, ¿no es acaso divertirse con un doble juego algo “perverso” en el mundo de las ideas?

Es dejar entender o aun reconocer que lo imaginario y lo simbólico tienen menos peso en la realidad que otro elemento, y al mismo tiempo decretar que este otro elemento, más real, es imposible de pensar y quizás de ser. Se da así la impresión de que el ser humano se ve condenado a un *malestar* porque *habla*, que su destino es el de permanecer eternamente suspendido encima de un abismo que separaría para siempre lo real de lo simbólico.

En realidad poco subsiste de este edificio de fórmulas, de esta “teoría” cuando uno se da el trabajo de observar que no es lo simbólico sino lo imaginario lo que, de hecho y con mayor profundidad, cubre fragmentos enteros de la realidad -sea ésta considerada en las dimensiones del universo y/o de una sociedad- de representaciones que se sustituyen a estos fragmentos de lo real, los transforman, los disfrazan,

en resumidas cuentas, los ocultan y los hacen desaparecer, no en su existencia sino en lo que son para el pensamiento y la sociedad. Porque este trabajo de lo imaginario, antes de ser un trabajo en la lengua y sobre el lenguaje, es en primer lugar y más profundamente, un trabajo del pensamiento a la vez sobre sí mismo y sobre lo que existe exteriormente no solamente al mismo pensamiento, sino fuera de los límites del mí/yo subjetivo que piensa. Cuando el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, se desdobra y una parte de él se vuelve consecuencia.

Pero lo que está casi siempre presente en la conciencia para ser pensado es todo el campo de las realidades que comienzan más allá de los límites del mí/yo singular, y en las cuales el mí/yo se encuentra de antemano sumergido y situado, y sobre las cuales no puede abstenerse de actuar, bajo pena de no existir más. Y este trabajo del pensamiento sobre sí mismo y sobre lo que existe más allá de los límites del sujeto particular que piensa es siempre un trabajo de interpretación, es decir, un trabajo de producción de representaciones que dan sentido, y al mismo tiempo legitiman o cuestionan el derecho a ser de lo que es el objeto del pensamiento. Trabajo de interpretación y trabajo de legitimación (o de deslegitimación) de lo que existe dentro y más allá de la conciencia, tal es el trabajo del pensamiento y vemos que su sustancia es *imaginar* la naturaleza, las *razones de ser* de las realidades presentes en el hombre y fuera de él y representárselas reconstruidas, puestas en imágenes y en ideas por medio de este trabajo de explicación.

Aquí es donde intervienen los símbolos y el lenguaje. Gracias a ellos, el trabajo de representación-explicación de elementos de la realidad del pensamiento se desliza en la materia "idielle" de las palabras y de las imágenes de un idioma concreto. Sin este trabajo de traducción, de expresión, de comunicación, el pensamiento no puede alcanzarse a sí mismo ni entregarse para ser compartido. Razón por la cual el orden de lo simbólico es irreductible porque es ineludible e indispensable. Y debido a ello, lo simbólico, desde el inicio, está presente dentro de lo imaginario sin que éste último, sin embargo, se reduzca a sus productos simbólicos. Por lo tanto, lejos de que el símbolo sea más real que lo real que simboliza, como lo han proclamado Lévi-Strauss y luego Lacan, lo simbólico presupone siempre, para existir, que exista otra cosa

además de él, realidades -imaginarias o no- que él se presenta y a las cuales se viene a sustituir en varios registros de la práctica humana. Pero el sustituto no logra nunca sustituir totalmente lo que representa. Siempre le faltará este algo que lo que sustituye poseía al nacer, el hecho de haber nacido primero.

¿Qué fue de Venus, Apolo y todos los demás dioses de la Grecia antigua, los faunos y las ninfas después de que desaparecieron la sociedad y los tiempos que los habían visto nacer? Sus leyendas y símbolos sirvieron aún por siglos, pero como temas para pintores, poetas, gente “culto” que leía el griego y el latín y los utilizó para expresar algo totalmente diferente, para evocar, por ejemplo, un mundo que ya habría dejado de ser regido por la ley de un dios muerto en la Cruz para redimir los pecados de los hombres. O sea, que los símbolos se han transformado en hermosas imágenes, cortadas de la fuente de vida que son las creencias compartidas por *todos* los miembros de una sociedad, reducidas a sencillas metáforas cuya supervivencia dependía entonces de otros entornos, dominados por otros símbolos, otros imaginarios y otras implicaciones.

De hecho, el trabajo del pensamiento volcado hacia el mundo y hacia sí mismo es de hecho un doble trabajo, del pensamiento sobre sí mismo, por una parte, para imaginar otras maneras de representar e interpretar estas realidades y, por otra, del pensamiento sobre el lenguaje y sobre los símbolos que lo habitan para poder alcanzarse a sí mismo y expresarse las cosas nuevas que desea expresar para “darlas a conocer”, comunicarlas a otros seres capaces de entenderlas y hacerlas suyas. Este doble trabajo moviliza a la vez la parte consciente e inconsciente de nuestro ser o, para ser más exactos, es un trabajo al término del cual las representaciones, las imágenes antiguas o nuevas y los símbolos de las realidades con las cuales está confrontada la existencia del hombre se encuentran compartidos, redistribuidos entre la conciencia y el inconsciente. Y esta existencia es siempre individual y colectiva a la vez, singular y común, única pero también necesariamente comparable con otras, y tal que cada uno, de antemano, encierra siempre dentro de sí la presencia de los demás.

Por consiguiente, todo acto humano es un acto que le relaciona a uno simultáneamente consigo mismo y con los demás. Y aun cuando los demás no estén ahí en persona, ya están presentes en la persona, porque la existencia de cada uno presupone la existencia de los demás. Todo acto humano es a la vez consciente e inconsciente, cargado de consecuencias y sujeto a consecuencias involuntarias. Todo acto humano conlleva aspectos imaginarios y simbólicos cuya importancia varía según el campo de la existencia humana involucrado y el tipo de relaciones con uno mismo y con los demás que caracterizan este campo.

Para dar otro ejemplo de la parte de lo ideal, es decir de las ideas, de las imágenes y los símbolos en la producción-reproducción de aspectos de la realidad social, recordemos sencillamente que uno no puede casarse sin tener previamente una idea de lo que es el matrimonio y sin saber, aun vagamente, con quien está permitido o prohibido hacerlo en la sociedad donde vive. Al haber admitido esto que es evidente casarse no se reduce a poner en práctica representaciones y reglas, positivas o negativas, de conducta o de acción. El matrimonio conlleva también toda una serie de implicaciones materiales e inmateriales, relaciones de poder y de estatus entre los individuos o entre grupos, asuntos de herencia y de transmisión de bienes materiales o de títulos, de rangos, de conocimientos, etc. O sea, que todos sabemos que, en la producción-reproducción de las relaciones sociales; y en la de su propia existencia y de su lugar en la sociedad por parte de cada individuo existen factores limitantes e implicaciones que no se reducen a algo ideal y que, hasta cierto punto, pueden contradecirse y oponerse a las representaciones, resistirlas, y, en casos extremos, desplazarlas de las prácticas “reales”.

Hé aquí otro ejemplo para ilustrar cómo se asocian a lo imaginario elementos de la realidad que sobrepasan el pensamiento “puro” y aclaran las implicaciones: el lugar que se otorga a los hombres en lo que llamamos los mitos de origen, relatos relativos al origen de los hombres y de las cosas. Las observaciones hechas a continuación tienen un alcance general y no se refieren únicamente a los Baruya. Justamente, hemos tomado como ejemplo el relato que hacen los Baruya del origen de su nombre, Baruya, y de los famosos objetos sagrados, *los Kwaimatnié*,

utilizados por los maestros de las iniciaciones durante los rituales y las ceremonias.

Se cuenta que, antaño, todos los seres humanos [*todos los habitantes de Nueva Guinea*] vivían cerca del mar. El antepasado de los Kwarrandariar, uno de los dos linajes del clan de los Baruya que dió su nombre a la tribu y que desempeña el papel principal en las iniciaciones, Djivaamakwé, recibió del sol tres Kwaimatnié. El sol le ordenó volar y seguir un camino rojo como el fuego que los Wandjinia, los hombres-espíritus de los primeros tiempos, habían construido para él. Le dijo también que cuando tocara suelo, los Wandjinia le revelarían tres cosas: el nombre secreto del sol, el nombre del lugar donde Djivaamakwé iba a vivir y el nombre de los hombres que iba a encontrar.

Cuando Djivaamakwé tocó suelo, los Wandjinia le revelaron que el nombre secreto del sol era Kanaamakwé, que había tocado tierra en Bravegareubaramandeu, el nombre del emplazamiento de una antigua aldea en lo alto de una montaña cerca de Menyamyá y donde, en cada iniciación, los maestros de los Kwaimatnié van en expedición para cosechar las hierbas sagradas que mezclarán con los alimentos de los iniciados. Le dijeron que debía dar a los hombres que ahí encontraría el nombre de Baragayé, de Baruya, nombre de un insecto de alas rojas que los miembros del clan de los Baruya Kwarrandaria tienen prohibido matar. Djivaamakwé dijo que en adelante se llamarían Baruya y a cada uno de sus clanes le dió un nombre y un Kwaimatnié y les explicó cómo usarlo en los ritos de iniciación de los hombres. Luego, por primera vez, empezó a realizar con ellos una iniciación diciéndoles: “Yo soy el poste central de la Tsinia, yo soy el poste central de la casa de iniciación. Yo soy el primero y a partir de ahora su primer nombre será el mío, Baruya”.

Nos limitaremos a este resumen porque nuestro propósito es únicamente llamar la atención sobre el hecho de que, en los relatos de los mitos, el pensamiento hace intervenir en los orígenes a hombres imaginarios quienes son a la vez *más grandes* y *más pequeños* que los hombres de hoy, los Baruya “reales” que invocan estos mitos y practican estos ritos. ¿Qué queremos decir al describir a esos dobles imaginarios de los hombres reales, proyectados en el tiempo de los orígenes, co-

mo más grandes y al mismo tiempo más pequeños que los hombres reales?

En efecto, el mito estipula que el antepasado de los Baruya, a diferencia de los Baruya actuales, podía encontrarse cara a cara con el sol y recibir de él poderes y conocimientos que siguen protegiendo a sus descendientes hoy en día. Por lo tanto, el antepasado de los Baruya sí es un doble de ellos mismos, pero más grande que ellos mismos. Pero desde otro punto de vista, ese antepasado, *Djivaamakwé*, era también más pequeño que ellos porque todavía no sabía fabricar sus armas, sus herramientas, cultivar sus plantas, etc., y fue necesario que seres sobrenaturales se los dieran y le enseñaran. Y gracias a esos dones que el antepasado transmitió luego a los hombres, él llegó a ser lo que llamamos un “héroe civilizador”. Pero para evaluar la brecha entre la historia mítica del origen de los hombres, de las herramientas, de las armas, de las plantas cultivadas, etc., y la historia tal como sucedió “realmente”, y cuyo rompecabezas está siendo lenta y difícilmente reconstruido por los arqueólogos, los paleobotanistas, etc., recordemos que creemos saber hoy en día más o menos dónde y cuándo los hombres domesticaron algunas de las plantas y de los animales con los cuales coexistían en la naturaleza. Pero esta historia real es un punto de vista ajeno a los Baruya y que les resultaría extraño.

Por lo tanto, el campo de lo imaginario nos aparece constituido por elementos, dimensiones, materiales de la vida humana añadidos o removidos por el pensamiento a una realidad que sobrepasa el pensamiento y que se encuentra así transformada, ocultada, por no decir borrada. Ahora bien, esta realidad no deja, sin embargo, de existir ni de actuar, incluso cuando toma otras apariencias en lo imaginario o incluso cuando no existe para el pensamiento. Se entenderá mejor por qué no podemos estar de acuerdo con aquéllos que designan los tres órdenes de lo real humano, órdenes que se encuentran en los tres componentes de todo acto humano, con los términos de *simbólico*, *imaginario* y “real”. Esta tríada tiene el inconveniente o bien de privar de “realidad” lo imaginario y lo simbólico, o de privar de contenido exacto lo que se bautiza “real” en relación con lo imaginario y lo simbólico, un real que se vuelve imposible de definir y, en caso extremo, impensable por ser

cortado de lo simbólico y de lo imaginario y aun, según Lacan, por haber sido “expulsado” por ellos. Por lo tanto, no tiene sentido reservar el término *real* para designar, en forma exclusiva, uno de los tres órdenes que forman parte de la realidad de la existencia humana. Y tampoco existe razón legítima para decretar que lo que no se identifica con lo simbólico y lo imaginario es imposible de definir, impensable. Al contrario, podemos dar dos testimonios de que el pensamiento puede representarse este tercer orden de la realidad, un orden que desborda lo imaginario y lo simbólico y que se llamó abusivamente “lo real”. En primer lugar, con el ejemplo del matrimonio y de todas las implicaciones concretas normales inherentes a esta institución, implicaciones que superan el mundo de las realidades únicamente imaginarias. Y, segundo ejemplo, el de los mitos de origen donde se puede medir la brecha entre un relato imaginario y un relato histórico, mitos que, como sabemos, desempeñan un papel esencial en el establecimiento del orden social y, por consiguiente, “político”.

La pregunta que se plantea, por lo tanto, no es la de saber cuál de los tres órdenes es “real”, sino determinar cuál es el peso de la “realidad” de cada uno de ellos, qué papel real desempeña cada uno en la producción-reproducción de la existencia humana que no puede ser sino una existencia social, una existencia originada en los demás y vivida con los demás. Finalmente, lo simbólico nos aparece como el campo de todos los lenguajes utilizados por el hombre, aquéllos de los gestos y del cuerpo, aquéllos de la palabra. Los símbolos son irremplazables para comunicar, o sea, para actuar sobre uno y sobre los demás. Pero no son los símbolos que piensan dentro de nosotros; es el pensamiento que los piensa y que se habla a sí mismo a través de esos símbolos. El campo de lo simbólico es, pues, al mismo tiempo, distinto e interno a los campos de lo imaginario y de este tercer orden que los supera a ambos.

El pensamiento produce y nutre lo imaginario y lo simbólico al mismo tiempo que los sobrepasa. Lo imaginario y lo simbólico son el producto del pensamiento consciente e inconsciente que engendra las representaciones, algunas de las cuales pueden dar nacimiento a la realidad social. Pero no lo hacen sin ocultar, al mismo tiempo, una parte del sentido de las realidades que hacen nacer. Por esta razón, cualquie-

ra que sea su fuerza, lo imaginario no logra nunca hacer desaparecer completamente lo que oculta y que sigue actuando y pesando sobre la evolución de la existencia humana.

A partir de esta teoría, vamos a presentar algunos datos sobre lo que es una relación sexual para los Baruya.

¿Qué es un acto sexual para un Baruya?

Entre los Baruya existen dos tipos de prácticas sexuales: heterosexuales entre hombres y mujeres adultos, y homosexuales entre los jóvenes iniciados. Ciertos indicios dejan suponer la existencia de prácticas homosexuales entre mujeres jóvenes, pero poco es lo que sabemos al respecto y son cosas difíciles de interpretar a la luz de nuestras informaciones.

Tomemos el campo de las relaciones heterosexuales. En principio, un hombre y una mujer sólo pueden tener relaciones heterosexuales al estar casados. Pero los Baruya no prohíben la violación de las mujeres enemigas; eso es parte de los actos de guerra. Sin embargo, una pareja recién casada no está autorizada a hacer el amor antes de que transcurran algunas semanas. Debe esperar que las paredes de la choza, construida para la pareja, estén negreadas por el humo del fogón. El fogón, hecho de piedras planas y de arcilla, ha sido construido por los hombres del linaje del marido, y su esposa nunca debe pasar por encima de éste bajo pena de ser golpeada. ¿Por qué? Porque su sexo se abriría encima del fuego y el fuego cuece los alimentos que entran en la boca del marido.

Una vez la casa acabada y el fogón construido, la pareja no duerme ahí de inmediato. La primera noche, el joven esposo duerme en la casa por última vez con los chicos del pueblo. La segunda noche, lo hace la esposa con las chicas de la aldea. Solamente después pueden dormir juntos y solos. Pero durante las primeras semanas no están autorizados a copular. Tienen derecho a las caricias. El hombre acaricia los senos de la mujer y le da de beber su esperma. Existen obviamente aspectos eróticos en estas caricias y en este acto pero, en el pensamiento de los Baruya, en su cultura, esto tiene como primer objetivo dar fuerza al cuerpo de la mujer y almacenar esperma, por así decirlo. Porque para

los Baruya, este esperma se transformará en leche, la que dará a sus hijos después de su nacimiento. Por consiguiente, en este caso, la *fellatio* es un acto corporal erótico pero con una dimensión imaginaria clara: la leche de las mujeres es esperma transformado. Por otra parte, la implicación social de esta práctica también es clara: el hombre es la verdadera fuente de la fuerza y de la vida. La *fellatio* y la ingestión de esperma forman parte entonces de la serie de medios por los cuales se instituye y se expresa la dominación de los hombres sobre las mujeres. Porque el *cunnilingus*, acto recíproco de la *fellatio*, está totalmente prohibido. Sólo con la idea de que un hombre pueda tocar con su boca el sexo de una mujer, los hombres Baruya se escandalizan, gritan y hasta vomitan.

Retomemos el curso del tiempo y de la vida de un Baruya. Algunas semanas han transcurrido, el hollín del fogón ha negreado las paredes de la casa y la pareja puede empezar a hacer el amor, a practicar el coito. Lo hará en el piso, pero en la parte femenina de la casa, cerca de la puerta. La otra parte, más allá del fogón, queda reservada para el hombre, que duerme ahí solo o con sus huéspedes masculinos. ¿Cómo hacen? La mujer se encuentra debajo, acostada de espaldas porque está prohibido a una mujer cabalgar a un hombre por temor a que los “jugos de su sexo”, sus secreciones vaginales, se derramen sobre la barriga del hombre y arruinen su fuerza. No se practica la sodomía, inclusive en las relaciones sexuales entre varones. Pero volveremos sobre el tema. Esto basta en cuanto a las actitudes del cuerpo, pero debemos hablar un poco más de los lugares y momentos cuando las relaciones heterosexuales pueden practicarse. En cuanto a los lugares, está prohibido hacer el amor en los campos cultivados, en ciertos lugares de la sabana de matorrales notoriamente habitados por malos espíritus, especialmente la cima de las montañas y las zonas húmedas y pantanosas.

Piensan que en esos lugares habitan seres hostiles que pueden agredir a los humanos en su cuerpo. El esperma y los jugos vaginales, al derramarse en el suelo, correrían el riesgo de ser arrastrados a las profundidades de la tierra por los gusanos y las serpientes, que los llevarían a los espíritus subterráneos, usualmente hostiles a los hombres. Se entiende por qué, para los Baruya, las relaciones adúlteras que muy

a menudo se mantienen a escondidas en la selva, son más peligrosas todavía -para los individuos y la sociedad en su conjunto- que las relaciones sexuales legítimas.

Pero no es solamente el lugar el que resulta importante, sino también el momento. Los Baruya se inhiben de hacer el amor cuando es la época en que se desbroza la selva para abrir nuevos campos, o cuando se filtra y evapora la sal. La sal, entre los Baruya, sirve de moneda y al mismo tiempo es una sustancia que utilizan en todos los ritos y que asocian al esperma y a la fuerza del esperma. La sal correría el riesgo de no tener ninguna consistencia y resultar invendible. También queda prohibido hacer el amor cuando se va a matar uno de los chanchos criados por la familia. La carne podría entonces volverse agua. Y no es pensable hacer el amor cuando la mujer tiene la menstruación, porque la sangre menstrual es la sustancia más peligrosa que existe para los hombres. De todas formas, cuando tiene sus reglas, la mujer abandona el domicilio familiar para permanecer por algunos días en una choza, lejos de las habitaciones. No puede cocer sus propios alimentos porque sus manos están contaminadas. Las demás mujeres la alimentan. El día de su regreso al domicilio conyugal, el marido se va de cacería y deposita en el umbral de su casa uno o varios pájaros matados por él y se va. Entonces al llegar la mujer los toma uno por uno, les prende fuego al plumaje y los pasea, llameantes, cerca de sus manos, luego a lo largo de su cuerpo, especialmente a nivel del sexo y de las axilas. Resulta descontaminada por el olor acre de las plumas de pájaro que se queman y de su piel que se asa. A partir de ese momento, podrá tocar de nuevo los alimentos, cocerlos y retomar la vida común con su marido. Los mismos ritos de “descontaminación” tienen lugar cada vez que da a luz, lo que hace en una choza de ramaje levantada en un espacio más abajo de la aldea, espacio totalmente prohibido a los hombres; es la contraparte de la Casa de los Hombres que domina la aldea, alberga a los jóvenes iniciados y está prohibida a mujeres y niños.

Esta lista de interdicciones que limita y, por lo tanto, delimita los lugares, espacios y circunstancias en los cuales los actos heterosexuales se pueden practicar *en forma legítima* nos muestra que, para los Baruya, hacer el amor es un acto que compromete el orden de la sociedad al

igual que del cosmos. Y por consiguiente los Baruya sienten una responsabilidad aplastante cuando hacen el amor y abordan el acto con recelo y ansiedad, sentimiento que parece compartido por ambos sexos, aunque los hombres presentan más ansiedad que las mujeres. Veremos por qué al analizar las prácticas homosexuales entre los hombres.

Pero no hemos terminado con el análisis de las representaciones que se hacen los Baruya acerca del coito. Los Baruya piensan que es usualmente al hacer el amor cuando se tiene niños. Pero también piensan que una mujer puede ser embarazada por un ser sobrenatural (lo que no quiere decir, para ellos, un ser inmaterial, sino solamente un ser no visible o no reconocible). En su mito de origen, lo hemos visto, la mujer primordial cae encinta al comer los frutos de un árbol masculino. Sin embargo, debemos reflexionar sobre sus representaciones del papel de los sexos y de las sustancias corporales en el proceso de concepción de un niño. Para los Baruya, un niño se hace en primer lugar con el espermatozoides del hombre. La mujer es un receptáculo y el útero representado como algún tipo de red en la cual se deposita la semilla masculina. Esta se transforma en feto. Pero para crecer *in útero*, este feto necesita ser alimentado regularmente con espermatozoides masculino. Por eso, entre los Baruya, cuando una mujer observa las primeras señales de embarazo, la pareja intensifica sus relaciones sexuales para poder alimentar al feto.

En otras sociedades de Nueva Guinea quedaría totalmente prohibido y la pareja debería abstenerse de toda relación sexual de este tipo hasta el nacimiento del niño. Para los Baruya, por lo tanto, el hombre es a la vezceptor y sustentador y su espermatozoides alimenta tanto al niño como a la mujer, no solamente antes de que ésta caiga encinta sino también después de cada menstruación o de cada parto, cuando regresa a su domicilio. En efecto, después de un parto, una mujer permanece cerca de dos o tres semanas en la choza menstrual y recibe por parte de su marido, de sus cuñados y de los hombres de su propio clan, animales de caza que debe consumir para “rehacerse la sangre”. Pero después de su regreso a la casa familiar, su marido debe darle de beber su semilla para que “rehaga sus fuerzas”.

Pese a la importancia del esperma para los Baruya, el esperma del hombre no es suficiente para procrear a un niño. Fabrica los huesos y la carne del feto, pero no la nariz, ni los ojos, ni la boca, ni las manos, ni los pies. Es el Sol el que completa los embriones humanos en el vientre de las mujeres. En cierta forma, para los Baruya, todo individuo tiene, por lo tanto, una madre y dos padres: el padre social, el marido de la madre, y el sol, un super-padre que está en el origen de los objetos sagrados y del orden social y cósmico. Al paso, observemos que el perro salvaje que acompañaba a la mujer primordial y había devorado en su vientre una vez la cabeza, otra vez los miembros de los hijos que llevaba después de haber comido los frutos del árbol (aquel que no era prohibido), actúa como un anti-Sol. Es la fuerza que en dos ocasiones ha deshecho lo que el Sol ha hecho. En esta oposición sol-perro salvaje se manifiesta una estructura profunda del pensamiento baruya y de sus relatos míticos.

Porque para los Baruya no solamente es el sol el que completa los cuerpos en el vientre de las mujeres, sino que, en el origen de los tiempos, es el mismo sol quien había permitido a los seres humanos tener relaciones sexuales y concebir niños. En efecto, un mito nos dice que en el origen el primer hombre y la primera mujer tenían el sexo y el ano tapados, cerrados. El sol lanzó en el fuego un pedernal que, al estallar, perforó el pene del hombre y la vagina de la mujer, así como su ano. Desde entonces los humanos pueden copular y defecar. Y por esta razón, en la apertura de las grandes ceremonias de iniciación de los varones, todos los fuegos de la aldea están apagados y se vuelve entonces a prender en secreto, en la gran casa ceremonial, el fuego primordial con una chispa brotada del choque de dos pedernales sagrados.

Existe, sin embargo, otra versión que no atribuye al sol el haber provocado la apertura de los sexos, sino a la mujer primordial. Al darse cuenta de que sus sexos estaban tapados, la mujer plantó en el tronco de un árbol de plátanos un hueso afilado de ala de murciélago. Descuidadamente, el hombre se empaló el pene en el hueso y éste quedó perforado. Enloquecido por la rabia y el dolor, agarró un pedazo cortante de bambú y, de un solo golpe, rajó el sexo de la mujer, lo abrió. En esta versión, por lo tanto, la mujer abre en forma indirecta el sexo del hom-

bre, mientras éste abre luego el de la mujer en forma directa. Aquí no interviene el sol. Las dos versiones contienen la idea de que es necesario violentar los cuerpos para que éstos funcionen como sexos. Explicar la coexistencia en la misma cultura de las dos versiones está fuera del propósito de este artículo, pero habría que hacerlo.

Hemos evocado rápidamente dónde, cuándo y cómo hacer el amor, pero todavía no sabemos con quién es posible o prohibido hacerlo. Para saberlo debemos tomar en cuenta el sistema de parentesco de los Baruya. En el centro de este sistema, patrilineal y con terminología de tipo iroqués, existe una zona prohibida para las relaciones sexuales, el área donde hacer el amor equivaldría a cometer un incesto. Para un Baruya, está prohibido hacer el amor con su hermana, con su madre y con su hija. Y para una mujer, con su padre, con su hermano y con su hijo. Pero dichos términos de padre, hermano, madre, hermana no tienen el mismo sentido que en Occidente, donde las relaciones de parentesco son cognaticias -lo cual quiere decir que las relaciones con los ascendientes del padre y de la madre son reconocidas como equivalentes-, donde la terminología es de tipo esquimal -lo cual quiere decir que el hermano del padre tiene el mismo estatuto que el hermano de la madre y que se designa a ambos con un mismo término, tío-, y donde el edificio de parentesco relaciona a familias nucleares y no a grupos más amplios, linajes o clanes.

En cambio, para los Baruyas, todos los hermanos de mi padre son también mis padres y, por lo tanto, todas sus hijas son mis hermanas. Se me prohíbe tener relaciones sexuales con ellas y desposarlas. Por otro lado, como todas las hermanas de mi madre son mis madres, sus hijas también resultan ser mis hermanas y no puedo hacerles el amor ni desposarlas. En cambio, puedo desposar a las hijas de las hermanas de mi padre, mis primas cruzadas patrilineales. Pero las hijas de los hermanos de mi madre, quienes son también primas cruzadas (matrilineales), no las desposaré porque yo no puedo reproducir el matrimonio de mi padre y escoger nuevamente a una esposa en el mismo clan de donde proviene mi madre y para la cual mi clan ha dado a una mujer. Pero si bien no las desposo, puedo, sin embargo, permitirme con ellas indirectas atrevidas, hasta chistes abiertamente obscenos. Para

molestarlas, hasta puedo fingir cogerles los senos en público. Todo sucede en medio de las risas y sin que los testigos de la escena se molesten.

Damos estas explicaciones para evitar toda tentación de proyectar nuestras imágenes occidentales del padre, de la madre, de la hermana, del hermano, del marido, de la esposa sobre lo que significan para los Baruya términos que parecen equivalentes.

Añadiremos que, normalmente, los Baruya deben abstenerse de hablar de sexo y de aludir a ciertas partes del cuerpo. Cuando lo hacen, los hombres utilizan un lenguaje codificado. Por ejemplo, para hablar del pene, usan la palabra que designa un tipo de flecha de punta plana utilizada para matar los pájaros sin dañar las plumas. Por otra parte, un hombre y una mujer casados no deben nunca tocarse en público. Besarse está prohibido. Pero las mujeres se pasan besando a los bebés. A más de esta discreción corporal, una pareja casada debe ser recatada en el lenguaje y jamás manifestar públicamente su intimidad. El hombre y la mujer no pueden llamarse por su nombre en público. La esposa dice “hombre” cuando se dirige a su marido y éste dice “mujer” para dirigirse a su esposa. La tradición también exigía que una mujer, sola o en grupo, que se encontraba con un hombre o un grupo de hombres, debía detenerse y voltear la cara que escondía bajo su capa de corteza. Así es como, antes de la llegada de los europeos, el espacio estaba cruzado de dobles senderos, los de arriba reservados a la circulación de los hombres, y los de abajo, a las mujeres.

Antes de pasar al análisis de los actos homosexuales practicados por los Baruya, quisiéramos regresar al tema del incesto. Porque, para los Baruya, la sociedad humana ha encontrado sus orígenes y sus fundamentos en el incesto, mientras que hoy en día tienen prohibición estricta de practicarlo. Nos encontramos ante una doble perspectiva sobre el incesto, que provoca una ambigüedad fundamental frente a dicha prohibición.

Para tomar conciencia de esta dualidad, debemos, una vez más, conocer los “mitos” de los Baruya. El mito más secreto de los Baruya es aquél cuyo relato ya empezamos, el mito de las aventuras de la mujer primordial. Pero ¿qué sucedió después de que Kouroumbingac hubo

emparedado a Djoué, el perro salvaje, en la cueva, creyendo provocar su muerte?

Kouroumbingac siguió su camino, comió nuevamente fruto del árbol y dio a luz, esa vez sin problema, a un varón. El niño creció y más tarde hizo el amor con su madre, y de sus relaciones nacieron primero un hijo y después una hija. Después el hijo y la hija también hicieron el amor y de sus uniones nacieron los antepasados de los Baruya y de todos los hombres que viven en Nueva Guinea.

Así que la humanidad (porque, para los Baruya, antes de la llegada de los Blancos, la humanidad se confundía con sus vecinos y otros pocos habitantes de Nueva Guinea) habría nacido de un doble incesto entre una madre y su hijo y entre un hermano y su hermana. No se habla en ningún momento de un incesto padre-hija.

Para resumir, el mito nos dice que, para los Baruya, la mujer ha existido antes del hombre [pero no antes de lo masculino], que fue necesario practicar el incesto para engendrar la primera humanidad, pero que después esa práctica fue prohibida y se estableció el orden que reina hoy día en la sociedad. Por lo tanto, entre los Baruya, el orden es al mismo tiempo orden social y orden cósmico. Pero este orden social y cósmico es, en primer lugar, un orden entre los sexos y un orden sexual antes de ser un orden entre los linajes, las aldeas, las tribus. Es también un orden entre los humanos y las potencias sobrenaturales. Todos estos órdenes quedan ocultos en el cuerpo. Se comprende entonces la fascinación por el incesto que reina entre los Baruya. Para ellos, los seres humanos provienen del incesto. Pero ellos han renunciado al incesto y ahora se desposan fuera de su linaje. Además, los Baruya expresan abiertamente su ambivalencia frente a este hecho. Afirman que los que se atreverían a desposar a sus “hermanas” serían como perros, porque se ve a los perros emparejarse con sus hermanas. Dicen que, en ese caso, habría que matar al hombre y a la mujer, y que eso incumpliría a los hermanos; así no habría venganza. Pero al mismo tiempo dicen que es una lástima no poder hacerlo, porque el hermano conoce a su hermana, no le tiene miedo, mientras que la mujer que va a desposar y para la cual habrá intercambiado a su hermana, es una extraña, siempre portadora de amenazas.

No entraremos en más detalles en el análisis de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. Falta una faceta esencial a nuestro cuadro de la sociedad Baruya, la de las relaciones sexuales dentro del mismo sexo, y especialmente de las relaciones homosexuales entre hombres. Propiamente dicho, no es entre “hombres” donde las cosas suceden. Es entre los adolescentes púberes y los niños que han sido separados de sus madres. Porque, entre los Baruya, un hombre debe ser casado, y un hombre casado no puede tener relaciones homosexuales con un varón. No existen hombres solteros por elección. Hay hombres solteros porque se casaron y enviudaron. Sin embargo, excepcionalmente, hay hombres que no se casan nunca porque son hermafroditas. Entraron como varón en la Casa de los Hombres, pero en el transcurso de los años siguientes, observaron que su pene no se desarrollaba. Desde entonces, por haber participado en los rituales secretos de las iniciaciones masculinas, se los debe mantener en la Casa de los Hombres y se los llama los “hombres-mujeres”. Pero un hombre normal se casa, y como después de su matrimonio hace el amor, su pene penetra en la vagina de una mujer y por lo tanto ya no puede entrar en la boca de un varón.

La homosexualidad masculina de los Baruya se limita estrictamente al mundo de los niños varones y de los adolescentes. Pero las relaciones sexuales entre ellos son unilaterales. Son los iniciados de las tercera y cuarta etapas, jóvenes entre quince y veinte años, púberes, quienes dan de beber su semilla a los pequeños. Pero a veces, y esto es un acto de lo más secreto, algunos jóvenes pueden dar de beber su esperma a uno de ellos cuando su cuerpo se ha debilitado mucho y si parece estar a punto de perder sus fuerzas y su vida. Hay que notar aquí varias cosas. En el campo de los actos sexuales entre hombres y de los usos del cuerpo, se excluye totalmente la sodomía. Los Baruya cuentan que solamente después de la llegada de los europeos han descubierto que era posible practicar la sodomía. Con grandes risas, explican que un soldado perteneciente a una tribu del norte de Nueva Guinea, donde la homosexualidad practicada incluye la sodomía, había propuesto dinero a un joven Baruya, y explicó lo que esperaba de él. Después del acto, el Baruya recorrió la tribu para explicar en cada aldea, en la Casa de los Hombres, lo que acababa de hacer a cambio de dinero, y comen-

tó que le había dolido y que no era agradable. Desde ese momento se habla de ello pero no se lo practica entre hombres y todavía menos entre hombre y mujer.

Para los Baruya, la homosexualidad es fundamentalmente la construcción y la afirmación de relaciones de poderes y de fuerzas entre los sexos y entre las generaciones. Por lo tanto, en cierta forma, resulta ser una actividad política antes que erótica. Porque los niños no pueden negar la semilla que se les da, y si a uno se le ocurre hacerlo, se lo mata, rompiéndole el cuello y disfrazando su muerte en accidente de cacería o en la funesta consecuencia de una caída desde lo alto de un árbol. La madre y las hermanas no deben saberlo. Así circula, de generación en generación, una sustancia masculina siempre emitida por los cuerpos de jóvenes que durante años no han tenido contacto con el mundo de las mujeres. Y esta sustancia pura de toda contaminación femenina es a la vez fuente de la superioridad de los hombres, hombres y mujeres, fuente de la vida de los humanos y la fuerza que los hombres dan a las mujeres para que superen la debilidad originaria de su cuerpo de mujer y desempeñen sus tareas: dar a luz, trabajar en los campos, llevar cargas pesadas en la cabeza, etc.

Pero dentro de las Casas de los Hombres, ¿quiénes practican las relaciones homosexuales? Es preciso que el donante no pertenezca al linaje patrilineal del niño, ni al de su madre. Por lo tanto, el esperma se origina fuera del círculo de la consanguinidad. El círculo prohibido a la homosexualidad corresponde más o menos al espacio prohibido a la heterosexualidad (espacio de los incestos). El esperma debe venir de otra parte, al igual que las esposas. Así, en las Casas de los Hombres se establecen parejas que asocian a un mayor con un menor, el mayor escoge al menor. Y entre ellos se puede observar mucha ternura, muchos gestos delicados, reservados, púdicos. Ahí sí hay lugar para el deseo, el erotismo, el afecto.

Un punto muy importante de observar es que, a partir de los nueve años, hasta la edad de veinte o veintidós años, los jóvenes Baruya ya no se encuentran bajo la autoridad directa de su padre sino bajo la tutela colectiva de sus mayores. Prácticamente el padre ya no interviene en su educación. El colectivo masculino toma su lugar. Los niños

son educados, golpeados por sus mayores y las madres, a menudo, al reconocer el grito de sus hijos, empujan a su marido, al padre, a subir a la Casa de los Hombres y a detener los golpes que llueven sobre su hijo. En general, los padres no escuchan a sus esposas. Y si se resignan a hacerlo, bajo la presión insistente de ella, cuando llegan a la Casa de los Hombres son insultados, ridiculizados y aun amenazados colectivamente por los jóvenes guerreros de veinte años.

Hacemos a tu hijo lo que tú y tus coiniciados nos hicieron cuando nos encontrábamos en su lugar. ¡Lárgate!

De hecho, los Baruya aman a su madre, aman al hermano de su madre porque no les puede negar nada, a veces a los hermanos de su padre, porque siempre se puede ir a buscar ayuda y protección donde ellos, pero no quieren mucho a su padre. Admiran a los Grandes Hombres, a los grandes guerreros, a los grandes chamanes y sobre todo a los maestros de los rituales. Uno tiene la impresión de que, para los Baruya, la maquinaria de las iniciaciones masculinas y el colectivo de los jóvenes iniciados se sustituyen al papel del padre para la socialización diaria de los niños. Y este colectivo masculino está supervisado por Grandes Hombres que asumen en forma excepcional ciertas funciones: la guerra, el chamanismo, etc., y por lo tanto representan fuerzas al servicio del interés general.

Sin embargo, el mundo femenino no ha desaparecido del círculo de la Casa de los Hombres. Está presente, para cada iniciado, bajo la forma de dos jóvenes que le sirven de padrinos. Generalmente son hermanos mucho menores de la madre u hombres del clan maternal. Uno de ellos es aquél que lo cargó en su espalda cuando se arrancó al niño a su madre y le hizo recorrer, bajo una lluvia de golpes, los doscientos o los trescientos metros simbólicos que separan, durante las iniciaciones, el grupo de las madres y de sus hermanas que han traído a los pequeños, del grupo de los hombres que los esperan. Ese momento es el último, durante unos diez años, en que la madre tocará y verá de cerca a su hijo. Después, el hombre que llevó al niño en sus espaldas y compartió los golpes que les llovían encima se hará cargo de él durante todos los ritos de iniciación y luego durante los largos años de su juventud y de su adolescencia, hasta la tercera etapa de la iniciación. Pero, por

el momento, va a apaciguar sus angustias, curar sus heridas, sentarlo en sus rodillas, o sea, comportarse como una madre dentro del mundo masculino. La función femenina deja el mundo de las mujeres.

Empezamos a percibir el sentido de todas estas prácticas rituales y simbólicas (para nosotros) y su lugar en la edificación del orden social que reina entre los Baruya. Lo que pretenden hacer los hombres es evidentemente “reengendrar” a los varones fuera del mundo femenino, borrar el hecho de que hayan nacido en el vientre de una mujer. Desde cierto punto de vista, dichos rituales constituyen una reapropiación por los hombres del proceso de reproducción de la vida, cuyas fases esenciales suceden en el cuerpo de la mujer. Y durante las iniciaciones, el colectivo de los hombres, por la boca de los maestros de los Kwaimatnié, objetos sagrados que hacen crecer el cuerpo, explica sin cesar a los varones que son superiores a las mujeres, que deben cuidarse de ellas, que deben dejar de pensar en las caricias de su madre, etc. O sea, que se fabrica una personalidad masculina que crece en la imaginación a medida que la de las mujeres es denigrada, rebajada y humiliada. Pero sería cometer un grave error sobre la sociedad baruya el representarse la oposición entre el hombre y la mujer como una simple oposición entre dos componentes, una positiva y otra negativa, de lo real social y cósmico.

Porque el secreto más secreto de los Baruya es éste: la mujer precedió al hombre en esta tierra. Son las mujeres que inventaron las flautas sagradas, cuyo nombre sagrado, enseñado a los iniciados, significa “vagina”. Son las mujeres que inventaron los arcos, la ropa, etc. O sea, que los Baruya reconocen en la mujer una creatividad originaria infinitamente más poderosa que la del hombre. Pero explican que esa creatividad era una fuente permanente de desorden, que las mujeres, por ejemplo, giraban los arcos del lado equivocado y mataban demasiados animales de caza, etc. Tuvieron que intervenir los hombres para poner orden y salvar la sociedad. Lo hicieron tratando a las mujeres con violencia. Un mito cuenta al respecto cómo los hombres se dieron cuenta de la potencia contenida en las flautas sagradas poseídas por las mujeres y decidieron apoderarse de ellas:

Un buen día, aprovechándose de la ausencia de las mujeres, los hombres mandaron a uno de los suyos, un joven, a robar las flautas que estaban escondidas debajo de las faldas manchadas con la sangre menstrual. El hombre violó entonces una de las mayores prohibiciones para coger las flautas. Las tocó y se oyó un sonido maravilloso. Luego las volvió a poner en su lugar. Cuando las mujeres regresaron, una de ellas quiso tocar la flauta pero no salió ningún sonido de su instrumento. Entonces las mujeres dieron sus flautas a los hombres, que sacaron de ellas su música sagrada. En otra versión, las mujeres tiran al suelo las flautas ahora enmudecidas e inútiles. Los hombres las recogieron y desde entonces las flautas se pusieron a cantar para los hombres.

En otro relato, se nos dice que las plantas cultivadas nacieron del cuerpo de una mujer asesinada por su marido y enterrada por él, secretamente, en la selva:

De su cadáver salieron las primeras plantas cultivadas. El hombre las comió y su cuerpo, que era negro y feo, se volvió luminoso y hermoso. Luego, acosado con preguntas para saber cómo su piel se había vuelto tan hermosa, el hombre llevó consigo a los hombres y a las mujeres a la selva y les hizo tomar esquejes de plantas cultivadas y brotes de bambú que servían para fabricar cuchillos, etc. Así nació la agricultura.

Todos estos relatos dicen lo mismo. Que las mujeres son más creativas que los hombres, pero para que exista la sociedad, los hombres tienen que tratarlas con violencia, robarles sus flautas, asesinarlas en el plano *idéel*. Pero todas las violencias de los relatos míticos, cometidas contra las mujeres en el pensamiento y por el pensamiento, acompañan y legitiman toda una serie de violencias que son menos *ideeles* y menos imaginarias. En efecto, las mujeres Baruya no heredan la tierra, principal medio de producción. No tienen derecho de llevar armas, principal medio de represión. No tienen ningún acceso a los objetos y a los conocimientos sagrados que otorgan a los hombres el monopolio de poder actuar (en lo imaginario) sobre las condiciones de reproducción de la sociedad y del cosmos. Finalmente, no disponen de su persona ni de su cuerpo en el momento de su matrimonio y no transmiten su nombre a sus hijos.

Así, las violencias imaginarias cometidas contra las mujeres en los ritos se acompañan de violencias reales, psicológicas, físicas, simbólicas, políticas y materiales cometidas en la vida diaria. Y los Baruya dicen que esta sujeción impuesta a las mujeres no debe detenerse, porque los poderes de las mujeres no han desaparecido después de que los hombres se adueñaron de ellos. En cualquier momento ellas podrían volver a retomarlos. Es la razón por la cual, generación tras generación, es preciso iniciar a los varones y hacer circular entre ellos la fuerza de los hombres, su esperma, cuando éste está emitido por un cuerpo virgen de toda relación sexual con una mujer. Para los Baruya, la mujer salvaje, la que deambula por la selva, solitaria y que agrede a los hombres, es el casuario. Y por ello, los grandes cazadores de casuarios son Grandes Hombres entre los Baruya. Pero el cazador de casuario no tiene el derecho de hacer correr la sangre de su presa; debe atraparla con una trampa, una trampa que estrangula; y después debe hacer entrega a los iniciados de su carne para devorarla en la Casa de los Hombres. Se adivina todo lo entredicho en la representación que tiene un Baruya de la mujer, la admiración y los celos ante su potencia, el desprecio ante su debilidad. Pero un desprecio que jamás puede ser total.

Para los Baruya, la representación de la sangre menstrual constituye precisamente un testimonio de esta ambivalencia. En su lengua, existe una palabra especial para distinguir esta sangre femenina de la sangre común a los hombres y a las mujeres. La idea de que algunas gotas de esta sangre podrían correr sobre el vientre de un hombre o manchar sus alimentos aterroriza a los Baruya. Pero al mismo tiempo, ellos saben que una mujer que no menstrúa no tendrá ningún hijo. Por otra parte, tener hijos eleva el estatus del hombre. Se ve la ambivalencia. Todos sus discursos apuntan hacia una idea. No la de matar necesariamente al padre, sino la de que no se puede verdaderamente matar a su madre, que sólo se puede asesinarla a medias.

En estos relatos, se observa en actos cómo trabaja lo imaginario: añadir por el pensamiento, a una faceta de lo real, lo que el pensamiento ha quitado a otra faceta. Vemos a los antepasados imaginarios de los Baruya, sus dobles, quitarles a las mujeres originarias poderes más fuertes que los propios y añadirlos a los suyos. Los vemos robar las flautas,

la vagina de las mujeres, y unir las a los rombos que hacen mugir encima de sus cabezas en las ceremonias, y que son la voz de los Yimaka, los espíritus de la selva. Aquéllos, en la época de los Wandjinia, habrían disparado hacia los hombres flechas mágicas que se transformaron en rombos, instrumentos de música que se tocan para acompañar el sonido de las flautas durante las iniciaciones. Pero esas flechas traían a los hombres poderes de muerte, el poder de matar a sus enemigos en la guerra y a los animales de caza durante la cacería. Por lo tanto, los hombres de hoy en día se imaginan ser dueños de dos poderes acumulados y combinados, los poderes que pertenecían a las mujeres en el origen y los propios. Y toda esa “alquimia” imaginaria se desarrolló en el contexto de una creencia, la creencia de que los poderes robados a las mujeres podrían regresar hacia ellas en cualquier momento y serles arrebatados. Y dentro de esta creencia, hay más que un miedo imaginario, también hay el temor de una posible realidad.

Sería un error creer que este orden social, que presupone y suscita permanentemente el predominio de un sexo sobre otro, de los hombres sobre las mujeres, sea exento de conflictos y de resistencia. Se pueden observar múltiples formas de resistencia por parte de las mujeres, el rechazo a someterse a todas estas sujeciones. Una esposa puede “olvidarse” durante varios días de cocinar los alimentos de su marido. O se negará a hacer el amor durante semanas, corriendo el riesgo de exponerse a insultos y golpes. Pero estos deben ser discretos, porque todo se oye en una aldea baruya y los vecinos podrían burlarse y el marido salir muy humillado del asunto. Pero existe algo más grave. A veces una mujer finge aceptar hacer el amor, pero es para poder recoger el esperma que corre entre sus piernas y echar después en el fuego, profiriendo una maldición. En general, el hombre va a suicidarse porque se cree hechizado y condenado a muerte.

Pero estos actos de resistencia no significan que, antes de la llegada de los europeos, las mujeres en su conjunto o unas pocas en especial hayan contemplado la posibilidad de otro orden social o hayan pensado en un contra-modelo. La idea misma de que su hijo no sea iniciado las horroriza, porque, dicen, ninguna joven aceptaría entonces casarse con él. El círculo está cerrado y la fuerza más fuerte de los hom-

bres no se basa, por lo tanto, en la violencia, en todos los tipos de violencia que ejercen sobre las mujeres. Está en el hecho de que hombres y mujeres comparten las mismas representaciones del cuerpo, de la vida y del orden cósmico. En pocas palabras esta fuerza es la adhesión común, en formas obviamente diferentes, a universos imaginarios y fantasmáticos compartidos. Este compartir es la fuente de la mayor fuerza de los hombres, pero un compartir que no está dentro de ellos, sino que se basa en el consentimiento, obviamente contradictorio, de las mujeres a su propia subordinación. Porque cuando una mujer baruya mira correr entre sus piernas su sangre menstrual, ¿cómo puede dejar de pensar que es responsable de lo que hace de ella una víctima? Responsable y culpable. Finalmente los discursos sobre el cuerpo condenan al silencio. Basta con percibirse y vivirse por medio de este imaginario para no tener otra solución que callar y consentir.

Nos parece posible tratar de concluir con algunas propuestas de alcance general. Todos nuestros análisis nos hacen regresar a un punto fundamental: la sexualidad, en todas las sociedades, está puesta al servicio del funcionamiento de múltiples realidades, económicas, políticas, etc., que no tienen nada que ver directamente con el sexo y los sexos. Entre los Baruya, por el hecho de ser mujer y no hombre, no se hereda la tierra, no se tiene derecho de llevar armas, no se tiene acceso a los objetos sagrados y uno se encuentra en la incapacidad social, material, psíquica y simbólica de representar la sociedad como “todo” y de identificarse como el bien común. Así, más allá de la subordinación personal, individual y colectiva de las mujeres a los hombres, de un sexo a otro, se asiste a la subordinación general de un área de la vida, la sexualidad bajo sus dos formas, la sexualidad-deseo y la sexualidad-reproducción, a las necesidades de la reproducción de otras relaciones sociales, las relaciones económicas, políticas y otras. Lo que se manifiesta aquí es el lugar de la sexualidad dentro de la estructura de una sociedad, al mismo tiempo dentro y más allá de toda relación *personal* entre los individuos cuando se encuentran frente a frente como padre, madre, hijo, hija, marido, hermano, hermana, esposa, amigo, enemigo, etc.

Este mecanismo de subordinación general de lo sexual se realiza, entre otras cosas, por la elaboración y la instrumentación de un

conjunto de representaciones imaginarias y simbólicas del cuerpo y de los sexos. Porque, básicamente, el sexo es lo que hace la identidad de un cuerpo, que le confiere semejanza o diferencia con otros cuerpos y lo hace hombre o mujer, al menos exteriormente. Al lado de la carne, sangre y huesos que posee cada quien, cualquiera que sea su sexo, hay diferencias de órganos y de sustancias que uno de los sexos posee y el otro no. Uno tiene pene o clítoris, uno secreta esperma o leche o sangre menstrual.

Entre los Baruya, lo hemos visto, el esperma está considerado a la vez como fuente de vida, como fuerza y como alimento que da fuerza a la vida. Se opone a la sangre menstrual que amenaza la fuerza que pertenece ante todo a los hombres y puede, en todo momento, volver los campos estériles, transformar la sal en agua y llevar al grupo a una derrota durante la guerra, etc. Pero la sangre no es solamente la oposición negativa del esperma, porque los Baruya saben que una mujer debe haber menstruado para ser fecundada. La vida, los hijos, el estatus de los hombres, la fuerza de su linaje también dependen de esta menstruación. De ahí la ambigüedad y la ambivalencia de estas representaciones y oposiciones. O sea, que a través de dichas representaciones del cuerpo, se recurre constantemente a la sexualidad para atestiguar el orden que reina en la sociedad o el orden que debe reinar en dicha sociedad.

Mejor dicho, los cuerpos, los sexos, el sexo funcionan como muñecas ventrílocuas que hacen discursos ajenos a ellas, frente a interlocutores que su mirada vacía no percibe. Por lo tanto, no es únicamente la sexualidad y el deseo los que crean fantasías en las relaciones entre los individuos y dentro de la sociedad; es la sociedad la que tiene sus fantasías en la sexualidad. Porque el cuerpo sobrepasa el lenguaje, y al sepultarse en el cuerpo, el orden que reina en la sociedad y el orden, más imaginario todavía, que es supuestamente el del cosmos, se disfrazan y ocultan en él, y llevan finalmente a los individuos al silencio. Estas representaciones culturales y sociales del cuerpo, compartidas por todos, constituyen para cada individuo algún tipo de camisola de sujeciones que pesan de antemano sobre su forma de vivir y de vivir con los demás, de apropiarse de sí mismo y de los demás. Esta camisola de re-

presentaciones que constituyen otras tantas limitaciones, normas positivas y negativas sobre el cuerpo, funciona en algún modo como la forma, la envoltura impersonal de su intimidad personal, como un yo “idéel” anónimo compartido con todos los yo del mismo sexo, un yo común e impersonal que se imprime en el yo singular, en el yo personal desde su nacimiento y aun antes.

La sexualidad-deseo surge siempre a partir de un yo que contiene a los demás dentro de sí. No solamente los demás del mismo sexo o de sexo diferente, sino los demás como fuente de normas, de representaciones y de valores compartidos y comunes a los cuales uno está sometido de antemano en las formas que le predestina su sexo. Y no es solamente la sexualidad-deseo la que se encuentra sometida de antemano; es la sexualidad-reproducción. Pero hay que cuidarse de los errores de significado. Lo que los hombres se esfuerzan en reproducir, no es su especie. Es el grupo social al cual pertenecen, son sus relaciones en cuyo seno los nuevos individuos que van a engendrar vendrán a tomar su lugar. Cuando Freud declaraba que la agresividad característica del macho, de los hombres, estaba al servicio de la reproducción de nuestra especie porque permitía superar la pasividad y las resistencias femeninas, presentaba una visión biológica de la reproducción, cuando, al parecer, esto no es el propósito que persiguen los humanos al querer reproducirse.

Esta observación nos da la oportunidad de recordar que, en la mayoría de las sociedades que coexisten hoy en día en la superficie de la tierra y prácticamente en todas aquéllas que nos han precedido en épocas anteriores, el deseo no es reconocido como punto de partida necesario para la unión legítima entre los sexos. Uno se desposará porque la mujer es una prima cruzada o porque pertenece a la misma casta o a la misma aldea y es donde la sociedad exige que uno se case. Esto no impide el deseo, aun entre seres que no se conocían y no se deseaban antes del matrimonio. Pero en estas condiciones, el deseo espontáneo es más bien como una amenaza potencial para las uniones legítimas y el ejercicio de las normas de la sociedad, de su Ley.

Entre los Baruya, cuando una joven menstrúa por primera vez, tiene el derecho de rechazar los animales de caza y los regalos que le

manda su novio, que se fue de cacería para ella con los hombres de su linaje. Y si rechaza estos dones, rechaza el matrimonio. Es un acontecimiento muy grave, pero es un derecho que se le otorga por una sola vez. Después no podrá romper jamás este lazo, salvo con la muerte. Y si una vez casada su deseo la lleva hacia otros hombres, puede ser ejecutada u obligada a ahorcarse. El deseo, por lo tanto, está sistemáticamente inhibido y puesto al servicio de la reproducción del orden social, la continuidad de los linajes y la producción de sus alianzas. Es sólo recientemente, con la evolución de las sociedades occidentales y de algunas otras sociedades, cuando se ha confiado a los deseos de los individuos la pesada tarea de escoger al otro para reproducir la sociedad. Quizás sea ésta la razón por la cual el tema del deseo haya pasado al primer plano en nuestras sociedades.

Cuando se ve el papel que desempeñan las iniciaciones entre los Baruya para fabricar la personalidad de los hombres y establecer las distancias que van a tener que mantener hacia sí mismos en relación con las mujeres, se entiende la importancia de las sugerencias de Freud a propósito de la religión como instancia última y en este sentido necesaria del poder, en la medida en que éste implica siempre la subordinación de la sexualidad, fuente permanente de *malestar en la cultura*.

