Una antropología en plural:
Tres experiencias contemporáneas

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES BRASIL-MÉXICO

Antropo_Itzia13NOV.indb 3 13/11/18 14:14

Coordinador de la Biblioteca

Ernesto Isunza Vera
ciesas

Comisión Académica de la Biblioteca

Carmen Bueno Castellanos
Universidad Iberoamericana

Regina Martínez Casas
ciesas

Maria Filomena de Gregori
Universidad Estatal de Campinas

Luis Roberto Cardoso de Oliveira
Universidad de Brasilia

Agustín Escobar Latapí
ciesas

Gustavo Lins Ribeiro
Universidad de Brasilia

Una antropología en plural:
Tres experiencias contemporáneas

Mariza Peirano

CIESAS
EDITORA UnB
BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA BRASILEÑA

Datos decatalogación

Primera edición:

Título original en portugués: Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas

Para la traducción de los primeros títulos seleccionados, el apoyo otorgado
por la Embajada de Brasil en México ha sido fundamental

Traducción de Paula Abramo
Cuidado de la edición: Mario Brito
Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro
Diseño de portada: Samuel Morales

Primera edición en español, 2018

D.R. © 2018 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C. P. 14000, México, Ciudad de México

ISBN (volumen):
ISBN (obra completa) 978-607-486-464-9

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Impreso en México. *Printed in Mexico*.

A la memoria de Moacyr Gomes e Souza,
mi padre

Los artículos que componen este libro se publicaron previamente en las fuentes que se indican a continuación:

Cap. 1: "O pluralismo de Antonio Candido", originalmente publicado en *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* vol. 5, núm. 12, 1990, pp. 41-54. Cap. 2: "A antropologia de Florestan Fernandes", originalmente publicado como "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes", en *Anuário Antropológico/82,* 1984, pp. 15-49. Cap. 3: "O antropólogo como cidadão", originalmente publicado en *Dados. Revista de Ciências Sociais,* vol. 28, núm. 1, 1985, pp. 29-43. Cap. 4: "Etnocentrismo às avessas", originalmente publicado como "Etnocentrismo às avessas: o conceito de 'sociedade complexa' ", en *Dados. Revista de Ciências Sociais,* vol. 26, núm. 1, 1983, pp. 97-115. Cap. 5: "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", originalmente publicado en *Anuário Antropológico/85,* 1987, pp. 249-264. Cap. 6: "Só para iniciados", originalmente publicado en *Estudos Históricos,* núm. 5, 1990, pp. 93-102. Cap. 7: "A Índia das aldeias e a Índia das castas", originalmente publicado en *Dados. Revista de Ciências Sociais,* vol. 30, núm. 1, 1987, pp. 109-122. Cap. 8: "Are you catholic?", originalmente publicado como "Are you catholic? Relato de viagem, reflexões teóricas e perplexidades éticas", en *Dados. Revista de Ciências Sociais,* vol. 31, núm. 2, 1988, pp. 219-242. Cap. 9: "Diálogos, debates e embates", originalmente publicado como "Embates e debates na antropologia: o diálogo Índia-Europa", en *Dados. Revista de Ciências Sociais,* vol. 33, núm. 1, 1990, pp. 119-146. Cap. 10: "Uma antropologia no plural", originalmente publicado como "A pluralidade singular da antropologia", en *Anuário Antropológico/87,* 1990, pp. 77-91.

Índice

Introducción..... 11

Parte 1. Brasil

1. El pluralismo de Antonio Candido 25

2. La antropología de Florestan Fernandes..... 49

3. El antropólogo como ciudadano..... 83

Parte 2. Estados Unidos

4. Etnocentrismo al revés: el concepto de “sociedad compleja” 105

5. El encuentro etnográfico y el diálogo teórico 125

6. Sólo para iniciados..... 141

Antropo_Itzia13NOV.indb 9 13/11/18 14:14

Parte 3. La India

7. La India de las aldeas y la India de las castas 157

8. “Are you catholic?” Relato de viaje, reflexiones teóricas y perplejidades éticas..... 173

9. Diálogos, debates y embates 201

Parte 4. Conclusión

10. Una antropología en plural 227

Bibliografía..... 243

Antropo_Itzia13NOV.indb 10 13/11/18 14:14

Introducción

[...] class-explanation of the social beliefs and ideals implicit in sociological theory is no longer sufficient in the twentieth century. In this period we must also take account of the development of national ideals transcending social classes in order to understand the ideological aspects of sociological theories.

Norbert Elias, 1978: 241-242

Coherente con el ideal de universalidad de la ciencia, la antropología es una sola, pero acoge diversas versiones en lo que quizá podría denominarse "una antropología en plural". A lo largo de los 10 capítulos que componen este libro procuro discutir la relación entre la teoría antropológica y el contexto social en el que ésta se desarrolla al examinar tres casos particulares mediante trayectorias intelectuales, crítica de libros, análisis del desarrollo de temas específicos y relatos de viajes. Los tres casos etnográficos son, en orden de aparición, Brasil, Estados Unidos e India. Para discutir las diversas versiones que asume la antropología, debo recordar que todo científico social es, por definición, ciudadano de determinado país. Pero como el llamado mundo moderno no es homogéneo, aunque se le idealice como tal, mi objetivo es examinar el hecho de que el trabajo del antropólogo también refleja la heterogeneidad de configuraciones socioculturales. Éstas se definieron en el siglo XX ante todo por los parámetros ideológicos de naciones-Estado cuyos científicos participaron en proyectos, responsabilidades y papeles diversos. Así, pues, procuro llamar la atención hacia el hecho de que ser un científico-ciudadano en Brasil implica inserciones sociales e ideológicas distintas de las que ocurren en Estados Unidos, en India, en Francia o en cualquier otro contexto. Este fenómeno no niega el ideal de la universalidad y la intercomunicabilidad del trabajo científico, pero sí lo vuelve más complejo. Desde este punto de vista, el problema teórico que abordo aquí refleja una inspiración maussiana por partida doble: en primer lugar, admite la "experiencia antropológica" sólo cuando ésta es, como la magia para Mauss, socialmente reconocida como tal. Desde esta perspectiva, aunque en determinada

Antropo_Itzia13NOV.indb 11 13/11/18 14:14

sociedad pueda existir la reflexión o el pensamiento del tipo "antropológico", éstos no se configuran como *antropología* mientras no se les acepte socialmente en cuanto tal. En segundo lugar, como las categorías "antropología", "sociología" y "antropólogo" no surgieron sino en el mundo moderno, tomo a la nación como la totalidad ideológica de referencia, y sigo el ejemplo de Mauss. La inserción de la antropología como una forma de conocimiento institucional ideológicamente reconocido y en determinado contexto social da forma, pues, a las reflexiones de este libro.[1]

Los estudiantes de antropología están acostumbrados a una educación que conjuga la teoría antropológica con la historia de la disciplina, de manera que los cursos de teoría antropológica son inevitablemente cursos de teoría e historia. El ejercicio que se desarrolla en este libro tiene, sin embargo, un objetivo distinto: doy por hecho el desarrollo de la tradición antropológica a través de temas como el parentesco, la magia, la religión, la organización social y el simbolismo, y propongo dar un paso más hacia la autorreflexión de la disciplina para intentar responder al desafío planteado por autores como Bernard McGrane, quien, por ejemplo, en 1976 señalaba el curioso hecho de que la antropología "lo ve todo como culturalmente determinado [...] todo, excepto a sí misma" (1976: 162).

Mi perspectiva es antropológica, lo cual significa que es etnográfica, comparativa y universalista. En los ensayos que se presentan a continuación no pretendo desarrollar una teoría de la disciplina o tejer reflexiones epistemológicas, ni tampoco emprender una sociología del conocimiento. Por medio de una exploración de la variabilidad de las cuestiones antropológicas en contextos socioculturales diferentes examino casos concretos y específicos, e intento, a partir de cuestiones estratégicas, llegar a las concepciones particulares de la disciplina que han desarrollado grupos académicos distintos.

Los antropólogos pueden ufanarse de compartir con otros científicos sociales ancestros (como Durkheim, Weber y Marx) y linajes en común de los cuales se valen para iniciar a sus estudiantes, ya sea que se encuentren en Brasil, Estados Unidos, Inglaterra, Australia, Japón o India. Los cursos de historia y teoría antropológica podrán variar en cuanto al periodo contemporáneo y las figuras locales,

1 Véase el ensayo de Marcel Mauss sobre la magia (Mauss, 1974, vol. 1) y sus reflexiones sobre la nación (Mauss, 1972). Dumont retoma a Mauss en un artículo sobre el nacionalismo y el comunalismo en la India (Dumont, 1970, cap. 5), y Norbert Elias (1978) muestra la influencia de la idea de nación en los conceptos sociológicos.

Antropo_Itzia13NOV.indb 12 13/11/18 14:14

pero hay que leer a Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Lévi-Strauss. No hay motivos para no cultivar esta "tradición". En realidad, es precisamente en la seguridad que ésta brinda en términos teóricos y en la práctica de una posible comunicación internacional donde puede observarse, también, que los contextos nacionales y, específicamente, las ideologías de construcción nacional dejan su marca en las vertientes de la disciplina (o, si se parafrasea a Mário de Andrade, en los "acordes antropológicos"), ya sea en los centros hegemónicos de la disciplina, o bien en los contextos llamados periféricos. En otras palabras, este discurso que es la antropología asume política y éticamente diferentes estilos de acuerdo con el contexto en el que se desarrolla, y ello no lo priva de su característica universalista, pues ésta es teórica.

Estas ideas no son nuevas: hace casi un siglo Durkheim ya señalaba la afinidad entre la ciencia y la religión como sistemas de representación. Si la antropología ha avanzado en el estudio de la religión, podemos traer sus resultados hacia la autorreflexión de la disciplina y servirnos del mismo enfoque con el que ésta estudia los fenómenos ideológicos en sociedades diversas. Así, pues, se trata aquí de examinar aquellas concepciones "nativas" de la experiencia antropológica mediante casos concretos (y microscópicos). En este proceso la sensibilidad que el investigador alguna vez tuvo que desarrollar en su relación con los nativos tradicionales (lo que nos lleva a notar, por ejemplo, que las teorías postuladas por Malinowski sobre la magia no son totalmente de Malinowski, sino que resultan del diálogo de Malinowski con los trobriandeses) también se reproduce entre el investigador y el público lector. Por lo tanto, al relacionar la teoría con el contexto, los ensayos que presento aquí tocan tangencialmente la cuestión de los múltiples públicos que el antropólogo ansía alcanzar en su búsqueda de universalidad: pero él es el primero en estar consciente de que su trabajo es el producto de una época y de un lugar específicos, y esto confiere matices particulares a los temas que selecciona, a los enfoques que adopta y a las cuestiones éticas y políticas a las que se dirige. En el caso de este libro el diálogo se llevó a cabo con científicos sociales brasileños como principal referencia, pero pretende una universalidad teórica implícita. Ello no impedirá, sin embargo, que los antropólogos, los sociólogos o los científicos políticos hagan lecturas distintas, así como podrían ser distintas las que se hagan en Estados Unidos, en India o Francia.

El proyecto que resultó en este libro inició a fines de la década de 1970, cuando, como estudiante de doctorado en la Universidad de Harvard, decidí observar

Antropo_Itzia13NOV.indb 13 13/11/18 14:14

críticamente los dilemas que enfrentan los antropólogos que se forman en los centros intelectuales de la disciplina, pero que deciden dar continuidad a su carrera en sus países de origen. El blanco de la investigación era el desarrollo de las ciencias sociales en Brasil y, particularmente, de la antropología como disciplina académica.

A este proyecto intelectual y existencial (y tangencialmente político) pretendí imprimirle un enfoque de tipo antropológico. Cuando decidí examinar la identidad de la antropología en Brasil, yo tenía dos objetivos en mente: el primero era aclarar por qué ciertos problemas o temas de interés se consideraban verdaderamente antropológicos, al tiempo que otros se concebían como sociología, historia o crítica literaria. Mi segundo objetivo era más ambicioso. Tenía la intención no sólo de realizar un estudio del caso brasileño, sino además de desarrollarlo de tal manera que se reflejara inmediatamente sobre otras tradiciones del pensamiento social. Así, aunque el inicio de la investigación no hubiera sido explícitamente comparativo, su significado más amplio era el de conducir a una perspectiva comparativa que abarcara incluso a las fuentes teóricas iniciales. El contraste entre dos autores contemporáneos, Louis Dumont y Norbert Elias, procuraba sentar el tono de la discusión, y la tesis de doctorado que presenté en 1981 iniciaba con un intento de aclarar algunos presupuestos de la tradición del pensamiento social francés y alemán mediante ese diálogo que yo había construido (Peirano, 1981. Véase el capítulo 10 de este libro).

En realidad mi estímulo intelectual más directo era un artículo polémico que Louis Dumont publicó en 1978 en el que afirmaba que la antropología sólo podía desarrollarse en contextos ideológicos donde los valores holistas fueran englobados por valores universalistas. Así, Dumont postulaba la imposibilidad de pensar en múltiples “antropologías”, en plural, con el argumento de que, al no haber simetría entre el polo moderno en el que la antropología se desarrollaba y el polo no moderno de su objeto de estudio, la antropología era una sola (y Mauss, su patrono) (Dumont, 1978).

Para elucidar si la perspectiva dumontiana era intrínseca al pensamiento antropológico en general o si se trataba solamente de una posibilidad entre otras, busqué la definición nativa de la práctica de las ciencias sociales en Brasil. De este modo, quise examinar el proceso mediante el cual la sociología, la antropología y la ciencia política, empezaron a brotar como disciplinas diferenciadas de un tronco común, multidisciplinario o “pluralista” (la expresión es de Antonio Candido; cfr. capítulo 1) llamado “ciencias sociales”, a partir de su institucionalización en la

Antropo_Itzia13NOV.indb 14 13/11/18 14:14

década de 1930. A diferencia de otras tradiciones, en Brasil no era posible hilvanar una historia de la antropología *como disciplina académica* sin que ésta pasara por el examen del significado de las "ciencias sociales" y, en el contexto paulista, de la "filosofía" (véase Schaden, 1952; 1955).

Cuando les pregunté a seis científicos sociales de distintas generaciones e intereses académicos mediante entrevistas o un examen de su producción intelectual qué era o debía ser la antropología en Brasil (los científicos en cuestión fueron Antonio Candido, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto da Matta y Otávio Guilherme Velho), la investigación fluyó hacia el argumento central que vincula el desarrollo de las ciencias sociales con ideas y valores en torno a la construcción nacional en Brasil. Este diálogo, enfrentamiento o tensión entre la ciencia social y los proyectos nacionales se mostraba tanto en las trayectorias individuales como en el desarrollo de temas específicos.

Así, por ejemplo, Florestan Fernandes, considerado el fundador de la "escuela paulista de sociología" en la década de 1950, inició su carrera al reconstruir la organización social de los tupinambá con fuentes del siglo xvii. Este estudio magnífico, sin embargo, no tuvo continuidad ni generó líneas de investigación en la misma área, y sólo probó en Brasil la competencia de Florestan Fernandes como investigador, lo cual le abrió los caminos institucionales para que desarrollara su proyecto de una "sociología hecha en Brasil". Esta última sólo adquirió un perfil propio con el tema de las relaciones raciales entre negros y blancos y, más tarde, con los estudios sobre subdesarrollo y las ideas seminales de lo que posteriormente se conocería como la "teoría de la dependencia". El movimiento que acompañó el cambio temático de una sociedad tribal del siglo xvi a Brasil como un país contemporáneo dependiente correspondió al desmembramiento institucional de las varias ciencias sociales, proceso en el que la sociología se anticipó a las demás e hizo a un lado una visión durkheimiana de la sociología para desarrollar el estilo "hecho en Brasil".

La misma idea de una ciencia social "interesada" (véase Candido, 1964) puede observarse, también, en la forma en que los antropólogos brasileños estudiaron a los grupos indígenas. Vistos inicialmente por los investigadores extranjeros como sociedades independientes y particulares, los grupos indígenas atrajeron la atención de los científicos sociales brasileños, en primer lugar, por el grado de interacción que mantenían con la sociedad nacional. Posteriormente, este enfoque condujo al desarrollo del concepto de "fricción interétnica", postulada por Roberto Cardoso de Oliveira, para las situaciones de contacto. Así, en contraste con los

Antropo_Itzia13NOV.indb 15 13/11/18 14:14

investigadores extranjeros, los antropólogos brasileños tendieron a defender una vertiente que centraba su atención en la situación de contacto interétnico, tanto etnográfica como teóricamente, y confirmaron una vez más que las ciencias sociales en Brasil no podían evitar el compromiso general con los problemas de *nation-building*,[2] pese a la sofisticación teórica que siempre quisieron alcanzar y su tendencia a desarrollar una discusión (aunque unilateral, porque se circunscribía localmente, sin ecos externos) con la literatura más moderna que se producía en los centros hegemónicos de la disciplina.

El resultado de esta primera etapa de la investigación puso inmediatamente en cuestión algunas de las ideas de Louis Dumont y revirtió la discusión hacia las fuentes teóricas iniciales. El caso brasileño mostró, por ejemplo, cómo la propuesta de que la antropología implica necesariamente una relación jerárquica entre el universalismo ideológico del investigador y el holismo del objeto de estudio es, más propiamente, el reflejo de una ideología (francesa) específica que elimina las diferencias nacionales entre los pueblos y enfatiza lo que es común a todos los seres humanos, y así expresa, de alguna manera, la aparente seguridad de pueblos cuya identidad dejó de ser objeto de reflexión por haber estado suficientemente establecida durante bastantes siglos. A partir de esta conclusión surgía la probable paradoja de que sólo cuando la ideología de nacionalidad es universalista la antropología puede seguir el modelo dumontiano, mientras que, en otros contextos, el universalismo-*cum*-holismo permite la inclusión de un tercer nivel —la ideología de nacionalidad, en sus diversas manifestaciones— que forma parte del universo y la cosmogonía tanto del observador como del observado. No habría, por lo tanto, que "subordinar el universalismo y destruir la antropología", como temía Dumont, sino que bastaría incluir la ideología de nacionalidad como una forma de holismo en la propuesta universalista.

Si Dumont negaba que la antropología pudiera desarrollarse en contextos no universalistas, entonces había que explicar por qué florecía en la India, sociedad que Dumont, como su mayor especialista occidental, consideraba el prototipo del caso jerárquico.

Este problema se convirtió en la siguiente etapa de mi investigación, que se desarrolló en periodos que pasé en la Universidad de Harvard (en 1986) para hacer

2 Para una reflexión sobre la relación entre *state-formation y nation-building*, véase Elias (1972).

investigación bibliográfica, y en Delhi, India (en 1987), donde seguí el propósito de examinar cómo veían los científicos sociales indios (que se autodenominaban genéricamente "sociólogos") la propuesta dumontiana, y cómo se relacionaban —si es que lo hacían— con los valores de construcción nacional. La comparación entre India y Brasil también reflejaba otros intereses: dado que estábamos acostumbrados a relacionarnos únicamente con los centros hegemónicos de la disciplina, el contacto entre dos países del llamado tercer mundo prometía un nuevo tipo de experiencia. Además, así como el brasileño, el científico social indio también es un nativo de la sociedad a la que estudia, hecho que llama la atención hacia su identidad como científico y como ciudadano: por un lado, al hacer frente a la comunidad internacional de especialistas, necesita hablar un lenguaje universalmente compartido; por el otro, frente a las cuestiones relacionadas con la relevancia de la investigación sociológica en su propia sociedad, él tiene que responder a cuestiones apremiantes, tanto cívicas como político-religiosas. Y si bien estos dilemas suelen ser más comunes en las tradiciones de países no consolidados, India era un caso interesante para la comparación por un motivo más: a diferencia de nosotros, que nos concebimos como parte de Occidente, India desea conservar su propia identidad no occidental, aun cuando reconoce que Occidente ya es una parte integrante suya.

Durante el periodo en que desarrollé la investigación comparada entre Brasil e India, seguir la producción antropológica de Estados Unidos me sirvió como un ejercicio de contrapunto, ya que los antropólogos "interpretativos" o "reflexivos", también con la intención de hacer un cuestionamiento ético y político de la disciplina, llamaban la atención sobre los presupuestos de la investigación de campo tradicional y sobre las implicaciones de autoridad que contenía el texto monográfico. Dentro de un marco ideológico internacional y democrático, las cuestiones políticas se definían básicamente mediante la crítica a los estilos literarios. En este libro se incluyen tres ensayos críticos sobre la producción estadunidense como capítulos intermediarios entre el caso brasileño y el indio.

Las tres partes de este libro corresponden a los contextos mencionados: Brasil, Estados Unidos e India, aunque con frecuencia se hacen referencias comparativas entre ellos.

La primera parte, sobre el caso brasileño, está compuesta por tres capítulos. El primero ("El pluralismo de Antonio Candido") busca recuperar el aspecto antropológico de los trabajos de Antonio Candido y contrastar el "pluralismo", que

Antropo_Itzia13NOV.indb 17 13/11/18 14:14

dominaba la enseñanza de la sociología en la Universidad de São Paulo (usp) de la década de 1940, con los *blurred genres*, que los antropólogos estadunidenses defienden hoy en día. El ensayo procura desarrollar una reflexión sobre el campo político y cultural en el que se formó el pensamiento de Antonio Candido, e indaga sobre las posibles trayectorias intelectuales dentro de un mismo horizonte al mencionar, a manera de contraste, la carrera de Florestan Fernandes. El segundo capítulo ("La antropología de Florestan Fernandes") expande la discusión del capítulo anterior y trata sobre la trayectoria intelectual e institucional de este último autor a partir de una cuestión central: ¿por qué los análisis sobre los tupinambá no "pegaron" en Brasil? ¿Por qué sólo a partir de sus trabajos sobre las relaciones raciales y, más tarde, sobre el subdesarrollo y la dependencia Florestan Fernandes empezó a reconocerse como el fundador de la escuela paulista de sociología? Y, finalmente, ¿por qué los magníficos escritos *Tupinambá* se convirtieron solamente en la "fase funcionalista" de la sociología de Florestan, y no en su antropología? Por último, el tercer capítulo ("El antropólogo como ciudadano") intenta desarrollar una reflexión teórica sobre la posición del antropólogo brasileño frente a la doble alteridad de su objeto concreto de estudio —que por lo general todavía se elige dentro de los límites de la sociedad nacional— y de la comunidad internacional de especialistas. Al llamar la atención hacia el papel cívico-político del científico social, este ensayo procura mostrar las condiciones bajo las cuales el "antropólogo ciudadano" puede incorporar las premisas básicas de una propuesta universalista.

La segunda parte del libro, que trata sobre la antropología en Estados Unidos, la conforman ensayos críticos: el cuarto capítulo ("Etnocentrismo al revés") trata sobre el concepto de "sociedad compleja" por medio del análisis de un trabajo de Marshall Sahlins sobre la cultura y la razón práctica, y se señala el hecho de que las sociedades modernas son más que sociedades simples complejizadas; son sociedades históricas y Estados-nación. El capítulo siguiente ("El encuentro etnográfico y el diálogo teórico") trata sobre la reciente tendencia de la antropología norteamericana a cuestionar los presupuestos del trabajo de campo. El libro de Vicent Crapanzano sobre la población blanca de África del Sur sirve como motivo para presentarle al lector ciertos temas desarrollados por la llamada vertiente "reflexiva" y para mostrar la tensión del papel del antropólogo-relativizador y el del intelectual ético, en este caso específico, entre el relativismo de la disciplina y la ideología occidental de los derechos humanos. Por su parte, en el sexto capítulo ("sólo para

Antropo_Itzia13NOV.indb 18 13/11/18 14:14

iniciados"), procuro discutir el enfoque que adopta Clifford Geertz para analizar la obra de cuatro autores clásicos del pensamiento antropológico: al criticarlos desde la perspectiva de la construcción del texto literario, Geertz renuncia a evaluar la obra de estos autores como textos teóricos.

La tercera parte del libro reúne tres trabajos sobre la investigación comparativa entre el desarrollo de la antropología en India y en Brasil. El séptimo capítulo, con que inicia esta parte del libro ("La India de las aldeas y la India de las castas"), pretende presentar la obra de M. N. Srinivas —decano de la antropología india, alumno de Radcliffe-Brown y de Evans Pritchard— a partir de un contraste con los trabajos de Luis Dumont. En este proceso señalo cómo el diálogo con los sociólogos indios (y con Srinivas, en particular) influyó en el trabajo de Dumont, aspecto desconocido o poco apreciado en Brasil, donde leemos a Dumont como un autor paradigmático francés. El capítulo octavo ("Are you catholic?") tiene un tono informal y pretende ser un relato de viajes en el que las reflexiones teóricas se combinan con las perplejidades éticas y se comentan a partir de la comparación entre la experiencia académica brasileña y la india. Escribí este texto inmediatamente después de volver de la India, inspirada en los trabajos de dos científicos sociales indios. Uno de ellos es J. P. S. Uberoi, antropólogo sij y alumno de Max Gluckman; él busca un universalismo alternativo en el estudio de los clásicos europeos, y cuestiona, de esta manera, la autoridad y la exclusividad con que Occidente se autoexplica. El otro es Ashis Nandy, científico social que combina la antropología con la historia, la psicología social y la sociología para hacer una mezcla de la reflexión social de inspiración gandhiana. Finalmente, el capítulo que cierra la tercera parte ("Diálogos, debates y embates") analiza la trayectoria de la revista *Contributions to Indian Sociology*, fundada en 1957 por Louis Dumont y David Pocock en Europa, y la cual migró a la India y pasó a manos de editores locales 10 años después. El ensayo trata específicamente sobre el debate "For a sociology of India", publicado en la revista durante más de treinta años, y que incluye diversas colaboraciones de antropólogos, historiadores y sociólogos, originarios tanto de los centros hegemónicos de la disciplina como de contextos nativos de la antropología (esto es, ingleses, franceses, indios, neozelandeses y alemanes). Este diálogo difícil ilustra el proceso mediante el cual fue posible desarrollar una ciencia social cosmopolita, pero india.

El libro cierra con una conclusión ("Una antropología en plural") donde intento reflexionar teóricamente sobre la relación entre las perspectivas teóricas y el

Antropo_Itzia13NOV.indb 19 13/11/18 14:14

medio histórico y sociocultural en el que se desarrollan, tema que toca tangencialmente el gran problema de la universalidad de la ciencia. Aquí retomo la discusión sobre teoría y el contexto a partir de la comparación entre Norbert Elias y Louis Dumont con el objetivo de mostrar los desafíos que enfrentamos cuando nos disponemos a producir discursos con las capacidades tanto de sumarse en la singularidad de "una antropología en plural" como de hacer contribuciones al contexto en el que, parafraseando una vez más a Mário de Andrade, "nos sucede vivir".

La antropología se consolidó gracias al estudio etnográfico de pueblos considerados "primitivos". Geográficamente, este interés de investigación resultó en el desplazamiento del antropólogo de los centros hegemónicos de la disciplina (Inglaterra, Francia, Estados Unidos) hacia continentes no europeos (África, Oceanía, América del Sur), donde estaban los llamados primitivos. Las especialidades teórico-geográficas que resultaron de ello generaron investigadores que se definían como "africanistas", "americanistas" y "oceanistas", y que llegaban a incluir subespecies, como "andinista", "mesoamericanista", entre otras (mientras en Brasil dominan las referencias a los "istas" teóricos, como "estructuralista", "interpretativista" y "marxista", los antropólogos del primer mundo se definen principalmente por su especialidad geográfica: "Middle East", "Southeast Asia", "Northern Africa").

Con la conciencia de que la mente humana, siempre y en todo lugar, está guiada por un espíritu científico y *bricoleur*, la revolución que el estructuralismo desencadenó en la década de 1960 trajo la promesa de que la antropología sería, por definición, bidireccional. En palabras de Lévi-Strauss, tal postura se definía por el hecho de que el resultado sería el mismo "ya sea que el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome cuerpo bajo la acción del mío, o el mío bajo la acción del suyo". A partir de entonces, inspirados en un ideal universalista e igualitario, los antropólogos empezaron a estimular a sus alumnos oriundos de países que antes habían sido objeto de la antropología a revertir la dirección de la investigación, dominante hasta entonces, y sugerían que empezaran a investigarse los países nativos de los antropólogos. Esta propuesta se basaba en la intención de considerar que las nociones de "nosotros" y de "otros" son intercambiables, y esta práctica debía sustituir al sistema supuestamente ya superado, en el que los estudiantes indios iban a Oxford, para hacer sus tesis sobre el sistema ritual de sus lugares de

Antropo_Itzia13NOV.indb 20 13/11/18 14:14

origen; los nigerianos, a Harvard, para describir el parentesco tribal, y los brasileños íbamos a Francia para analizar nuestra arquitectura moderna.

El presente libro resulta de una investigación que tuvo como telón de fondo estos desafíos. Al llevarla a cabo intenté revertir no sólo la mirada etnográfica, sino también la visión teórica: empecé por examinar la antropología en Brasil, para poner en perspectiva los enfoques teóricos de inspiración europea, y a continuación examiné comparativamente los casos indio y estadunidense. Mi intención era seguir un camino que llevara a un universalismo más genuino: un universalismo cuya última palabra no estuviera en Europa y, al mismo tiempo, que pusiera nuestras fuentes teóricas en perspectiva. En este sentido, el libro no es un producto acabado, sino un ejercicio y una experiencia.

Antropo_Itzia13NOV.indb 21 13/11/18 14:14

Parte 1. Brasil

1. El pluralismo de Antonio Candido

Siempre fui muy tímido; siempre creí que no sabía nada, que lo que sabía no le interesaba a nadie[1]

Antonio Candido: ¿sociólogo frustrado?, ¿antropólogo que se camufló?, ¿crítico literario realizado? ¿Cuál es el mejor retrato de este científico social que dejó, con cautela, su marca en tantas áreas del conocimiento en Brasil?

Hace muchos años, Antonio Candido sugirió que el camino hacia la independencia intelectual de un país pasa por la construcción de líneas de pensamiento reconocidas socialmente que permiten que las importaciones del extranjero se asimilen sin convertirse necesariamente en simple mimetismo (Candido, 1972). Con ese espíritu desarrollo el presente trabajo, cuyo objeto de investigación es el propio autor. Tengo la intención de mostrar el aspecto antropológico de su obra, tanto en su vertiente sociológica como en su crítica literaria. Mi idea, por lo tanto, es incluirlo en el linaje del pensamiento antropológico en Brasil como alguien que hizo antropología sin querer.

Afortunadamente, la visión de mundo de la antropología no es privilegio de los antropólogos. Antonio Candido no es ni fue el único que hizo antropología a escondidas. Pero es un ejemplo excelente por la calidad y la actualidad de su trabajo, y además porque siempre estuvo muy cerca de la antropología, siempre coqueteó con ella. Al valernos de su obra, abriremos las puertas para recuperar también a Sérgio Buarque de Holanda —al Sérgio de *Raízes do Brasil*—, que fue muy brillante para señalar problemas etnográficos. Que las barreras institucionales no limiten nuestra imaginación. En el desarrollo del argumento, la perspectiva de Antonio Candido surgirá como un modelo no sólo para pensar la antropología en Brasil, sino para las ciencias sociales en general.

1 En noviembre de 1978 Antonio Candido me concedió, amablemente, una entrevista en la que expresó sus opiniones y habló de sus recuerdos, con el objetivo de aclarar aspectos de su trayectoria intelectual.

Antropo_Itzia13NOV.indb 25 13/11/18 14:14

> *La sociología de Durkheim es una especie de canon en la Universidad de São Paulo; la trajeron los franceses a partir de 1934. Pero ya tenía raíces aquí. Algunos sociólogos precursores, como Fernando de Azevedo, ya estaban plenamente inmersos en la influencia durkheimiana.*

Quizás un buen punto de partida sea plantear la cuestión dentro de un problema familiar para Antonio Candido, que fue lector de Durkheim y Weber. Se trata de la relación entre individuo y sociedad, tan discutida en la sociología clásica, en la que procuraremos situar a Antonio Candido como actor y personaje.

A muchos les parecerá extraño que el caso de la comunidad de científicos sociales misma se plantee en estos términos. Pero, como cualquier otro actor social, el sociólogo o el antropólogo se socializa dentro determinado medio institucional que modifica o al cual se adapta. En este proceso, se forman y delinean las vocaciones, algunas de las cuales hallan un respaldo social-institucional, mientras que otras son rechazadas o negadas.

Este trabajo procura demostrar que Antonio Candido, el respetado crítico literario, ilustra el caso de un intelectual que sufrió dificultades para adaptarse al marco institucional de la época en que se formó. Si hubiera nacido 20 años después, se le habrían presentado opciones distintas. Se me ocurre que una de ellas habría sido la antropología, por la afinidad de su trabajo con ciertas posturas básicas del pensar antropológico contemporáneo. Procuraré tratar tres puntos: primero, recordar algunos aspectos de la academia en los primeros tiempos de las "ciencias sociales" en Brasil; segundo, replantear *Os parceiros do Rio Bonito* y *Literatura e sociedade* desde una perspectiva antropológica, y, finalmente, llamar la atención hacia la relación que guardan las tradiciones intelectuales con sus definiciones institucionales en diversos momentos de una misma sociedad.

> *Mi padre era médico y quería que sus tres hijos fueran médicos. Dios, que es bueno, me ayudó, y reprobé el examen de admisión. Gracias a Dios y a mi ignorancia. Soy un desertor. Este sentimiento de culpa que siempre llevo a cuestas es el sentimiento de culpa de no haber sido médico.*

Antropo_Itzia13NOV.indb 26 13/11/18 14:14

La formación

Desde el punto de vista de Antonio Candido, el tipo de formación académica que ofrecía la Universidad de São Paulo (usp) en la década de 1940 se caracterizaba como "pluralista". La influencia dominante era, sin lugar a dudas, la de la sociología durkheimiana. Pero los alumnos pronto sintieron que Durkheim ya era cosa del pasado, y el presente de la sociología francesa les parecía débil. Asimilaron, así, nuevas influencias: un cierto "marxismo flexible" (según su expresión) por la vía de la filosofía —el marxismo dogmático estaba muy relacionado con el movimiento comunista y sólo se impartía en la facultad para criticarse—, la etnología de Boas y de Lowie, con gran énfasis en el estudio concreto de las culturas primitivas, y, además, la teoría de la aculturación y la sociología urbana de la escuela de Chicago.

Los profesores —Roger Bastide, Emilio Willems, Jean Maugé, entre los más mencionados por Antonio Candido—, más que formar propiamente profesionales y especialistas, procuraban formar "hombres de cultura" con intereses diversificados. Hasta entonces, la filosofía había sido prácticamente inexistente en el programa de estudios. Cuando se introdujo en la usp, su propósito no fue tanto el de entrenar filósofos, sino el de crear una atmósfera que permitiera el desarrollo de un espíritu crítico dedicado a reflexionar sobre los problemas sociales y culturales (Candido, 1978: 14). Este espíritu, que predominaba en la usp, fue el responsable, según Antonio Candido, de que la mayor parte de su generación se dedicara a aplicar la sociología y la filosofía en otras áreas de interés, como el arte, la literatura, la música, la política y la pintura.[2]

> *Entonces, un buen día, yo, que soy una persona de pocos arrebatos, de pocos gestos de independencia, tuve uno. Fui a la Facultad de Medicina, pero, a la hora de inscribirme, saqué mis papeles y me inscribí en la Facultad de Filosofía. Y sólo después de hacerlo le hablé a mi padre por teléfono.*

2 El grupo de referencia de Antonio Candido se formó también con Bastide: además de nuestro autor, Ruy Coelho, también interesado en la literatura; Gilda de Mello y Souza, orientada al estudio de la estética; Lourival Gomes Machado, artes plásticas; Paulo Emílio Salles Gomes, cine; Oswaldo Elias, cultura popular, y Florestan Fernandes, interesado en el folclore a principios de la década de los 1940. Véase Pereira de Queiroz (1976), para un estudio sobre Roger Bastide.

Antropo_Itzia13NOV.indb 27 13/11/18 14:14

Antonio Candido confiesa que, entre las ciencias sociales, la antropología siempre le produjo una fascinación mucho mayor que la sociología: la sociología norteamericana, por ejemplo, le parecía totalmente *uninspiring:*[3] *"social surveys*, la sociología de marasmo de las universidades norteamericanas". Incluso la ecología urbana, impartida en los seminarios de Roger Bastide y que estaba muy en boga en aquella época, lo aburría. En cambio, encontraba en la antropología un fondo poético muy acentuado que lo cautivaba. Comenta que leía con entusiasmo y asiduidad el *American Anthropologist*, estadunidense, y el *Man*, inglés, además de las monografías clásicas de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Nadel. Al recordar su época de formación, Antonio Candido menciona que siempre se sintió muy atraído, por un lado, por los aspectos cualitativos de los fenómenos sociales y, por el otro, por el caso singular. Le parecía que tanto lo uno como lo otro se satisfacían mejor con la antropología que con las investigaciones urbanas y los análisis estadísticos sociológicos. (Es necesario también subrayar la relación entre el pensamiento de Durkheim —el de *Las formas elementales de la vida religiosa*— y un cierto aspecto del "pluralismo" del que habla Antonio Candido. Durkheim y Mauss, al intentar observar la diversidad social, se vieron llevados a aceptar la variedad de los valores culturales, incluidos los valores de los "otros" y los del propio investigador. Heredera de Durkheim y Mauss, la antropología se define, así, como congenialmente "pluralista".)

Para confirmar estas impresiones retrospectivas, Antonio Candido menciona el caso de su tesis de doctorado, presentada en el Departamento de Sociología y después publicada como *Os parceiros do Rio Bonito*. Cuando Candido la defendió en 1954, Roger Bastide le negó la calificación más alta porque consideraba que no se trataba de un trabajo de sociología. Argumentaba que la cátedra era de sociología y que el trabajo tenía, nítidamente, un cariz antropológico.

> *Si estoy estudiando una cultura primitiva, acabo por preocuparme por el problema humano de ese ser que tengo enfrente. Cómo camina, qué canta, cómo baila, cómo ve el mundo. En el otro extremo, el de la sociología, no veo ningún ser. Lo que veo es que 7283 personas usan pasta de dientes marca Kolynos.*

3 El término, en inglés, es del propio Antonio Candido.

Antropo_Itzia13NOV.indb 28 13/11/18 14:14

Contrastar dos trayectorias intelectuales puede permitirnos ver mejor el abanico de posibilidades disponibles en determinado momento. Aquí, el contraste más interesante sea quizá con Florestan Fernandes, incluso porque el propio Antonio Candido es el primero que habla de su periodo de formación en la usp y modeló su discurso en razón de las afinidades y diferencias entre ambos.

Antonio Candido y Florestan Fernandes trabajaron juntos en la organización del Departamento de Sociología, y gracias al esfuerzo de ambos la sociología académica tomó el rumbo institucional que habría de consolidarse. Con frecuencia se encuentran referencias mutuas en sus trabajos, donde es evidente la gran admiración que siente el uno por el otro, la cual no impide, con todo, que aparezcan críticas veladas (véase, por ejemplo, Fernandes, 1978, y el prefacio de Antonio Candido para ese mismo libro).

Florestan dice que Antonio Candido, dos años mayor que él, era una "especie de Mário de Andrade" entre sus colegas,[4] al tiempo que Antonio Candido dice que Florestan "es el gran modelo de científico social que conozco". En cuanto a la autoevaluación, Antonio Candido se ve más cómo un ensayista que intenta, repite y llega a una conclusión una vez que los datos muestran ser coherentes. Florestan, no: "Florestan no se satisface con medias medidas".

Institucionalmente, Antonio Candido reconoce que fue muy rebatido en la Facultad de Filosofía por el grupo que se formó a la sombra de Florestan. Debido al contraste entre las dos líneas de trabajo —Florestan intentaba darle un cuño científico a la sociología—, a Candido no le sorprende que lo consideren "un ensayista antropológico de tipo bucólico".[5]

Pese a sus diferencias, ambos nutren una profunda amistad mutua, en parte porque comparten ideas comunes. Desde la óptica de Antonio Candido, las eventuales tensiones tienen poca importancia, ya que la relación que ambos mantienen está marcada por una enorme tranquilidad. Antonio Candido recuerda que los dos lucharon durante años para incorporar en sus trabajos académicos una visión dinámica que reflejara sus preocupaciones sociales. Pero, como divergen en temperamento —"yo soy muy escéptico; y él es muy creyente"—, las soluciones que hallaron fueron distintas. Antonio Candido resolvió el problema al hacer estudios sobre literatura en los que la vida de la sociedad se combina y entra en la manifestación

4 En una entrevista concedida por Florestan Fernandes, también en 1978.

5 Expresión usada por Antonio Candido.

Antropo_Itzia13NOV.indb 29 13/11/18 14:14

estética; Florestan, con sus trabajos sobre desarrollo, clases sociales y América Latina, sigue una vía explícitamente más política. A fines de la década de 1980 estas observaciones se confirmaron y surgió un contraste entre el profesor jubilado, al que siempre invitaban a dar conferencias muy concurridas, y la labor del diputado constituyente.

> *Florestan es un hombre fuerte, robusto, de constitución atlética: es una persona de salud, de fuerza. Yo no: yo soy un hombre flaco, débil, con cierta fragilidad física.*

Naturalmente, cuando se piensa en las trayectorias intelectuales e institucionales, hay que tener en cuenta la personalidad y los rasgos biográficos: aquí es imposible dejar de mencionar el casi orgullo que manifiesta Florestan en relación con su origen humilde (Fernandes, 1977) y las críticas que Antonio Candido ha recibido por su ascendencia aristocrática (Bosi, 1978). Lo importante, sin embargo, es observar que en un mismo momento había distintas perspectivas presentes en lausp, y que los estudiantes —como en cualquier otro lugar— hacían sus propias combinaciones con los varios elementos de los que disponían. Así, mientras Flo- restan intentaba definir una "sociología hecha en Brasil" y reunía con éxito un grupo de alumnos para sacar adelante sus ideas, en 1958 Antonio Candido se des- vinculaba del Departamento de Sociología, donde había impartido clases durante los 16 años previos. Sin dejar de reconocer la excelencia de la producción acadé- mica de los dos autores, este contraste muestra que uno de ellos tuvo un mayor éxito institucional en determinado momento.

> *Yo creía que estaba obligado a que me gustaran aquellas cosas aburridas, a que me gustara Talcott Parsons. Que es el tipo más aburrido del mundo.*

Antonio Candido dice que dejó la usp cuando, después de defender su tesis de doctorado, en la Facultad decidieron ascenderlo de asistente a titular de Sociología de la Educación, una disciplina creada en el momento, pues creían que Candido amenazaba con pedir su renuncia porque estaba molesto. Entonces tuvo la clara conciencia de que, aunque podía ser profesor de sociología, no era un sociólogo. La decisión no fue demasiado difícil, pues sentía que no daba sus clases de sociología

Antropo_Itzia13NOV.indb 30 13/11/18 14:14

con mucha pasión y que repetía el vocabulario de los cursos generales, pero sí fue una decisión lenta, porque siempre se sintió muy apegado al Departamento. Antonio Candido dice que siempre tuvo una inclinación medio masoquista "a no dar clases sobre lo que sabía, sino sobre lo que ni sabía ni disfrutaba". Después del doctorado, se sintió libre para dedicarse completamente a la literatura.

> *En aquel tiempo, los cursos eran más rígidos. Eran cursos generales, introductorios, siempre lo mismo: método, inducción, clases sociales; no había elección. No había surgido todavía el posgrado y no había cursos monográficos de sociología.*

Es necesario acentuar que, para Antonio Candido, el interés por la literatura no vino después de la sociología. Ambos intereses coexistían, hasta tal punto que escribió al mismo tiempo *Os parceiros* y *Formação da literatura brasileira*. No obstante, esperó hasta la defensa de su doctorado en sociología para seguir sus inclinaciones más profundas. Una vez más, Candido recurre a los rasgos de su personalidad para explicar por qué tardó en tomar esta decisión. En este caso, su sentido de obligación era lo que lo llevaba a intentar ser "un sociólogo puro", y cualquier cosa parecida a una "sociología de la literatura" le parecía un subterfugio. Después tilda ese puritanismo como una "tontería de juventud", pero en aquella época creía que las labores didácticas debían estar en primer lugar. Durante las décadas de 1940 y 1950, la usp tuvo pocos profesores —siete u ocho, dice—, y todos eran necesarios para impartir los cursos básicos. Una especialización en sociología de la literatura, por lo tanto, sería algo exorbitante, aunque Antonio Candido llegó a elaborar un programa para esa disciplina, que consta en el anuario de la Facultad.

Este sentimiento de culpa del que habla Antonio Candido se debía en gran medida al hecho de que inició su crítica literaria periodística en la misma época en que lo nombraron asistente de sociología. *Formação da literatura brasileira*, un libro que lo invitaron a escribir en 1945, no se publicó sino hasta 1957, tres años después de la defensa de su tesis de sociología.

Después, dice Antonio Candido, la marca de la sociología figura como un punto de vista innegable en sus trabajos. Considera que una vez que se desvinculó de la usp empezó a hacer un tipo de crítica más libre y, al mismo tiempo y paradójicamente, más sociológica. Es esta crítica, presente en *Literatura e sociedade*, la que más impresiona a los antropólogos por su afinidad de enfoque y método. Antes, sin

Antropo_Itzia13NOV.indb 31 13/11/18 14:14

embargo, cabe hacer algunas observaciones sobre *Os parceiros do Rio Bonito* que nos acercarán a la sociología de Antonio Candido.

Os parceiros[6]

Originalmente, *Os parceiros* se proponía estudiar el *cururu*, una danza cantada del *caipira*[7] paulista. Esta forma poética popular se basa en desafíos sobre temas diversos, con versos de rima constante que cambia después de cada ronda (Candido, 1975: 9). Antonio Candido pretendía mostrar las transformaciones por las que había pasado el *cururu:* "Las modalidades antiguas se caracterizaban por su estructura más simple, la rusticidad de sus recursos estéticos, el cariz colectivo de la invención y la obediencia a ciertas normas religiosas". En cambio, "las actuales manifestaban un individualismo y una secularización crecientes, y desaparecía incluso el elemento coreográfico socializador, de manera que subsistía el desafío en su pureza de enfrentamiento personal" (1975: 9). Con este proyecto, Antonio Candido tenía la intención de demostrar que la urbanización llevaba a una progresiva individualización.

El producto final acabó por convertirse en algo muy distinto al proyecto inicial. Una vez que empezó a escribir el texto, Antonio Candido llegó a la conclusión de que necesitaría un conocimiento musical mucho mayor para estudiar el fenómeno. Había hecho sus notas de campo a mano —en aquella época no existía el recurso de la grabadora— y sólo podría analizar la parte verbal del *cururu*. Dado que el autor consideró que un análisis que excluyera la parte musical sería deshonesto, *Os parceiros*, tal como lo conocemos hoy, es una versión expandida de las 30 páginas iniciales con que Candido había pensado introducir el *cururu* como tema.

En resumen, *Os parceiros* discute la transformación del estilo de vida de las clases bajas rurales del interior de São Paulo, los *caipiras*, al seguir un enfoque que combina orientaciones antropológicas y sociológicas: "Podríamos decir, tal vez, que aquellas (las orientaciones del antropólogo) recurren a la descripción, se

6 A lo largo del texto se conserva la palabra portuguesa *parceiros* para referirse a los sujetos estudiados por Antonio Candido. *Parceiro*, en portugués, significa "compañero" o "persona que colabora (en bailes, juegos o iniciativas)". (N. de la T.)

7 Término con que se designa en Brasil a los habitantes de zonas rurales o de provincia. (N. de la T.)

Antropo_Itzia13NOV.indb 32 13/11/18 14:14

atienen a los detalles y a las personas, con el fin de integrarlos en una visión que abarque, en principio, *todos* los aspectos de la cultura; éstas (las orientaciones del sociólogo), eminentemente sintéticas en su objetivo, se valen de muestras representativas de los grandes números, se interesan en promedios en los cuales los individuos se disuelven, y se limitan casi siempre a interpretar *ciertos* aspectos de la cultura" (1975: 17). Antonio Candido parece decirnos que la antropología lidia cualitativamente con la totalidad social, en tanto que la sociología se refiere más a la aproximación estadística, y no tiene tan en cuenta el contexto general. Esta visión no difiere mucho de la manifestada anteriormente.

El libro es muy conocido: en la primera parte, Antonio Candido expone la vida tradicional *caipira* por medio de fuentes históricas del siglo xvii y observa, principalmente, la economía, los hábitos alimenticios, las condiciones de vivienda y las formas de solidaridad. A continuación, describe la situación contemporánea, especialmente la de las relaciones de trabajo y los hábitos alimenticios. Estos retratos del pasado y del presente establecen los parámetros para el análisis del cambio, que Antonio Candido concibe en términos de "persistencias" y "alteraciones" (1975: 163).

Todo equilibrio social supone estos dos aspectos. Hay un cambio cuando, en las variaciones del equilibrio, los factores de alteración aumentan hasta desencadenar una recomposición de la estructura. La situación de crisis, a su vez, se define por tensiones aún no resueltas, o no totalmente resueltas, entre los factores de persistencia y los de alteración, lo cual puede llevar a una reorganización más o menos profunda de la estructura (1975: 163).

La posición política aparece al final. Candido cierra el libro con un llamado a que los encargados de planificar tomen en cuenta las variables culturales, y afirma que la situación estudiada hace pensar en el problema de la reforma agraria: "sin una planificación racional, la urbanización del campo se procesará cada vez más como un vasto traumatismo cultural y social, en que el hambre y la anomia seguirán rondando a su viejo conocido".

> *Ese libro me parece de una facilidad [...], de una simplicidad [...]. Me parece incluso que quizá no tiene ese mínimo de complicación que da dignidad a las obras universitarias. Ser demasiado claro es contraproducente.*

Antropo_Itzia13NOV.indb 33 13/11/18 14:14

Éste fue el trabajo al que Roger Bastide negó la calificación máxima por no tratarse de pura sociología. Es cierto que Malinowski, Firth, Audrey Richards y Redfield son algunas de las principales referencias del libro, junto con la versión marxista de Antonio Candido. Ésta se basaba en la idea de que el modo de producción debe incluir una determinada manera de vivir de los individuos (1975: 24). En el episodio de la defensa de esta tesis, sin embargo, es necesario tener en cuenta otros hechos: primero, que en aquella época (1954) Florestan Fernandes ya estaba comprometido con el proyecto de definición intelectual e institucional de la sociología practicada en Brasil. En el contexto de esta definición teórica es posible que *Os parceiros* haya sido recibido con ambigüedad, por lo menos, ya que daba un mayor énfasis a la etnografía que al análisis teórico.

En realidad, en términos teóricos, el libro no tenía nada de revolucionario. Para los que lo incluyen en la literatura de "estudios de comunidad", el libro está fechado pese a su excelencia. Podemos, no obstante, recordar que Antonio Candido se anticipaba a las propuestas más recientes, como la de Stanley Tambiah, que sugiere un enfoque que combine *persistences* (las "persistencias" de Antonio Candido) y *transformations* (sus "alteraciones") para analizar los presupuestos ideológicos implícitos en la noción de "tradición" (Tambiah, 1971). Por otro lado, *Os parceiros* es un libro que, enfocado en la acción reguladora de los factores tradicionales en el proceso de urbanización, también era renovador, porque cuestionaba la teoría de la modernización *stricto sensu*: "La situación estudiada no es la de la sustitución mecánica de los patrones, sino la de la redefinición de los incentivos tradicionales, por medio del ajuste de los viejos patrones al nuevo contexto social" (1975: 200). Sobre estos aspectos, sin embargo, el estilo se impone como la característica más notoria del libro.

> *Yo creo que mi generación fue la última para la que la literatura todavía figuraba como un* must. *Antes, la medicina tenía que presentarse con ropajes literarios; el derecho, también; la sociología, para presentarse, tenía que presentarse como* Os sertões.

Podemos tomar algunos ejemplos de este estilo, que muestran el cuidado estético de la prosa de Antonio Candido. Para hablarnos de algo tan sencillo como la importancia del maíz en la alimentación *caipira*, Antonio Candido se expresa de la siguiente manera:

Antropo_Itzia13NOV.indb 34 13/11/18 14:14

> *Cuando está tierno, se come en mazorca, asado o cocido; en* pamonhas; *en purés; en pasteles puros* (curau), *o preparados con otros ingredientes. Ya seco, da palomitas,* quirera *y* canjica; *molido, proporciona dos tipos de* fubá, *grueso y mimoso, base de casi todo lo que cocinan al horno los* caipiras, *incluso varias galletas,* bolão, *pastelillos,* broas, *cuya ubicuidad sólo es inferior a la del trigo; triturado en pilón, proporciona harina y beijú, y no hay que olvidar su papel como forraje* (1975: 53).

Si pasamos de la alimentación a las representaciones religiosas, nos encontramos con esto:

> *La magia, la medicina simpática, la invocación divina, la explotación de la fauna y de la flora y los conocimientos agrícolas se funden de este modo en un sistema que abarca, en la misma continuidad, el campo, la selva, la semilla, el aire, el animal, el agua y el propio cielo. Doblegado por la economía de subsistencia, encerrado en el marco de los agrupamientos vecinales, el hombre se presenta en sí mismo como un segmento de un medio vasto, al mismo tiempo natural, social y sobrenatural* (1975: 75).

Un último ejemplo: para mostrar el equilibrio en que vivía el *caipira*, Antonio Candido recurre a una serie de contrastes:

> *la solidaridad vecinal decae y se comercializa [...] pero la situación del parceiro y del pequeño granjero les impide deshacerse de ella. La industria doméstica se atrofia, pero el poder adquisitivo no permite que los productos manufacturados la sustituyan de manera satisfactoria. Se desprecian los viejos utensilios e instrumentos [...] pero los nuevos no son accesibles [...]. La caza y la pesca se reducen casi del todo como medio de abastecimiento [...] pero no pueden ser sustituidas por la alimentación cárnica del comercio* (1975: 219).

Antropo_Itzia13NOV.indb 35 13/11/18 14:14

Si por un lado Antonio Candido no renunciaba a la construcción literaria en su combinación de sociología-antropología, Florestan Fernandes, por el otro, escribía sus libros sobre los tupinambá e ignoraba —menospreciaba quizá— los aspectos estéticos.[8] Lo importante era el método y el análisis; para Antonio Candido importaban la intuición y la sensibilidad.[9] Así, Fernando Henrique Cardoso llegó a comentar que la formación de su generación tuvo como base "el riguroso método científico y la disciplina mental de Florestan Fernandes", y como ideal "el discreto encanto británico de la ensayística de *Os parceiros do Rio Bonito"* (Cardoso, 1972).

> *Por su parte, a Florestan Fernandes, cuando escribe* A função social da guerra, *no le preocupa ni remotamente el problema estético. Gilberto Freyre, cuando escribe* Casa-grande & senzala, *o Sérgio Buarque de Holanda, cuando escribe* Raízes do Brasil, *piensan en aquello también como composiciones literarias. La literatura como* approach *de la realidad. Eso es lo que ya se acabó.*

Otro punto que hay que recordar, sin embargo, es que *Os parceiros* no siguió el plan original de Antonio Candido, y eso pudo haber llevado a Bastide, que consideraba que su alumno era muy lento, a disminuirlo académicamente. ¿Qué tanto afectaron estos hechos a Antonio Candido? No mucho, dice él. A fin de cuentas, se comprendía que Candido había escrito un libro que difería de la sociología señorial que anteriormente se practicaba en Brasil, como lo prueban los trabajos de Gilberto Freyre y Oliveira Viana: "Yo estudié al oprimido, al sujeto que tiene hambre". Así, pues, cuando algunos críticos de la actualidad se enfilan contra las raíces aristocráticas de su trabajo, Antonio Candido considera que la observación es injusta,

8 Algunos sociólogos aprovecharon y combinaron las diversas influencias, como Maria Isaura Pereira de Queiroz y Maria Sylvia de Carvalho Franco. Es en la literatura, sin embargo, donde identifica a sus alumnos: Roberto Schwarz, Valnice Nogueira Galvão, Davi Arrigucci Jr., João Lafetá y José Miguel Wisnick, por ejemplo; "Ésos son mis Fernando Henriques, mis Otávio Iannis".

9 Alfred Métraux escribe en su diario, el 12 de noviembre de 1951: "Larga charla con Florestan Fernandes, más intoxicado que nunca con sus teorías y métodos" (Métraux, 1978: 329; la traducción es mía).

Antropo_Itzia13NOV.indb 36 13/11/18 14:14

porque no tiene en cuenta el contexto histórico en que él y su generación estudiaron y produjeron.

> *Cuando me dicen: "Profesor, usted disculpará, pero voy a ser franco: creo que* Os parceiros do Rio Bonito *es un libro muy basado en la intuición", yo les respondo: "Excelente; eso es lo que yo quería: transmitir una visión justa de la realidad, pero sin hacer a un lado mi sensibilidad".*

Estas observaciones nos llevan a concluir que las cosas cambiaban pese al pluralismo que predominaba en la usp en la época de su formación, pluralismo que permitía que Florestan Fernandes viera la antropología de una manera sociológica en los trabajos sobre los tupinambá y que Antonio Candido, al contrario, creyera más en sus propias intuiciones que en el método. La distinción entre las distintas disciplinas empezaba a hacerse realidad y a verse como una necesidad. Antonio Candido recuerda que se entablaban largas discusiones para determinar si tal o cual trabajo era "sociología" o "antropología", "cine puro" o "teatro", "sociología" o "literatura". Si el momento "deseado y adecuado para las definiciones académicas no había llegado aún" (Candido, 1978), el proceso, al menos, estaba en marcha. En ese contexto, Antonio Candido era un doctorando en sociología que no se sentía soció- logo; tampoco encajaba en un Departamento de Antropología que privilegiaba el estudio de los grupos indígenas; ni se sentía del todo un crítico literario, porque tal categoría no tenía un respaldo institucional que la legitimara académicamente.