Finalmente, el análisis de los Baruya abre el camino hacia dos conclusiones de alcance más general. Lo social sólo puede establecerse sobre la base del sacrificio de algo interior y profundamente presente en la sexualidad humana, a saber, su carácter fundamentalmente asocial. La humanidad debe construir lo social con lo sexual. En este sentido, podríamos concluir con Lacan que hay muy poco sexo en un acto sexual. Pero se corre el riesgo, en nuestra opinión, de ocultar un hecho irreductible, lo que trae el sexo, y que permite a la sexualidad prestarse a todas las metamorfosis que le hacen sufrir las sociedades y las culturas. El sexo hace gozar. Con el sexo propio, uno puede gozarse a sí mismo y gozar de los demás y con los demás. Aquí están un dato y una fuerza, y dicha fuerza se encuentra al servicio de la sociedad o dirigida contra ella.

Pero el sexo hace sufrir al igual que hace gozar. Placer, goce, frustración, sufrimiento: en estos estados del cuerpo suscitados por la se-

xualidad, todos los estados de la sociedad y todas sus fantasías, así como todos los estados del individuo y todas sus fantasías pueden en todo momento sepultarse y arraigarse. La sexualidad es el lugar privilegiado del cuerpo donde se unen la lógica de los individuos y la lógica de la sociedad, donde se “incorporan” ideas, imágenes, símbolos, deseos e intereses opuestos. También a partir de este lugar de confluencia se organizan los dos tipos de inhibiciones que permiten al individuo y a la sociedad existir y subsistir: las dos inhibiciones generan el inconsciente, la inhibición-alteración de todo lo que, en la sexualidad, no es incompatible con las actividades conscientes de los individuos y la inhibición-disfraz de todo lo que, en el contenido de las relaciones sociales, hiere, afecta en forma desigual a los individuos y los grupos a los cuales pertenecen por su oficio, función, cultura, clase, casta o clan de origen o de afiliación.

No es seguro que los psicoanalistas sepan fácilmente desenredar, en los discursos de quienes les hablan, la presencia de estos dos inconscientes, los efectos mezclados pero distintos de estas dos inhibiciones. Y no es seguro tampoco que los antropólogos puedan, con sus métodos, tener acceso a toda la alquimia interior que transforma las fantasías colectivas en fantasías individuales y viceversa.

Notas bibliográficas

- [1] (En Tahití). “Después de haber visto nuestras ceremonias religiosas en la mañana, los Indígenas juzgaron conveniente mostrarnos las suyas en la tarde, las cuales eran muy diferentes. Un joven de aproximadamente seis pies y una chica de once a doce años sacrificaron a Venus ante algunas de nuestras gentes y muchos naturales del país, sin vincular aparentemente ninguna idea de indecencia con su acto, y entregándose a ello, a nuestro parecer, únicamente para conformarse a la usanza del país. Entre los espectadores había varias mujeres de alto rango, y en especial Oberea quien, en realidad, presidía la ceremonia; porque daba a la chica instrucciones sobre la forma en que debía desempeñar su papel; pero a pesar de su juventud, esa no parecía necesitarlas.” James Cook, en J. Hawkesworth (ed.), 1774, *Relatos de viajes emprendidos por orden de Su Majestad Británica actualmente reinante para hacer descubrimientos en el hemisferio meridional y sucesivamente realizados por el Comodoro Byron, el Capitán Carteret, el Capitán Wallis y el Capitán Cook, en las naves el Dauphin, el Swallow y el Endeavour*, 3 vol. (Trad. de Suard, París, Hôtel de Thou, p. 373-374).

(En Tonga). “Tanto los hombres como las mujeres parecen saber muy poco de lo que llamamos la delicadeza en el Amor; piensan más bien que es ir contra la naturaleza el suprimir un apetito originalmente implantado en ellos, quizás con el mismo propósito que el hambre o la sed, y por lo tanto sacan a menudo el tema a colación en público, o lo que es más indecente en nuestra opinión, ha sido el calmar el ardor de sus inclinaciones mutuas ante los ojos de muchos espectadores”. James Cook, *Journal on Board of his Majesty's Bark Resolution*, in J.-C. Beaglehole (Edición anotada), *The Journal of Captain James Cook on his voyages of Discovery*, 4 vol., Cambridge University Press, 1955-1967, vol. III, p. 45.

Labillardière cuenta que una vez, en Tonga, entró por casualidad a una habitación indígena y que sorprendió ahí a un miembro de su tripulación que se permitía *la más amplia libertad con una de las personas más linda de la isla*, y eso ante los ojos del jefe de familia, sentado con toda tranquilidad en medio de su choza. J.J.H. de Labillardière, *Relato de viaje en busca de la Pérouse hecho bajo órdenes de la Asamblea constituyente, durante los años 1791, 1792 y durante el primer y segundo año de la República francesa*, 1799, 2 vol., París, Jansen, p. 130.

EL OCCIDENTE, ESPEJO ROTO

Evaluación parcial de la antropología social. Nuevas perspectivas

Es tarea imposible dar en unas cuantas páginas una evaluación de la antropología social. Más bien ellas son un pretexto para plantear algunas preguntas sobre la práctica y el estatus teórico de las ciencias sociales. Nadie negará que las ciencias sociales, en su forma actual, nacieron poco tiempo ha en Occidente, por lo que necesariamente llevan el sello de su origen. Sin embargo, aunque surgieron en Occidente, sólo se convirtieron en ciencias de carácter científico cuando lograron, aun parcialmente, descentrar sus análisis de la óptica del Occidente que las había visto nacer. Este es el carácter contradictorio del desarrollo de las ciencias sociales que trataremos de describir a través del ejemplo de la antropología.

Recordemos brevemente los orígenes de la antropología social, llamada todavía ayer “etnología”. Esta disciplina vio la luz como consecuencia de la necesidad sentida en Occidente, a partir del siglo XVI, de conocer mejor dos tipos de realidad, en un principio totalmente desvinculados. Por una parte, era menester conocer los modos de vida y de pensamiento de los pueblos de Africa, América precolombina y Asia, descubiertos por Europa y progresivamente sometidos a su comercio, su religión o simplemente al poder de sus armas. Sin embargo, para gobernar, para comerciar o para evangelizar, militares, misioneros, funcionarios debían al fin y al cabo ponerse a aprender idiomas, en su mayoría no escritos, y seguir costumbres extrañas para ellos, aun cuando sólo fuese para erradicarlas.

Pero, por otra parte, en la misma Europa, por lo menos desde el siglo XVI, otros personajes al servicio de los Estados-nación en formación emprendieron la compilación de las costumbres de los vascos, los eslovenos, los valacos, etc., todo por motivos diversos pero en general

relacionados con los “conflictos de derechos” que enfrentaron a comunidades locales o a grupos étnicos con las potencias dominantes, pequeños o grandes señores o representantes de Estados o de Iglesias.

Si se toman en cuenta estos dos ámbitos occidentales de desarrollo de la etnología, se percibe cómo la práctica etnológica siempre tuvo un trasfondo de estatus desiguales entre el observador y el observado, desigualdades asociadas a relaciones de dominio, en su mayor parte, entre la comunidad o el grupo social al que pertenecía el observador y el grupo o la comunidad del observado. Este trasfondo sigue pesando sobre la antropología, e incluso es el estigma ante muchos pueblos que, una vez independientes, reivindican el ser, de ahora en adelante, objeto de estudios sociológicos y no ya etnológicos.

Si recordamos estos hechos no es para agobiar al Occidente. En China, la etnología se reserva al estudio de las minorías nacionales, a las etnias como los yao, los liou, etc., que para los chinos no han alcanzado aún el grado de civilización de los han y, por ende, tienen derecho a ventajas económicas y a condiciones políticas y culturales especiales. Estas, por una parte, presupondrían el respeto a sus costumbres, pero son, al mismo tiempo, el testimonio de la inferioridad cultural e histórica de estos pueblos en relación con los chinos. Ocurrió lo mismo en la India, donde la etnología en un principio se reservó al estudio de grupos tribales que todavía permanecían fuera del sistema de castas.

Desde la Segunda Guerra Mundial, seguida de la emancipación política de la mayor parte de las colonias de Occidente, la antropología se liberó en parte de sus condiciones de origen. Pretende de ahí en adelante tener como única ambición la de descubrir el sentido y la razón de ser de los modos de vida y de pensamiento que hoy es posible observar en las diversas sociedades que coexisten en la superficie del planeta. Su proyecto se resume como sigue: conocer a cada una de esas sociedades para así compararlas y evidenciar los mecanismos y las lógicas no aparentes desde un principio. Pero esta ambición la comparten asimismo el historiador y el sociólogo, y es claro que ninguna ciencia social basta por sí sola para dar cuenta de todos los hechos sociales que estudia.

En resumen, presenciamos un doble movimiento, en parte contradictorio. Con el perfeccionamiento de sus métodos, la antropología ha ampliado constantemente su campo de aplicación a todo tipo de ámbitos, inimaginables para ella en un principio, como la antropología urbana, la antropología industrial, la antropología médica, etc., mientras que su asociación de antaño, incluso su complicidad inicial con las relaciones de poder que establecieron las sociedades occidentales con las demás culturas, tienden actualmente a excluirla de los campos que tradicionalmente había ocupado.

Morgan, el surgimiento de la disciplina y el primer descentramiento

En todo esto no hay ningún misterio y la obra de L.H. Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología, muestra claramente las contradicciones presentes desde un principio en esta disciplina. Este abogado de Rochester, amigo y defensor de los indios, se apasionó por el estudio de sus costumbres. Durante sus investigaciones entre los indios seneca, descubrió que sus relaciones de parentesco manifestaban una lógica propia, pero diferente de la de los sistemas europeos de parentesco. Percibió que, cuando los europeos aplicaban términos diferentes a un padre y a su hermano, llamándolos “padre” y “tío”, los indios no hacían tal distinción y designaban a todos sus equivalentes con el término que L.H. Morgan tradujo como “padre”. Así, L.H. Morgan hace aparecer, en el campo de la reflexión científica, la existencia de diferencias significativas entre sistemas de parentesco. Propone distinguir entre los sistemas clasificatorios, como el de los iroqueses, y los sistemas descriptivos, como los de los europeos y los de los esquimales. Asimismo, muestra como entre los iroqueses la composición de grupos exógamos se explica por un principio de descendencia a través de la mujer y así diferencia los sistemas “matrilineales” de los “patrilineales”. A estos grupos exógamos les da el nombre en latín de “gens” y no por casualidad.

L.H. Morgan acababa de descubrir que los términos de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia tienden a formar sistemas. Se dispuso a comparar otras diez sociedades indias que, cabe observar, en esa época ya vivían encerradas en reservas, sepa-

radas del mundo de los blancos pero expuestas así a su curiosidad científica.

Ante la diversidad de terminologías de parentesco entre las tribus indias que, una tras otra, iba examinando, L.H. Morgan tuvo la idea de lanzar una encuesta sobre el parentesco a escala mundial. Se enviaron más de mil cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etc., y gracias a sus respuestas el investigador pudo reunir, por primera vez en la historia, la más amplia información conocida sobre el parentesco en la humanidad, de la que presentó la síntesis en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, en 1853.

El tercer gran paso hacia adelante fue el mostrar cómo esos cientos de sistemas de parentesco se agrupan en torno a unas cuantas fórmulas “tipos” que llamó “punaluan” o “turanian”, que después de los trabajos de Murdock se llamaron sistemas “hawaiano”, “dravídico”, etc.

La obra de L.H. Morgan permite poner de manifiesto la diferencia que existe entre la etnografía de los misioneros, viajeros, etc., y la de los antropólogos profesionales. Esta diferencia se debe a la práctica implícita o explícita de varias hipótesis. La primera estipula que las relaciones sociales (en el caso de L.H. Morgan, las relaciones de parentesco) en cierta manera forman un “sistema”. La segunda, establece que la inmensa diversidad empírica de los sistemas es el resultado de las variaciones y de la evolución de algunos tipos fundamentales de organización del parentesco a los que se puede “reducir” esta diversidad, después de haberse analizado. De paso, aclaremos que estos tipos fundamentales no son arquetipos platónicos o jungianos. Un arquetipo de parentesco, por ejemplo el arquetipo “iroqués”, es una representación ideal de la terminología de parentesco caracterizada, en forma breve, por el principio de una equivalencia del padre y el conjunto de sus hermanos, de la madre y el conjunto de sus hermanas, de un término específico que designa a las hermanas del padre y otro a los hermanos de la madre. Esta estructura da origen a la distinción terminológica entre primos cruzados y paralelos, y a una clasificación específica de los individuos que pertenecen a la primera generación 1, hijos de primos hermanos del sexo opuesto equiparados a los hijos de primos paralelos y diferenciados de los hijos de primos cruzados. A esta terminología de

consanguinidad se agrega un vocabulario específico para designar a los aliados. Lo anterior hace suponer que esta terminología no implica una regla descriptiva de matrimonio, como lo demostró Lounsbury. Esta estructura organiza idealmente cinco niveles de generaciones incluida la de ego, pero sólo existe parcialmente en tal o cual sociedad. Por este motivo, el concepto de arquetipo designa, propiamente dicho, la organización de parentesco de ciertas sociedades, y sirve al mismo tiempo de referente analítico para compararlas con todo un conjunto de sociedades que parecen ser “más o menos” de tipo iroqués. La tercera plantea cómo la evolución de estas relaciones sociales y su transformación no son únicamente producto del azar, sino que manifiestan ciertas regularidades que podrían probar la existencia de leyes. Por lo menos es lo que creía L.H. Morgan, de acuerdo con la manera de pensar de su tiempo.

La antropología se instauró realmente como disciplina científica cuando personas como L.H. Morgan se propusieron descubrir, como meta específica de sus actividades estas lógicas, así como reducir la diversidad empírica a tipos y encontrar el porqué de la necesidad de estas variaciones en medio de los vaivenes de la historia. Al enunciar estos objetivos, se ve inmediatamente que el marco epistemológico de la antropología es totalmente idéntico y paralelo a lo que se proponía la sociología en la misma época. Lo que finalmente diferencia a estas disciplinas es, ante todo, el método empleado para recopilar los datos, es decir, la observación participante en el caso de los antropólogos; en segundo lugar, las características particulares de las sociedades o de los hechos sociales por los que se inclina cada disciplina: las sociedades “primitivas” o “no capitalistas” son analizadas por la antropología; las sociedades occidentales, industriales y urbanas, por la sociología.

Ahora bien, cabe subrayar la diferencia, o más bien, la ruptura, que se instaura con L.H. Morgan entre la etnografía de los misioneros, de los administradores, etc., y la práctica de los antropólogos, como un efecto del descentramiento con los modos de pensamiento del Occidente, instaurado por sus análisis. De ahí en adelante, los sistemas occidentales de parentesco sólo podían aparecer como una de las posibles formas del ejercicio humano del parentesco, dotadas con una lógica

propia que las coloca en oposición a otras, más exóticas, a las que asimismo se les ha reconocido una lógica original. Sin embargo -y con esto se ilustran las contradicciones de la antropología occidental-, L.H. Morgan, tras haber dado a la antropología un objeto, un método y sus primeros resultados científicos, se dedicó inmediatamente a emplear sus descubrimientos para construir una visión especulativa de la historia de la humanidad en *Ancient Society* (1877)¹, donde se le veía recorrer largas etapas del “salvajismo primitivo” y de la barbarie, antes de dar cabida a la “civilización”. En su opinión, esta última se había abierto camino primero en Europa occidental y posteriormente en América anglosajona, republicana y democrática, liberada de las secuelas feudales que continuaban marcando a las sociedades del antiguo continente, de donde partía la mayoría de quienes inmigraban a América.

De esta manera, en el momento mismo en que L.H. Morgan creó las condiciones para descentrar el pensamiento respecto al Occidente e instauró una nueva disciplina científica, la puso al servicio de una visión de la historia que continúa haciendo del Occidente el espejo donde la humanidad entera podía contemplar sus orígenes y medir todos sus avances. Por este motivo, al descubrir L.H. Morgan la existencia de clanes matrilineales entre los iroqueses, los bautizó con el nombre latino de “*gens*”. A partir de ese momento, los iroqueses se constituían en testigos vivientes de la etapa de organización “gentilicia”. ¿Por qué? Porque, para L.H. Morgan, el concepto de paternidad se había construido lentamente en la etapa del salvajismo primitivo, cuando reinaban los sistemas matrilineales. Así, la relación de dominación entre el Occidente y el resto del mundo, presente en segundo término en el trabajo de L.H. Morgan, venía a integrarse al corazón mismo de su trabajo teórico. En cierta forma, este último abría la posibilidad de un descentramiento crítico del análisis científico en relación con el universo cultural de referencia del antropólogo.

En esto reside todo el problema. Es necesario descentrar la práctica científica del etnocéntrico universo cultural de referencia de los antropólogos. Lo anterior es posible y así lo demostró L.H. Morgan. Pero lo que también evidenció -en contra de sí mismo- es que la ciencia deja de existir en cuanto se dedica a legitimar una dominación cultural.

Esta no es simplemente cuestión de ideas, sino por lo general va acompañada de otras formas de dominación, menos intangibles, menos ideales.

Todas las escuelas de antropología que vieron la luz después de L.H. Morgan, coincidieron en repudiar su evolucionismo, por ser éste el punto débil de su teoría y el obstáculo que se debía eliminar para avanzar. Pero ninguna pudo sustraerse a las contradicciones presentes, desde un principio, en la práctica del análisis etnológico. Quizá se deba a que el Occidente rompió de manera singular con su propio pasado en el siglo XIX, ruptura que lo colocó a una distancia ya irreversible (y con mayor frecuencia intransitable) de los otros universos culturales que continuaban existiendo a su alrededor. Esta ruptura fue llamada por Max Weber “el desencanto del mundo”, fórmula que expresa en otra forma lo ya escrito por Marx al principio del *Manifiesto*. Por doquier en Occidente, donde la economía de mercado y el uso del dinero se generalizaban y donde las estructuras políticas y religiosas del Antiguo Régimen transmutaban, parece ser que, tal como decía Marx, en esa época se rasgaron los velos que rodeaban las relaciones sociales, los grandes sentimientos y las religiones para dar cabida al frío espectáculo de alcanzar los intereses privados y la acumulación del dinero. La sociedad ya sólo era un instrumento al servicio de los intereses y de las metas de los individuos.

En este contexto, todas las religiones, universales o tribales, todas las costumbres, locales o nacionales, parecían ilusiones o complicaciones creadas por la humanidad en el transcurso de su desarrollo, pero ahora convertidas en un obstáculo para alcanzar su progreso. Es sobre el fondo de esta visión crítica de la sociedad, de sus instituciones y de su evolución que se constituyeron las ciencias sociales y prosiguió su desarrollo. Las instituciones occidentales aparecieron forzosamente como las más racionales y como el fin de la marcha de la humanidad.

Esta visión de desencanto del mundo no plasma totalmente la manera en que el Occidente llegó a representarse la sociedad. Un paradigma antiguo, más allá del siglo XIX, le servía asimismo de referencia: el de que toda sociedad puede concebirse como una totalidad orgánica que sólo existe porque diversas instituciones asumen ciertas funciones

y subsiste mientras las transformaciones que esta sociedad produce desde el interior, o experimenta desde el exterior, sean compatibles con la reproducción de dichas instituciones y de esas funciones. Es una opinión que se encontrará de diversas maneras, tanto en Hegel como en Auguste Comte o en Marx. Aún si el carácter “organicista” de esta visión de la sociedad fue objeto de críticas pertinentes, sigue siendo uno de los paradigmas subterráneos de las ciencias sociales. Pues en esta visión abstracta, formal, de toda sociedad real o posible, se encuentra algo del esquema particular de la organización actual de las sociedades.

En efecto, en Europa, en los países donde la economía de mercado capitalista se desarrolló con mayor fuerza para finalmente imponerse, se presenció una separación y una autonomización progresivas, más o menos rápidas, de las actividades y de las relaciones económicas en comparación con las actividades e instituciones políticas y religiosas. En resumen, en el Occidente capitalista más desarrollado, funciones sociales que antaño asumían la mayor parte de las veces las propias instituciones -por ejemplo, el parentesco o la política- finalmente fueron asumidas por instituciones diferentes. Es la tesis de K. Polanyi, pero cuyo origen se remonta al siglo XVIII y que se encuentra tanto en Quesnay como en Adam Smith, en Marx o en Weber.

Ahora bien, este desencanto de la sociedad y esta separación de las funciones no existían en Occidente en otras épocas de su historia, y todavía no es un proceso concluido en muchas sociedades de Africa, Asia u Oceanía, donde relaciones, no económicas en nuestra opinión, como las relaciones de parentesco o las religiosas, asumen funciones como la movilización de la fuerza laboral, el control de las tierras, la redistribución de los productos del trabajo, etc., que en Europa pertenece, por definición, a lo económico. Es, por ejemplo, el caso de las instituciones religiosas en el antiguo Tíbet emaísta.

Este proceso histórico de separación de funciones que, antaño en Occidente encajaban unas en otras, al parecer generó una especie de luz epistemológica, favorable -pero también de manera contradictoria- al desarrollo de las ciencias sociales. El Occidente se creyó capaz de definir “la política”, “lo religioso”, “el parentesco”, “lo económico”, basándose en la separación de esas funciones dentro su universo cultural: la

fábrica de la familia, la familia de la Iglesia, ésta del Estado, etc., y era posible comprenderlas en su propia esencia, universal.

De esta manera se constituyó una tabla para analizar los hechos sociales que aparentemente permitían la comparación de todas las sociedades. Lo que diferenciaba a las sociedades no eran ya las funciones, sino la manera en que éstas revestían formas institucionales particulares, ocupaban sitios específicos y se expresaban en sistemas ideológicos y simbólicos originales.

Fue esta tabla, esta representación de las sociedades diseñadas como combinaciones particulares de funciones universales, la que originó la división del trabajo que reina en todas las ciencias sociales. Pues si bien la antropología se dividió rápidamente en antropología política, antropología religiosa, antropología económica, etc., la sociología y la historia hicieron lo mismo, así como todas las demás disciplinas de las ciencias sociales.

Esta tabla se convirtió en el marco analítico utilizado por toda ciencia social para reunir y clasificar los datos recopilados en cualquier sociedad. Pero surgió el mismo dilema cada vez que se comprobó que dicho marco, a decir verdad, era útil, pero que “esto” no correspondía realmente a las representaciones que los miembros de estas sociedades tenían sobre sus propias relaciones sociales ni con las lógicas que inspiraban sus acciones.

Muy rápidamente, la antropología se vio obligada a realizar dos análisis paralelos: uno, que partía de las representaciones de la sociedad propias de los actores indígenas; el otro, que interpretaba los mismos hechos y las representaciones indígenas, pero esta vez a través de instrumentos conceptuales de un observador extraño que pretendía explicarlas “científicamente”.

Hoy, cualquier antropólogo que se respete combina un análisis “émico” (representaciones indígenas) con un análisis “ético” (representaciones “científicas”). Retomaremos más adelante estos puntos, pero antes recordemos que, en el siglo pasado y a principios de este siglo, las ciencias sociales, emulando otras ciencias, querían alcanzar un último estadio, el del descubrimiento de las relaciones de causalidad que introducen un orden en la sucesión de los hechos sociales y, por ende, final-

mente, el descubrimiento de las “leyes”, es decir, según la célebre fórmula de las “relaciones necesarias que se desprenden de la naturaleza de las cosas”. En esta búsqueda de factores, con mayor peso en la formación y en la transformación de las sociedades, que en el plano metodológico deberían seleccionarse como punto de partida para la interpretación de los hechos sociales, se vio cómo unos antropólogos optaron por el económico como factor principal, y otros, como E.E. Evans-Pritchard, por lo político; otros más, como Louis Dumont, por la religión. Cada uno de ellos presentó su perspectiva como aquella capaz de explicar la configuración global de una sociedad y su dinámica. ¿Finalmente, cuál es la situación de la antropología, qué resultados parecen haber sido alcanzados? ¿Cuáles otros parecen ser impugnables?

Las relaciones de parentesco

Ha llegado el momento de seleccionar, porque evidentemente no se trata de hacer un inventario exhaustivo de los resultados de la antropología. Como ejemplo, para esclarecer el tipo de procedimientos de los antropólogos, el alcance de sus resultados y destacar algunos de los puntos que los oponen entre sí, optamos por tratar de evaluar el ámbito preferido de los antropólogos desde L.H. Morgan: el del análisis de las relaciones de parentesco.

La naturaleza del parentesco

Cuando L.H. Morgan puso de manifiesto que en ciertos sistemas clasificatorios se llamaba “padre” a una clase de individuos que, con el “ego”, se encontraban en una relación equivalente, no se indicaba nada preciso sobre lo que los miembros de una sociedad piensan en lugar de lo que nosotros llamamos “paternidad” o “maternidad”, etc. Los etnólogos trataron de conocer las representaciones que las diversas culturas tenían de la paternidad o de la maternidad. Con este motivo, surgieron algunos problemas, que en dos ocasiones en el transcurso de un siglo suscitaron enardecidos debates. La primera vez, en la década de 1880, cuando L. Firson y otros afirmaron que los aborígenes australianos no conocían el vínculo entre las relaciones sexuales y la concepción de los

niños, y la segunda vez, en la década de 1970, después de la famosa “Henry Miers Lecture”, impartida en 1966 por Edmund Leach, sobre la “Virgin Birth”, la inmaculada concepción.

En la primera fase, los trabajos de L. Firson y A. Howitt entre los aborígenes australianos, y posteriormente los de B. Malinowski entre los habitantes de las islas Trobriand, desempeñaron un papel importante. Para resumir brevemente los datos de B. Malinowski, complementados y corregidos por Annette Weiner sesenta años después, citaremos el caso de las Trobriand. Ahí la mujer se embaraza cuando un espíritu-niño perteneciente a la reserva de espíritus de su clan matrilineal, que residen en una pequeña isla a la altura de Kiriwina, penetra en ella y se mezcla con su sangre menstrual. Por lo tanto, un niño se concibe sin la intervención directa del padre. Sin embargo, él desempeña un papel indirecto, pues abre el camino al espíritu-niño y, sobre todo, después de la concepción del niño, alimenta al feto con su espermia y modela la forma. Por este motivo, con frecuencia los niños se parecen a su padre aun si éste no los engendra.

Resulta evidente que el concepto de paternidad en las islas Trobriand nada tiene que ver con el concepto vigente en Occidente, y cabe concluir que el concepto de “consanguinidad”, es decir, la idea de que un niño comparte la misma sangre con sus dos progenitores, no tiene la universalidad que le confieren espontáneamente los europeos.

En cambio, si se toma el ejemplo de una sociedad fuertemente patrilineal, como la de los baruya de la Nueva-Guinea, donde el dominio de los hombres se ejerce de manera colectiva sobre las mujeres a través de grandes iniciaciones masculinas y de la segregación general de los muchachos del mundo materno y femenino, se llega a otra teoría del proceso de la concepción. El niño nace del espermia del hombre, que produce los huesos y la carne del embrión y lo alimenta después. En este caso, el espermia engendra y alimenta al feto. Sin embargo, del espermia del padre no basta para formar completamente al niño. En el Sol, concebido como el padre de todos los baruya, quien termina de conformar al niño en el vientre de la madre. El fabrica las extremidades de sus miembros, los dedos de las manos y de los pies, así como la nariz, sitio donde reside el espíritu.

Estos dos ejemplos muestran la existencia de una cierta correspondencia entre la naturaleza de las relaciones de parentesco y la naturaleza de las representaciones de la persona humana. El diferente papel que cada una de estas dos sociedades hace desempeñar al esperma es prueba de la existencia de dicha correspondencia. Pero la información que hoy se multiplica sobre las representaciones del cuerpo en diversas sociedades muestra que dicha correspondencia nunca es mecánica.

En efecto, algunas sociedades patrilineales no enfatizan para nada el esperma. Los paici de Nueva Caledonia, a quienes estudió Alban Bensa, piensan que la carne y los huesos de un niño proceden de la madre y que el niño se concibe por efecto de las magias del hermano de la madre. Si es un varón, el padre transmite su nombre, sus tierras, además de la fuerza totémica de sus ancestros. Al morir un hombre, se entrega su cadáver a los parientes maternos quienes, una vez descompuesta la carne del muerto, dan los huesos a los parientes paternos para que los entierren en el cementerio de su clan. Pero suponen que los espíritus de los muertos y su carne van a un sitio propio del clan materno, situado en algún lugar debajo del mar, para esperar otra reencarnación. En esta sociedad patrilineal se hace silencio en torno al esperma.

Las diferencias entre estos ejemplos muestran que el cuerpo no sólo está marcado por las relaciones de parentesco, sino también por otras relaciones sociales, políticas, religiosas, etc. Entre los baruya, es el uso político-religioso del esperma que circula entre los iniciados puros de cualquier contacto con las mujeres durante las iniciaciones masculinas lo que explica en parte por qué se destaca tanto el esperma en las representaciones del cuerpo.

Pero si bien las relaciones de parentesco y otras relaciones sociales se imprimen en el cuerpo, esto no implica que todos los aspectos de estas relaciones se encuentren impresos. Por ejemplo, entre los baruya, el cuerpo no explica para nada las reglas de alianza u otros aspectos de la vida social. Retomaremos estos puntos cuando se examine cómo la sexualidad funciona como una máquina ventrílocua por la que la sociedad habla de sí misma. De manera permanente, el cuerpo constituye una prueba del orden o del desorden que reina en la sociedad, o va a favor o en contra de uno de ellos. Por lo tanto, en este caso no es el

cuerpo, la sexualidad, la que fantasea sobre y en la sociedad es la sociedad la que fantasea sobre sí misma en el cuerpo.

Pero regresemos al campo de los estudios sobre el parentesco para analizar otras dimensiones y ver aparecer otras contradicciones. Por supuesto, lo anterior supone conocer una definición sobre parentesco. Proponemos la que nosotros utilizamos, o sea: es el conjunto de principios que definen las uniones legítimas entre individuos de los dos sexos y determinan la identidad y la filiación de los hijos que nacen de esas uniones. Esta definición no necesariamente ha sido aceptada por todos los antropólogos, y David Schneider, en *Critique of the Study of Kinship*², rechaza totalmente la idea de que el parentesco esté universalmente ligado a los procesos de concepción y de apropiación de los hijos. Aun si simpatizamos con los esfuerzos de D. Schneider de tomar como único punto de partida de nuestros análisis los símbolos y contenidos de las representaciones propias de cada cultura, no creemos que haya proporcionado pruebas para su crítica radical. D. Schneider tiene razón cuando afirma que en Yap no se establecía tradicionalmente ningún lazo entre las relaciones sexuales y la concepción de los niños, pues supuestamente los fabrica un espíritu que fecunda a las mujeres para dar respuesta a las plegarias de los hombres que viven en la tierra donde, después del matrimonio, viene a residir y a trabajar la nueva esposa de uno de esos hombres. En Yap, al igual que en otras partes, existen reglas precisas para definir las uniones legítimas y la apropiación de los niños nacidos de ese vínculo. Aquí la sexualidad quizá haya desaparecido completamente de la representación del proceso de concepción de los niños, pero el matrimonio, aunado a otras condiciones, sigue siendo el punto de partida de la aparición y de la apropiación de los hijos.

En toda sociedad existe, pues, un ámbito del parentesco, pero no hay motivo para que el parentesco tenga el mismo estatus en todas partes o una estructura similar a lo que llamamos “parentesco” en el mundo moderno occidental. Vamos a tratar de mostrar cómo, en la práctica antropológica, se vuelve a plantear incesantemente el problema del descentramiento respecto al Occidente. Para ello se abordarán tres aspectos de análisis del parentesco que han sido, y siguen siendo, objeto de algunas polémicas encarnizadas.

El primer debate se refiere a la naturaleza de los términos de parentesco. ¿Designan en todos los casos las posiciones genealógicas de individuos situados en una organización centrada en su ego, o define las categorías de individuos que entre sí se encuentran en la misma relación ante un ego o una clase de ego equivalentes, sin necesidad, ni siquiera posibilidad, de volver a trazar las conexiones genealógicas que los pueden unir con él? Es el debate entre A.M. Hocart, E.R. Leach y L. Dumont, por una parte, y H.W. Scheffler, F.G. Lounsbury y los practicantes del análisis componencial por la otra. Estos últimos plantean la hipótesis de que una terminología se construye mediante una serie de ampliaciones a individuos en posiciones equivalentes ante ego, de términos que designan en su sentido primario al “padre” y la “madre”, al “hermano” y a la “hermana”, etc. En resumen, los parientes más cercanos. Se parte de lo más cercano hacia lo más lejano y los caminos recorridos son relaciones genealógicas.

En cambio, para L. Dumont y muchos de los que han tratado los sistemas de parentesco australianos y dravídicos, los términos de parentesco aparecen como categorías que designan las relaciones entre clases de individuos. Ya no es el término “padre” que se extiende a los “hermanos del padre”; es un término que designa desde un principio a una clase de hombres que se encuentran en una misma relación con ego. Entre esta clase aparece, por ejemplo, “el marido de mi madre”, que designo como todos los demás individuos que pertenecen a esta misma clase con un término posible de traducir por “padre”. Ya no es el término “padre” el que se “extiende”; es un término más amplio que puede reducirse a designar únicamente al “marido de mi madre”. Reducción, extensión, el debate es extremadamente violento. Es claro cuánto el modelo “extensionista” va de acuerdo con los sistemas europeos, pues estos son cognáticos, descriptivos y centrados en el ego. En nuestros países, se parte del “padres” para ir hacia el “padre del padre”, llamado “abuelo”, etc., y proponemos a los antropólogos seguir el mismo proceso cuando realizan sus investigaciones de campo sobre las terminologías y las reglas de parentesco vigentes en la sociedad donde se han ido a sumergir.

Pero es evidente que esta hipótesis difícilmente expone las terminologías australianas de parentesco, por lo menos cuando se capturan en el juego de relaciones entre las clases matrimoniales tales como las mitades secciones y subsecciones. Por ende, ninguna de las dos hipótesis tiene valor absoluto, universal. Para resumir, digamos que, mientras más nos acerquemos a los sistemas de tipo australiano, más prevalecerá el aspecto de categoría de los términos de parentesco sobre su contenido genealógico y mientras más nos aproximemos a los sistemas esquimal o europeo, más prevalecerá el aspecto genealógico sobre el carácter de categoría. Si se toma el término “*oncle*” (tío) en francés, o “*uncle*” en inglés, se designa tanto a los hermanos del padre como a los de la madre, y en este sentido constituye una clase. Empero, este término no puede extenderse a un número indefinido de individuos como en un sistema australiano, pues se construye a partir de dos relaciones, padre y madre, que no se refieren a dos clases sino a dos individuos que son únicos en relación con ego. En un sistema cognático europeo, el individuo solo tiene un padre y una madre (aun si de acuerdo con las circunstancias puede tener un padre adoptivo, etc.). El término “tío”, que significa “hermano del padre” o “hermano de la madre” remite a una clase de individuos que cuenta con igual número de elementos como número de hermanos reales tengan mi padre y mi madre. El término “tío” se refiere a una clase construida por extensión.

Por lo tanto, detrás de este debate se encuentra la presencia de diferencias reales y objetivas en la organización del parentesco y no tanto oposiciones metodológicas o teóricas. En los sistemas europeos, la sociedad se divide en “parientes” (consanguíneos y aliados) y en “no parientes”. En los sistemas australianos, como desde hace tiempo lo hizo notar A.R. Radcliffe-Brown, la categoría de los “no parientes” no existe. Todos los miembros de una misma sociedad se consideran parientes en diversos grados. En los sistemas europeos, el matrimonio va a transformar a “no parientes” en “parientes por alianza” que, para la generación siguiente, se transformarán en “consanguíneos”. Por ende, el matrimonio crea el parentesco. En los sistemas australianos, el matrimonio no crea el parentesco; cambia de lugar a ciertos individuos en relación con otros que ya eran sus parientes. Si debo desposar a mi pri-

ma cruzada matrilateral, esta mujer ya era la hija del hermano de mi madre -por lo tanto, una pariente- antes de convertirse en mi esposa, por ende, una aliada. En este caso se transforman parientes en aliados; en el otro a no parientes en aliados.

Los principios del parentesco

Lo anterior nos conduce al segundo gran debate que divide a los antropólogos en el tema del parentesco. Abarca lo que pudiera llamarse intentos por definir “la esencia” o “el aspecto principal del parentesco”. Algunos ven este aspecto principal en los principios de descendencia y las estructuras que inducen; otros, en los principios de alianza y las estructuras que inducen. Por un lado, están E.E. Evans-Pritchard y M. Fortes; por el otro, C. Levi-Strauss y L. Dumont.

Para los primeros, el parentesco es ante todo las relaciones de filiación que existen entre individuos conectados por lazos genealógicos y reunido en un mismo grupo de afiliación, stirpe, clan, por un principio que da la preferencia a la descendencia por los hombres (sistema patrilineal) o a la descendencia por las mujeres (sistema matrilineal), o combina esos dos principios en diversos tipos de estructuras bilineales o finalmente reúne a todos los descendientes, tanto por los hombres como por las mujeres, de una pareja de ancestros o de un par de primos hermanos de sexo opuesto (sistemas no unilineales o indiferenciados). Esta última posibilidad corresponde a los sistemas cognáticos sobre los que Meyer Fortes observaba con razón que sólo pueden engendrar grupos cerrados de descendientes al hacer intervenir, además del parentesco, a otros principios como la coresidencia, un juramento político común, etc. Porque el parentesco cognático no determinaba automáticamente la composición de los grupos locales Meyer Fortes concluyó, en nuestra opinión abusivamente, que los grupos de descendencia cognática no eran verdaderos grupos de parentesco. Por otra parte, para Meyer Fortes el matrimonio, la alianza, desempeña un papel secundario en el ejercicio del parentesco. Es realmente la condición principal, dada la prohibición del incesto, de la reproducción de los grupos de descendencia, pero para Meyer Fortes la alianza no estructura profundamente el campo del parentesco.

En cambio, para C. Levi-Strauss, que se apoyaba en el ejemplo de los sistemas australianos o en el de los Kachim, el parentesco en el fondo es alianza, intercambio, donde los hombres intercambian a las mujeres. Según se regule el intercambio de mujeres por principios positivos -que prescriben a cada uno el tomar como esposa o esposo a una persona de tal o cual categoría de parientes-, o por el contrario negativos -que prohíben el desposar de nuevo a alguien en el linaje de su madre, en su propio linaje, en el de la madre de la madre, etc., para pasar así de estructuras elementales a estructuras semi complejas (sistemas *crow-omaha*) y complejos de parentesco (sistemas cognáticos), de sistemas cerrados a sistemas abiertos, de sistemas donde las relaciones de parentesco unen a todos los miembros de la sociedad a sistemas donde sólo unen a fracciones. Para C. Levi-Strauss, el aspecto principal del parentesco reside en esto y no en el hecho de que existen grupos de descendencia patri, matri, bi o no lineales.

Sin pretender resolver con unas cuantas palabras este dilema, quisiéramos decir que no existe sistema alguno que deje de combinar los dos mecanismos de la descendencia y la alianza. La oposición entre estos dos principios no puede estar entre lo principal y lo secundario, porque estamos tratando con dos principios diferentes, pero complementarios. Es cierto que el matrimonio no tiene el mismo sentido cuando une a dos no parientes que cuando une a individuos que ya son parientes. Tampoco es lo mismo unir a parientes próximos o a parientes lejanos. Finalmente, entra en juego la elección, pues no siempre es posible desposarse con alguien más lejano o con alguien más cercano. Esta es una objeción hecha a C. Levi-Strauss, dada la evidencia de que el intercambio entre dos grupos presupone la existencia de esos grupos, no puede al mismo tiempo engendrarlos. Por lo tanto, en el parentesco hay algo que no se reduce únicamente al intercambio, sino es la afirmación de una cierta continuidad, de una cierta identidad entre individuos de dos sexos pertenecientes a generaciones sucesivas. No es posible dejarse encerrar en la oposición “descendencia” contra “alianza”. En parte, es nuestro deseo mostrar cómo un punto esencial de la teoría expuesta por Meyer Fortes abre una amplia perspectiva sobre las relaciones de parentesco. Meyer Fortes distingue “filiación” de “descendencia”.

Afirma que en toda sociedad, sea cual fuera el sistema de parentesco, un individuo nace “hijo” o “hija” de individuos que, por adelantado, tienen derechos sobre su persona -iguales o desiguales, parecidos o diferentes- que, incluso antes de su nacimiento le confieren una parte de su estatus social. Meyer Fortes suponía poder aislar un estrato de relaciones bilaterales en torno a ego en cualquier sistema de parentesco. Bautizó esta capa como “el campo de filiación”, y lo identifico más o menos con el universo de la familia, unidad de procreación y de educación. Más allá de este estrato, si se atraviesa para remontarse al pasado y se prolonga en el futuro, existen conjuntos de parientes más o menos amplios, linajes, clanes, etc., contruidos reuniendo a todos los descendientes de un(a) ancestro común pasando por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos, etc.. En este último caso hay dos posibilidades: pasan las mismas cosas o pasan cosas “diferentes” por un sexo o por otro. Linaje y clan aparecen como construcciones sociales abstractas, generadas por el manejo de ciertas partes del universo de las relaciones genealógicas, cognáticas, que parten de un individuo -muerto o vivo- o conducen a él. ¿Pero qué impulsa a manejar esas relaciones, a seleccionar entre ellas, a destacar algunas o a esconder otras en las sombras, en lo virtual? La respuesta de Meyer Fortes es importante sin ser convincente.

Buscó la razón en dos direcciones. Por una parte, examinó la necesidad de construir comunidades de parientes, linajes, clanes, que trasciendan e integren a la familia y actúen en ciertas circunstancias como un solo cuerpo, es decir, como una sola persona moral, lo anterior en nombre de una identidad común. Demostró cómo esas estructuras se edificaban tanto alrededor de la posesión común de la tierra como en torno de la posesión común de los mitos y de los ritos sagrados, de los poderes sagrados que se transmiten a las siguientes generaciones. Esta transmisión de tierras, de saberes o de poderes en beneficio de ciertos parientes y en exclusión de otros siempre se legitiman en el universo del parentesco en nombre de una identidad de sangre común o de huesos o de cualquier otra sustancia o esencia, visible o invisible, tangible o intangible, compartida con ciertos descendientes de un(a) ancestro común y no por los demás.

Por otra parte, a M. Fortes le llamó la atención cómo diversas comunidades de parientes, clanes, linajes, etc., asumían con frecuencia funciones políticas esenciales dentro de la sociedad. En su enfoque africano, muy propio de él, linajes y clanes se presentaban como estructuras “segmentarias” capaces de conectarse o de asociarse y generaban así unidades sociales y políticas más amplias o, por el contrario, de ignorarse e incluso combatirse, de acuerdo con los ámbitos de la vida social y la naturaleza de los problemas por solucionar, guerras, subsistencia, comercio, ritual, etc. Es el modelo de los *nuer* de Evans-Pritchard. Así, pues, linajes y clanes toman a su cargo el gobierno de la sociedad, ya sea solos, si ésta es acéfala y el poder se comparte entre todos estos grupos de parientes, o el de un Estado, si el poder está concentrado en torno a un jefe o a un rey. Con este énfasis en las funciones políticas de los grupos de parentesco, M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard contribuyeron a impulsar vigorosamente las investigaciones sobre los sistemas políticos africanos y a descubrir su riqueza y diversidad. Pero estas investigaciones jamás mostraron la necesidad de establecer correspondencias entre tal o cual sistema político, acéfalo o estatal, o tal o cual sistema de parentesco.

No obstante, el enfoque de Meyer Fortes abrió una perspectiva de gran alcance al demostrar que las relaciones de parentesco constituyen los soportes del proceso de apropiación y de uso de la tierra o de los títulos, de estatus; en resumen, de realidades tanto tangibles como intangibles, que se presentan ante los actores sociales como algo esencial para la reproducción de sí mismos y de su sociedad. Algunas relaciones de parentesco funcionan como vectores, canales a través de los que se transmiten y heredan esas realidades. Meyer Fortes mostró con toda claridad cómo las relaciones de parentesco se ven penetradas y dotadas de realidades sociales, que en su origen y su contenido nada tienen que ver con el parentesco y todavía menos con la sexualidad, ámbito donde las relaciones de parentesco son la primera institución que se debe manejar en el desarrollo de la vida de los individuos.

Inmediatamente, se percibe cuál es la formidable tarea ideológica a la que debe entregarse el espíritu humano para hacer que las representaciones de sangre, carne, huesos, esperma, etc., asuman dos funcio-

nes complementarias, indispensables para la reproducción del parentesco y para la reproducción de las realidades sociales, económicas, políticas y religiosas que le dan un significado desde el interior. En efecto, por una parte estas representaciones legitiman la exclusión de muchos parientes, cercanos y/o lejanos, del proceso de transmisión de estas realidades, y por otra parte, imponen la manera en que los herederos deben utilizarlas para así ser capaces de transmitir las a su vez a sus descendientes electos por el mismo principio de descendencia.

La idea medular es que sólo tienen acceso a esas realidades los individuos incluidos en la vía de parentesco que otorga ese derecho. Si se lleva más lejos la sugerencia de Meyer Fortes, diremos que en toda sociedad se manifiesta una doble metamorfosis en el funcionamiento de las relaciones de parentesco: las realidades económicas, políticas o de otra índole, que tienen poco que ver con el parentesco y menos aún con la sexualidad, sufren una metamorfosis en aspectos, en atributos de ciertas relaciones de parentesco, relaciones que pasan por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos a partir de ancestros comunes. Pero el proceso no se detiene en este punto; a la primera metamorfosis se agrega otra, dado que todo lo que se transforma en elemento de parentesco marca a los individuos de acuerdo con su sexo, su edad, se transforma en atributos de su cuerpo de su persona. Doble metamorfosis que se opera en toda sociedad, en todo individuo, sin que se entere. Lo social se convierte en parental (1a. metamorfosis). Y todo lo parental se vuelve sexual, pasa a los hijos de diferentes maneras, si uno es hijo o es hija (2da. metamorfosis).

Al poner énfasis en la diferencia entre filiación y descendencia, M. Fortes abrió grandes perspectivas. Pero en su enfoque, la alianza y el matrimonio parecen reducirse a un aspecto secundario del parentesco, al servicio de la reproducción de los grupos de descendencia.

C. Levi-Strauss se encuentra en el otro extremo. En su reflexión no se halla consideración teórica alguna sobre la descendencia. En su opinión, los sistemas pueden ser patri o matrilineales, pero su estructura profunda sigue siendo la misma, aun si él mismo hace notar que un sistema matrilineal no es la inversión, especular, de un sistema patrilineal. Por otra parte, al hablar de los vínculos entre política y paren-

tesco, C. Levi-Strauss se limitó a unos cuantos comentarios. Subrayó - pero no fue el primero ni el único- cómo los sistemas matrilineales de régimen desarmónico, es decir, donde la residencia después del matrimonio es virilocal, plantean problemas para ejercer el poder masculino y para que los hombres controlen a sus hermanas, sobrinos y sobrinas uterinos que van a heredarles pero que residen con el clan de su padre. Asimismo, sugirió que las estructuras del intercambio generalizado implican la superioridad de los donadores de mujeres sobre quienes las toman y pueden concordar con sociedades aristocráticas y estratificadas e incluso favorecer su formación.

Pero, para C. Levi-Strauss, el aspecto principal del parentesco no reside en esto. Tal como se ha dicho, está en la idea del parentesco como intercambio, intercambio que se desprende de la prohibición del incesto y adquiere la forma de intercambio de mujeres entre los hombres y por los hombres. Detengámonos un momento en esta tesis que ha hecho correr mucha tinta. Sin preguntarnos por ahora cual es el fundamento de la prohibición del incesto, deseo mostrar cómo C. Levi-Strauss se excedió en su análisis.

Lógicamente, la prohibición del incesto abre simultáneamente tres posibilidades: los hombres intercambian entre ellos a las mujeres y esto supone que los hombres dominan a las mujeres en la sociedad; las mujeres intercambian entre ellas a los hombres y esto presupone que desempeñan un papel dominante en la sociedad; o los grupos de parentesco intercambian entre sí a hombres y mujeres y *a priori* esto no implica dominación alguna de un sexo o de otro. Por supuesto, C. Levi-Strauss no ignora la existencia de estas tres posibilidades, pero sólo opta por una: los hombres hacen el intercambio de mujeres y considera a las dos otras posibilidades como “ilusiones que a la humanidad le gustaría tener sobre sí misma”. Para él, la dominación masculina es un hecho transhistórico resultado del surgimiento de la capacidad de los hombres para los símbolos y la cultura. C. Levi-Strauss afirma en *Structures élémentaires de la parenté*: “el surgimiento del pensamiento simbólico exigió que las mujeres, al igual que las palabras, fuesen cosas que se intercambian”.

Entiéndase bien. No negamos la existencia de la dominación masculina, pero al contrario de C. Levi-Strauss y de F. Héritier, no pensamos que sea un principio *constitutivo* del parentesco. Para demostrar que la dominación masculina no pertenece al fondo indestructible del parentesco, basta con presentar un contraejemplo. No es necesario ir muy lejos para encontrarlo. Tan sólo con observar la práctica del matrimonio en muchos estratos de las sociedades europeas y americanas, donde se ve a hermanos y a hermanas dejar a su familia e instalarse con su cónyuge sin que ninguno o ninguna los haya intercambiado con quienquiera que sea. Tenemos una práctica, la del matrimonio, en donde en muchos casos no interviene la dominación masculina (o ya no interviene), aun si está presente en Europa en muchos ámbitos de la vida social. En esta práctica no se aplica el concepto de intercambio de mujeres. Lo anterior no implica en absoluto que no exista la dominación masculina en la vida familiar después del matrimonio.

Así, en los hechos, la fórmula “el parentesco está basado en el intercambio de las mujeres realizado por los hombres” no tiene la validez universal que le da C. Levi-Strauss. Por una parte, como se acaba de demostrar, en muchas sociedades, sobre todo las cognáticas, se ve a hombres y mujeres dejar a su familia para casarse sin que se pueda decir que se intercambien unos por otros. Las familias intercambian a sus miembros, no es el intercambio de un sexo por otro. Por otra, también conocemos ejemplos de sociedades matrilineales y matrilocales donde son los hombres quienes circulan entre las mujeres con motivo de su matrimonio (los Tetum de Timor, los rades de Vietnam, los nagovisi de las Islas Salomón, etc.).

Pero la crítica a C. Levi-Strauss no se limita a la falta de validez universal de su hipótesis, tal como él se la confiere. Se debe ir más lejos, hasta la raíz de la teoría. Se encuentra en el artículo publicado por C. Levi-Strauss en 1956, intitulado “The Family”. Ahí el autor retoma la fórmula de Tylor, que ya había servido a Freud en 1909 en *Tótem y Tabú*, para explicar cómo la humanidad primitiva no tuvo más que un camino “either marrying out or being killed out” (casarse o perecer) para liberarse de su lucha salvaje por la existencia. La visión de C. Levi-Strauss sobre la humanidad primitiva toma en cuenta a familias bioló-

gicas aisladas, dominadas por los hombres, oprimidas por el miedo y la ignorancia, conscientemente obligadas a ayudarse mutuamente con el intercambio de mujeres. De este contrato social nació lo que llama la “sociedad humana auténtica sobre la base artificial de los lazos de alianza”. Es interesante observar cómo en esta visión de nuestros orígenes, la familia existe pero no la sociedad, y la familia se perpetúa por sí misma mediante la práctica de relaciones sexuales incestuosas entre sus miembros. Al instituir la prohibición del incesto, la humanidad primitiva inventó la sociedad y creó la cultura en oposición a la naturaleza.

Producir una sociedad para vivir

Hoy, se ha visto la posibilidad de que nuestros ancestros no vivieran en familias aisladas sino en bandas de multihombres y multimujeres con control sobre un territorio determinado, como ocurre con las sociedades más complejas de primates, como la de los chimpancés. Pero el problema no reside en esto. Es difícil pensar cómo el hombre tuviera que haber inventado la sociedad para establecer límites a su “lucha salvaje por la existencia”. Vivir en sociedad no nace de un contrato. Es el modo de existencia propio de nuestra especie o de otras especies y es un efecto de la evolución de la naturaleza. Pero de todas las especies, únicamente el hombre no sólo es capaz de vivir en sociedad, sino también de transformar la sociedad en la que vive; por lo tanto, producir una sociedad para vivir. En lugar de concebir, como C. Levi-Strauss, una forma de vivir de los hombres en familias aisladas e incestuosas, impulsadas a inventar la sociedad prohibiéndose el incesto y obligándose a intercambiar a las mujeres, partimos del hecho de que la humanidad ya vivía en sociedad y que algo obligó al hombre a intervenir en su sexualidad para manejarla socialmente. ¿Qué pudo haber obligado a la humanidad a intervenir en su propia sexualidad durante su evolución biológica y social? Un aspecto de la evolución del hombre que ponía en peligro la reproducción de la sociedad humana. Vemos este aspecto en el surgimiento de la posibilidad, para la especie humana, de entrar en una relación sexual ya no sujeta a un ritmo estacional ni a restricciones impuestas por la naturaleza, así como en la aparición de la sexualidad generalizada posterior a la desaparición del estro en la hem-

bra humana. Ahora bien, en las sociedades de primates la sexualidad es fuente de tensiones y de competencia, y cuando las hembras están en celo, un estro, es el momento de mayores tensiones y competencia lo que obstaculizo, durante un período, la cooperación entre los miembros de la banda. La aparición de esta sexualidad generalizada ocurrió en el seno de una especie asimismo caracterizada por el tiempo de maduración de los hijos, el más largo de todas las especies de primates. Ahora bien, esta maduración tardía provoca la presencia, en los grupos familiares, de jóvenes que, en el momento de la pubertad, pueden entrar también en el juego de la sexualidad generalizada.

Con esta perspectiva se plantea la hipótesis de una sexualidad humana, cerebralizada y ya no encadenada a períodos estacionales de celo, convertida en fuente permanente de conflictos potenciales dentro de una comunidad, que entró en pugna con las necesidades de la extensión de la cooperación material y social entre los humanos, de las que son testigo las últimas etapas de la formación del *Homo Sapiens*, y que hicieron posible el desarrollo de sus capacidades de abstracción y de simbolización. Es factible imaginar que, cada vez que grupos humanos alcanzaban esa etapa de desarrollo biológico y social, la propia situación, al emerger, exigía la intervención consciente de los hombres para regular una sexualidad “desvirtuada”, de manera que no pusiese en peligro la reproducción de la sociedad y se subordinase a ésta última. Con esta perspectiva, la prohibición del incesto no estaba ligada desde un principio al parentesco, sino más bien al proceso de producción -reproducción de la sociedad. Desde sus orígenes, trascendió el campo del parentesco y resumió en sí a toda la condición humana, que entra en la fórmula de que el hombre no sólo vive en sociedad sino produce una sociedad para vivir.

Por lo tanto, fue necesario sacrificar algo de la sexualidad humana, es decir, amputar y reprimir algo que depende del deseo y de la relación con el otro, ya sea del mismo sexo o del otro, para que la vida social pudiera seguir existiendo. Pero en cuanto el hombre fue capaz de intervenir en su propia sexualidad para subordinarla a la reproducción de la sociedad, ya no se reprodujo la misma sociedad, fue otra diferente donde, el hombre se había convertido en coautor, junto con la natu-

raleza, de su propio desarrollo. En mi opinión, la prohibición del incesto no tuvo como razón de ser la de crear la sociedad o la de crear el parentesco. Sino tuvo como consecuencia el hacer emerger relaciones sociales de un nuevo tipo, que se interpusieron entre los individuos y sus familias de origen y la sociedad como un todo, como totalidad que se reproduce a través de la reproducción de las familias y más allá de éstas. Estas nuevas relaciones sociales son las relaciones de parentesco, que tienen la particularidad de tener un origen puramente social y de controlar socialmente el proceso biológico de la reproducción de la vida.