Ese "pluralismo" de la década de 1950 del que nos habla Antonio Candido después tuvo un paralelo en la discusión que se desarrolla en Estados Unidos sobre la interpenetración de los géneros literarios, o, según la expresión de su más conocido representante, sobre los *blurred genres.*

Con esta expresión, Clifford Geertz habla de los mecanismos mediante los cuales se producen reacomodos en el pensamiento social contemporáneo. Igual que Antonio Candido, que recuerda las discusiones de la década de 1950 sobre la pertinencia de considerar una obra como "antropología" o "sociología", "cine puro" o "teatro", Geertz dice que los *blurred genres* pueden encontrarse cuando las cuestiones filosóficas parecen crítica literaria (el trabajo de Sartre sobre Flaubert, por ejemplo); cuando las parábolas parecen etnografías (Castaneda); los tratados teóricos, descripciones de viaje (Lévi-Strauss), o los estudios epistemológicos se

Antropo_Itzia13NOV.indb 37 13/11/18 14:14

construyen como tratados políticos (Paul Feyerabend). Las ciencias sociales, conforme más se alejan de la búsqueda de explicaciones y leyes y se acercan a la búsqueda de significado y de interpretación, recurren a las imágenes de las humanidades como inspiración y modelo (Geertz, 1983).

Volveremos sobre este asunto. Por el momento baste observar que el "pluralismo" de la usp tenía como campo la educación en filosofía y que, en determinado momento, algunos consideraron que este pluralismo era indeseable: ecléctico, luego poco científico. Los *blurred genres* estadunidenses se dan en un contexto en el que se fomenta que las ciencias sociales (a saber, psicología, lingüística y etnografía) aprendan de las humanidades (*locus* de los historiadores, editores y críticos) y viceversa. Así, si lleváramos esta polémica al Brasil de la década de 1950, Antonio Candido habría elegido el espacio liminar que está entre las "ciencias sociales" y las "humanidades", y habría unido la antropología y la sociología dentro de una preocupación literaria, con lo que jugaría ya con los *blurred genres*.

Antropología de la literatura

Si *Os parceiros* tiene la marca del pensamiento antropológico, *Literatura e sociedade* es antropología de la literatura. Para Antonio Candido se trata simplemente de "crítica literaria", definida como tal porque intenta superar, en términos analíticos, la dicotomía entre los factores internos (de composición del texto) y los externos (la esfera de lo social). Antonio Candido cree en la necesidad de fundir el texto y el contexto, de tal manera que los factores sociales externos no se vuelvan significativos por casualidad, sino como elementos que tienen papeles específicos en la construcción de una estructura y que, de esta manera, se vuelven internos. Cuando lo externo se vuelve interno, ya no hay crítica sociológica, sino "crítica", sin más: "El elemento social se convierte en uno de los muchos elementos que interfieren en la creación de un libro, junto con los psicológicos, religiosos, lingüísticos y otros" (Candido, 1976: 7). Para este tipo de análisis, la estructura es el punto de referencia.

Pero ¿qué es la "estructura" para Antonio Candido? En primer lugar, Candido observa que el trabajo artístico tiene una relación arbitraria y distorsionada con la realidad, aun cuando su propósito sea observarla y copiarla rigurosamente. Esta libertad es la medida de fantasía necesaria para la manifestación artística: "Dicha

Antropo_Itzia13NOV.indb 38 13/11/18 14:14

paradoja está en el núcleo del trabajo literario y asegura su eficacia como representación del mundo" (1976: 13). En segundo lugar, el arte presupone algo distinto y más grande que la simple experiencia del autor. Es necesario centrar la atención en la interrelación entre el artista, la obra y el público: "Dado que el arte es […] un sistema simbólico de comunicación entre humanos, presupone un juego permanente de relaciones entre estos tres elementos, que forman una tríada indisoluble" (1976: 33).

Estas referencias ya apuntan hacia la similitud con que los antropólogos observan fenómenos simbólicos como los rituales, los mitos y los tabúes. La cuestión de la eficacia de la obra de arte como representación del mundo nos lleva inmediatamente a pensar en las ideas de Lévi-Strauss sobre la "eficacia simbólica". La forma en que Candido recurre diferencialmente a la tríada artista-obra-público para comparar manifestaciones artísticas en diferentes sociedades parece aún más familiar.

Sería simplista decir que los trabajos de Antonio Candido recuerdan la antropología sólo porque utilizan abundantes materiales reunidos por antropólogos. Lo importante es observar cómo aprehende Candido, de manera comparativa, las manifestaciones artísticas en diferentes sociedades, cosa que lo lleva, muchas veces, a superar en la interpretación los trabajos a cuyos datos recurre. Su propuesta es mostrar que distintas sociedades producen distintas formas de arte, y que, aunque cualquier juicio de valor es inadecuado en este contexto, no es imposible relacionar distintos estilos con distintos contextos.

Primero, demarca el problema al partir de dos polos extremos: por un lado, la visión antropocéntrica, donde la realidad del "otro" se reduce a la del observador. Por el otro, la perspectiva de los que exageran la ausencia de diferencias entre individuos, grupos y culturas. Candido contrasta y critica a Levy-Bruhl y Malinowski (1976: 41-44): al uno, por la teoría de la mentalidad prelógica; al otro, porque cree que "el salvaje es igual a nosotros". Al adoptar una postura maussiana, Antonio Candido señala la tensión existente entre el universalismo de la mente humana y las diferencias culturales. Sólo así es posible combatir los dos extremos "—[…] modalidades de la falacia antropocéntrica—, ya sea porque ven en el primitivo un animal casi de otra especie, o bien porque quieren reducirlo mecánicamente a nuestra imagen, sin hacer un esfuerzo por penetrar en sus singularidades" (1976: 43).

Podríamos decir que Antonio Candido fue injusto con Malinowski, y excesivamente riguroso con Levy-Bruhl, pero el contraste le permite tomar una posición: "Comprobar que las culturas son relativas nos lleva a meditar sobre dichas singularidades, que se explicarían, no a la luz de diferencias ontológicas, sino por las formas

Antropo_Itzia13NOV.indb 39 13/11/18 14:14

peculiares en que cada contexto general interfiere en el significado de los rasgos particulares, y recíprocamente; determinando configuraciones diversas" (1976: 43).

Al partir de esta perspectiva, el objetivo principal del autor es observar la configuración total en la que surge una manifestación específica. La tríada artista-obra-público se observa en diferentes sociedades: Antonio Candido discute y compara la función del artista entre los bantú, los trobriandeses y los chinos; observa la configuración de la obra (poesía, música y dichos populares) entre los esquimales de Boas y la Europa medieval; compara el público, en el caso del *caipira* y en el caso de una audiencia erudita. De acuerdo con la idea de la importancia del contexto cultural, Antonio Candido muestra que la literatura, el folclore y la mitología, en la medida en que son formas distintas de comunicación, aparecen en diferentes tipos de sociedad y tienen, necesariamente, que estudiarse desde perspectivas diferentes.

Las diferencias, para él, pueden ser tanto espaciales como temporales y, muy al estilo de Mauss, compara las dos dimensiones al mismo tiempo. Este tipo de enfoque comparativo es posible porque Antonio Candido se pregunta cuál es el papel y cuál es el valor ideológico de determinada manifestación en diferentes sociedades: las definiciones son, por lo tanto, nativas, y llevan al investigador a cuestionarse sus propios conceptos. Así, en determinado momento (en el capítulo "La literatura y la vida social") Antonio Candido sugiere que, como producto de las sociedades industriales, el propio método de análisis literario también debe cuestionarse en el sentido de su adecuación al estudio de otras tradiciones.

> *Pero después de algún tiempo, ahora, ya viejo, estoy volviendo a una crítica, pienso yo, ligada a la sociología. Los franceses dicen que si expulsamos a nuestra tendencia natural, ésta vuelve corriendo:* "Chassez le naturel, il revient au galop".

Un ejemplo muy ilustrativo es la discusión sobre la forma en que el arte retrata la alimentación y la nutrición. Al analizar cómo se presenta este tema en distintas sociedades —entre los nuer, en la poesía francesa y alemana y en algunas novelas clásicas brasileñas (1976: 56-70)—, Antonio Candido se da cuenta de que el acto de alimentarse, una de las necesidades humanas básicas, prueba que las manifestaciones de emoción y de elaboración estética varían según los distintos contextos sociales.

Antropo_Itzia13NOV.indb 40 13/11/18 14:14

Entre los "primitivos", el acto de comer puede tener connotaciones mágicas. La sacralización del alimento es común en las sociedades estudiadas por Audrey Richards, Evans-Pritchard y Boas. Antonio Candido llega a analizar una canción nuer para mostrar cómo se usa el ganado, tan importante en esta sociedad, para expresar la incomodidad que ocasiona la presencia de los ingleses (1976: 58-69), hecho que pasa desapercibido a Evans-Pritchard. Entre los "civilizados", sin embargo, el cuadro es distinto. Los poemas de Victor Hugo, Shelley y Rilke (1976: 61-66) son ejemplos en que las asociaciones poéticas relacionadas con el alimento se diluyen a tal punto que, virtualmente, desaparecen. Estos poemas eliminan cualquier vestigio de la dimensión fisiológica y contrastan, así, con la forma "primitiva", que expone libre y directamente la base orgánica de la nutrición y su relación con el dominio del arte. Antonio Candido propone que el contexto social es más evidente en las formas artísticas de las sociedades "primitivas". La emoción orgánica de la alimentación, por ejemplo, no se somete a numerosas mediaciones, cosa que sí sucede entre los "civilizados". De esta manera, Antonio Candido pretende ligar la estructura y la historia o, como él mismo dice, "fundir el texto y el contexto".

En un momento en que la antropología contemporánea siente que la incorporación de la dimensión temporal a sus estudios es uno de los desafíos posestructuralistas más serios, resulta interesante, como ejemplo final, ver cómo analizó Antonio Candido el poema *Caramuru* en dos momentos históricos: a fines del siglo xviii, en Portugal, y a principios del siglo xix, en Brasil.

Literatura e historia

Como poema épico, *Caramuru* se publicó en Lisboa en 1781. En Brasil siguió sin conocerse hasta la década de 1830, cuando el movimiento del romanticismo lo adoptó como una de sus banderas. El poema de fray Santa Rita Durão gira en torno al portugués Diogo, quien, liberado del sacrificio por los tupinambá del siglo xvi, se convirtió en Caramuru, uno de los jefes tribales locales que, como tal, fungió como intermediario entre los indios y los portugueses. El poema muestra la transformación del héroe de Diogo a Caramuru y, paralela e inversamente, el cambio que sufre la indígena Paraguaçu, esposa de Caramuru, que se convierte en Catarina y más tarde la bautizan en Francia.

Antropo_Itzia13NOV.indb 41 13/11/18 14:14

La pregunta central de Antonio Candido es por qué el poema tardó medio siglo en descubrirse en Brasil. Él sugiere que la función histórica o social de una obra determinada descansa en su estructura literaria. A su vez, ésta reposa en la organización de ciertas representaciones mentales, condicionadas por la sociedad en la que la obra es concebida y, por lo tanto, es históricamente variable.

Como épica literaria, *Caramuru* se elaboró sobre tres temas: la celebración de la colonización portuguesa en Brasil; la visión grandiosa y eufórica del país, y la concepción del indígena como el elemento natural, puro y perfecto, oriunda de la visión del mundo de la Europa renacentista. Sin embargo, estos tres temas se organizaban en torno al elemento expresivo representado por la ambigüedad: la colonización es una iniciativa capital de los portugueses, pero representa, al mismo tiempo, la justificación del brasileño, que empezaba a tener conciencia de su individualidad. "La naturaleza total del país, a su vez, se trata como una 'visión del paraíso'; pero desde un ángulo que, en realidad, sólo vale para segmentos excepcionales del paisaje" (1976: 179). Finalmente, el indígena presenta "rasgos de una bondad natural y un orden social basado en la razón […] pero por otro lado es antropófago y bárbaro, está privado de la luz de la gracia, y no puede, por lo tanto, ser plenamente feliz" (1976: 179).

Estas ambigüedades se resuelven mediante la religión y, en el poema, "la fe católica operará e imperará mediante la colonización; la grandiosidad insólita del país se explica como el escenario de luchas y trabajos religiosos; y los gérmenes de plenitud que viven en el indígena son, también, una predisposición más hacia el futuro converso que surgirá en él" (1976: 179).

En suma, "lo local y lo universal se funden en la unidad expresiva e ideológicamente superior del catolicismo" (1976: 179).

> *Yo creo que el romanticismo es la cosa más específicamente brasileña, sólo que el romanticismo es peligroso y lleva al regionalismo y al particularismo. Y el neoclasicismo es peligroso en la medida en que descaracteriza y lleva a un universalismo excesivo.*

Caramuru combinaba bien con la necesidad de fundamentar genealógica e históricamente la tradición local, de acuerdo con una preocupación propia del romanticismo brasileño del siglo xix. En el proceso de identificación posterior a la independencia, la literatura se veía como una marca de la autonomía nacional.

Antropo_Itzia13NOV.indb 42 13/11/18 14:14

A su vez, "ser bueno, literariamente, significaba ser *brasileño,* significaba incluir en las obras los rasgos específicos del país, sobre todo el paisaje y el aborigen" (1976: 171). Por eso el indianismo aparece como símbolo supremo.

Sin embargo, la forma en que el romanticismo adoptó el *Caramuru* difería en dos aspectos importantes de su formulación inicial: en primer lugar, en vez del poema épico, se prefirió la versión francesa en prosa: "El paso del verso a la prosa en su traducción fue un recurso importante, que resaltó el elemento novelístico de la trama, rompiendo con las sugerencias específicamente relacionadas con la estructura métrica y estrófica" (1976: 186). La versión francesa tenía un estilo intermedio entre el poema y la novela, y preparó el terreno para la narrativa indianista tan característica de la literatura brasileña de mediados del siglo xix. En segundo lugar, el romanticismo vio en el *Caramuru* una respuesta a su búsqueda de rasgos brasileños y, en este proceso, las ambigüedades del personaje Diogo-Caramuru dieron lugar a los sentimientos nacionalistas.

> *Me parece profundamente errónea esta tendencia a afirmar, a como dé lugar, que Brasil tiene una literatura exclusivamente suya. Y esto lo dicen en lengua portuguesa, que es una lengua que viene de Europa, y en versos de métrica italiana, inspirados en Byron, que es inglés […].*

En suma, ante un poema con rasgos ambiguos tanto en su estructura como en la configuración de su personaje principal, los románticos brasileños operaron una doble distorsión: ideológica y estética. En palabras de Antonio Candido:

> *Ante un poema que podría tomarse o bien como una celebración de la colonización portuguesa o como la afirmación nativista de las excelencias y peculiaridades locales, optaron por el segundo aspecto, y lo vieron como una epopeya indianista y brasileña. Por otro lado, dentro el complejo estético de la epopeya, se apegaron de preferencia al elemento novelístico y al toque exótico, y vieron en ella una especie de prenovela indianista* (1976: 191-192).

Antropo_Itzia13NOV.indb 43 13/11/18 14:14

Aquí, la literatura se ve como un fenómeno cultural, y la perspectiva antropológica de Antonio Candido afirma su modernidad en su esfuerzo por vincular el análisis estructural —que durante tantos años dominó en la disciplina— con el enfoque histórico. Candido concluye que el estudio de la función histórico-literaria de una obra sólo adquiere un significado pleno cuando se refiere íntimamente a su estructura, "superándose, de este modo, el hiato que frecuentemente se abre entre la investigación histórica y las orientaciones estéticas" (1976: 192). Historia y estética deben combinarse siempre, pues la historia es el desarrollo en el tiempo de diferentes representaciones mentales.

¿*Blurred genres* a la brasileña?

¿Antonio Candido, antropólogo? Esta interrogante nos remite al problema que el propio Antonio Candido enfrentó al hablar sobre el poema *Caramuru.* ¿Por qué ahora, después de todos estos años, el intento de acercar a la antropología no sólo *Os parceiros,* sino también sus estudios de crítica?

No hay una sola respuesta, naturalmente. Uno de los puntos sobre los que hay que llamar la atención tiene que ver con la afinidad entre la antropología y la crítica literaria, reconocida por muchos y explícitamente postulada por Clifford Geertz. Más que una ciencia experimental en busca de leyes, la antropología se dedica a interpretar el significado de los símbolos que organizan la vida social. Igual que el crítico que interpreta textos, ahora que todo es texto, los nuestros, que hay que leer e interpretar, son los rituales, los juegos, los dramas sociales.

Otro punto a considerar tiene que ver con el tipo de crítica que lleva a cabo Antonio Candido. A principios de siglo xx, Marcel Mauss nos hizo recordar que la magia sólo existe cuando se le reconoce socialmente. Antonio Candido aprendió esta lección, como hemos podido ver, al comparar la poesía, la música y los dichos populares en distintas sociedades.

Pero Antonio Candido también es etnógrafo de nuestra sociedad. En este sentido, elige la literatura porque es la dimensión "etnográficamente relevante" —por usar la jerga antropológica— para comprender nuestra vida intelectual. A diferencia de lo que sucede en otros países, dice Antonio Candido, "la literatura ha sido aquí, más que la filosofía y las ciencias humanas, el fenómeno central de la vida del espíritu" (1976: 156). Fue la literatura la que, históricamente, apareció como "punto

Antropo_Itzia13NOV.indb 44 13/11/18 14:14

de vista" privilegiado en Brasil; fue ella la que asumió la función de interpretar, hasta hace poco, el mundo circundante, y no la ciencia, la filosofía o la técnica; fue la literatura la que, al actuar como "un poderoso imán" (1976: 157), interfería con la tendencia sociológica, "dando origen a ese género mixto de ensayo, construido en la confluencia de la historia con la economía, la filosofía o el arte, que es una forma muy brasileña de investigación y descubrimiento de Brasil" (1976: 157).

Parece entonces legítimo pensar que Antonio Candido no sólo se dedicó a la literatura por vocación. O que, si lo hizo, se trata de una sincronicidad afortunada (por usar la expresión no tan afortunada de Jung). El reconocimiento social que define la magia para Mauss encuentra aquí su paralelo en la literatura para Antonio Candido: en Brasil, la literatura es símbolo de brasilidad; es valor y es punto de vista. La literatura fue la que sirvió como *locus* de investigación político-social —de *Os sertões* a *Casa-grande & senzala* y *Raízes do Brasil*—, una hegemonía de género que no se perdería sino hasta la década de 1930. De ahí en adelante se creyó que la institucionalización de las ciencias sociales forzaría a una división del trabajo intelectual que obligaría a la literatura a retraer sus ambiciones. Su esfera se restringiría a la formación de patrones estéticos más puros, y los problemas sociales e históricos se dejarían en manos de las ciencias de la cultura.

Éste es el punto de vista del propio Antonio Candido. Sin embargo, él mismo comenta que en 1978 las mejores novelas de la década se escribieron por un médico, un crítico de cine y un antropólogo,[10] con lo que desmintió así su propia previsión anterior. Por otro lado, está por verse si la "ciencia social" que se institucionalizó en el país podrá realizar plenamente el ideal de convertirse en una reflexión objetiva, sistemática, pura y positiva, capaz de sustituir definitivamente al ensayo histórico-sociológico.

Es cierto que en la década de 1950 ésta fue la propuesta de Florestan Fernandes, a quien debemos, sin duda, el hecho de que se hayan establecido institucionalmente los estándares de excelencia académica en Brasil. Precisamente gracias a ello hoy podemos reconocer que las lecciones que nos dejaron Roger Bastide, Emilio Willems y los profesores franceses de filosofía en las décadas de 1930 y 1940 no han desaparecido. Esta influencia sigue con nosotros hasta nuestros días, y la reconocemos cuando en la cotidianeidad académica vemos que se plantean discusiones

10 Antonio Candido se refería a novelas de Pedro Nava, Paulo Emílio Salles Gomes y Darcy Ribeiro.

Antropo_Itzia13NOV.indb 45 13/11/18 14:14

sobre el trabajo de sociólogos, antropólogos, científicos políticos e historiadores: aquí, un antropólogo "que no es precisamente un antropólogo", es más bien un "sociólogo desarrollista"; más allá, un científico político que lo que hace realmente es historia; luego, un historiador con tendencias antropológicas. Por otro lado, hay estudios que pueden presentarse como una combinación de "historia social y literaria, antropología urbana, crítica cultural y análisis político".[11] Lo más interesante es que todo esto sucede bajo esa etiqueta que tanto apreciamos hasta nuestros días —la de "ciencias sociales" — y que preservamos en ciertos contextos, aun cuando defendamos las divisiones departamentales en las instituciones a las que pertenecemos.[12]

Así, pues, este "pluralismo" histórico (fruto del valor ideológico que se atribuye a la literatura de tradición ensayística, aunado a una influencia durkheimiana centenaria, reforzada por la misión francesa de la década de 1930 y, no en menor medida, por el papel del intelectual como ciudadano *interesado*[13]) no nos vuelve vulnerables actualmente. Al contrario, es algo que podemos celebrar.

Sin embargo, en determinado momento se le cuestionó institucionalmente: al amparo de la educación en filosofía, el pluralismo intelectual no fue duradero. Paradójicamente, a medida que las disciplinas adquirieron una identidad propia, el pluralismo volvió, subrepticiamente, a florecer. Dejamos aquí la sugerencia de que el "pluralismo" intelectual, o la interdisciplinariedad, sólo puede darse a largo plazo cuando existen disciplinas tan sólidamente definidas como para que sus barreras puedan trasponerse.

El caso de los *blurred genres* es elucidativo como contraste. Aun si se tiene en cuenta las diferencias histórico-sociales de los dos contextos, la propuesta norteamericana, al sugerir que las "ciencias sociales" y las "humanidades" se fundan en la dirección única del esfuerzo interpretativo, no tiene como objetivo reorganizaciones institucionales. En Estados Unidos la experiencia de los departamentos

11 El comentario es de Francisco Foot Hardman al presentar el libro de José-Murilo de Carvalho (Carvalho, 1987).

12 El prestigio de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) comprueba este punto de vista. (Los premios de mejor tesis, sin embargo, se dividen entre las tres áreas: sociología, antropología y ciencias políticas.)

13 Tomo la expresión prestada del propio Antonio Candido, cuando describe la literatura de Brasil como "interesada" para llamar la atención sobre el hecho de que está marcada por un compromiso con la vida nacional en su conjunto (Candido, 1964: 18).

Antropo_Itzia13NOV.indb 46 13/11/18 14:14

interdisciplinarios fue efímera: fundados a fines de la década de 1940 en universidades como Yale, Harvard y Chicago (véase Brew, 1963, especialmente el artículo firmado por Fred Eggan), 10 años más tarde ya no existían más que como nombres. Clifford Geertz insiste en afirmar que los *blurred genres* no llevan a una "hermandad interdisciplinaria" (Geertz, 1983: 23).

La distinción entre el nombre que se da a una disciplina y el tipo de conocimiento generado bajo este nombre es un tema bastante discutido en la esfera de la historia de la ciencia. El asunto nos interesa aquí cuando vemos que se alza en el Brasil actual la bandera de la interdisciplinariedad institucional como medida progresista. En este contexto, conviene recordar que esta propuesta se originó en el pensamiento social brasileño que se remonta, si no es que antecede, a la institucionalización de las ciencias sociales durante la década de 1930. Es necesario, también, recordar que el trabajo intelectual se lleva a cabo dentro de departamentos u otras instituciones, pero no se ve limitado necesariamente por éstos. Forma parte de la naturaleza del trabajo intelectual el enfrentamiento solitario, un cierto grado de introspección que permite a la mente del investigador atravesar todas las barreras que quiera o pueda, aunque se encuentre, al mismo tiempo, regida por parámetros históricos y culturales específicos. La creatividad, afortunadamente, es uno de los valores ideológicos más preciados en las comunidades científicas.

Cuando se habla de interdisciplinariedad en Brasil, por lo tanto, hay que tener cautela para no caer en el equívoco o en la redundancia. Aunque ya somos interdisciplinarios, porque somos históricamente pluralistas, únicamente se formaron "escuelas" y se mejoró la excelencia académica en el contexto de la especialización disciplinaria. Nuestro pluralismo hace que *Os sertões* sean admirados hoy en día por quienes proponen los *blurred genres* en Brasil y en Estados Unidos, pero ello no nos permite concluir que hay que seguir el desastroso ejemplo de los departamentos de *social relations*.

> *El que tiene razón históricamente es Florestan. No yo. Yo solamente continúo, intento preservar, para que no se pierda, una cierta tradición de ensayo humanístico, sensible, de tipo literario. En ese sentido me considero muy cercano a Sérgio Buarque, que es uno de mis maestros.*

Antropo_Itzia13NOV.indb 47 13/11/18 14:14

Volvamos a Antonio Candido y a su afortunado pluralismo. Al hacer su propio *bricolaje*, como alumno, nuestro autor aprendió con Roger Bastide a ser cauteloso ante los riesgos del etnocentrismo y a bombardear la realidad desde diversos ángulos y lados; con Sérgio Buarque, aprendió a ver que la vida intelectual en Brasil estaba marcada por la dialéctica entre localismo y cosmopolitismo, y a buscar en la literatura el fenómeno central de la vida del espíritu; finalmente, con Mário de Andrade, aprendió a centrarse de manera minimalista en un fenómeno determinado para sacar de él valores universales. No despreciemos la importancia de Florestan Fernandes que, como su amigo y colega, se convirtió en el *significant other* con el que tuvo que enfrentarse.

Sólo queda la pregunta: ¿y si Antonio Candido hubiera optado por la antropología en aquella época? Sin duda esa decisión habría sido un error. La antropología de la época en que se formó Antonio Candido tenía como objeto de estudio central los grupos tribales brasileños. Era la época de la antropología de Egon Schaden y de Herbert Baldus. ¿Y la sociología? Ésta, de origen durkheimiano, perdió su hegemonía institucional cuando Bastide perdió liderazgo ante Florestan Fernandes. Fue en la crítica literaria —uno de los desdoblamientos de la sociología de la década de 1930— donde Antonio Candido pudo encontrar el nicho institucional que le permitió hacer, a escondidas, una antropología de la literatura dentro del marco de referencias que le habían legado Bastide, el Sérgio Buarque de *Raízes* e, indirectamente, Mário de Andrade. De esta manera no tuvo que negar su inclinación poética, su prosa elegante, su fina intuición y su sensibilidad.

No es posible rehacer la historia, pero sí es posible recuperarla. Y al recuperarla podemos acercar a Antonio Candido a los antropólogos, y entender su "pluralismo" como una afirmación de las preocupaciones de la disciplina, y su crítica literaria como un camino hacia una antropología de la vida intelectual brasileña. Y podemos reconocer que, aunque Candido no alcanzó determinado tipo de poder, sí obtuvo el prestigio de los que saben, algo que quizá él considere, como muchos otros, más gratificante. En el país de las modas, Candido se libró de ser antropofágicamente devorado.

Voy a hacer una confesión cándida, puesto que me llamo Candido.

Antropo_Itzia13NOV.indb 48 13/11/18 14:14

2. La antropología de Florestan Fernandes

La carrera intelectual e institucional de Florestan Fernandes, fundador y principal figura del movimiento conocido como la "escuela paulista de sociología" en los años sesenta, presenta un hecho curioso: la producción resultante de un periodo relativamente largo de su vida (de seis a siete años) hoy se considera importante, pero es poco atendida por los lectores de ciencias sociales.[1]

En realidad, los estudios de Florestan Fernandes sobre los indígenas tupinambá, basados en la reconstrucción histórica de fuentes de los siglos xvi y xvii, y que ocuparon al autor de 1945 a 1952, "no pegaron". Los dos libros y los diversos artículos que escribió sobre el tema (Fernandes, 1948, 1949a, 1949b, 1952, 1963, 1970) son despreciados por muchos científicos sociales como "la fase funcionalista" del autor; los historiadores frecuentemente los ignoran, y su propio autor los considera un "periodo de formación". Se les considera clásicos de la literatura en ciencias sociales, pero el propio Florestan Fernandes confiesa haber descubierto que los clásicos no venden en Brasil.[2]

La lectura cuidadosa de los trabajos sobre los tupinambá, sin embargo, nos hace redescubrir a Florestan Fernandes, revaluar su contribución analítica e interpretativa de los libros *vis-à-vis* los desarrollos más recientes de la antropología y, principalmente, cuestionar las razones por las que estos trabajos nunca fueron apreciados en su verdadera dimensión.

---

[1] Para datos autobiográficos de Florestan Fernandes, véase Fernandes (1977) (especialmente los capítulos 8 y 9), y Fernandes (1978).

[2] Las excepciones son los trabajos de Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro, que retoman el diálogo con Florestan Fernandes (Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, 1986, y Viveiros de Castro, 1988).

Antropo_Itzia13NOV.indb 49 13/11/18 14:14

Esta cuestión nos lleva inmediatamente a considerar el contexto en que una obra se escribe y las posibles razones por las que se le acepta o rechaza. Como afirma Mauss, la sociedad es la que legitima algunas de sus creaciones, desde la magia hasta el trabajo de un antropólogo. Sin el reconocimiento de la sociedad, el trabajo del científico social no existe socialmente. La pregunta que surge, entonces, es la siguiente: ¿por qué los estudios de Florestan Fernandes sobre los tupinambá no son abiertamente reconocidos como su *fase antropológica*, en lugar de considerarse ejemplos de la *fase funcionalista* de su *sociología*?

Al intentar responder a esta pregunta, este capítulo tiene, entre otros, el objetivo de rescatar los trabajos de Florestan Fernandes como una antropología genuina y sugerir interpretaciones para el hecho de que sus libros sobre los tupinambá no hayan tenido el mismo éxito que sus trabajos posteriores. Tomo, como punto de partida, dos proposiciones heurísticas: la primera es que la continuidad de un mismo rótulo para dos momentos de una disciplina no implica, necesariamente, una identidad cognitiva o institucional correspondiente; la segunda es que no es posible abordar la historia de una disciplina sin tener en cuenta el desarrollo de las disciplinas cercanas, independientemente de que hayan sido estas últimas modelos o rivales de aquélla. Estos dos aspectos son particularmente importantes aquí, porque, en el Brasil de la década de 1930 a 1950 el término "sociología" equivalía a lo que hoy llamamos genéricamente "ciencias sociales". Somos herederos de la tradición francesa durkheimiana y sólo durante las últimas décadas se ha delineado de una manera más definida la separación entre las diversas disciplinas. Así, en el ejemplo que analizaremos, no distinguimos *a priori* la "sociología" de la "antropología", y dejamos que la propia definición surja como resultado del análisis.

Estas observaciones sugieren implícitamente una reflexión sobre el desarrollo de la antropología en Brasil. Por poco ortodoxo que sea elegir precisamente "la antropología que no funcionó", este enfoque se justifica en la propia antropología contemporánea, cuya literatura muestra abundantemente cómo los límites y los tabúes resaltan mejor las características de los sistemas que los excluyen. Tenemos, así, la intención de abordar antropológicamente un momento de indefinición de la disciplina, o, más sencillamente, hacer una antropología de la propia antropología. Este objetivo explica el estilo "etnográfico" que se adopta en varias partes de este trabajo.

El ensayo está organizado de la siguiente manera: inicialmente, presento comentarios retrospectivos en torno al significado de los trabajos sobre los tupinambá (inciso I), mismos que me llevan a discutir el contenido de los libros *A organização*

Antropo_Itzia13NOV.indb 50 13/11/18 14:14

social dos tupinambá y *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (inciso II). Enseguida, presento argumentos para justificar el punto de vista de la modernidad de estos trabajos (III). En el siguiente inciso (IV), examino la importancia que estos libros *no tuvieron* para la carrera intelectual de Florestan Fernandes en la antropología indígena que se desarrolló en Brasil a partir de la década de 1950. Este enfoque más sociológico del tema me lleva a discutir cómo los *Tupinambá*, aunque gozaron de poco reconocimiento, impulsaron el éxito institucional de su autor (inciso V). Finalizo el trabajo (inciso VI) con una discusión sobre la relación entre los *Tupinambá* y el contexto en el que se crearon, en relación con la ideología de construcción nacional, tema que me lleva a examinar la responsabilidad del científico social como ciudadano.

Para desarrollar el argumento de esta manera, parto del presupuesto de que en las sociedades modernas contemporáneas la idea de nación funciona como un modelo ideológico privilegiado para representar el "todo social", y que, si no determina, sí proporciona, por lo menos, importantes parámetros para la aceptación o el rechazo de teorías sociales en distintos momentos. Dentro de esta perspectiva, queda claro que las ciencias sociales nos interesan menos por su relativa validez científica y más por la naturaleza social de sus ideas como sistemas de conocimiento y representación sociales.[3] Me interesa, particularmente, la "afinidad electiva" entre su desarrollo y el marco general de la ideología de construcción nacional. Esta propuesta se aclarará mejor a lo largo del trabajo.

I

Cuando Florestan Fernandes publicó *A organização social dos tupinambá*, uno de sus profesores, Roldão Lopes de Barros, comentó que el libro se convertiría en una lectura obligatoria porque se trataba del marco de la reconstrucción del punto cero de la historia de Brasil. En aquella época, dice Florestan, el comentario lo halagó. Pero la profecía no se cumplió nunca, y él no entiende por qué. En el caso de *A função social da guerra*, no obstante, Florestan Fernandes supone que la falta de éxito se debe, principalmente, a su estilo "pesado y un poco indigesto", que responde a una tradición de tesis heredada de los franceses. Él considera que aquél fue un

[3] Este enfoque se adopta en Dumont (1977).

Antropo_Itzia13NOV.indb 51 13/11/18 14:14

trabajo exorbitante por su extremo rigor, si se tiene en cuenta cuán reciente era la tradición universitaria en Brasil. Pero Florestan Fernandes añade que tenía la intención de demostrar que un estudiante brasileño era capaz de desarrollar un trabajo comparable a los de los estudiantes europeos, lo que le permitiría alcanzar suficiente prestigio como para cambiar de rumbo luego. Como profesor, Florestan recomendó a sus alumnos que no siguieran su ejemplo, porque consideraba que cuatro o cinco años eran demasiado tiempo para elaborar una tesis. Añade que, a fin de cuentas, *A organização social* sólo le sirvió para aprender. En cambio, *A função social da guerra,* dice Florestan, se convirtió en un libro que le parece importante a la gente, aunque incluso la editorial que publicó la segunda edición, por considerar que se trataba de un libro clásico, descubrió que los clásicos no venden.

El estilo denso y el tema poco atractivo son características que mencionan también otros científicos sociales contemporáneos de Florestan Fernandes para explicar la falta de éxito de esos libros. Darcy Ribeiro, por ejemplo, considera que las 800 páginas de *A função social da guerra* son un desperdicio de energía intelectual. Con el tono polémico que le es característico, subraya que Florestan Fernandes escribió libros muy hermosos, libros que "van a perdurar", pero que fueron importantes más que nada desde el punto de vista teórico y, por lo tanto, quedaron "desvinculados de nuestra temática". Ése fue, según Darcy Ribeiro, el precio que Florestan pagó por ser aceptado y respetado en la universidad. Recuerda, también, que en aquella época se decía, en tono anecdótico, que él, Darcy y Florestan eran una especie de buldóceres de los que se usan para cosechar lechugas: mientras Darcy cosechaba arte plumario, Florestan cosechaba las 800 páginas sobre los tupinambá. Toda aquella "potencia florestánica", utilizada de manera incorrecta, acabó por convertir a Florestan Fernandes en un funcionalista que quería ser mejor que Robert Merton y que Talcott Parsons. Se trata de una desviación en la carrera de Florestan, de la que sólo se salvó cuando, interesado en el tema de la educación, volvió a preocuparse por las cuestiones nacionales.

Es interesante notar que, para Darcy Ribeiro, los indígenas tupinambá *no* representan un tema nacional, a diferencia del profesor que pronosticó que los *Tupinambá* se convertirían en una lectura obligatoria para cualquier estudiante. También Antonio Candido, entrevistado sobre este tema, considera que los tupinambá nunca fueron una cuestión candente para el público brasileño, pero él cree que hay aspectos adicionales que explican el poco impacto de los libros.

Antropo_Itzia13NOV.indb 52 13/11/18 14:14

El primero tiene que ver con el hecho de que los trabajos son monografías muy estrictas, y Antonio Candido llama la atención sobre el estilo de Florestan Fernandes: dice que Florestan exige al lector un gran esfuerzo de concentración, y afirma que su manera de escribir no es agradable ni amena. Una comparación con *Los argonautas* de Malinowski ejemplifica su punto de vista. Otro aspecto que menciona Antonio Candido es que los tupinambá nunca fueron una cuestión de mucho interés en comparación con los libros que el mismo autor escribió después sobre el negro, las clases sociales y el desarrollo. Éstos sí fueron exitosos porque tocaban mucho más a la sociedad brasileña; "los tupinambá sólo le interesan a los etnólogos".

Las evidencias parecen contradecir la opinión de Antonio Candido: pocos estudiantes de antropología conocen estos libros; los profesores no los adoptan en sus cursos; el promedio anual de ventas de *A função social da guerra*, por ejemplo, no supera los 20 ejemplares. Vale la pena, por lo tanto, hacer un examen más minucioso de esta obra, y atender tanto el contenido de los libros como los problemas que enfrentó el autor. Antonio Candido habla de este trabajo con gran admiración y fascinación:

> *En la etnografía se consideraba, por tradición, que no era posible estudiar la organización social de los tupinambá. Se podían hacer estudios fragmentados, como el de Métraux sobre su religión. Pero su organización social no podía estudiarse, porque faltaban datos. Florestan tomó la decisión de demostrar que era posible. Un hombre de 25 años tomó esa decisión. Recurrió a todos los cronistas, eligió un buen método de lectura, y de ahí sacó el libro* A organização social dos tupinambá. *Fue su tesis de maestría. Pero como trabajó intensamente durante tres años, era natural que siguiera con el tema. Entusiasmado, trabajó tres años más y escribió* A função social da guerra *como tesis de doctorado para la Facultad de Filosofía. Con eso prácticamente cerró su investigación, pero siguió estudiando. Su tesis de habilitación fue sobre el análisis funcionalista basado en el material de la cultura tupinambá. Así que su maestría, su doctorado y su habilitación son fruto de un esfuerzo enorme, de una visión original y de una potencia mental poco común, que*

Antropo_Itzia13NOV.indb 53 13/11/18 14:14

Florestan prodigó, si no me equivoco, entre 1945 y 1951-2. Siete años. Y al hacerlo mostró cuánto rinde la realidad cuando se tiene un buen método en las manos.

II

Para medir el grado de dificultad que enfrentó Florestan Fernandes, podemos distinguir tres tipos de preocupaciones: etnográficas, metodológicas y teóricas. Así, Florestan Fernandes leyó el trabajo de 36 cronistas y examinó la consistencia de los datos que brindaban, para luego analizarlos. En este proceso registró 126 temas generales sobre la organización social y 92 temas específicos sobre el sistema guerrero (Fernandes, 1949b [1975]). Como en aquella época los recursos para el procesamiento de datos eran limitados, llevó a cabo todo este trabajo mediante el cruzamiento de fichas analíticas y tablas estadísticas.[4]

En términos metodológicos, el principal problema del autor reflejaba la indefinición entre una reconstrucción histórica y un trabajo de campo. Florestan Fernandes procedía como historiador al observar la variedad y la consistencia de los datos, y actuaba como etnólogo al intentar reconstruir la sociedad tupinambá como una totalidad. En este caso, realizaba su "trabajo de campo" al valerse de los cronistas.

Teóricamente, el autor se definía como "funcionalista", lo cual en aquella época parecía indicar simplemente que adoptaba el "método sociológico". Volveremos sobre este tema. Por el momento, baste mencionar que, para Florestan Fernandes, el "método de interpretación funcionalista" se caracterizaba, principalmente, "por la afirmación de una hipótesis básica, según la cual el sistema organizativo de las sociedades y de los grupos sociales está conformado por 'unidades integrativas', vinculadas entre sí por relaciones necesarias de coexistencia y de interdependencia" (1975: 276-277), o, más sencillamente, por una comprensión "globalizadora o totalizadora de las actividades y de las acciones humanas" (1975: 277). Florestan

[4] Cuando Florestan Fernandes y Roger Bastide organizaron debates con la población negra en São Paulo durante su investigación sobre las relaciones raciales, contrataron a seis taquígrafas para documentar los discursos de los participantes.

Antropo_Itzia13NOV.indb 54 13/11/18 14:14

pretendía hacer con los tupinambá lo que Mauss había hecho con los esquimales: mediante el estudio de comunidades locales, quería llegar a una explicación de la civilización tupí; quería ver "a través del microcosmos, los dilemas humanos e históricos del macrocosmos" (1978: 86).

Quien se acerca *A organização social dos tupinambá* lee esta obra como si estuviera frente a una monografía clásica, donde, tras la descripción de la distribución espacial de una sociedad determinada, viene un análisis del sistema de parentesco, una discusión del sistema político y, finalmente, por lo general, un examen de las creencias religiosas. Esta estructura del libro justifica el comentario que hizo Antonio Candido al considerar que, tras la publicación de *A organização social*, ya no se les debía nada a los antropólogos ingleses.[5]

Vale la pena hacer un breve sumario del libro. Dividido en cinco partes, el libro propone la reconstrucción de la organización social de los grupos tribales tupíes que, en la época de la colonización, entraron en contacto con los blancos de Río de Janeiro y Bahía y de aquellos que después poblaron los estados de Maranhão, Pará y la isla de los tupinambaranas (Fernandes, 1963: 15). Florestan Fernandes define la organización social como "el conjunto de actividades, acciones y relaciones humanas, de carácter adaptativo o integrativo, ordenadas en una configuración social de vida" (1963: 20). Aunque los diversos grupos estuvieran espacialmente separados y se diferenciaran entre sí, todos formaban parte de un grupo étnico básico y todos compartían un sistema sociocultural de rasgos fundamentalmente semejantes.

El primer capítulo expone la distribución espacial de las tribus a lo largo de la costa brasileña y describe su contacto con los invasores, las guerras entre los indígenas, los franceses y los portugueses, y la migración de los tupinambá hacia el norte y hacia el interior.

El segundo capítulo describe la estructura local de los grupos pues brinda datos estadísticos detallados sobre su composición. Aquí se discute el tipo de relación dominante entre los grupos que forman una *maloca*[6] y la tribu, y se caracteriza la *maloca* como una unidad de una constelación articulada, o como "la menor forma social tupinambá de organización de las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo" (1963: 74). Se analiza también la integración del sistema económico en la

[5] Este comentario se cita en Fernandes (1978: 85).

[6] Casa comunal de los indígenas. (N. de la T.)

Antropo_Itzia13NOV.indb 55 13/11/18 14:15

estructura social. Visto como un sistema que satisface necesidades humanas *definidas culturalmente*, éste se relaciona con los esquemas de migración y con el sistema cíclico de guerras intertribales.

El tercer capítulo se dedica a la discusión del sistema de parentesco. Aquí Florestan Fernandes, aunque lamenta lo limitado de las fuentes, describe y analiza la terminología del parentesco, las reglas de matrimonio y el tipo de organización familiar dominante. Hace hincapié especialmente en las concepciones nativas sobre el papel del hombre y de la mujer para engendrar un niño, que, según el autor, explican el sistema terminológico, el culto a los ancestros masculinos y la práctica de la *couvade*.[7]

Las distintas categorías sociales se discuten en el cuarto capítulo, donde el autor analiza también el mecanismo de atribución de estatus por medio de la pertenencia a distintos grupos de edad. Fernandes menciona también los posibles canales para la adquisición de estatus fuera de este sistema establecido, y pone ejemplos del caso masculino, pues el estatus de los hombres, ideológicamente relacionados con la guerra, dependía de su desempeño en las actividades guerreras. Un quinto capítulo trata sobre el sistema político, específicamente sobre el papel de los ancianos y la elección de jefes y líderes religiosos.

No hay un capítulo específico sobre las creencias religiosas, pero su importancia fundamental en la sociedad tupinambá aparece al final del libro. En las últimas seis páginas, donde procura integrar las conclusiones parciales que cierran cada uno de los capítulos, Florestan Fernandes señala la consistencia entre la organización ecológica y el sistema social, y resume los aspectos morfológicos del sistema tribal y los relaciona con la organización social y las creencias religiosas. El último párrafo sintetiza las conclusiones y llama la atención sobre la importancia de los valores *vis-à-vis* el sistema de parentesco:

> *La estructura social básica consistía en el sistema de parentesco, que interfería con las demás estructuras y complejos sociales o se veía complementado por ellos. Sin embargo, la estructura*

[7] Roque de Barros Laraia nota algunas imprecisiones en el análisis del sistema de parentesco, en Laraia (1964). *A organização social dos tupinambá* había sido reseñado anteriormente por Candido (1949) y Huxley (1951).

Antropo_Itzia13NOV.indb 56 13/11/18 14:15

> *social básica estaba completamente penetrada de valores religiosos, pues el sistema religioso tribal repercutía activamente sobre toda la organización social.* (1963: 355).

En consecuencia, "Los patrones religiosos se insinuaban en el comportamiento de los individuos y, asumiéndose como valores centrales de la cultura, fomentaban actitudes y actividades competitivas" (1963: 355).

Esta conclusión nos permite decir que *A organização social dos tupinambá* alcanzó un nivel de análisis que va más allá de una simple "descripción bien hecha", según la expresión del autor (1977: 175). Florestan Fernandes reconstruye la sociedad tupinambá al grado de mostrarnos el funcionamiento del sistema como un organismo integrado por varias instancias, aunque enfatiza, sin embargo, que una de ellas, la esfera religiosa, domina o "repercute" sobre las demás. La forma en que la esfera religiosa se vincula con la guerra constituye el objeto de estudio de su siguiente libro.

A função social da guerra na sociedade tupinambá, publicado en 1952, tres años después de su primer libro, fue la continuación natural de sus estudios sobre los tupinambá. Como aportación teórica, Florestan Fernandes considera que éste es el trabajo más riguroso que haya realizado (1976: 87).[8] Se trata de un libro ambicioso con el que el autor pretende hacer aportaciones al conocimiento: a) de la guerra en la sociedad tupinambá; b) de la sociedad tupinambá, vista a través de una institución fundamental para su dinámica interna; c) de la guerra como fenómeno social y cultural (1975: 181).

La guerra se eligió como tema central no sólo por su importancia para los propios indígenas, sino por la abundante documentación legada por los cronistas. La guerra había interesado a los cronistas por los aspectos exóticos del tipo de venganza tribal: porque temían pasar por la misma prueba, y por la tendencia de los colonizadores a utilizar los valores mágico-religiosos de la cultura tribal en su política de destribalización (1975: 207-208).

Florestan Fernandes enfrentó dos problemas en relación con su propio tema de estudio: uno de ellos era la definición del fenómeno "guerra" y el otro era el enfoque

[8] *A função social da guerra na sociedade tupinambá* fue reseñado por Beiguelman (1953), y, fuera de Brasil, por Murphy (1956).

Antropo_Itzia13NOV.indb 57 13/11/18 14:15

que debía adoptar. La guerra se define de la siguiente manera en un artículo que precede a la publicación del libro:

> *La guerra constituye un estado de relaciones de conflicto entre dos o más sociedades, provocado por conmociones virtuales o reales en el sistema de relaciones intersocietarias, o determinado por la ausencia de éstas, situación en que los ideales colectivos de seguridad, definidos ideológicamente, se proyectan en las personalidades de los individuos en acción, impulsándolos a someterse, a aceptar o a desear la contienda armada en la que se empeñan directa o indirectamente de manera organizada* (1975: 202).

Esta definición surge de una preocupación constante del autor: la de evitar que representaciones propias de nuestra sociedad interfieran en la generación de conceptos y en la definición de fenómenos estudiados en sociedades de otros tipos. Así, Florestan Fernandes nos dice que: "La guerra es un fenómeno social. No sólo ha ocurrido bajo formas características en sociedades diferentes, sino que se inscribe de un modo peculiar en cada sistema sociocultural. Además, hay ejemplos de sociedades en que no se conocen las actividades guerreras" (1975: 193).

Así, para estudiar la guerra hay que tomar en cuenta el contexto en el que está inserta, un rasgo característico del tratamiento elegido. De acuerdo con Florestan Fernandes: "Lo que caracteriza el tratamiento sociológico de la guerra es, pues, la preocupación por considerarla dentro del contexto social en que se manifiesta" (1975: 198).

Estas proposiciones dejan ver, por un lado, la influencia durkheimiana de predefinir los fenómenos estudiados para evitar el *bias* de la ideología propia del investigador (como en *El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*). Por otro lado, puede verse una inspiración maussiana, pues la guerra tupinambá se aborda como un "hecho social total": en la medida en que se privilegia la reconstrucción de la totalidad de una sociedad; esta totalidad se transforma en el contexto más amplio dentro del cual es posible comprender fenómenos como la guerra o incluso cuestiones como la "economía", la "política" y la "religión" (términos que Florestan frecuentemente utiliza ente comillas, cfr. 1975: 203).

Antropo_Itzia13NOV.indb 58 13/11/18 14:15

La influencia de Durkheim y de Mauss se complementa con la inspiración teórica de autores como Gregory Bateson y Karl Mannheim. La decisión de examinar la sociedad tupinambá a través de una institución, la guerra, se parece a la estrategia de Bateson de describir la sociedad iatmul a través del ritual naven. La influencia de Mannheim está presente en el concepto de ideología que adopta Florestan.[9]

En la sociedad tupinambá, la guerra se desencadenaba a partir de la muerte de un miembro de la sociedad y de la determinación, por parte de sus parientes, de que era necesario hacer un sacrificio en memoria de su "espíritu". Un antepasado o un ancestro mítico también podían desencadenar un sacrificio. Se reunía entonces el consejo de jefes y se escuchaba al chamán; entonces se decidía por deliberación cuándo iniciaría la guerra. Enseguida se realizaban ritos para preparar el material que se utilizaría, y con énfasis en el carácter mágico-religioso de la guerra se instruía a los guerreros. A continuación se llevaban a cabo la incursión guerrera y el choque armado, y en ese momento se capturaba a los prisioneros antes de volver a la tribu de origen. Una vez allí, el prisionero (o prisioneros) pasaba por ritos de purificación, se renombraba a la persona que hacía el sacrificio y se ingería ceremonialmente la carne de la víctima. Los dos extremos de esta cadena son la "necesidad" del sacrificio y la "consumación del sacrificio".

Una rápida síntesis de las 400 páginas de *A função social da guerra* nos permitirá llamar la atención sobre algunos aspectos del trabajo.

El libro se divide en tres partes. La primera discute, básicamente, las técnicas de la guerra. Al emplear el término "técnica" entre comillas, Florestan Fernandes procura ampliar el concepto de tal manera que no se aplique sólo a "objetos tangibles", como las máquinas y los instrumentos de producción en las sociedades industriales, sino también a las "relaciones sociales y al hombre mismo" (1970: 22). Al proponer este ensanchamiento del uso tradicional del concepto, el autor sigue a Mannheim.

De acuerdo con este enfoque, Florestan Fernandes describe minuciosamente los aspectos de la guerra, como las armas, la organización de las expediciones, las actividades y los rituales guerreros, la motivación y los objetivos de los combates, para intentar demostrar que la guerra no se limita a una técnica de adaptación al

[9] Sobre Marcel Mauss, véase Fernandes (1970: 25; 1975: 232 y 285); sobre Gregory Bateson, véase Fernandes (1970: 274 y 317; 1975: 270 y 278); sobre Karl Mannheim, véase Fernandes (1963: 17; 1970: 14, 22 y 353).

Antropo_Itzia13NOV.indb 59 13/11/18 14:15

medio ambiente. La negación del carácter utilitario de la guerra se combina con el reconocimiento de su interferencia en el equilibrio biótico de las comunidades tribales. Pero el autor subraya que la función primordial de la guerra no tiene que ver con ninguno de estos dos aspectos, sino con las relaciones humanas. Con esta afirmación, el autor busca poner en relieve la explicación de los propios tupinambás, que afirmaban que era necesario tomar represalias para vengar a los parientes y amigos muertos.

El siguiente pasaje resume este punto de vista:

> *El patrón de dominio establecido por los tupinambá en sus relaciones con los demás agrupamientos humanos, que competían con ellos, sería de orden cultural. Pero de naturaleza religiosa, no tecnológica [...] El patrón sería, por lo tanto, función de los valores religiosos, que penetraban completamente la red de relaciones intra y intertribales, de manera que abarcaría incluso las relaciones de carácter adaptativo* (1970: 65-66).

Tras analizar la función de la guerra al nivel de las "relaciones reales" (1970: 144), en la segunda parte del libro el autor se centra en los problemas de control social y su relación con la guerra. Aquí, Florestan Fernandes examina el papel de los ideales guerreros en la formación de la personalidad masculina; las condiciones y los efectos sociales de la participación guerrera; la situación social de los cautivos, y los ritos de "destrucción" del enemigo.

Al estar íntimamente relacionada con la adquisición de estatus (el hombre sólo podía tener una compañera después del sacrificio de su primera víctima, y otros sacrificios le permitirían atraer más mujeres, 1970: 231), la guerra tenía que ver con toda la población masculina. Los valores y las actividades guerreras se amoldaban a la estructura básica del sistema tribal, y los guerreros no constituyeron, como tales, una comunidad cerrada y aislada del medio social interno. A partir de los 25 años, aproximadamente, todos los hombres de la sociedad empezaban a participar en las incursiones y, en consecuencia, en los bandos guerreros.

De esta manera, los impulsos sociales de competencia por prestigio y por posición social se combinaban con el carácter mágico-religioso de la guerra. Por un lado, entonces, para la interpretación sociológica la importancia de la guerra se medía por el número de "nombres" adquiridos y no por los "hechos militares"

Antropo_Itzia13NOV.indb 60 13/11/18 14:15

correspondientes (1970: 153, 209). Los "nombres" y el prestigio que éstos aportaban estaban en la base, por ejemplo, del sistema poligínico de los tupinambá, y Florestan Fernandes incluso considera que la poliginia era el elemento estructural de mayor peso para determinar el *inconsciente* que llevaba a los tupinambá a la guerra (1970: 232). Por otro lado, estos aspectos sociales estaban íntimamente relacionados con la religión tupinambá. En la conciencia social de los indígenas, la guerra se reducía, literalmente, a un instrumento de la religión.

Los indígenas creían que un hombre alcanzaba el máximo poder después de los 40 años, aproximadamente, cuando se incorporaba a la categoría de los *tujuae*. En esta etapa los varios sacrificios en los que habría participado le proporcionarían tal acumulación de poderes que, instruido por sus antepasados, podría, por ejemplo, convertirse en un gran chamán y transitar con relativa libertad por el mundo de los espíritus. La relación entre guerra y religión era tan íntima que, según Florestan Fernandes, no significaba simplemente

> *que la guerra tuviera, en aquellas sociedades tribales, un "origen" religioso (los espíritus interferían en la determinación de las incursiones y de las expediciones guerreras); o que tuviera un "fin" religioso (la captura de enemigos para el sacrificio ritual); ni tampoco que siguiera un "curso" religioso, extraño a los principios del arte militar racional (el éxito o fracaso de las actividades guerreras dependía directamente de lo sobrenatural)* (1970: 157).

La guerra se integraba al complejo tribal y era inseparable de las condiciones y de la naturaleza de su vida religiosa.

Florestan Fernandes llama la atención sobre el hecho de que esta relación entre los aspectos de control social y los aspectos religiosos no forma parte de nuestra tradición y puede ser difícil comprenderla "incluso con el auxilio del método sociológico" (1970: 157). Aparentemente, el autor quiere poner en relieve que, a diferencia de lo que sucede en nuestra sociedad, la guerra entre los tupinambá no se transformó en un instrumento político *consciente*. Un cronista llegó a describir a la persona que hacía el sacrificio con el término "bienaventurado" para indicar que, al vengar la muerte de sus antepasados, hermanos o parientes, esa persona adquiría un "don sobrenatural" proveniente del espíritu por cuyo designio o voluntad se realizaba el

Antropo_Itzia13NOV.indb 61 13/11/18 14:15

sacrificio (1970: 209). Aunque la adquisición de "nombres" por medio del sacrificio naturalmente aumentaba el prestigio social del que hacía el sacrificio, la exégesis nativa enfatizaba primordialmente el vínculo con los antepasados.

Al igual que en el libro anterior, en *A função social da guerra* Florestan Fernandes no dedica una parte específica a la discusión del sistema religioso, aunque acabe por subrayar que "en la sociedad tupinambá [la guerra] no simplemente 'servía' a la religión: más bien formaba parte de ella" (1970: 371).

En una especie de metáfora de la propia sociedad tupinambá, la religión no se trata separadamente, sino que atraviesa la estructura del libro y se hace presente en la explicación de todos los niveles de la guerra. Se tiene incluso la impresión de que Florestan Fernandes, para organizar el libro, observa primero el papel de la guerra en la adaptación de los indígenas al medio ambiente, y después, los mecanismos de control social, para lo cual sigue un ordenamiento tradicional simplemente para desmentirlo a continuación. La religión aparece, así, como la instancia que engloba a las demás y el hecho de que el autor no la haya tratado por separado sólo confirma su proposición.

La tercera y última parte del libro divide las conclusiones en dos niveles. El primero, llamado "descriptivo" por Florestan Fernandes, se basa en la exégesis tupinambá. Aquí lo que importa es que, para los tupinambá, el móvil de la guerra era la venganza que definía las obligaciones de los vivos con los muertos. Este nivel descriptivo se refiere a la "función manifiesta" (según la terminología de Merton), la esfera de la conciencia social que proporciona los motivos ideológicos de la conducta guerrera. El segundo nivel, denominado "interpretativo", representa la "función latente" y apunta hacia las motivaciones inconscientes de los tupinambá: la restauración de la integridad del "nosotros", garantía de los principios de existencia de la colectividad. La función latente estaba vinculada, así: *a)* con las relaciones que la guerra establecía entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos; *b)* con la determinación del tiempo mítico-religioso, y *c)* con la preservación de la continuidad social (1970: 358).