Al llegar a este punto nos encontramos fuera de la antropología. Nos situamos en un sitio donde convergen los datos etnológicos, los datos etológicos y la visión crítica de los conceptos (por ejemplo, el de contrato social) utilizados en las ciencias sociales y en la filosofía. No se pretende negar que las hipótesis que proponemos para dar sentido a esto proceden, asimismo, de un proceso teórico especulativo. Sólo tienen la ventaja de permitir la crítica y de ahorrarnos ideas evidentes en Occidente, o sea que la familia precedió a la sociedad, que la sociedad está basada en un contrato, etc.

La evolución de los sistemas de parentesco

Se concluirá este rápido examen de las investigaciones sobre el parentesco con un último punto, objeto asimismo de grandes debates y de difícil interpretación. ¿Evolucionan los sistemas de parentesco? Si así es, ¿qué los impulsa a hacerlo y cuáles son las consecuencias? Primeramente, es necesario ponerse de acuerdo sobre el llamado “sistema de parentesco”. Los sistemas de parentesco son, en primer lugar, conjuntos de relaciones sociales designadas por términos, o sea terminologías de parentesco. Ahora bien, desde L.H. Morgan y a partir de las clasificaciones realizadas por W.H.R. Rivers, autores como G.P. Murdock y F.G. Lounsbury, etc., se comprobó cómo centenares de terminologías de parentesco recopiladas en trabajos de campo por los antropólogos son fundamentalmente variaciones o combinaciones de siete grandes tipos de terminologías que se distinguen entre sí tan sólo si se hace la diferenciación o no entre primos hermanos, primos paralelos y primos

cruzados, y si el parentesco en línea directa se distingue o no del parentesco en líneas colaterales, etc. Estos siete tipos reconstruidos se bautizaron con los nombres de hawaiano, esquimal, dravídico, iroqués, sudanés, crow y omaha. Estos dos últimos se presentan como transformaciones del tipo iroqués (los sistemas de parentesco europeo proceden del tipo esquimal). La diferencia entre dravídico e iroqués, que no había hecho A.R. Radcliffe-Brown, se impone actualmente después de los análisis realizados por L. Dumont, T.R. Trautman y muchos otros. Estos dos tipos de sistemas se diferencian por la manera de definir los parientes paralelos y los cruzados y por conservarse esta distinción a lo largo de varias generaciones, en el caso de los sistemas Dravídicos.

Por otra parte, vimos que existe un número limitado de fórmulas de descendencia. Esta puede ser unilineal, bilineal o no lineal. En el primer caso, es patri o matrilineal; en el segundo, puede dar lugar a combinaciones paralelas o cruzadas; en el tercero, se trata de sistemas cognáticos.

De esta manera, se confirman los primeros descubrimientos de L.H. Morgan. En verdad, la tabla de sistemas de parentesco es mucho más compleja en la actualidad, pero sigue reducida a un número finito y muy limitado de tipos y de principios básicos, a pesar de la gran diversidad de sistemas observados en el terreno. Con toda seguridad, hay menos diversidad entre los sistemas de parentesco que entre los sistemas económicos o políticos y, por supuesto, que entre los sistemas filosóficos y religiosos. La presencia de un reducido número de tipos de parentesco interpela a todas las ciencias sociales y sugiere al pensamiento teórico que debe haber un motivo para la existencia de estas combinaciones, como también debe haberlo para explicar por qué la historia humana no presenta un número infinito de tipos.

Henos aquí de nuevo ante importantes preguntas especulativas. ¿Existe una correlación entre uno o otro de los siete principales tipos de terminología y uno u otro de los principios de descendencia? Actualmente sólo cabe destacar la frecuencia de sistemas cognáticos en los tipos hawaiano y esquimal, mientras que los dravídicos, iroqueses y sudaneses muchas veces resultan ser patri o matrilineales, pero pueden ser en ocasiones fuertemente cognáticos, como en los sistemas Dravídi-

cos de la Amazonía. Finalmente, las dos transformaciones, que son los *crow* y los *omaha*, tienden a distribuirse entre *matri* (*crow*) y *patri* (*omaha*). En cuanto a los sistemas australianos, de corte Dravídico, en su mayor parte no se pueden considerar como unilineales o bilineales porque introducen simultáneamente un principio de descendencia por los hombres y un principio de descendencia por las mujeres para generar así ciclos masculinos y femeninos con ritmos regidos por diferentes temporalidades. El parentesco se diferencia según los sexos y presenta una estructura totalmente opuesta a los sistemas cognáticos indiferenciados que se encuentran en Indonesia o en Polinesia.

Sigue siendo tema de discusión cómo descubrir qué factores han favorecido o favorecen la elección de un principio patrilineal, uno matrilineal, o un cognático de descendencia. Las investigaciones en este ámbito no han llegado a ningún resultado. Hay quienes han expuesto la hipótesis de una correspondencia de los sistemas matrilineales con sociedades basadas en una agricultura extensiva, donde las mujeres desempeñan un papel importante y utilizan una tecnología sencilla; por ejemplo, el bastón para sembrar, que asimismo es un apero para la recolección. Como ejemplo se mencionaba a las sociedades pertenecientes al llamado cinturón matrilineal de África o a las zonas matrilineales de los indios de América del Norte. Pero al mismo nivel de tecnología y con base en sistemas hortícolas, se encuentra un número igual de sistemas patrilineales o cognáticos. Asimismo, se ha notado que las sociedades basadas en una economía pecuaria nómada, donde los hombres desempeñan el papel principal en la cría y protección de los animales, son todas patrilineales, quizá con excepción de los *tuaregs*, donde existe un sistema político de rasgos matrilineales. Pero no se ha avanzado más allá de estas observaciones, como tampoco se han evidenciado los mecanismos generadores de estas correlaciones.

Con frecuencia se ha planteado la pregunta de si los sistemas de parentesco evolucionan y si entre éstos existen relaciones en cierto modo “genealógicas”, es decir, que ciertas transformaciones de un tipo de sistema generarían otro tipo de sistema ya conocido. Se han hecho varios intentos teóricos muy interesantes para construir un árbol genealógico de todos los sistemas conocidos; por ejemplo, el de H.W. Schef-

fler, basado en un análisis componencial, o el de Nick Allen y otros, que utilizan un enfoque matemático. Lo anterior brinda la oportunidad de aclarar que la antropología utiliza desde hace mucho tiempo las matemáticas y la lingüística para abordar el parentesco y que los resultados no han sido inútiles ni estériles, dígame lo que se diga. La terminología del parentesco es ante todo conjuntos de palabras en un idioma que designan ciertas relaciones sociales características de una sociedad. Es normal que la lingüística esclarezca las reglas de construcción de estos conjuntos terminológicos. Y dado que estos términos designan las relaciones generadas por principios de descendencia y de alianza con su propia lógica, también es normal que un análisis matemático de la terminología de parentesco deleve la arquitectura abstracta de estos conjuntos de relaciones socialmente privilegiados, así como sus condiciones de reproducción de acuerdo con las limitaciones internas que las definen. Desde los análisis de Courrège, Weil, Guilbaud, suscitados por C. Levi-Strauss, se ha presenciado un desarrollo importante de los estudios matemáticos y lógicos del parentesco, a través de los trabajos de A.K. Romney, J.P. Boyd, P.A. Ballonof, D.R. White, P.H. Jorion, F.E. Tjon Sie Fat, etc., sin olvidar los del matemático chino de Taiwan, Liu Pin-Hsiung.

En nuestra opinión, el intento más interesante de construcción de un árbol genealógico para ilustrar las posibles transformaciones de los sistemas de parentesco es el de Nick Allen, de Oxford. En su hipótesis plantea que se pueden generar todos los tipos de sistemas a partir de sistemas de tipo australiano y que, al eliminar diversos rasgos de estos sistemas uno tras otro, se generarían sistemas Dravídicos y luego sistemas iroqueses, etc. Para dar un ejemplo, se pasaría de sistemas totalmente cerrados, donde se anula el tiempo porque se repliega en sí mismo y se pone en cero cada dos o tres generaciones (existencia de sistemas de generaciones alternas), a sistemas cada vez más abiertos, donde las relaciones de parentesco no son coextensivas a toda sociedad, donde los grupos de descendencia se reducen a los parientes más próximos de un ego y donde los individuos que se desposan no están ya determinados en el sistema. Son sistemas donde la alianza está totalmente abierta, salvo en algunas relaciones para las que hay prohibición como

el incesto. Al concluir esta evolución, se alcanzan sistemas cognáticos como los que se encuentran entre los esquimales, en Europa o en Borneo. N. Allen no presenta esta evolución como algo necesario, sino como algo lógico y posible. Por otra parte, deja abierta la pregunta sobre la posibilidad de transformaciones reversibles. Pero prácticamente no da ejemplos.

Sea lo que sea, el cambio en las relaciones de parentesco es un hecho, así como la evolución de los sistemas a causa de múltiples motivos. Pero el resultado de la evolución de un sistema de parentesco es siempre la aparición de otro sistema de parentesco que resulta ser una variante de tipo ya considerado. Un sistema matrilineal se vuelve bilineal, un sistema cognático se convierte cada vez más en uno patrilineal o a la inversa. A estas alturas, se conocen ejemplos de transformaciones de reglas de descendencia de un sistema a otro. Al evolucionar, un sistema de parentesco jamás se transforma en un sistema de castas o de clases.

En muchas ocasiones se observa cómo un sistema de parentesco puede sobrevivir a grandes cambios sociales y lograr convivir durante siglos -al precio de acondicionamientos internos- con estructuras económicas y políticas muy diversas, sucesivamente presentes durante un largo período. Si creemos lo dicho por Jack Goody, desde hace siglos la mayor parte de los sistemas europeos de parentesco son cognáticos con una inflexión patrilineal. Se han adaptado a la aparición y al desarrollo del feudalismo, luego a la aparición y al desarrollo del capitalismo con sus fenómenos de industrialización y de urbanización masivas, así como de individualismo económico y social.

Se observa que el intento de Nick Allen por relacionar los tipos de sistemas de parentesco entre sí, engendrándolos unos de otros por medio de transformaciones estructurales sucesivas, no deja de ser parecido a la manera en que C. Levi-Strauss clasificó todos los sistemas de parentesco de acuerdo con los grados de complejidad de la alianza.

C. Levi-Strauss destaca los sistemas elementales, donde las reglas de alianza son positivas y donde es posible practicar el intercambio de manera recíproca, directa, pero restringida, o en forma no recíproca pero generalizada. Designa como "semi complejos" a los sistemas en

donde el cónyuge ya no es prescrito por el sistema, sino puede tomarse en cualquier sitio fuera de cierto número de grupos de descendencia proscritos. Por ejemplo, los del padre, de la madre del padre, de la madre, de la madre de la madre, como es costumbre en ciertos sistemas omaha. Los sistemas complejos empiezan donde las reglas negativas de la alianza no rigen más que a los individuos unidos a ego por unos cuantos grados de parentesco sometidos a interdicciones de matrimonio por la prohibición del incesto.

C. Levi-Strauss nunca ha presentado esta tipología como una ley de evolución y, sobre todo, jamás ha buscado relacionar la existencia de estos sistemas con la de sistemas económicos y sociales particulares ni con ciertas épocas de la historia. En esto tiene razón, pero algunos de los términos que emplea llegan a provocar gran confusión. Por lo menos en Francia, muchos historiadores y etnólogos tienden a asociar “sociedades complejas” de tipo occidental con “estructuras complejas” de parentesco. Muchos esperan que un antropólogo descubra un día la clave todavía oculta del juego de las alianzas matrimoniales dentro de las estructuras complejas y arroje algo de luz sobre las toneladas de archivos donde se registran las prácticas matrimoniales del campesinado, la burguesía o la nobleza desde hace siglos.

En nuestra opinión, esta expectativa es totalmente ilusoria y la expresión “estructuras complejas” nos parece inadecuada. Para que una estructura sea compleja se requiere que los axiomas y los principios que la engendran también sean complejos. Ahora bien, los sistemas europeos de parentesco son cognáticos y muy sencillos. Con esta perspectiva axiomática, en nuestra opinión únicamente los sistemas bautizados por C. Levi-Strauss como “elementales” resultan ser complejos. Pues, de hecho, en Europa no es el parentesco lo complejo, sino las estrategias matrimoniales inducidas por otros principios diferentes del parentesco y que tienen como finalidad la de conservar, a través de una sucesión de matrimonios, cierta posición económica y política dentro de la comunidad local o regional, o adquirir otra, por lo general más elevada.

Finalmente, todos estos análisis convergen siempre hacia la pregunta más importante: ¿existen relaciones de causalidad, o simplemente de correspondencia, entre tal o cual sistema de parentesco, o tal o

cual sistema económico y social, entre tal modo social de reproducción de la vida y tal modo social de producción de recursos materiales de existencia y de riqueza? Nos encontramos en un campo donde se erigen y se enfrentan grandes teorías, las de Marx, las de Max Weber, etc.

Con respecto a las de Marx y a su hipótesis en la que las condiciones sociales y materiales de la producción, lo económico en el sentido más amplio, serían el fundamento general de la vida social y la causa principal de la evolución, diremos que los trabajos de los antropólogos, para citar tan sólo a esta ciencia social, nos obligan a observar que no se encuentra ninguna correlación directa ni necesaria entre tal modo de producción y tal modo de reproducción. Por otra parte, sería posible demostrar lo mismo respecto a la religión y mostrar que el cristianismo, cuyos dogmas originales cristalizaron hace más de dos mil años en el Cercano Oriente, se asoció posteriormente a la evolución del feudalismo y luego a la del capitalismo, con los que evidentemente no tenía nada que ver en sus orígenes ni en sus dogmas. Precedió a uno con más de diez siglos y al otro con más de dieciséis. Pero al asociarse a estos sistemas sociales, dicha religión tuvo que coevolucionar junto con ellos y cambiar varias veces, no sus dogmas, pero sí, por lo menos, su manera “ortodoxa” de interpretarlos y sacar sus conclusiones para organizar la Iglesia y actuar en el mundo.

Aun cuando las relaciones del parentesco o de la religión con la economía resultaran ser así, ¿acaso quiere decir que la historia es pura casualidad y que todo el pensamiento de Marx se debe tirar a la basura? No lo creemos, pues falta explicar por qué las sociedades cambian de principios de organización, por qué desaparecen, por qué hay historia. La historia no explica nada, dado que todavía hay que explicarla.

Además, no son los cambios sociales los que plantean el problema. Siempre se debe cambiar un poco para poder reproducirse más o menos como se es. El cambio de la sociedad no plantea problemas, sino el cambio *de* sociedad. Ahora bien, en cierta manera parece haberse demostrado que los motivos y las fuerzas principales que hacen cambiar a la sociedad no se encuentran ni en el arte ni en las relaciones de parentesco, quizá ni siquiera en la religión, aun cuando las grandes religiones universales hayan desempeñado un papel muy importante, y

sigan desempeñándolo, en la evolución de ciertas sociedades. Estas fuerzas existen y me parecen originarse en dos campos de la práctica social que mantienen entre sí lazos de afinidad estructural que trascienden el proceso recíproco de adaptación. Estos campos son las actividades orientadas hacia la producción de medios de subsistencia y de riquezas materiales, y las actividades orientadas al gobierno de la sociedad y al control de los hombres. Lo que hoy ha perecido definitivamente del pensamiento de Marx es la metáfora que describe la sociedad como el apilamiento de una infraestructura económica y de una serie de superestructuras en cuya cumbre se encuentra posado el pensamiento y sus ideas, sus ideologías, es decir, Marx recluído por Althusser.

Una sociedad no tiene ni altos ni bajos y cuando se busca la “primera” causa, esto significa indagar cómo determinar cuáles son las actividades humanas con mayor peso que otras en el proceso de producción/reproducción de esta sociedad, lo que en modo alguno significa que sean la causa de la existencia de esas otras actividades. Por ejemplo, las relaciones de parentesco tienen su propio fundamento, el referido a la fabricación y a la apropiación socialmente legítima de los hijos. La sociedad tiene varios fundamentos y no sólo uno. Pero no significa que todos tengan el mismo peso en su reproducción. Finalmente, para analizar procesos tan complejos como la transición de un sistema social a otro, parece ser que no habría que orientarse hacia una sola causa, sino hacia un par de fuerzas, aquéllas asociadas a las formas de producción y a las formas de poder. Marx no se reduce a la hipótesis del papel determinante de lo económico en última instancia. Destacaba la explotación y la dominación en el funcionamiento y en la evolución de las sociedades. Mostraba, asimismo, que los sistemas de ideas enmascaran esas realidades o las omiten. Travestimiento que consiste en hacer aparecer las relaciones de dominación y de explotación como relaciones de intercambio recíproco.

Hemos llegado al final del recorrido. Por haber escogido evaluar a grandes rasgos los procesos y los resultados de la antropología, pero limitándonos a un solo ámbito, clásico es cierto, de los trabajos sobre el parentesco, nos parece haber abordado algunos de los principales problemas epistemológicos planteados por las ciencias sociales, y demos-

trado cómo la antropología con frecuencia ha logrado realizar un verdadero descentramiento con respecto al universo cultural occidental donde nació y donde continúa desarrollándose. Se habrá comprendido que la antropología no está en tan mala situación, que experimenta crisis como todas las ciencias sociales y que está destinada a desempeñar un papel indispensable durante mucho tiempo.

Si hubiese alguna lección que aprovechar de su evolución en el pasado, sería simplemente la de asimilar los principios que deben constituir la ética y la regla de oro de la práctica científica en las ciencias sociales: rigor crítico, descentramiento sistemático de las hipótesis y de los conceptos en relación con la propia cultura, pragmatismo razonado pero sin eclecticismo y finalmente algo obvio: prudencia y reserva en las conclusiones, que siempre son provisionales.

Notas

- 1 (1877) L.H. Morgan, *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress Form Savagery through Barbarism to Civilization*, E. B. Leacock, ed. Reprint, Cleveland-New York, The World Publishing C., 1963.
- 2 David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.

INCESTO, PARENTESCO Y PODER

1. Ensayo de definición de los componentes básicos del parentesco

Todo sistema de parentesco combina tres conjuntos de relaciones que forman los componentes básicos del parentesco. Las relaciones entre padres e hijos, las relaciones entre hermanos y las relaciones entre aliados. Estas relaciones sociales nacen de la puesta en funcionamiento de formas y normas que cada sociedad impone -con mayor o menor éxito- al proceso de reproducción biológica de los individuos y la sociedad.

Estas normas tratan de regular la unión entre los sexos y de determinar la identidad y el estatuto social de los niños que nacen de estas uniones (y a la vez, también de los que nacen fuera de estas uniones). Estas normas y las relaciones concretas que las encarnan constituyen las condiciones y los componentes de un proceso que tiene lugar en todas las sociedades, la apropiación de cada uno de los individuos que nacen en cada generación por otros pertenecientes a las generaciones anteriores, que son reconocidos (y se reconocen) como asociados en su nacimiento y unidos por él.

Y es mediante estos individuos de las generaciones anteriores (uno u otro, o el conjunto de los grupos sociales, de parentesco y otros, a los que pertenecen), como se produce la apropiación de los individuos de la nueva generación. El funcionamiento de las relaciones de parentesco se presenta así como un proceso de reproducción social directamente unido al proceso de relevo biológico de las generaciones.

Las relaciones de parentesco presuponen, pues, la existencia de relaciones biológicas con las que se articulan directamente y a las que ponen al servicio de un determinado orden social, y las subordinan a un determinado número de normas que se expresan, como todas las normas, mediante representaciones y símbolos. Dichas relaciones biológicas son:

- a) la existencia de *dos sexos diferentes*, cuya unión era, hasta ahora, necesaria para *engendrar* a otros individuos de ambos sexos;
- b) la concepción de nuevos individuos trae consigo la aparición y la *sucesión de generaciones* diferentes,
- c) el orden de nacimiento de los individuos en cada generación implica la existencia de *relaciones de primogenitura* entre ellos.

El primer grupo de relaciones sociales que componen “el parentesco” está formado por las relaciones entre padres e hijos. Dejaré a un lado, de momento, los problemas planteados por la existencia de distinciones entre *genitor* y *pater*, *genitrix* y *mater*, etc., para considerar las distintas funciones que pueden o deben asumir los individuos para ser considerados como los padres de otros individuos. Sintetizo a mi manera los resultados de Esther Goody, que distingue cinco grupos de funciones, de tareas que indican la *Parenthood* (en castellano no existe un término equivalente. “Parentalidad” sería un neologismo demasiado mal sonante).

1	2	3	4	5
Concebir y/o engendrar	Criar Alimentar Proteger	Instruir Formar Educar	Considerarse responsable de lo que hace un niño y ser su valedor ante los demás	Dar al niño un estatuto desde su nacimiento, así como unos derechos en el ámbito de las relaciones de parentesco y en el de las restantes relaciones (ej., hijo de brahman, campesino, etc.)

De estas cinco funciones, la primera y la última, por lo general, llevan consigo a las demás y hacen que las mismas personas que han asumido las funciones 1 y 5 asuman también, generalmente, las funciones 2, 3 y 4. Pero los ejemplos que no implican este orden, esta secuencia, son demasiado numerosos. Quede claro que estas diversas funciones no pueden ser asumidas de la misma forma por los hombres y las mujeres, y sobre todo que están distribuidas de distinta manera entre el padre (y el grupo paterno) y la madre (y su grupo de parentesco), según las relaciones de parentesco, o por lo menos los principios de la

“descendencia” que las estructuran, sean patrilineales, matrilineales, bilineales o cognáticas. Así, por ejemplo, entre los trobriandeses matrilineales el marido es considerado como padre (social) del niño, pero no como su progenitor. Se supone que el esperma alimenta (función 2) el feto y le da forma en el vientre de la madre, pero no contribuye en absoluto a su concepción (función 1). Sólo la madre dota al niño de estatus y derechos (función 5).

Además, las funciones pueden ser redistribuidas entre muchas personas; por ejemplo, entre el padre y la madre o entre el padre y todos sus hermanos en los sistemas que identifican a los hermanos del padre con el padre (FB=F), como en los sistemas de tipo iroqués. Los Mosi (patrilineales) del Alto-Volta distinguen entre la madre que da nacimiento al niño, la madre que hace crecer y da al niño su primera educación y la madre que es responsable del niño cuando ha crecido (ver S.Lallemand). Por otra parte, dado que las relaciones padres/hijos (P/C) se suceden y se acumulan, dan lugar consecuentemente a relaciones de padres con los hijos de los hijos (PP/CC) y a continuación, (PPP/CCC) etc., las funciones 2,3,4 y 5 se extienden a lo largo de muchas generaciones. (Todos los sistemas de parentesco tienen en cuenta la existencia de al menos cinco generaciones: la del ego (G^0), dos generaciones ascendentes ($G+2$, $G+1$) y dos generaciones descendentes ($G-1$, $G-2$).

El segundo grupo de relaciones sociales generadas por el funcionamiento de las relaciones de parentesco es el conjunto de las relaciones entre hermanos. Se llama hermanos a los individuos de los dos sexos que se hallan con respecto a otros individuos de los dos sexos en una relación idéntica a la de los hijos a padres C/P. Al tener en cuenta la diferencia entre los sexos, las relaciones entre hermanos abarcan a su vez dos tipos distintos de relaciones, la que hay entre los hermanos del mismo sexo y la que hay entre los hermanos de sexo opuesto.

Las relaciones de “hermandad” se dan en el interior de cada generación. Se aplican, pues, a los padres, a los padres de los padres, a los hijos y a los hijos de los hijos, etc.; en resumen, caracterizan a todas las generaciones reconocidas en un sistema de parentesco ($G+n$, $G-n$) y dan lugar a la distinción entre parentesco en línea directa y parentesco

en línea colateral, distinción que no tiene que hacerse necesariamente a nivel de la terminología. A su vez, el parentesco colateral puede dividirse entre parientes colaterales y parientes cruzados, según que los colaterales hayan nacido de hermanos del mismo sexo o del sexo opuesto al de cada uno de los parientes del ego (sistemas iroqueses).

La distinción entre paralelos y cruzados puede hacerse o no (sistemas hawaianos). Y cuando se hace la equivalencia entre siblings y paralelos puede plantearse o no (sistema sudanés). En ambos casos, el tener en cuenta el sexo de los parientes por el que el ego se halla unido a un pariente más alejado crea una especie de “bifurcación” en la terminología del parentesco.

En total, según la distinción entre hermanos, primos paralelos y cruzados se tenga en cuenta o no, y según el parentesco en línea directa se distinga o no del parentesco en línea colateral, pueden construirse seis tipos de terminología de parentesco: los tipos hawaiano, esquimal, iroqués, sudanés, crow y omaha¹. Estos dos últimos son transformaciones del tipo iroqués. Todos los sistemas de parentesco que existen a lo largo del mundo utilizan una terminología que pone de manifiesto uno u otro de estos tipos y, en algunos casos, combina fórmulas pertenecientes a dos de estos tipos.

La terminología francesa del parentesco sería del tipo esquimal. En francés hay términos diferentes para los hermanos y los primos, pero el término primo designa indiferentemente a los hijos de los hermanos y hermanas de mi padre y de mi madre. No se hace ninguna distinción entre primos paralelos (nacido de un hermano del padre o una hermana de la madre) y primos cruzados (nacidos de una hermana del padre o de un hermano de la madre). Esta terminología está de acuerdo con el hecho de que el sistema francés es tipo cognático con inflexión patrilineal. Pero con estos términos, cognático, patrilineal, abordamos un aspecto fundamental del parentesco: la distinción entre las relaciones de filiación y los principios de la *descendencia*, distinción que arroja una intensa luz sobre los aspectos esenciales del parentesco y ha sido abordada por la escuela anglosajona desde Rivers a Meyer-Fortes y Leach, mientras que Lévi-Strauss o Louis Dumont jamás la han tenido en cuenta.

Pero antes de nada, concluyamos a propósito del conjunto de las relaciones generadas por los lazos Padres/Hijos (PP/CC; PPP/CCC, etc.) y por las relaciones entre hermanos, entre hijos de hermanos, entre hermanos de los padres, etc. Este conjunto constituye lo que se llaman relaciones de consanguinidad. Pero hay que destacar, de momento, que las relaciones de consanguinidad *no contienen en sí mismas* ningún principio que destaque a determinados parientes en relación con los demás, como el lado paterno en relación con el materno o viceversa. Ambos lados son diferentes y pueden presentarse como equivalentes o complementarios. La *filiación* que une a los individuos en el ámbito de este universo de relaciones es, por esta razón, de *naturaleza bilateral*. Las relaciones de consanguinidad son pues por su esencia y por su fondo *relaciones cognáticas*, es decir, relaciones que suman y combinan también las que se establecen a través de los hombres (relaciones agnáticas) y las que se establecen a través de las mujeres (relaciones uterinas). Estas relaciones cognáticas constituyen la materia prima de las relaciones de parentesco, el *material básico* sobre el que pueden eventualmente intervenir los demás principios, que, al privilegiar determinadas relaciones de filiación en detrimento de las restantes reestructuran el conjunto de las relaciones de consanguinidad, dándole una configuración y unas formas nuevas. Estos principios se refieren a la forma en la que se establece la descendencia de un individuo cualquiera, hombre o mujer, en el seno de un determinado sistema de parentesco.

2. Filiación y descendencia

Todas las formas de descendencia conocidas se constituyen con la puesta en acción de principios que plantean, o bien la no equivalencia de los hombres y las mujeres en materia de transmisión de la identidad, el rango, el nombre, el estatuto, las riquezas, etc., o bien su equivalencia. La primera fórmula es la de los dos sistemas que se forman a partir de un único principio unilineal o que combinan, de distintas formas, los principios unilineales, patri y matrilinealidad. La segunda fórmula es la de los sistemas no lineales.

En los sistemas unilineales la descendencia pasa por un sexo con la exclusión del otro. Pero también pueden combinarse de distintas for-

mas los dos principios unilineales, ya sea acumulándolos, o bien haciéndolos actuar de forma paralela o cruzada. Entre los yako de Africa cada individuo, hombre o mujer, pertenece simultáneamente a dos grupos de descendencia, al patrilineaje de su padre, del padre de su padre, etc., y al matrilineaje de su madre, de la madre de su madre, etc. Elementos diferentes de la realidad social circulan en el seno de esos dos grupos: la tierra se transmite por los hombres en el ámbito de su patrilineaje, y las funciones religiosas y los saberes rituales son transmitidos por las mujeres en el ámbito del matrilineaje. Además, los dos principios, en lugar de sumarse, actúan separadamente, ya sea de forma paralela, como entre los apiyané de la Amazonía, o bien de forma cruzada, como entre los mundugumor de Nueva Guinea. En los dos casos, es el sexo del individuo el que determina el principio que se le aplica. Entre los apiyané el principio es patrilineal entre padre e hijo y matrilineal entre la madre y sus hijas. Entre los mundugumor es exactamente al revés: el principio es matrilineal de la madre al hijo y patrilineal del padre a la hija. Estos dos últimos sistemas son muy raros y todavía son muy mal conocidos. Como quiera que fuese, entre todos los sistemas uni o bilineales los estatutos del hombre y la mujer jamás son equivalentes. O bien es el hijo el privilegiado, o bien la hija, o bien cada sexo es el tránsito obligado para determinados elementos de la realidad social a transmitir, pero no para otros.

Por el contrario, en los sistemas no unilineales la transmisión de las identidades, los estatutos y la tierra, etc., pueden pasar tanto por los hombres como por las mujeres. Hermanos y hermanas, hijos e hijas son, en lo que a la transmisión de esas realidades sociales se refiere, “equivalentes”, y esta equivalencia se prolonga más allá de su matrimonio, en sus hijos que, sin embargo, han nacido de la mezcla de otras líneas, de otras “sangres”. De hecho, muy frecuentemente se comprueba la existencia de “inflexiones” en estos sistemas cognáticos, ya sean de carácter patrilineal o matrilineal, cuando determinados elementos de la sociedad pasan a través de los hombres o de las mujeres exclusivamente. En Francia, por ejemplo, aún muy recientemente, los hijos debían llevar el nombre de la familia del padre. En la actualidad pueden escoger, al llegar a su mayoría de edad, llevar el de su madre.

La distinción entre filiación y descendencia nos muestra cómo las relaciones de parentesco funcionan manipulando las diferencias de sexo y generación que existen entre los individuos como uno de los lugares y los engranajes esenciales de la reproducción, de la continuidad entre los diversos componentes de la sociedad, la propiedad de la tierra, la sucesión en las funciones religiosas o políticas, la permanencia de una clase superior o inferior. Las relaciones de parentesco están, pues, constantemente penetradas o investidas de las realidades sociales que, en su origen y su contenido, no tienen nada que ver con ellas, ni con la sexualidad, y son las relaciones de parentesco lo primero que regulan.

Distribución mundial de las formas de descendencia			
Patrilineales	Matrilineales	Bilineales	No unilineales
44%	15%	5%	36%
Según R. Keesing: <i>Kin Groups and Social Structure</i> , Holt, Rinehart, New York, 1975			

Lo que es fundamental en estos procesos es que realidades que no tienen nada que ver directamente con el parentesco e incluso con la sexualidad *estructuran* las relaciones de parentesco y *se metamorfosean* en aspectos, en elementos del parentesco.

Pero la metamorfosis no se acaba ahí, porque todo lo que es parentesco se halla finalmente investido en la sexualidad, porque todo lo que es parentesco se redistribuye entre los individuos según su sexo y su edad y se metamorfosea en *atributos* de su *persona*, es decir, en último término, de su sexo.

Mediante la puesta en práctica de uno o varios de los principios de descendencia, todas las realidades sociales que desbordan el parentesco se hallan canalizadas, determinadas por relaciones de parentesco específicas y toman la forma de aspectos del parentesco antes de verse invertidas en el campo de la sexualidad, donde pasarán a indicar la diferencia entre los sexos. A través del parentesco, el cuerpo de cada indi-

viduo se pone a funcionar, a partir del nacimiento, como una máquina ventrilocua de la sociedad.

Pero veamos un poco más de cerca cómo el juego del parentesco metamorfosea en elementos de su propia sustancia realidades que la desbordan. Y para ello examinaremos el efecto que sobre el juego del parentesco tiene la intervención de una determinada forma de descendencia. Esta acción tiene el doble efecto, en lo que a las estructuras de los sistemas se refiere, de privilegiar determinadas relaciones de filiación y de ponerlas en primer plano en la medida que asuman funciones sociales importantes. Las demás relaciones, sin dejar de existir, se ven relegadas a un segundo plano o desprovistas de peso social, y llegan a borrarse hasta convertirse en sombras de unas relaciones que, sin embargo, podrán volver a tomar forma y vida en nuevas circunstancias. Es así como los sistemas lineales rechazan, sin hacerlas desaparecer, a las estructuras cognáticas de la consanguinidad. Los sistemas cognáticos, por el contrario, conceden una importancia secundaria a las relaciones de filiación lineal a través de un solo sexo y con exclusión del otro.

Todas las formas de descendencia permiten, pues, *seleccionar* entre todos los individuos que en una determinada sociedad se hallan, de una manera o de otra, próxima o lejana, emparentados, y reagrupar a quienes se reconocen unidos entre sí por el tipo de relaciones de parentesco que el sistema privilegia. Pero semejantes reagrupaciones pueden actuar de dos formas: una centrada sobre el individuo, un ego cualquiera que agrupa en torno a sí a una parte de sus parientes, su parentela, y la otra centrada en relación a cualquier individuo y tomando su punto de apoyo, su referencia en uno (o una) o muchos individuos muertos pertenecientes a un determinado número de generaciones anteriores, considerados, real o ficticiamente, como los antepasados de un determinado número de individuos vivos. Esta estructuración con relación a un presente, por parte de los vivos abre la posibilidad -sin que ello sea consecuencia automática- de ver formarse grupos de individuos emparentados que se sienten solidarios porque comparten sus relaciones -que son relaciones privilegiadas por el modo de descendencia-, una misma *identidad* nacida de los antepasados comunes. Estos grupos,

bautizados por los antropólogos como linajes, clanes, etc., sobrepasan por principio a la “familia”, incluyendo a las familias llamadas “extensas”.

Se componen de todos los individuos *muertos, vivos o por nacer* que han estado, están o estarán vinculados con los antepasados de referencia, de acuerdo con los principios del modo de descendencia. Estos relevos, estos reagrupamientos, se hacen casi siempre automáticamente en el caso de los modos de descendencia uni o bilineales. Son, por el contrario, más difíciles de efectuar en los sistemas cognáticos que deben, para poder dar a los grupos de parentesco un contorno bien definido, un principio de exclusión, recurrir a muchos criterios a la vez, y toman algunos de ellos de fuera del parentesco: la descendencia, por ejemplo, se calculará a partir de un o una antepasada o de un par de hermanos opuestos, pero los derechos vinculados a esta descendencia se perderán en el caso de desavenencias políticas, etc.

Dichos grupos, en principio más amplios que la familia, no son, sin embargo, el resultado automático de la puesta en funcionamiento de un modo de descendencia. Es preciso, al parecer, para que dichos grupos se constituyan, que se den también otras condiciones. Sin entrar en más precisiones, digamos que será preciso que, además de la consanguinidad compartida (que podrá o no corresponderse con relaciones biológicas reales), haya otras realidades, heredadas de los antepasados comunes y consideradas como vitales en esa sociedad, y que sus descendientes quieren y deben conservar con sumo cuidado, gestionar en común y transmitir a sus propios descendientes.

Estas realidades heredadas y compartidas pueden ser tanto la tierra como los poderes mágicos, títulos y estatutos, ya sean materiales o inmateriales. Lo esencial es que los individuos no tienen acceso a ellos si no pueden demostrar que descienden de los antepasados fundadores y dadores, de acuerdo con el *camino del parentesco que otorga el derecho*. Puede verse inmediatamente qué formidable trabajo ideológico deberá desarrollar la mente humana para permitir que las referencias a la “sangre”, la “carne”, a los “huesos” o al “esperma”, compartidas o no, asuman funciones complementarias indispensables para el ejercicio del parentesco y para su articulación con otros dominios de la vida social:

por una parte, para legitimar la *exclusión* de numerosos *parientes*, próximos o lejanos, del uso y disfrute de la “realidades heredadas”, y por otra parte, para legitimar la forma en la que los que heredan *deben* utilizarlas y transmitir las a su vez a sus legítimos descendientes, e incrementar eventualmente este patrimonio con lo que hayan podido acumular durante su vida. El parentesco se verá, pues, obligado a atribuir o negar a la paternidad, a la maternidad, a la hermandad, etc., los derechos y los deberes, y a inventar razones para ello en el propio lenguaje del parentesco.

Quede claro que, sea el sistema de parentesco patrilineal, matrilineal o cognático, en cualquier caso todas las razones inventadas para justificar que aquí el hombre es el único punto de transmisión de la identidad de cada cual y de las realidades heredadas de los antepasados, o por el contrario, que lo sea exclusivamente la mujer, en ambos casos esas razones serán *también imaginarias*, y todas esas razones imaginarias se expresan a través de las formas en las que se viven esas relaciones sociales y en sus símbolos. Por último, todas acaban, a través del juego del parentesco, por penetrar en el cuerpo de cada miembro de la sociedad y lo modelan a su imagen y semejanza.

El parentesco se halla estructurado, pues, en realidades que no tienen nada que ver con la unión de los sexos y la procreación de los hijos: ya sea por el uso de las armas, por las técnicas de caza, los cultos de la fertilidad, la forma individual o colectiva de propiedad de la tierra o el ganado, etc. Y puede verse que no podrá -si debiese hacerlo- más que proporcionar, en su lenguaje y con sus propios medios, una legitimidad doblemente imaginaria -imaginaria en términos de relaciones y de principios de parentesco e imaginaria en términos de relaciones entre los dos sexos.

Pero lo que estos mecanismos ponen en *juego* no es en sí mismo imaginario. Porque a través de las relaciones de parentesco no sólo es la tierra y los poderes mágicos y religiosos, etc., los que pueden continuar transmitiéndose, sino también mediante ellos es como los nuevos miembros de cada sociedad se suceden generación tras generación. Los niños serán de acuerdo con las normas de cada sistema de parentesco, *apropiados* en cierto modo por *anticipado* por parte de un determinado nú-

mero de individuos de las generaciones anteriores y por los grupos sociales a los que esos individuos pertenecen. El parentesco es en todas las sociedades el lugar en el que se prepara por adelantado y en el que comienza la apropiación del individuo por la sociedad.

Nuestro análisis nos permite ya adelantar la hipótesis de que la aparición de las distintas formas de descendencia, y consiguientemente de apropiación de los niños, no es una consecuencia del desarrollo “autónomo” del parentesco. Se trata de la consecuencia de desarrollos internos del parentesco, pero como respuesta a presiones y problemas nacidos más allá del parentesco, fuera de él. La cuestión que se plantea consistirá en saber por qué existen esos modos de descendencia, lo que nos permitiría saber por qué en tal sociedad y en tal época tal modo de descendencia ha aparecido y se ha desarrollado. Desgraciadamente, nadie puede todavía responder a esta pregunta. Nadie ha podido establecer la correlación significativa entre la presencia de tal o cual modo de producción, tal tipo de descendencia y tal sistema de parentesco. En Europa, los sistemas de parentesco son desde hace siglos de tipo cognático y no parecen haberse visto alterados por la desaparición del sistema feudal, el nacimiento y luego el dominio del capitalismo y la imposición y más tarde la descomposición del socialismo burocrático-militar.

Todos estos cambios sociales han tenido, sin embargo, sus efectos en y sobre el parentesco, porque éste ha tenido que adaptarse en la transmisión de los patrimonios entre las generaciones a la generalización de la propiedad privada de los medios de producción, o a su supresión. El parentesco evoluciona, los sistemas de parentesco cambian, pero cambian lentamente y la evolución de un sistema de parentesco siempre da nacimiento a otro sistema de parentesco y no a castas, clases u otros grupos sociales de este tipo. Será preciso, pues, buscar fuera del parentesco las razones de la aparición de las castas, los órdenes o las clases que, una vez aparecidos, harán que las relaciones de parentesco sirvan para su propia reproducción, y evolucionaran en una forma y según un ritmo ampliamente independiente de la reproducción de las relaciones de parentesco.

Digamos únicamente que la gran fuerza del parentesco consiste en establecer un conjunto de relaciones personales, íntimas, heredadas

o presentes desde el nacimiento, es decir, antes incluso que cualquier experiencia vital o de otro tipo, y que constituyen habitualmente el primer soporte indispensable para el descubrimiento del otro y para el aprendizaje de la vida. La consanguinidad es una fuente de derechos y obligaciones que *preceden a otro tipo de contrato* que un individuo puede cerrar en su vida con cualquier otro, sea cual sea su causa. Pero el parentesco no se reduce a la consanguinidad, porque además de la prohibición del incesto, cada cual, hombre o mujer, debe en principio buscar más allá de sus consanguíneos más próximos o más lejanos la persona del sexo opuesto con la cual pueda unirse legítimamente y tener hijos. A consecuencia de la prohibición del incesto todo sistema de parentesco lleva consigo un tercer conjunto de relaciones de alianza que se establecen entre los individuos y los grupos a los que pertenecen con ocasión del matrimonio de dos de sus miembros. El parentesco, en cierto sentido, se desdobra. El padre de un hijo se convierte en el suegro de su nuera, etc. Destaquemos -como ya señaló hace algún tiempo Lévi-Strauss- que en muchos sistemas en los que se prescribe el matrimonio con tal o cual categoría de parientes consanguíneos (la hija del hermano de la madre, por ejemplo) no suele existir una terminología diferente para designar a los parientes políticos. El término que designa al hermano de la madre designa a la vez al padre de la esposa. Pasemos, pues, a tratar brevemente las relaciones de alianza para volver a hablar más ampliamente de la prohibición del incesto.

3. El matrimonio y las relaciones de alianza

Abordaremos ahora el tercer componente de las relaciones de parentesco, las relaciones de alianza generadas por el matrimonio. De hecho, a este tercer componente va asociado un conjunto de reglas de residencia de la nueva pareja tras el matrimonio, reglas que constituyen un cuarto componente del parentesco. Tras el matrimonio, la pareja se irá a vivir a casa del marido (residencia virilocal) o de la mujer (r.uxorilocal), a casa del padre del marido (r.patrilocal) o de la madre de la mujer (r.matrilocal); o a casa del tío materno de la mujer (r.avunculocal) o adquirirá una residencia propia (r.neolocal). También podrá darse una alternancia de los tipos de residencia, etc. Este aspecto del paren-

tesco es importante porque determina con quién crecerán los hijos de la nueva pareja y con quién se asociará éste de un modo estable a lo largo de su existencia, sobre qué tierra vivirá y trabajará, etc.

Pero volvamos al matrimonio y a la alianza, donde nos encontramos de nuevo con una zona de grandes turbulencias científicas. Fuente inagotable de debates y de disputas entre los antropólogos, que no llegan a ponerse de acuerdo en una definición del matrimonio y consecuentemente en una definición de la familia. En este tumulto, la posición de Lévi-Strauss (1945) parece clara y diáfana, y sin embargo será en parte como reacción frente a los hechos y a los problemas que dejaba de lado por lo que surgirán debates y se desarrollarán polémicas. Recordemos su postura, que puede presentarse bajo la forma de silogismo: la prohibición del incesto desde el momento en el que se institucionaliza, (1) trae consigo la exogamia (2) y se lleva a cabo mediante el intercambio de mujeres por parte de los hombres, que precede al matrimonio y le confiere su sentido. La teoría de Lévi-Strauss presupone, por lo tanto, como un hecho histórico y característico de todas las épocas de la historia, el dominio de los hombres sobre las mujeres, dominio que tendría sus fundamentos más allá de la cultura, en la propia naturaleza biológica de nuestra especie.

De Jack Goody (1952) a Leach (1961) y Needham (1970), nuevos análisis han venido a dismantelar en parte los hechos y deducciones contenidos en esta hipótesis. Poco a poco, ha desaparecido el gusto por las definiciones sencillas de la familia y del matrimonio. Jack Goody, por ejemplo, ha subrayado que el matrimonio no es una transferencia de personas entre dos grupos, sino una transferencia de derechos sobre estas personas y sobre los servicios que pueden prestar. Entre éstos, enumera: 1 los servicios sexuales; 2 los servicios domésticos; 3 los servicios económicos cuando hombre y mujer participan en el proceso de producción e intercambio; 4 el derecho a residir en algún lugar; 5 el derecho a apropiarse de las capacidades de procreación reconocidas a las mujeres y a los hombres, y 6 el establecimiento de relaciones de ayuda y cooperación no sólo entre los individuos, sino también entre los grupos de parentesco a los que pertenecen (las relaciones de

alianza creadas por el matrimonio y que superan con mucho a los esposos).

Jack Goody muestra fácilmente cómo las múltiples formas de matrimonio y familia jamás llegan a combinar estos seis elementos. En los sistemas matrilineales, la familia de la mujer jamás cederá las capacidades reproductivas de ésta, ya que le pertenecen los hijos a los que da nacimiento. En algunas sociedades matrilineales, entre los Rhadés del Vietnam, matrilineales y matrilocales, son los hombres los que circulan entre las mujeres y éstas las que pagan una dote a la familia del futuro marido. Entre los ashanti, matrilineales, el matrimonio no implica la formación de una familia conyugal. El marido vive en casa de su madre o de su hermana y visita a la mujer al anochecer. Entre los m'kako, patrilineales, los hombres viven en la casa común de su linaje. Visitan al anochecer a su esposa, que vive en una residencia separada. Entre los nayar, matrilineales, las mujeres viven con su hermano. Se casan ritualmente y su marido ritual sólo tiene derechos sexuales sobre ellas durante algunos días; luego desaparece de su vida y van tomando amantes con autorización de su hermano. Los niños que nacen, de todos modos, no pertenecerán al marido ni a los amantes, sino a su matrilinaje, etc.

Entre los nuer, dos mujeres pueden casarse si la primera de ellas paga una dote para casarse con la segunda. Esta tomará amantes que le harán hijos que pertenecerán a su "marido", al que los niños llamarán "padre". Lo mismo ocurría entre los lovedu, donde la reina se casaba con mujeres y practicaba incluso el incesto con sus hermanos. La sucedía una hija recién nacida de estas relaciones incestuosas, etc. En las sociedades poliándricas, una mujer esposa a muchos hermanos a la vez y los hijos pertenecen al primogénito o bien le son atribuidos por turno a cada uno de los hermanos, etc.

En resumen, estos ejemplos muestran que el modo de descendencia prima sobre la alianza y confiere su impronta al matrimonio y la familia. También muestran que en todos los casos en el matrimonio pasan dos cosas: 1 se oficializan las relaciones sexuales y, según los casos, el marido tiene derechos a la exclusividad de los servicios sexuales de la mujer, o una cierta prioridad, o bien debe compartirla con otros

de acuerdo con un procedimiento a seguir que evite los conflictos; 2 el matrimonio es una ocasión para recordar los derechos que tienen los grupos de parentesco implicados en la alianza de apropiarse de los niños que pueden nacer, una vez que ésta se haya hecho pública, y también fija la identidad de aquéllos que *deben* criar, alimentar, proteger y educar a esos niños. La maduración tardía de los retoños humanos impone a la sociedad el deber de fijar las reglas para su distribución y crianza. El panorama se vuelve complejo, los contornos se borran y habría muchas más cosas que decir. Nos limitaremos a examinar con detenimiento las tesis de Lévi-Strauss sobre el incesto, el matrimonio y el nacimiento de la cultura, la invención de la sociedad.

4. Formas y fundamentos de la prohibición del incesto

Hay en cierto modo dos tabús del incesto, que se corresponden con dos tipos, o más bien con dos niveles de análisis. El primero apenas se presta a discusión. La prohibición del incesto aparece como una condición indispensable para la reproducción de las relaciones de parentesco, porque prohíbe la unión sexual (y el matrimonio) entre madre e hijo, hermano y hermana, y mantiene claramente definidas unas relaciones de parentesco que, de lo contrario, se confundirían entre sí. En esta óptica, lejos de explicar la aparición del parentesco, la prohibición del incesto presupone su existencia. Desempeña un papel importante, pero no un papel fundador. De ahí las críticas dirigidas a Lévi-Strauss por Peter Wilson y Meyer-Fortes.

Pero la originalidad de Lévi-Strauss no estaba ahí. Se basaba en la afirmación de que el tabú del incesto constituye una ruptura radical con la naturaleza, el corte del que han surgido no sólo las relaciones de parentesco, sino la “auténtica” sociedad humana. El tabú del incesto en esta perspectiva es, a la vez, condición de la producción del parentesco y de la invención de la sociedad. ¿Pero por qué esta ruptura? ¿Sería la evolución de la naturaleza la que llevaría al hombre a actuar sobre su propia naturaleza y oponerse a los deseos de su sexualidad? En 1966, dos decenios después de *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Lévi-Strauss reafirmaba: “Insisto en creer que la prohibición del incesto se explicaba perfectamente por causas sociológicas”. Estas causas,

¿cuáles fueron, cuáles son? Porque es preciso que continúen existiendo y actuando en la forma de organización de la sociedad humana.

Lévi-Strauss las ha descrito en el artículo que consagró en 1956 a “La Famille”: “Como demostró Tylor hace casi un siglo, la explicación última es probablemente que la humanidad comprendió muy pronto que, para liberarse de una lucha salvaje por la existencia, debía proceder a una elección muy simple: *either marrying out or being killed out*. Había que elegir entre familias biológicas aisladas y yuxtapuestas como unidades cerradas, perpetuándose a sí mismas y sumidas en su temor, sus odios y sus ignorancias y, gracias a la prohibición del incesto, la institucionalización sistemática de cadenas de intermatrimonios que permitían edificar una auténtica sociedad humana sobre la base artificial de los lazos de alianza, a pesar de la influencia aisladora de la consanguinidad e incluso en contra de ella”.

Para poner fin a una existencia miserable, engendrada por el aislamiento de las familias animales, la humanidad se habría obligado conscientemente a la cooperación, una parte de sí misma, las mujeres. Según esta teoría no sería la sexualidad la que amenazaría a la sociedad, sino el aislamiento, el egoísmo radical de las familias biológicas lo que pondría en peligro la existencia de la humanidad.

Detengámonos un momento en esta descripción de la vida de nuestros antepasados. Podremos comprobar que no vivían en sociedad, es decir, en comunidades o en bandas, sino en familias biológicamente aisladas que se perpetuaban por sí mismas mediante el incesto. En esta visión de las cosas, en un principio existiría la familia, pero no la sociedad; también habría competición, pero no cooperación, y el incesto se practicaría entre consanguíneos.

También es interesante destacar que los lazos de alianza se oponen, según Lévi-Strauss, a la consanguinidad como una realidad artificial, índice de la invención humana, mientras que hemos visto también cómo los modos de descendencia recortan artificialmente la consanguinidad.

Pero Lévi-Strauss nunca se tomó totalmente en serio la distinción entre filiación y descendencia, y por ello no podía más que oponer una consanguinidad natural, biológica, a los lazos de parentesco ar-

tificiales, culturales. Además, parece probable que nuestros antepasados no viviesen en familias aisladas, sino en bandas de multimachos y multihembras que controlaban un territorio no aislado, a imagen de las sociedades de los chimpancés. No se entiende, por último, cómo el hombre, para superar sus temores, sus odios engendrados por la soledad familiar, habría inventado la sociedad. Se trata más bien de una forma de existencia surgida en el curso de la evolución y que caracteriza a determinadas especies de reproducción sexuada. Somos una de esas especies que pertenecen al orden de los primates. Lo que el hombre ha sido capaz de hacer no sería inventar la sociedad, sino *transformarla, producir* nuevas relaciones sociales, producir la *sociedad*.

Si somos una especie de primates, ¿podremos aprender algo sobre el conocimiento del incesto con el conocimiento de las demás especies? Según los trabajos de los primatólogos, existen diversos comportamientos biológicos que constituyen mecanismos de evitación del incesto entre los individuos próximos genéticamente. En el momento de la pubertad, los jóvenes babuinos machos dejan su banda, mientras que entre los chimpancés son las jóvenes hembras las que lo hacen también al llegar el momento de la pubertad. Por otra parte, puede comprobarse que, tras un período de vinculación inicial intensa, las hembras tratan de forzar a sus crías a alejarse de ellas y lo hacen más agresivamente con sus hijos que con sus hijas. Además, los acoplamientos madre-hijo existen, pero parecen tener lugar sólo cuando la madre no está en celo y con el fin de tranquilizar al joven agredido y que se ha refugiado junto a su madre. Se comprende, pues, la prudencia de muchos etnólogos, sin embargo determinados primatólogos no dudan en bautizar a la dispersión de los animales púberes como “exogamia” y la integración en otra banda como “intercambio” entre dos bandas. Algunos incluso hablan de matrilineajes o patrilineajes en tal o cual especie. Digamos, para concluir provisionalmente, que hay en la naturaleza, al parecer, mecanismos que tendrían como finalidad disminuir la frecuencia de los acoplamientos consanguíneos y que estos mecanismos son acumulativos. Pero lo que no se ha aclarado es el saber si se trata de un mecanismo de selección natural.

Lo que está claro es que la sexualidad es una fuente de tensiones y competiciones en el seno de las sociedades de los primates, que los momentos de celo de las hembras son los momentos en los que esta tensión se agudiza y que la pubertad es un momento crítico en el desarrollo tanto de la vida de los individuos como de la bandas.

Lo que sí asumimos de Lévi-Strauss es que el tabú del incesto no es sólo una condición de la reproducción del parentesco. También es condición, no de la invención de la sociedad, sino de su transformación. Se halla unido a la capacidad que tiene el hombre no sólo de vivir en sociedad como algunas otras especies, sino de producir la sociedad para vivir. No pensamos que el tabú del incesto tenga nada que ver con la voluntad del hombre de superar su egoísmo y de hacerse solidario. Creemos, por el contrario, que la humanidad se ha visto forzada a intervenir sobre su sexualidad porque desde un principio tenía algo que ver con la sociedad y consecuentemente con la evolución biológica del hombre; la sexualidad específicamente humana puso en peligro la reproducción del modo social de existencia que el hombre había recibido de la naturaleza.

Dos aspectos de la evolución del hombre me parecen haber podido plantear el problema de la reproducción de este modo de existencia social: la pérdida del celo en la hembra humana y la maduración más tardía de las crías humanas.

Los biólogos todavía no nos han proporcionado una explicación satisfactoria de la pérdida de celo en la hembra humana, es decir, de la desaparición del período de celo y de sus símbolos fisiológicos externos, y los paleontólogos tampoco pueden datarla. Algunos autores, como Jean Didier Vincent, relacionan la pérdida de celo con la encefalización más desarrollada de la especie humana en relación con los primates. Es también a esta encefalización que va unida la maduración más tardía de las crías humanas.

Pero la pérdida de celo trae como consecuencia crear la posibilidad permanente para todos los adultos de una banda, machos y hembras, jóvenes y viejos, de entrar en un *comercio sexual generalizado*. Por su parte, la ampliación del período de maduración de los niños trae como consecuencia la presencia en el seno de la familia animal-humano

de jóvenes que, en el momento de la pubertad, también podrán entrar en el juego de la sexualidad generalizada.