III

Hoy en día, cuando la antropología empieza a cuestionar sistemáticamente la forma estilística de las monografías, los libros de Florestan Fernandes parecen reflejar

Antropo_Itzia13NOV.indb 62 13/11/18 14:15

el ya superado formato del "realismo etnográfico" (véase Marcus y Cushman, 1982). Se trata de un estilo cuyas características básicas son las siguientes: 1) la estructura de la narrativa tiene como objetivo la "etnografía total"; 2) el etnólogo elimina en la medida de lo posible su presencia en el texto, y 3) el énfasis recae sobre un denominador común, de tal manera que se legitima la cultura o la sociedad como objeto de estudio. En los libros sobre los tupinambá, estas características se combinan con un estilo pesado y denso. Se fuerza al lector a seguir los pasos del autor en la lógica de su descubrimiento, y ello hace que el rigor que Florestan Fernandes tenía en mente se convierta, muchas veces, en una repetición exhaustiva.

Con independencia de su estilo, sin embargo, el contenido de los libros, si se le compara con varias de las preocupaciones actuales de la antropología, llama la atención por su modernidad. Examinemos algunos de estos aspectos.

El primero tiene que ver con la realidad empírica y teórica que tienen los datos para Florestan Fernandes. Éste no impuso una teoría *a priori* a la documentación tupinambá: para realizarla se emplea el resultado de un análisis que deriva de una convergencia de postulados teóricos y datos etnográficos que llevan a la reconstrucción de un sistema social. Éstos sólo se evalúan a partir de la totalidad reconstruida. Así, pese al énfasis constante en la necesidad de producir una "interpretación científica", preocupación que podemos comprender por el contexto de la época, Florestan Fernandes, según él mismo, quería evitar a toda costa que se introyectara cualquier teoría en el material antes de que se alcanzara la totalidad tupinambá.[10]

Esta apertura teórica y metodológica contradice en gran medida la imagen que se creó en relación con el autor, especialmente si se tiene en cuenta que, en aquella época, ya podía sentirse la influencia marxista en sus lecturas.[11] Pero para el autor de los libros sobre los tupinambá la teoría que sirve para una sociedad puede no adecuarse a otra. Tal relativización teórica hizo que, cuando lo criticaron por no haber usado la dialéctica en los estudios sobre los tupinambá, respondiera que este tipo de análisis "sólo es válido para determinados tipos de problemas y,

[10] La insistencia de Florestan Fernandes en defensa de este punto de vista creó un desacuerdo con Donald Pierson, entonces responsable por la investigación. El problema sólo se resolvió con la interferencia de Herbert Baldus.

[11] Fernandes (1977: 171-174). Sobre las preocupaciones de Florestan Fernandes, Alfred Metraux escribe en su diario el 12 de noviembre de 1951: "Larga charla con Florestan Fernndes, más intoxicado que nunca con sus propias teorías y metodologías" (Métraux, 1978: 329).

Antropo_Itzia13NOV.indb 63 13/11/18 14:15

principalmente, para los problemas que aparecen en los pueblos que tienen un determinado tipo de historia" (1978: 90)

En esta fidelidad a los datos encontraremos una de las marcas de Florestan Fernandes como etnólogo. Este tipo de enfoque le permitirá al autor, una vez reconstruida la totalidad tupinambá, cuestionar los testimonios de los propios cronistas (como el de Hans Staden, que, al describir los rituales a los que fue sometido, no vislumbró el significado de varias partes), e incluso el valor etnográfico de los dibujos y grabados que nos legaron (Fernandes, 1975: 230, y 1970, ilustraciones viii y ix, que reproducen grabados de Thévet y Léry).

En esta valoración de los testimonios hay que considerar otro punto. Los datos que recopiló Florestan Fernandes se evalúan de tal forma que casi pueden compararse con los datos que se obtienen mediante la observación directa. Sin embargo, el autor propone una tarea más ambiciosa que la simple sistematización de la documentación: llegar al ordenamiento estructural consciente e inconsciente de la sociedad tupinambá. Así, combina el papel del etnólogo y el del analista, y enfrenta el problema interpretativo que resulta de esta combinación al recurrir a los conceptos de función manifiesta y función latente. Sin limitarse a la apariencia de los datos, el autor quiere interconectar los fenómenos presentes en la exégesis nativa con sus "funciones" inconscientes, y esta estrategia lo lleva, por ejemplo, a revelar la motivación de la guerra en la sociedad tupinambá como "una aplicación mágico-religiosa del principio de reciprocidad" (1970: 329).

Otro aspecto que hay que mencionar tiene que ver con la decisión de Florestan Fernandes de abordar la sociedad estudiada a partir de la guerra. Una vez demostrada la importancia de la guerra tanto para los cronistas que la documentaron como para el funcionamiento de la sociedad, este fenómeno sirvió como puerta de entrada para examinar el sistema de parentesco, la economía, la religión, los patrones morales, la cosmología y la estructura individual de la personalidad. La guerra permitió, de esta manera, "una lectura por encima del hombro" de los tupinambá, para usar la expresión de un antropólogo contemporáneo (Geertz, 1973: 452).

No es difícil encontrar semejanzas entre las propuestas de Florestan Fernandes y las de los antropólogos de su tiempo;[12] incluso hay parecido con las propuestas de

[12] Por ejemplo, en el artículo sobre los aportes etnográficos de los cronistas (Fernandes, 1975, cap. 5), Florestan Fernandes menciona a Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Ruth Benedict, Lowie, Murdock, Margaret Mead y Thurnwald, además de Métraux, Mauss y Bateson.

Antropo_Itzia13NOV.indb 64 13/11/18 14:15

antropólogos actuales. Hoy, subrayar la importancia de la exégesis nativa es uno de los rasgos característicos de la antropología de Victor Turner en el estudio de los rituales ndembu; utilizar una institución para, a través de ella, hablar de la sociedad como un todo es la estrategia que adoptan Gregory Bateson, como ya se ha dicho, y, actualmente, Clifford Geertz; distinguir niveles conscientes e inconscientes de la realidad social nos sugiere inmediatamente los trabajos de Claude Lévi-Strauss. El último ejemplo que se me ocurre es el estudio de Marshall Sahlins que analiza los episodios que condujeron a la muerte del capitán Cook en Hawái, y que me parece una reedición, 30 años después, de los *Tupinambá* de Florestan Fernandes, de su intento por hacer antropología de un evento histórico a partir de documentos de la época (Sahlins, 1981).

Aunque las semejanzas dispersas no confieran necesariamente actualidad a los *Tupinambá*, son significativas porque muestran que Florestan Fernandes intuyó muchos de los caminos que la antropología habría de recorrer. Es interesante notar que los autores a los que podemos asociar con el trabajo de Florestan Fernandes —Bateson, Turner, Geertz— son los que hoy se consideran precursores de la nueva "etnografía experimental", esta tendencia a integrar explícitamente en el texto monográfico las preocupaciones epistemológicas referentes al proceso interpretativo. Queda, entonces, la hipótesis de que el estilo denso, el rigor y el formalismo de los libros sobre los tupinambá le dan al lector una impresión de cosa ya superada, cuando en realidad enmascaran un intento genuino de revisar las convenciones tradicionales al nivel del contenido más profundo.

La apreciación valorativa que los considera "superados" no sólo se refuerza por el estilo, sino también por los conceptos que adopta Florestan Fernandes. La elección del enfoque "funcionalista" ejemplifica esto último, y un examen de la forma en que el autor concibió el concepto resulta esclarecedor.

En primer lugar, Florestan Fernandes insiste en explicar que el funcionalismo que prevaleció en las décadas de los cuarenta y los cincuenta se vinculaba con la investigación empírica, con la reconstrucción de sistemas de civilización, y alejado, por lo tanto, de la sociología sistemática de alguien como Talcott Parsons. Para refutar el tono casi peyorativo que adquirió la expresión "funcionalismo", el autor explica que:

> *Como se sabe, la "vida en sociedad" significa el ordenamiento de las acciones y actividades sociales de los seres humanos a*

Antropo_Itzia13NOV.indb 65 13/11/18 14:15

> *través de mecanismos sociales de ajustes recíprocos de los individuos y de adaptación al medio natural circundante [...]. No obstante, el descubrimiento de los principios organizativos, responsables por la forma de ordenamiento de las relaciones sociales y de la reglamentación de las actividades humanas, constituye una operación del espíritu. Cuando esta operación es orientada por el método científico, el descubrimiento [...] tiende a objetivarse en construcciones sistemáticas. Éstas expresan racionalmente ya sea la esfera especial elegida por el investigador o toda la compleja red de relaciones y actividades sociales, reconocibles a través de la observación científica, de la sociedad investigada* (1975: 278-279).

La característica del funcionalismo de Florestan Fernandes es que produce, mediante una "operación del espíritu", construcciones sistemáticas y conduce al descubrimiento de los principios organizativos que resultan de la vida en sociedad. Al dejar claro que este método no se reduce al empirismo, el autor continúa:

> *Por eso, la investigación científica de las condiciones de existencia social de pueblos particulares representa [...] una "reconstrucción" intelectual de configuraciones efectivas de vida en sociedad. Uno de los resultados básicos de las orientaciones metodológicas del tipo funcionalista consiste en la restricción al mínimo posible, en este proceso de reconstrucción intelectual, de las "interferencias deformadoras" de la mente humana. En la medida en que orienta deliberadamente la investigación hacia la comprensión de los fenómenos sociales a través de la forma de integración de los mismos al sistema organizativo de las sociedades investigadas y de la función desempeñada por ellos dentro de las mismas, el funcionalista reduce las posibilidades de deformación de la realidad aprehendida a los efectos violentadores de la propia técnica de análisis científico* (1975: 278-279).

Antropo_Itzia13NOV.indb 66 13/11/18 14:15

Aquí, Florestan Fernandes abre la posibilidad de estudiar distintos "pueblos particulares" e, implícitamente, adopta un método comparativo cuando admite que los conceptos generados en nuestro medio pueden no adecuarse a "distintas condiciones de existencia". Así, reconoce el riesgo del etnocentrismo, y advierte sobre las posibles "interferencias deformadoras" a las que el investigador está sujeto, tanto en la investigación como en el análisis.

El funcionalismo de Florestan Fernandes, caracterizado, por lo tanto, por una postura relativizadora, antietnocéntrica, que busca la "reconstrucción intelectual" de totalidades sociales a partir de una fidelidad a los datos como realidad empírica y teórica, llevó al autor a lo que hoy se aceptaría, simplemente, como una postura antropológica convencional. Específicamente, su antropología puede verse en el cuidado extremo con que el autor aplicó conceptos de nuestra sociedad a los tupinambá; en la arbitrariedad que observó en la división tradicional entre economía, política, parentesco y religión; en la constatación de que puede existir una jerarquía entre las diversas esferas reconocidas por "nuestra mentalidad" (por ejemplo, el hecho de que entre los tupinambá la religión engloba al parentesco, la política, la economía y la guerra). Inspirado en Mauss, Florestan Fernandes muestra un interés característico por describir los sistemas de significación nativos como sistemas claramente distintos de los nuestros. Y, lo que es aún más importante: nunca optó por estudiar la religión tupinambá como un proyecto inicial, sino que postuló el predominio de esta dimensión a partir de la reconstrucción del sistema social tupinambá, y al tener en cuenta la exégesis de sus "informantes". Antropólogo que fue, sólo el contexto social de la época puede explicar por qué los trabajos sobre los tupi- nambá suelen clasificarse como la "fase funcionalista" de su sociología.

IV

Un trabajo académico puede ser potencialmente significativo en dos sentidos: en primer lugar, para la carrera intelectual de su autor; en segundo lugar, para la disciplina en la que está inserto. En el caso que examinamos aquí, sin embargo, aunque Florestan Fernandes reconozca que los *Tupinambá* le permitieron alcanzar "la estatura de un artesano que domina y ama su oficio, porque sabe cómo debe practicarlo y para qué sirve", aquél fue el trabajo de "un joven que se abría camino dentro

Antropo_Itzia13NOV.indb 67 13/11/18 14:15

de la sociología" (1977: 175; 1978: 90). Por otro lado, cuando la antropología adquirió en Brasil un perfil propio y diferenciado de la sociología, la disciplina quedó a deberles poco a los *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Elaboremos estos puntos.

En lo que respecta al papel que desempeñaron los estudios sobre los tupinambá para su autor, hay quien ve en la elección del tema una influencia de los modernistas Mário de Andrade y Oswald de Andrade (Morse, 1978). Para Florestan Fernandes, sin embargo, la causa de esa elección fue meramente ocasional: según él, Herbert Baldus, que era su profesor en la Escuela de Sociología y Política, le sugirió la idea en 1945. Para el seminario de Baldus, Florestan decidió escribir un trabajo en el que refutaba las interpretaciones de Alfred Métraux sobre los tupinambá, a partir de la documentación legada por Gabriel Soares. Entusiasmado con los resultados, Baldus le sugirió a Florestan que los comparara con los relatos de otros cronistas, y de ahí surgió el proyecto más amplio, que resultó en su tesis de maestría. Aunque Florestan Fernandes niega la influencia de los modernistas, la búsqueda de brasilidad que dominaba a la élite intelectual desde la década de 1920 posiblemente tuvo algún peso, directa o indirectamente, en la elección del tema. Igual que los modernistas, Florestan desarrollaba una actitud no prejuiciosa y positiva en relación con los indígenas brasileños; el grupo que eligió, los tupinambá, representaba, en la mitologización de la historia de Brasil, nuestra ancestralidad más primitiva. Como los modernistas, también, usó ampliamente el material de los cronistas. (En este aspecto, Florestan Fernandes se distingue de sus profesores, que optaron por la investigación de campo, e incluso de varios modernistas que frecuentemente emprendían "viajes etnográficos", por lo general hacia el norte y el nordeste.) La inclusión de sus preocupaciones en el contexto de la época tal vez explique por qué le agradó a Florestan el comentario de que *A organização social dos tupinambá* constituía el intento más serio de explicar el punto cero de la historia de Brasil.

Pero además de la afinidad temática están, naturalmente, los distintos enfoques. A diferencia de los modernistas, que trataban el asunto con un estilo literario y poético, y que combinaban libremente leyendas indígenas, dichos populares y folclore, el trabajo sobre los tupinambá buscaba ser un análisis científico del tema. El autor se definía como miembro de una nueva categoría social, la de científico social, y, como intelectual académico, como sociólogo, en fin, se negaba a hacer literatura o incluso a adherirse a un ensayismo cuyas ideas le parecían "formadas por vías típicamente intuitivas" (1975: 128) (como las de Gilberto Freyre, por ejemplo).

Antropo_Itzia13NOV.indb 68 13/11/18 14:15

Una de sus prioridades era la formación de un estándar intelectual de investigación científica, y tenía la esperanza de que,

> *con la acumulación de los resultados de las investigaciones empírico-intuitivas, será inevitable la aparición de problemas teóricos más complejos y la realización de análisis etnológicos con un objetivo específicamente teórico* (1975: 137).

Se trataba de una oposición a las interpretaciones literarias, al ensayismo "precientífico" y a los enfoques eclécticos que dominaban en la propia academia (1977: 134-135).

En la época en que Florestan Fernandes escribió sobre los tupinambá, este eclecticismo se manifestaba bajo la etiqueta de "sociología". Para Antonio Candido se trataba de una "combinación auspiciosa de sociología y antropología" (1958: 517), pero para Florestan Fernandes era necesario un cambio de perspectiva. Recuerda que, pasado su periodo de formación, tuvo que definirse como sociólogo propiamente dicho, y esta decisión implicó que, aunque siempre había combinado enfoques propios de la psicología, la antropología, la sociología y la historia, Florestan optara por dejar la antropología en un segundo plano para concentrarse en la sociología.

Al decidirse por este camino, Florestan Fernandes se obligó a reorientarse y a dar prioridad a los grandes problemas de la ciudad en que vivía, al estilo de lo que se hacía en Chicago: estudiar la industrialización, la urbanización y las relaciones sociales. Fueron éstos los fenómenos que, al definir "el enfrentamiento del sociólogo con la sociedad", moldearon indirectamente los temas considerados propiamente "sociológicos" más tarde en Brasil (Fernandes, 1977: 179).[13] Así, la sociología que Florestan se proponía desarrollar le debía poco a su "fase tupinambá", que, en esa coyuntura, se representaría como su periodo de aprendizaje como científico social.

Los *Tupinambá* no sólo le sirvieron como un simple aprendizaje a su autor, sino que también fueron poco importantes para el desarrollo de la antropología en Brasil. Irónicamente, si se comparan los trabajos de los etnólogos extranjeros con los de los antropólogos brasileños, los *Tupinambá* están más cerca de los primeros que de los segundos.

[13] Esta fase la representa Fernandes (1964, 1968, 1972, 1973, 1976).

Antropo_Itzia13NOV.indb 69 13/11/18 14:15

Los antropólogos extranjeros, ya sean contemporáneos o de siglos pasados, con frecuencia tienden a interesarse en las características intrínsecas de los grupos indígenas del territorio brasileño. Esta observación es válida también para los naturalistas que visitaron Brasil en el siglo xix y que investigaron a los grupos indígenas con la intención de recopilar evidencias para discutir cuestiones como el origen único o múltiple de la raza humana, o para obtener ejemplos concretos de sociedades o mentalidades primitivas. Es una afirmación igualmente válida para el siglo xx en que, eliminadas las preocupaciones evolucionistas, los antropólogos empezaron a interesarse en los grupos indígenas como evidencias de formas alternativas de organización social, cultura o ideología.

A diferencia de éstos, el trabajo de los antropólogos brasileños, a partir de la década de 1950, se inclina predominantemente hacia el tema (o problema) de la relación o el contacto entre los indígenas y la sociedad nacional. Como comenta Darcy Ribeiro, "el problema indígena no puede comprenderse fuera del marco de la sociedad brasileña, porque sólo existe donde y cuando los indígenas y los no indígenas entran en contacto" (1962: 136).[14]

Nótese la gran diferencia que existe en el estudio de los grupos indígenas cuando se los concibe como *situados* en Brasil, y cuando se los comprende como *parte* de Brasil. La clasificación de los grupos en "aislamiento", "contacto intermitente", "contacto permanente" e "integración", desarrollada en los años cincuenta por Darcy Ribeiro, marca esta tendencia. Por su parte, en el ámbito de una disciplina institucionalizada el concepto de "fricción interétnica", propuesto por Roberto Cardoso de Oliveira para examinar "una totalidad sincrética donde dos grupos [el tribal y la sociedad nacional] se unen dialécticamente a través de intereses opuestos" (1963: 43), muestra la búsqueda de una explicación teórica para la naturaleza misma del contacto.[15] Otros ejemplos de la incorporación de este tema pueden verse en desdoblamientos que, ya sin centrarse en los grupos indígenas, observan las distintas

[14] Los antropólogos que residían en Brasil ya trataban el tema de la relación entre grupos indígenas y sociedad nacional, pero generalmente lo hacían en artículos distintos a aquellos en los que analizaban el sistema social indígena. Véase Baldus (1939), por ejemplo.

[15] Roberto Cardoso de Oliveira fue alumno de Florestan Fernandes, y el concepto de "fricción interétnica", concebido como el "equivalente lógico de lo que los sociólogos llaman 'lucha de clases'" (Cardoso de Oliveira, 1978: 85), es prueba de la influencia teórica de su maestro. Es interesante observar que esta influencia se marca por un diálogo teórico con los estudios sobre las relaciones raciales y no con los *Tupinambá.*

Antropo_Itzia13NOV.indb 70 13/11/18 14:15

"facetas" en que la sociedad natural avanza hacia el interior del país. Un ejemplo son los estudios sobre los frentes de expansión (como en Velho, 1972).

En este contexto, los libros de Florestan Fernandes, que toman a la sociedad tupinambá como un todo y en sus propios términos, no pueden servir de inspiración al enfoque que caracterizó a la antropología indígena en Brasil. Es necesario tener cautela, sin embargo, porque en realidad Florestan Fernandes tampoco se identifica totalmente con la concepción "extranjera": los tupinambá no se construyeron como objeto en tanto grupo distinto *situado* en territorio brasileño; los tupinambá *representaban* el territorio brasileño; ellos *eran* el Brasil de 1500. Ésta es otra de las sutilezas que rodean a este monumental trabajo y que, sin embargo, pasó desapercibida. Nos viene a la mente la idea de que Florestan Fernandes cometió un error de cálculo cuando decidió estudiar a los tupinambá, pero volveremos a ella brevemente, para negarla.

V

Uno de los hechos más interesantes que podemos constatar en el fenómeno que analizamos es que, aunque los libros sobre los tupinambá no "pegaron", su autor sí "pegó". Florestan Fernandes asumió un liderazgo irrefutable en el medio académico en el periodo que coincide con el fin de sus estudios sobre los tupinambá, al afirmarse institucionalmente en la Universidad de São Paulo (usp) como profesor de la cátedra de Sociología I y formar un equipo de sociólogos que trabajaban temas interrelacionados.[16] De esta época data el inicio de las investigaciones que marcaron su sociología: las investigaciones sobre las relaciones raciales, que más tarde desembocaron en los estudios sobre las clases sociales y el capitalismo dependiente. Esta fase de madurez, como él mismo la define, empezó a principios de la década de 1950, cuando

> *mi periodo de formación llegaba a su fin y, simultáneamente, revelaba frutos maduros. Yo ya estaba terminando de redactar* A função social da guerra na sociedade tupinambá *y estaba en condiciones no sólo de colaborar con Bastide en una investi-*

[16] Una lista de los integrantes de este grupo está en Fernandes (1968: 12).

Antropo_Itzia13NOV.indb 71 13/11/18 14:15

> *gación tan compleja como la que hicimos sobre el negro en São Paulo, sino de encargarme de su planeación y de la redacción del proyecto de investigación* (1977: 178).

Los cambios institucionales fueron fundamentales:

> *Estábamos en una nueva era, para mí, y mis responsabilidades sufrían una transformación rápida, tanto cuantitativa como cualitativa. Gracias a mi transferencia a la cátedra de Sociología I [...] y, a continuación, a mi contratación como profesor en sustitución de Roger Bastide, me veía frente a la oportunidad de contar con una posición institucional para poner en práctica las concepciones que me había formado sobre la enseñanza de la sociología y de la investigación sociológica* (1977: 178).

Florestan Fernandes pretendía implantar y fortalecer esquemas de trabajo que permitieran que el modo de pensar sociológico llevara la marca de "hecho en Brasil": "Los hechos demostrarían que esto era posible, que no me había inventado una simple 'utopía profesional'. Pues durante casi 15 años (de 1955 a 1966), mis colaboradores y yo demostramos, a través de una intensa y fecunda actividad intelectual, que esta posibilidad puede comprobarse en la práctica" (1977: 178).

No fue fácil llevar a cabo el esfuerzo que impulsó la idea de la "escuela paulista de sociología". No obstante,

> *los problemas inherentes a una universidad estática, a la ausencia de una "tradición científica" y a la escasez de recursos materiales, a la extrema dependencia cultural del país y a las interferencias reaccionarias del pensamiento conservador no nos impidieron llevar a cabo programas altamente complejos de educación e investigación, que establecieron nuestra reputación científica dentro y fuera de los círculos académicos* (1977: 178-179).

Este contexto de éxito y realizaciones parece que confinó definitivamente los estudios sobre los tupinambá a un "periodo de formación", y limitó su importancia al

Antropo_Itzia13NOV.indb 72 13/11/18 14:15

simple hecho de que comprobaron la competencia de Florestan Fernandes. Para ello bastó el reconocimiento de algunos pocos profesores, mientras que la comunidad académica como un todo prácticamente desconocía el contenido de los libros. En este sentido, el papel que desempeñaron Herbert Baldus, de la Escuela de Sociología y Política, y Roger Bastide, de la usp, no puede menospreciarse. Es necesario mencionar, además, a Alfred Métraux, quien, a pesar de que fue refutado por el análisis de Florestan Fernandes, aseguró la publicación de parte de *A função social da guerra* en Francia (Fernandes, 1952). De esta manera, el reconocimiento parece que legitimó más al autor que a la obra misma y, en términos sociológicos, diríamos que fue el *performance* de Florestan Fernandes lo que lo puso en condiciones de asumir el liderazgo de la sociología paulista.

Es difícil decir hasta qué punto estaba Florestan consciente de esta situación. Hay indicios, sin embargo, de que en aquel momento su decisión de alcanzar la victoria dentro de la academia se sobreponía a la de convertirse en un sociólogo popular. En este sentido, no hubo un error de cálculo, porque, aunque resentía la falta de reconocimiento de sus trabajos propiamente dichos, lo que más le interesaba en ese momento era el prestigio personal que le permitió formar una "escuela" (véase Fernandes, 1978: 85-91).

El hecho de que el *performance* se sobreponga al contenido del trabajo nos lleva a reflexiones que trascienden la cuestión de los *Tupinambá* de Florestan Fernandes. Se trata de reflexionar sobre los criterios que legitiman el trabajo académico en Brasil, y nos vienen a la mente las observaciones críticas de Lévi-Strauss. Al hablar sobre su experiencia en la usp en la época de la fundación de la universidad, Lévi-Strauss recuerda la avidez de los estudiantes por las últimas teorías europeas y afirma que "las ideas y las teorías no tenían ningún interés intrínseco; ideas y teorías eran simples instrumentos de prestigio, y lo que más importaba era ser el primero en conocerlas"(1977: 102).

En este contexto, Florestan Fernandes surge como para desmentir a Lé- vi-Strauss, para mostrar la importancia de generar conocimiento localmente. En realidad, en términos teóricos, Florestan no creaba, propiamente, sino que daba continuidad en Brasil a la tradición europea. Más que nada, probaba la competencia del estudiante brasileño, aunque para el público en general el reconocimiento de esta competencia todavía dependiera del exterior: de los autores extranjeros a los que intentaba suplantar, y de los profesores, también extranjeros, que daban clases en Brasil. Así, los *Tupinambá*, una vez más, parecen estar fuera de lugar si se

Antropo_Itzia13NOV.indb 73 13/11/18 14:15

les evalúa por su cualidad intrínseca, pero se justifican en términos sociales porque "hicieron" a Florestan Fernandes.

Una vez formado el "sociólogo paulista", la producción académica de Florestan Fernandes empezó a identificarse, en términos globales, como sociología propiamente dicha. Una de las características centrales de esta sociología era el propósito del autor de fundir la "ciencia" con una perspectiva política que, aunque no se configuraba como un enfoque marxista, procuraba, al menos, mantener "una fidelidad a los ideales socialistas" (1978: 156). En este sentido, se impuso una diferencia en relación con su fase de formación, en que la militancia trotskista de Florestan Fernandes se desarrollaba independientemente de su vocación académica (1977: 140). Uno de los resultados de esta apreciación fue que, a partir del momento en que los *Tupinambá* también se incluyeron dentro la categoría "sociología", hubo que distinguirlos del periodo de madurez, del periodo "dialéctico". De modo que, en contraste, pasaron a representar la "fase funcionalista" de la sociología del autor.

Ésta es, por lo tanto, una apreciación que se caracteriza por su dimensión *a posteriori*. Es interesante que el propio Florestan acepte esta evaluación y sólo ponga reparos a la mala interpretación que se hace del concepto de "funcionalismo", sin sustituirla, por ejemplo, por una caracterización que priorice el aspecto antropológico de su trabajo. Este hecho sobresale aun más si se considera que, cuando se elaboraron y publicaron los *Tupinambá*, no se hablaba de "sociología funcionalista", sino que, para caracterizarlos, se empleaba un término más afín a la antropología: "etnosociología", que, genéricamente, se refería al estudio "de los aspectos sociales de las culturas indígenas del país". Este término fue utilizado por Herbert Baldus en 1949, en el prefacio que escribió para *A organização social dos tupinambá* (Baldus, 1949).[17] En la década de 1950, Florestan clasificó los mismos estudios como "etnología" en un artículo que definía esta disciplina "como el estudio de los condicionamientos, de las orientaciones y de los efectos supraindividuales del comportamiento humano" (1975: 141). Basado en esta definición, hizo un balance de gran parte de la producción en ciencias sociales realizada hasta entonces en Brasil, y concluyó que "la explanación interpretativa […] sólo la intentó, en la etnología brasileña, Florestan Fernandes, en un estudio sobre la guerra en la sociedad tupinambá" (p. 178). El artículo parece, de esta forma, una evaluación de su propio

[17] Otro término, "etnohistoria", se utilizó también para designar los estudios sobre los tupinambá. Véase Morse (1978).

Antropo_Itzia13NOV.indb 74 13/11/18 14:15

trabajo *vis-à-vis* los estudios, a su criterio poco rigurosos, o cuando mucho descriptivos, que se habían realizado hasta entonces.