Como quiera que sea, para que la prohibición del incesto tenga sentido es preciso que haya existido un lazo relativamente estable entre los individuos de ambos sexos, asociados en determinado grado en la crianza de sus hijos. También debemos suponer que nuestros antepasados primates vivían en una sociedad en la que existían relaciones jerárquicas, es decir, relaciones de dominación y subordinación entre los individuos según su sexo y su generación. Y que estas relaciones se aplicaban tanto en la búsqueda de los medios de subsistencia como en el dominio sexual.

Además, gracias a las posibilidades creadas por el desarrollo del cerebro de percibir y construir no sólo relaciones sino relaciones entre relaciones, etc., nuestros antepasados tenían la posibilidad de cooperar de modo más complejo que los primates no humanos en la reproducción material y social de su existencia, reproducción garantizada por estrategias de explotación de fuentes naturales, por lo general aleatorias, en unos medios en los que se encontraban en competencia con otras especies predatoras.

Desde este punto de vista hemos avanzado la hipótesis de que la ampliación de la sexualidad humana, cerebralizada, y ya no encadenada a períodos estacionales o temporales de celo, al ofrecer la posibilidad de un comercio sexual generalizado, entró en conflicto con la extensión del campo de la cooperación material y social entre los seres humanos, de lo que darían testimonio las últimas etapas de formación del *Homo Sapiens*. Porque la ampliación del campo de la sexualidad, al intensificar las tensiones y las competiciones sexuales, debía traer consigo, a la vez, la intensificación de las formas de competición y jerarquías sociales. A la vez habría surgido, una vez alcanzado este estadio de desarrollo biológico y social del hombre, una situación que exigiría la intervención consciente de los hombres para controlar una sexualidad “desnaturalizada”, de tal manera que volviese de nuevo a subordinarse a la reproducción de la sociedad.

En esta perspectiva, la prohibición del incesto habría estado asociada desde un principio a la reproducción, a la continuación de la so-

ciudad humana. Desde un principio desbordaría el campo del parentesco. En cierto sentido, resume toda la condición humana, somete a los individuos a una ley que ninguna figura -ni siquiera la de los tíos maternos- podría encarnar, a saber, la necesidad de producir individuos capaces no sólo de vivir en sociedad y de adaptarse, sino también de producir la sociedad para vivir. Es por esta razón por lo que el análisis del tabú del incesto no corresponde sólo a los especialistas del parentesco, sino también a los psicoanalistas, a los filósofos y a los poetas, etc. Pero a la vez puede adivinarse que la producción del incesto ha traído como consecuencia, quizás no querida, la emergencia de dos ejes a lo largo de los cuáles se construyen todos los sistemas de parentesco: el eje de la filiación conocida, memorizada, que se transformará en formas de descendencia abstractas, artificiales, y el eje de intercambio sobre el que se desarrollarán diversas reglas y prácticas de alianza. Vemos también cuán difícil es reducir el parentesco a la invención del padre. El parentesco es un haz de relaciones que supone el reconocimiento del padre, la madre, del padre de la madre, del hijo de la hermana del padre, etc., haz a través del cual se redistribuyen las funciones que convergen para efectuar la apropiación de los niños nacidos de las relaciones sexuales públicamente reconocidas.

¿La emergencia de las relaciones de parentesco presupondría y continuaría presuponiendo, para mantenerlo, el dominio de los hombres sobre las mujeres? Lévi-Strauss lo afirma. De hecho, en el plano de las lógicas sociales la prohibición del incesto abre simultáneamente tres posibilidades lógicas: los hombres intercambian entre sí las mujeres y esto presupone que dominan socialmente, las mujeres intercambian hombres, lo que supondría que socialmente dominan a los hombres, o bien los grupos intercambian entre sí hombres y mujeres, lo que a *priori* no implicaría el dominio de ningún sexo sobre el otro.

Quede claro que Lévi-Strauss no ignora que estas tres posibilidades existen lógicamente, pero no considera más que una: el intercambio de mujeres por parte de los hombres, y considera las otras dos ridículas, y las ve como ilusiones que la humanidad -y sobre todo las mujeres- gustan acariciar.

“Que las lectoras, quizás molestas al ver a las mujeres asimiladas a bienes de consumo, a objetos de transacciones entre agentes masculinos, estén tranquilas consolándose al pensar que las reglas del juego serían las mismas si se decidiese considerar a los hombres como objetos de intercambio entre grupos femeninos. De hecho, algunos grupos extraños de sociedades matrilineales han intentado, hasta cierto punto, hacer las cosas de esta manera”. “Y los dos sexos pueden quedarse *satisfechos* con otra forma, un poco más complicada, de describir el *mismo juego*, que consistiría en decir que los grupos consanguíneos, que comprenderían a la vez hombres y mujeres, intentarían cambiar conjuntamente lazos de parentesco”².

Lévi-Strauss parece finalmente vincular el estatuto social inferior de las mujeres a la emergencia del pensamiento simbólico humano. “La emergencia del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, como las palabras, fueran cosas a intercambiar”.

No negamos que exista la dominación masculina, pero reviste contenidos y formas infinitamente variados según las sociedades y según los sistemas de parentesco. No es lo mismo ser hermano o hermana en los sistemas patrilineales, matrilineales o cognáticos. Y desde el momento en que existe, la dominación masculina impregna el funcionamiento del parentesco y lo pone al servicio de su reproducción. Pero no es, en contra de las tesis de Lévi-Strauss y de F. Heritier, una precondition de todo sistema de parentesco real o posible, y por lo tanto un principio constitutivo del parentesco. Y es también porque la dominación masculina no pertenece a su esencia que vemos en la actualidad, en la práctica de numerosas sociedades europeas, a hermanos y hermanas dejar sus familias y hallar sus cónyuges sin que para lograrlo ni los unos ni los otros se hayan intercambiado mutuamente. En Europa existe la dominación masculina, pero en muchos casos no interviene, o ya no interviene en la práctica de la alianza.

Henos aquí ante la misma conclusión que tras nuestro análisis de la filiación y de la descendencia. Cuando la dominación masculina —que en su mayor parte existe por razones que no tienen nada que ver con el parentesco— penetra en él y lo modifica, se convierte en un aspecto del parentesco y se metamorfosea en una de sus propiedades. Y co-

mo hemos visto la cosa no queda aquí, porque todo lo que cae en el ámbito del parentesco se encuentra en el cuerpo y actúa de modo a la vez abierto y disimulado en las representaciones que cada sociedad se hace del cuerpo y de los sexos.

5. El sexo, máquina ventrílocua

Todos nuestros análisis nos remiten a este hecho fundamental. En todas las sociedades la sexualidad está al servicio de realidades múltiples, económicas, políticas, etc., que no tienen nada que ver directamente con los sexos y la reproducción sexual. Las relaciones de parentesco, por el contrario -y en esto consiste su importancia-, son el lugar en el que se ejerce directamente y desde el nacimiento un control social de la sexualidad de los individuos, ya sea orientándolos hacia personas del sexo opuesto o hacia personas del sexo propio.

Esta subordinación de la sexualidad no es lo mismo que la subordinación de un sexo a otro, sino la de un sector de la vida social a las condiciones de reproducción de las demás relaciones sociales. Es el lugar de este sector en el interior de la *estructura* de la sociedad, *más allá* incluso de cualquier relación *personal* entre los individuos concretos, relaciones en las que se encuentran cara a cara como padre, madre, hijo, hija, marido, esposa, amigo, enemigo, amo o esclavo.

Pero esta subordinación impersonal de la sexualidad es el punto de partida de un mecanismo que imprime en la más íntima subjetividad de cada uno, en su cuerpo, el orden o los órdenes que reinan en la sociedad y que deben ser respetados si ésta quiere reproducirse. Este mecanismo actúa a través del juego de las representaciones del cuerpo y del papel que se le otorga a cada uno de los sexos en el proceso de nacimiento de un hijo, a la vida. Es a través de estas representaciones como se graba en la intimidad de cada cual el orden social, y como se legitiman no sólo la apropiación de un niño por parte de los adultos considerados como sus padres, sino también el lugar que la sociedad le reserva a su sexo. A través de las representaciones del cuerpo la sexualidad se pone no sólo a dar testimonio del orden que reina en la sociedad, sino también de que este orden debe continuar reinando. No sólo a dar testimonio *de* sino a testimoniar *a favor* (y a veces *en contra*) del

orden que reina en la sociedad y en el universo, ya que el universo en sí mismo se divide en mundo masculino y femenino.

Porque es precisamente el sexo el que confiere identidad a un cuerpo y establece su semejanza o su diferencia con los demás. Junto a la carne, la sangre y los huesos que cada cual posee, hay también órganos (pene, clítoris, vagina, senos) y sustancias (esperma, sangre menstrual, leche) que no todos poseen. ¿Pero de dónde salen los huesos y la carne? ¿Del padre y consecuentemente del esperma, o de la sangre y consecuentemente de la madre? Entre los trobriandeses matrilineales, el esperma no contribuye para nada a la concepción del niño. Lo alimenta y le da forma cuando todavía es un feto en el vientre de la madre. Pero no forma parte de su ser. Postura lógica, porque en esta sociedad el hijo no pertenece a su padre, sino a su madre y al hermano de su madre. Entre los baruya, por el contrario, patrilineales y preocupados por destacar la superioridad de los hombres sobre las mujeres, el niño se hace con el esperma de su padre y la leche materna que lo alimenta se concibe como una transformación del esperma del marido, que da regularmente de beber a su esposa cuando está embarazada. Y en la casa de los iniciados, es el esperma de los jóvenes vírgenes de toda relación con las mujeres el que se da de beber a los muchachos a los que se acaba de separar de su madre, antes de encerrarlos durante una decena de años en el mundo masculino de los iniciados.

En resumen, los cuerpos, los sexos, siempre y en todas partes, funcionan como marionetas ventrílocuas a las que apenas se consigue callar y que tienen como interlocutores a los que no ven discursos que no provienen de ellos. La sexualidad -como las marionetas ventrílocuas- no habla. Se habla a través de ella. Se habla mediante ella. ¿Pero quién habla? ¿Y por qué ahí? Es precisamente en la medida en la que la sexualidad está obligada anticipadamente, a servir como lenguaje y a legitimar realidades que le son ajenas, por lo que se convierte en fuente de fantasmas y universos imaginarios. Pero no es que la sexualidad cree imágenes fantasmales de la sociedad, sino que es la sociedad la que lo hace con la sexualidad. No es la sexualidad la que aliena, sino que es ella la que se queda alienada.

Aquí nos topamos con un punto esencial de las lógicas sociales. Estas representaciones fantasmales del cuerpo son *ideas e imágenes* compartidas por los dos sexos, que resumen y codifican el orden social e inscriben sus normas en el cuerpo de cada cual. Es el hecho de compartir estas mismas representaciones y su asunción en el cuerpo de cada cual lo que impregna en cada individuo, más allá del lenguaje, al pensamiento y la sociedad y lo que hace del cuerpo una fuente de evidencias sociales y cósmicas. La sociedad pasa, de estar alienada, a convertirse en un instrumento de alineación. Al límite, una mujer baruya, cuando ve la sangre correr por sus pantorrillas, no tiene nada que decir contra su suerte, se vive culpable y por ende responsable de lo que le ocurre. Por ello se comprende por qué la sexualidad se vive como algo que puede en cualquier momento cuestionar y subvertir el orden de la sociedad y el universo.

Porque las representaciones del cuerpo son ideas y las ideas se enraízan más allá del lenguaje, en el pensamiento. También adquieren su sentido, pero este sentido no nace de un pensamiento vacío o reducido a sus estructuras formales. Es obra de un pensamiento orientado hacia las realidades sociales y cósmicas, de un pensamiento preocupado menos de expresar esas realidades que de organizarlas y producirlas. Pero el cuerpo también desborda al lenguaje. En último término, si todo se hunde en el cuerpo y todo se oculta, se traviste, la asunción del orden, de lo otro, desemboca en el silencio. Basta convivir con el propio cuerpo. El ya sabe lo que puede o no puede hacer, lo que debe desear y de lo que debe huir. Las representaciones del cuerpo también determinan en cada sociedad una especie de *anillo de coacciones* sobre el individuo, un anillo que constituye la propia forma, *paradójicamente impersonal y anónima*, de su intimidad. Y es esta forma anónima de la intimidad la que se impone desde su nacimiento y la que organiza por adelantado las relaciones con los otros, la forma en la que el niño va a comenzar a vivir su deseo del otro. A la vez que es apropiado por los demás, sus padres, su grupo social, etc., va a querer espontáneamente apropiárselos, va a descubrir que no se los puede apropiarse a todos, que algunos, como el padre, la madre, el hermano y la hermana, etc.,

están prohibidos a su deseo. La sexualidad, máquina deseante, se opone a sí misma como máquina ventrilocua. De ahí todas estas representaciones fantasmagóricas, cuya fuente es necesariamente la sexualidad. Porque en ella tienen lugar dos desplazamientos imaginarios, dos producciones simbólicas opuestas. Lo social se esconde en ella y se oculta disfrazado tras las representaciones imaginarias del cuerpo. El deseo reprimido, pero que no obstante no ha desaparecido, reaparece entonces, bajo formas y actividades “respetables”, que a veces se manifiestan en un *lapsus* y alimentan tanto los éxitos como los fracasos sociales. En resumen, la sexualidad se *oculta* a la vez que *oculta*, y es esa ambivalencia lo que la estructura.

En definitiva, lo que imprime en el individuo el tabú del incesto no es sólo que la sexualidad deba someterse a la reproducción de la sociedad, sino a un nivel más profundo que deba ponerse al servicio de la producción de la sociedad. Pero para ello será preciso siempre amputarle *parte* del politropismo y la polivalencia (heterosexual y homosexual) espontánea del deseo. Es ésta la ley de carácter inapelable la que reprime en cada cual las diversas formas de la producción del incesto. Pero esta amputación parcial no supone aquí la destrucción del individuo sino su promoción al ser específico del hombre, a su ser genérico, que no sólo consiste en vivir en sociedad, sino también en producir la sociedad para vivir. Es en la sexualidad donde el hombre ha hallado en parte esta energía y esta capacidad. Podría partirse de ahí para decir algo más sobre la naturaleza del inconsciente.

El Orden

Alter

Máquina
ventrílocua

sexualidad

Máquina
o deseante

Ego

El deseo

Notas

- 1 F. Heritier, siguiendo a Murdock, señala que es posible construir una terminología que indicase la identidad de los primos cruzados y los hermanos ($G=X$), pero los opusiese a los primos paralelos ($(G=X)=P$). También afirma que dicho sistema no se encuentra en ninguna parte y explica su inexistencia por el hecho de que pondría en duda el principio de la dominación masculina, que le parece esencial para todo sistema de parentesco.
- 2 Lévi-Strauss: "The Family", en Dole G., Shapiro H. eds.: *Man, Culture and Society*, Oxford, 1956.

FORMAS, FUNCIONES Y FIGURAS DEL PODER POLÍTICO

Introducción

En vez de presentarles el balance de la investigación sobre antropología política o económica en los procesos de formación del Estado, voy a tratar de presentarles algunos modelos de sociedades sin jefe, otros con jefaturas, así como algunas formas de Estado, estudiadas por determinados antropólogos, por ejemplo, en Polinesia y en el Africa precolonial. Prefiero desarrollar temas acerca de lo político y de los diferentes modelos de organización del poder que me parecen importantes porque el diálogo entre arqueólogos, prehistoriadores y antropólogos es, a menudo, un intercambio de modelos, o de hechos reducidos a modelos, plausibles en esquemas de evolución; pero quiero hacer, previamente, algunas observaciones epistemológicas. Me gustaría recordar que si la historia esclarece los hechos al proporcionar perspectivas espaciales y temporales de larga duración, es necesario, además, explicar la historia, descubrir en qué condiciones socioeconómicas aparecen nuevas estructuras, es decir, poner en marcha una teoría de la aparición de estas estructuras, teoría que estará al servicio tanto de la antropología como de la historia.

La historia es, para mí, inseparable del concepto de evolución porque todo no es posible en todo momento para una sociedad: para una sociedad de aborígenes australianos era y es imposible engendrar sin más una sociedad industrial dotada de estructuras políticas modernas. Eso significa que hay que franquear etapas que seamos evolucionista o si no, la historia es, también, evolución. Si hay sociedades que pueden evitar pasar por determinadas etapas, es porque otras han pasado por ellas. Así que los atajos históricos son fenómenos que acon-

tecnen *a posteriori* de desarrollos originales, por préstamo o por difusión. Pero, en todos los casos, se necesitan transiciones, pasajes bajo la forma de transformaciones de las estructuras y de las mentalidades.

Habría que preguntarse, a continuación, si existen fenómenos de regresión o si determinados procesos son irreversibles. ¿Existen algunos aspectos de lo real que sean reversibles? Esta es la cuestión planteada por Leach cuando estudiaba a los Katchin y tenía ante sí dos formas de organización del poder de la misma sociedad y se preguntaba si una de ellas no sería una forma regresiva de la otra. En fin, lo que es muy importante para los antropólogos, y pienso que para los historiadores, es el hecho de que las sociedades tienen siempre sus particularidades, con sus historias, siempre singulares, a pesar de la reproducción de procesos parecidos en todas ellas. La aparición de las jefaturas se reproduce en épocas diferentes y en sociedades que no tienen ningún contacto entre sí. Ello significa, por lo tanto, que hay algo en la lógica social que conduce a ese resultado. Esa era la posición de Tylor, fundador de la antropología con Morgan. Tylor decía que se debe dar prioridad al estudio de los fenómenos que aparecen en sociedades que no tienen ningún contacto porque muestran el trabajo de procesos sociológicos y antropológicos profundos.

Añadiré una objeción que normalmente no se hace. Hay millares de sociedades humanas, millares de sistemas de parentesco, pero se trata de variantes de seis únicos sistemas. No hay más de seis tipos de sistemas de parentesco en el mundo. Los sistemas europeos, franceses, alemanes, ingleses, por ejemplo, son variantes de un tipo de sistema llamado eskimo. No existen infinitas formas sociológicas sino variaciones múltiples de algunos tipos, y existen relaciones de transformaciones entre esos tipos. En Europa, el sistema de parentesco latino era un sistema de tipo sudanés que se transformó, en la Edad Media, en sistema cognaticio de tipo eskimo. Los latinos de la antigüedad tenían un sistema de parentesco del mismo tipo que los sudaneses de hoy, cuya estructura es comparable a la del sistema chino. Además, las relaciones de parentesco se organizan según los principios de descendencia patri-, matri-, bilineales o no lineales. El sistema de parentesco francés es un sistema no lineal, cognaticio, en el que la herencia del nombre se hace,

sin embargo, a menudo, a través de los hombres. En nuestra jerga decimos que se trata de un sistema cognaticio de tipo esquimal con un sesgo patrilineal. Es importante recordar estas cosas porque los trabajos de los historiadores acumulan otras variantes y, aunque no estemos obsesionados por la tipología, no se puede progresar más que tipificando.

La cuestión planteada en esta conferencia es doble. Por una parte, qué condiciones son necesarias para la aparición de las jefaturas y cuál es su naturaleza y, por otra parte, qué condiciones son necesarias para la aparición de las formaciones estatales y cuál es su naturaleza, todo ello en contraposición con las sociedades sin jefaturas y sin Estado, llamadas igualitarias. Las sociedades igualitarias son clasificadas por los antropólogos, en líneas generales, en sociedades de Big Men (y los efectos de tal concepto son a veces devastadores entre los arqueólogos) y, en segundo lugar, en sociedades de Great Men, con *Grandes Hombres*, aunque hay también sociedades mixtas en las que se combina la existencia de Big Men al acumular e intercambiar riquezas y adquirir poder por esta vía, y de Great Men, que ejercen funciones más o menos heredadas. La existencia de una aristocracia tribal, para ser significativa, debe ejercer funciones hereditarias.

Lo que caracteriza la jefatura es la existencia de una aristocracia tribal. En este caso, el concepto de tribu es necesario pero, al mismo tiempo, no es suficiente, porque hay sociedades tribales igualitarias, sociedades tribales con jefaturas y toda una serie de formas de Estado que se asientan sobre bases tribales. Ahí aparecen los diferentes tipos de sociedad que se construyen sobre bases tribales, antes que la tribu, como forma de organización, desaparezca.

Hay que mencionar también la diferencia entre etnia y tribu. Hay grandes sociedades, como el Imperio Inca, que son poli-étnicas, poli-tribales y estatales; las grandes sociedades estatales africanas también son poli-étnicas, poli-tribales y estatales; en la antigüedad, las grandes sociedades imperiales son poli-étnicas, poli-tribales, estatales y urbanas, etc. Una aristocracia tribal concentra en sus manos ciertas funciones esenciales para la reproducción de la sociedad como un todo y es importante ver que, en las diversas lógicas sociales, en las diversas

prácticas políticas, lo que está en el núcleo central de lo político es el hecho de poder tener la representación del Todo como Todo, de la sociedad como totalidad, y de actuar sobre el Todo como Todo y arbitrar entre los intereses privados y particulares. Una aristocracia tribal hereditaria, que concentra determinadas funciones esenciales para la reproducción de la sociedad como un todo, puede, en consecuencia, ejercer legítimamente la violencia tanto en el interior como en el exterior de esa sociedad. En una sociedad de las llamadas igualitarias ninguno de los grupos que la componen tiene el derecho de ejercer, por sí solo, la violencia sobre los otros grupos, con excepción de la relación entre hombres y mujeres.

Eso es la igualdad. No hay ‘campesinos’ entre los primitivos. Todo hombre tiene armas; cualquier hombre es a la vez guerrero, horticultor, cazador, etc. Un horticultor no es un ‘campesino’. Un campesino es un hombre sometido. Un ‘primitivo’ es un ser libre de su persona que es, entre otras cosas, guerrero, cazador, etc. Así, pues, no hay monopolio de la violencia en las sociedades igualitarias porque la violencia no está concentrada, sino que es compartida.

No hay una diferencia de fondo entre la jefatura hereditaria y el estado. Hay una diferencia de escala que comporta una serie de transformaciones; eso es lo que muestra el importante libro de John Murra, *The Economy of the Inca State* o el de Evans-Pritchard y Meyer Fortes, *African Political Systems*. El Estado es una especie de super-jefatura que se apoya en una administración, ejerce el mismo poder en todos los lugares del territorio y delega una parte de ese poder en los empleados de esa administración. En el Estado se produce la misma concentración de poder que en la jefatura hereditaria, pero con un trabajo de territorialización que implica la aparición de una administración, la cual asume funciones que, en una jefatura, desempeñan directamente los clanes, es decir, los grupos que componen la organización tribal. Con el Estado hay una transformación cualitativa, que es un cambio de escala ya que, al comienzo, las mismas funciones religiosas, militares, etc., que existían anteriormente están presentes pero concentradas. Desde este punto de vista, jefatura y Estado corresponden a cambios de escala que suponen estructuras nuevas que continúan, no obstante, al servicio de

las mismas funciones, concentradas en manos de una fracción de la sociedad. En las jefaturas polinesias estudiadas por Raymond Firth, el clan del jefe tiene el monopolio de las funciones rituales, pero el jefe continúa trabajando parcialmente la tierra. Ya no puede transportar cargas, por ejemplo, porque sería indigno de él. No puede bajar la cabeza delante de otro, sino que los demás tienen que bajarla delante de él, etc. Así, pues, los vínculos con la vida productiva no han desaparecido. Con el Estado aparecen estructuras de castas, de clase, hay sacerdotes y militares totalmente separados de la producción, y hace falta que otros produzcan para que ellos sobrevivan y aseguren el cumplimiento de sus funciones.

Las formas de estado son múltiples. Existen Estados basados en una división de castas, como en la India, donde los bramanes tienen el monopolio de los ritos; los guerreros, el monopolio de la guerra, y el resto de la población está dividido en subcastas, barberos, comerciantes, etc., a los que se añaden, finalmente, los descastados. La división del poder es muy clara: el Estado está controlado por dos castas que asumen la función sacrificial -relación con los dioses- y la función militar -el monopolio de la violencia-. Y, gracias al sistema 'yajmani' -un sistema de pago y redistribución de una especie de renta territorial-, los campesinos producían para todos, incluidos los barberos y los sastres, que recibían en especies una determinada cantidad de productos agrícolas que les permitían vivir, a cambio de tejidos o de servicios prestados como, por ejemplo, afeitarse a otros. En un sistema ideológico, al clasificar las actividades de las personas que lo componen siguiendo una jerarquía de mayor o menor pureza, afeitarse es un acto impuro, luego hay que hacerse afeitarse por otro, y así consecutivamente. El más puro es el bramán, que viste de algodón blanco y está en contacto con los dioses. El rajá, jefe de Estado, es el único que puede participar del rito de los bramanes y derramar, al mismo tiempo, sangre humana. Sólo él reúne en sí las dos funciones del sacrificio y de la guerra. Así se ve la necesidad de organizar la economía de tal forma que las condiciones materiales para el ejercicio de las funciones ritual, militar y demás estén previstas. Hacen falta almacenes, vías de comunicación y muchas otras cosas para que un Estado exista y para que los grupos humanos,

por separado, ejerzan diferentes funciones. Es necesario que las condiciones materiales de subsistencia de los grupos que no producen estén aseguradas y que las diferencias entre los grupos sean visibles. La esencia divina de los príncipes, por ejemplo, se manifiesta en sus vestimentas, joyas, objetos preciados y residencias. Ello exige un artesanado de lujo, la producción de objetos exóticos, un comercio de larga distancia, para señalar las diferencias de rangos sociales. Por otra parte, están las condiciones materiales necesarias para el ejercicio de las funciones religiosas, es decir los templos, las esculturas, etc.; para las funciones militares, para mantener las vías, la producción, los arsenales, las guarniciones militares.

Los Incas, por ejemplo, trasladaban a miles de soldados de una determinada etnia con sus familiares a colonias militares que, a partir de ese momento, producían sus propios suministros en tierras conquistadas y garantizaban el control político y militar de las tribus autóctonas conquistadas. Es un caso de puesta en marcha de una economía y una ocupación del territorio simultáneos. En sociedades más igualitarias, el guerrero y el chamán tienen diferentes signos de ostentación, y en sociedades sin escritura, la lectura de las diferencias de estatus se realiza sobre los signos visibles en el cuerpo; y por supuesto la lectura precede a la escritura.

Las funciones de lo político

La comparación de jefatura y Estado, que son formas de organización del poder, exige una definición del poder político. Propongo la siguiente: el poder político está ligado al ejercicio de funciones que parecen condicionar, para la gente, la reproducción de la sociedad como un todo, en el marco de un territorio determinado. Una sociedad no existe en el vacío, sino en el cosmos, y los hombres tienen la pretensión de poder intervenir en las fuerzas cósmicas. En consecuencia, aquéllos que tengan que ejercer funciones que aparentemente posibilitan la reproducción de una sociedad como una totalidad social en el cosmos, tendrán un poder político-religioso (aunque somos nosotros los que hacemos la distinción entre lo político y lo *religioso*). *En segundo lugar*, el poder político da a determinados individuos y agrupaciones capaci-

dad para representar a la totalidad como tal. El príncipe es el que representa a todos, en el interior y frente al exterior. *En tercer lugar*, tener poder político es tener capacidad de arbitrio. Entre los grupos que componen una sociedad los clanes y las mismas tribus, hace falta un lugar donde los intereses de cada grupo puedan estar *representados*, confrontados y arbitrados en nombre del todo (un arbitraje entre los clanes, en nombre de la tribu, o entre las tribus, en nombre del imperio). La política interviene para que los conflictos entre los sectores, las partes, no pongan en entredicho la reproducción del todo como todo. *En cuarto lugar*, lo político pretende siempre tener el derecho de ejercer la fuerza y la violencia, primordialmente contra los miembros de la sociedad y no solamente contra los enemigos. Siempre hace falta una legitimidad para ejercer la violencia. Finalmente, todo poder político está articulado en muchas otras formas de poder, como el poder doméstico, el poder de los clanes, etc. De este modo, analizar un poder político es también analizar la articulación de toda una serie de poderes que actúan a la vez en diferentes dominios, siempre que uno de sus elementos sea el poder político.

Las sociedades llamadas igualitarias

Veamos algunos modelos de sociedades igualitarias, una de tipo Big Men (se utiliza un vocabulario heredado de Douglas Oliver y de Marshall Sahlins) y otras de tipo Great Men; después hablaré de dos modelos de jefaturas y de uno o dos modelos de Estado, analizados brevemente como muestras sociológicas. Tomemos una sociedad llamada igualitaria (no por los especialistas de la Edad del Hierro, sino por los paleolitistas que buscan con los antropólogos datos sobre los cazadores-recolectores) como los mbuti, una sociedad de cazadores de la selva de Zaire. Estos viven en bandas sobre territorios delimitados en la gran selva ecuatorial, pero la composición de las bandas cambia con frecuencia porque las familias pasan de una banda a otra. En el centro de ese territorio, hay una tierra de nadie donde se supone que vive la diosa del bosque. La selva es a la vez, para los mbuti, la amante, el padre que da los animales, la madre que da el agua, la frescura, etc. Es a la vez una realidad material y una realidad ideal y espiritual. Está total-

mente prohibido apropiarse de esta tierra de nadie donde no se puede cazar. Los cazadores saben lo importantes que son las reservas para mantener la caza. Así, pues, en las prácticas simbólicas de los Mbuti hay intereses materiales, aunque no están representados de una manera directa. Cada banda vive en un campamento en cuyo centro hay un fuego común y sagrado. Si en el momento de tomar la palabra una se sitúa cerca de este fuego central, es que va a hablar en nombre del interés general; si permanece cerca de su propio fuego, es que va a hablar de problemas particulares, personales o familiares. El fuego central se compone de la reunión de brasas de los fuegos particulares. Es la fusión de todos los fuegos. Los misioneros pensaban que los pigmeos no sabían encender el fuego porque cada uno se llevaba una brasa de este fuego central cada vez que desplazaba su campamento. Creían tener ante sí seres paleolíticos, pues no habían comprendido que los mbuti se imponían la conservación de un fuego que no se tenía que extinguir. Lo que es importante en este ejemplo es que lo político tiene lugar cuando se está de pie cerca del fuego común, que es la suma de todos los fuegos particulares. Ese fuego es la comunidad, es la vida, y es cerca de él que se habla para exponer y arbitrar los conflictos que amenazan la vida de la comunidad.

En los ritos de pubertad de las muchachas, por ejemplo, los mbuti dedican mucho tiempo a la caza para cobrar más piezas. La colaboración entre todos los miembros de la banda es más intensa; cada tarde se reparte la caza, se la consume y la noche transcurre entre cantos y danzas. Se dejan de lado o se olvidan los problemas individuales y el grupo se reencuentra en unión consigo mismo y con la selva. Como los mbuti no hacen sacrificios a la selva (sólo le dan algunas ofrendas), consumen toda la caza que han obtenido. El trabajo suplementario para la celebración de estos ritos que duran, a veces, varias semanas, les beneficia, pues, a ellos mismos; este trabajo extra (y su producto, la caza) no es un trabajo suplementario para otros. Sin embargo, lo que ocurre cuando aparecen y se desarrollan las jefaturas y Estados es que el trabajo extra se convierte en trabajo suplementario a favor de los que no cazan, ni pescan, ni practican la agricultura porque son sacerdotes,

militares, hombres políticos especializados. Más tarde volveré a este aspecto.

Entre los mbuti no hay especialización: todos los hombres son cazadores, todas las mujeres hacen la recolección y, cuando se presenta un trabajo suplementario, es para acumular los medios para celebrar con fiestas de amistad de la banda y de su unión con la selva. En esta sociedad sin sacerdotes, sin jefe, determinados personajes tienen más autoridad que otros -los grandes cazadores, las mujeres de edad, etc.-, pero su autoridad no les da derecho al mando sobre los otros y, todavía menos, a ejercer la violencia sobre los demás. No obstante, se utiliza a veces la fuerza contra los individuos cuyas acciones amenazan el interés común. Por ejemplo, puesto que los mbuti cazan habitualmente juntos y ponen sus trampas individuales unas al lado de otras, mientras mujeres y niños levantan la caza, si alguien esconde una trampa por delante de las trampas colectivas para cazar más y es descubierto, se le desnuda, se le retiran las armas y se le arroja desnudo al bosque. A partir de ese momento, es la diosa de la selva quién le castigará (no los hombres), ya que corre el riesgo de morir de hambre o de ser víctima de un animal salvaje. En las sociedades con jefatura, por el contrario, son los jefes los que castigan a los hombres en nombre de los dioses. En ellos hay grandes transformaciones sociológicas.

Veamos ahora las sociedades tipo Great Men, como los baruya de Nueva Guinea, con los que he trabajado mucho tiempo. Esta sociedad está compuesta de quince clanes, de los que ocho están formados por invasores y siete son autóctonos. El poder político toma primero la forma de una fuerza colectiva de dominio de los hombres sobre las mujeres; es, pues, en principio, una relación colectiva e individual entre los dos sexos. El poder de los hombres se construye y se legitima a través de las ceremonias y de las prácticas de iniciación de los varones. A la edad de 9 años se les separa por la fuerza de su madre y del mundo de las mujeres para ir a vivir durante más de diez años en la casa de los iniciados. Cada tres años acceden a un nuevo estadio, que es un nuevo grado en la jerarquía de estatus y de conocimientos. La sociedad baruya se reúne cada tres años para estas ceremonias y se autorepresenta como un todo. Se construye una gran casa ceremonial para albergar a to-

dos los iniciados, antiguos y recientes, durante un mes, la que será quemada al finalizar las ceremonias. (Imaginen que, en vez de una casa de madera y cañas, hubiera un templo construido con cantería. Imaginen las condiciones materiales, sociales, ideales, que serían necesarias para semejante transformación). Los baruya denominan a este edificio el ‘cuerpo’ de los baruya, del cual cada hueso (poste) está representado por un iniciado y está cubierto por una piel (el cañizo) proporcionada por las mujeres. En esta casa, en este “cuerpo”, vivirán los iniciados y los maestros de iniciación, hombres que poseen los objetos sagrados, llenos de poder y necesarios para convertir a los jóvenes en hombres.

Pero volvamos al segundo tipo de sociedad ‘igualitaria’ previamente mencionado. A la sociedad Big Men, tal y como se da en Nueva Guinea. Un Big Man no saca su poder de haber heredado un objeto sagrado, sino de su capacidad para acumular riquezas que sabe utilizar, como dones y contra-dones, para reunir en torno a sí a un grupo de gentes que se convierten en sus “clientes” y le siguen, le apoyan en sus empresas siempre que la recompensa por este servicio no sea olvidada ni aplazada indefinidamente. A diferencia de las sociedades tipo Great Men, aquí la riqueza condiciona el acceso al poder que el Big Men ejerce no sólo en el interior de su grupo local, sino también mucho más allá de éste, a nivel de toda una región, sobre toda un área y sobre las rutas que unen a unas tribus con otras (amigas o enemigas) de una misma red de intercambios rituales competitivos, porque un Big Men no es el mejor por dar más a los suyos, sino por lo que da de más a aquéllos que no son los suyos. Es ‘como un jefe’ en el sentido de que su nombre y su prestigio son conocidos y reconocidos mucho más allá de las fronteras de su clan y de su tribu, sobre un territorio multitribal sobre el que, sin embargo, a diferencia del jefe, no tiene poder directo más que sobre su grupo nativo y sobre el de sus ‘socios y clientes’, que pertenecen a otros clanes.

Don y contra-don

Para que aparezca semejante personaje hacen falta condiciones sociológicas, es decir, históricas, específicas. Hace falta que la acumulación de riqueza y su distribución en los intercambios de dones y con-

tra-dones de carácter agonístico otorgue al individuo y a su grupo que triunfan (provisionalmente) una autoridad y un estatus reconocidos por todos; al menos por todos aquéllos que, a nivel general, estaban implicados en este tipo de competición (cf. El Te de los enga y el Moka de los melpa, dos de los grandes grupos étnicos del interior de Nueva Guinea). Este estatus puede ser 'fluido', como en Nueva Guinea, o 'solidificado', materializado en un título, como en las sociedades de *potlatch* de la costa noroeste de Norteamérica, los kwakiutl, los tlingit, etc., y en cuyo caso, una parte de las titulaciones y del estatus correspondientes a un determinado número de posiciones de una jerarquía político-religiosa reconocida por todos los clanes de una misma tribu y todas las tribus de una misma región son accesibles a través de una victoria en una competición basada en la superior acumulación y redistribución de riquezas materiales. Entre los baruya, no sirve para nada acumular riquezas para 'comprar' un objeto sagrado; éste no está en venta y sería absurdo darlo o separarse de él. Entre los kwakiutl, una parte del campo de lo político está conectada a la riqueza y a la rivalidad en los dones; pero advirtamos -cosa que no hizo Mauss y que sus comentaristas han olvidado- que tampoco los objetos de cobre más hermosos o los más antiguos se incluían en el *potlatch* por parte de los kwakiutl, porque se consideraba que eran sagrados, dones de los dioses y de los espíritus, y que estaban asociados a los títulos de mayor prestigio que, por ello, se mantenían al margen del *potlatch*, de la misma manera que entre los baruya los objetos sagrados estaban asociados a los Grandes Hombres, maestros de iniciación de los varones y de la iniciación de los chamanes.

En el caso de los Baruya, la práctica del don y del contra-don se da bajo la forma de intercambio de hermanas entre dos hombres, véase entre dos linajes, pero no se trata de un intercambio agonístico: no se dan dos hermanas por una esposa. Los intercambios son simétricos y equilibrados. Mauss había hecho de esta categoría de dones el punto de partida de una evolución que conducía al *potlatch* -que es agonístico-, pero no analizó el funcionamiento ni la lógica de este tipo de don. En el intercambio de hermanas, la deuda contraída al recibir una esposa no queda anulada por la donación de una hermana, sino que las deu-

das se equilibran. Al final del intercambio cada parte es, a la vez, superior a la otra en tanto que donante, e inferior, en tanto que receptor. Los estatus de cada linaje son, así, equivalentes. A nivel de la sociedad global, esta práctica conduce a una repartición relativamente igual de los recursos: cada uno(a) encontrará esposo (a). En el *potlatch*, por el contrario, al final de dones y contra-dones, una parte habrá ganado aunque su victoria sea provisional, ya que los clanes y los jefes rivales se esforzarán en acumular más para invertir la situación, anular su deuda y situar al vencedor en situación de deudor. En las sociedades tipo Great Men, las deudas no se anulan, sino que se extinguen lentamente en el transcurso del tiempo y de las generaciones. En las sociedades con *potlatch* las deudas se anulan y ello incita a hacer nuevos dones, cada vez más grandes y más hermosos, para poner a los otros en la posición de deudores. La falta de comprensión de las diferencias entre dones agonísticos y no agonísticos, entre dos lógicas de deuda, sumió a los etnólogos partidarios de Mauss y de su *Ensayo sobre el don* en una enorme confusión, puesto que no vieron que existen objetos que no se pueden ni dar ni vender porque deber ser guardados. Así que, desde la perspectiva teórica, no vieron que toda la vida social no se reduce -como afirmaba Lévi-Strauss- a intercambios, y que para que haya intercambios hace falta que existan cosas que no se intercambian y que permiten, por su inmovilidad, que otras cosas circulen.

De hecho, pienso que puede demostrar que es necesaria la combinación y la reunión de dos condiciones para que se desarrollen sociedades con *potlatch* (con jerarquías materializadas en títulos, como en Norteamérica, o sin títulos, como en Nueva Guinea). Por una parte, que el matrimonio se produzca mediante el intercambio de riqueza (dote) por una mujer y no mediante el intercambio directo de mujeres y, por otra parte, que exista una competición política en la acumulación de riquezas y en su redistribución bajo la forma de dones y contra-dones. Si esas condiciones sociológicas se producen, la sociedad pasa, poco a poco, a estar dominada por instituciones de tipo *potlatch*. Sin embargo, cuanto más centralizadas están las jefaturas y -si existe- el Estado, más se apoyan en una burocracia y en grupos sociales especializados, queda menos espacio para el *potlatch*, es decir, para el cuestio-

namiento de las posiciones políticas de los individuos y de los grupos mediante la competición en la generosidad interesada, en el don calculado. Por esa razón las sociedades con *potlatch* no tienen la extensión en el tiempo y en el espacio que les daba Mauss. Por otra parte, hay que señalar que las competiciones de dones de este tipo movilizan dos clases de recursos: bienes de consumo (carnes, bebidas...), que se distribuyen con prodigalidad en las fiestas, y objetos preciosos, valiosos, de procedencia local o adquiridos por comercio o trueque, ya que la apuesta de este tipo de intercambios se sitúa más allá de la producción de medios de subsistencia, si bien hacer gala de éstos, consumirlos en abundancia e incluso destruirlos con ostentación forma parte de la competición. El reto está en la esfera de los bienes preciosos, conchas, cobres, etc., inútiles en la vida cotidiana, pero que, de hecho, pueden sustituir a los seres vivos, puesto que, fuera del *potlatch*, pueden ser intercambiados por esposas o en compensación por la muerte de un enemigo. Los objetos preciosos son, en general, escasos y caros. Equivalen a un determinado número de cerdos, de pieles, etc., aunque su valor se deriva, en última instancia, de su carácter imaginario, de su sentido como sustituto de la vida.

Annette Weiner ha demostrado en sus artículos de su libro *Inalienable Possessions* que siempre hay que guardar cuando se da, “keeping while giving”, pero hay que ir hasta guardar para dar, “keeping in order to give” (ver mi libro *L'Enigme du don*, Fayard, París, 1996). Es así cómo en el siglo XIX el oro que servía para medir el valor de las mercancías y garantizaba su circulación no podía salir de los bancos; posibilitaba la circulación de una moneda sustitutoria, simbólica, el papel moneda y otros títulos fiduciarios, pero era conservado, en lo esencial, en los bancos. Sin ser un objeto sagrado, estaba investido de firmeza, era la riqueza inmutable, ajena a las fluctuaciones del mercado y de la historia.

Objetos sagrados

Poseer un objeto sagrado es fundamental para detentar el poder. En baruya, este objeto se llama *Kwaimatnié*, de *Kwala nyimatnia* = “hacer crecer a los hombres”. Existen, por tanto, hombres con el poder de

hacer crecer a los otros y a sí mismos (en el imaginario, por supuesto; pero el imaginario es fundamental, los núcleos del poder pertenecen fundamentalmente al imaginario). Abramos un objeto sagrado (si nos lo permiten, lo que es difícil, porque está absolutamente prohibido); dentro encontraremos un hueso de casuario, un hueso de águila (que es el ave del sol), que representa el dios-sol, y una piedra negra que es el símbolo de Venus, la estrella que precede y sigue al sol. Para los Baruya, Venus es una mujer baruya que había sido sacrificada a la serpiente Pitón, dios de la lluvia y de las menstruaciones. La piedra negra contiene, por tanto, poderes femeninos. Así se descubre que los hombres baruya pretenden haberse apoderado de los poderes propios de las mujeres y haberlos incorporado a los suyos, que son la guerra y la caza, poderes de muerte. El poder consiste en la reunión de estos dos poderes.

Un objeto sagrado no es bello ni tiene por qué serlo. Es sublime. Un objetopreciado es bello, pero un objeto sagrado puede ser cualquier cosa que los dioses hayan dado a los antepasados; un hueso, por ejemplo, en el que los poderes divinos y ancestrales estén presentes. Es la distinción otorgada por los dioses a los antepasados de un clan, que lo detenta como un monopolio. Es una referencia de los dioses, de los espíritus, y cada clan puede (y debe) utilizar este objeto al servicio de toda la tribu, para que llueva, para garantizar la fertilidad de las mujeres, etc. Es así, como en estas sociedades igualitarias, existe una profunda desigualdad entre los clanes en dependencia de que posean o no objetos sagrados que se guardan, no se dan. Lo que se da a los demás son los beneficios de su uso. Todos los representantes de los clanes invasores poseen objetos sagrados y, como por casualidad, los de los clanes autóctonos, no; así que no tienen acceso directo al Sol. En esta sociedad existe una doble jerarquía política: entre los sexos y entre los clanes. Los maestros de iniciaciones son los que tienen más prestigio; su función es hereditaria pero no son aristócratas. De este modo, incluso en una sociedad en la que no hay aristocracia hereditaria, hay poderes hereditarios.

Un objeto no es sagrado de por sí, sino que se convierte en sagrado porque es retirado de la circulación, de los intercambios mercantiles y no mercantiles, de las esferas del mercado y del don. En Oceanía,

se encuentran conchas entre los tesoros tribales y de los clanes, las que han sido pescadas y pulidas a cientos de kilómetros. La gente ni siquiera sabe de dónde proceden y piensa que las han fabricado los dioses y los espíritus y que sus antepasados las compraron a las tribus vecinas que, a su vez, las habían comprado a otros, y así consecutivamente. Ocurre, pues, que un objeto, en la actualidad sagrado, hubiera sido antes un objetopreciado con valor de cambio cuyo propietario (un colectivo o un particular) decidió quitar de la circulación; el objeto quedaría oculto en el tesoro del clan y participaría, a partir de ese momento, en los rituales de encuentro de sus miembros, donde se manifiesta su identidad, su solidaridad y su continuidad. Lo que antes era una mercancía se ha convertido en un objeto sagrado con poderes y funciones simbólicos que son, sin embargo, condición y parte de funciones y estatus reales.

Las jefaturas

Una jefatura es la concentración en unos pocos clanes de todos los objetos sagrados y de todas las funciones (de reproducción). Es una concentración de poderes que están dispersos en las sociedades igualitarias. La naturaleza de los poderes no cambia, pero sí su concentración. Haremos una comparación con el caso de los baruya recién descrito. Para que un niño baruya se convierta en un hombre tiene que pasar por cuatro estadios de iniciación. En cada estadio intervienen dos clanes diferentes, porque son los que tienen los objetos sagrados y conocen las fórmulas que les dan derecho a dirigir los ritos de paso y les otorgan la debida responsabilidad a la vista de todos. Ocho clanes están involucrados, así, en total, aunque el clan de los Baruya, el que ha dado el nombre a la tribu, interviene en el momento decisivo del paso al tercer estadio, cuando el muchacho, llegado a la adolescencia, pueda participar en la guerra y se 'marque' a una joven para que sea su futura esposa. Por tanto, cada uno de los ocho clanes posee una especie de monopolio sobre un tramo del proceso de iniciación necesario para la fabricación de un hombre, pero ningún clan por sí mismo puede asegurar la culminación de este proceso de conversión de un joven en hombre, guerrero y marido. Es necesario que sus poderes se articulen,

se unan y se sumen o se sucedan para que el chico se convierta en un hombre al cabo de diez años.

En una jefatura, por el contrario, no hay más que uno o dos clanes que concentran los poderes para que la sociedad se reproduzca y para actuar sobre las fuerzas, exteriores a los hombres, que aseguran esta reproducción. Es así como entre los indios pawnee que vivían a orillas del Misuri, con una economía compuesta por el cultivo del maíz en las tierras inundadas por las crecidas del río y de la caza colectiva mayor del bisonte cuando los rebaños migraban hacia el norte anualmente, el poder se lo repartían dos clanes. Uno poseía el objeto mágico al que se atribuía el poder de atraer cada año las aguas del río y los rebaños de bisontes. Pero este clan no podía hacer nada sin el otro, que poseía el formulario ritual para liberar los poderes de los objetos. Se decía que si en una guerra el objeto mágico era destruido o capturado por el enemigo, la tribu se disgregaría, desaparecería como tal y sus miembros estarían condenados a perecer o a pedir asilo en las tribus vecinas.

En otros tipos de jefaturas, como en Polinesia, donde no existen clanes sino grupos de personas que descienden, tanto por línea masculina como femenina, de una pareja de antepasados o de un par de hermanos de sexos opuestos -estos grupos cognaticios se llaman “demos”, a diferencia de los clanes, que son grupos de parentesco engendrados unilinealmente por descendencia del padre o de la madre-, el jefe pertenece al linaje más directamente unido a la pareja de antepasados, constituido por los primogénitos de los descendientes del primogénito de los hijos de los antepasados. Es el linaje que posee las fórmulas rituales, que hereda las titulaciones, etc. En este caso, la línea divisoria entre aristocracia y gente común no pasa entre clanes sino entre linajes que pertenecen a un mismo demos y, por lo tanto, están emparentados. Además, en este caso, la existencia de una jefatura significa concentración de poderes en un sector de la sociedad que, en el fondo, tiene una especie de monopolio del acceso a los dioses, a los antepasados, a los espíritus que controlan el funcionamiento del universo y el destino de los hombres. Por esta razón, desde mi punto de vista, no puede darse el nacimiento del Estado, el paso de la jefatura al Estado (politribal), sin que haya un desarrollo, una complejificación de los sistemas de creencias religiosas (un panteón) y de los ritos.

La arqueología parece confirmar esta hipótesis, puesto que las antiguas civilizaciones de Mesoamérica, Mesopotamia y Mohenjodaro vieron desarrollarse los templos y los grandes centros de culto, los palacios y demás mansiones en donde residían los ‘príncipes’ y sus séquitos, separados de los ‘sacerdotes’. La religión me parece haber constituido, de alguna manera, el ‘medio’ en el que se produjeron activamente las legitimaciones necesarias para la formulación del Estado que, de este modo, ayudó poderosamente a la cristalización de sus estructuras y, en suma, al paso de la jefatura al Estado. Es posible que, por esta razón, en las guerras entre Estados (entre ciudades-Estado en Mesopotamia), los vencedores se llevaran a su país a los dioses apresados de los vencidos o destruyeran sus representaciones.

Una segunda observación está en advertir que, mientras en las sociedades sin jefaturas y sin estado cada clan y, en caso extremo, cada individuo, puede empezar libremente a procurarse objetos preciosos, armas, bienes de subsistencia, al dirigirse a las tribus vecinas con las que se está en paz, en las jefaturas centralizadas y en los Estados, la importación de armas, objetos preciosos, etc., tiende a estar controlada políticamente y su uso tiende a estar restringido a la aristocracia y a quienes sirven o representan al poder.

También quería llamar la atención acerca de un hecho sociológico importante. Parece que el desarrollo de jefaturas fuertemente centralizadas y de ciertas formas antiguas del Estado va acompañado de un proceso de divinización del jefe supremo y de su linaje, del grupo o grupos de parentesco que ‘reinan’ sobre el conjunto de la sociedad. De este modo, en el reino polinesio de Tonga, el linaje de Tu’i Tonga, que es el del rey, afirma ser el descendiente del dios supremo del panteón polinesio. Su antepasado, el primer Tu’i Tonga, sería hijo de este dios y de una mujer de noble origen; medio dios y medio hombre, este hijo habría querido visitar a su padre en el cielo, pero sus hermanos, hijos plenamente divinos de su padre, al verlo tuvieron celos de su belleza, lo mataron y se lo comieron, excepción hecha de la cabeza. Al descubrir el crimen, el padre obligó a sus hijos a vomitar el cuerpo de su hermano y, al añadirle la cabeza, lo resucitó. Desde entonces, Tu’i Tonga fue tan divino como sus hermanos, ya que se había mezclado en sus cuer-

pos con su sustancia divina, pero superior a ellos al ser, al mismo tiempo, humano. Su doble esencia le hizo intermediario necesariamente entre los dioses, sus parientes celestes, y los hombres. Era él quien aseguraba la prosperidad y la protección de su reino mediante la celebración de ritos y sacrificios; para él eran (y son) las primicias anuales de las cosechas y la ofrenda de la fuerza de trabajo. Pero se pueden citar otros ejemplos de divinización de los jefes. Era el caso del faraón, que no se suponía que fuera un hombre sino un dios vivo entre los hombres, hijo de Isis y de Osiris, producto de un incesto divino que cada faraón repetía al desposarse con su hermana. Es, del mismo modo, el caso de Hawai y, también, el de Perú, donde los Incas, hijos del sol, se casaban con sus hermanastras.

Un hecho fundamental acompaña la formación de las jefaturas centralizadas y de los Estados, y pasa a ser esencial en su existencia, en su estructura. Es la transformación de las formas tradicionales de trabajo añadido, destinadas a la celebración del ritual, de los sacrificios destinados a asegurar la reproducción de la sociedad como un todo, en prestaciones (en el sentido de la obligación de poner la fuerza de trabajo al servicio de otro) y en tributos (es decir, la obligación de reservar una parte de los recursos obtenidos con el trabajo al servicio de otro). En resumen, la aparición de diversas formas de explotación de la mayoría de los sujetos por la minoría que les dirige que, como está completamente separada de cualquier forma de trabajo para la producción de medios de subsistencia y se consagra exclusivamente a tareas religiosas, políticas, militares y administrativas, da lugar a la división de la sociedad en castas (e incluso en clases) que reúnen a ciertos grupos, con exclusión de otros, sin que las razones de ello tengan ya nada que ver con el parentesco. El hecho de que las clases dominantes ‘no trabajen’ no significa que no controlen los procesos de producción, circulación y repartición de las condiciones materiales de la vida social (la tierra, la fuerza de trabajo, los bienes de subsistencia, las armas, los objetos preciosos, etc.).

Una de las condiciones del desarrollo del Estado -no de su formación- es, en mi opinión, la aparición de grandes centros ceremoniales y residenciales para las castas y las élites dirigentes. Son desarrollos

que hicieron nacer las ciudades y que transformaron otras formas de asentamiento más antiguas en aldeas, en relación con las ciudades. En Hawai no existía una ciudad sino una serie de lugares ceremoniales, de templos, de estatuas de piedra o de madera, de monumentos, alrededor de los cuales residían los sacerdotes y los nobles. Pero en Mesopotamia, Mesoamérica, en el antiguo Perú, en África, aparecieron y se multiplicaron las ciudades y las poblaciones urbanas, poco a poco, se fueron distinguiendo radicalmente por sus actividades (comercio, artesanado especializado, etc.) y por sus modos de vida del resto de la población. De todo ello dan testimonio la arqueología, la historia y la etnología.

Observaciones finales

Para terminar, es importante volver sobre la noción de poder político para recordar que todo poder descansa sobre la combinación de los elementos que, en proporciones distintas y hasta cierto punto, se oponen, aunque sin excluirse nunca totalmente, y que, en consecuencia, se completan en buena medida. Estos dos componentes del poder político son la violencia y el consentimiento; la violencia, ejercida como amenaza, real o potencial, por los grupos que dominan la sociedad, y el consentimiento del resto de la sociedad para que los grupos que detentan el poder hagan uso de ella a condición de que su uso sea legítimo. No les sorprenderá que adelante la idea de que, de las dos fuerzas, la más consistente, a largo plazo, es el consentimiento de los dominados a su dominación. Pero ello exige varias condiciones: que los dominadores aparezcan como servidores, al asegurar la prosperidad y la paz para todos, y, en definitiva, al desempeñar un papel irremplazable en la reproducción de la sociedad y del lugar de ésta en el universo, en el conjunto de las fuerzas cósmicas. Para que un orden social no igualitario tenga posibilidades de durar mucho tiempo sin recurrir permanentemente a la violencia directa, es necesario que estas representaciones sean compartidas por dominadores y dominados, aunque la amenaza de la violencia física esté siempre presente. Es una hipótesis que implica otras dos: que la dominación y, sobre todo, la explotación de los unos por los otros, no aparece como tal, sino como un juego de in-

tercambios mutuos en el que, en extremo, son los dominadores los que pierden porque dan más (prosperidad, beneficios de los dioses...) de lo que reciben (trabajo, bienes de subsistencia, riquezas, marcas de respeto o de dedicación...) y que los dominados se piensan y viven en permanente deuda frente a quienes les dirigen, con quienes tienen una deuda prácticamente inextinguible. Sólo así pueden, unos y otros, compartir las mismas representaciones. Es evidente que en toda sociedad se necesita un trabajo ingente del pensamiento para representar la realidad de las relaciones sociales, de tal manera que lo que esta realidad tiene de negativo en su estructura para los que la viven y la sufren discurra en silencio o metamorfoseado, transfigurado en una condición del bien común.

La segunda hipótesis es que, sin que se trate de una paradoja, se puede, también, adelantar la idea de que el monopolio de las representaciones simbólicas de la reproducción de la vida, de la sociedad, del universo, precede a la aparición de las diversas maneras de monopolizar los medios materiales de reproducción de la existencia (por ejemplo, la tierra, la fuerza de trabajo...). Hemos visto cómo algunos clanes de los Baruya tienen el monopolio del uso de los objetos sagrados con los que construyen y legitiman la dominación de los hombres sobre las mujeres, aunque, en su sociedad, ello no produce ningún efecto sobre la propiedad de la tierra o de otros medios de producción ni sobre el producto del trabajo de cada cual. La cuestión que se plantea, entonces, es saber en qué condiciones se encuentran asociados el monopolio de las condiciones imaginarias (para nosotros) de reproducción de la vida y de la sociedad y el desarrollo de desigualdades sociales en la apropiación por parte de una minoría social de algunas o de todas las condiciones materiales de la existencia social (la tierra, la fuerza de trabajo, los medios de trabajo y de subsistencia, etc.). Aun cuando haya que tener reservas respecto a la idea de lo que el monopolio del imaginario haya podido engendrar, se puede afirmar sin reservas que acelera el desarrollo de la desigualdad material y social entre individuos y grupos y que contribuyen a dar una forma a la desigualdad que la legitima. Es por ello que, sin que yo, que me he inspirado mucho en Marx, quiera ser provocador, enunciaré la idea de que el nacimiento de las

castas y de las clases no puede ser sino un proceso que tenía que aparecer entre aquéllos que lo vivían, es decir, lo promovían y los sufrían como legítimo y normal, hasta cierto punto. En esta perspectiva la violencia no es ni puede ser la fuerza histórica última y “responsable” del nacimiento de las castas, de las clases y del Estado.

La última observación se refiere a las relaciones entre tribu, etnia y Estado. Partiré, de nuevo, de los Baruya de Nueva Guinea, que son una tribu, lo que quiere decir, en este caso, un cierto número de clanes, de grupos de parentesco, que ocupan un territorio que reivindican como propio y que defienden con las armas en la mano, y actúan de tal manera que al mismo tiempo que ellos se reproducen, reproducen su sociedad, la totalidad, a la que pertenecen, y se someten a valores, representaciones y principios de acción que les son comunes. Pero una tribu no es una etnia. Una etnia es un conjunto de grupos locales (tribus u otros) que se reconocen en un lejano origen común, hablan la misma lengua o lenguas emparentadas, o derivadas de una protolengua común, siguen en general los mismos principios de organización de la vida social y comparten normas y valores parecidos o divergentes, pero en el seno o a partir de un mismo sistema. Pertenecer a una misma etnia es reconocer que se comparte un mismo conjunto de realidades culturales o ideales. Aunque eso no es suficiente para vivir. Hace falta algo más: por lo menos, que las realidades culturales e ideales actúen como componentes de un proceso de apropiación real de una parte de la naturaleza.

Esto es, precisamente, lo que hace la tribu, que es una sociedad real que vive de los recursos de un territorio, de una parte de la naturaleza (heredada o conquistada) que reivindica como propia y está dispuesta a defender incluso con las armas. Es, así, una entidad política nacida de la unión de lo material y lo ideal de la vida social de la que gestiona su reproducción. Pertenecer a una etnia da una identidad cultural y lingüística, pero no da ni tierra, ni mujer, ni pan. Eso lo da la pertenencia a una tribu. En ella residen los retos más importantes de la vida social y esa es la razón por la que, en Nueva Guinea, tribus pertenecientes a una misma etnia que comparten la misma lengua y la misma cultura entran constantemente en guerra.

Con la aparición de las primeras formas de Estado, la tribu pierde el poder político y, a menudo, desaparece como organización política, porque ya no tiene una autonomía de acción. Las etnias subsisten como comunidades culturales y, a nivel local, permanecen o se desarrollan las comunidades campesinas, entre otras, con un poder local que no implica poder político sobre la región ni sobre otras comunidades vecinas del mismo tipo.

COSAS QUE SE DAN, COSAS QUE SE VENDEN Y COSAS QUE NO SE DAN NI SE VENDEN Y QUE SE GUARDAN

Dinero, cosas preciosas y objetos sagrados

Una reevaluación crítica del *Ensayo sobre el Don*, de Marcel Mauss

Mis primeras palabras son para agradecer a los organizadores del Congreso Internacional de Americanistas por haberme invitado a dar una de las conferencias plenarias del Congreso. Es un gran honor y un inmenso placer para mí. Voy a hablar en castellano, lengua que nunca estudié pero que aprendí, mal, visitando a colegas en España, Perú, México. Les pido entonces perdón por mis errores y por mi acento.

Como saben, soy un estudioso de Melanesia, no un americanista; pasé casi siete años de mi vida entre los Baruya, una tribu que vive en las Altas Montañas del interior de Nueva-Guinea. Comencé ese trabajo de campo en 1967, algunos años antes que esta ex-colonia inglesa y alemana se convirtiera en un Estado independiente en 1975, trabajo de campo que luego continué con intervalos más o menos regulares.

Ustedes lo saben: por más que seamos americanistas, africanistas o especialistas de Melanesia, nuestro objetivo es el mismo: se trata de analizar y de comprender los diferentes modos de vida y de pensamiento inventados por la humanidad en su historia. Se trata de descubrir, en colaboración con los historiadores y los demás especialistas de las ciencias sociales, las razones de la aparición, de la conservación y de la desaparición de las diferentes formas de sociedad que la humanidad produjo y sigue produciendo. El hombre no vive en sociedad como los otros animales sociales; produce sociedad para vivir. Pero, observar, vivir con los demás, dialogar con ellos, observar lo que hacen, oír lo que dicen, comprender sus silencios, no significa identificarse totalmente

con el otro, hacer de su verdad la única verdad, como si cada uno de nosotros ignorara las distancias que existen entre principios y prácticas, palabras y actos, como si no se supiera que todo orden social debe legitimarse para perpetuarse y que en ese trabajo de justificación muchos aspectos del funcionamiento real de la sociedad son ocultados, negados o disfrazados, transfigurados.

Todos tenemos los mismos objetivos, incluso si cada uno de nosotros tiene campos de estudio diferentes. Y todos nos beneficiamos con el trabajo de cada uno, si ese trabajo es riguroso y sometido a una doble crítica: la crítica reflexiva del antropólogo sobre sí mismo, la crítica de sus métodos, de sus presupuestos, de sus hipótesis, de sus conclusiones, y la crítica del antropólogo por otros antropólogos y también por otros, que no son antropólogos. No olvidemos que no estudiamos objetos, sino que tratamos de comprender cómo los seres humanos producen entre sí relaciones que tienen sentido para ellos y que por lo general se esfuerzan en reproducir.

Para construir una sociedad se necesita que una cierta cantidad de individuos y de grupos se reconozcan en una identidad común, que estén unidos por relaciones de dependencia material, política, simbólica que hagan que cada uno, hasta cierto punto, contribuya a reproducir a los otros y dependa de los otros para reproducirse, como también contribuya a producir un todo que los contenga y que los supere a cada uno por separado. Pero ello no significa que por el juego, por la naturaleza misma de esas relaciones de dependencia recíproca, esos individuos y esos grupos pertenecientes a una misma sociedad, no se hallen divididos entre sí por intereses opuestos y que, en ciertos contextos, no se opongan violentamente unos a otros.

Las contradicciones y los conflictos forman parte del funcionamiento normal de las sociedades. Y es evidente que no todas las contradicciones se originan en el seno de las sociedades, sino también fuera de ellas, en las relaciones de fuerza y de dominación que se instauran entre las sociedades, como es el caso; actualmente, de manera espectacular, con la expansión y la dominación mundial del sistema económico y social nacido en Occidente hace cuatro siglos, es decir, del sistema capitalista.

Y es precisamente en ese contexto, cuando, se difunde en el mundo entero la idea de que “todo es vendible” -*Everything for sale*—, que quisiera reexaminar el lugar del don en las sociedades, y mostrar que, en las sociedades en las cuales la economía de mercado está más desarrollada, existen realidades esenciales que están más allá del mercado y que deberían conservarse.

Evidentemente, al elegir analizar el don, me situó en el seno mismo de la antropología y tengo que remitirme a uno de los grandes momentos de esa historia y a un texto ineludible, el *Essai sur le Don*, de Marcel Mauss, publicado en 1921, que hizo célebre a su autor. Recordemos el contexto en que fue escrito el *Ensayo*. Era el fin de la primera guerra mundial, Mauss había perdido a la mitad de sus amigos en el conflicto. Al ser socialista, había sostenido a Jaurès, uno de los jefes del movimiento socialista, asesinado por haberse opuesto a esa guerra. Mauss, famoso universitario, escribía cada semana en el diario popular “L’Humanité”. Socialista, después de la guerra había visitado Rusia, donde se edificaba el poder comunista, y a su regreso se había convertido en opositor al bolchevismo por dos razones: por querer construir una economía que prescindiera del mercado y por recurrir sistemáticamente a la violencia para transformar a la sociedad. Pero en el *Ensayo sobre el Don*, Mauss critica sobre todo al liberalismo, y no acepta que la sociedad se encierre cada vez más en lo que llama “la fría razón del comerciante, del banquero y del capitalista”. Diseña, en 1921, quince años antes de que, en 1936, el Frente Popular se impusiera en Francia, un programa “social-demócrata” en el que pide que el Estado dé a los que trabajan la ayuda material y la protección social que el salario no ofrece. Pero pide también a los ricos y a los poderosos que muestren la misma generosidad interesada practicada por los jefes melanesios o los nobles kwakiutl, y que practicaron en el pasado europeo los jefes celtas o germánicos. Porque, después de siglos de cristianismo, pensaba que la “caridad era todavía humillante para quien la recibe”.

Hoy, de manera paradójica, se retorna a la caridad y de nuevo el don vuelve a ser socialmente necesario. En los países más ricos del planeta, los que están en el centro del sistema mundial capitalista, día tras día se excluye de la economía a millones de personas. En estas socieda-

des, en las cuales ganar dinero es la condición *sine qua non* de la existencia material y social de cada uno, en las que las solidaridades familiares o comunitarias se reducen o desaparecen, en las que el individuo se halla aislado en la sociedad por la sociedad misma, estar excluido de la economía significa estar prácticamente excluido de la sociedad. El Estado, que en Europa tenía un papel importante en la redistribución de las riquezas, toma sus distancias y deja, como se dice, decidir al mercado al dar a cada uno según sus medios -financieros- la educación, la salud, la protección social, etc. En este nuevo contexto, se manifestó hace algunos años un renovado interés por la obra de Mauss, y originó numerosas conferencias y publicaciones.

Hacemos una relectura de Mauss, por cierto, pero no un retorno a Mauss porque, como lo veremos, en su obra muchos problemas quedaron sin respuesta y muchos hechos mencionados no fueron cuestionados por él ni por sus comentaristas, entre los cuales, en primer lugar, figura Lévi-Strauss, quién escribió en 1950 una célebre introducción a la obra de Mauss, a manera de un primer “Manifiesto del Estructuralismo”. Entre estos hechos, hay uno mencionado por Mauss, pero del que no extrae las consecuencias posibles. Se trata del hecho de que, entre los kwakiutl y sus vecinos, los objetos más preciados, eran las célebres piezas de cobre que jamás entraban a formar parte de los *potlachs*. Esas piezas de cobre se consideraban como sagradas y estaban inmovilizadas en los tesoros de los clanes y de las tribus. En otras palabras, al lado de los objetos preciosos que se pueden dar e incluso vender, existía otra categoría de objetos, los objetos sagrados, que había que conservar. El análisis de este hecho no fue realizado ni por Mauss ni por Lévi-Strauss, para quien toda vida social es intercambio -de mujeres, de bienes y de palabras-, intercambios que son los fundamentos de la economía y de la cultura.

Para Mauss, ¿qué cosa es un don?

Es un acto que, al mismo tiempo, instaaura una relación doble entre el donador y el receptor. Dar es compartir voluntariamente lo que se tiene o lo que uno es. Un don forzado no es un don. El don voluntario acerca al donante y al receptor y, por ser voluntario, crea una deuda

en quien lo recibe, es decir, las obligaciones de recibir y de devolver o de volver a dar, a su vez. Por lo tanto, el don produce dos cosas al mismo tiempo: acerca y pone ambas partes a distancia. Instauro una disimetría, una jerarquía, entre el que da y el que recibe, puesto que, para que haya don, es necesario que lo dado sea aceptado. Desde Mauss, se instauro como principio de análisis el hecho de que el don no es un acto que pueda ser estudiado aisladamente, sino que forma parte de un conjunto que nace del encadenamiento de tres obligaciones, la de dar, la de aceptar el don y la de devolver cuando uno aceptó.

Lévi-Strauss vió en Mauss el precursor del estructuralismo, es decir, de sí mismo, por haber planteado el don como el primer eslabón de un encadenamiento de actos cuya estructura global tenía que ser analizada. Solamente precursor, pues según Lévi-Strauss, desgraciadamente, Mauss había dejado de lado en el resto de su *Ensayo* los principios metodológicos propuestos, al considerar como una explicación científica de la obligación de “devolver” una ideología indígena particular. Ideología que se encuentra en los discursos del viejo Tamati Ranaipiri, quien había contado al etnólogo Eldson Best las creencias de los maori en la existencia de un espíritu (*hau*) en el objeto dado, espíritu que obligaría a quien recibe a devolver el objeto dado o algo equivalente a lo que se le dió. En resumen, según Lévi-Strauss, Mauss se dejó “engañar” por una ideología indígena, compleja y sutil, según él. Sin embargo, no era la primera vez que un etnólogo caía en tal trampa.

Existe, efectivamente, una falla en Mauss, y en ella se introdujo Lévi-Strauss, y propuso otra explicación de las nociones de *hau* o de *mana* o de *manitu*, que interpreta como ejemplos de “significantes puros” o de “significantes vagos” en la medida en que están “vacíos de sentido”. Para Lévi-Strauss, cuando el espíritu humano no puede explicarse las cosas, inventa conceptos vacíos que expresan directamente las estructuras inconscientes del espíritu y son la prueba del origen simbólico de la sociedad. De hecho, las nociones de *hau*, *mana* o *manitu* demostrarían la primacía del lenguaje, de lo simbólico sobre lo imaginario y la primacía de lo simbólico sobre lo real. Incluso en el límite, los símbolos serían más reales que las realidades que simbolizan. Veremos que existen otras explicaciones posibles para estos conceptos y que, si

hubiera que elegir una prioridad, sería más bien la de lo imaginario sobre lo simbólico que a la inversa. Porque los objetos sagrados y los objetos preciosos son ante todo sujetos de creencia cuya naturaleza es imaginaria antes de ser simbólica, puesto que las creencias conciernen a la naturaleza y la fuente del poder y de la riqueza que en gran parte son realidades imaginarias. Caracoles intercambiados para obtener una mujer, o entregados para compensar la muerte de un guerrero, aparecen como substitutos de seres humanos y son como equivalentes imaginarios de la vida.

Pero ¿dónde se encuentra la falla en Mauss? Este había dado razones sociológicas para explicar las dos primeras obligaciones, es decir, la de dar y la de aceptar los dones. Según él, uno está obligado a dar porque dar obliga, y uno está obligado a aceptar, porque rechazar un don es quizás entrar en conflicto con el que lo ofrece. Pero ¿por qué, cuando un don es aceptado, es necesario devolverlo? Mauss propuso una explicación que reposaba principalmente en razones ideológicas, es decir, en creencias místico-religiosas. Lo que llevaría a quien lo recibió a devolver un don sería una fuerza, un “espíritu” presente en el objeto recibido y que lo obligaría a devolver a manos de su primer propietario. Pero ¿de qué espíritu se trata? si se lee cuidadosamente a Mauss parecería que a sus ojos los objetos están habitados no por uno sino por dos espíritus. Ante todo de quién lo poseyó primero y luego lo donó. De alguna manera, es el donante quien se encuentra presente en la cosa dada. Además, el objeto en sí poseería un alma y sería como una persona que tiene el poder de actuar sobre otras personas. Al retomar por su cuenta estas creencias maoríes, Mauss quería demostrar que el objeto dado no estaba realmente alienado, que seguía unido a su propietario y, por lo tanto, era a la vez inalienable y alienado.

¿Cómo explicar este dualismo? Lévi-Strauss apelaba a las estructuras inconscientes del espíritu y Mauss, a las creencias conscientes de las sociedades. Quizá sea otra la explicación, y el dualismo implícito en el objeto donado podría encontrarse en el hecho de que lo rigen dos principios del derecho: un derecho inalienable de propiedad y un derecho de uso alienable. Cuando se da un objeto, lo que se conserva es la propiedad, lo que se cede es el derecho de utilización para otros dones

pero no para otros usos. Esta interpretación es la que proponen los habitantes de las islas Trobriand para explicar el funcionamiento de su sistema de intercambio ceremonial, el famoso *kula* que le sirvió a Mauss como ejemplo melanesio simétrico del *potlatch* americano. Desgraciadamente, esta explicación del mecanismo del *kula* no la descubrió Malinowski y Mauss no podía conocerla. La debemos a los recientes trabajos de Annette Weiner y de Frederick Damon quienes, a partir de los años 1970 trabajaron, la primera en las islas Trobriand, el segundo en la isla Woodlark. Se trata de dos puntos esenciales del *Kula-ring*, el conjunto de rutas de intercambio que unen una serie de islas y de sociedades de la región del Massim en Nueva-Guinea.

Los dones como prestaciones totales

Tenemos que precisar, antes de proseguir, cuáles son los dones que interesaron y que analiza Mauss. Son los que él llama “prestaciones totales”, que no son dones individuales sino que implican a grupos o personas en cuanto representantes de esos grupos. Mauss no se interesa en los dones que un amigo le hace a otro amigo; tampoco le interesa la representación imaginaria del don que un dios puede hacer de su vida para salvar a la humanidad. Le interesan los dones que son socialmente necesarios para producir y reproducir las relaciones sociales, el tejido de una sociedad, las condiciones sociales de la existencia de cada uno en una sociedad determinada. Como ejemplo de estos dones, menciona los dones de mujeres entre clanes, los ritos cumplidos por una mitad en provecho de otra mitad, etc. Llama “totales” a estas prestaciones y la palabra designa para él dos cosas distintas: que el don sea un acto con *múltiples* dimensiones, de carácter económico, político, religioso, artístico, es decir, con la capacidad de condensar en sí mismo muchos aspectos de la sociedad. O que el don, al arrastrar “contra-dones” que movilizan las riquezas y la energía de numerosos grupos e individuos, ponga en movimiento a toda la sociedad y se presente como un mecanismo y un momento esencial en su reproducción. Mauss, distinguía lo que fue olvidado después: dos tipos de prestaciones totales unas, que llama “no agonísticas”, y otras, “agonísticas”. Antes de analizar estas distinciones y las lógicas propias de estos tipos de dones, hay

que recordar que Mauss privilegió en su libro el análisis de los dones antagonistas, a los que designó de modo general con una palabra de la lengua Chinok: el *potlatch*.

El punto de partida de su análisis: las prestaciones totales no agonísticas

Mauss indica claramente -y esto se silencia generalmente-, que el punto de partida de su análisis se hallaba en los dones no agonísticos, pero que esto no se encontraba en su libro. Está, por ejemplo, en las notas del *Manuel d'Ethnographie* publicado en 1947. Nos da allí como ejemplos los intercambios de bienes, de ritos, de nombres, que pueden existir entre los grupos y los individuos que componen cada una de las dos mitades en el seno de sociedades dualistas. Menciona el nombre de algunas tribus australianas o de América del Norte, pero sin hacer el análisis de la lógica particular que preside a estos intercambios de dones. Trataré de completar esta carencia con lo que pude yo mismo observar en mi trabajo de campo en Nueva-Guinea, acerca de la práctica del intercambio de mujeres entre los linajes y los diferentes clanes que componen la sociedad de los Baruya.

Ustedes conocen el principio: un linaje da una mujer a otro linaje, un hombre da una de sus hermanas, real o clasificatoria, a otro hombre que le devuelve una de sus hermanas, real o clasificatoria. Aparentemente, estos dones recíprocos deberían anular la deuda engendrada por cada uno de los dones. Pero no es así: cuando un linaje da una mujer crea una deuda en el otro linaje y se encuentra frente a éste en relación de superioridad, pero cuando, a su vez, recibe una mujer de ese linaje, se vuelve a encontrar endeudado y en relación de inferioridad. En definitiva, al cabo de estos intercambios recíprocos cada linaje se encuentra a la vez superior e inferior frente al otro. Por lo tanto, ambos se encuentran en igualdad de estatus y en relación de equilibrio entre dones y deudas. Por lo tanto, los contra-dones no anulan las deudas creadas por los dones; crean otras deudas que equilibrarán a las primeras. En esta lógica; las deudas alimentan permanentemente obligaciones recíprocas que engendran flujos de servicios, de ayuda y de solidaridades recíprocas. Las deudas jamás se anulan realmente, sino que lentamente se desvanecen con el correr del tiempo. Con estos ejemplos vemos que

volver a dar no es devolver, cosa difícil de entender para un occidental. También se ve cuán absurdo sería entregar dos mujeres por una recibida. Este tipo de prestaciones recíprocas conduce finalmente a la redistribución, de manera relativamente igualitaria, de los recursos de los grupos que componen la sociedad. Estos recursos pueden ser seres humanos, mujeres y niños, o bienes, trabajos y servicios. Dentro de esta lógica, una mujer vale una mujer, la muerte de un guerrero es compensada por la muerte de otro guerrero y la esfera de equivalencias entre los objetos y entre los sujetos, entre las riquezas materiales y los seres humanos, vivos o muertos, es limitada.

Dones y contra-dones agonísticos: el potlatch

El *potlatch*, y, en general, los dones y contra-dones agonísticos, ponen en juego una lógica totalmente distinta. Mauss señala que se trata de una verdadera “guerra por las riquezas”, para conquistar títulos, estatus, poder, y en la que la rivalidad sobrepasa a la generosidad. Como él dice, se trata de otra “economía y moral del don”. A partir de las descripciones de Boas y de autores más antiguos, como los rusos y los canadienses, Mauss muestra que los *potlatches* fueron practicados para legitimar la transmisión de un título ya adquirido o para hacer valer derechos para su adquisición. El *potlatch* es, por lo tanto, una práctica que permite acceder o conservar a un poder, y el medio para acceder es la acumulación y la redistribución de inmensas cantidades de bienes de subsistencia consumidos durante los festines, así como también la acumulación de objetos preciosos, como las placas de cobre incisas. Al comienzo, varios clanes y varios jefes compiten para dar o devolver mayores cantidades, pero al final sólo uno es el vencedor, al menos provisoriamente, hasta que otro lo desafía con un *potlatch* más grande. Ya no estamos en la lógica de las prestaciones totales no-agonísticas, que implican una distribución relativamente igual de los recursos necesarios para la reproducción de los grupos sociales. Aquí varios grupos compiten, pero sólo uno gana. Una deuda se anula cuando se devuelve más de lo que se recibió. Lo ideal sería que, al límite, un clan haya dado tanto que nadie pueda devolver, y quedaría solo, sin posibles competidores. La deuda es de nuevo esencial para la lógica del don, pues su fina-

lidad es ser anulada con un contra-don más importante. Esto genera una incesante espiral de dones y contra-dones que arrastra consigo a toda la sociedad.

En resumen, este es el análisis hecho por Mauss del *potlatch*. Sin embargo, en su texto aparecen mencionados hechos que él mismo no ha estudiado y sobre los cuales sus comentaristas guardaron silencio. Escribe en una nota de pie de página que, entre los kwakiutl, las piezas de cobre más bellas y los títulos más importantes “permanecían fijos en el interior de los clanes y de las tribus” y nunca formaban parte de los *potlatch*. Se conservaban en medio de los tesoros de los clanes y de las tribus, mientras que las demás piezas de cobre, las más numerosas, que circulaban en los *potlatch*, eran de menor valor y parecían “servir de satélites para los primeros”. Entre todos sus comentaristas, solamente Annette Weiner señaló la importancia de esas notas en su libro *Inalienable possessions: The Paradox of Keeping While Giving* (Berkeley, 1992). Volveremos más adelante sobre este punto, que no planteaba aparentemente problemas pero que, de hecho, cambia el punto de vista sobre las cosas “donables” y las cosas vendibles, puesto que introduce la categoría de las cosas que se deben guardar.

Antes de analizar esta categoría de objetos, volvamos a las tesis de Mauss sobre la existencia de un espíritu que está en los objetos, así como sobre la distinción entre cosas y personas que caracterizaría a los universos sociales y mentales de muchas sociedades no occidentales. Esto sería la clave para poder comprender los más antiguos sistemas de derecho que existían en la antigüedad greco-latina, antes de que se elaborara la distinción entre el derecho de las personas y el derecho sobre las cosas, que luego caracterizó el derecho de las sociedades occidentales. Estas distinciones Mauss las encontró también en los antiguos derechos de India y de China. Mauss, ya lo hemos visto, quería comprender por qué un objeto dado debía retornar a su donador o una cosa equivalente debía ser devuelta. Las nuevas investigaciones de campo sobre los conceptos indígenas y los mecanismos de funcionamiento del *kula* -el amplio sistema melanesio de intercambio de bienes preciosos que operó simétricamente al ejemplo del *potlatch*-, nos permiten entender cómo una cosa dada puede ser alienada por su propietario y se-

guir siendo de su propiedad. Ya en 1921, al admitir la riqueza de los datos etnográficos recogidos por Malinowski, Mauss se lamentaba de que éstos no mostraran suficientemente bien la práctica de los dones y contra-dones del *kula*. Escribía:

“Sociológicamente encontramos expresada una vez más una mezcla de valores, de contratos y de hombres. Desgraciadamente conocemos mal la regla de derecho que domina estas transacciones. O es inconsciente y está mal formulada por la gente de Kiriwina, informantes del Sr. Malinowski, o bien, siendo claras para los Trobriandeses, una nueva encuesta sería deseable. Sólo poseemos detalles”. (*Essai sur le Don*, p. 184)

No es seguro que Mauss haya creído que las cosas estaban claras para los Trobriandeses, porque habla al respecto de confusión de categorías. Son palabras proféticas porque es precisamente lo que sucedió. Pero, como ya dijimos, fué necesario esperar los resultados de las nuevas investigaciones hechas a partir de los años 1970 por Annette Weiner, Frederick Damon, Nancy Munn, Jerry Leach, John Liep y otros en una docena de sociedades; todas ellas pertenecientes al *Kula-ring*.

Se vió entonces que la práctica del *kula* descrita por Malinowski era la excepción y no la regla. En Kiriwina, solamente los aristócratas tenían derecho de hacerla y no así la gente común, lo que no puede, mediante intercambios exitosos, ascender o cambiar de estatus. Eso no sucede en otras partes. ¿Cuáles son los objetos intercambiados en el *kula*? Ante todo, caracoles trabajados, es decir, brillantados, horadados y que se presentan como collares o como pulseras. Estos objetos son clasificados en siete rangos con valores diferentes, la regla del juego establece que no se puede cambiar una pulsera por otra pulsera o un collar por otro collar, sino que se intercambia una pulsera de un rango determinado por un collar del mismo rango, o a la inversa. Por lo tanto, en este “juego” nunca es el mismo tipo de objeto el que ocupa el lugar del objeto dado. Por lo tanto, no es el espíritu presente en un objeto el que impulsaría al que lo recibe en don a devolverlo a su primer propietario. En cierto modo, Mauss lo lamentaba cuando escribía:

“El Sr. Malinowski no halló una razón mítica o algún otro sentido en esta circulación de los *vaygu'a*” (es decir, los objetos preciosos que cir-

culan en el *kula*). Sería muy importante fijarlos, puesto que, si la razón se encontrase en una orientación cualquiera de estos objetos tendientes a volver a un punto de origen (...), el hecho sería entonces prodigiosamente idéntico (...) al *hau maori*?”

Por desgracia, no es lo que se encontró. De hecho, Malinowski no había descubierto los dos conceptos claves que explican la práctica del *kula* y el hecho de que el propietario aparezca como si estuviera siempre presente en el objeto dado. ¿Qué es un *kitum*? Son las pertenencias de un linaje e, incluso, las de un individuo: canoas, caracoles, hojas de hachas de piedra, etc. Como *kitum* sus propietarios pueden utilizarlos en distintos contextos con diferentes usos. Pueden servir para compensar la muerte de un enemigo o como “*bridewealth*” para obtener una esposa, o intercambiarlos por una canoa grande, etc. Pero pueden también inscribirse en una de las rutas del intercambio *kula*, en una *keea*. Apenas un collar penetra en una ruta del *kula* -al pasar de manos de su propietario a un primer “donatario”-, se transforma en *vaygu’a*, es decir, en un objeto que en adelante sólo puede ser utilizado para los intercambios *kula*. Sigue siendo propiedad del primer donante, quien puede en cualquier momento reclamarlo al que lo posee provisoriamente y sacarlo del *kula*, lo que prácticamente nunca sucede. Pero que teóricamente esto sea posible indica claramente la naturaleza de la relación entre el propietario, primer donante, y el objeto dado. Lo cedido al dar el objeto no es su derecho de propiedad, sino el derecho de utilizarlo para hacer otros dones. Nadie, a cuyas manos pasará el objeto precioso, podrá utilizarlo como *kitum* y servirse de él para compensar un asesinato o para conseguirse una esposa. ¿Entonces, cómo vuelve el objeto a su propietario? Nunca vuelve, lo que vuelve en lugar de un collar es una pulsera de rango equivalente cedido por alguien que fue su dueño al principio y que decidió cambiarla por el collar. La pulsera recorre entonces, en sentido contrario, toda la cadena de intermediarios, y acaba finalmente entre las manos del propietario del collar, quien se lo apropiará como *kitum* y con este acto terminará la ruta (*keeda*) de los intercambios.

Por lo tanto, se trata efectivamente de una regla de derecho, que explica que los bienes preciosos que circulan en los dones tengan un

uso alienado y al mismo tiempo sigan siendo la propiedad inalienable del donante originario. Lo que el derecho no explica es por qué este principio se aplica a los objetos preciosos y no a los objetos sagrados, que son a menudo del mismo tipo, caracoles raros o piezas de cobre muy antiguos. Vimos antes que los objetos preciosos poseen un valor imaginario, que no se confunde con el trabajo necesario para descubrirlos o fabricarlos, ni con su relativa escasez. Este valor imaginario traduce el hecho de que pueden ser intercambiados por la vida, que son considerados equivalentes a los seres humanos. Es hora ya de cruzar la línea que Mauss no cruzó.

Antes de continuar, concluiré este análisis del *potlatch* y de las demás formas ceremoniales de contra-dones agonísticos proponiendo la siguiente hipótesis que Mauss no había formulado, es decir, la hipótesis de que tales formas de competición sólo emergen si se presentan dos condiciones sociológicas e ideológicas. Por un lado, es necesario que el casamiento no se limite al intercambio directo de mujeres, sino que la práctica del *bridewealth*, es decir, del intercambio de mujeres contra riquezas, se generalice. Por otro lado, es necesario que una parte de las posiciones de poder en la sociedad, en el campo político, sea accesible por acumulación de riquezas redistribuidas por los grupos y los individuos en competición por el poder bajo forma de dones ceremoniales. Cuando estos dos tipos de relaciones sociales se combinan en una misma sociedad, se reúnen las condiciones para que emerjan las prácticas del *potlatch*. Sin embargo, las sociedades que tienen *potlatch* no son tan numerosas como lo imaginaba Mauss. Encontraba en ellas una forma muy frecuente de economía de transición entre las sociedades primitivas con dones no antagonistas y las sociedades mercantiles. Por cierto, conocemos hoy otros ejemplos de dones competitivos en Nueva-Guinea, en Asia, etc., que Mauss no conocía, pero no son muchos y no son parangonables con la presencia múltiple de los dones no-agonísticos.

Cosas que no hay que vender, ni dar, que hay que guardar: los objetos sagrados

Los objetos sagrados se presentan como dones que los dioses o los espíritus habrían hecho a los antepasados del hombre y que sus descendientes, los hombres actuales, deben conservar preciosamente y no dar. Es para ellos un elemento esencial de su identidad y una fuente de poder en la sociedad, poder que pueden ejercer sea para favorecer a los demás, sea para perjudicarlos. El objeto sagrado, a diferencia del objeto precioso, es inalienable e inalienado.

Mi trabajo de campo en Nueva-Guinea me dió la oportunidad de observar frecuentemente el uso de un objeto sagrado e incluso de percibir su contenido interno. Entre los Baruya, ciertos clanes poseen un *kwaimatnié*. Son paquetes que contienen cosas que nunca se ven y que están envueltas en tiras de corteza roja, color del sol, porque los Baruya se presentan como “hijos del sol”. La palabra *kwaimatnié* viene de *kwala*, hombres, y de *nimatnié*, hacer crecer. Los *kwaimatnié* son conservados secretamente en las casas de los maestros de las iniciaciones de los jóvenes, y estos maestros son los representantes de los clanes que intervienen en las diferentes etapas de su iniciación, iniciación que dura más de diez años, hasta su casamiento. A los nueve años, los niños son brutalmente separados de sus madres y del mundo de las mujeres y encerrados en las casas de los hombres, casas que ocupan una posición dominante en los pueblos. Allí se encuentran confrontados con diferentes objetos sagrados: flautas, rombos y los *kwaimatnié*. Poco a poco aprenderán que las flautas, en su origen, eran propiedad de las mujeres y que un antepasado de los hombres se las robó, y esas flautas contenían, y siguen conteniendo, el poder de las mujeres de engendrar, incluso sin los hombres. ¿Qué hay en el interior de los *kwaimatnié*? Tuve el honor y la alegría que un maestro de iniciación me mostrara un día el contenido de su *kwaimatnié*. Vi, rodeados por tiras de corteza, una piedra negra y un hueso puntiagudo de águila, el pájaro del sol. El hombre no me dijo nada, pero yo sabía, por haber sido iniciado, que la piedra contenía el poder de Venus, una mujer Baruya, ofrecida en el pasado para apaciguar al dios de la lluvia, la serpiente pitón, maestra del

trueno. En cuanto a los rombos, éstos serían para los Baruya objetos que contienen poderes de muerte, poderes para matar en la caza y en la guerra, que los *Yimaka*, espíritus de los bosques, habrían dado en el pasado a un ancestro de los Baruya.

Es así cómo en los objetos sagrados, propiedad exclusiva de ciertos clanes se encuentran reunidos dos tipos de poderes: poderes femeninos, poderes de vida de los que, en lo imaginario, los hombres expropiaron a las mujeres, y poderes masculinos, poderes de muerte y de guerra, recibidos directamente de los espíritus del bosque. Sin embargo, a los ojos de los baruya, las mujeres siguen siendo propietarias de los poderes que los hombres les robaron, pero perdieron definitivamente el uso de ellos. Al menos, mientras los hombres sigan iniciando a los jóvenes, separándolos violentamente del mundo de las mujeres. Los hombres justifican esta violencia y esta expropiación al decir que las primeras mujeres no sabían utilizar sus poderes en beneficio de la sociedad, y creaban permanentemente desorden. Fue necesario que los hombres interviniesen y las desposeyeran para que el orden reinara en la sociedad y en el cosmos.

En definitiva, un objeto sagrado es un objeto material que representa lo irrepresentable, que remite a los orígenes de las cosas y es testigo de la legitimidad del orden cósmico y social que sucedió al tiempo y a los acontecimientos desde los orígenes. Un objeto sagrado no es bello como lo son los objetos de valor que se intercambian en los *potlatch*. Es más que hermoso, es sublime, porque pone a la humanidad en presencia de las potencias que ordenan al mundo más allá de lo visible. Los objetos sagrados no son símbolos para los que los manejan y los exhiben; son la presencia real de las potencias que constituyen la fuente de los poderes que encierran.

Es importante notar que, en los relatos que cuentan las circunstancias en que tal o cuál objeto fue dado a los antepasados de los hombres actuales, estos antepasados aparecen a la vez más grandes y más pequeños que sus descendientes. Más grandes porque tenían la capacidad de comunicarse directamente con los dioses y de recibir sus dones; más pequeños porque en ese entonces no sabían hacer nada de lo que hacen los hombres de hoy en día -ni cazar, ni cultivar la tierra, ni casar-

se, ni iniciar a los niños-, y que todo esto lo recibieron de los dioses. El objeto sagrado se presenta entonces como la síntesis “material” de los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones que organizan a las sociedades reales. Porque entre los Baruya, en función de los ritos y en nombre de los mitos, las mujeres se encuentran *realmente* separadas de la propiedad de la tierra, del uso de las armas y del acceso directo a los dioses. Lo imaginario y lo simbólico aparecen entonces como momentos y componentes necesarios de la producción de estas relaciones sociales reales, relaciones de cooperación o de dominación, aún de explotación.

En esta perspectiva, se podría plantear la hipótesis de que el monopolio de los objetos sagrados, de los ritos y de otros medios imaginarios de acceder a las potencias que controlan el cosmos y la sociedad, debieron lógicamente y cronológicamente preceder la emergencia de castas o de clases, y controlar también los medios materiales que producen la vida y las riquezas, la tierra y sus recursos, los individuos y su fuerza de trabajo.

No pretendo decir con ello que la religión esté en el origen de las relaciones de castas o de clases que aparecieron en numerosas regiones del mundo desde los tiempos neolíticos. Pero me parece que la religión pudo dar modelos de poder prefabricados a las sociedades en cuyo seno algunos hombres comenzaban a elevarse muy por encima de los demás y se esforzaban en legitimar, con un origen diferente, su nuevo lugar en una sociedad diferente. ¿Acaso el Inka no se presentaba como el hijo del Sol? ¿Y el Faraón, como un dios viviente entre los hombres?

Para acabar con el problema de la naturaleza de los objetos sagrados, es necesario ir más lejos y comprender que constituyen un testimonio extremo de la opacidad necesaria para la producción y la reproducción de las sociedades. En el objeto sagrado los hombres que lo fabrican están simultáneamente presentes y ausentes, presentes en una forma tal que disimula el hecho de que los hombres están en el origen mismo de lo que los domina y al que rinden culto. Es la misma relación que los hombres tienen con el dinero cuando funciona como capital y parece ser capaz por sí mismo de auto-reproducirse y de engendrar - por sí mismo- dinero.

Conclusión

Incluso en las sociedades capitalistas más desarrolladas el “*Everything for sale*”, según el título del libro reciente de Robert Kuttner, no es cierto. Es posible y frecuente en las sociedades democráticas comprar los votos de los electores, pero todavía no es posible comprar una constitución en un supermercado. La democracia supone y pretende que cada uno, cualquiera sea su riqueza o su pobreza, su sexo o su función, posee, a igualdad con los demás, una parte de la soberanía política. Una constitución democrática no es una Tabla de la Ley dada a los hombres por los dioses; es un conjunto de principios que los hombres se dan para organizar su vida común. Una constitución democrática es un bien común que no puede ser engendrado por medio de relaciones mercantiles. Por eso, en una democracia, el poder político de cada uno es un bien inalienable.

Vayamos más lejos. La expansión del mercado tiene sus límites y estos deberían ser claros. ¿Podemos acaso imaginar a un niño que pasa un contrato con sus padres para nacer? Es una idea absurda y lo absurdo de ella muestra que el primer lazo entre humanos, el del nacimiento, no es negociado por quienes son concernidos. Desde entonces, la vida se instituye como un don y una deuda, cualquiera sea la forma de sociedad en la que esta vida aparece. Quizá pudiéramos concluir presentando una hipótesis general sobre la naturaleza de las sociedades humanas, ya que los hombres no sólo viven en sociedad, sino que producen sociedad para vivir. Me parece que, para producir una sociedad, es necesario combinar tres bases. Hay que dar ciertas cosas, hay que vender o intercambiar otras y algunas hay que conservarlas siempre. En nuestras sociedades, vender y comprar se transformaron en actividades dominantes. Vender es operar una separación total entre las personas y las cosas; dar es siempre conservar algo de la persona en la cosa dada. Guardar es no separar las cosas de las personas, porque en esa unión se afirma una identidad histórica que hay que transmitir, al menos hasta que desaparezca.

Contra los que tienen dudas, quisiera decir finalmente que la antropología es capaz de acumular descubrimientos que revelan procesos

y lógicas de las cuales los propios actores no tienen conciencia. Los hombres producen permanentemente dobles imaginarios de sí mismos, pero no pueden -o no quieren- reconocerse en sus dobles. De allí la importancia crítica de la antropología y de las ciencias sociales. Nuestro trabajo consiste precisamente en intentar con otros encontrar al hombre allí donde se halla, en el origen de sí mismo.

EL ANÁLISIS DE LOS PROCESOS DE TRANSICIÓN

El tema en cuestión y sus problemas

Se designa con la expresión “período de transición” una fase particular de la evolución de una sociedad, la fase en la que ésta encuentra cada vez más dificultades, internas o externas, para reproducir las relaciones económicas y sociales sobre las que reposa y que le dan una lógica de funcionamiento y de evolución específicas, y en la que, al mismo tiempo, aparecen nuevas relaciones económicas y sociales que van, con mayor o menor rapidez, con mayor o menor violencia, a generalizarse y convertirse en las condiciones de funcionamiento de una nueva sociedad.

De esta definición aproximada surge, inmediatamente, que las fases de transición constituyen épocas de excepcional importancia en la vida concreta de las sociedades. Es el momento en que modos de producción, modos de pensamiento, modos de actuación individual o colectiva se ven confrontados a límites, internos o externos, y comienzan a agrietarse, a perder importancia, a descomponerse a riesgo de vegetar durante siglos en lugares menores, o también a extenderse por sí mismos o por la voluntad sistemática de grupos sociales que se oponen a su reproducción en nombre de otros modos de producir, de pensar y de actuar cuyo desarrollo desean.

Analizar, pues, procesos y épocas de transición es enfrentarse a momentos claves de la historia, momentos que, más que otros, hacen resumen la historia. En el plano teórico, este análisis exige la movilización de todas las disciplinas de las ciencias sociales, que se ven así confrontadas a los límites de sus capacidades de interpretación de la historia. Las ciencias sociales afrontan entonces problemas análogos a los que encuentran las ciencias de la naturaleza física o de la vida, cuando

quieren dar cuenta de la aparición de nuevas formas de organización de la materia viva o animada. La cuestión que se plantea es idéntica para todas las ciencias: ¿existen leyes de transformación, leyes de evolución que expliquen la historia de la naturaleza como la historia del hombre?

Analizar procesos de transición es, pues, intentar medir las partes de azar y de necesidad que den cuenta de la aparición, del desarrollo, de la desaparición en el tiempo, de los sistemas económicos y sociales y de su eventual reemplazo por otros sistemas que les suceden. Explorar este tipo de problemas remite a un “*a priori*” científico más o menos explícito, a saber, que el funcionamiento de las sociedades forma sistema. No todo es contingencia en la naturaleza de las relaciones sociales que coexisten en el seno de una sociedad, en una época determinada, y le imprimen una lógica original presente en varios niveles, tanto en las acciones de los individuos y los grupos que componen esta sociedad como en los efectos particulares o globales, que arrastran estas acciones hacia su reproducción.

Se comprende así que el trabajo científico se enfrente no sólo a los límites de sus instrumentos de análisis, sino también a dificultades nacidas de una sobre valoración de este tipo de problemas por los “*a priori*” ideológicos de cada uno. ¿Tiene la historia un sentido o varios y cuáles son? Basta con recordar las polémicas, muy actuales todavía, en torno a la interpretación de los orígenes y del alcance de la Revolución Francesa para darse cuenta de las dificultades de la empresa. Y sin embargo, los investigadores se alistan, sin cesar, en este tipo de empeño. En el siglo XIX, fueron los famosos debates sobre la acumulación primitiva del capital y los orígenes del modo de producción capitalista. Este debate se ha prolongado hasta nuestros días, reactualizado, en 1946, por la publicación de la obra de Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Londres, Routledge & Kegan), que originó una amplia discusión internacional en distintas revistas, reunida parcialmente en la obra publicada a cargo de Rodney Hilton, *The Transition from Feudalism to Capitalism* (New-Left-Books, Londres, 1976).

Pero idénticos problemas se planteaban, desde hacía mucho tiempo, en lo que concierne a los procesos de paso de la antigüedad greco-romana a la organización feudal de la Edad Media: ver, por ejem-

plo, Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (New-Left-Books, Londres, 1974). Por su lado, los arqueólogos, al apoyarse en los trabajos antropológicos, intentan, desde hace algunos decenios, reconstruir las condiciones del paso de las sociedades sin clases del neolítico a las primeras formas de sociedades de clases o castas, que parecen estar asociadas en el antiguo cercano Oriente, en China o en América, a ciertas formas de desarrollo de la agricultura y la ganadería.

Los miembros del grupo de investigaciones sobre los procesos de transición que han redactado los artículos publicados en este número tienen una ambición mucho más modesta¹. Se proponen analizar, en la época actual y en un cercano pasado, desde mediados del siglo XIX, los efectos sobre distintas formas no capitalistas de organización de la producción y los intercambios, de la expansión de la economía mercantil y monetaria inducida por el desarrollo y el dominio del modo de producción capitalista.

En el plano metodológico, el grupo ha elegido apoyarse en primer lugar en un inventario crítico de los análisis de Marx sobre procesos de paso del feudalismo al capitalismo y de sus indicaciones sobre la aparición en Europa, a finales del siglo XIX, de los primeros elementos y puntos de ruptura hacia un nuevo modo de producción, el de los trabajadores asociados que, a su entender, iba a suceder con mayor o menor rapidez al modo de producción industrial capitalista. El inventario ha dado resultados muy positivos, así como una serie de casos que plantean problemas. Vamos a resumirlos rápidamente.

Rápido balance de los principales textos de Marx sobre procesos de transición

En primer lugar, recordemos los límites que el propio Marx se impuso en los *Grundrisse* y en *Das Kapital*. Quería reconstruir las leyes de funcionamiento del modo capitalista de producción y de intercambio y descubrir las leyes del movimiento económico de la sociedad burguesa que se había desarrollado en sinergia con las distintas fases del desarrollo de los intercambios y de la producción capitalista. Marx dejó, pues, de lado el análisis sistemático de las transformaciones de las estructuras familiares (la evolución de la familia burguesa, de la fami-

lia obrera, de la familia campesina), de los regímenes políticos (repúblicas o monarquías constitucionales), de los sistemas de pensamiento y de valores (aparición del protestantismo, desarrollo de las filosofías racionalistas, etc.) que pudieron marcar distintas fases del desarrollo de las formas capitalistas de producción y de intercambio. Es posible encontrar, claro está, muchas observaciones sobre estos problemas, aunque no son estudiados con detalle.

La historia está siempre presente, pero más adelante veremos cómo la utiliza Marx. Pues, de creer en ciertas declaraciones del propio Marx, nos inclinaríamos a pensar que, para él, la historia sirve sobre todo para ilustrar análisis teóricos. De este modo, Inglaterra es considerada como el ejemplo del desarrollo más avanzado del modo capitalista de producción industrial, y es utilizada para reconstituir los mecanismos y las etapas de este desarrollo. Francia, en cambio, es vista como el país clásico de las revoluciones políticas y culturales que las burguesías tuvieron que llevar a cabo contra el antiguo sistema feudal, porque en Francia la burguesía cuestionó las estructuras sociales, las ideas y los valores del antiguo régimen más radicalmente que en otros países.

La idea central de Marx es que las sociedades se reorganizan sobre la base del desarrollo de nuevos modos de producción. Esto implica que la historia se transforma bajo la presión de la necesidad por corresponder las maneras de pensar y de actuar con las maneras de producir. Hipótesis que implica que nuevas lógicas sociales se construyen sobre la base de nuevos modos de producción, es decir, de nuevas relaciones entre los hombres, vinculadas a nuevas maneras de actuar sobre la naturaleza para extraer de ella las condiciones materiales de la vida social. Es la hipótesis de la correspondencia entre modos de producción y formaciones económicas y sociales.

Ahora bien, esta hipótesis, que por desgracia se formula con demasiada frecuencia, conlleva muchas dificultades, como es el problema de las relaciones entre infraestructuras y superestructuras. Para dar una idea de estas dificultades, basta con recordar, por ejemplo, que las relaciones de parentesco, por sus funciones explícitas de organizar la reproducción de la vida a través de las relaciones sociales de filiación y de alianza, pueden ser consideradas como “las superestructuras” de otras

relaciones sociales, relaciones de producción u otras, pero que en numerosas sociedades las relaciones de parentesco funcionan también como marco social de la producción y de los intercambios, como relaciones de producción. Volveremos más adelante a estos problemas.

Periodización de los procesos de paso al modo capitalista de producción

Marx distinguió, en cierto modo, tres etapas en la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, etapas que constituyen una periodización muy aproximativa de los procesos de transición. El primer período, al que llama el preludio o las premisas, iniciado en el último tercio del siglo XV, se habría prolongado hasta finales del siglo XVI; le habría sucedido el período de juventud y desarrollo del modo de producción capitalista, con la constitución del mercado mundial y la multiplicación de las manufacturas. Por fin, desde los últimos años del siglo XVIII hasta finales del XIX, las manufacturas cedieron su lugar al maquinismo y a la gran industria, que produjeron revoluciones tanto en la producción industrial como en la agrícola, así como una gigantesca urbanización de los países industriales y un enorme cambio en las relaciones ciudad-campo.

Esta periodización solo podía ser aproximativa desde el punto de vista de Marx para quien no existían fronteras claras entre una época histórica en la que dominan un modo de producción, y las formas de organizaciones sociales y de pensamiento que le corresponden, y otra época en la que ese modo de producción está en vías de desaparición y sólo desempeña un papel secundario en la reproducción de la sociedad, papel subordinado a la expansión de un nuevo modo de producción dominante.

Volvamos a la primera etapa, al nacimiento, al preludio, a las premisas, momento esencial en la historia. La hipótesis de Marx es que nuevas formas de producción aparecen espontánea y esporádicamente, cuando un sistema económico comienza a resquebrajarse y desintegrarse. Comienzan a crecer, entonces, sobre la base de la habilidad, de técnicas y procesos de trabajo heredados del pasado, hasta el punto que, para continuar su desarrollo, deben destruir su punto de partida y

reemplazarlo por nuevas técnicas y maneras de producir más adecuadas y que son producto de su propio desarrollo. Esto es lo que Marx llamó el paso de la subsunción *formal* de un proceso de trabajo antiguo bajo formas sociales nuevas, bajo relaciones de producción nuevas, a la subsunción *real* de un proceso de trabajo nuevo bajo esas nuevas relaciones de producción.

Prioridad metodológica del análisis de las estructuras de las nuevas relaciones sociales sobre el análisis de su génesis

Para Marx, el problema estribaba en identificar el nuevo modo social de organizar la producción y los intercambios: el modo capitalista. Desde el punto de vista metodológico un orden necesario aparece en el análisis de los procesos de transición. Primero es necesario descubrir la estructura de las relaciones de producción nuevas, antes de reconstituir su génesis y evolución. Al término de sus análisis, Marx propone una definición de la forma capitalista de producción. Esta forma de producción es la combinación de los cuatro siguientes conjuntos de relaciones:

1. Es la forma históricamente más desarrollada de la producción mercantil.
2. Reposa sobre la propiedad privada de los medios de producción y del dinero.
3. Estos medios de producción y el dinero funcionan como capital, es decir, son utilizados para producir un valor suplementario del que se ha invertido al comienzo del proceso de producción, valor suplementario que corresponde a las distintas formas de beneficio capitalista.
4. Esta valorización del capital se realiza por la contratación y la explotación de trabajadores asalariados, personalmente libres, pero desprovistos de medios de producción y subsistencia, lo que les obliga a vender el uso de su fuerza de trabajo a los poseedores de estos medios.

Se advierte de inmediato que ninguno de esos cuatro elementos apareció por primera vez en los tiempos modernos. Producir mercancías, hacer dinero con el dinero, utilizar trabajadores asalariados, producir sobre la base de la propiedad privada de los medios de producción, son relaciones sociales que se presentan en sociedades y épocas anteriores. El carácter específico de la manera de producir capitalista reside en el hecho de que estas distintas relaciones han llegado a combinarse. Y cada vez que se daba esta coordinación, se originaba a escala local la manera de producir capitalista, la forma capitalista de producción.

Desde entonces, analizar la génesis de las relaciones capitalistas de producción no es hacer la genealogía histórica de las formas de producción mercantil, del asalariado, en todas las sociedades y todas las épocas en las que se encuentran. Es analizar su desarrollo en el seno de la evolución del modo de producción feudal y las circunstancias que las han llevado a combinarse. Hacer estos análisis es dar cuenta de lo que los economistas clásicos habían denominado el proceso de acumulación primitiva del capital. Este proceso se habría realizado por la concentración, en un polo de la sociedad, de la fortuna en dinero, de los medios de producción, de subsistencia, y por la constitución, en otro polo, de masas de individuos liberados de los vínculos de dependencia personal de tipo feudal, pero separados al mismo tiempo de los medios de producción de subsistencia necesarios para existir.

El retorno a los orígenes: el método regresivo

La investigación sobre los procesos de transición procede, pues, primero “marcha atrás”, de modo regresivo, puesto que se debe intentar ver en el pasado las razones de la descomposición de las antiguas relaciones de producción feudales en la agricultura, la industria y el comercio, y de la extinción parcial de estas relaciones. Por este procedimiento regresivo, se intenta descubrir las fuerzas que han llevado a esta descomposición del antiguo sistema y a la recombinación de algunos de estos elementos. Para Marx, al parecer, así como para Fernand Braudel un siglo más tarde, las fuerzas que alentaron esta disolución y estas recombinaciones surgieron de la expansión del comercio y de la pro-

ducción mercantil, que comienza a partir del siglo XV, sobre la base y en el marco mismo de las relaciones de producción feudales profundamente alteradas por la gran crisis del siglo XIV.

Esta expansión, iniciada antes del descubrimiento de América, adquirió luego una magnitud y una intensidad multiplicadas por el establecimiento de un nuevo mercado mundial. Ello fue lo que llevó a los artesanos a convertirse en mercaderes; a los mercaderes a organizarse o a dominar la producción artesanal; en definitiva, lo que condujo a unos y otros a contradecir los reglamentos de las corporaciones y las guildas a las que pertenecían, es decir, a franquear los límites que la organización de la producción y de los intercambios feudales imponían sobre el propio desarrollo del comercio y de la producción mercantil.

En este proceso, las antiguas formas de producción artesanal o agrícola y de comercio se agrietaron y comenzaron a disolverse. Algunos elementos desaparecieron; otros fueron conservados o replanteados. Esto es lo que Marx expone en el capítulo 6 de *El Capital* llamado “*inédito*”: el paso del taller artesano corporativo al taller capitalista. Su demostración es particularmente ejemplar y resumiremos sus puntos principales.