El marco es paradójico: vemos que lo que se entendía por "etnosociología" en la década de 1940 hoy se clasifica como antropología; lo que reconocemos como la "antropología" de Florestan Fernandes es, para muchos, su "sociología funcionalista"; lo que llamaríamos genéricamente "ciencias sociales", Florestan lo clasifica como "etnología". Tal situación apunta hacia la aparente arbitrariedad de las divisiones interdisciplinarias, lo que sugiere que las clasificaciones y los rótulos de una disciplina en distintos momentos son también fenómenos sociales y culturales que sólo adquieren sentido cuando se tiene en cuenta el contexto en que se generaron. Para finalizar, examinemos este contexto en relación con la ideología de construcción nacional, para poner a prueba su valor explicativo en el caso de los *Tupinambá*.

VI

Si para el estudio de las teorías sociales del siglo xix las ideologías de clase brindan el marco general de referencia, en el siglo xx los ideales nacionales parecen trascender las determinaciones de clase. Esta propuesta de Norbert Elias indica que para comprender los aspectos ideológicos de las teorías sociales es necesario considerar las ideologías de construcción de las naciones-Estado como "ideologías nacionales" (Elias, 1978: 242).

Si establecemos que las sociedades asumen la característica de naciones cuando la interdependencia funcional entre sus regiones y entre sus estratos sociales se vuelve suficientemente determinante y recíproca, al grado que es imposible que unos desconozcan a los otros, es cierto que muy pocas de las naciones-Estado actuales han llegado a esa etapa. Sin embargo, a pesar de que el inicio de construcción de las naciones-Estado europeas data de la segunda mitad del siglo xviii, las ideologías nacionales usualmente representan a la nación como antigua, inmortal e incluso eterna (Elias, 1972). En las naciones-Estado que se representan como países nuevos, sin embargo, el proceso de construcción de la nación (como en el caso de Brasil) también forma parte de la ideología nacional.

Una vez indicada la relación entre la ideología de construcción de la nación y la ciencia social, ésta se justifica por el hecho de que la institucionalización de las ciencias sociales y el surgimiento de la categoría social de "sociólogo" o "antropólogo" se

Antropo_Itzia13NOV.indb 75 13/11/18 14:15

desarrollaron paralelamente o dentro del contexto de construcción de las naciones-Estado. En Brasil esta relación está presente en la caracterización de las ciencias sociales como "eminentemente interesadas".

Tomamos prestada esta expresión de Antonio Candido, que la utiliza para hablar de nuestra literatura (1964: 18); con "interesada" no se pretende hacer una interpretación valorativa. Antonio Candido quiere llamar la atención hacia el hecho de que la literatura en Brasil, en la intención de los escritores o en la opinión de los críticos, se dirige totalmente hacia "la construcción de una cultura válida en el país" y está marcada "por un compromiso con la vida nacional en su conjunto" (*ibidem*). Si extendemos estas observaciones a otros tipos de conocimiento y modos de expresión, podemos, entonces, hablar de una "ciencia social interesada". La responsabilidad cívica que el científico social asume en Brasil hace que pocos le discutan la idea de que, al hacer ciencia social (así como literatura), se tiene "la conciencia, o la intención de estar haciendo un poco de nación" (*idem*).

El momento de sociogénesis de esta ciencia social "interesada" es la institucionalización que se llevó a cabo en la década de 1930. Naturalmente, el simple hecho de que las ciencias sociales se hayan institucionalizado no significa que todos los trabajos de reflexión desarrollados antes puedan considerarse precientíficos en comparación con la "ciencia" que se desarrolló después.[18] Pero es importante el hecho de que en aquel momento la decisión de fundar escuelas y facultades para impartir sociología resultó de intereses tanto educativos como políticos (véase Schwartzman, 1979, especialmente el capítulo 6).

Esta combinación de intereses figura explícitamente en los programas, intenciones y discursos de fundación de dichas escuelas, donde la herencia de los ideales del movimiento para la "educación nueva" de la década de 1920 se combinó con el sentimiento de fracaso político posterior a 1932. Si se hace a un lado la malograda experiencia de la Universidad del Distrito Federal, tanto la Escuela de Sociología y Política como la usp parecen reflejar la misma preocupación en su fundación:

> *La decepción y la amargura causadas por el malogro del movimiento constitucionalista provocaron cierta movilización intelectual de las clases dominantes [en São Paulo], que entonces*

[18] Véase Santos (1967) y Lamounier (1977) para la caracterización de este enfoque "institucio- nal-cientificista" presente en Fernandes (1975).

Antropo_Itzia13NOV.indb 76 13/11/18 14:15

> *tenían la idea de formar líderes, verdaderos técnicos de las cosas públicas, con una formación intelectual capaz de ponerlos al frente de la economía y de la política del Estado y de la nación* (Candido, 1958: 514).

Mientras que la fundación de la Escuela de Sociología y Política (donde Florestan Fernandes cursó la maestría) representaba "la afirmación de la sinceridad y de los nobles propósitos de São Paulo con la cultura sociopolítica del país, en el sentido de contribuir con el desarrollo económico y con la formación de sus élites" (Simonsen, 1933: 41), la Universidad de São Paulo (donde se tituló y doctoró Florestan Fernandes), que se había concebido para desempeñar el papel de "cerebro de la nacionalidad", establecía como centro de atención "la investigación científica y la alta cultura", para "fortalecer la democracia en el país de tal manera que pueda resistir cualquier asalto de las fuerzas reaccionarias" (Mesquita Filho, 1969: 170).

Éste es el desafío que Florestan Fernandes heredó y, hasta cierto punto, el que aún desafía a los científicos sociales en Brasil. No en vano el propio Florestan describe la inseguridad de los estudiantes de su generación al valerse de la metáfora de los trapecistas que hacían sus acrobacias sin mallas protectoras (1977: 225). Su generación estaba atada a la influencia europea que venía directamente de los profesores extranjeros y del apremio por decidir si una ciencia social "nacional" era posible o deseable. Lo que es más, la sociología —esta mezcla de todas las ciencias humanas que persiste en la tradición académica brasileña bajo la etiqueta de "ciencias sociales"— era la disciplina que abrigaba las esperanzas para la construcción de una sociedad destinada al desarrollo y compatible con la "mejora del espíritu humano".

Esta perspectiva "interesada" de las ciencias sociales en Brasil tiene un paralelo en el contexto que produjo la institucionalización de la sociología en la Francia del siglo xviii. También allí se llamó a la sociología a impulsar una nueva nacionalidad en el Institut National. Se necesitaba una moralidad secular para sustituir la jurisdicción de la Iglesia, una moralidad con la que todos "los hombres de buena voluntad" pudieran estar de acuerdo, y la sociología prometía convertir a la ciencia en un mecanismo para mejorar la vida social, especialmente las políticas nacionales (Becker, 1971). La cuestión que aquí se plantea tiene que ver con la posibilidad de resolver la paradoja de la existencia institucional de una ciencia social crítica

Antropo_Itzia13NOV.indb 77 13/11/18 14:15

opuesta a los intereses establecidos de la sociedad que la abriga. Antonio Candido reconoce que, en lo que respecta a las expectativas de los fundadores de la usp, los estudiantes actuaron como "aprendices de brujo" (Candido, 1978). (El despido masivo de 1969 parece confirmar esta perspectiva.) En cuanto a Francia, cuando la sección de ciencias humanas del Institut National se eliminó en 1803 por orden de Napoleón Bonaparte, también se suprimió la esperanza de que las ciencias sociales contribuyeran en el proceso de construcción nacional.

Desde este punto de vista, tanto los *Tupinambá* de Florestan Fernandes, que se refieren al punto cero de la historia de Brasil, como sus estudios sobre clases sociales/dependencia, que responden a las cuestiones contemporáneas de esa nación-Estado, están animados por esta conciencia "interesada". La diferencia parece radicar en el grado de compromiso con la urgencia social de los problemas discutidos.

Cuando se comparan los *Tupinambá* con aquellos trabajos que su autor considera surgidos "de un enfrentamiento con la sociedad", los primeros parecen hasta cierto punto vinculados primordialmente con un universo académico concebido con tintes universalistas, en tanto que los últimos, que empiezan con los estudios sobre relaciones sociales para seguir con los estudios sobre capitalismo dependiente y clases sociales, tienen que ver, directa o indirectamente, con una totalidad que ya no es la de un grupo indígena, sino la del Brasil-nación contemporáneo. La investigación sobre las relaciones sociales lo llevó a intentar "aclarar los dilemas materiales y morales no sólo de la democratización de las relaciones raciales, sino de la suerte misma de la democracia en Brasil" (1977: 199). Con esta investigación, Florestan Fernandes "abría el camino para explicar sociológicamente cuáles fueron los protagonistas de la revolución burguesa en nuestro país, cómo se desencadenó ésta y por qué, a fin de cuentas, se cerró a la plebe; o sea, a la vasta mayoría de la población" (1977: 199).

Los temas que surgen a partir de estos estudios, destinados, igualmente, a evaluar las potencialidades de la democracia en Brasil a través de sus procesos históricos, desembocan en la idea de una "revolución democrática". Esta idea se impuso como una hipótesis necesaria y se desarrolló más ampliamente cuando Florestan Fernandes abordó los temas "sociedades de clases" y "subdesarrollo". En ese momento llegó a la conclusión de que el papel de las burguesías en América Latina había sido el de forjar su propia situación de dependencia, después de perder la oportunidad histórica de dirigir la transformación capitalista (1977: 202). Paralelamente, Florestan tenía la intención de "revelar la realidad que subyace al capitalismo

Antropo_Itzia13NOV.indb 78 13/11/18 14:15

dependiente, a la sociedad de clases subdesarrollada y al Estado burgués que resulta de ambos" (1977: 199). El examen de esta situación mostraba un Estado diseñado "para resguardar y fortalecer la democracia restringida de una minoría, [y] no para asegurar el 'consenso general' y la participación de la mayoría en las estructuras de poder de una comunidad política nacional" (1977: 199).

Estos asuntos bastan para mostrar cómo se redefinió el interés del autor a partir de una realidad como la de los indígenas tupinambá. Aquí, no sólo vemos a Florestan Fernandes inmerso en problemas contemporáneos de la sociedad brasileña, sino que entrevemos, constantemente, una apreciación de esos problemas *vis-à-vis* la realidad deseada: la expectativa de transformación de Brasil en una sociedad integrada democráticamente. El examen de la composición de la sociedad brasileña en términos de castas (durante el periodo esclavista del siglo xix) y su posterior desarrollo en términos de clases sociales (en el sistema competitivo del siglo xx) son también testimonio de la preocupación de Florestan Fernandes por las "partes" que componían/componen la sociedad brasileña e, implícitamente, por el "todo" que éstas conforman: Brasil como nación.

Ésta fue la sociología que le dio a Florestan Fernandes el reconocimiento público del que no gozó como autor de los estudios sobre los tupinambá. Surge, entonces, la siguiente pregunta: ¿qué trabajos de Florestan Fernandes van a "perdurar"? ¿Podríamos suponer que los *Tupinambá* son más perennes, porque dependen menos directamente del contexto en el que se produjeron? ¿Pueden clasificarse sus estudios sobre dependencia como más circunstanciales, porque están íntimamente relacionados con el contexto político de entonces? Estas preguntas son importantes, pero trascienden los propósitos de este trabajo. Sostenemos simplemente la hipótesis central de que en el mundo moderno los criterios de cientificidad operan dentro de los parámetros fijados por la ideología de *nation building*. Esta hipótesis podría implicar que sólo son capaces de producir una ciencia social "científica", por ser menos objetivamente "interesada", los países cuyo cuestionamiento de la construcción de la nación ha dejado de ser un problema ideológico apremiante.[19] Si es ése el caso, nos queda el consolador comentario de Norbert Elias, cuando afirma que "los hombres pueden formular su conocimiento de acuerdo con lo que sienten como sus intereses inmediatos, pero también pueden formular lo

[19] Ésta parece ser la postura de Louis Dumont cuando sostiene que la antropología sólo puede desarrollarse en el contexto de una ideología universalista (Dumont, 1978).

Antropo_Itzia13NOV.indb 79 13/11/18 14:15

que sienten como sus intereses inmediatos de acuerdo con su conocimiento de la sociedad" (1971: 366).

Los temas que hemos tratado aquí nos hacen volver, para concluir, al tema principal de este ensayo, y nos recuerdan que heredamos del iluminismo la tensión entre estos dos polos: por un lado, la respetabilidad que se exige a la ciencia objetiva y, por el otro, la urgencia del problema social.

En este contexto podemos apreciar la excelencia de los estudios sobre los tupinambá y constatar la poca repercusión de una ciencia considerada "menos interesada". En su carrera como científico social, Florestan Fernandes oscila entre los dos polos: durante su fase tupinambá daba prioridad al polo de la "respetabilidad de la ciencia". El universo de referencias más amplio era entonces el que representaba el mundo de la academia, y lo importante era que Brasil demostrara su competencia para participar en él. Si los *Tupinambá* tienen sentido desde este punto de vista, desde la perspectiva del proceso de *nation building* que predominaba en aquella época, en un Brasil que se creía súbitamente moderno y buscaba su identidad en el aquí y el ahora, los libros sobre los tupinambá eran, por decir lo menos, "academicistas". ¿De qué servía reconstruir una sociedad indígena de los siglos xvi y xvii, que sólo iluminaba un pasado remoto? En este contexto, a la antropología interpretativa le interesaba más una sociología "crítica y militante" que aclarara el presente y señalara las potencialidades —optimistas o no— del futuro de la nación. En otras palabras, una sociología que respondiera a cuestiones relativas al polo de la "urgencia social" que Florestan Fernandes desarrolló en los estudios sobre clases sociales y dependencia. Es interesante observar que, aunque ambas fases están animadas por un "interés" nacional, en la primera de ellas Florestan Fernandes actúa como "ciudadano del mundo": la ciencia es universal y Brasil necesita participar en su elaboración. En la fase siguiente, Florestan Fernandes paulatinamente se desplaza hacia una ciudadanía definida como "brasileña": la ciencia (universal) tiene que llevar la marca de lo "hecho en Brasil", y el sociólogo se compromete, directamente, con los destinos de la nación.

Hoy en día los criterios de evaluación han cambiado: podemos apreciar la contribución analítica, etnográfica y teórica de una obra como los *Tupinambá,* e incluso reconocer su potencialidad como instrumento para la construcción de una identidad nacional cuyo proyecto incluya la elucidación de sus raíces. ¿Ha cambiado la

Antropo_Itzia13NOV.indb 80 13/11/18 14:15

antropología en Brasil? ¿Y el marco de las "ciencias sociales"? ¿La ideología de construcción nacional? Ciertamente podemos llegar a una comprensión antropológica del poco éxito de los estudios sobre los tupinambá si vemos el pasado con la distancia con la que miraríamos otro lugar. Seremos capaces, entonces, de asumir una postura que nos permita comprender la relación entre ciencia e ideología en los términos propios de la época y relativizarla en cierta medida. El gran problema es que esta comprensión no se retroalimenta y, en los términos actuales, corre el riesgo de caer en el academicismo si no hacemos frente, al mismo tiempo, al sentimiento de injusticia que, independientemente de la ciencia social y la ideología, sigue vivo cuando releemos estos pesados, densos y monótonos, pero brillantes, *Tupinambá* de Florestan Fernandes.

Antropo_Itzia13NOV.indb 81 13/11/18 14:15

3. El antropólogo como ciudadano

Sólo seremos civilizados en relación con las civilizaciones el día en que creemos el ideal, la trayectoria brasileña. Entonces pasaremos del mimetismo a la fase de creación. Y entonces seremos universales, porque nacionales.

Mário de Andrade [1924] (1983)

Durante mucho tiempo en la historia de la antropología, el lugar del "investigador" y el del "nativo" estuvieron bien definidos: el investigador, preparado académicamente, salía de su contexto de origen y se encontraba con el nativo, el "otro", lejano, iletrado, con frecuencia ubicado del otro lado del mar. Hoy en día esta situación ha cambiado.

Actualmente se replantean las implicaciones históricas en que la disciplina se ha desarrollado y, específicamente, las relaciones entre antropólogos y grupos estudiados, de manera que salen a relucir algunas cuestiones: si los papeles del "investigador" y del "nativo" pueden o no invertirse; si el conocimiento antropológico es irreversible; cuál es la influencia de la investigación en la construcción del texto etnográfico; cómo se relaciona el enfoque teórico con el trabajo de campo. Además de estos interrogantes, se llama también la atención sobre las implicaciones políticas de la elaboración teórica, sobre la deshistorización de la disciplina y sobre el sesgo sincrónico de los paradigmas dominantes.

En este contexto el trabajo de campo aún se reconoce como la principal fuente del conocimiento antropológico, la circunstancia del encuentro con el "otro" por excelencia. Sin embargo, el propio trabajo de campo ha empezado a verse y aceptarse como un fenómeno histórico, y el "nativo" ha perdido su carácter pasivo. Hoy se reconoce que, lejos de ser una fórmula, el trabajo de campo está inserto en un contexto biográfico (el del propio investigador), político y teórico, y ello implica diferencias de enfoque, en función del momento histórico.

Pese a estas preocupaciones, es visible la ausencia de una reflexión sociológica en el sentido más amplio del término que vea en el investigador y en el nativo actores

Antropo_Itzia13NOV.indb 83 13/11/18 14:15

sociales en una situación concreta determinada. Aquí resulta pertinente examinar un artículo de Louis Dumont sobre la ideología de la comunidad antropológica, precisamente porque este autor *niega* la posibilidad de que se desarrollen múltiples antropologías, y señala las restricciones que impiden que el conocimiento antropológico se convierta en un tipo de saber socialmente compartido. Para Dumont, sólo una antropología es posible: la que es producto de la ideología occidental moderna con su tendencia característica al pensamiento comparativo en términos universales. Al establecer las premisas ideológicas sobre las que reposa la antropología, Dumont niega la posibilidad de la reversibilidad de este tipo de conocimiento (Dumont, 1978).

Esta posición es tanto más polémica (aunque el autor aclare que su intención es meramente constructiva) cuanto que se opone de manera fundamental al pensamiento levistraussiano. Éste, reelaborado en varios aspectos durante las últimas décadas, fue, sin duda la fuente para que, mediante los postulados estructuralistas, el pensamiento del investigador se igualara al del "nativo". Para Lévi-Strauss, la antropología se define como bidireccional, en la medida en que abre un canal de comunicación entre los "primitivos" y "nosotros": dado que compartimos una misma estructura mental y una humanidad en común, estos dos polos no pueden oponerse. Su famosa afirmación de que "no importa si el pensamiento de los indígenas sudamericanos toma forma bajo la acción del mío, o el mío bajo la acción del suyo" ejemplifica esta posición.

Comparada con la posición democrática e igualitaria levistraussiana, la de Dumont corre el riesgo de la impopularidad debido a su cariz elitista y posiblemente etnocentrista. Este trabajo intentará examinar la perspectiva dumontiana, no por sus implicaciones políticas aparentemente negativas, sino, en sentido opuesto, por su osadía teórica. La forma en que Dumont plantea la antropología en el contexto de la ideología en general nos invita a reflexionar sociológicamente sobre la disciplina. ¿Qué sucede en contextos donde la antropología estudia a los grupos "cercanos" al antropólogo? ¿Qué pasa donde, como en Brasil, el "otro" puede ser el indígena considerado minoría étnica, un asilo de ancianos, los habitantes de un edificio de Copacabana, una escuela de samba, un *terreiro* de *macumba*[1] o el carnaval? ¿Cómo repensar este encuentro al usar los instrumentos de la propia disciplina?

[1] Espacio donde se realizan los rituales de las religiones afrobrasileñas. (N. de la T.)

Antropo_Itzia13NOV.indb 84 13/11/18 14:15

Inicio este trabajo con el resumen de la propuesta (difícil) de Louis Dumont, y a continuación desarrollo una crítica sociológica de ésta en lo que respecta a su afinidad con la ideología nacional francesa. Introduzco, enseguida, el caso brasileño para llamar la atención sobre el papel social del científico social en Brasil. Específicamente, trato sobre la posición del antropólogo brasileño frente a una doble alteridad: la de su objeto concreto de estudio y la de la comunidad internacional de especialistas. Al llamar la atención sobre el papel cívico-político del científico social, intento mostrar en qué condiciones puede el "antropólogo ciudadano" incorporar positivamente las premisas básicas de la propuesta dumontiana.

La nature vrai de l'anthropologie

A Louis Dumont le preocupan los problemas que impiden la formación de una comunidad de antropólogos. Entre ellos, el autor llama la atención, primero, sobre la debilidad general de la comunidad de científicos sociales. Atribuye esta debilidad al hecho de que se trata de comunidades particularmente vulnerables a la ideología ambiente: al dar valor al individuo, esta ideología se opone fundamentalmente a los principios de la antropología de "reunir, comprender, reconstruir" (Dumont, 1978: 100). Una de las consecuencias de esto es que la antropología se encuentra hoy en día dividida en un número infinito de antropologías (en plural), cada una de las cuales tiene cualificaciones distintas que frecuentemente se utilizan en relación con preocupaciones no antropológicas, bajo incontables etiquetas "activistas".

Dumont considera nociva esta diversidad frente a la ambición de la antropología de trascender las especialidades y de ofrecer un acceso a la totalidad, promesa que puede ejercer una legítima atracción sobre la juventud. El autor subraya que el *métier* del antropólogo no se reduce a un caso de misticismo, ni tampoco a un arte de la conversación o del acuerdo. Al mencionar la educación en los cursos básicos, Dumont se preocupa por la posibilidad de que la antropología se convierta en un simple instrumento destinado a fomentar un materialismo pobre o, lo que es peor, a convertir el relativismo en la principal conclusión de la educación a falta de una teoría general. En este contexto, advierte a manera de ejemplo, aunque ciertamente se desea combatir el racismo, resultará sorprendente descubrir que se le favoreció (1978: 97).

Antropo_Itzia13NOV.indb 85 13/11/18 14:15

La relación entre ciencia, política e ideología ha sido un tema de constante discusión para los científicos sociales. Para Dumont no se trata propiamente de una relación, sino de una distinción: él sostiene que "la promesa antropológica exige que se consienta en distinguir entre las propias convicciones absolutas y las actividades especializadas del antropólogo" (*ibidem*, 86). En este contexto, dice que es urgente y necesario reflexionar sobre la ideología propia del antropólogo, tanto en el sentido de su especialidad como en el sentido de la sociedad ambiente, entendida como la "sociedad moderna" de la que los antropólogos forman parte, y por la que están sujetos a determinadas reglas y vinculados con una comunidad internacional de especialistas.

El camino que elige Dumont para detectar *la nature vrai de l'anthropologie* parte de la constatación de que la antropología y el universalismo moderno tienen una relación conflictiva, y pretende llegar a un ensanchamiento de este último. Dumont desarrolla su reflexión a partir de la definición de la disciplina propuesta por Marcel Mauss, y después incorpora valores del pensamiento alemán (Herder y Leibniz), para, finalmente, hacer su propia contribución.

De Mauss, Louis Dumont retoma las dos dimensiones fundamentales del pensamiento antropológico: en primer lugar, la "unidad del género humano". A partir de este postulado, la posición del antropólogo se establece en el interior del sistema moderno de ideas y valores: ciudadano del mundo con sus contemporáneos y, en particular, con los demás colegas de otras ciencias humanas y ciencias exactas. Esencialmente, se pone de un lado a los hombres individuales y, del otro, a la especie, generalmente llamada "sociedad del género humano". En segundo lugar, Dumont incorpora la idea maussiana de que "para establecer un método científico es necesario considerar las diferencias, y para ello es necesario un método sociológico" (citada en Dumont, 1978: 86). En esta consideración de las "diferencias", Mauss nos conduce a otro universo mental: aquí se establece que los hombres son humanos porque pertenecen a una sociedad global determinada, concreta. Éste es el universo de investigación del antropólogo: la sociedad o cultura cerrada en sí misma, con la humanidad identificada como su forma concreta particular (y con el hombre subordinado a la totalidad social; de ahí el término "holismo") (p. 87). Desde este segundo punto de vista, la "sociedad del género humano", mencionada anteriormente, surge como una abstracción ideal.

Antropo_Itzia13NOV.indb 86 13/11/18 14:15

La antropología, según Dumont, comienza aquí, en el punto donde confluyen, por un lado, el individualismo-universalismo moderno que fundamenta la ambición antropológica y, por el otro, la sociedad o cultura "holista". La combinación de dos términos, tal como la realiza la antropología, se basa en valores que son distintos para ambos. El universalismo aún es un valor último, pero ya no es un modo ingenuo de descripción de lo social; desde el punto de vista antropológico, nuestra propia cultura y nuestra sociedad moderna se consideran una forma particular de humanidad. Así, lo que permite rechazar el exclusivismo absoluto es la relación universalismo-holismo.

Este "universalismo modificado" no es una prerrogativa de la antropología, afirma Dumont, pero sí es una característica suya, puesto que nace del corazón de la práctica antropológica misma. Dumont también subraya que no hay ni puede haber simetría entre el polo moderno en que se sitúa la antropología y el polo no moderno. Por lo tanto, no puede pensarse en una multiplicidad de antropologías como resultado de la existencia de culturas distintas, porque en este caso simplemente se eliminaría la referencia universalista.

Una vez establecido el contexto universalista que genera la antropología, Dumont se dedica a continuación a recuperar el peso relativo del componente "holista". Para ello, se basa en el pensamiento alemán: en Herder, Dumont busca la reivindicación del valor original y específico de cualquier comunidad cultural.

Herder protestó contra el universalismo que predominó durante el iluminismo (especialmente el francés), al que acusaba de superficialidad y reduccionismo ante la riqueza de la diversidad de las culturas. Como tal, el universalismo se consideraba opresor —al menos implícitamente— ante la unidad viva de una cultura concreta (1978: 89). Para complementar el pensamiento de Herder, Dumont va a buscar en Leibniz su última *idée regulatrice*: al partir del presupuesto de que cada cultura o sociedad expresa *a su manera* lo universal, la mónada de Leibniz es, así, al mismo tiempo un todo en sí misma y un individuo en un sistema unido en sus propias diferencias (p. 90).

Éstos son, según Dumont, los intentos más serios de conciliar individualismo y holismo. Sin embargo, las dos visiones del hombre en sociedad —la individualista y la holista—, aunque en determinado momento estén empíricamente presentes, son directamente incompatibles. Surge entonces naturalmente la pregunta: "Si es

Antropo_Itzia13NOV.indb 87 13/11/18 14:15

así, ¿cómo proceder para relacionar, de manera constructiva, el individualismo del que surgimos y el holismo que predomina en nuestro objeto de estudio?" (1978: 92). Dumont quiere ir más allá de los alemanes; su respuesta pretende ser más que una simple conciliación. Lo que propone es una *combinación jerárquica compleja* de los dos principios en los siguientes términos:

> *En un primer nivel, el nivel global, somos necesariamente universalistas. Debemos ver a la especie humana no como una entidad vacía de toda particularidad social, sino construirla como integral, postulada como real y coherente, de todas las especificidades sociales. Retomamos aquí la ambición de los alemanes. Nuestra humanidad es como el jardín de Herder donde cada planta, cada sociedad, tiene su propia belleza, porque cada una expresa lo universal a su manera [...].*
>
> *En un segundo nivel, donde se considera un tipo de sociedad o de cultura dada, la primacía vuelve necesariamente, y el "holismo" se impone. Aquí el modelo moderno, en sí mismo, se convierte en un caso particular del modelo no-moderno. En este sentido afirmé anteriormente que una sociología comparativa, esto es, una visión comparativa de cualquier sociedad, es necesariamente holista. Para caracterizar este procedimiento, digamos que la consigna es "la sociedad como universal concreto"* (1978: 92).

De esta manera, la incompatibilidad "reconocida y respetada" (1978: 92) entre los dos principios se postula como una *oposición jerárquica* de los dos niveles. Por oposición jerárquica, Dumont entiende "la oposición entre un conjunto (y más particularmente un todo) y un elemento de este conjunto (o todo)" (p. 103). En el caso en cuestión, el todo se representa por el universalismo, y el elemento del todo, por el holismo. De esta perspectiva, surgen dos consecuencias: 1) que es imposible atribuir otro valor relativo a los dos principios, "imposible subordinar el universalismo sin destruir la antropología", y 2) que "los sueños sobre las múltiples antropologías que corresponden a una multiplicidad de culturas" deben relegarse al lugar que les corresponde (p. 92).

Antropo_Itzia13NOV.indb 88 13/11/18 14:15

Una propuesta francesa

La cuestión es compleja y difícil. En este artículo Louis Dumont no sólo cuestiona la bidireccionalidad de la antropología —una fórmula que siempre ha servido, si no para más, al menos para aliviar la mala conciencia de los antropólogos—, sino que, con aún más osadía, establece los parámetros ideológicos indispensables para que el conocimiento de tipo antropológico florezca.

Pero es precisamente aquí donde aparece un primer problema. Si a Dumont le preocupan los condicionamientos ideológicos de la antropología, el presupuesto de la diversidad de configuraciones ideológicas debería estar presente. ¿Cómo, entonces, proponer o persuadir de que la comunidad de antropólogos sólo debe compartir *una* concepción? La propuesta de que solamente un tipo de configuración ideológica puede generar antropología y la defensa de un proyecto para difundir esta ideología en el medio antropológico son ambivalentes, por no decir contradictorias. Aquí, el papel del analista de la disciplina que asume Dumont choca con el proyecto del antropólogo que pretende que la comunidad se una en torno a una sola concepción.

Dumont no toma en cuenta en este contexto que la antropología es un fenómeno histórico-social, contemporáneo y vivo. Su propuesta lleva implícita la idea de que la comunidad de antropólogos, para estar unida, depende de la aceptación de una misma idea. Dumont olvida aquí la fuerza institucional de una comunidad científica y las representaciones generadas por la práctica misma. Su insistencia en una cierta configuración de valores resulta en una propuesta que tiende a congelar el pensamiento maussiano, como si estableciera la antropología de manera definitiva. Si la proposición levistraussiana puede llevar a una generalización excesiva —a fin de cuentas, quizá no llegue nunca el día en que las poblaciones tradicionalmente estudiadas por la antropología opten por examinar a las sociedades de los antropólogos, simplemente porque eso no formará parte del conjunto de sus prioridades intelectuales ni tendrá sentido para ellas—, la propuesta de Dumont elimina las consideraciones contextuales. Si se sigue literalmente esta sugerencia, ¿cómo entender el desarrollo de la antropología en India, la sociedad jerárquica y holista por excelencia? Y, sin embargo, la comunidad de antropólogos indios está viva y activa: una parte de ella incorpora la concepción occidental de la antropología como interpretación mutua de culturas; otra parte la rechaza con base en sus

Antropo_Itzia13NOV.indb 89 13/11/18 14:15

implicaciones universalistas, y muchos científicos sociales proponen incluso un tipo de "universalismo alternativo" (cfr. capítulos 8 y 9).

Podría plantearse aquí un argumento: el de que sólo la visión universalista es realmente antropológica. Pero, entonces, ¿no fue Dumont mismo el que postuló que cualquier objeto construido por los hombres tiene una existencia propia? Si citamos a Dumont en relación con la economía: "Debe ser obvio que no hay nada como [la categoría] economía a menos y hasta que los hombres construyan tal objeto" (Dumont, 1977: 24), llegamos entonces a la conclusión de que Dumont no tiene en cuenta las diferencias contextuales dentro de la ideología moderna como analista ni como reformador. La comunidad de antropólogos, para él, es una comunidad supranacional, que comparte el universalismo-individualismo del tipo moderno. Esta observación se confirma cuando, a la hora de mencionar la "sociedad ambiente" del antropólogo, ésta se define como la sociedad moderna, "sea cual sea nuestra nacionalidad, nuestro lugar o cultura de origen" (p. 84).

De esta manera, guiados por el propio Dumont, llegamos a una característica central de su propuesta, en la que elimina diferencias nacionales entre los pueblos y enfatiza lo que es común a todo el "mundo occidental". Para Dumont, cada patrón nacional puede tomarse como "una variante de la ideología moderna" (1977: 8); sin embargo, al orientar su pensamiento en este sentido, ¿no es víctima de su propia ideología "nacional"?

Recordemos que Norbert Elias advierte que en el siglo xx hay que tener en cuenta el desarrollo de ideales nacionales que trascienden las clases sociales "para comprender los aspectos ideológicos de las teorías sociológicas" (Elias, 1978: 241). Los ideales nacionales son importantes aquí porque, en el mundo moderno del que nos habla Dumont, el elemento ideológico que más representa la idea del "todo social" es la nación (o el Estado-nación). Con la reafirmación de lo que dice Anderson (1968), Hobsbawn afirma que el Estado-nación moderno "acaba siendo, en realidad, la unidad 'natural' del desarrollo de la sociedad burguesa, moderna, liberal y progresista" (Hobsbawn, 1974: 105, citado en Sevcenko, 1983: 73; véase también Tilly, 1975). ¿Cuál es entonces la peculiaridad del caso francés?

En pocas palabras, en Francia el universalismo es un valor dominante, fruto de la propia ideología "nacional" francesa. En las ciencias sociales, la cuestión universalismo-holismo data históricamente del periodo posterior a la Revolución: fue en esa época, Dumont mismo lo resalta, cuando la sociología empezó a desarrollarse "como una reacción ante el desencanto causado por la experiencia de los

Antropo_Itzia13NOV.indb 90 13/11/18 14:15

dogmas revolucionarios y como una consecuencia del programa socialista de sustituir la arbitrariedad de las leyes económicas por organizaciones planeadas" (1974: 10). Dumont mismo sugiere que, para los franceses, el concepto de nación se refiere a una sociedad cuyos miembros no se conciben como seres esencialmente sociales, sino sólo como imágenes del hombre en abstracto (Dumont, 1971). Esto ocurre porque los franceses conciben al individuo como *ciudadano del mundo* y, así, la nación se convierte para ellos en la manifestación empírica de la humanidad. (En 1864 Henri Taine ya proponía la construcción del "espíritu universal"; Cardoso de Oliveira, 1984: 17.)

Es irónico cuando el análisis de las ideas de un científico social se revierte inesperadamente sobre su propio trabajo.[2] Pero no deja de ser significativo que Dumont elimine las diferencias socioculturales, especialmente en lo que respecta a las ideologías nacionales, y privilegie la formación homogénea de una comunidad internacional de antropólogos. Es igualmente interesante notar que, al analizar las ideas de los fundadores del pensamiento sociológico, el polo "holista" no está totalmente ausente del pensamiento de Dumont: cuando menciona, por ejemplo, a Durkheim, que colocó las representaciones colectivas en el centro de su teoría, y a Weber, que la fundamentó en el actor individual, Dumont establece un contraste entre ambos porque mantienen una relación inversa a lo que él llama "sus tradiciones nacionales predominantes" (1971: 90). La "inversión" que Dumont detecta parece simplemente comprobar la validez de la relación entre las "tradiciones nacionales" y las ciencias sociales. De esta manera, cuando Dumont busca inspiración en Herder y Leibniz, una vez más reproduce al maestro Durkheim, y consolida así la idea de que las raíces intelectuales francesas están parcialmente en Alemania.

En suma, por un lado, de algún modo Dumont expresa la convicción de pueblos cuyos límites e identidad nacional están ideológicamente tan establecidos que han dejado de ser un objeto de discusión. En este caso, podríamos suponer que sólo cuando la ideología *nacional* es universalista, la antropología puede seguir el modelo dumontiano.[3] Por otro lado, sin embargo, este modelo "francés", cuya línea teórica se remonta a Durkheim y Mauss, está muy inspirado en el pensamiento

[2] Schorske hace lo mismo en relación con Freud (Schorske, 1980).

[3] El modelo de Dumont tiene que ver con la Francia del siglo xx. En el siglo xviii, por ejemplo, la sociología francesa contaba entre sus objetivos el de ayudar a construir la nación francesa (Becker, 1971).

Antropo_Itzia13NOV.indb 91 13/11/18 14:15

alemán. Observar este hecho nos lleva a recuperar el aspecto universalista, o cosmopolita, del mundo moderno; al mismo tiempo muestra la influencia de una de estas vertientes (alemana) sobre otra, francesa. La influencia o el préstamo de ideas se desarrolla sistemáticamente en el mundo moderno; ocurre, sin embargo, dentro de los parámetros históricos e ideológicos de cada contexto específico (véase también el capítulo 10).

Si estas observaciones apuntan, enseguida, hacia la ahistoricidad de la propuesta, no sorprende que la reacción de Dumont a las eventuales críticas lo llevara a confesarse indeciso sobre la cuestión de la historia; "si el futuro y sus leyes son las mismas para todas las sociedades [...] o si cada tipo social tiene su propio desarrollo" (1978: 94). Él prefiere dejar la pregunta abierta, pero, dado que su modelo se inspira en Leibniz e intenta sustituir la propuesta victoriana de la evolución unilineal por el énfasis en las diferencias, podemos concluir que su corazón está con la segunda postura. De ser así, sin embargo, estamos otra vez frente a la paradoja que señalamos anteriormente, en la que la defensa de *una* propuesta para la antropología se combina con el reconocimiento de que los distintos tipos de sociedades tienen distintos desarrollos histórico-sociales. También en relación con este aspecto resalta el énfasis con que Dumont propone la distinción entre el sociólogo y el reformador (p. 85).

Este punto nos lleva a un último cuestionamiento. Cuando Dumont propone que es mejor aceptar que "en el sociólogo y en el reformador se tienen que separar las vocaciones opuestas y necesarias, porque cada una de ellas se realiza mejor si se distingue de la otra" (1970: 18), o cuando un científico social como Norbert Elias nos dice que la sociología y la ideología tienen funciones diferentes, de tal modo que la tarea de la investigación sociológica es transformar "los procesos incontrolables más accesibles a la comprensión humana a través de su explicación, y así permitir que las personas se orienten dentro del complicado tejido social" (1978: 153), es evidente que estas percepciones se ligan a tradiciones intelectuales específicas. En Brasil, por ejemplo, la definición del "intelectual" ya incluye un compromiso con los problemas políticos: los temas de investigación y los enfoques se evalúan con frecuencia por algo más que por su simple excelencia académica, y están sujetos a un juicio que involucra aspectos claramente políticos. Volveremos sobre este punto.

Antropo_Itzia13NOV.indb 92 13/11/18 14:15

"Para nosotros, Europa ya es lo universal"

Sacar a relucir aquí el ejemplo brasileño nos sirve para dos propósitos: uno es contrastar las ideas de Louis Dumont con un caso no europeo, aunque "occidental"; el otro es hacer que la propuesta dumontiana ilumine aspectos de la ciencia social que se hace en Brasil.

La tarea de comprender la ideología de los científicos sociales brasileños nos lleva inmediatamente al campo de la literatura, si aceptamos que "a diferencia de lo que sucede en otros países, [ésta] ha sido aquí, más que la filosofía y las humanidades, el fenómeno central de la vida del espíritu" (Candido, 1976: 130). La soberanía de la literatura como forma de expresión en Brasil no sólo deriva de la influencia europea, con el prestigio que siempre otorgó a las humanidades, sino, histórica y localmente, del atraso de la educación y de la débil división del trabajo intelectual.

Esta debilidad en la división del trabajo intelectual propició que la literatura asimilara e incluyera como "punto de vista" las posibles conquistas y descubrimientos sociológicos: el resultado fue que la literatura tradicionalmente interfirió con la tendencia sociológica y dio origen a ese género mixto de ensayo, construido en el punto de confluencia de la historia con la economía, la filosofía o el arte: esta forma "tan brasileña de investigación" de la que nos habla Antonio Candido.

Esta situación nos permite pensar en un linaje que vincula a los científicos sociales de hoy con la literatura de ayer: si hasta la década de 1930 la literatura había acumulado el punto de vista sociológico, a partir de la década de 1940 los papeles sociales del novelista y del sociólogo se diferenciaron. Uno se volvió hacia la formación de patrones literarios más puros, más exigentes y enfocados en la consideración de problemas estéticos, ya no necesariamente sociales e históricos; el otro se volvió hacia el desarrollo de un conocimiento especializado, basado en nuevos criterios y estándares de validez (Candido, 1976).

Este proceso de sociogénesis de las ciencias sociales, como "desmembradas" de la literatura, dejó marcas inevitables. Si a la vuelta del siglo xx la literatura había sido el termómetro que medía el grado de desarrollo de la cultura nacional, la ideología de la creación de las escuelas de sociología durante la década de 1930 abrazaba igualmente el propósito de forjar una élite intelectual que ayudara a construir la nación desde una perspectiva científica (Schwartzman, 1979). La ciencia y la política estaban, así, imbricadas en el proyecto de los sociólogos, tal como anteriormente lo habían estado la literatura y la sociología. En una afinidad electiva con

Antropo_Itzia13NOV.indb 93 13/11/18 14:15

esta última tendencia, la sociología que inicialmente se instaló en Brasil seguía los cánones de la escuela durkheimiana francesa, una sociología en que las especialidades de hoy —sociología, antropología, historia y economía— se distinguían poco.

Tal sociología se vio pronto ante el reto de asimilar la influencia europea, al mismo tiempo que discutía si era apropiado o posible pensar en una ciencia "nacional" (véase Florestan Fernandes, 1977: 165). Este dilema tiene un eco en la relación dialéctica que Antonio Candido sugiere, como el que establecieron los principios del desarrollo de la literatura en Brasil: la relación entre "cosmopolitismo" y "localismo"; ya sea la "afirmación premeditada y a veces violenta del nacionalismo literario, o bien el declarado conformismo, la imitación consciente de los patrones europeos". En este contexto, la obra literaria aparece como el resultado de un compromiso más o menos afortunado "entre la expresión y el patrón universal" (1976: 109).

En el polo cosmopolita de la tradición literaria es posible distinguir, por su parte, dos vertientes caracterizadas como tales a principios de siglo xx: una se representaba por los escritores vinculados con los grupos arribistas de la sociedad y de la política en la era republicana (Sevcenko, 1983). El "deseo de ser extranjero", que dominaba a este grupo de la élite intelectual, acarreaba la necesidad de estar al día hasta en los mínimos detalles de la cotidianeidad del Viejo Mundo; desde los trajes, el mobiliario y la ropa hasta los libros en boga, las escuelas filosóficas y los patrones de comportamiento. Si se parafrasea a Antonio Candido, el cosmopolitismo, en este sentido, parece pasar por la mediación de Europa, esto es, "Europa, para nosotros, ya es universal".

La otra tendencia, más humanista, se integraba por escritores inconformes con el orden social. Éstos representaban una versión alejada del iluminismo, reavivado por el positivismo y por el evolucionismo progresista liberal. Al buscar la inserción de la sociedad brasileña en un orden humanitario sin fronteras, estos "escritores-ciudadanos" de los que habla Sevcenko paradójicamente sacaban a la luz la cuestión nacional. Creían que sólo el descubrimiento y el desarrollo de una originalidad nacional pondrían al país en condiciones de compartir, en igualdad de circunstancias, un régimen de equiparación universal de las sociedades que involucrarían influencias y asimilaciones recíprocas. Nos viene a la mente, como un ejemplo posterior, la concepción modernista del "concierto de las naciones" y el intento de crear el ideal, la orientación brasileña: "Y entonces seremos universales, porque seremos nacionales".

Antropo_Itzia13NOV.indb 94 13/11/18 14:15

Encontrar dos concepciones diferentes para el concepto de "universalismo" puede parecer paradójico si se tiene en cuenta el significado referencial del término. Observemos que en el primer caso lo universal es sinónimo de "europeo", especialmente si es francés; en el segundo caso, lo universal se establece por la eliminación de la polaridad localismo-cosmopolitismo en favor de un compromiso entre los dos términos. Ésta es, por lo tanto, una propuesta más afín a la dumontiana: aquí el universalismo de colorido liberal, democrático y multiétnico abarcaría el localismo, denso y afirmativo.

El vínculo reconocido entre literatura y ciencias sociales nos indica que las observaciones antes señaladas pueden abrir un camino hacia la comprensión de los dilemas de los científicos sociales de nuestros días. Volveremos sobre este punto más adelante, en relación con la antropología. Por el momento, quedan tres conclusiones iniciales: la primera es que las dos versiones de universalismo provienen de una misma inspiración, el modelo cultural europeo;[4] la segunda es que este modelo cultural, cuando se le adopta en distintas condiciones históricas y sociales, sufre, él mismo modificaciones necesarias. Irónicamente, al ser una copia fiel trasplantada, el cosmopolitismo-arribista es menos universalista que el de tipo humanista, que integra la dimensión de una totalidad "holista". La tercera conclusión es que, en la medida en que ambas modalidades están presentes en la tradición intelectual brasileña, podemos constatar que la propuesta dumontiana, afín al segundo tipo, no es extraña a esta tradición. En realidad es una parte, una faceta suya.

La doble alteridad del antropólogo

Volvamos a los antropólogos ahora para pensar estructural y comparativamente el papel social de estos científicos sociales en el caso de Francia y de Brasil.

Según la perspectiva de Louis Dumont, para los franceses el conocimiento antropológico implica un "nosotros" (universalista) que entra en contacto con el "otro" a través de su carácter holista. Esta relación se da mediante un mecanismo de *dépaysement* que, al final, lleva al antropólogo de regreso a su propia cultura y sociedad

[4] "Los conceptos mismos de universo y humanidad representan esa emanación histórica materializada por la expansión a nivel mundial del patrón cultural europeo" (Sevcenko, 1983: 228).

Antropo_Itzia13NOV.indb 95 13/11/18 14:15

[moderna], a la que él reconoce, entonces, como una forma particular de humanidad (Dumont, 1978: 87). Dentro de este marco, en que la perspectiva holista caracteriza al objeto de estudio, la simple descripción, la monografía etnográfica tradicional, "tan exageradamente desacreditada en nuestros días" (1978: 88), recobra su derecho pleno.

Los hábitos mentales del antropólogo naturalmente se resisten a la transmutación que la cultura estudiada exige. Según Dumont, hay dos maneras lógicas y contrapuestas de resolver esta dificultad. Una es la conversión del antropólogo a la vida exótica que estudia, y así romper todos los vínculos con su propia disciplina (toda vez que no se involucraría, así, ninguna "traducción"). La otra forma de resolver el problema consiste en disminuir la distancia mediante el estudio de poblaciones cercanas al antropólogo. Ésta es una tarea difícil, "pero conveniente para los investigadores maduros" (1978: 97). En este caso, se evitaría el traumatismo del *dépayssment*, aunque se correría el riesgo de la superficialidad. En suma, el "otro-diferente" ofrece mejores condiciones para realizar la propuesta maussiana: el antropólogo se enfrenta a la unidad del género humano a través de las diferencias que observa, procedimiento intelectual cuyo objetivo es superar las limitaciones impuestas por la propia ideología individualista del investigador.

En Brasil, donde el "otro" puede ser un asilo de ancianos, el indígena como minoría étnica, los grupos campesinos, los negros, las prostitutas, los homosexuales, etcétera, el escenario es distinto: el antropólogo estudia a un "otro" que no sólo está cerca, sino que es *parte* del "nosotros" conformado claramente por el país como Estado-nación; por su parte, el "otro" es una parte no integrada social o ideológicamente. Sin embargo, a esta alteridad hay que sumarle otra más si se piensa en el papel social del científico social: por lo general oriundo de las clases medias urbanas, el antropólogo brasileño se enfrenta ideológicamente con la comunidad de científicos formada por los centros intelectuales de los países más desarrollados. En este momento, aunque se vea como parte del mundo occidental, resaltan las condiciones de desigualdad que tienen como resultado los consabidos sentimientos de extrañamiento, anomalía o los "desterrados en su propia tierra", según la expresión clásica de Sérgio Buarque de Holanda. En esta alteridad doble el antropólogo constituye por un lado una élite *vis-à-vis* los grupos minoritarios u oprimidos de su propia sociedad, y por el otro una categoría social inferior frente a la comunidad académica internacional, y de esta situación resulta la combinación de dos papeles

Antropo_Itzia13NOV.indb 96 13/11/18 14:15

sociales que, en otros contextos, aparentemente pueden ser distintos: el del ciudadano y el del científico.

Esta combinación hace que, en la categoría nativa, el antropólogo se defina como un "intelectual", concepción que, en palabras de Louis Dumont, implica un acercamiento al "sociólogo" y al "reformador" en una configuración específica. Al pertenecer a las dos totalidades ideológicas mencionadas anteriormente, en una el antropólogo brasileño es el ciudadano del mundo, miembro de la comunidad internacional de científicos sociales, y comparte la ideología universalista y cosmopolita de su propia ciencia; en otra, en cambio, es el ciudadano brasileño, responsable, puesto que forma parte de la élite del país, de llenar los vacíos de representación política, especialmente los que tienen que ver con los grupos a los que estudia. Aquí resuenan los reiterados proyectos de la década de 1930 de crear universidades para formar ciudadanos "que dirijan los destinos de la nación". Y, lo que es más, es en este nivel donde detectamos la apreciación intelectual y académica que tiende a valorar aquellos trabajos que potencialmente se presten como contribuciones para el cambio social.

Frente a este cuadro, el modelo del intelectual brasileño, entre el universalismo de la ciencia y el holismo de la ciudadanía, entra en contraste con el modelo francés, que separa al sociólogo y al reformador. Nótese, sin embargo, que el "reformador" dumontiano no equivale propiamente al polo de la ciudadanía del antropólogo brasileño. La equivalencia es sólo aparente, pues, como señalamos anteriormente, la idea universalista de la ciencia encuentra una correlación en la concepción misma de ciudadanía francesa. Esto hace que el científico francés, a diferencia del brasileño, no se divida entre dos lealtades, sino que, como es el caso del propio Dumont, la ideología universalista que comparte como científico ya es "nacionalmente" francesa.

Otra observación tiene que ver con la asociación de papeles (científico + ciudadano) que señalamos anteriormente. Vale la pena subrayar que unir categorías ideológicas tal vez sea una de las marcas de nuestra ideología holista: nótese aquí especialmente la (poca) distinción entre lo público y lo privado (Da Matta, 1979), la interconexión entre economía y política (Reis, 1983), y la combinación entre literatura y sociología (Candido, 1976), por no mencionar la tradición de las ciencias sociales que tiende a no distinguir a la sociología de la antropología, de la ciencia política, etcétera.

Antropo_Itzia13NOV.indb 97 13/11/18 14:15

El antropólogo-ciudadano

Así pues, ya sea que se apunte hacia la división de papeles sociales —que estaban anteriormente concentrados en las manos de los literatos de principios de siglo—, y se genere la categoría de los científicos sociales, o se piense en las alteridades estructurales del antropólogo, derivadas parcialmente de esta herencia, en ambos casos resalta la configuración del científico social como científico y actor político al mismo tiempo: como ciudadano, al fin, que, al hacer ciencia, no puede dejar al margen su responsabilidad cívica. En Brasil, donde la idea de que la representación de intereses particulares puede considerarse impropia por la élite (Schwartzman, 1975: 15), esta ausencia de representación política, o su precariedad, llevó a los intelectuales a desempeñar un papel que, en otros lugares y en otros momentos, debía ser asumido por una clase eminentemente política (Sevcenko, 1983). Parte de una minoría pensante, los intelectuales —ya fueran escritores, periodistas o profesionales liberales— se sintieron con el derecho y con el deber de opinar políticamente, "por encima de los intereses" y pusieron la mira en los objetivos de la nación como un todo (Schwartzman, 1975: 15).[5] Cuando los científicos sociales surgieron como actores institucionalizados, este fenómeno se consolidó, porque las escuelas de sociología establecían como objetivo central la creación de una élite intelectual y política apta para "dirigir los destinos de la nación".

Al intentar señalar características específicas del contexto social brasileño, es necesario tener cierta cautela para evitar la falacia del pensamiento holista que elimina la existencia de influencias mutuas. En la propia afirmación de la racionalidad, la ideología de la ciencia es universalista, y su práctica confirma este postulado mediante rituales, como congresos internacionales, intercambios de investigadores, publicaciones de periódicos, etcétera. A pesar de que existen varios estilos de "hacer" antropología, un sustrato común permite la asimilación recíproca de diferentes tradiciones de pensamiento. Baste recordar, por ejemplo, el origen germánico del padre de la antropología norteamericana, la influencia durkheimiana en el pensamiento de Radcliffe-Brown, la conversión de Leach y posteriormente de Sahlins al estructuralismo francés y, para cerrar el círculo, el reconocimiento de Lévi-Strauss sobre la influencia que tuvieron en su trabajo los estudios de Boas. Fue

[5] El autor ejemplifica esta tendencia de la élite brasileña con una investigación realizada en 1970 con los participantes de la 4ª Convención Nacional de la Ordem dos Advogados do Brasil (oab).

Antropo_Itzia13NOV.indb 98 13/11/18 14:15

así como, al identificar las dos vertientes ideológicas "universalistas" en Brasil, reconocimos el papel y el lugar del pensamiento francés en esta tradición.

Si esto es así, falta entonces responder a un último interrogante: ¿en qué sentido pueden los antropólogos brasileños incorporar la propuesta dumontiana sin dejar de tomar en cuenta el contexto social, cultural e ideológico en el que se desarrolla la antropología? ¿Cómo establecer esa "causalidad interna", de la que nos habla Antonio Candido, que permitiría que el préstamo tomado de otras tradiciones se hiciera fecundo? (Candido, 1972).

La respuesta parece radicar en la recuperación, en una versión actual, de las preocupaciones de los antecesores humanistas de la literatura. Como antropólogos enfrentamos un problema semejante al de los escritores: el de retratar y explicar la diversidad cultural desde una perspectiva universal. Si ellos adoptaban una perspectiva universalista imbuidos por el sentimiento de construcción de la nación, hoy necesitamos, como científicos sociales y antropólogos, replantearnos esta preocupación como el elemento ideológico holista por excelencia del mundo moderno.

Aparecen entonces dos conclusiones: la primera es que es necesario distinguir en la nación el elemento ideológico ya dado, el modelo de sociedad por excelencia del mundo moderno. En este sentido, como *realidad ideológica empírica*, externa, el concepto de nación se distingue de la construcción de la nación como *problema* cívico del ciudadano: la construcción de la nación aquí asume el sentido de sucesivos procesos de integración territorial y social (Elias, 1972). Reconocer esta distinción, por otro lado, no implica elevar la nación a un *concepto teórico*, procedimiento que ya ha provocado reacciones comprensibles en el pasado (véase Fernandes, 1978), sino aceptar la existencia de un *proceso ideológico* de construcción de la nación en el que los intelectuales colaboran por medio de su oficio y del producto de su trabajo. Distinguir, así, la nación como (*i*) una realidad empírica observable, (*ii*) un problema cívico, (*iii*) una teoría y (*iv*) una ideología del antropólogo tal vez sea la condición de madurez de la que habla Dumont, necesaria para que el antropólogo estudie poblaciones o problemas cercanos sin verse encapsulado en el holismo nacional del que forma parte. Estas observaciones nos llevan a pensar que, si inicialmente la experiencia brasileña sirvió como parámetro para cuestionar algunos presupuestos de la propuesta de Louis Dumont, llegamos ahora a una situación inversa. De nuevo nos encontramos frente al hecho de que la comparación trae como resultado una revaluación de categorías que utilizamos como si su sentido fuera universal: "nación", "antropología", "científico social" e "intelectual"

Antropo_Itzia13NOV.indb 99 13/11/18 14:15

son categorías que, si se comparan en sus dimensiones sociales e históricas, muestran significados diferentes y a veces contradictorios. Según Dumont, "a diferencia de la ideología moderna, a la antropología le corresponde la tarea de reunir, comprender y reconstruir". En el contexto brasileño, la actitud antropológica tal vez nos lleve a la tarea, muchas veces ingrata, de separar, distinguir y descomponer lo que la ideología holista unió.

La segunda conclusión es que es necesario expandir la cuestión de la ideología del antropólogo, para lo cual hay que abrir un espacio para la autoconsciencia de que, al tratar partes de un todo mayor, escogemos nuestro objeto de estudio por su referencia a la construcción de una nación multiétnica y plural. Si la imagen de una totalidad parece ser el modelo paradigmático para las ciencias sociales de este siglo, como sugiere Perry Anderson, su construcción teórica obedece a criterios diferentes. Los antropólogos británicos de la década de 1930 y 1940, por ejemplo, "exportaron" la imagen de la totalidad social hacia sus excolonias africanas (Anderson, 1968). En esta misma línea Norbert Elias argumentó que la imagen de la sociedad representada teóricamente por el concepto de "sistema social" apunta hacia una imagen ideal de la nación: allí todos obedecen a las mismas normas, se adhieren a los mismos valores y viven normalmente en una armonía bien integrada (Elias, 1978: 243).

Parece que no escapamos a la regla. Sin embargo, en el caso brasileño, este todo mayor representado por el modelo del Estado-nación no está integrado, sino *en proceso* de integración. De este rasgo característico de nuestra ideología nacional resulta que la idea de nación se configura, para el científico social, como un proyecto y no propiamente como una imagen acabada, lo cual afecta directamente la elección del objeto de estudio.

Es interesante notar que, inversamente al tema inicial que abordaba el universalismo en la antropología, ahora concluyamos con la dificultad de pensar el polo holista. Determinarlo de una manera pertinente, construirlo con base en los aspectos ideológicos, sociales e históricos, nos parece la condición necesaria y final para que la aceptación del modelo dumontiano, que es en sí mismo un producto del pensamiento occidental que compartimos, no se limite a un simple mimetismo. No estaría mal, en este contexto, recuperar uno de los postulados básicos de la antropología: el que reconoce la sabiduría de los nativos. Aunque él mismo es un nativo, el antropólogo como investigador debe tener la humildad de darle la palabra

Antropo_Itzia13NOV.indb 100 13/11/18 14:15

también a los nativos a los que estudia, y así recordar el procedimiento que en el pasado llevó a Malinowski a estudiar el "kula", y no sólo el "sistema económico" trobriandés.