En el taller corporativo, maestro, compañeros, aprendices, son personalmente libres, como lo serán el capitalista y los obreros. El maestro/artesano es propietario de la materia prima y de parte de los útiles, mientras que la otra parte pertenece a los compañeros.

El maestro es maestro porque domina su oficio y participa directamente en la producción. Pero compañeros y aprendices están unidos al maestro por relaciones personales y forman con él una especie de gran familia, puesto que comen en su mesa y reciben parte de su remuneración en especies y la otra en dinero. El maestro es, como lo será el capitalista, propietario del producto del trabajo, del suyo y del de sus compañeros. Es también mercader: compra, vende y persigue, al mismo tiempo, enriquecerse y reproducir su estatuto social de maestro de oficio. Practica ese oficio en el seno de una corporación que ejerce su control sobre la calidad y la cantidad de los bienes que produce. Producir, el artesano y sus compañeros lo hacen, pues, de modo que reproducen al mismo tiempo la corporación y la comunidad a la que pertenecen.

¿Qué elementos de la antigua organización corporativa fueron suprimidos o conservados en el proceso de formación de las relaciones capitalistas de producción? Fue suprimido, por ejemplo, el pago en especies a los obreros y, en cuanto el tamaño de la empresa lo permitió, fue suprimida la participación directa del patrón en el proceso de producción. Este último pudo dedicarse por entero a la dirección del proceso y a las tareas mercantiles de compra y venta. En términos de historia y de sociedad, suprimir elementos de una relación significa una lucha social, tensiones, conflictos, oposiciones de ideas y valores; en resumen, cambios socio-culturales orientados. La formación de las relaciones capitalistas de producción no se reduce a fenómenos puramente “económicos”. Implica un conjunto de luchas sociales, de conflictos de intereses y de ideas. Pero, y esta observación es muy importante desde un punto de vista histórico, no todo cambio social y cultural pertenece a la categoría de los procesos de transición. Se excluyen todos los cambios cuya finalidad es reproducir el antiguo sistema de producción y de organización social y lo adapta a los cambios internos o externos surgidos de su evolución.

El triple proceso del nacimiento de una relación social de producción

El nacimiento de una nueva relación social de producción se produciría, por consiguiente, al término de un proceso de desarticulación, que conllevaría la desaparición de algunos elementos de las antiguas relaciones y la recombinación de los elementos conservados, los cuales inician entonces un nuevo desarrollo. Todo ocurre como si los tres aspectos de este proceso -escisión, eliminación y conservación- liberaran un nuevo potencial histórico para llevar más lejos ciertas transformaciones, ciertos movimientos ya iniciados.

Pero después de haber retrocedido en el pasado, el análisis debe tomar una dirección inversa y progresar, a lo largo de los siglos, desde las formas incipientes de las nuevas relaciones de producción hasta sus formas más desarrolladas. Eso es lo que Marx pretendió hacer al analizar las condiciones del paso de la subsunción formal bajo las nuevas relaciones capitalistas de las formas de trabajo heredadas del pasado, a la subsunción real de una base material y de nuevas fuerzas productivas

engendradas por el propio desarrollo de tales relaciones. Este paso se llevó a cabo, primero, en el centro del sistema y no en su periferia; es preciso, pues, distinguir las formas que toman los procesos de transición, por una parte en los países donde surgió por primera vez el modo capitalista de producción y, por otra parte, en los países que poco a poco se subordinan al centro, o a los centros del sistema.

Paso de la subsunción formal en los países del centro, a la subsunción real

Tomemos de nuevo estos distintos puntos. Para Marx, en sus comienzos y durante mucho tiempo, la subsunción de distintos procesos de trabajo bajo la forma capitalista de producción no trastornó profundamente ni las técnicas, ni las habilidades, ni la base material de la producción. Sin embargo, en la organización social de la producción se operó rápidamente una modificación fundamental: el trabajo se hizo más intenso, más continuo, y la explotación de la fuerza de trabajo aumentó con la supresión de gran número de días festivos y la prolongación de la jornada de trabajo. En resumen, en términos de teoría económica, la subsunción formal conlleva un aumento absoluto de la plusvalía que se apropia el propietario del capital. La anterior evolución de las formas capitalistas de producción se dirigió, luego, hacia la creación de una nueva base material, propia, que implicaba un trastorno general de las condiciones de la producción y de la productividad del trabajo.

Fue el paso de las formas artesanales de producción industrial a las manufacturas lo que produjo, sobre la propia base de las transformaciones y los inventos realizados en el seno de las manufacturas, la aparición del maquinismo y de la gran industria. Mientras la manufactura ya había creado trabajadores parcelarios, especializados en una sola tarea, aun conservando como base técnica el trabajo y el oficio manuales, fue el maquinismo el que trastornó realmente las condiciones de producción. Poco a poco, la máquina sustituye al hombre, primero como útil, luego como motor, gracias a la aplicación, cada vez más sistemática, de los conocimientos científicos en los procesos de fabricación, analizados a partir de entonces en sí mismos según las leyes quí-

micas, físicas, etc., y no a partir del cuerpo humano y de sus posibilidades como primera referencia. Con el maquinismo y la gran industria, el sistema capitalista creó las condiciones modernas de la producción, basadas cada vez más en sistemas de máquinas acoplados a colectivos obreros. Los productores directos se convirtieron en el complemento, la prolongación, el apéndice, de un sistema de máquinas y de máquinas de hacer máquinas.

Con la aparición y el desarrollo de la gran industria, finalizó la transición de las formas feudales de producción al modo capitalista, primero en Inglaterra, después en Francia y más tarde en Alemania, es decir, en los países que constituyen el centro del sistema mundial capitalista. Pero estas sociedades, centro del nuevo sistema mundial, están, ellas mismas, permanentemente divididas en zonas centrales y zonas periféricas, en zonas industriales y urbanas nuevas y en zonas rurales que proporcionan la mano de obra de las nuevas fábricas y una parte de la población de los nuevos tejidos urbanos. Durante este proceso, en los países del centro y en las zonas industriales de estos países, la explotación de los trabajadores ha dejado, cada vez más, de presentar las primeras formas de extracción de una plusvalía absoluta, por medio de la prolongación del tiempo de trabajo, para transformarse en la extracción de una plusvalía relativa vinculada al enorme aumento de la productividad del trabajo social y el abaratamiento de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo.

Con la gran industria, el modo capitalista de producir conquistó y alteró poco a poco todas las ramas de la producción industrial y agrícola, y creó otras nuevas, al tiempo que operaba una revolución en los medios de transporte. Se intensifican entonces las relaciones contradictorias entre zonas centrales y zonas rurales o periféricas con respecto a la industrialización moderna. Ante la competencia de los productos industriales, el artesanado doméstico de las familias campesinas y el artesanado rural de los pueblos se hunden y, por primera vez, la agricultura se encuentra separada de las industrias que le son necesarias. Se desarrolla un doble movimiento contradictorio: por una parte, la forma capitalista de producción destruye o descompone, con su competencia las antiguas formas de producción, volviendo caducas sus bases

materiales y, por otra parte, como vamos a ver con los ejemplos de aparcería, arrendamiento rústico o de aprovechamiento directo contemporáneos, las reproduce sobre una base material que ella misma proporciona, con lo cual las coloca bajo su dependencia y también mediante el control que ejerce sobre toda la producción mercantil.

Marx no detuvo ahí su análisis pues, en su opinión, el movimiento de la historia no acababa tampoco aquí. A su modo de ver, los hechos demostraban, en la segunda mitad del siglo XIX, que ya había comenzado una nueva transición, en la medida en que, en el centro del sistema mundial capitalista, la gran industria y la producción de masas habían empezado a entrar en conflicto con el carácter privado de la propiedad de los medios de producción, del producto, del dinero y del capital. La prueba de ello la veía tanto en la aparición de las cooperativas obreras como en la multiplicación de las sociedades por acciones y de los grandes monopolios. Europa estaba ya, como escribió, en transición hacia la reconversión del capital en propiedad de los productores asociados, en propiedades directamente sociales (*Das Kapital*, M.E.W. tomo 25, pág. 453). Pero esta reconversión no podía llevarse a cabo con transformaciones puramente económicas. Formidables luchas sociales y políticas eran necesarias: las clases explotadas tenían que tomar el poder, para que hubiera una o varias revoluciones.

No seguiremos en esta dirección, salvo para advertir que el paso al modo de producción de los trabajadores “asociados” no se realizó, como estaba previsto, en el centro del sistema sino en la periferia de Europa, en Rusia. Marx, al final de su vida, había previsto esta posibilidad, pero como una excepción. La excepción se convirtió en regla y las siguientes rupturas se produjeron más lejos todavía del centro, de China a Cuba, de Mozambique a Vietnam.

Seguir el desarrollo de la historia: el método progresivo

Volvamos ahora al análisis de otros procesos que se desarrollan de modo complementario y contradictorio con el modo de producción capitalista. Para ello, no hay que retroceder en la historia sino avanzar, a lo largo de los siglos, y contemplar la diversidad de las formas de producción nacidas de las formas de producción feudales. Se advierte, en-

tonces, que la forma capitalista de producción es una entre otras muchas, la cual finalmente se convirtió en la forma dominante de organización de la producción y de los intercambios, y la cual, según las circunstancias y los campos de producción, rechazaba, destruía o conservaba, aunque subordinándolas, las formas de producción que coexistían con ella y a las que, de todos modos, obligaba a evolucionar bajo su presión.

Sólo tomaremos como ejemplo uno de los principales campos de la evolución económica y social: el de las formas de organización de la propiedad y de la producción agrícolas que sucedieron a las formas feudales.

La evolución de la relación feudal de producción bajo los efectos de la expansión de la economía mercantil y monetaria generalizó, en los países que estaban vinculados al mercado mundial, la sustitución de las demás formas de renta feudales por la renta en dinero. Poco a poco, la renta dejó de ser una relación personal, para convertirse, cada vez más, en una relación contractual. Esta evolución se llevó a cabo en varias direcciones. Condujo a diversas formas de aparcería y arrendamiento rústico no capitalista, o bien, si los campesinos tenían la posibilidad de comprar las tierras o de obtenerlas mediante una reforma agraria, desembocó en una proliferación de campesinos propietarios que trabajaban ellos mismos sus tierras. Esta última forma fue denominado por Marx “modo de producción parcelaria”.

Pero en Inglaterra y en algunas regiones de Francia, esta evolución desembocó en la aparición de granjeros capitalistas, es decir, en una relación de producción en la cual la tierra sigue siendo propiedad de un patrón/hacendado ausenteista y es trabajada por un granjero, propietario de los instrumentos de producción y del capital, quien ya no emplea campesinos sino trabajadores agrícolas asalariados. La tierra se convirtió, con esta relación de producción, en una realidad sólo material y económica, y su propiedad se despojó de todos los atributos políticos e ideológicos que eran la esencia de las formas precapitalistas de propiedad de la tierra. Hoy día, a finales del siglo XX, estas distintas formas de producción agrícola siguen coexistiendo en Europa.

El centro, los centros y las dos periferias

Pero en estos análisis falta una pieza: la de las formas de producción que se desarrollaron en los países periféricos a la zona de primera creación y de expansión del modo de producción capitalista. Hay que distinguir dos periferias: los países de Europa que comercian con Inglaterra, Francia y los Países Bajos, por un lado, y por otro lado los países no europeos que Europa va colonizando poco a poco o subordinando a sus propios intereses. Un análisis atento de los textos del siglo XIX nos muestra que, en las periferias del sistema capitalista, no se desarrollaba un capitalismo periférico, como pretenden algunos autores.

En la primera periferia, en Prusia Oriental, en Polonia o en Hungría, el desarrollo de la producción mercantil, para alimentar a las ciudades y a las poblaciones de los centros capitalistas, conlleva el nuevo desarrollo, y a gran escala, de la servidumbre. Es el famoso problema de la segunda servidumbre, puesto en evidencia por los historiadores alemanes del siglo XIX. En las provincias danubianas, en cambio, como Marx ya advirtió, tras encuestas etnográficas llevadas a cabo en estas regiones, se asistió, después del hundimiento del dominio turco bajo los embates de ingleses y franceses, al acaparamiento de una parte de las tierras de las comunidades de Valaquia, u otras, por parte de las aristocracias locales, y al nacimiento, por primera vez, de una forma de servidumbre individual.

En la segunda periferia, las cosas iban a ser muy distintas, según los países fueran transformados en colonias o sufrieran, solos, las presiones comerciales y políticas de los países europeos. En Méjico, o Perú, las antiguas formas de producción y de organización sociales fueron destruidas y recompuestas por los españoles en fórmulas mixtas, al poner en simbiosis comunidades indígenas de un nuevo tipo, mezclaron estructuras españolas con estructuras precoloniales y grandes explotaciones agrícolas o mineras directamente administradas por los colonos. Poco a poco, haciendas y comunidades evolucionarían hacia formas modernas de producción de productos para la exportación. Se plantea, pues, la cuestión general de saber si las comunidades indias son vestigios o formas de organización social modernizadas y adaptadas al do-

minio del modo de producción capitalista y subordinadas a él.

Pero en otros lugares, en el sur de los Estados Unidos, por ejemplo, cuando las poblaciones indias locales desaparecían o se negaban a trabajar en las plantaciones, fue necesario importar de Africa una mano de obra arrancada de sus comunidades de origen y de su cultura, y se puso de nuevo en marcha formas esclavistas de producción. Y en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la esclavitud fue abolida o se convirtió en objeto de condena general, se comenzó a importar mano de obra china y luego japonesa, a las haciendas costeras del Perú, la cual, a diferencia de los esclavos negros de los siglos precedentes, escaparía, se desharían de esta condición al cabo de una generación. Eso es lo que muestran los trabajos de los antropólogos peruanos sobre la evolución de las haciendas de los valles costeros del Perú. Pero en el otro extremo del mundo, en Sumatra, los holandeses se enfrentaban con el mismo problema de escasez de mano de obra local para sus plantaciones y comenzaron, a partir de 1860, una vasta operación de transferencia e implantación en Sumatra de poblaciones de las llanuras superpobladas de Java.

Estas son las distintas direcciones en las que ha iniciado sus trabajos el grupo de investigación sobre los procesos de transición. Estos son, también, los distintos instrumentos analíticos, hipótesis, modelos de procesos, etc., que el grupo utiliza tras haber hecho una selección de los mismos en las obras de Marx y de distintos analistas de los siglos XIX y XX, historiadores, economistas, sociólogos y antropólogos que trataron la formación y el desarrollo del modo de producción capitalista. Como ya hemos señalado, se plantean muchos interrogantes sobre la validez de estos instrumentos y sobre su alcance real.

Lagunas y problemas en Marx

Se podría, por ejemplo, concluir, de modo opuesto a Marx, que si Francia fue el país clásico de las revoluciones burguesas, lo fue porque el modo capitalista de producir y de comerciar estaba menos desarrollado que en Inglaterra y, para alcanzar sus fines, la burguesía francesa tuvo que aliarse políticamente, por algún tiempo, con el campesinado y los artesanos, lo que radicalizó su lucha. De ahí surgió, tras la

venta de los bienes nacionales y de los bienes de la Iglesia, la proliferación de campesinos propietarios y productores directos que iban a erosionar luego los procesos de industrialización y de urbanización. Otro punto: no puede encontrarse en Marx el análisis de la evolución de la familia campesina o de la familia obrera, por citar sólo un aspecto de la evolución de la sociedad moderna.

Otro gran terreno que permaneció yermo en Marx es el del papel del Estado en los procesos de transición. Es cierto que subrayó la importancia que habían tenido en estos procesos la creación de bancos nacionales, la generalización de la fiscalidad del Estado, las políticas proteccionistas, las políticas coloniales, guerras y conquistas, las legislaciones del trabajo, el apoyo a las manufacturas, etc. Pero Marx no llevó el análisis más adelante. Se había propuesto dedicarle el cuarto volumen de *El Capital*, el cual nunca fue elaborado. Ahora bien, hoy, más que en tiempos de Marx, el Estado interviene sin cesar en la evolución de las estructuras económicas, ya sea por medio de los sistemas de crédito, las políticas de precios y en los países subdesarrollados mediante los planes de desarrollo con o sin reforma agraria, etc. Nos corresponde a nosotros analizar las formas de intervención y sus efectos.

Situación de artículos que siguen en esta problemática

Presentaremos de entre los trabajos del grupo Transición¹, cinco planteos que ilustran la evolución de las formas de producción subordinadas al desarrollo del modo de producción capitalista y que se sitúan, o bien en la primera periferia de este sistema (ejemplo de las comunidades del Capcir, en la Cataluña de expresión francesa, o de la comunidad de Vilatuxe, en Galicia), o bien en la segunda periferia, con los ejemplos de la evolución reciente del Ejido de Naranja, en Méjico, de la evolución, durante varios siglos, de las comunidades y las haciendas del valle del Chancay, en Perú, y, por fin, con el ejemplo de los frustrados campesinos de Sumatra que se aglomeran en los límites de las grandes plantaciones capitalistas a las que sirven, según las circunstancias y los intereses, de inagotable reserva de mano de obra ocasional o permanente.

Louis Assier-Andrieu analiza la evolución reciente de las comunidades campesinas del Capcir bajo el efecto del rápido desarrollo de los centros turísticos de alta montaña y del capitalismo turístico y muestra, primero, cómo desde comienzos del siglo XIX habían sabido evitar las obligaciones impuestas por las nuevas reglas de la propiedad privada del código civil. Cada comunidad estaba compuesta de unidades domésticas de explotación, más o menos ricas en tierras cultivadas (casas grandes, casas pequeñas), que mediante su pertenencia a la comunidad eran usuarias de recursos forestales y de pastos de montaña, propiedad de la comuna. Cada “casa grande” se mantenía, a través del tiempo, por una regla de herencia que transmitía la tierra a un solo heredero de entre todos los hijos de los dueños de casas. Esta regla, que contradecía los principios del código civil, se había mantenido gracias a la complicidad activa de los notarios y de la población. Este sistema, que se basaba sobre una agricultura de montaña, que combinaba estrechamente la ganadería y la producción agrícola, se había, pues, reproducido por medio de la expulsión sistemática de los descendientes no herederos que iban a buscar empleo, y emigraban a las ciudades y a las llanuras del sur de Francia, u ofrecían su trabajo a las casas ricas que, permanente o estacionalmente, necesitaban mano de obra.

Ahora bien, este sistema, que había resistido hasta los años 1960, comenzó a agrietarse y desintegrarse con la súbita irrupción del capitalismo turístico. Tierras no cultivadas, vendidas a las estaciones de montaña, se convertían en una mercancía que hacía ganar de golpe mucho más que su uso productivo. En estas circunstancias, las antiguas solidaridades pueblerinas y familiares, que habían permitido reproducir el sistema más o menos subterráneamente, se hundieron. Pero también ahí parecen posibles varias evoluciones, bien porque un capital exterior a la comunidad invierta en el turismo, y cree una zona de capitalismo de servicios, bien porque las comunidades organizan por sí mismas, sobre bases materiales, nuevas estaciones cuyos beneficios se redistribuyen luego. Hay una alternativa, pero las fuerzas que empujan hacia el capitalismo privado parecen llevar las de ganar. Tanto más cuanto, en ciertas comunidades, algunos campesinos más ricos que otros y que combinaban sus actividades agrícolas con otras fuentes de beneficios,

carnicería, aserraderos, restaurantes, habían acumulado un capital que encuentra en el turismo la ocasión de invertir y fructificar sin moverse de la región.

En otro contexto, el de la implantación a partir de los años sesenta de una multinacional, la Nestlé, en una región de Galicia, Raúl Iturra abre amplias perspectivas teóricas con su análisis de las estrategias económicas puestas en práctica por los campesinos de Villatuxe para reproducir sus expropiaciones familiares combinando varias bases -el trabajo asalariado parcial, la reactivación de las relaciones de parentesco y de los servicios recíprocos entre vecinos-, para disponer en el momento preciso de una mano de obra necesaria, a la que no se paga con dinero pero a la que se compensa con trabajo o con productos campesinos, etc.

Poco a poco, los pequeños propietarios se especializan en la producción de carne y leche, y manipulan estas distintas bases para acumular los medios necesarios para la modernización de sus explotaciones. Pero en el proceso, una parte de estos agricultores se desliza hacia un estatuto de productores marginales, cuyas actividades agrícolas se transforman en una especie de seguro que completa los recursos producidos por la entrada de estos individuos en las nuevas relaciones de producción (trabajo asalariado, pequeño comercio, emigración temporal, etc.). El análisis es tanto más apasionante cuanto estos desarrollos de un modo de producción parcelar vienen tras la abolición, en 1926, del sistema del *foro*, sistema de arrendamiento de tierras por grandes propietarios rurales cuyo origen se remontaría al siglo X, y que fue una forma original de la propiedad rural “feudal” en la península Ibérica.

Un análisis más ambicioso y un punto de vista más amplio nos lo da Olinda Celestino cuando estudia la evolución de las comunidades del valle de Chancay, desde el siglo XVI hasta el XX. Muestra cómo las formas de producción y de organización social, preincaicas e incaicas, que permitían, como había demostrado John Murra, a las comunidades explotar varios niveles ecológicos sin enfrentarse fueron rápidamente destruidas por los españoles, que replegaron cada comunidad a su espacio próximo, y las apiñaron en torno a una iglesia y un centro

administrativo con la política de las reducciones. Tras estos trastornos iniciales, los grupos étnicos y las comunidades del valle de Chancay conocerían evoluciones divergentes. Las comunidades de la parte alta del valle conservarían un control colectivo de sus tierras, y servirían de reserva de mano de obra para las minas y para las haciendas de las tierras altas. Por lo que se refiere a las comunidades de la costa, se verían diezmadas por las enfermedades y, poco a poco, sus tierras pasarían a manos de los hacendados españoles que se vieron obligados a organizar la producción con mano de obra importada.

La serie de transformaciones de las relaciones de producción en estas haciendas costeras, que la autora describe, nos muestra cómo se extinguen progresivamente las relaciones de producción esclavistas que explotaban mano de obra africana importada y cómo se desarrollan las relaciones de aparcería llamada *yanaconazgo*. A éstas sucedieron formas de contratos de trabajo cuando fue importada, a finales del siglo XIX, la mano de obra asiática; primero, la china; y luego, la japonesa. Finalmente, antes de la Segunda Guerra Mundial, las haciendas comenzaron a modernizarse en el aspecto técnico y a emplear mano de obra asalariada permanente y ocasional llegada de las comunidades andinas en plena mutación, bajo los efectos de la presión demográfica y de la necesidad de procurarse recursos monetarios.

Así, a mediados del siglo XX, en ambas partes del Perú, las poblaciones de las tierras altas y las del litoral comenzaban a fusionarse en una economía nacional. Pero, en la última etapa, en 1972, una ley de reforma agraria de “inspiración socialista” ponía las haciendas bajo el control del Estado y las transformaba en cooperativas de producción gestionadas por los ingenieros y los obreros. Apenas nacida, esta forma socialista de producción iba a ser cuestionada por otra evolución de la sociedad que se volvía, de nuevo, hacia los principios de la propiedad privada.

Gail Mummert consagra su análisis de la transformación interna de las reglas de funcionamiento de un ejido mejicano a otras desaventuras y metamorfosis de la pequeña explotación agrícola. Esta organización suponía, en principio, la igualdad de los productores. Pero acabó rápidamente reproduciendo y recubriendo formas, antiguas o

modernas, de explotación del trabajo humano. Cincuenta años después de la revolución mexicana, el ejido, punto central de la reforma agraria, está casi totalmente desnaturalizado. Junto a algunas explotaciones familiares que todavía corresponden al principio del ejido, se multiplican estrategias familiares que combinan los recursos de varias actividades y resucitan, de paso, de modo clandestino al ser ilegal, distintas formas de aparcerías o de alquiler de parcelas entre *ejidatarios*.

Parte de ellos emigra a la ciudad o a las empresas capitalistas del sur de los Estados Unidos, y alquila, antes de su marcha, la tierra a vecinos o amigos, o la confía a los cuidados de un pequeño capitalista propietario de un tractor que se encarga de todos los trabajos agrícolas a cambio de una remuneración monetaria pagada del propio salario de los emigrantes. El análisis de Gail Mummert es una minuciosa disección de las formas de producción que se desarrollaron espontáneamente bajo la superficie, aparentemente igualitaria, del *ejido*, y que nacen de las dificultades que surgen para reproducir en las condiciones materiales y sociales de la pequeña explotación agrícola, los campesinos y su familia.

Por fin, un último ejemplo es el del campesinado “frustrado” de Sumatra, analizado por Ann Stoler. Esta nos muestra cómo, a mediados del siglo XIX, las grandes plantaciones holandesas de Sumatra buscaron, en la superpoblada isla de Java, la mano de obra que les faltaba. También ahí, la fórmula comenzó con contratos de trabajo que comprometían a los hombres por varios años, con la promesa de regresar a su país una vez enriquecidos. Luego, poco a poco, fue preciso importar mujeres y esta mano de obra de cultura y de origen javaneses comenzó a recrear sus condiciones tradicionales de existencia, sus poblados y sus ritos.

Paralelamente, los propietarios comenzaron, ya antes de la guerra, a reorientar y reorganizar su producción, lo que hizo que miles de empleados que, desde hacía mucho tiempo, habían comenzado a establecerse más o menos legal o clandestinamente, en los límites o en algunas partes no explotadas de las plantaciones, con la esperanza de reconstituir un modo campesino de vida, volver a ser unos *tani*, perdieran su trabajo. Ann Stoler muestra cómo estos poblados, hoy, son sólo

lugares de residencia y no de producción, donde las jóvenes generaciones ofrecen sus servicios a las plantaciones que las utilizan según sus necesidades. Esta población se ve también obligada a combinar, como en otros muchos lugares del mundo, varias actividades, incluidas la prostitución y el robo, para completar los precarios empleos.

Así, la antropología, al entregarse a estudios minuciosos de casos, nos permite mostrar procesos que se reproducen en numerosos contextos, con variaciones que pueden explicarse. Esta repetida presencia, a nivel local pero también a nivel nacional, regional e internacional, de procesos similares o convergentes, impone a los especialistas en ciencias sociales la articulación de análisis micro y macro-sociológicos y económicos, que encuentran sus perspectivas globales en el análisis histórico de los procesos de paso o de subordinación a la economía monetaria y mercantil de múltiples formas de producción y de organización social. Pero esta economía mercantil y monetaria desborda y prolonga el modo de producción capitalista que la domina y que, a través de ella, domina la economía mundial.

Nota

- 1 El grupo de investigación sobre las “Formas y procesos de transición entre sistemas económicos y sociales”, cuya iniciativa data de 1987, fue creado en 1984 en el seno del Centro de las Ciencias del Hombre, en París, por Maurice Godelier, director de estudios de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales. Reúne en una red internacional a investigadores de Francia, España, Portugal y Grecia. En cada país, los investigadores se han agrupado en equipos y se reparten las tareas administrativas. Desde 1986, el grupo español está representado por la profesora Dolors Comas d’Argemir, de la Universidad de Barcelona; el grupo portugués, por el profesor Raúl Iturra, responsable del departamento de antropología del ISCTE de Lisboa; el grupo francés, por Louis Assier-Andrieu, encargado de investigación en el CNRS de Toulouse; el grupo griego, por Marie-Elisabeth Handmann, directora de conferencias en el EHESS en París y secretaria de la red internacional. Entre los grupos se ha organizado la circulación de los investigadores y de sus trabajos y han tenido lugar dos reuniones plenas; la primera en la Universidad de Pau, 1984; la segunda en la Universidad de Braga, 1986, con la ayuda financiera de la MSH y del Consejo Internacional de Ciencias Sociales.

¿ESTÁ LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL INDISOLUBLEMENTE ATADA AL OCCIDENTE, SU TIERRA NATAL?

Nadie negará que la antropología social ha nacido en Occidente y que su desarrollo se halla íntimamente ligado 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 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 al tomar distancia respecto de Occidente, al descen- trarse en relación con él y al oponerse 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 Occidente, la pre-

tensión 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 Africa 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, etc., 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 o 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 sobre un trasfondo de desigualdad de status 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 europeo, 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 y lo que la ha estigmatizado cada vez más a los ojos de muchos pueblos que, lograda la independencia, reivindican el derecho de ser en adelante objeto de estudios sociológicos y no etnológicos.

Al recordar estos 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 limitada 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 a 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 al deslindarse 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 momento 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 preludio; 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 Esta-

dos Unidos de América se convirtieron, en el curso de los siglos, en el *centro permanente* de la continua expansión de 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 aquéllos que se limitó a controlar sin llegar a poblarlos.

El destino de América, Australia y Nueva Zelanda fue el de 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 podían 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 subsistan 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, 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 la unión

provisoria de un cierto número de grupos de parentesco asociados para explotar y defender un territorio particular que estos 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 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, por objetivo la explotación de ese 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 constante aplicación 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 finales 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.

La occidentalización del mundo puede ahora ser *definida*. El mundo se occidentaliza a medida que se extiende más allá de las fronteras de Occidente alguno de estos 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 cada vez más el efecto es 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, etc.

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 de 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 y les haría 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, etc., 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 controlan 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, etc.

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 no ocurra lo contrario y que las formas de poder tradicional se disfracen de democracia parlamentaria. 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, etc. 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 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 deberá esperar el siglo XVIII y a las revoluciones americana y francesa para afirmarse por en-

cima, e incluso en oposición, a los dogmas y los valores del cristianismo. En las colonias de América, los europeos habían establecido por aquel entonces 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, etc.). 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 denominado 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 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. 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 status 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 “toya” (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 la 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 colonizadas por Inglaterra o Alemania, estas sociedades habían empezado, sin tener conciencia de ello, a depender material y eco-

nómicamente 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 le 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 postcolonial 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, 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 to-

davía durante mucho tiempo, su poder liberador en todo el mundo. Pero como todo texto abstracto, los derechos humanos pueden invocarse en otros contextos históricos con otras intenciones y pueden 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 tenía la obligación, todos los pueblos antaño de la Tierra, de reconocer en el cristianismo a 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 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 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* de los derechos del hombre y las religiones, ya tenga ésta pretensiones universalistas o 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 una 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 combati-

do 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 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 al diferenciarse 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, ideas o relaciones sociales. Incluso las comunidades aldeanas o étnicas que más encarnizadamente defienden su identidad sólo pueden hacerlo cuando dejan 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 pensamientos y de vida tradicionales, *o considerados como tales*, sólo puede lograrse, paradójicamente, mediante la integración, las migraciones, el desarrollo de la economía de mercado, etc., de las comunidades que 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, insertos 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 tiene lugar y cobra sentido el nacimiento y el desarrollo de la antropología social*. Para ilustrar esta idea, vamos a volver a la obra de

Morgan para 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 querían 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 permitir 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 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 al elegir eligiendo el ámbito de preferencia de los antropólogos, el mismo que cultivó Morgan, el análisis de las relaciones de parentesco. La ruptura comenzó con el descubrimiento de Morgan 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 contaba la descendencia al pasar exclusivamente por las mujeres, y que Morgan llamó “matrilineal”. 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 abier-

tas a su curiosidad científica. Fue entonces, ante la diversidad de estructuras terminológicas que descubrió, cuando Morgan tuvo la idea de propiciar una encuesta sobre el parentesco *a escala mundial*.

Se enviaron más de 1000 cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etc., 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. Al analizar 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, al seguir a Murdock, hemos bautizado hawaiano, esquimal, dravídico, etc. 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 estas 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 las que no se considera que el esperma 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 y atribuía 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 este 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 al descentrarse 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 son más que los mitos fundamentales de este orden social. Daré un ejemplo.

Hace algún tiempo, todavía 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 al proponer, con mucha seriedad, la idea de que se podía ir más lejos y privatizar 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 de 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 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 del 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, cualquier cosa dentro, no obs-

tante, de límites expresados por el adagio popular “no hagas a los demás lo que no querías que te hicieran a ti”, 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 utilitaria del individuo, éste se ha convertido en *un ser sin contenido cultural particular, asexualado, un operador abstracto dotado del poder ilusorio de negociar todas sus 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 responsable de sí ante los otros y de los otros ante sí. Mientras que en tantas otras 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 totalmente 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 económicamente 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 conduciría 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 los 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 de Africa negra o del 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 siguiera 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 sino 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 del siglo XX, ya no tiene mucho que ver con los contextos que presidieron a 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 de 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 méto-

do, 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 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 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 gran 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, como el repliegue parcial de la antropología sobre Europa, ocurrió en un momento en que ésta se abrió, 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, etc., reaparecen en primer plano y provocan nue-

vas 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 esta altura, 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 al descenderse parcialmente de Occidente y porque luego, en el curso de su evolución, proceder a mutaciones que le hicieron superar, en gran medida, supo las contracciones 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 particularmente 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 corresponde, en forma más o menos adecuada o mitificada, 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 finales del siglo XX, asistimos a un cuestionamiento más radical de la posibilidad de las ciencias del hombre, en nombre de una doctrina bautizada curiosamente “postmodernismo”.

Difundido, ante todo, en el Occidente anglosajón, pero inspirado principalmente en autores franceses como M. Foucault, J.F. Lyotard, J. Derrida, incluso P. Bourdieu, cuyas obras y pensamientos, 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, del otro que corre más que nunca el riesgo de no ser más que otro reflejo de sí mismo. El antropólogo postmoderno, 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 al pretender 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 descomposición, 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 postmodernista, 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 penosamente 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 al practicar el conocimiento “poético” del otro.

Estas son las razones por las que, a nuestro juicio, la antropología, aún 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, conte-

nida 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 la totalidad 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 intencionalmente.

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.

¿DEBEMOS O NO HACER CASO OMISO DEL PASADO?

A priori, ¿por qué no? Al menos, habría que saber de qué pasados deshacernos¹. Porque todos los pasados no tienen el mismo porvenir y algunos, apenas nacidos, dejan ya de tenerlo. Nuestra época llamada “moderna” nos da al respecto un ejemplo masivo y doloroso para aquéllos que lo viven, a saber, la descomposición y luego el desbande de un flamante sistema social, el socialismo, nacido unos veinte años después del inicio de este siglo, en Occidente, al menos en su periferia, en Rusia, cuyas proliferaciones múltiples, los “éxitos” después de la Segunda Guerra Mundial, de China a Cuba y a Angola, dejaban pensar que iba a durar mucho tiempo. Para sus partidarios más entusiastas o más ciegos, su nacimiento significaba sencillamente la entrada de la humanidad en una edad nueva, el final de su prehistoria, marcada cada vez más desde la desaparición de la mayoría de las sociedades primitivas en mayor o menor grado igualitarias, por el desarrollo de diversas formas de explotación y de opresión cristalizadas en relaciones de castas o de clases y legitimadas por innumerables sistemas complejos de representaciones, de ideas, de valores religiosos o filosóficos que hacían aparecer las desigualdades y la violencia contenidas en esas relaciones como si fuesen conformes al orden cósmico y humano de las cosas. Por lo tanto era la humanidad desalienada, liberada de sí misma, que por primera vez en 1917 se erguía. ¡Era el comienzo del fin de las ideologías! O sea, que Marx lo haya querido o no, el socialismo anunciado por él entraba en la historia más como una utopía que como la consecuencia necesaria, científicamente analizada, racionalmente comprendida, de la evolución de la humanidad.

¿Acaso lo que sucedió luego con este sistema no da la razón, *a posteriori*, a todos aquéllos que lo habían condenado y combatido desde el inicio? Marcel Mauss sí era uno de ellos, como lo atestigua la con-

clusión del “*Essai sur le Don*”, escrito poco después de un viaje al país de los Soviets². Confrontado a las realidades del imperio de los zares, el sistema, a medida de su edificación, se transformó rápidamente y pasó de una utopía de la esperanza de los campesinos y de los proletarios a una máquina de terror político-policíaca que sacaba sus recursos de una economía centralizada y burocratizada, incapaz de responder al desarrollo de las necesidades materiales de las poblaciones civiles. Finalmente, el “modo de producción de los trabajadores asociados”, según la fórmula de Marx para designar el socialismo, resultó ser una forma no viable de organizar la economía y la sociedad, una transición forzada hacia una alternativa ilusoria al capitalismo.

En resumen, hoy día prácticamente se dió vuelta la página y el socialismo que, desde el punto de vista de sus detractores, encarnaba la negación de todo lo que hace el vínculo social, la familia, la religión, el comercio, en una palabra, el Mal, muy pronto no será más que una pesadilla. La historia ha retomado su curso normal, que aparentemente es el de la expansión, hasta los límites de nuestro planeta, de otro sistema social nacido también en Europa hace algunos siglos, pero ahora en forma espontánea y “natural”, por así decirlo, el sistema capitalista que, en su aspecto actual, por lo menos en los países más “avanzados”, combina la economía de mercado generalizada con formas diversas de democracia parlamentaria a nivel político. Parece que dicho sistema es el único que podría contener algún día el mundo entero y desde ahora es el único que lo domina globalmente. La utopía socialista, que buscaba sus razones de ser en las conclusiones de una interpretación “científica” de la historia, cedió su lugar al viejo liberalismo económico y social, rehabilitado al contrario y más seguro que nunca de sí mismo, que se presenta nueva y abiertamente como la única forma razonable de organizar la economía y la sociedad, y al hacerlo, como una teoría que no pertenece al reino de las ideologías y hasta le pone punto final. Todo sucede como si, una vez más, hubiéramos entrado en el final de la historia, o por lo menos en el final de la larga prehistoria durante la cual la humanidad experimentó varias formas de organizar la economía y la sociedad, menos “racionales” que el mercado y la democracia. El porvenir nos dirá si las desigualdades y la violencia contenidas en las relacio-

nes capitalistas van a desaparecer y hacer que la realidad corresponda a la imagen idealizada, llena de autosatisfacción, que el liberalismo da hoy día del capitalismo³.

Podemos preguntarnos qué tienen que ver estos hechos con la antropología. La respuesta es que, en nuestra opinión, es en este contexto histórico mundial reciente, que llevaba el pensamiento a un escepticismo radical ante las interpretaciones globales de la historia, cuando surgieron las ideas, los planteamientos críticos en relación con las ciencias sociales, planteamientos que se han bautizado de “postmodernismo”. Esta fórmula, utilizada por primera vez por un arquitecto⁴, fue retomada por Jean-François Lyotard, quien, en su calidad de filósofo, la transformó en una perspectiva teórica general. Ser postmoderno, según Lyotard, “es ser incrédulo acerca de los meta-relatos”. Definición lapidaria que se encuentra en su obra *La condition post-moderne*⁵. Es interesante recordar que este libro es originalmente un informe solicitado al autor por el Consejo de Universidades ante el Gobierno de Quebec sobre “La naturaleza del saber en las sociedades más desarrolladas⁶”. Pero ¿qué es un meta-relato? Es un tipo de discurso inducido por la aplicación de una teoría que pretende tener la capacidad, si se le otorga suficiente tiempo, de explicar la totalidad de un campo por el hecho de que posee el conocimiento de los principios y mecanismos que engendran todos los elementos de dicho campo. Sobre la base de planteamientos críticos como los de Lyotard, era de esperar que los pensadores “postmodernos” atacaran las “grandes” teorías que han sido propuestas en las ciencias sociales para explicar la unidad y la diversidad de las sociedades y las culturas y de su destino (apariciones, transformaciones, desapariciones). Es obvio que, entre los blancos, iban a figurar, en primer plano, el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss⁷, Marx y los marxismos, y, en la frontera de las ciencias sociales, la sociobiología para dar solo unos pocos ejemplos.

El cuestionamiento de todo intento o tentación de proponer o construir explicaciones globales de la diversidad de las sociedades y de su historia, así como la puesta en evidencia del carácter más o menos imaginario de las totalizaciones propuestas, constituyen el punto fuerte de las tesis postmodernistas. Pero ese punto no era original. Era otra

manera de plantear, en un contexto internacional nuevo, el problema ineludible de la necesidad de producir las pruebas de la legitimidad de todos los discursos, científicos pero también políticos, morales, estéticos, etc., que los occidentales hacen sobre los demás y sobre sí mismos. La pregunta se plantea para todas las culturas y no solamente para la cultura occidental.

Se entiende así porqué las tesis postmodernistas iban a encontrar rápidamente un eco favorable entre los antropólogos y retarlos sobre la legitimidad de las teorías y de los relatos etnológicos. Algunos de ellos, George Marcus, Michael Fisher, James Clifford, Paul Rabinow, para citar algunos nombres, emprendieron una obra de deconstrucción sistemática de los escritos teóricos y de los relatos que ilustres predecesores, o ellos mismos, en otra época de su vida, habían dedicado a describir y a analizar las características originales de múltiples culturas y los mecanismos de funcionamiento de múltiples sociedades que generalmente no pertenecían al Occidente. Dichos etnólogos creyeron entender esos mecanismos a partir de la doble base de datos recopilados por ellos mismos en el transcurso de estadias más o menos prolongadas en el “terreno”, y de representaciones que habían construido por medio de un mecanismo de hipótesis y análisis elaborados por autores de gran influencia y que provenían todos del Occidente. Pronto se les unieron muchos otros que trabajan y publican principalmente en Estados Unidos y en países anglosajones⁸.

Así que todos volvieron a leer los textos para buscar los principios que habían servido a su construcción, para desalojar de ahí los prejuicios que, sin saberlo sus propios autores, podían haberse deslizado ahí e influido en la selección de los hechos, su interpretación y su redacción. Y no era solamente lo escrito lo que importaba, sino lo que no estaba dicho, los silencios y las omisiones. Para dar un ejemplo: cuando James Clifford⁹ se dio a la tarea de releer una de las obras etnográficas más detalladas y con una argumentación de lo más sutil, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, de Godfrey Lienhardt¹⁰, no tardó mucho tiempo ni le hizo falta mucho esfuerzo para descubrir que, al hablar de los Dinka en general, Lienhardt solo había escuchado y hecho hablar a los hombres Dinka, pero no a las mujeres, a excepción

de una alusión, a la manera en que una de ellas concebía las relaciones entre hombres y ganado. En resumidas cuentas, vemos que tales empresas de deconstrucción no pueden dejar de poner en evidencia el carácter “parcial y parcializado” de muchas “verdades” etnológicas, lo cual está bien.

Por lo tanto, esta deconstrucción es una tarea normal. Descubrir las exclusiones implícitas en un análisis, los silencios en un razonamiento, los olvidos en una observación, constituye un momento necesario y esencial del desarrollo de toda actividad de conocimiento, el momento de la evaluación crítica de los pasos dados y de los resultados obtenidos. Podemos decir que las cosas siempre fueron así, pero aún más en el momento de cada ruptura sociológica e histórica. ¿Acaso no es Marx en persona - y no era el único - quien reprochaba a los historiadores de su tiempo el reducir la historia a los relatos de la vida de los grandes hombres o a la descripción de los grandes acontecimientos políticos o militares, o el reducir la historia de las religiones a la única historia de las ideas religiosas, o sea, excluyendo así la presencia y las voces de millones de actores anónimos transformados en “masas laboriosas”? Les reprochaba, asimismo, el olvidarse de analizar detalladamente las condiciones materiales de existencia de esos actores anónimos, cuyas obras y penalidades estaban en el origen de la riqueza y del poder de aquéllos que ocupaban las primeras filas y estaban en la portada de los libros. Su crítica sigue siendo válida. En la segunda mitad de nuestro siglo, por otro lado, hemos visto, a través de las presiones y de las luchas de las feministas, una fracción de esas masas anónimas, las mujeres, (re)encontrar existencia y palabra en las descripciones y los análisis de los antropólogos e historiadores.

La pregunta que uno debe plantearse entonces es clara y doble. ¿Es posible -a pesar de las exclusiones practicadas, conscientemente o no, por el etnólogo, relativas a hechos y personas que ha podido observar, a pesar de las distorsiones que sus propias presuposiciones previas han acarreado necesariamente en sus construcciones y en su discurso— que existan en su obra elementos no ideológicos, contenidos de conocimiento “objetivo”, que permiten decir que se trata de una obra científica y no de un discurso religioso o político? O, por el hecho de que

sería imposible a un etnólogo no permanecer sordo y ciego a ciertas cosas, no proyectar sobre los demás sus propios valores, etc., ¿no habría una diferencia fundamental entre su discurso y todos los otros discursos, ya sean políticos, religiosos, etc., relativos a la misma realidad ?¹¹. Todos los relatos tienen el mismo valor, medidos con la vara de la imposible verdad.

En el primer caso, podríamos esperar que una práctica etnológica más vigilante, al doblarse sistemáticamente a la autocritica y esforzarse en reintegrar, dentro de su campo de análisis, todo lo que se vio que faltaba, llegue entonces a ser un poco menos ideológica y subjetiva y un poco más objetiva y científica. En el otro, la antropología constituiría una crítica radical de toda empresa de conocimiento de los demás que se quiere “científica”, y daría pruebas de que, si bien los fenómenos de la naturaleza pueden ser progresivamente mejor conocidos, la cultura, por su parte, sigue siendo una realidad sustancialmente indiscifrable. Lo que la antropología demostraría con brillo es no solamente la heterogeneidad radical de las culturas humanas, sino la subjetividad radical de todas sus interpretaciones. Con este enfoque, el trabajo de deconstrucción sistemática de las obras de los antropólogos no podría sino desembocar en la disolución de la antropología. Al límite, se vería condenada a desaparecer en el flujo de los “*cultural studies*”, tan populares en los Estados Unidos, o se convertiría en un género literario menor emparentado con los relatos de viaje.

Es cierto que en las corrientes postmodernas de la antropología ambas tendencias coexisten, dado es que sus fronteras no son estancas. A la primera corriente se la relacionaría más bien con el nombre de George Marcus, y a la segunda, con el de Clifford Geertz. Pero parece que la opinión pública, a la luz de estos debates y de estas empresas de desconstrucción, tiene la impresión global de que una verdadera “ciencia” del hombre -es decir, de las observaciones hechas sistemáticamente y de los análisis que se someten voluntariamente a criterios que permiten cotejar los hechos y comprobar hipótesis- no es posible. Nosotros tenemos la posición contraria. Pensamos que esta afirmación de la impotencia estructural de las ciencias sociales, que extrañamente se ex-

presa a menudo con las conotaciones de una deliciosa autoflagelación, no tiene ningún fundamento.

El análisis del origen mismo de la antropología pone de inmediato en evidencia la primera razón por la cual tomamos esta posición. La etnología no apareció un buen día como una nueva disciplina científica inventada por un genio solitario. Fue precedida por varios siglos de observación participante, practicada por los diversos actores que acompañaban la expansión de Europa y del Occidente fuera de sus fronteras. Es porque el Occidente, con la creación de sus imperios y la extensión de su comercio, se vió confrontado con cientos de sociedades diferentes por lo que nació la necesidad de conocerlas mejor para poder actuar sobre o en ellas con mayor eficacia. Pero, para que la antropología emerja en la segunda mitad del siglo XIX como disciplina nueva, inscrita en el campo de las ciencias sociales, fue preciso que se diera una ruptura con la etnografía espontánea y titubeante de los viajeros, comerciantes, militares, misioneros y finalmente de los administradores de las colonias. ¿Cuál fue esa ruptura? La obra de Morgan nos aclara este punto. Para él, la ruptura se dió cuando descubrió que, entre los indios seneca, las relaciones de parentesco poseen una lógica propia, totalmente diferente de aquélla de los sistemas de parentesco en uso en Europa. Al descubrir que entre los iroqueses numerosos hechos se explican a la luz del principio de afiliación, según el cual la descendencia pasa exclusivamente por las mujeres, tomó conciencia de la existencia de los sistemas de descendencia matrilineal. Comprobó que esta regla de descendencia forma sistema con las reglas de residencia de los individuos y de la composición de los grupos de parentesco. Se dedicó entonces, durante varios años a recopilar las terminologías de parentesco de aproximadamente ochenta grupos de Indios de América del Norte y, frente a la recurrencia de elementos esenciales de esas terminologías, decidió lanzar a escala mundial una encuesta sobre los hechos de parentesco que acababa de aislar como un nuevo campo de investigación. Al analizar los centenares de respuestas que recibió, fue uno de los primeros, por no decir el primero, en tomar conciencia de que la inmensa variedad de las terminologías de parentesco constituía igual número de variaciones de un número limitado de tipos.

Ahora bien, descubrir que las relaciones sociales son sistema, que la diversidad de las formas empíricas de dichas relaciones puede ser entendida como variaciones de algunos tipos de principios de organización de estas relaciones, era romper con la etnografía de los misioneros, de los militares y de los funcionarios, quienes habían acumulado, cada uno por su lado, observaciones locales más o menos ricas y exactas. Y para llevar a cabo la ruptura, fue preciso que el pensamiento de Morgan se *descentrara* en relación con las categorías de pensamiento y las realidades sociales dominantes en Occidente. Después de Morgan, los sistemas de parentesco europeos ya no podían considerarse sino como casos particulares del ejercicio humano del parentesco. Por su intermedio, se había abierto el camino que nos iba a llevar a plantearnos la pregunta: ¿qué es un padre?, en sociedades donde el individuo llama “padres” a un conjunto de hombres que pertenecen, a veces, a generaciones más jóvenes que la suya, o en sociedades matrilineales donde el niño está bajo la autoridad del tío materno y no del marido de la madre. Hoy en día, si bien es claro que los hechos de parentesco no se reducen a la existencia de terminologías empleadas para designar relaciones de consanguinidad y de alianza, sabemos también que no existe ningún grupo humano cuya lengua no contenga un vocabulario de parentesco acompañado de un manual conocido por todos aquéllos que la hablan.

Pero otros aspectos de la obra de Morgan ilustran claramente las contradicciones ligadas a las condiciones en las cuales la antropología nació y sigue ejerciéndose, aun cuando los antiguos imperios coloniales de los grandes Estados occidentales hayan desaparecido hoy día. Porque, después de haber propuesto en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*¹² un nuevo objeto de investigación, después de haber inventado métodos para abordarlo y mostrar que sí existía algún tipo de orden en los resultados obtenidos, Morgan se dedicó luego a utilizar sus descubrimientos para construir en *Ancient Society*¹³ una visión especulativa de la evolución de la humanidad en la cual se la veía pasar por etapas que la habrían llevado del salvajismo a la barbarie, y posteriormente a la civilización, y culminar aquélla con las sociedades occidentales. Durante este proceso, las sociedades no occidenta-

les se volvían testigos y vestigios vivientes de las etapas recorridas por la humanidad en el transcurso de su evolución. Una vez más, a pesar del descentramiento de la mirada realizado por Morgan, el Occidente se presentaba como el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad¹⁴. Por otro lado, es esencial recordar que este aspecto de la obra de Morgan no pasó la prueba del tiempo. *Ancient Society* fue denunciado como una construcción puramente especulativa, que se basaba en una visión lineal y teleológica de la evolución de la humanidad.

Por lo tanto, podemos afirmar que la antropología no puede existir ni desarrollarse como disciplina perteneciente al campo de las ciencias si no es inventando procedimientos que permitan, a los que la practican, descentrarse metódicamente, no solamente en relación con las categorías de pensamiento y con los valores del Occidente, sino también en relación con todos los universos culturales de referencia. Es una tarea difícil, que cada uno debe cumplir y que, al mismo tiempo, es un trabajo permanente sobre uno mismo. Los conceptos antropológicos son herramientas de investigación y no representaciones de esencias a partir de las cuales se podría deducir la diversidad de lo real. Definirlos es un *work in progress* y, por ello, estos conceptos no son nociones que pertenecen a la conciencia social espontánea, representaciones culturales compartidas por todos los miembros de una sociedad. Aun cuando inicialmente conceptos como “parentesco” o “religión” eran palabras de una lengua particular y nociones de una cultura específica, ya no tienen el mismo contenido cuando se los utiliza fuera del contexto de la sociedad y de las prácticas sociales en donde surgieron estas palabras y estas nociones y donde permanecen involucrados, con o sin etnólogos. Sin embargo, este desprendimiento puede ser sólo parcial y los conceptos de antropología siguen entonces cargados de representaciones, símbolos, juicios de valor propios de la cultura que los vio nacer, como lo mostró muy bien David Schneider en su obra *A Critique of the Study of Kinship*¹⁵.

Para probar que no se puede hacer caso omiso de todos los pasados, quizás valdría la pena escoger precisamente, como blanco, la obra de Karl Marx, obra de la cual, al parecer, no debería quedar nada después de que el socialismo, que se inspiraba en ella, salió del campo

de la historia. Será un mero ejercicio, apenas un esbozo, ya que no se puede resumir semejante obra en pocos párrafos. Lo que queremos es simplemente recordar algunos problemas que Marx ha planteado, evocar la manera en que lo hizo y las hipótesis que elaboró para resolverlos. Veremos si algo queda de todo esto.

Como sabemos, Marx trataba de alcanzar dos objetivos. Quería comprender el mundo para poder transformarlo. Para comprenderlo siguió dos caminos: por una parte, escogió objetos de análisis diferentes de los que habían llamado la atención de otros pensadores; por otra, se dedicó a considerar en forma distinta los objetos escogidos por ellos. Al leer Quesnay, Smith, Ricardo, se dió cuenta de que, antes de él, la reflexión teórica había pasado por alto o ignorado las relaciones económicas, es decir, las relaciones tanto materiales como sociales que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza en el seno de las diversas formas de sociedad. Emitió la hipótesis de que en realidad este campo constituía, los fundamentos escondidos de las lógicas sociales y de que sus transformaciones eran, en última instancia, la clave para entender los cambios en la historia y las direcciones que ésta había tomado o iba a tomar.

Su método consistió en basarse no en los individuos, sino en sus relaciones. Lo inspiraba la obra de Hegel, especialmente el pasaje de la *Phénoménologie de l'esprit*, donde muestra que el amo no existe sin los esclavos ni los esclavos sin la existencia de los amos. Basarse en las relaciones y pasar de unas a otras porque, para Marx, las relaciones sociales tienden a formar sistemas. Por ejemplo, a las relaciones capitalistas que organizan la producción mercantil van a corresponder relaciones capitalistas que organizan la circulación y la distribución de las mercancías y de las riquezas. Pero fue más lejos - y es ahí donde su teoría se presentaba como un "materialismo", una visión global de la naturaleza de las sociedades y, por lo tanto, de la humanidad - y emitió la hipótesis de que las relaciones materiales y sociales que organizan la producción de los medios de existencia y de las riquezas constituyen el fundamento, el origen, en última instancia, de todas las demás relaciones sociales, las que organizan el parentesco, el poder o también las relaciones con los dioses y los antepasados¹⁶. Supuso entonces que existen re-

laciones de correspondencia estructural y funcional entre los diferentes campos de la vida social, y por lo tanto entre las relaciones que las organizan, relaciones jerárquicas basadas en la primacía de las relaciones económicas sobre las demás relaciones sociales. Para Marx, las relaciones sociales poseen propiedades que no son los atributos de los individuos, que no pertenecen a la intersubjetividad, sino que expresan las condiciones de funcionamiento de estas relaciones, es decir, tanto las condiciones de su génesis histórica como de su reproducción para cierto período de la historia y, cuando es el caso, de su desaparición.

Pero, según Marx, las relaciones sociales contienen desigualdades entre los individuos y/o los grupos que no son fortuitas, sino que constituyen elementos de su armazón interior. No hay amo sin esclavos, decía Hegel, no hay relaciones capitalistas, decía Marx, sin una sociedad dividida entre una minoría que tiene la propiedad del capital, es decir los medios de producción al igual que los medios de subsistencia y el dinero, y la mayoría de la población, que no tiene otros bienes sino el vender “libremente” su fuerza de trabajo material e intelectual. Por lo tanto, los individuos no ocupan el mismo lugar en las relaciones sociales, y esto se explica por múltiples factores como, la edad, el sexo, el origen social en el nacimiento, etc.

Como los sociólogos e historiadores de su tiempo, Marx establecía una distinción entre las formas de sociedad sin clases y sin castas que, en su opinión, habían caracterizado las primeras comunidades humanas, algunas de las cuales seguían existiendo en su época, y las demás, ya se trate de la sociedad esclavista de la antigüedad greco-latina, la jerarquía feudal de la Edad Media europea o las burguesías industriales y financieras de la sociedad capitalista. Sin negar la existencia, en las sociedades “sin clases”, de formas de dominación y de opresión que, en su opinión, concernían sobre todo a las relaciones entre los sexos o entre grupos sociales organizados sobre la base de relaciones de parentesco (clanes que él llama “gentes”, del latín “gens”, al igual que Morgan), Marx veía en la aparición de las castas y de las clases el desarrollo y la cristalización de nuevas formas de desigualdad social. Y, puesto que el progreso de la humanidad, hasta la fecha, no había sido sino un cambio en las formas y la naturaleza de las desigualdades sociales, él veía ahí

un proceso contradictorio que existía también en las contradicciones mismas del uso de este concepto. Consideraba la renta feudal o el lucro capitalista como formas obviamente distintas de apropiación de riquezas, pero cuyo origen era siempre un sobretrabajo exigido a los productores directos -campesinos, obreros, asalariados- con violencia (prestaciones personales, tributo) o sin violencia (con el juego del mercado, por ejemplo). Un sobretrabajo que, a pesar de las apariencias y en contra de lo que afirman las ideologías, es apropiado sin intercambio, al menos sin intercambio de bienes y servicios de una misma naturaleza entre los grupos que se sitúan en los polos opuestos de las relaciones sociales de producción, ya que, a cambio de sus productos y de su trabajo, el señor feudal tenía la obligación de dar ayuda y protección a sus campesinos, mientras que la Iglesia, por su parte, tenía como misión predicar a los hombres de cualquier condición el amor de Dios, del único Dios verdadero, y la obediencia a sus mandamientos, y les prometía, al mismo tiempo, interceder ante él para que les otorgara su gracia.

Esta concepción de que las relaciones sociales encierran y engendran contradicciones sociales es la base de la crítica que hizo Marx de los sistemas de representaciones religiosas, filosóficas u otras que se han sucedido en la historia, cuyos contenidos le parecían ligados a las desigualdades presentes en esas relaciones, precisamente por el hecho de que dichas representaciones guardaban silencio acerca de esas desigualdades, o las transfiguraban en varias formas, al transformar relaciones de opresión y de dominación en relaciones de intercambios recíprocos o, más sencillamente, al presentarlas como las consecuencias de un orden cósmico que supera a los hombres y remite a la existencia y a la acción de potencias superiores a ellos. Además, dentro de este enfoque se entiende mejor cómo Marx imaginaba los procesos sociales e intelectuales que llevaron a la formación de castas y de clases. El texto más brillante al respecto es el manuscrito¹⁷ que dedicó al análisis de *Las formas que preceden a la producción capitalista* (1857-1858). Ahí Marx propone la idea -a la luz de múltiples lecturas relativas a la India, la conquista de México, la colonización de Java, etc., o sea, textos etnográficos en cierta forma- de que la desigualdad en la apropiación de medios ima-

ginarios para asegurar la continuidad del universo y de la sociedad, que son los ritos y las prácticas religiosas, precedió a la aparición de desigualdades en la propiedad de los medios materiales de producción de las condiciones de existencia, la tierra y sus recursos naturales, la fuerza de trabajo humana, las personas y finalmente los productos del trabajo humano. Marx llegará hasta sugerir que el Estado puede revestir el aspecto de un Dios viviente entre los hombres, y actuar como el dueño último de la tierra y de los seres que la pueblan. Es la famosa tesis relativa a la noción de “modo asiático” de la producción, que Marx concebía asociada a formas de Estado donde la religión aparecía como la actividad social dominante, como en Oriente, pero en su opinión la noción no se aplicaba únicamente a Asia, ya que se extendía igualmente a los imperios inca y azteca. Para Marx, era en un contexto similar de monopolio de los medios imaginarios de reproducción del cosmos y de la sociedad como el trabajo *adicional* (a más del trabajo necesario para la vida social diaria), efectuado para honrar a los dioses y a los muertos, pudo haberse transformado en *sobretabajo*, en prestaciones personales y tributos para construir los templos y mantener a los sacerdotes y guerreros, que eran los grupos dominantes de esas sociedades. Por lo tanto, existe en Marx una crítica poderosa del carácter ideológico de todos los sistemas de pensamiento y de valores, crítica que lo llevaba a oír a todos aquéllos que las relaciones sociales excluyen del proscenio de la sociedad y de la historia y devolverles la voz.

Por último, al final de su vida, Marx podía pensar que había alcanzado sus dos metas. Había elaborado una nueva interpretación del mundo, ya que había visto las cosas en forma diferente de los demás, y visto realidades que otros no habían sabido o deseado ver. Y no había dejado de actuar sobre el mundo para transformarlo. Basta con enumerar la serie de textos y de acciones que marcan, la vida de Marx, desde el *Manifiesto del Partido Comunista* y la creación de la primera Internacional, hasta las cartas (1881) a Vera Zassoulitch y a los intelectuales rusos que le habían consultado, dos años antes de su muerte, acerca de las posibilidades de éxito y de los objetivos de la revolución social que preparaban en su país. Marx fue muy claro en su respuesta (que nunca llegó a sus destinatarios). Insistió sobre el hecho de que una revolución

social en Rusia, país agrario de dimensiones gigantescas y sometido por siglos a la autocracia zarista, podía tener éxito siempre y cuando revoluciones socialistas estallaran al mismo tiempo en los países capitalistas *más avanzados*, lo que permitiría así a Rusia combinar las tradiciones comunitarias que subsistían del antiguo régimen con los logros de los países capitalistas más desarrollados, la gran industria moderna, las ciencias de la naturaleza, la democracia y la organización de los trabajadores por sí mismos, y saltarse las etapas recorridas por estos países, y evitar en parte los sufrimientos que había significado para las clases trabajadoras el proceso de acumulación del capital y de industrialización de la producción.

Por lo tanto, el momento de la transición socialista en Rusia no le parecía del todo maduro. Otras revoluciones debían estallar en otras partes para que la revolución rusa tuviera posibilidad de éxito. Casi podríamos concluir de estos textos que los acontecimientos le dieron la razón a Marx, al mismo tiempo que se la quitaron, ya que una revolución socialista sucedió por primera vez en el lugar donde no debía tener lugar, Rusia, y que lo mismo pasó después en China, Vietnam, Cuba, etc. Por lo tanto, la concepción que Marx se hacía de la aparición y desaparición de los sistemas sociales y de las condiciones de transición de un sistema a otro, descansaba finalmente en la idea de que dos tipos de fuerzas y de circunstancias debían combinarse. Por una parte, el desarrollo de las luchas sociales, la instauración de nuevas relaciones de fuerzas entre individuos y grupos con intereses antagónicos, porque, ubicados en los polos opuestos de las relaciones sociales. Pero la transformación de las relaciones de fuerza que culminaban con la toma del poder no bastaba, en su opinión, para operar la transición de un sistema a otro o, al menos, para asegurar que esta transición tuviera éxito. Y por otra parte, era preciso que *más allá* de esas relaciones colectivas e intersubjetivas existieran posibilidades “objetivas” reales, engendradas por lo que él llamaba la relación entre el “estado de las fuerzas productivas intelectuales y materiales” y el estado en el cual se encontraban, en el momento de la toma del poder, cuando las relaciones sociales organizaban la producción de los medios de existencia y de las riquezas.

Por lo tanto, existía para Marx la idea de que no todo es posible para todos y en todo momento, y que las raíces de dichas imposibilidades se sitúan más allá de los límites y de los errores de los individuos, más allá del azar de los acontecimientos, más allá aun de la relación de fuerzas que permite a individuos y a grupos imponer, en un momento dado, su voluntad a todos los demás. Más allá, pero ¿dónde? Para designar este lugar, digamos que se encuentra en algún sitio en la naturaleza de la relación que existe entre relaciones sociales, como *una relación entre relaciones* que, por principio, se sitúa más allá de las intenciones de los hombres y de sus voluntades, o más bien de sus capacidades, para hacer triunfar sus voluntades. Esta relación entre relaciones Marx la designaba con la expresión misteriosa de estado de “correspondencia” o de “no-correspondencia” entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas materiales e intelectuales que dicha producción desencadena. Y para él, su “puesta en correspondencia” debía igualmente acarrear la puesta en correspondencia de otras relaciones sociales, políticas u otras con esa nueva infraestructura.

Vemos en seguida la consecuencia de esta tesis. Es obvio que la revolución rusa creó nuevas relaciones sociales de producción, relaciones colectivistas “socialistas”, pero que, lejos de corresponder a fuerzas productivas modernas ya existentes, fueron al contrario la condición de su creación forzada. Quizás el capitalismo debió su nacimiento, alrededor del siglo XVI, a un mecanismo de este tipo que invierte los términos de su teoría. Si se comprueba que la expansión del comercio y el flujo de riquezas proveniente del saqueo de las colonias o del intercambio desigual con el resto del mundo incitaron a los empresarios de Inglaterra, Holanda y Francia, a producir más y masivamente, y favorecer así el impulso de las manufacturas, entonces las transformaciones de las relaciones de producción, juntos con la expansión del comercio internacional, también habrían precedido al desarrollo de nuevas técnicas productivas y dado el impulso que acarrió la aparición del maquinismo y de la gran industria.

Al final de este resumen de algunas de las principales tesis e hipótesis de Marx, cuando vemos a éste designar como condición última de la transformación de un sistema en otro una relación llamada de

“correspondencia” entre relaciones sociales y también entre dichas relaciones y un “estado” de las fuerzas productivas materiales e intelectuales, vemos que Marx alcanzaba los límites de su trabajo teórico. Esta noción de “estado” de fuerzas productivas queda indefinida, y por lo tanto, no puede medirse, y la de “relación de correspondencia” permanece imprecisa. Además, Marx no ignoraba que una relación de correspondencia entre dos términos funciona al menos en dos sentidos, pero parece que, quizás por su materialismo, fue llevado a otorgar más peso a la relación que va de las fuerzas productivas a las relaciones de producción que a la relación inversa. Al proceder así, ubicaba el papel de las realidades y de las fuerzas materiales *antes del* papel de las fuerzas y de las realidades sociales, como si éstas pudiesen provenir de aquéllas, y como si las fuerzas productivas pudieran existir separadamente de las relaciones sociales que las activan. Pero no olvidemos que es también el mismo Marx quien ponía énfasis, en la introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*¹⁸, en que *no* existe correspondencia directa entre el estado de una sociedad y el estado de las artes, y que una sociedad en plena decadencia puede hacer florecer múltiples formas de arte. Añadía, además, que en el arte no existe el progreso, que la belleza del arte griego era inmortal, y por lo tanto contemporánea a toda época, etc.

Al leer este inventario, no podemos sino constatar que no todo está muerto en este pensamiento, que quedan todavía ahí muchas cosas útiles en qué pensar y muchas cosas útiles para pensar. La historia, y no hablo solamente de la historia de los debates de ideas y de las investigaciones en ciencias sociales, se ha encargado de hacer la selección. Hoy en día, sin ser marxistas, podemos todavía utilizar a Marx. Existen en su obra núcleos de ideas que subsisten después del filtro del tiempo y de los acontecimientos. Y no olvidemos tampoco que ciertas críticas de Marx, con sus huecos o sus elecciones, contribuyen al adelanto de todos.

Terminaremos dando una lista de algunas de estas ideas claves que nos parecen todavía tener futuro:

- Una primera idea que volveremos a encontrar, también en Lévi-Strauss y muchos otros, es que, para entender una sociedad, no se puede basar uno en los individuos como tales sino en sus relaciones.
- La idea de que las relaciones sociales tienden a formar sistemas, es decir, a transformarse para ser compatibles entre sí, hasta cierto punto, dentro de una misma sociedad y llegan aun a “corresponderse”.
- La idea de que, por la naturaleza de sus relaciones sociales, los individuos y los grupos que las viven y se las representan ocupan posiciones distintas y casi siempre desiguales en cuanto a su acceso a las condiciones materiales, intelectuales y sociales que permiten existir en su sociedad.
- La idea de que estas desigualdades constituyen una fuente de conflictos y de luchas que surgen entre individuos y grupos, idea asociada a la de que las sociedades no pueden existir ni reproducirse sin que parte del contenido de las relaciones sociales que las caracterizan esté inhibida, sin que se guarde silencio sobre ciertos aspectos de su desarrollo o sin que éstos se encuentren transfigurados y remitidos a orígenes exteriores al hombre: los dioses, el orden de la naturaleza, etc.
- La idea de que las desigualdades, en la apropiación de las condiciones imaginarias de la reproducción de la vida social y cósmica, debieron preceder al nacimiento de formas desiguales de propiedad de las condiciones materiales de existencia: la tierra, las personas, los productos de su trabajo, etc.
- La idea de que las mercaderías y el trabajo no tienen valor propio, sino que su valor tiene como contenido relaciones sociales cristalizadas en ellos. Sobre esta base, las cosas producidas por el hombre (las mercaderías, la moneda, etc.) pueden aparentemente tener una vida autónoma, como personas¹⁹ y las personas que las producen pueden aparecer, a la inversa, como cosas, en la medida en que las relaciones sociales dentro de las cuales se producen, se presentan como separadas de ellas, como autónomas.

- La idea de que todas las actividades humanas y todas las relaciones sociales en las cuales toman forma y sentido no tienen el mismo peso en el proceso de producción de la vida social y de reproducción de una forma de sociedad.
- La idea de que los sistemas sociales tienen una duración de vida limitada y que la transición de un sistema a otro no se basa únicamente en las intenciones de los individuos y de los grupos, sino en las relaciones de fuerzas entre aquéllos que la rechazan y aquéllos que la preconizan.
- Finalmente, la idea, magistralmente enunciada por Marx desde sus primeros escritos, de que el hombre no vive solamente en sociedad, como los animales sociales, sino que produce sociedad para vivir. Perspectiva que consideraba al hombre como fundamentalmente productor de culturas, al mismo tiempo que enfatizaba que, si el hombre produce *cultura*, es porque tiene la capacidad de *transformar la naturaleza* que lo rodea y de donde extrae sus condiciones de existencia, así como de transformar su propia naturaleza al concretar sus posibilidades latentes desde un principio, así como aquéllas que añadió a este punto de partida.

Ninguna de estas ideas puede hacer olvidar o cuestionar el hecho de que el marxismo, como meta-teoría, se ha derrumbado y ha dejado el escenario. Asimismo, es evidente que la metáfora de la distinción entre infraestructura y superestructura fue una elección perjudicial que causó muchos daños antes de fracasar. Una sociedad no tiene parte baja ni parte alta. Es absurdo pensar que un sistema de parentesco constituye una superestructura que se levanta sobre la base de un modo de producción y le corresponde. Es evidente, hoy día, a pesar de las tentativas realizadas antaño por ciertos antropólogos marxistas, que no se puede deducir, de un modo de producción, el sistema de parentesco que coexiste con él en la misma sociedad²⁰.

Sabemos también que un sistema religioso no es la transposición directa, en el cielo de las ideas, de las realidades materiales y de las relaciones de fuerzas que existen en una sociedad. El cristianismo nació en el Cercano Oriente once siglos antes de que emergiera y se esparcie-

ra en Europa el sistema económico y social bautizado con el nombre de “feudalismo”. Y más de dieciséis siglos separan el nacimiento de Cristo y el del capitalismo que sucedió en Europa occidental al feudalismo, antes de extenderse mucho más allá del Occidente. No es aceptable hacer, de las relaciones y de las fuerzas económicas, si no la única, al menos la mayor fuente de consolidación y de transformación de las sociedades. Si es que existen fuerzas y relaciones que tienen más peso social que otras, son entonces las fuerzas y las relaciones económicas y políticas. Ambas relaciones nos parecen constituir las fuerzas principales que explican la consolidación o la desaparición de las sociedades. El desmoronamiento *simultáneo* de la economía centralizada y del régimen político de los países llamados “socialistas” ilustra, ante nuestros ojos, esta hipótesis teórica, que amplía y modifica la de Marx sin eliminarla del todo.

Si tuviéramos que definir en términos abstractos las relaciones que existen entre los diferentes componentes de una sociedad, o sea, proponer una teoría de la producción de lo social, tanto individual como colectivo, podríamos decir que las relaciones entre relaciones económicas (que organizan la producción de los medios de existencia y de las riquezas) y las relaciones políticas (aquéllas que definen cuáles son los miembros de una sociedad que la van a representar ante otros y ejercer en ella autoridad y poder) tienden hacia relaciones de compatibilidad “estructural”, mientras que los demás aspectos de la vida social, el parentesco, los sistemas religiosos que pertenecen a áreas de la vida social cuyas condiciones de reproducción y “temporalidades” son diferentes, tienden a *adaptarse* antes que a corresponder a nuevas relaciones socio-económicas. Obviamente, nadie puede deducir con anticipación lo que, en una sociedad, organiza la producción y la circulación de bienes, o sea, funciona como relación “económica”. Lo mismo sucede en cuanto a las relaciones que organizan el poder en esa sociedad. Para saberlo, hay que ir a comprobarlo. Nadie puede deducir lo real de una definición *idéel*.

Si estas reflexiones tienen algún sentido, debemos concluir entonces que, en antropología, como en las demás ciencias sociales, se sigue acumulando conocimientos. Acumular no significa añadir, sino

conservar dentro de una configuración nueva más rica y diferente. Estamos convencidos de que los críticos postmodernistas de la antropología todavía no han comprobado que los antropólogos no aprendieron ni olvidaron nada.

Notas

- 1 Hemos redactado estas pocas páginas de reflexión sobre la situación de la antropología y del conjunto de ciencias sociales confrontada hoy en día a la crítica de los postmodernistas, en homenaje a Jean Pouillon, como prueba de nuestra admiración y de nuestro reconocimiento por el inmenso trabajo que ha realizado para hacer vivir una revista que, desde hace más de veinticinco años, se encuentra en el centro del desarrollo de la antropología en Francia.
- 2 M. Mauss, "Essai sur le Don", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950: 260-261. Ver al respecto el artículo de M. Fournier, "Bolchevisme et socialisme selon Marcel Mauss", *Liber*, 1992: 9-15. Mauss, sin embargo, creía en el "socialismo", pero combatía el bolchevismo. Ver M. Godelier, "L'énigme du don", París, Fayard, 1996: 292-293.
- 3 M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, París, François Maspero, 1966. Ver la obra de K. Verdery, *What Was Socialism and What Comes Next?*, Princeton, Princeton Academic Press, 1996, dedicada a las transiciones más allá del socialismo en Europa Oriental, sobre todo en Rumanía y Transilvania.
- 4 P. Brunette & D. Wills, eds., *Deconstruction and the Visual Arts. Art, Media, Architecture*, Cambridge, CUP, 1994.
- 5 J-F. Lyotard, *La condition post-moderne*. París, Editions de Minuit, 1979:7. Esta fecha precede de diez años la caída del muro de Berlín, primera fisura antes del desmoronamiento definitivo del socialismo "real" en Europa.
- 6 *Ibid.*: 9;,M.G., las bastardillas son nuestras.
- 7 Lyotard (*ibid.*: 8) hablaba de "antropología neutoniana" acerca del estructuralismo de Lévi-Strauss y de la teoría de los sistemas. Es obvio que ciertos planteamientos de Lévi-Strauss, como su famosa fórmula en *Le cru et le cuit* (París, Plon, 1964) sobre el análisis estructural de los mitos, no podía sino suscitar contra él las críticas de los que le han reprochado excluir del análisis toda referencia no tanto a los individuos sino al "sujeto": "No pretendemos mostrar cómo los hombres piensan en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres y sin que éstos lo sepan. Y quizás convenga ir más allá todavía, haciendo abstracción de todo sujeto, para considerar que, en cierta forma, los mitos se piensan entre sí" (p. 20). Obviamente, los críticos no habían esperado a los postmodernistas para manifestarse.
- 8 La lista de las publicaciones postmodernistas se ha vuelto larguísima. Citemos algunos títulos importantes.
- G. Marcus & M.M. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

- G. Marcus, ed., *Re-reading Cultural Anthropology*, London, Duke University Press, 1992.
 - F. Jameson, "Post-modernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", en *New Left Review*, 1984, 146: 53-90.
 - S. Lasch & J. Friedman, eds., *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1991.
 - P. Rabinow, "Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts", *Dialectical Anthropology*, 1985, 10: 1-13.
 - E. Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*, London, Routledge, 1992.
- El libro de C. Geertz, *The interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, es considerado como un texto precursor de la corriente postmodernista. Un tema que se encuentra en todos los debates postmodernistas sin reducirse, sin embargo, a una tesis "postmoderna", es el tema de la globalización de los procesos que operan ahora a nivel del planeta. Ver J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage Publications, 1994.
- Entre las críticas cada vez más numerosas que suscitan los planteamientos de los postmodernos, indiquemos el artículo de E. Gellner publicado algunos meses después de su muerte: "La mascarade relativiste", *Commentaire*, 1996, 76: 543-552, y J. O'Neil, *The Poverty of Post-modernism*, London, Routledge, 1995.
- 9 "Partial Truths" en J. Clifford & G. Marcus, eds, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986:17-18.
 - 10 G. Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, Oxford University Press. 1961.
 - 11 J. Clifford. "De l'ethnographie comme fiction. Conrad et Malinowski", *Etudes rurales*, 1985, 97-98: 46-67; S. Sangren, "Rhetoric and the Authority of Ethnography. 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts", *Current Anthropology*, 1988, 29,3: 405-435.
 - 12 L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, DC, Smithsonian Institution, 1853 ("Smithsonian Contributions to Knowledge" 218).
 - 13 L.H. Morgan. *Ancient Society of Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.*, ed. E.B. Leacock, Cleveland and New York, The World Publishing Co., 1963 [ed. orig. 1877].
 - 14 Ver M. Godelier, "L'anthropologie sociale est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale?", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, mars, 1995, 143: 105-183.
 - 15 D.M. Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.
 - 16 Recordemos, para aquéllos que lo ignoraban o tendían a olvidarlo, que Lévi-Strauss enfatizó varias veces en sus escritos y particularmente en *La pensée sauvage* (París, Plon, 1962), que acepta como "Ley de orden" "la incuestionable primacía de las infraestructuras" (p. 173) y al hacerse quizás más marxista que Marx, insistía sobre el hecho de que, al estudiar mitos e ideologías, no quería "en absoluto insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden inverso es el único válido: la concepción que tienen los hombres de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la mane-

ra en que se modifican sus propias relaciones sociales. Pero, ya que nuestro objeto aquí es esbozar una teoría de superestructuras, es inevitable, por razones de método, que otorguemos a éstas una atención privilegiada y que parezcamos poner entre paréntesis, o colocar en un lugar subordinado, los fenómenos mayores que no constan en nuestro programa actual. Sin embargo, sólo estudiamos las sombras que se perfilan en el fondo de la cueva, sin olvidar que sólo la atención que les prestamos les confiere una apariencia de realidad.” (ibid.: 155). Quizás los mitos sean sombras, pero su realidad no es ilusoria. Al narrar el origen de las cosas, los mitos recuerdan constantemente a los hombres el origen del orden de las cosas, orden que debe reinar en el cosmos y en la sociedad. En *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss se proclamará explícitamente “materialista”: “... es el pensamiento estructural que defiende hoy en día los colores del materialismo” (p.35). “... si en la mente del público se produce una confusión frecuente entre estructuralismo, idealismo y formalismo, basta con que el estructuralismo encuentre en su camino un idealismo y un formalismo verdaderos para que su propia inspiración, determinista y realista, se manifieste a la luz del día.” (ibid.; nuestras bastardillas, M.G.). No deseamos emprender aquí la deconstrucción de la obra de Lévi-Strauss como lo esbozamos para la de Marx. Sin embargo, diremos rápidamente que Lévi-Strauss nunca se ha preocupado de explorar los aspectos del funcionamiento de las sociedades que serían la consecuencia de esta primacía de las infraestructuras. Esto explica por qué Lévi-Strauss, a diferencia de Marx, tuvo como único objetivo el interpretar el mundo y nunca se preocupó de transformarlo. En su opinión, una tarea de esta naturaleza no puede sino resultar vana. Por una parte, adoptó una posición de principio “determinista y realista”, pero también afirma lo contrario cuando escribe en la conclusión *Du miel aux cendres* (París, Plon, 1967) que los pasajes, las transiciones entre sistemas (de pensamiento) no son necesarios y que, si la historia mantiene su lugar en el primer plano, es “el que pertenece por derecho a la contingencia irreductible” (p. 408).

- 17 K. Marx, *Sur les sociétés capitalistes*, París, Editions Sociales, 1970: 180-229. Ver la introducción que hemos dedicado al análisis de estos textos, ibid.: 13-142.
- 18 K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*. París, Editions Sociales, 1959.
- 19 Idea que volvemos a encontrar más de medio siglo después en el “Essai sur le Don”, de M. Mauss.
- 20 Las obras de C. Meillassoux en Francia ilustran esta tendencia. Este autor llegará hasta hablar, en sus críticas de C. Lévi-Strauss, de “estructura alimentaria del parentesco” (C. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, París, Maspero, 1975, “Textes à l'appui”). También es el inventor de la noción de “modo de producción doméstica”, retomada por un tiempo y en forma poco lograda por Marshall Sahlins en *Stone Age Economics*, London, Routledge, 1972, traducción francesa por T. Jolas, prefacio de P. Clastres: *Age de pierre, âge d'abondance*, París, Gallimard, 1976 (“Bibliothèque des Sciences Humaines”).

INTROSPECCIÓN, RETROSPECCIONES, PROYECCIONES

Conferencia de clausura dictada por Maurice Godelier

Estimados amigos:

No me propongo hacer aquí una síntesis “genial” de todo lo dicho o debatido en el transcurso de estas jornadas. Más bien les voy a describir las ideas que me vinieron esta mañana, a eso de las seis, cuando una bruma fría subía del parque e invadía mi habitación. Racimos de ideas pasaron por mi mente al mismo tiempo y su bruma se disipó poco a poco cuando fui capaz de colocar una o dos palabras en cada una de ellas.

Empecemos primero con lo esencial, es decir, agradecer a Jacques Hamel. Porque gracias a él estamos todos reunidos. Un día Jacques Hamel se presentó en mi oficina y me habló de un proyecto de coloquio en Cerisy, en mi honor. Lo miré con profundo asombro. Dí píe atrás ante mi propia muerte. Pensé que esa propuesta iba precisamente a acelerar el momento de mi fin. Le agradecí encarecidamente. Avizoraba enormes dificultades en la realización de ese proyecto que él deseaba organizar desde Canadá. En realidad, esperaba secretamente que fracasara en su empresa. Para ayudarlo, me pidió el nombre de amigos franceses que podrían tomarle la posta en esa tarea. En seguida le dí dos nombres con la secreta esperanza de que Philippe Descola y Pierre Lemonnier iban a explicar a Jacques Hamel que dicho proyecto resultaba imposible. La paradoja es que lo encontraron posible. Estaba, pues, totalmente atrapado. Luego fingí ignorar toda esa historia que se preparaba atrás de “mis espaldas”. No intervine en nada, a no ser para sugerir algunos nombres. Y hoy día no es la muerte la que acudió a la cita, sino la vida con todos mis amigos, los que están aquí y los que lamentaron no poder asistir y que me llamaron o escribieron. Están aquí amigos que he conocido prácticamente toda mi vida. Maurice Caveing, por

ejemplo, con quien trabé conocimiento cuando estaba en hypokhâgne* y por intermedio de quien conocí a Charles Parain y a muchos otros que ya no están con nosotros. Pero están también todos aquéllos que se subieron más recientemente al tren de la amistad. Por eso no se trata de otro coloquio más, sino de un gesto adicional de amistad entre nosotros. Lo que acaba de suceder es magnífico porque nos hemos dado mutuamente amistad, nos hemos “dado” unos a otros mucho más que las ideas y los resultados de nuestras obras respectivas.

Lo que resulta también muy interesante, y que seguramente refleja un poco mi forma de ser, es que esta audiencia es muy diversa. Están aquí filósofos, antropólogos, psicoanalistas, sociólogos, arqueólogos, economistas, etc. ¿Querrá esto decir que en la vida me interesé en demasiadas cosas, con el riesgo de no hacer bien ninguna? No lo creo, pero de todas formas no puedo volver a empezar.

En realidad, yo creo que casi todos los presentes comparten un mismo valor. No desean pasar su vida trabajando para comprender la realidad sólo para sí mismos. El trabajo no es un acto de auto-gratificación narcicista. Muchos aquí pensaron siempre, al igual que yo, que trabajar y descubrir podría algún día servir a los demás, servir en cierta forma para transformar la vida de todos. Yo sé que es una gran ilusión creer que los conocimientos científicos podrían cambiar la vida de las personas, pero yo no habría desplegado tantos esfuerzos para tratar de comprender otras formas de sociedad si no hubiera pensado que eso podía cambiar en algo las formas de vida y de pensamiento que yo compartía con muchos otros de mi misma sociedad.

Les recordaré mi punto de partida. Un punto de partida aclara los problemas que uno se va a plantear y las condiciones de abordaje de dichos problemas. Luego, mi vida, en su diversidad algo imprevisible, no ha hecho más que desarticular lo que fue mi punto de partida. No ha hecho más que desviarlo, enriquecerlo y anularlo también parcialmente. Hoy día, por lo tanto, tengo la oportunidad de tomar mis distancias sobre un período de hasta cuarenta años! Han habido dos momentos en mi vida que me marcaron muy profundamente. A los veinte años aproximadamente, fueron mi entrada a la Ecole Normale, los estudios de filosofía, el compromiso político que significaban al mismo

tiempo la ruptura, no con mi familia como familia, sino con mi entorno social. Ruptura que se acompañó de peregrinajes intelectuales y cambios en mi forma de vivir. Luego, después de los treinta años, fueron la etnología y el descubrimiento de los Baruya, y siete años de terreno repartidos entre varias estadias en Nueva Guinea. En primer lugar, una estadia de tres años, de 1967 a finales de 1969, y cuatro años distribuidos en el tiempo hasta 1988, año del nacimiento de mi último hijo. Por lo tanto, una inmersión de siete años en otra sociedad, de experiencia del Otro, de un Otro que vive en otra sociedad, que actúa de acuerdo con otra lógica social. Ahí fue cuando mi sueño de joven filósofo de la Ecole Normale, el entender la historia y la sociedad, se hizo verdaderamente realidad en la práctica de la etnología. Los Baruya eran lo que eran; a mí me tocaba entenderlos.

Al inicio, yo era un filósofo joven impregnado de cristianismo (católico), o sea, educado con la idea de la obligación de portarse de forma que no hiriera al prójimo y a salvarse con él. No quiero y no puedo negar esa educación cristiana que planteaba como valor el no vivir para sí. Se vive para compartir. Y para ello hay que estar escuchando al prójimo. Era una moral y fue mi educación.

Me educaron, como dicen, en una “escuela de curas”; mis padres eran pobres y pensaban que su único hijo debía recibir una buena educación y que la buena educación la daban los curas. Consideraban que el colegio de la pequeña ciudad de Cambrai, donde yo vivía, era frecuentado por hijos de “nuevos ricos”, de burgueses de fecha reciente que tenían dinero y malos modales y se portaban como ateos. Así que mis padres me mandaron voluntariamente al colegio Notre-Dame de Grâce de Cambrai, porque ahí, supuestamente, iba a recibir la buena educación que se impartía a la burguesía de terratenientes y a las familias aristocráticas antiguas que frecuentaban esa escuela. Pero ¿por qué esa elección? Porque mi abuela, una persona de gran iniciativa pero que casi no sabía leer ni escribir, había servido toda su vida como empleada doméstica y luego como una especie de ama de llaves en una vieja familia aristocrática. En su opinión, la mejor educación para mí era la que habían recibido sus patronos. Así que me encontré metido en esa institución escolar, en una posición siempre marginal y humillante, so-

cialmente hablando; mis padres no tenían dinero para pagar una escuela privada y los curas me aceptaban porque era buen alumno. Así que, cuando tuve la edad de vigilar los dormitorios comunes y de ocuparme de los más jóvenes, hice de celador en el establecimiento para reembolsar los gastos de mi escolaridad. Había entrado a primer curso muy joven, a los nueve años, y de primero a sexto curso, sección filosofía, solo fui invitado un jueves por la tarde por una familia burguesa de mi ciudad.

Por lo tanto, puedo dar testimonio de lo que significa vivir en la intimidad, en la vida diaria de las relaciones de clase y vivir con cristianos que, en mi opinión, no se portaban como cristianos. Para mí, Dios era un Dios de amor y caridad, del compartir. No veía que muchos cristianos compartieran. Tuve éxito en los estudios, como se dice, y hasta obtuve el primer premio del concurso general de las facultades católicas en filosofía, porque existía este concurso. Sucede que en filosofía había leído, clandestinamente, porque estaba prohibido, a Sartre, Diderot y hasta un opúsculo de Marx y otro de Lenin. Después de mi bachillerato, el obispo de Cambrai, Monseñor Guerry, un personaje importante en la jerarquía católica de aquel entonces y muy abierto intelectualmente, decidió mandarme a costa de la Iglesia al Congreso de los Intelectuales Católicos que se celebraba en Lyon cada año. Desgraciadamente, en seguida trabé conocimiento con un grupo de intelectuales que constituían el ala izquierda más radical del Congreso y se encontraban vinculados con los Dominicos de Lyon. Me acuerdo que, durante el Congreso, dos de ellos me llevaron una noche a visitar una de las bodegas del convento de los Dominicos. En el centro había una gran pila de libros. Eran cientos de ejemplares de una obra que acababa de ser condenada por la Iglesia y que habían sido retirados del comercio. Su título era “Signification du marxisme”, por el padre De Lubac. Así que ya ven, era el destino. ¡Dios mismo me llevaba a Marx! hablo en broma, pero les recuerdo simplemente que, en aquella época, en escuelas como la mía, estaba *prohibido* leer a Diderot; sólo se nos permitía leer unas pocas obras de Rousseau. La literatura y la filosofía eran expurgadas. Y había que preparar el bachillerato así, aun cuando los autores prohibidos constaban en el programa oficial.

Cuando uno empieza su vida así y llega después a “hypokhâgne”, donde había jóvenes muy cultos que habían estudiado en los liceos de las grandes ciudades, algunos de los cuales eran marxistas, otros existencialistas o surrealistas, se puede comprender que, para un provinciano como yo, fue un deslumbramiento. Esas personas tenían una personalidad, conocimientos, una apertura sobre el mundo que no era tan estrecha como la que yo tenía en mi provincia. Al principio no me volví marxista; me sentí en seguida atraído por Sartre; de quien, ya había leído “L’Etre et le Néant”, y por toda la corriente existencialista atea y comprometida políticamente. Pero esa corriente me decepcionó muy pronto y tomé mis distancias con ella. Sus acciones y sus visiones me parecían demasiado centradas en el individuo y el individualismo. La guerra se había terminado. La vida intelectual y artística en París era tumultuosa: pintores, músicos, Picasso, Léger, Chagal, Breton y los poetas surrealistas, etc. De niño había conocido la ocupación alemana, la resistencia, la lucha contra el nazismo y, en mi familia, uno de mis tíos había formado parte de la Resistencia. Por lo tanto, yo quería actuar con otros para influir en las condiciones colectivas de la vida. Por dicha razón, muy pronto el marxismo revistió para mí más interés que el existencialismo.

Quizás mis raíces sociales me empujaban más hacia una acción en nombre de la clase obrera, de los campesinos, de los pobres, o sea, de los subordinados. Así fue cómo abordé los problemas y entonces me “eduqué” leyendo a Marx y a otros autores que criticaban la sociedad burguesa, sus desigualdades, y preconizaban cambios radicales. Desde esa época me sensibilicé con la idea de que toda sociedad se basa en contradicciones y que a dichas contracciones se encuentran ligadas varias formas de opresión y de desigualdades constitutivas de una lógica social. La historia había hecho sucederse muchas formas contradictorias de vida social. Yo sabía que detrás de las ideas era preciso buscar otras realidades, fuentes de interés diversas que oponían o unían a los individuos y a los grupos sociales. Pero yo pensaba, esperaba, que la historia nos sacaría de esta historia y que podríamos hacer surgir una forma de vida social donde las contradicciones ya no serían conflictos de clase o de casta y se verían eliminadas. Era, pues, todavía cristiano en

la medida en que tenía esa visión, esa anticipación, ese deseo de un paraíso terrenal.

Pero al mismo tiempo, había dejado muy pronto de ser cristiano en el sentido de que me había convencido, en, seguida, de que los dioses no eran más que producciones del hombre, no eran más que una parte de la humanidad en la cual la humanidad no podía reconocerse. Eran las ideas de Feuerbach, las del joven Marx. Mi deseo era comprender por qué los hombres inventaron a los dioses y se enajenaron dentro de sí mismos. ¿Por qué la humanidad debe necesariamente producir ilusiones sobre sí misma? ¿Es posible que las ilusiones, si son necesarias, puedan desaparecer? Esas eran las ideas que tenía en la cabeza. Eso llevaba a preguntar si existía una dirección en el movimiento de la historia. Uno se creía capaz, al comprender la necesidad de las cosas y las ilusiones que les son consustanciales, uno se sentía capaz de acelerar por sus acciones el movimiento de la historia. Por lo tanto, me gustaba la idea de una dirección de la historia, pero al mismo tiempo lo que apreciaba también en el pensamiento de Marx es que contenía una visión contradictoria del progreso. El progreso no era un movimiento lineal, porque pasar de la esclavitud a la feudalidad era, para Marx, pasar de una forma de explotación a otra que abría más posibilidades para los individuos y para las masas. Para Marx, la noción de progreso no era una abstracción del todo idealizante, porque reconocía entre las fuerzas que hacen mover la historia, las realidades y los intereses materiales, así como las relaciones de dominación y explotación. Me había embarcado con ese bagaje intelectual, con ese tipo de conceptos y de problemas: fuerzas productivas, relaciones de producción, idealización de la vida social y mistificación. Empecé también con la idea de que los hombres no viven solamente en sociedad, como los animales sociales, sino que producen sociedad para vivir. Eso era Marx y también Hegel. La humanidad es una especie que produce, en parte, sus condiciones de existencia.

Marx decía que los dioses griegos se borraron del cielo como dioses vivientes cuando desapareció la civilización griega, y que en Occidente permanecieron como figuras de poesía y de pintura. Vivieron entonces otra vida hasta nuestra época. Se ve que Marx, ya que no era

“marxista”, no se encontraba maniatado por sus propias ideas como por dogmas que lo hubieran precedido. Era una buena lección.

Ahora no me queda más que tratar de esbozar ante ustedes un panorama de las ideas que desarrollé en el transcurso de estos últimos treinta años, y mantener algunas de ellas en el seno de combinaciones teóricas que no han dejado de evolucionar. Este cuadro no va a corresponder a la cronología de su descubrimiento ni a las etapas de su elaboración. Cuando empecé a reflexionar con la ayuda de conceptos tomados de Marx, se me presentó la distinción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En seguida tropecé con la dificultad que ustedes conocen: las fuerzas productivas son realidades tanto inmateriales como materiales. No se puede actuar sobre la naturaleza con herramientas, inventar una cadena de operaciones sin que, para fabricar las herramientas e inventar esta cadena de operaciones y hacerla funcionar, se haya elaborado e instrumentado toda una serie de representaciones y de principios ideales. Ya con esta observación, uno se da cuenta de que, en el seno de la infraestructura “material” de las sociedades, están presentes y activas ciertas realidades “idéales”, es decir, realidades pertenecientes al campo del pensamiento. Por lo tanto, las producciones del pensamiento no podían ser la superestructura de una infraestructura, ya que estaban activamente presentes en el seno mismo de las infraestructuras materiales.

Quizás sea ahora el momento de recordar lo que quiero decir con “material” e “idéel”. El término “idéel” significa el pensamiento en todas sus funciones, presentes y actuando en todas las actividades del hombre, quien sólo existe en sociedad. Las realidades “idéales” son diversas y su diversidad corresponde a la diversidad de las funciones del pensamiento. ¿Cuáles son, por lo tanto, las funciones del pensamiento? Para mí, son al menos cuatro. La primera es la de representar, para la conciencia, realidades exteriores o interiores al hombre, entre las cuales se encuentra el mismo pensamiento. La segunda es la de interpretar, porque toda representación es ya una interpretación del mundo. Interpretar es darse implícita o explícitamente una explicación de la naturaleza, del origen y del funcionamiento de la “realidad”, cualquiera que sea, que se representa el “pensamiento”. Pero al mismo tiempo, y ésta es

la tercera función, las representaciones de la conciencia sirven para organizar las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza. Son el punto de partida de ciertas formas de acción. Se convierten en sus principios negativos o positivos. Finalmente, el pensamiento produce representaciones que legitiman o no las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza. Tales son las cuatro funciones principales del pensamiento, abarcadas por el término “*idéel*”: representar, interpretar, organizar y legitimar. Estos son los aspectos de los procesos que dan sentido a las formas de existencia y de conocimiento del hombre. Por lo tanto, lo “*idéel*” existe en toda relación del hombre con la naturaleza, con los demás y consigo mismo. Pero esto no implica que todo sea *idéel* en las realidades de su existencia social.

¿Cuáles son, por lo tanto, las relaciones entre lo “*idéel*” y lo “*material*”? En primer lugar, recordaré que, para mí, el pensamiento es indudablemente inmaterial en sus manifestaciones interiores a la conciencia, pero que el ejercicio del pensamiento es una actividad del cerebro, el cual es parte de nuestra realidad material y biológica. Y esto no lo debemos olvidar nunca cuando se trata de definir la parte “*material*” de lo real. Distinguí por lo menos, cinco tipos de materialidad cuyos efectos en el hombre y sobre el hombre, cuyo conocimiento y eventualmente cuyo control por parte del hombre, no son y no pueden ser idénticos. La primera forma de materialidad es la parte infinita de la naturaleza que existe más allá del conocimiento y del control de la humanidad. La segunda es la parte de la naturaleza transformada por el hombre, pero en forma indirecta; como el efecto no deseado ni previsto de sus intervenciones sobre la naturaleza que lo rodea, por ejemplo la desertificación de los suelos por el impacto repetido de los incendios de estepa de matorrales. La tercera materialidad es el conjunto de los elementos de la naturaleza animada que fueron transformados directamente por el hombre y puestos a su servicio y que, desde entonces, ya no pueden, hasta cierto punto, reproducirse sin el hombre. Son todas las plantas y los animales domesticados. El cuarto elemento es el conjunto de las materias primas y de los materiales de la naturaleza que el hombre utilizó en su forma primitiva o después de haberles hecho su-

frir cambios de forma y/o de estado que los adecuaban a los usos que deseaban darles: la madera transformada en arco, la piedra convertida en material de construcción de los templos, el lino transformado en tela o ropa, etc. Finalmente, la última materialidad es la del hombre mismo, es el ser humano en la materialidad biológica y física de su cuerpo, un cuerpo que resulta ser el producto de una larga evolución en el orden de los primates y un organismo singular entre todos.

Observemos que dos de estos cinco tipos de materialidad -los animales y las plantas domesticados, por un lado, y por otro, las herramientas y los materiales que forman las condiciones materiales de la existencia de los hombres (y no solamente su subsistencia, ya que el oro fue utilizado primeramente para hacer joyas para los hombres o estatuas de dioses)- constituyen realidades materiales e idéeles a la vez. Desde el punto de vista físico, es una parte de la naturaleza exterior al hombre, pero interior a su historia, modelada por ella y, en cierta forma, un elemento de su ser social. Pero abandonaré ahora este tema para recordar la extraña paradoja del estatus de las realidades idéeles. Como dije antes, uno no puede casarse si no tiene alguna idea de lo que es el matrimonio y la legitimidad de tal o cual forma de matrimonio. Así que, en alguna forma, las representaciones de la alianza y las prescripciones del matrimonio constituyen tanto una condición de la producción-reproducción de la relación social como un componente interno de la relación así engendrada; forman, por así decirlo, la base “idiel” interna. Pero ¡cuidado! Al enfatizar lo *idéel*, sus formas y su diversidad ligadas a las múltiples funciones del pensamiento, no me olvido de que una parte del pensamiento nunca es consciente ni de que estas idealidades remiten a fuentes profundas que nunca afloran directamente a la conciencia.

Y ahora abordaré la noción de “relaciones de producción”. Para poder utilizarla, tuve que redefinirla completamente. Consideraré como “relación de producción” toda relación social que asumía una o varias de las funciones siguientes. Funcionan como relaciones de producción las relaciones sociales que:

- 1) Organizan y controlan el acceso de los individuos y de los grupos a los recursos naturales explotados por una sociedad para reproducirse. En forma más general, son las relaciones que definen la apropiación de las condiciones materiales e intelectuales (conocimientos y *know-how*) de la vida social.
- 2) Organizan y controlan el desenvolvimiento de los diversos procesos de trabajo que permiten producir una parte de las condiciones materiales de la existencia social (la otra parte siendo la naturaleza misma) y que redistribuyen a los individuos y a los grupos dentro de estos procesos de acuerdo con su sexo, edad y estatus (un bramán jamás será zapatero).
- 3) Organizan y controlan las diversas formas sociales de circulación y de redistribución de los productos del trabajo individual y/o colectivo entre los individuos y los grupos que forman una sociedad. Aun cuando algunos de estos individuos o de estos grupos no trabajen ni produzcan nada.

Se ve que al darme semejante definición, ya no podía tener una opinión preconcebida sobre el lugar que podían ocupar, en el seno de una sociedad, las relaciones de producción y las formas que éstas podían adoptar concretamente.

Yendo en esa dirección, afirmé, en contra de la opinión de varios otros marxistas, que la distinción entre infraestructura y superestructura no era una distinción entre instituciones sino entre funciones. Para mí -y es lo que yo observaba en los materiales antropológicos que llegaron a mis manos-, las relaciones de parentesco, en ciertos casos, *podían funcionar* como relaciones de producción, mientras en otros las relaciones de tipo político-religioso constituían el marco social de la organización de la producción y de la repartición de los elementos materiales de la vida social. Por elemento material de la vida social se entiende todos los recursos que, en forma bruta o transformada por el hombre, son (históricamente) necesarios en el seno de determinada sociedad para que ésta se reproduzca como tal, como un todo. Es decir, tanto los elementos materiales que aseguran la subsistencia moderna diaria de los individuos como los elementos materiales de la riqueza y del ejercicio del poder.

Esta posición teórica me opuso inmediatamente a Althusser y a sus discípulos, quienes presentaban un modelo completamente diferente de la distinción entre infraestructura y superestructura. Para ellos, el parentesco, la religión, etc., constituían la superestructura de un modo de producción, y las ideologías constituían la capa superior de esa superestructura, lo que he llamado la teoría de la sociedad en “milhojas”, con una capa sólida de infraestructura en la base y capas de realidades cada vez más evanescentes apilándose hasta la idea de Dios, por ejemplo. Desde mi posición teórica, llegué a una problemática que atañía tanto a la historia como a la antropología. Ya no se trataba, para mí, de desarrollar una historia económica o una antropología económica de la humanidad, al explorar un campo separado de la existencia humana, sino de interrogarme sobre las razones y los mecanismos de los cambios de lugares y de formas de las relaciones sociales de producción en el transcurso de la evolución de la humanidad y, por lo tanto, de su historia. Porque, como ustedes saben, yo no opongo en forma exclusiva historia y evolución, como lo hacen otros. La humanidad ha evolucionado en sus formas de organización social desde el paleolítico. Y esta evolución se realiza y se manifiesta a través de las historias singulares de múltiples sociedades particulares. Es la unión de estas formas de evolución y de estas creaciones históricas la que constituye la historia global del hombre. En efecto, es impensable, sociológica e históricamente, que una sociedad organizada a la manera de los aborígenes australianos tal como fueron descubiertos en el siglo XVIII, pueda, por sí misma, transformarse directamente en una sociedad industrial y estatal. Es algo impensable desde el punto de vista histórico y sociológico. Para que se dé dicha transformación, es preciso que otras sociedades hayan evolucionado en otra forma y con otros ritmos, porque si la industria y el Estado penetran en una sociedad que no los conoce, es porque otras sociedades han recorrido etapas que han hecho surgir y desarrollar estas realidades sociales. Por consiguiente, hay algo irreversible en la historia. No todo es posible, en todo momento, para cualquier sociedad.

A partir de este enfoque del juego de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción, me confronté a lo que se llamaba

en aquel entonces “la causalidad en última instancia”, es decir, la búsqueda de la causa primera o última de las transformaciones de las sociedades y de su movimiento histórico. Para muchos marxistas, la respuesta a la pregunta era simple: las fuerzas productivas cambian y, al hacerlo, hacen cambiar las relaciones de producción que hacen cambiar el parentesco y las formas de poder, y finalmente esto cambia hasta la idea misma de Dios. Ese modelo implicaba, por lo tanto, que las fuerzas productivas podían existir como realidades autónomas que tuvieran su propio dinamismo interno, lo cual no es el caso. Implicaba también que la naturaleza de las relaciones de producción sólo se explicaba por la naturaleza de las fuerzas productivas que ponían en juego. Por lo tanto, había que buscar ahí, prioritariamente, las razones que permitían explicar el lugar que ocupaban esas relaciones y las formas que adoptaban. Con esa perspectiva, tal o cual sistema de parentesco aparecía como la superestructura de tal o cual modo de producción, hipótesis que jamás se ha podido comprobar. Porque un sistema de parentesco tiene su propia base y no es la superestructura de un modo de producción o de una infraestructura. En resumen, las relaciones sociales que organizan la producción y la repartición de las condiciones materiales de la existencia no están determinadas, en última instancia, por la naturaleza de las fuerzas productivas presentes en el seno de una sociedad.

Durante ese período de mi vida trabajé mucho con Jacques Barrau, con Andrew Vayda, con Roy Rappaport y otros tantos para tratar de entender el peso causal de las limitaciones ecológicas sobre el modelaje y la dinámica de las sociedades. Es cuando se creó en la M.S.H. el grupo de análisis llamado “Ecología y Ciencias Humanas”, uno de cuyos componentes se autonomizó con Pierre Bonte y J.P. Digard, para constituir el grupo sobre las sociedades pecuarias.

Todos esos interrogantes y esos análisis llevaban siempre al tema de los fundamentos de la vida social. Me pareció cada vez más me pareció que Marx debía ser revisado en un punto esencial. No existía y no podía existir un solo campo, el campo económico, que sirviera de fundamento a la totalidad y a la diversidad de las instituciones y de las prácticas sociales. Elaboré progresivamente un nuevo modelo para re-

flexionar sobre estos problemas. Cuando se volvió claro que un sistema de parentesco no podía ser la superestructura de un sistema de producción, cuando concluí que el cristianismo, como religión de salvación elaborada en el Cercano Oriente al final de la Antigüedad, no tenía nada que ver en su nacimiento con el feudalismo que se desarrolló en Europa a partir del Siglo IX, y todavía menos con el capitalismo que surgió después, aquí y allá, en Europa entre los siglos XII (Italia) y XVI, en ese momento el modelo de la vulgata marxista, que hacía de la economía el fundamento de toda institución y que suponía la existencia de leyes de correspondencia estructural y funcional entre ese fundamento económico y todas las instituciones de una sociedad, ese modelo murió para mí.

Sucede que, en la misma época, y esto es interesante, Lévi-Strauss, en “La Pensée Sauvage”, había hecho suyas dos tesis que llamaba “marxistas”, la tesis de la primacía de las infraestructuras y la hipótesis de la existencia de una ley de orden, es decir, una ley de correspondencia de todas las instituciones entre sí, sobre la base de la primacía de las infraestructuras. Esas declaraciones de Lévi-Strauss no tuvieron luego verdaderas consecuencias epistemológicas en su obra. Permanecieron como declaraciones de intención. Hoy día, mi posición respecto a dichos temas es la siguiente: yo no pienso que haya un *solo* fundamento último de la vida social. Pero pienso -lo que en mi opinión queda comprobado en la práctica- que todas las actividades humanas tienen diferente peso en la constitución de una sociedad como totalidad y en su reproducción. Pienso que existen dos campos de actividades sociales que constituyen las fuerzas más importantes para explicar los cambios de *sociedad*, es decir, a plazo la no-reproducción de una sociedad como configuración global de las relaciones sociales específicas: los campos que organizan las condiciones materiales de la existencia social y los que regulan las relaciones de poder entre los grupos y entre los individuos. Para resumir, aun cuando dichas distinciones analíticas no tengan mucho sentido fuera del mundo occidental donde desde hace tiempo lo político y lo económico se han separado y se presentan como campos distintos de la práctica social, organizados y representados por instituciones distintas, yo diría que lo económico y lo político constitu-

yen los principios dinámicos del cambio y que, entre las relaciones de producción y las relaciones de poder, las relaciones pertenecen más a una correspondencia estructural que a una simple compatibilidad recíproca.

Por “compatibilidad” entiendo el resultado de transformaciones realizadas por un conjunto de relaciones y de instituciones que les permiten “adaptarse”, en mayor o menor grado, a nuevos contextos creados por la aparición y el desarrollo de otras relaciones y de otras instituciones. Por ejemplo, en el transcurso de dos mil años, el cristianismo se ha transformado para adaptarse a cambios históricos no inducidos por él. Se ha adaptado y por ello ha llegado hasta nosotros.

Por “correspondencia estructural” apunto a algo diferente: el hecho de que un conjunto de relaciones e instituciones van a nacer teniendo en otras instituciones una parte de sus condiciones de existencia y de desarrollo. Para dar un ejemplo: parece que existe una tendencia a que se pongan en correspondencia la dinámica del mercado capitalista a nivel económico y la dinámica de los regímenes democráticos parlamentarios a nivel político. Pero cuidado, no hay que hablar del “mercado” en general, porque encontramos toda clase de mercados asociada a toda clase de regímenes políticos desde la Antigüedad hasta hoy día. Yo hablo aquí de la combinación singular de tres elementos. Una economía de producción mercantil basada en la propiedad privada de los medios de producción y de intercambio, que revisten la forma de un capital, y en la explotación de la fuerza de trabajo (material e intelectual) de los individuos, quienes, por otra parte, son libres de su persona y cuyo trabajo está remunerado con un salario. Y dichos individuos, libres de su persona en el campo de las actividades económicas, pueden reivindicar también el ejercicio de su libertad en el plano político. Pero en tal caso, es claro que el régimen que corresponde más “naturalmente” a esta inspiración es el de una democracia parlamentaria que autoriza la pluralidad de los partidos y de las formas de expresión. No olvido que, en ciertos momentos, una economía capitalista puede coexistir con un régimen no democrático (como en la Alemania hitleriana o el Chile de Pinochet, etc.).

Es lo que ilustran mis investigaciones en los procesos de transición entre formas de sociedad. Hoy día, ante nuestros propios ojos, acaban de darse en los países de Europa del este las primeras etapas de la transición de una economía centralizada y de un régimen político burocrático-policíaco hacia una economía de mercado y un régimen parlamentario, que implica la existencia de una pluralidad de partidos y de opiniones. Muchos tratan de demostrar que esta transición se habrá realmente llevado a cabo únicamente cuando dos lógicas estén definitivamente instaladas y articuladas entre sí: la del mercado y la de la democracia parlamentaria. Todo el mundo supone, por lo tanto, que existiría algún tipo de relación de correspondencia estructural entre ambos campos de la vida social, por el hecho de que cada uno de ellos se presentaría como la condición primera del desarrollo del otro. Pero esto depende siempre de los contextos históricos que aclaran la naturaleza de las relaciones mercantiles existentes. En efecto, el capitalismo mercantil y luego industrial se desarrolló en el contexto del feudalismo europeo o del shogunato japonés. Se desarrolla hoy en día en la India de las castas. Tiende a hacerlo en una China que permanece controlada por un partido único. Sin embargo, siempre permanece la idea de que el pleno desarrollo de las iniciativas individuales y colectivas, que son útiles a una economía capitalista de mercado, está mejor asegurado por un régimen político democrático, cuyo principio es el de representar la diversidad de intereses y opiniones que existen en la sociedad civil, que por un régimen dictatorial.

Por lo tanto, nos encontramos frente a la hipótesis de que las prácticas sociales tienen un peso diferencial en el proceso de modelaje de las sociedades, hipótesis que se podría resumir de la siguiente forma: existiría una tendencia al establecimiento de relaciones de correspondencia estructural entre las relaciones sociales que funcionan como relaciones de producción y las que organizan el ejercicio del poder. En cambio, existirían relaciones de compatibilidad (parcial) entre estos dos campos y los otros campos de la práctica social, que son los pilares de los lazos de parentesco, de la práctica religiosa, etc. Para que todas estas prácticas coexistan en una misma sociedad y se articulen en una forma original, que caracterice globalmente esa sociedad y la modele,

deben existir entre ellas relaciones de compatibilidad parcial y/o de correspondencia estructural, que no excluyan de ninguna manera la existencia de contradicciones internas dentro de estos campos de la práctica y entre ellos. Toda correspondencia estructural y en menor grado toda compatibilidad funcional, no son más que provisionales. Se hacen y se deshacen históricamente. En ciertas circunstancias, una sociedad hasta puede llegar a desaparecer en su totalidad como estilo de vida si los grupos humanos que la constituían desaparecen. Es el caso famoso de los Tupi-Guarani, quienes, al negarse a someterse a los europeos, se fueron a la selva guiados por sus profetas en busca de la “Tierra-sinmal”. Todos desaparecieron y su sociedad con ellos.

Quisiera recordar una tentativa teórica que hice para pensar la relación entre estructura dominante y estructura determinante. Era una problemática de Marx retomada por Althusser. En una nota de *El Capital*, Marx sugería que el modo de producción esclavista grecolatino había determinado el papel dominante de lo político en la Antigüedad. A partir de esta cita, Althusser y otros, entre ellos yo mismo, trataron de hacer algo para explicar por qué tal o cual relación social parecía dominar el funcionamiento y la reproducción de tal o cual forma de sociedad. En cierto modo, el tema era normal entre los antropólogos. Desde Morgan, repetían que, en las sociedades “primitivas” sin clases, sin castas y sin Estado, las relaciones de parentesco desempeñan un papel dominante en la organización de las sociedades y su reproducción. En 1960 aproximadamente, Louis Dumont, en *Homo Hierarchicus*, oponía al marxismo la realidad india. Afirmaba que, en la India de las castas, la religión era la clave de la inteligibilidad y de todo el sistema social, y por lo tanto funcionaba a la vez como relación dominante y causa determinante de esa lógica social.

A partir de mi posición teórica, que hacía de la distinción entre infraestructura y superestructura una distinción entre funciones y no entre instituciones, propuse una hipótesis para pensar las relaciones entre estructura dominante y estructura determinante. Supuse que ciertas relaciones sociales llegan a dominar la lógica global de una sociedad y su reproducción cuando funcionan al mismo tiempo como relaciones de producción. Daba una explicación que encontraba elegan-

te y económica acerca del papel dominante del parentesco en las sociedades llamadas primitivas o de la religión en la India de las castas. En el primer caso, las relaciones de parentesco pesaban sobre el conjunto de la reproducción social, porque condicionaban *directamente* la vida material de los individuos y de los grupos y, en el otro, era la religión la que servía de marco y de legitimación a la división social del trabajo y a las formas de propiedad en la India de las castas. Había llegado a la siguiente hipótesis general: para que una actividad social -y con ella, las ideas y las instituciones que la organizan- desempeñe un papel dominante en el funcionamiento y la evolución de una sociedad (o sea, en el pensamiento y en la acción de individuos y de grupos que forman dicha sociedad), no basta con que dicha actividad asuma varias funciones; es absolutamente necesario que asuma directamente, a más de su finalidad y de sus funciones explícitas, la o las funciones de relación de producción.

La hipótesis era elegante y es obvio que hay algo de verdad en ella. Pero siempre nos quedamos con el mismo problema sin resolver: ¿por qué razones, en tal forma de sociedad y en tal época, las relaciones de parentesco son el marco social de la producción y de la repartición de los medios materiales de existencia (subsistencia, riquezas, poderes), y por qué razones en tal otra es la religión la que asume dichas funciones? Mi formulación del problema no había hecho más que plantearlo en otra forma, pero sin resolverlo.

De paso, haré una observación sobre el hecho de que, en la vida social y material, existen campos que, por su misma naturaleza, sufren múltiples transformaciones y evolucionan, pero sin que la noción de progresos tenga algo que ver. Por ejemplo en el campo del arte. En efecto, no tiene sentido decir que la Venus de Milo es más hermosa que un cuadro de Picasso. Por consiguiente, es preciso integrar plenamente este tipo de hechos y de procesos en el análisis de las sociedades. No me arriesgué a hacerlo.

Pero regresemos al curso principal de mis investigaciones para decir que, entre las ideas recibidas del siglo XIX que me parecen todavía válidas, está la siguiente: las relaciones sociales, en toda sociedad, oponen a los individuos y a los grupos, al mismo tiempo que los rela-

cionan entre sí. Ya se trate del campo del parentesco o del de la producción, etc., se observa que la reproducción de un sistema o de un campo no significa la ausencia de contradicciones dentro de este campo, sino la presencia de cierto estado de equilibrio dinámico provisional en la combinación de estas oposiciones y estas complementariedades. Es la idea de que la práctica social consiste en general en organizar fuerzas y elementos parcialmente opuestos, en contradicciones más bien que en anularlas. Anular contradicciones es poco frecuente y significa prácticamente la desaparición de un sistema social, su transformación radical, algo que correspondería a lo que se ha dado en llamar una “revolución”.

En las primeras etapas de mis investigaciones, había escrito un artículo en “*Les temps Modernes*” que les gustó a Sartre y a Levi-Strauss, porque hacía la diferencia entre dos tipos de contradicciones: las contradicciones internas de las relaciones sociales y las contradicciones existentes entre relaciones sociales. Se puede suponer que estas contradicciones internas y/o externas existen y se desarrollan sin que los actores tengan necesariamente conciencia de ello. O al menos, pueden tener conciencia de ello, pero bajo una forma que se llamaba todavía ayer “ideológica”. Quiero decir que los individuos, los grupos que son los actores y en parte los autores de su propia historia pueden interpretar el desarrollo de las contradicciones de su modo de vida social en las formas más diversas. Pueden incriminar a los dioses, o a actos de brujerías de sus contemporáneos y, como respuesta, multiplicar los sacrificios a sus dioses o dedicarse a la cacería de brujos y hacerlos morir. Es todo el problema de la parte inconsciente de la realidad social que se encuentra planteado, parte que no se debe confundir con los efectos no intencionales de las prácticas sociales.

Eso me empujó a estudiar la noción de la opacidad de las relaciones sociales. Quiero decir, el hecho de que una parte del contenido de estas relaciones puede aparecer en la conciencia social, individual y/o colectiva bajo una forma disfrazada o, al contrario, permanecer desapercibida, sin comentario oficial o explícito. Este fragmento de lo real ocultado, callado o al contrario abundantemente comentado bajo formas que lo transforman y lo disfrazan, coincide a menudo con aspec-

tos de relaciones de dominación y aun de explotación existentes entre los individuos y entre los grupos en el seno de una forma de sociedad determinada. Toda mi experiencia de los Baruya y de sus ceremonias de iniciación masculinas da testimonio de la existencia de semejantes mecanismos. Como ya saben, en esa sociedad sin clase y sin Estado, el poder se encontraba en manos de los hombres. Las mujeres estaban excluidas de la tenencia de la tierra, de la posesión y uso de armas, de la producción de los medios de intercambio y de la moneda -la sal-, así como del acceso directo al Sol y a los otros poderes sobrenaturales. Esa desigualdad de estatus entre los sexos está justificada, en los ojos de los Baruya, por mitos que cuentan que en el origen las mujeres poseían todos los poderes y los utilizaban en detrimento de la sociedad. Fue preciso que los hombres las despojaron de ellos violentamente para que la sociedad siguiera existiendo. De manera que todas las prácticas de segregación de mujeres, las violencias físicas, psicológicas, simbólicas ejercidas contra ellas aparecen, con ese enfoque, como una de las condiciones necesarias al alcance de un bien común a ambos sexos. Ya podrán entender por qué el segundo hecho que trastornó mi vida y no solamente mi manera de pensar fue mi trabajo de terreno con los Baruya y las realidades que descubrí allá.

Voy a tratar un poco más este punto. Fui profundamente transformado por mi trabajo en el terreno por haber tratado sistemáticamente de desarmar los mecanismos, procedimientos y escenificaciones por los cuales los hombres Baruya se engrandecían, en forma imaginaria, en detrimento de las mujeres y manifestaban su grandeza y su superioridad en varias formas simbólicas. Obviamente, detrás de los esfuerzos de los hombres Baruya estaba el deseo de desposeer a las mujeres de su poder de dar la vida. Había la pretensión de hacer renacer una segunda vez a los varones fuera del vientre de las mujeres para que sean finalmente verdaderos hombres. Durante años pude observar detalladamente la complejidad de esas prácticas y de esos discursos imaginarios y simbólicos. Recordemos que lo imaginario y lo simbólico son componentes reales de una práctica real, porque al término de sus ritos simbólicos y de sus discursos imaginarios los hombres Baruya sí piensan tener el derecho de excluir *realmente* a las mujeres de la tenencia de

la tierra, del uso de las armas, del control sobre sus hijos, de los ritos que dan acceso a los dioses. Al término de todas esas prácticas, se ha construido una realidad social en cuyo seno las mujeres viven una realidad hecha de segregación, exclusión y subordinación.

Lo imaginario y lo simbólico son, por lo tanto, componentes y condiciones de lo real social. O para decirlo con otras palabras, no puede surgir una realidad social nueva sin que esté reinventada la trama imaginaria y simbólica de las relaciones sociales. Estas ideas me han llevado a proponer una hipótesis general que sorprendió a muchos, porque parecía invertir completamente la visión materialista de la sociedad que se atribuía a Marx. En efecto, presenté la hipótesis de que el monopolio de lo imaginario, más precisamente el monopolio por ciertos individuos o ciertos grupos del acceso (por la oración, los ritos, los sacrificios, los tabús) a ciertas potencias que aparecen a la humanidad como dueñas de las condiciones de reproducción de la vida, y por lo tanto de los hombres (los dioses, los antepasados, los espíritus), debió lógicamente e históricamente preceder al monopolio por una minoría social de las condiciones materiales de la reproducción de la vida social, es decir, el monopolio de la tenencia de la tierra, el derecho de apropiarse el uso de la fuerza de trabajo ajeno o una parte de los productos de su trabajo, etc. *Yo no digo* que la religión “explica” el nacimiento de las castas o de las clases y del Estado. Sería absurdo e inmediatamente invalidado. Digo simplemente que la religión ha suministrado a las sociedades en cuyo seno se desarrollaban diferencias de clase o de casta entre los grupos, y por ende entre los individuos que las representaban, modelos de “seres” más grandes que los hombres ordinarios y que ejercían sobre la naturaleza un poder superior a la gente ordinaria. Los hombres que se elevaron por encima de los demás en las sociedades de casta o de clase parecían necesariamente estar más cercanos a los dioses, y algunos de ellos hasta se identificaron con los dioses, llegaron a ser dioses viviendo entre los hombres. Es el caso del Faraón, hijo de Isis y de Osiris, hijo de un incesto entre hermano y hermana, lo cual lo hacía idéntico al sol que los había engendrado a ambos. De tal manera que la religión debió servir de “modelo” y de “entorno”, dos hechos que han facilitado la cristalización de relaciones político-económicas de un nuevo tipo y les han dado formas. Es interesante leer a los arqueólogos al respecto y

observar que, en la historia de la humanidad, no hubo históricamente sino cinco o seis lugares de transición de las sociedades tribales a los señoríos del neolítico y a las sociedades tribales estatales. Ese proceso de aparición y de desarrollo de formas de Estados y de imperios surgió en el Cercano Oriente antiguo, en la China antigua (ulteriormente en Japón), en el norte de la India con las civilizaciones de Mohendjo-Daro y de Harappa, en Meso-América y en los Andes, sin olvidar, obviamente, el desarrollo mucho más tardío de los Estados en Africa negra. En otras partes, en Polinesia, por ejemplo, se desarrollaron grandes señoríos centralizados que nunca se transformaron en verdaderos Estados antes de la llegada de los europeos.

Todas esas reflexiones sobre la aparición del Estado habían sido nutridas por numerosas lecturas de obras arqueológicas, pero no debemos olvidar que el tema del papel de la religión en la formación del Estado ya había sido planteado en el siglo XVIII en el debate relativo a lo que se llamó el “despotismo oriental”. Con Marx, esa idea (que encontramos anteriormente en Hegel) había quedado asociada con otra noción elaborada por él mismo y que hizo correr mucha tinta, la noción del “modo de producción asiático”. Ustedes recordarán que publiqué toda una serie de textos de Marx y de otros autores sobre el tema, precedidos por una larga introducción histórica y teórica. Obviamente, esa noción de “modo de producción asiático”, fecunda por un tiempo, resultó en definitiva ineficiente para explicar la diversidad de las formas de Estado que se desarrollaron en Asia a partir del Neolítico, y en Occidente, en las épocas Minoana y Micénica que precedieron a la aparición de las ciudades-Estados griegas o latinas. Por mi parte, considero que esas diversas formas de Estado (Asur, Maya, Egipto, etc.), que a menudo oponemos entre sí, constituyen en realidad transformaciones y combinaciones de poderes políticos y religiosos en proporciones diversas: el sacerdote está en la cima de la escala social y, por lo tanto, encima del príncipe, como en la India, donde la casta de los Bramanes goza de un estatus superior al de los guerreros, y por lo tanto hasta cierto punto al del rajá, o bien el príncipe está por encima del sacerdote y se encuentra en el corazón mismo del Estado (como en Micenas, por ejemplo), o también el mismo monarca es Dios, dueño de toda existen-

cia y fuente de todo poder, como el faraón que reúne todos los poderes en su persona.

Sobre la base de la idea de que diversas formas de monopolio de los medios imaginarios de reproducción del orden cósmico y social han precedido sociológica e históricamente al monopolio de los medios materiales de reproducción de la sociedad, es decir, el control por una minoría social de la tierra, de la fuerza del trabajo o de los productos del trabajo ajeno, varios desarrollos teóricos han sido posibles. He mostrado que quizás en esa dirección podíamos entender cómo aparecieron diversas formas de explotación del trabajo humano, sean directas (prestaciones personales, etc.), sean indirectas (tributos en producto, impuestos, etc.). En efecto, al analizar el funcionamiento de la sociedad de los Mbuti de la selva del Congo, me había llamado la atención el siguiente hecho. En varios momentos críticos de su vida social, por ejemplo, las iniciaciones que celebran la pubertad de las chicas, los mbuti empiezan a cazar con mayor intensidad que de costumbre para capturar más animales de caza, que comparten entre ellos y consumen de noche durante banquetes, acompañados de cantos y danzas reuniendo a todos los miembros de la banda. Como sus prácticas de caza se basan en una división de trabajo entre las mujeres y los niños que arrean a los animales, y los hombres que los capturan en sus redes y los matan, esa intensificación de la caza acarrea una intensificación de la cooperación entre los sexos y las generaciones. Pero como los animales de caza capturados eran compartidos y consumidos entre todos en forma festiva, ese compartir reforzaba todavía más el sentimiento de unión del grupo consigo mismo y su comunión con la selva. Los Mbuti consideran la selva como un ser sobrenatural que les da la vida, los animales de caza, la frescura, la protección, etc. Los Mbuti no hacen sacrificios en honor a la selva. Le hacen algunas ofrendas y plegarias cantadas. Y durante el período de los ritos, se olvidan de los conflictos particulares o los dejan entre paréntesis. Así, se observa que el esfuerzo de caza adicional (lo que llamaríamos el “trabajo adicional”) de los Mbuti con motivo de esos ritos les sirve directamente ya que el trabajo adicional no es trabajo realizado para otros, los productos adicionales no están destinados a otros. Por lo tanto, el trabajo adicional no era un sobretra-

bajo, es decir, el elemento material de una relación de dominación y de explotación.

Sin embargo, no es lo que sucede cuando analizamos el funcionamiento de los señoríos en Africa o en otras partes, y con mayor razón el de las grandes sociedades estatales, como lo era el imperio Inca. El Inca se presentaba como el hijo del Sol, como un ser de esencia divina. Según John Murra, las sociedades locales andinas, que los Incas conquistaban una después de otra, practicaban antes de dicha conquista formas de trabajo comunitarias para celebrar a la comunidad como tal. Ciertas tierras de la comunidad eran regularmente puestas a disposición de los antepasados o de las divinidades de las montañas. Esas tierras se labraban en común y su cosecha servía para fabricar la chicha u otros productos ofrecidos en sacrificio a los dioses. Las comunidades alimentaban asimismo rebaños de llamas que supuestamente pertenecían a los antepasados y a los dioses, y cuyos animales se ofrecían en sacrificio. Se dice que, cuando los Incas conquistaban esas sociedades, las desposeían de la tenencia común de sus tierras, que pasaban a ser propiedad del Inca. Después les devolvían sus tierras pero con la obligación de cultivar una parte de ellas para el Inca. La administración imperial exigía que esa parte de su terruño estuviera cultivada en primer lugar, por todos los miembros de la comunidad, vestidos con sus mejores galas y al son de instrumentos de música. John Murra lo consideraba como la transformación de un trabajo comunitario en prestación personal, en un sobretrabajo que utilizaba las formas tradicionales de intercambio recíproco entre los hombres y los dioses. Por lo tanto, es probable que, en caso de haber continuidad en los procesos de transformación de las sociedades sin clase o sin casta en estructuras de clase o de casta, dicha continuidad se apoyó en el hecho de que nuevas formas de trabajo se desarrollaron a partir de otras más antiguas, cuya forma se ha mantenido pero con un significado totalmente distinto.

Eso me llevó a otra reflexión teórica. Usualmente, se tiene la idea de que los sacrificios son una forma de intercambio entre los hombres y los dioses o los antepasados. Y se habla a menudo de reciprocidad para caracterizar dichos intercambios. Creo que tenemos que ponernos de acuerdo sobre la noción de “reciprocidad”. Porque muy a menudo

los ritos y los mitos que los acompañan muestran que el intercambio entre hombres y dioses se concibe como un intercambio de dones, pero de dones totalmente desproporcionados, o sea, como un intercambio desigual y asimétrico en sí. Cuando cada año el Faraón navegaba el Nilo río arriba en la barca sagrada, para acercarse lo más posible a sus fuentes y cumplir el rito que debía hacer regresar al siguiente año las aguas del río, una vez más cargadas del limo que volvía la tierra fértil y procuraba a los hombres subsistencia y riquezas, uno puede imaginar que, en ese momento, para los campesinos egipcios, el Faraón era realmente lo que pretendía ser, un dios viviente entre los hombres que les traía vida y riquezas. Por otro lado, la mitología egipcia explicaba que todo sopro de vida en la tierra, el de los hombres y de todos los animales, aun de los más humildes, como una mosca, procedía del Kha, del sopro universal del Faraón. En esa configuración sociológica e ideológica vemos que hasta podría parecer que los dominantes dan más de lo que los dominados jamás podrán dar o devolver. De un lado, el sopro de la vida, el limo del río, etc.; del otro, el trabajo, los productos y quizás el campesino mismo y la vida de sus hijos. Dichos intercambios son, por principio (en la representación imaginaria del orden del mundo) desiguales e instituyen entre dominantes y dominados relaciones de endeudamiento perpetuo, y hacen así, de la deuda, la forma general de los lazos de dependencia y de explotación sobre los cuales se basan las relaciones de casta o de clase. Decir esto no implica que el sentimiento de endeudamiento excluyera toda posibilidad de formas de resistencia y de cuestionamiento de los dominados frente a los dominantes.

Todos estos análisis convergían hacia un punto fundamental, a saber, si la violencia o el consentimiento predomina en la formación y mantenimiento de las relaciones de dominación y de explotación. Y no solamente entre las clases o castas ya que, para los Baruya, la relación de predominio se daba entre los sexos. Es al tomar plenamente en cuenta el hecho de que dominantes y dominados comparten generalmente el mismo universo de representaciones para explicar el origen del mundo, la fuente de la vida, etc., que llegué a la conclusión de que, entre los dos componentes del poder, el consentimiento tenía más peso que la violencia. No es que estos dos términos se excluyan. Ambos

son necesarios y se combinan siempre para constituir el poder. Pero el compartir las mismas representaciones limita las capacidades de toma de conciencia de las contradicciones de la vida social, e inhibe de antemano las voluntades de querer cambiar el orden de las cosas. Obviamente, todo sistema de representaciones puede ser interpretado en varias formas por aquéllos que lo comparten. Se puede hacer de la Biblia un libro revolucionario al servicio de los humildes y de los desdichados o, al contrario, un libro de obediencia a Dios y a César. Si se lleva a los extremos lo que acabo de decir, casi se podría afirmar sin provocación que la formación, en el seno de sociedades comunitarias del Neolítico, de diferenciaciones sociales que se cristalizaron finalmente en jerarquías de castas o de clases, fue un proceso histórico “normal”, es decir, que se volvió “necesario” y reconocido como tal por aquéllos mismos que iban a sufrir las consecuencias negativas de ello. Posiblemente entonces la violencia que acompañó ese proceso no lo hizo nacer, sino que lo aceleró y finalmente lo impuso. Pero si el consentimiento de los dominados presupone el compartir con los dominantes las mismas representaciones, es probable que ese compartir sea posible únicamente cuando la dominación y, sobre todo, la explotación de los dominados por los dominantes no aparece como tal, sino precisamente como un intercambio recíproco asimétrico donde, en caso extremo, los dominantes darían mucho más de lo que reciben y donde los mismos dominados considerarían estar y vivir en una relación de endeudamiento permanente frente a aquéllos que los dirigen. Se ve que en toda sociedad desigualitaria es necesario realizar un formidable trabajo de pensamiento para representar el contenido de las relaciones sociales, los principios constitutivos de la sociedad, de forma tal que todas las consecuencias negativas que acarrearán esos principios para la mayoría de los miembros de la sociedad se encuentren transformadas, transfiguradas en condiciones necesarias a un bien común, o que sean simplemente pasadas por alto.

En resumen, la humanidad se ha transformado, se ha “desarrollado” transformando sin cesar a seres humanos en seres sobrehumanos, en los cuales ya no podía ni debía reconocerse. Nada ilustra mejor este proceso de separación de sí, de enajenación en relación con uno

mismo, que los objetos sagrados. Estos aparecen como dones hechos por los dioses, los espíritus o los antepasados a los hombres actuales. Pero estos dioses y estos espíritus son parte del hombre mismo, otra figura de él en la cual no se reconoce. Hasta diría que, para que los dioses existan, es preciso que los hombres no se reconozcan en ellos, es decir, que no se reconozcan como sus autores. El desconocimiento es necesario para su existencia y este mismo desconocimiento debe ser desconocido. De ahí el papel central y crítico de las ciencias sociales. No es que yo piense que las sociedades puedan llegar a ser completamente transparentes para sí mismas, es decir, para los individuos que forman parte de ellas. Eso fue una idea de Marx, quien imaginaba que la humanidad, finalmente consciente de su historia y liberada de las relaciones de dominación y de explotación que en cierta forma la habían hecho “progresar”, iba a superar el reino de la necesidad para penetrar en el reino de la libertad. Es decir, abordar la última etapa que la llevaría desde el “a cada cual según sus medios” hasta el “a cada cual según sus necesidades”. Esa parte utópica de la obra de Marx parece haber muerto hoy en día con la descomposición y la desaparición del socialismo “real”.

Pero lo que siempre sigue siendo fuerte es la idea de que el sujeto puede desaparecer en el objeto que ha producido y que con ello se da un vuelco total. El objeto se transforma en sujeto, el efecto se vuelve causa. Los análisis de Marx sobre el carácter “fetiché” de la moneda y de las mercancías todavía están lejos de ser obsoletos.

Haré una última observación antes de abordar mis investigaciones sobre el parentesco, el incesto y la sexualidad. Es importante recordar que una sociedad existe como un todo que debe reproducirse como tal. Los Baruya, por ejemplo, comparten la misma cultura, la misma lengua, los mismos ritos que sus vecinos, los Wantekia, los Usarumpia, etc. Por “cultura” entiendo el conjunto de las representaciones y de los principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así como el conjunto de normas, positivas o negativas, y de los valores ligados a estas formas de actuar y pensar. Vemos, pues, que la “cultura” pertenece al campo de lo “idéal” y que una cultura es una combinación de cierto número de elementos “idéels” asociados

con prácticas materiales. Pero los Baruya constituyen una “sociedad” diferente de las de sus vecinos porque reivindican un territorio para sí mismos para reproducirse en conjunto y en prioridad. Esta relación es la que se agrega a la cultura y al idioma comunes para constituir una sociedad. Es la apropiación de una porción de la naturaleza reivindicada para sí. Y, debido a que todas esas sociedades persiguen los mismos intereses, es decir, desarrollarse sobre un territorio que reivindican exclusivamente como suyo, cada una se opone a las demás, sus vecinas y potencialmente sus enemigas. Por lo tanto, se llamará “sociedad” al conjunto de individuos y de grupos que reivindican, en un momento dado y por un cierto tiempo, el reproducirse juntos en un mismo territorio. Dichos grupos interactúan dentro de un marco de reglas y de valores comunes de acción y de pensamiento, y se consideran como pertenecientes a un mismo “todo” que deben reproducir, al mismo tiempo que actúan en favor de sus propios intereses. Es importante también observar que una sociedad debe ser *representada* como tal, como un todo. Ahora bien, el plano en el cual se representa el todo es usualmente lo que llamamos el campo de lo político-religioso. Ahí es donde los intereses particulares de los grupos y de los individuos que forman una sociedad se encuentran representados y confrontados, para que se tome una decisión en nombre del interés común.

Para mí es lo político esto. Es el lugar donde se representa el todo y donde, sobre la base de la definición de un bien común, una minoría actúa sobre la voluntad de los individuos y de los grupos que forman parte de una sociedad, para hacer converger sus acciones o doblegarlos a favor del interés del todo. Lo religioso es el campo donde están representadas, en primer lugar, las potencias que supuestamente controlan la reproducción del universo y, por lo tanto, de la humanidad que forma parte de él. Lo religioso es también un sistema de acciones que, sobre la base de estas representaciones de las potencias de la vida y de la muerte, tratan de influir dichas potencias hacia los intereses de los humanos y la reproducción de su sociedad. Ambos campos, lo político y lo religioso, pueden hallarse totalmente fusionados o encajados el uno con el otro sin que sus elementos se confundan, sino que se combinan. La separación de lo político, lo religioso y lo económico, tal co-

mo existe en las sociedades capitalistas occidentales, es un fenómeno excepcional y tardío en la historia de la humanidad.

Al enfatizar la sociedad como Todo y como representación del Todo, dos problemas se planteaban. ¿ En qué condiciones una sociedad, como totalidad *real*, como configuración de relaciones reales entre individuos y grupos, puede reproducirse en el tiempo por un plazo bastante largo? Y segunda pregunta: ¿ en qué formas este Todo está representado como tal a los individuos y a los grupos que componen la sociedad como todo? Las nociones de “Todo” y de “reproducción” se encuentran, por lo tanto, en el centro de esta problemática. “Reproducir” es un proceso complejo que combina varios mecanismos. En primer lugar, es sustituir a individuos por otros en la sucesión de generaciones. Pero reproducir no es simplemente reemplazar a individuos, es reconstituir constantemente las relaciones sociales específicas que sirven de razón de ser a la formación de esos grupos, las relaciones que constituyen sus soportes internos y forman su armazón. Por consiguiente, los grupos son tan diversos como lo son sus razones de ser (puede tratarse de grupos de parientes {clanes} o de grupos de iniciados, de una sociedad secreta o de los miembros de una casta, etc.) y, sin embargo, para que los grupos sigan existiendo no es suficiente que se reproduzca su estructura interna. También tienen que reproducirse las relaciones específicas que deben mantener con otros grupos similares u opuestos. Finalmente, reproducir es también transmitir: tierras, estatus, principios de acción, formas de pensamiento.

Si abordamos estos problemas con la idea de que toda sociedad contiene contradicciones que son constitutivas de su lógica y que no amenazan su existencia mientras estén contenidas dentro de ciertos límites, entonces comprendemos que, para reproducirse, toda sociedad debe cambiar y que existen finalmente dos tipos de cambio: cambios necesarios para conservar las mismas estructuras y cambios que hacen cambiar la estructura. Pero cambiar *de* estructura es realizar un cambio total, un cambio de lógica de funcionamiento y, por lo tanto, un cambio en las representaciones de estas lógicas.

Al llegar a este punto, encontramos nuevamente la problemática de la transición y de los procesos intermedios. Pero también se abre

otra perspectiva. Como lo sabrán, durante varios años pasé mucho tiempo leyendo las obras de los especialistas sobre los primates. Y cuando me enteré, gracias a las obras de De Waal, que se habían observado comportamientos de reconciliación en los primates sociales, emité una hipótesis al respecto. Supuse que estos comportamientos responden a la necesidad, para estos primates, de limitar la espiral de conflictos que nacen regularmente de la confrontación de los individuos para asegurarse un acceso privilegiado a los alimentos y al sexo. Porque tales son las implicaciones de la institución de relaciones jerárquicas entre los individuos que constituyen una banda, la cual saca sus recursos de la explotación de un territorio que defiende contra otras bandas. Reconciliarse es limitar los conflictos para que la vida común siga siendo posible, para que la banda a la cual pertenecen los individuos y donde se afrontan siga existiendo como banda, como todo. Todas estas lecturas y exploraciones aparentemente muy divergentes convergieron un día cuando retomé el análisis de las relaciones entre incesto, parentesco y poder.

Es una pregunta que me hice muy temprano, hará unos veinte años, cuando fui invitado por el conjunto de universidades de Nueva Zelanda a visitarlas, al mismo tiempo que Raymond Firth, para dictar una serie de charlas. Había trabado conocimiento, en Dunedin, con Peter Wilson, no el sociobiólogo sino el especialista del Caribe quien, en ese entonces, trabajaba sobre el parentesco. Ya en esa época, durante nuestras conversaciones, Wilson había llamado mi atención sobre un hecho que le intrigaba, la pérdida del estro en las hembras humanas, y sobre algo que le parecía importante, la maduración tardía de las crías del hombre. Wilson consideraba que éstas eran las condiciones de aparición del “padre” y con éste de la aparición de verdaderas relaciones de parentesco. Para él, la pérdida del estro ofrecía un campo más amplio a la satisfacción del deseo sexual y creaba las condiciones de un vínculo más estrecho entre un hombre y una mujer, condición de la constitución de la familia. Durante algún tiempo me carteé con él, sin adherir a su hipótesis central, que hacía nacer las relaciones específicamente de parentesco de la combinación y de la articulación de dos relaciones diádicas. El hombre se habría vinculado más intensamente con la mujer li-

berada del estro (primera díada) y por su intermedio se habría apegado a los hijos nacidos de él o de otro a los cuales la mujer, como madre, estaba también ligada (segunda díada). Las relaciones humanas habrían nacido de la articulación y de la combinación de esas dos díadas.

Por mi parte, tomé otra dirección. Me pareció que la pérdida del estro creaba una situación de sexualidad “generalizada”. Con esto quiero decir que la vida sexual de los primates humanos ya no se encontraba directamente bajo el control estacional de la naturaleza y que las relaciones sexuales eran posibles en cualquier estación y a toda hora del día y de la noche. Estoy bromeando pero lo que quiero decir es que la sexualidad humana, emancipada de los ritmos de la naturaleza, cada vez más cerebralizada y al funcionar, por lo tanto, más sobre la base de la representación (es decir, el estímulo) interna, que del estímulo externo ha constituido cada vez más una realidad a-social en el hombre mismo. Y pensé que la evolución del cuerpo humano y de la sexualidad humana, cuyas causas profundas no pueden ser ni conscientes ni intencionales, ha hecho que la sexualidad humana, en cierta etapa de su desarrollo, entrara profundamente en conflicto con las necesidades de la reproducción de la sociedad, condición de la existencia misma y de la supervivencia de cada individuo, cualquiera que sea su sexo. Emití la hipótesis (que converge con algunas opiniones fundamentales de Freud) de que la humanidad se vió obligada a comenzar a controlar conscientemente su sexualidad para poder seguir existiendo como especie social, como sociedad. O sea, que para mí no es “la muerte del padre” lo que constituye el acto fundador de la sociedad humana. Es, *más profundamente*, la necesidad para cada individuo de tener que sacrificar algo de su sexualidad para poder constituirse en sujeto social. Por otro lado, sabemos que lo inhibido no se destruye, sino que sigue existiendo y actuando en la vida inconciente de cada uno y a menudo reapareciendo en el campo de la conciencia en formas disfrazadas, desplazadas o sublimadas.

Esta reflexión hacía suponer la existencia de razones más profundas que el deseo de fundar la sociedad sobre un contrato social para explicar la aparición de las relaciones de parentesco. Esto me llevó a oponerme a varios puntos de la teoría del parentesco de Lévi-Strauss,

por el hecho de que, para él, las relaciones de parentesco habrían surgido precisamente de un contrato establecido entre los hombres para establecer alianzas al intercambiar entre sí a sus hermanas, las mujeres. Conocemos su tesis y muchos de nosotros la hemos admirado y nos la hemos apropiado durante años. El parentesco, escribía Lévi-Strauss, se basa en el intercambio de las mujeres entre los hombres y para los hombres. El parentesco es fundamentalmente alianza antes de ser filiación. En cuanto a la prohibición del incesto, no es más que la condición misma del intercambio de mujeres, ya que esta prohibición obliga a renunciar a las mujeres que le pertenecen a uno, las cuales pueden, entonces, ser intercambiadas contra mujeres que pertenecen a los demás. Para Lévi-Strauss, la razón de ser de este intercambio es finalmente de tipo sociológico. El intercambio de mujeres habría permitido a nuestros antepasados salir de una existencia agobiada por el miedo, el odio al prójimo, la ausencia de cooperación, etc. Al intercambiar entre sí objetos que eran también sujetos, es decir, mujeres objeto del deseo de los hombres, o sea, objetos de valor, los hombres habrían promocionado la verdadera sociedad humana. Dichas tesis ha sufrido muchas críticas, las de las feministas, por ejemplo, que parecen obsoletas hoy en día. Pero sigue siendo cierto que el parentesco es siempre intercambio aunque sea también transmisión. Ahora bien, el intercambio puede revestir tres formas diferentes: el intercambio de mujeres entre hombres -caso más frecuente; intercambio de hombres entre mujeres-, y conocemos ejemplos de ello, e intercambio de hombres y de mujeres entre familias que dan nacimiento, por su alianza, a otras familias (lo que sucede en nuestra sociedad, por ejemplo).

De estas tres formas de intercambio Lévi-Strauss sólo ha seleccionado la primera, e hizo así, del predominio masculino, un hecho universal que aclara el conjunto del campo del parentesco. Esa elección y esa generalización ya no parecen sostenibles hoy en día. Parece insuficiente explicar la institución de la sociedad como modo de existencia de la Humanidad, por el mero hecho de un contrato constantemente renovado. Hay que buscar fuerzas y razones que se mantienen más allá del contrato social, al mismo tiempo que empujan a la Humanidad hacia él, y por ello traté de encontrar una necesidad anónima que se im-

pone a todos los humanos de tener que sacrificar algo de su sexualidad para seguir produciendo sociedad. Porque los hombres no viven solamente en sociedad como los demás animales sociales; producen sociedad para vivir. Y es un hecho que una de las mayores producciones del hombre fue la emergencia de relaciones de parentesco que forman sistemas. Porque no hay que olvidar que, si bien existen aproximadamente 10.000 sociedades en la superficie del planeta, y por lo tanto 10.000 configuraciones de relaciones de parentesco que se expresan en terminologías particulares o lenguas variadas, todas estas terminologías no son más que variedades de un número reducido de tipos fundamentales de clasificación de los consanguíneos o aliados (se trata de las terminologías llamadas “draviniana”, “australiana”, “iroqués”, “crow-omaha”, “hawaiana”, “sudanesa” o “esquimal”). Habría mucho que decir sobre estos problemas, para cuyo análisis me he beneficiado de las obras de Tom Trautmann y de Franklin Tjon Sie Fat, que están aquí, de Eduardo Viveiros de Castro, que no está, y de muchos otros. El producto de nuestras cogitaciones se publicará algún día en el Smithsonian bajo el título “Transformation of Kinship”.

Pero el parentesco no se reduce a series terminológicas. Es un campo inmenso de la vida social, limitado por dos polos de naturaleza opuesta. En el uno, las terminologías de parentesco son realidades lógico-lingüísticas que designan cierto número de relaciones con un pequeño número de términos. En el otro, están todas las representaciones de la identidad personal, de la transmisión de sustancias corporales o del alma; en resumen, conjuntos de representaciones siempre sociológicas e históricamente delimitadas que permiten a los individuos, en el seno de una sociedad, representarse lo que son y de dónde vienen en relación con otras generaciones. Y entre ambos polos, entre las terminologías abstractas y las representaciones concretas de la persona, se extiende el inmenso campo de las relaciones concretas de parentesco cuyas funciones son sumamente diversas según las sociedades. En algunas, el parentesco controla la tierra y organiza el trabajo; en otras, también sirve para cumplir los ritos y entrar en contacto con los dioses, etc. Y cuando se analiza de cerca estos conjuntos complejos de relaciones y de representaciones, se descubre, constantemente presentes en su seno,

relaciones de poder entre los sexos, entre las generaciones y entre los grupos sociales, relaciones de poder que se marcan y se imprimen finalmente en el cuerpo. Y aquí es donde puedo replantear en forma totalmente diferente el problema de las relaciones entre parentesco, economía y poder. Ya no como la relación entre un modo de producción (economía) y un modo de reproducción de vida (sistema de parentesco) entendidos como la relación de la infraestructura con una superestructura, sino como un doble proceso. De hecho, se puede demostrar que en el funcionamiento de las relaciones de parentesco (de descendencia y de alianza) se encuentran siempre presentes y activas otras relaciones del campo de la economía (tenencia del suelo, por ejemplo) y del poder (autoridad pública de los hombres, autoridad privada de las mujeres, por ejemplo, etc.). Sin embargo, presenciamos una doble metamorfosis presente por doquier. Algunas relaciones sociales que no tienen nada que ver con el “parentesco” se transforman en elemento de relación de parentesco, en atributo de una situación en el orden del parentesco (los primogénitos heredan, pero no los hijos menores, por ejemplo). Por lo tanto, algo social se transforma en algo “parental”. Pero la metamorfosis no se detiene ahí. Porque todo lo que es parentesco puede transformarse en sexual, es decir, en atributo de tal o cual sexo. Serán los hijos varones y no las hijas hembras quienes heredarán la tierra.

Lo que tengo que decir sobre el parentesco todavía no está escrito con todo detalle, a pesar de que ya haya publicado algunos textos al respecto. Y no quisiera dejar esta esfera de mis investigaciones sin enfatizar que también en este caso me encuentro en la obligación de repensar el papel de lo imaginario y de lo simbólico en la constitución de la realidad social. Porque una relación social no es algo exterior a los individuos. Está dentro de ellos y entre ellos. Y una parte de lo que está dentro de nosotros y entre nosotros es imaginaria incluso antes de ser simbólica. Por ejemplo, el poder atribuido al Faraón de hacer regresar cada año las aguas del Nilo cargadas de limo, es decir, de vida; por ejemplo, también estas ideas de los hombres Baruya, que piensan que jóvenes no casados, al dar de beber su esperma a chicos recién iniciados, les dan fuerzas y les otorgan el derecho de dominar a las mujeres.

Porque, según ellos, esta sustancia extraída de su cuerpo, virgen de toda relación sexual con las mujeres, está cargada con toda la potencia masculina, sin contaminación que la debilite.

A partir de mis reflexiones sobre los componentes imaginarios y simbólicos de las relaciones sociales y de la identidad tanto de los individuos como de los grupos, llegué a una conclusión opuesta a la teoría que Lévi-Strauss había expresado por primera vez en 1950, en *L'Introduction à l'oeuvre de Mauss*. En esa obra, Lévi-Strass afirmaba la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario y sobre lo real, y llegó hasta decir que, desde cierto punto de vista, los símbolos son a menudo más reales que la realidad que simbolizan. Yo pienso que esto es confundir, por una parte, lo imaginario con lo simbólico, y por otra, atribuir a lo simbólico poderes que de hecho ya están contenidos en lo imaginario.

En este fin de siglo, nos encontramos entonces ante rupturas hechas o en curso. Cuando retomé el expediente sobre el don, lo abordé desde un punto de vista que nadie había adoptado hasta la fecha. Analicé las cosas que se dan o que se venden sobre la base de aquellas que no deben donarse ni venderse. Y este enfoque lo cambió todo. Entre las cosas que no deben venderse ni darse están los objetos sagrados. Pero esta categoría va más allá del campo religioso. La "Constitución" de un Estado democrático es un objeto que no puede ser comprado en el mercado ni vendido. Es un conjunto de reglas que, teóricamente, el pueblo soberano se da a sí mismo para vivir juntos. Y es esta la razón por la cual la Constitución se convierte en un zócalo, más o menos fijo, del desarrollo de la sociedad, de su reproducción, y reviste un carácter "sagrado". Ahora bien, con el carácter "sagrado" de las constituciones democráticas se volvería a encontrar de nuevo el tema de la necesaria opacidad de lo real para los actores que lo construyen. Para mí, lo sagrado es algún tipo de relación con el origen de las "cosas", y una relación tal que los hombres que han producido dichas "cosas" desaparecen en la representación de este origen. Lo sagrado está siempre asociado con un proceso de desconocimiento que se desconoce a sí mismo como tal.

Vemos que, sin paradoja alguna, mis últimas obras relativas a los objetos sagrados y a todo lo que se encuentra más allá del mercado en

las sociedades mercantiles nos llevan de nuevo al centro mismo de la coyuntura política y económica. Vivimos en sociedades capitalistas donde la brecha se ensancha cada día más entre la economía (el mercado) y la sociedad. En esta brecha donde caen miles, por no decir millones de personas, renacen formas de don y se desarrollan organizaciones caritativas, privadas o públicas, nacionales o internacionales. En resumen, la caridad que ayer todavía, según Mauss, era insultante a los ojos de la mayoría de aquéllos que se beneficiaban de ella, se hace otra vez necesaria hoy día a medida que el Estado moderno se aleja cada vez más de su compromiso de cumplir con funciones de redistribución de las riquezas destinadas a compensar ciertas desigualdades, y deja que las fuerzas del mercado y los individuos se enfrenten libremente.

Después del derrumbamiento del socialismo “real”, ¿habrá la historia retomado su curso normal, temporalmente interrumpido, el cual va a difundir y hacer triunfar inexorablemente el sistema occidental capitalista y la democracia parlamentaria en todos los rincones del planeta? ¿No habrá, pues, esperanza y justicia sino en las formas y dentro de los límites autorizados por dicho sistema? Para muchos de nosotros, que hemos militado por otra cosa, que hemos puesto en el socialismo nuestras utopías y nuestras esperanzas, el dilema es tenaz. Pero en realidad no me siento desesperado. Las razones que conducen a cambiar estas relaciones de fuerzas y también de derechos van en aumento. Y las fuerzas que las harán cambiar se preparan probablemente en algún lugar. Pero nadie sabe todavía de dónde surgirán, ni qué rostros tomarán o han tomado ya.

Es la razón por la cual debemos profundizar todavía más que antes el análisis de nuestras sociedades. Porque se habrán dado cuenta que, para mí, las ciencias sociales no están en crisis, que todavía no ha llegado el día en que la antropología desaparecerá bajo las críticas postmodernistas. Si el postmodernismo significase únicamente la necesidad de deconstruir nuestras interpretaciones de lo real, de tomar constantemente una distancia crítica en relación con nuestras prácticas de terreno y nuestros análisis teóricos, y de estar atentos a las voces que no escuchamos nunca o que no se hacen oír fácilmente porque están apagadas por voces o discursos dominantes, entonces no habría nada que

decir en contra del postmodernismo. Pero cuando este trabajo de deconstrucción se transforma, como lo observamos tan a menudo, en una empresa de disolución de las ciencias sociales, ahí ya no estoy de acuerdo.

Porque estoy convencido de que la antropología, el campo de las ciencias sociales que mejor conozco, es más fuerte hoy en día, mejor equipada analíticamente hablando, más rigurosa que hace cincuenta años. Hemos aprendido los límites de los grandes paradigmas, del estructuralismo, del marxismo etc., que han dominado nuestras prácticas teóricas después de la Segunda Guerra Mundial. Los grandes paradigmas han desaparecido como explicaciones globales, pero nos dejan muchas hipótesis parciales que han sido comprobadas y forman ahora parte de nuestras herramientas analíticas. Tenemos hoy día en nuestras manos disciplinas más autocríticas y más ricas de potencialidades explicativas porque combinan núcleos de ideas y de hipótesis que fueron comprobadas al dar respuestas parciales que a menudo se articulan entre sí, sin dar jamás, sin embargo, una explicación global y final. Hasta ahí hemos avanzado y debemos seguir adelante. Por mi parte, lo hago al empezar un nuevo libro. Al menos comienzo a explorar otro terreno, él de los sueños. Parto de la idea de que los sueños son un hecho de experiencia universal. Cada uno los vive y todas las sociedades se sienten obligadas a encontrarles sentido. En Occidente, desde el siglo XVI, sucedió con los sueños lo que sucedió con la religión: se los ha transformado en una realidad privada. Cada uno debe guardar sus sueños para sí, o comunicarlos con discreción a un círculo íntimo o, más anónimamente a un psicoanalista. Pero soñar es, universalmente, tener la impresión de que somos varios dentro de uno mismo. Es tener la experiencia de que una parte de nosotros puede dejar nuestro cuerpo e introducirnos en otro mundo que está ahí, detrás de las cosas visibles que debemos aprender a cruzar. Así se dibuja otro libro sobre “*Le rêve et l'origine de l'ame*”.

Con estas palabras abiertas al futuro y que nos remiten una vez más a esta actividad obsesional que se llama el trabajo de investigación (pero ¿es trabajo o arte?), concluyo diciéndoles nuevamente mi alegría de comprobar que ustedes y yo no hemos perdido del todo nuestro

tiempo en la vida y que muy a menudo valió la pena vivir lo que vivimos. Y para alguien que permanentemente carece de confianza en sí mismo y necesita que otros le den seguridades sobre el interés de lo que hace, el hecho de que estén aquí para atestiguar que ya hemos compartido muchas ideas y muchos esfuerzos durante todos estos años, y que lo seguiremos haciendo por mucho tiempo, constituye un don magnífico, el don de una fuerza para todos.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal (ed.)
197 *Antropology and Colonial Encounter*. Londres, Ithaca, Press.
- BAUSINGER, Hermann
1993 “*Volskunde*” ou l’ethnologie allemande. Editions de la maison des Sciences de l’Homme. Paris.
- BOROFSKY, Robert (ed)
1994 *Assessing Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw Hill.
- BÜRGER, P.
1984 *Theory of Avant-Garde*. Manchester University Press.
- BREW, J.O. (ed)
1968 *One Hundred Years of Anthropology*. Harvard University Press.
- CAHIERS DU MONDE RUSSE ET SOVIETIQUE
1990 Núm. Spécial, XXXI (2-3): “Regards sur l’anthropologie soviétique”.
- DERRIDA, Jacques
1993 *Spectres de Marx*, París, Galilée.
- ENGELS, Friedrich
1972 *The Origins of Family, Private Property and the State*. Londres, Lawrence and Wishart (publicado originalmente en 1884).
- EVANS-PRITCHARD, EE.
1981 *A History of Anthropological Thought*. Londres, Faber and Faber.
- FOUCAULT, Michel
1966 *Les Mots et les Choses*. París, Gallimard.
- FORTES, Meyer
1969 *Kinship and the Social Order: The Legacy of L.H. Morgan*. Londres, Rutledge & Kegan Paul.
- GERANDO, J.
1800 *Considérations sur les méthodes variées à suivre dans l’observation des peuples sauvages*.

GODELIER, Maurice

- 1966 *Rationalité et Irrationalité en Economie*, París, Editions François Maspéro.
- 1976 El sexo como fundamento último del orden social y cósmico entre los Baruya de Nueva Guinea. Mito y realidad, in A. Verdiglione (éd.), *Sexualité et Pouvoir*, París, Payot, p. 268-306.
- 1982 *La Production des Grands Hommes*, París, Fayard.
- 1984 *L'Idéal et le Matériel*, París, Fayard.
- 1989 Sexualidad, Parentesco y Poder, in *La Recherche*, edición especial sobre la sexualidad, 20 (213), p. 1141-1155.
- 1991 L'Occidente est-il le modèle universel de l'humanité? Les Baruya de Nouvelle-Guinée entre la transformation et décomposition. Unesco, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Núm. 128, pp. 411-423.
- 1991 *Transitions et subordinations au capitalisme*. Ed. De la Maison de Sciences de l'Homme, París.

HABERMAS, Jürgen

- 1981 "Modernity vs. Postmodernity", *New German Critique*, 23: 3-14.

HABERMAS, Jürgen

- 1983 "Neo-Conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: an Intellectual Movement in Two Political Cultures", *Teleos*, 56: 75-89.

HERDT, G.

- 1981 *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity, a Study of Ritualized Homosexual Behavior*, McGraw-Hill Book Company.
- 1982 *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press.
- 1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, University of California Press.

HERDT, G., STOLLER, R.J.

- 1990 *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*, New York, Columbia University Press.

HINSLEY, Curtis M., Jr.

- 1981 *Savages and Scientists: the Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-191*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

HODGEN, Margaret T.

1964 *Early Anthropology in the 16th and 17th Centures*. University of Pennsylvania, Filadelfia.

HSLAO TUNG, Fel

1939 *Peasant Life in China*, Londres, Rutledge and Kegan.

HSLAO TUNG, Fel. (ed)

1986 *Small Towns in China*. Beijing, New World Press.

JAMES, Wendy

1973 "The Anthropologist as Reluctant Imperialist", in Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press.

JAMESON, F.

1984 "Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review*, 146: 53-92.

KOEPPING, K.-P. Adolf

1983 *Bastian and the Psychic Unity of Mankind: the Foundations of Anthrpology in 19th Century Germany*. Sr. Lucia, University of Queensland Press.

KNAUFT, B.

1987 "Homosexuality in Melanesia", in *The Journal of Psychoanalytic Anthropology*, 10, 2, 155-191.

KRADER, Lawrence

1974 *The ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum.

KRADER, Lawrence

1975 *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Van Gorcum.

KRAUSS, R. (ed)

1985 *The Originality of Avant-Garde an other Modernist Myths*. Cambridge, Mass., MIT Press.

KUPER, Adam

1988 *The Invention of Primitive Society*. Rutledge, Londres y Nueva York.

LAFITAU, Père J.F.

1724 *Mœurs des Sauvages Américains, Comparées aux Mœurs des Premiers Temps*, Paris.

- LANGHAM, Ian
 1981 *The Building of British Social Anthropology: W.H.R. Rivers and His Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, Dordrecht, Holanda, D. Reidel.
- LASH, Scott
 1990 *Sociology of Postmodernism*, Rutledge, Londres y Nueva York.
- LEACH, Edmund R.
 1966 *Rethinking Anthropology*. University of London, The Athlon Press.
- LÉVI-STRAUSS, C.
 1950 Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1955 *Tristes Tropiques*. París, Plon. (1973, London, Cape).
- LOWLE, Robert H.
 1966 *The History of Ethnological Theory*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston (1a. ed. 1937).
- LUBBOCK, J.
 1870 *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*. Londres, Longman.
- LYOTARD, J.-F.
 1979 *La condition postmoderne*, París, Ed. De Minuit.
- MAUSS, Marcel
 1971 *Manuel d'ethnographie*, Payot, París (1a ed. 1947).
- MALINOWSKI
 1931 *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, London, Routledge and Kegan (edición francesa Payot).
- MEAD, M.
 1931 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, Morrow Quill Paperbacks (edición francesa, col. "Terre Humaine", Plon).
- MEEK, Ronald L.
 1976 *Social Science and the Ignoble Savage*. C.U.P., Cambridge.
- MEIGS, E.
 1984 *Food, Sex and Pollution, a New Guinea Religion*, New Jersey, Rutgers University Press.

- MORGAN, Lewis Henry
 1870 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, 218. Washington, D.C. Smithsonian Institution.
- MORGAN, Lewis Henry
 1963 (1877) *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Ed. E.B. Leacock, Reprint, Cleveland y Nueva York, The World Publishing Co.
- MURDOCK, George Peter
 1949 *Social Structure*, Nueva York, The Free Press; Londres, Collier-Macmillan Ltd.
- PERROT, D., PRELSWORK, R.
 1975 *Ethnocentrisme et Histoire; l'Afrique, l'Amérique Indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*. Ed. Anthropos, París.
- PLAULT, Marc H. (ed)
 1987 *La colonisation: rupture ou parenthèse?* L'Harmattan.
- RIBEIRO, Darcy
 1971 *Frontières indigènes de la civilisation*. 10/18, París.
- ROULAND, Norbert
 1993 "La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme". *Droits et Cultures*, N° 26, pp. 197-220
- RUPP-ELSENREICH, Britta (ed)
 1984 *Histoire de l'anthropologie: XVI-XIXè siècles*, éditions Klincksieck, París.
- SCOTT, James C.
 1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Resistance*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- SERVICE, Elman R.
 1985 *A Century of Controversy: Ethnological Issue from 1860 to 1960*. Londres, Academic Press.
- STRATHERN, M.
 1987 *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge University Press.
- STOCKING, George W.
 1983 "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Taylor to Malinowski", G. Stocking (ed). *Observers Obser-*

ved: Essays in Ethnographic Fieldwork. Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press.

TRAUTMANN, Thomas R.

1987 *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. Berkeley, etc. University of California Press.

TYLOR, Edward B.

1964 *Researches into the Early History of Mankind*, Phoenix Books, University of Chicago Press.

WEBER, Max

1992 *Essais de sociologie des religions* (trad. del alemán por J.-P. Grossein, Editions à Dié, dans la Drome).

WOLF, Eric R.

1982 *Europe and the People without History*, University of California Press.