Una última observación nos lleva de vuelta al problema inicial. Al principio se llamó la atención hacia las críticas que hoy surgen respecto a la relación investigador-nativo. Cuestionar la pasividad del nativo, la cuestión de la reversibilidad del conocimiento antropológico, de su bidireccionalidad, nos parecen ahora problemas significativos, pero construidos a partir de una óptica que elimina realidades socioculturales (y, por lo tanto, históricas) distintas. Cuando se afirma que, dondequiera que se le practique, la antropología contemporánea no es más que un reflejo de las tradiciones mayores, un caso más de dominio en el mundo moderno, una situación en la que "un antropólogo indio o africano […] no actúa como un indio o un africano cuando actúa como antropólogo" (Diamond, 1980: 11) implica olvidar que la ciencia está hecha por actores sociales para quienes están abiertas posibilidades más creativas y más ricas que un solo tipo de "universalismo". Implica, también, olvidar que, antes de "practicarse", la antropología debe aceptarse y desarrollarse a partir de problemas intelectuales concretos, diversos en diferentes contextos. La antropología nace, por lo tanto, con el potencial de desarrollar diferentes cuestionamientos dentro de los mismos principios que orientan la actitud antropológica, y esto abarca incluso el proyecto ambicioso de revisar las tradiciones más establecidas. Ésta parece ser una propuesta que no contradice, sino que amplía, las observaciones de Louis Dumont. Por más que se hayan formulado dentro de una perspectiva crítica, tanto la posición que subraya que la antropología es simplemente una "técnica occidental" más o menos difundida, como la que espera el día en que las sociedades de los antropólogos se estudien por los primeros "nativos" son, quizás, ingenuidades bienintencionadas.

Antropo_Itzia13NOV.indb 101 13/11/18 14:15

Parte 2. Estados Unidos

4. Etnocentrismo al revés: el concepto de “sociedad compleja”

Desde que la antropología se reconoció como disciplina académica a fines del siglo xix, una tendencia característica fue siempre la de asociarla con el estudio de sociedades llamadas unas veces “primitivas” y otras “tribales” o “simples”. Durante muchas décadas, las sociedades modernas contemporáneas se consideraron un área de preocupación de otros ramos de las ciencias sociales, esto es, de la sociología, de la ciencia política o de la historia. La división del trabajo entre las diversas ciencias sociales se realizaba, por lo tanto, a partir de la definición de un objeto de estudio empírico en la que se consideraba que las sociedades “simples” debían ser el objeto privilegiado de la antropología. En 1951 Evans-Pritchard definía el campo de la antropología social según esta perspectiva: era, según él, “ese ramo de los estudios sociológicos que se dedica principalmente a las sociedades primitivas” (Evans-Pritchard, 1951).

Puede afirmarse que el proceso de inclusión de las “sociedades complejas” como objeto legítimo de la antropología no se inició sino hasta la década de 1960. Este proceso tuvo como telón de fondo un sentimiento de crisis que se adueñó de los antropólogos de la época. Anteriormente, en las décadas de 1940 y 1950 algunos estudios habían abordado temas semejantes a los que hoy llamamos “antropología de las sociedades complejas” con el nombre de “estudios de comunidad”, pero el término “sociedad compleja” no se utilizaba.

Este trabajo pretende explorar el significado y las connotaciones implícitas en dicho concepto a partir del contexto en que se generó. De esta manera, pretendo llamar la atención hacia el hecho de que los conceptos antropológicos o sociológicos son, también, fenómenos sociales y culturales específicos, más que puramente “científicos”. El título sugiere una reflexión sobre una preocupación constante de la antropología —la de no caer en una postura etnocéntrica—, y advierte sobre el

Antropo_Itzia13NOV.indb 105 13/11/18 14:15

hecho de que el uso de conceptos modernos y progresistas todavía puede estar imbuido de connotaciones que en última instancia toman la "civilización occidental" como punto de referencia. En este caso específico, el etnocentrismo se configuraría "al revés", ya que se desarrolla vía "sociedad simple", con el resultado potencialmente desastroso de transformar la multiplicidad de las sociedades históricas del mundo occidental en una única categoría: "sociedades complejas". Estos puntos se aclararán en el transcurso de este trabajo.

La crisis moderna de la antropología

En la década de 1960 los antropólogos se toparon de frente con un problema que les pareció de la mayor importancia: se creía que las sociedades tribales o "simples" tendían a una rápida y creciente desaparición. En realidad, desde la época de las grandes expediciones germánicas del siglo xix a las Américas, adonde venían con el propósito de recopilar la mayor cantidad posible de material etnográfico para exponerlo en los museos europeos, a los etnólogos periódicamente les preocupaba el fin de las sociedades tribales. Esta preocupación también se sintió bastante en el periodo áureo de la "antropología boasiana", durante las décadas de 1920 y 1930, periodo en que Franz Boas consolidó institucionalmente la antropología en Estados Unidos (Stocking, 1971). La novedad que aportó la década de los sesenta fue el sentimiento de que, con la desaparición del objeto empírico de la antropología, la disciplina misma también desaparecería. Esta posibilidad fue constatada en 1981 por Lévi-Strauss, que bautizó la preocupación de la época como "la crisis moderna de la antropología". Según él, "en la medida en que nuestra ciencia está fundamentalmente ligada al estudio de las poblaciones 'primitivas', podemos preguntarnos si, en el momento en que la opinión pública le reconoce su valor, la antropología no corre el riesgo de convertirse en una ciencia sin objeto" (Lévi-Strauss, 1962: 21).

Lévi-Strauss fundamentaba su pesimismo en datos numéricos: mencionaba el caso de los indígenas australianos, que de 250 000 se habían reducido a 40 000 en aquella época, e ilustraba su punto de vista también con el ejemplo brasileño: aquí, entre 1900 y 1950 se habían extinguido 100 tribus. En cambio, otras poblaciones "simples" crecían: en América Central y en la América Andina, en el sureste de Asia y en África. Pero en estos casos surgía otro problema, pues conforme se volvían

Antropo_Itzia13NOV.indb 106 13/11/18 14:15

políticamente independientes, estas sociedades con frecuencia impedían el estudio antropológico de sus poblaciones: “Las universidades de los Estados jóvenes que recientemente alcanzaron la independencia reciben muy bien a los economistas, a los psicólogos y a los sociólogos; no se puede decir que traten a los antropólogos de la misma manera”(1962: 23).

Detrás del rechazo de los nuevos Estados nacionales a la antropología se adivinaba un fuerte sentimiento anticolonialista. Lévi-Strauss expresaba su perplejidad en los siguientes términos: “Todo sucede, pues, como si la antropología estuviera a punto de sucumbir por una conspiración tramada o bien por pueblos que la rehúyen físicamente, porque desaparecen de la faz de la tierra, o bien por otros, muy vivos y en plena expansión demográfica, que le manifiestan un rechazo de orden psicológico y moral” (1962: 23).

Estas preocupaciones no se limitaron a los antropólogos franceses. Jack Goody hacía observaciones similares en un artículo que publicó en 1966. Inicialmente, Goody hacía explícita la definición clásica del enfoque antropológico como el estudio de las sociedades primitivas mediante el trabajo de campo, con el propósito de producir explicaciones “totalizadoras”. Pero enseguida nota, como había hecho antes Lévi-Strauss, que: “Si el antropólogo social estudia sociedades primitivas contemporáneas (y éstas son las únicas que puede estudiar mediante una observación participante, aprehendiéndolas como totalidad), entonces su objeto de estudio se está desvaneciendo a ojos vistas” (Goody, 1966: 574).

Para dar pruebas de esta posibilidad, Jack Goody no se preocupaba por los datos numéricos, sino que indicaba cambios en la propia organización social y en las costumbres de estos pueblos: “Actualmente, los nuer eligen a los miembros del Parlamento; los navajos son dueños de sus propios pozos de petróleo, los tallensi tienen escuelas primarias […] y en todas partes nos topamos con la bicicleta, con el camión, con el techo de zinc y con el trabajo asalariado” (Goody, 1966: 574).

¿Qué consecuencias tiene esto para el antropólogo? Goody decía lo siguiente: “Si [el antropólogo] parte de un enfoque totalizador, intentando revelar ‘una cultura’, una sociedad, entonces sólo nos queda ver las comunidades [...] hoy en día, como parte de una red rural-urbana, que incluye un gobierno nacional, una fuerza policiaca, un complejo industrial y un sistema educativo” (Goody, 1966: 574).

En suma, la antropología social, en la medida en que definía su objeto de estudio como las sociedades “simples” o “primitivas”, no había sido capaz de ajustarse

Antropo_Itzia13NOV.indb 107 13/11/18 14:15

a una situación donde estas sociedades habían dejado de ser primitivas y, sobre todo, aisladas. "Primitivas" o "simples", las pequeñas comunidades pasaron a formar parte de redes sociales mucho más amplias, y estos vínculos, lo mismo que el nuevo contexto en el que se insertaban, tenían que explicarse.

La búsqueda de soluciones

Retrospectivamente, podemos identificar dos tendencias que se desarrollaron para solucionar el problema de la "crisis". Ambas datan de las décadas de 1960 y 1970. La primera consistió en enfatizar el carácter metodológico sui géneris de la antropología, y restar, así, importancia a la especificidad de un objeto de estudio determinado; la segunda consistió en exigir que se ampliaran los horizontes empíricos de la antropología para anexar nuevos "tipos" de sociedad como objeto de estudio. Aunque las dos soluciones surgieron paralelamente, en lo que respecta a la interdependencia entre método/teoría y objeto empírico, la distinción nos ayuda a aclarar algunos puntos relevantes para el tema.

El primer tipo de solución, que aquí llamamos "metodológica", no será objeto de mayores elucubraciones, ya que es menos importante en lo que se refiere al concepto de "sociedad compleja". Baste subrayar que la propuesta de una solución metodológica tomó impulso con los trabajos de Lévi-Strauss en Francia por medio del "estructuralismo" (véase Lane, 1970); en Estados Unidos se elaboró dentro del paradigma que se acordó llamar "etnociencia" (Tyler, 1969); en Inglaterra, para mencionar un ejemplo más, el mismo problema parece haber inspirado a Leach, cuando propuso como tarea inaplazable "repensar la antropología" y sugirió un modelo topológico (Leach, 1962). Como el énfasis recaía sobre la definición del método, el objeto empírico se volvía menos importante y, así, en última instancia, la antropología podría recuperar su definición más elemental, la de la comparación de distintos tipos de sociedades. De esta manera, Lévi-Strauss pudo concluir su artículo sobre "la crisis moderna de la antropología" con una nota optimista: "Mientras las formas de ser o de actuar de ciertos hombres sean un problema para otros hombres, habrá lugar para una reflexión sobre esas diferencias, que, de maneras siempre renovadas, continuará siendo el dominio de la antropología" (1962: 26).

El segundo tipo de solución hizo surgir en el escenario de la antropología los estudios autodenominados "antropología de las sociedades complejas", que mos-

Antropo_Itzia13NOV.indb 108 13/11/18 14:15

traban una enorme variedad de temas: estudios microsociológicos en sociedades modernas; temas tradicionales de la antropología, como el parentesco, en contextos urbanos; temas de antropología rural; estudios de las llamadas “grandes civilizaciones” (véase Eisenstadt, 1976, para una bibliografía exhaustiva). Se consideraba, por lo tanto, como “sociedad compleja” cualquier sociedad “no tribal” o “no simple”, y el concepto mismo de “sociedad compleja” asumía un carácter de categoría residual.

Este punto es importante porque, como el concepto se volvió implícitamente residual, se creía que la antropología podría avanzar en el terreno de los temas sociológicos, y el siguiente interrogante tenía que ver con la distinción entre la antropología y la sociología. En última instancia volvía a aparecer la antigua pregunta: ¿no estará la antropología destinada a desaparecer?

Este problema quedó plasmado en los anales de la conferencia organizada en 1963 por la Association of Social Anthropologists (asa). Con la publicación de cuatro volúmenes, se consignó la preocupación metodológica y la incorporación de las sociedades complejas como dominio de la antropología. Los temas de las colecciones de artículos se organizaron de la siguiente manera: *i*) la relevancia de los modelos para la antropología social; *ii*) la antropología de las sociedades complejas; *iii*) los enfoques antropológicos en el estudio de la religión, y *iv*) los sistemas políticos y la distribución del poder. Antropólogos británicos y estadunidenses discutieron estos temas, ya que, por primera vez, la asa reunía a las dos nacionalidades (Banton, 1966). La relación entre antropología y sociología se indicó en la introducción a los cuatro volúmenes, escrita a cuatro manos por Max Gluckman (Manchester) y Fred Eggan (Chicago). Ambos autores comentan que los ensayos “reflejan, en la investigación y en el análisis, la tendencia a impartir la antropología social y la sociología en un solo departamento, o en departamentos afines” (Gluckman y Eggan, 1966: xix).

Los autores observan también que los estudios publicados tratan problemas que los antropólogos sociales comparten tanto con los sociólogos como con los científicos políticos, y sospechan, temerosos, que, “considerando el título antropología social, es posible que lo *social* acabe por dominar a la *antropología*” (Gluckman y Eggan, 1966: xxviii).

El volumen sobre las sociedades complejas se conformó por artículos que trataban los siguientes temas: patrones de amistad en el Tirol, actitudes ante las enfermedades mentales en Irlanda, elecciones en pequeñas comunidades de la India, y

Antropo_Itzia13NOV.indb 109 13/11/18 14:15

patrones de desarrollo económico y crecimiento de las comunidades urbanas en África. Al final del volumen un trabajo de Ronald Frankenberg consideraba la contribución de los estudios de comunidad en Inglaterra (Banton, 1966, vol. 4). Implícita y explícitamente, la antropología de las sociedades complejas se definía como una microsociología cuya variedad de temas parecía obedecer a un solo requisito: una vez más, la exclusión de las sociedades tribales o "simples". Frankenberg, por ejemplo, intenta demostrar que la microsociología podría volverse relevante para la macrosociología.

Este marco poco preciso que rodeó la incorporación de las "sociedades complejas" se vuelve aún más nebuloso cuando se le añaden otras tendencias de la época. Una de ellas parece haber sido la división de la antropología en varias especialidades: antropología económica, antropología política, antropología de la religión, cuyo principal objetivo parecía ser el de dejar claro que, pese a su relación con otras ciencias sociales, la antropología todavía ofrecía una contribución singular. Otra tendencia que se adueñó de los antropólogos, ésta ya en la década de 1970, fue la preocupación por definir claramente el *métier* del antropólogo. En esta década abundaron los estudios que definían la antropología como un "ponerse en perspectiva" (Dumont), como una "traducción mutua" (Crick), como una "descripción" (Silverstein), o como una "interpretación" (Geertz). Estas redefiniciones pueden verse, por un lado, como un intento de recrear un paradigma que sustituyera los marcos teóricos del funcional-estructuralismo de las décadas de 1940 y 1950 y, por el otro, como una aparente respuesta a la creciente importancia del estructuralismo levistraussiano. En algunos casos la inspiración se buscaba en el retorno de la antropología a los orígenes, como cuando Jack Goody proponía que tanto la antropología social como la sociología se consideraran diferentes ramas, o subdivisiones, de la "sociología comparada"; al hacerlo, en cierto modo intentaba rescatar la tradición francesa de principios de siglo xx. Goody previó que el estudio de las sociedades "simples", que hasta entonces había sido objeto privilegiado de la antropología, tendería a convertirse en una especie de "arqueología social" que sólo podría realizarse mediante relatos de viaje o notas de campo inéditas de antropólogos de generaciones pasadas, y denunció, al mismo tiempo, como un caso de xenofobia la separación entre sociología y antropología. Para Goody, esta distinción implicaba la aceptación tácita de una dicotomía en la que "la sociología es el estudio de las sociedades complejas; la antropología social, de las sociedades simples; la sociología, el estudio de

Antropo_Itzia13NOV.indb 110 13/11/18 14:15

Euro-América […] la antropología, el estudio de los no europeos; la sociología, de los blancos, la antropología, de los mestizos” (Goody, 1966: 576).

Las implicaciones dicotómicas

Las dicotomías con frecuencia presentan un aspecto paradójico y el par “sociedad simple/sociedad compleja” no escapa a este fenómeno: por un lado, cuando se le ve como los polos opuestos de un *continuum*, la dicotomía sugiere una perspectiva evolucionista; por el otro, cuando se aplica indistintamente a contextos diferentes, resulta ahistórica. Veamos cómo se presentan aquí estos dos aspectos.

La sugerencia evolucionista implícita en el par sociedad simple *versus* sociedad compleja tiene raíces en la teoría de la modernización, que se desarrolló a partir de la década de 1950. Esta teoría indicaba que, conforme las sociedades se modernizaran, surgiría un fenómeno universal único corporificado en una convergencia de las sociedades industriales. En resumen, el modelo funcionaba según los siguientes presupuestos: las condiciones que permitirían el desarrollo de una sociedad moderna se basarían, por un lado, en el aumento continuo de los índices sociodemográficos y, por el otro, en la destrucción de todos los elementos tradicionales. Según esta concepción, entre más características de especialización estructural presentara una sociedad, más orientada estaría hacia la modernización. Al mismo tiempo, entre más elementos tradicionales desaparecieran, más apta estaría esa sociedad para desarrollarse de manera continua, para elaborar una estructura institucional en continua expansión, para absorber los cambios sociales y para aceptar otras cualidades características de las sociedades modernas, como la racionalidad, la eficacia y la predilección por los principios de libertad (Eisenstadt, 1976).

Según esta concepción, ser “moderno” significaba ser “complejo”, y la complejidad aquí se refería principalmente a los aspectos institucionales de la organización social. Dentro de este marco, las sociedades simples potencialmente se transformarían en sociedades “complejas” a medida que desarrollaran una mayor capacidad para la racionalidad, una mayor diferenciación de los papeles sociales y un proceso de movilidad social más efectivo. En este proceso evolutivo, las sociedades que estuvieran a medio camino hacia la modernización se considerarían

Antropo_Itzia13NOV.indb 111 13/11/18 14:15

"sociedades en transición" (Eisenstadt, 1976). Así, las sociedades "simples" / "en transición" / "complejas" cerrarían y completarían el esquema.

Para los antropólogos no es una tarea difícil descartar las implicaciones evolucionistas, dada la historia de la disciplina. Desde Malinowski, las sociedades tribales o "simples" se estudian y aceptan en sus propios términos. Pero, quizá por la misma razón por la que resulta fácil cuestionar los esquemas evolucionistas a partir de una perspectiva sincrónica, la ahistoricidad implícita en la dicotomía "simples" *versus* "complejas" es más difícil de aprehender.

Aquí la cuestión tiene que ver con el presupuesto de que a las sociedades complejas se llega mediante la eliminación de los elementos tradicionales. Pero, en este caso, es necesario saber qué se entiende por "tradición" o por "tradicional". Cuando estos conceptos se imponen indistintamente a grupos sociales que han pasado por los más variados procesos de desarrollo histórico, su fragilidad se hace evidente. Además, no se trata sólo de la historia como sucesión de eventos, sino también de la *conciencia histórica* que ciertas sociedades elaboran sobre su pasado o su tradición. Stanley Tambiah advierte sobre este problema:

> Tradición es un término muy usado, tanto por el científico social como por el hombre político, ya sea conservador o radical. El término se usa especialmente en un sentido "ahistórico" y denota algún tipo de herencia colectiva que supuestamente se transmitió con pocas modificaciones. Si la tradición se concibe así, se olvidan dos puntos: en primer lugar, que el pasado fue, tal vez, tan abierto y tan dinámico para los actores de aquel tiempo como nos lo parece a nosotros nuestra época; en segundo lugar, que las normas, reglas y orientaciones del pasado no necesariamente fueron tan consistentes, unificadas y coherentes como solemos imaginarlas (Tambiah, 1972: 55).

En suma, Tambiah muestra que quien se fija en uno de los polos de una dicotomía analítica fácilmente puede imaginar grados de coherencia que no existen e idealizar grados de integración social mayores que los que realmente se encuentran en las sociedades del polo opuesto. El antropólogo podría caer en la misma trampa que los individuos que idealizan el pasado, y considerarlo siempre mejor que el presente, e idealizar la "tradición", incluso la "sociedad simple".

En este sentido vale la pena estar alerta ante cualquier uso indiscriminado de las dicotomías, ya sean "simple" *versus* "compleja"; "tradicional" *versus* "moderna";

Antropo_Itzia13NOV.indb 112 13/11/18 14:15

“letrada” *versus* “iletrada” o “subdesarrollada” *versus* “desarrollada”. El peligro de las dicotomías es que el científico social tome como punto de referencia uno de los polos y le dé un valor ideológico determinado. El uso del término “subdesarrollado”, por ejemplo, implica la idea de que las sociedades “desarrolladas” ya no están sujetas a los procesos de desarrollo (Elias, 1972).

El problema es complejo. ¿Cómo podemos, en calidad de antropólogos, ocuparnos de las diferencias empíricamente perceptibles que nos hacen constatar, por ejemplo, que la sociedad bororo es cualitativamente distinta de la sociedad iraní? Y si el concepto de “sociedad compleja” tiene tantas connotaciones potencialmente negativas, ¿hay que abandonarlo? Pero, ¿no caeríamos en una especie de relativismo extremo que impediría concretamente cualquier tipo de comparación?

El antropólogo que decide hacer de las sociedades modernas contemporáneas su objeto de estudio parece enfrentar un desafío y correr un riesgo. El desafío consiste en lograr que la tradición antropológica, que se desarrolló principalmente a partir del estudio de las sociedades tribales, no se pierda ni se abandone como algo superado. Parte del reto es, por lo tanto, que el antropólogo tenga una visión de la perspectiva antropológica que supere los estrechos límites impuestos por la definición de un objeto de estudio concreto. El riesgo, por el contrario, es que el antropólogo reifique los procedimientos por medio de los cuales estudió a las sociedades “simples” y los aplique indiscriminadamente a las sociedades “complejas”.

Con independencia de la forma que tome, la alternativa exigirá que se reconozca aquello que es específico en el objeto de estudio investigado; aquello que lo hace ser sui géneris y aquello que lo vuelve comparable y universal. Si hubo un momento en el desarrollo de la antropología en el que era necesario advertir a los etnólogos sobre los riesgos del etnocentrismo, el momento presente parece indicar que los antropólogos que manifiestan un “extrañamiento” ante su propia sociedad no deben dejarse llevar por una actitud simplista que considera a las “sociedades complejas” como “sociedades simples” tan sólo “complejizadas”. El problema se limita, entonces, a eliminar las connotaciones que las dicotomías potencialmente sugieren, y a introducir un elemento fundamental en el estudio de las sociedades complejas: el carácter histórico de ese fenómeno sociológico único que fue la aparición de las sociedades nacionales modernas.

Antropo_Itzia13NOV.indb 113 13/11/18 14:15

La sociedad compleja como cultura

Veamos estos problemas en un ejemplo concreto, que resulta tanto más interesante cuanto que su propuesta es precisamente la de eliminar las implicaciones dicotómicas. *Cultura y razón práctica*, de Marshall Sahlins, publicado en 1976, es paradójicamente una de las más claras pruebas de lo que aquí llamamos "etnocentrismo al revés".

Sahlins inicia su trabajo con la distinción de lo que él llama "sociedades tribales" de las "sociedades capitalistas" (o "burguesas") y muestra cómo estos dos tipos de sociedad se estudiaron a partir de presupuestos teóricos diferentes. Al ejemplificar el estudio de una y otra por parte de la tradición antropológica y del enfoque marxista, Sahlins discute la plausibilidad del punto de vista "dos sociedades-dos teorías". Este punto de partida, sin embargo, se establece "solamente para negarla en un capítulo posterior como una especie de falsa conciencia" (Sahlins, 1979: 67).

La segunda parte del libro se dedica al escrutinio de algunos de los fundadores de la antropología, a partir del dúo clásico Morgan-Boas. Su objetivo es mostrar que la oposición de cultura *versus* razón práctica es endémica del pensamiento antropológico: "Este conflicto entre la actividad práctica y los límites de la mente se inserta en una contradicción original y básica, entre cuyos polos la teoría antropológica ha venido oscilando desde el siglo xix" (Sahlins, 1979: 68).

Pero advierte: "Las alternativas en ese venerable conflicto entre el utilitarismo y un enfoque cultural […] no son sencillas, ni se resolverán por la feliz conclusión académica de que la respuesta se encuentra en algún punto intermedio o incluso en ambos extremos (es decir, dialécticamente)" (Sahlins, 1979: 68).

Su corazón claramente se inclina hacia la "razón cultural", y al final del libro Sahlins propone integrar el estudio de los dos tipos de sociedad (tribal/primitiva y occidental/burguesa/capitalista) en un solo esquema teórico que se basa en un sistema de evaluaciones simbólicas. Pero, antes de llegar a eso, la tercera parte del libro analiza los problemas del materialismo histórico en sus "momentos" culturales y naturales. La conclusión de Sahlins, después de un largo análisis de los escritos de Marx, es que el concepto de naturaleza humana en Marx se reduce a una metáfora de la racionalidad capitalista: "Marx nunca abandonó ese concepto de 'necesidades', ni, por consiguiente, el concepto de la producción como una acción intencional que busca la satisfacción […]. La naturaleza de la racionalidad económica en los análisis

Antropo_Itzia13NOV.indb 114 13/11/18 14:15

históricos de Marx aparece como algo evidente en sí mismo, como algo que deriva directamente de la necesidad natural de la producción” (1979: 182-183).

En cambio, para Sahlins,

> el problema es que la eficacia material, la practicabilidad, no existe en ningún sentido absoluto, sino solamente en la medida y en la forma proyectadas por un orden cultural. Al seleccionar sus medios y sus fines materiales entre todos los posibles, así como las relaciones de acuerdo con las cuales se combinarán, la sociedad establece las intenciones y la intensidad de la producción, en la forma y medida apropiadas para todo el sistema estructural (1979: 184).

A los lectores que resistieron las lecturas poco ortodoxas (en tanto que estaban destinadas a distinguir la “razón práctica” de la “razón cultural”) de los escritos de Morgan, Malinowski y Marx, y las críticas muchas veces contundentes que hace a estos autores (la lectura de Malinowski, que toma como punto de partida sus trabajos de 1944, es bastante problemática), Sahlins les reserva un esquema comparativo analíticamente sofisticado. Al comparar la sociedad occidental *vis-à-vis* las sociedades tribales, propone que la singularidad de la primera no radica en el hecho de que el sistema económico escape a la determinación simbólica, sino en que ahí el *simbolismo* económico es estructuralmente determinante. Y resume:

> Aquí, la economía parece dominante, y todas las otras actividades reflejan en sus propias categorías las modalidades de las relaciones de producción; allá, todo parece “bañado en la luz celestial” de concepciones religiosas. En otras palabras, *el esquema cultural es diversamente modulado por un punto dominante de producción simbólica*, que ofrece el código principal para las otras relaciones y actividades. Puede hablarse, entonces, de un *locus* institucional privilegiado del proceso simbólico, de donde emana un marco clasificatorio impuesto a toda la cultura (1979: 232; las cursivas son mías).

Sahlins llega así a la solución para el problema de las “dos sociedades-dos teorías”, y postula *una* teoría: en cualquier sociedad, la lógica simbólica es el nivel determinante: “En la sociedad burguesa, la producción material es el lugar dominante de la producción simbólica; en la sociedad primitiva, lo son las relaciones sociales (de parentesco)” (1979: 234).

Antropo_Itzia13NOV.indb 115 13/11/18 14:15

Esta lógica puede ser evidente y consciente (en el caso de las sociedades primitivas), tanto como oculta y disimulada: "Todo en el capitalismo conspira para ocultar el orden simbólico del sistema" (1979: 240). En cuanto a la cuestión de los dos tipos de sociedad, Sahlins también la resuelve al intentar reducirla a una sola: *una* sociedad humana, cuyas variaciones resultan de la diversa modulación del esquema cultural. Sin embargo, la dicotomía sociedad tribal/primitiva *versus* sociedad moderna/burguesa/capitalista es constante en todo el trabajo, sobre todo porque una de sus principales preocupaciones es caracterizar a la sociedad occidental. Este hecho merece algunas consideraciones: ¿cuál es el precio que paga Sahlins cuando intenta transformar la dicotomía "dos sociedades-dos teorías" en el esquema "una sociedad-una teoría"?

La respuesta puede entreverse en el análisis que hace Sahlins del sistema de vestuario y alimentación de la sociedad norteamericana.

En su análisis simbólico de la alimentación, Sahlins sugiere la presencia de una "razón cultural" en los hábitos de los estadunidenses. Sin limitarse a los intereses del consumo de alimentos, Sahlins procura establecer que "la relación productiva de la sociedad norteamericana con su propio medio ambiente y con el mundo se establece mediante valoraciones específicas de comestibilidad e incomestibilidad, que son en sí mismas cualitativas y de ninguna manera se justifican por razones de ventajas biológicas, ecológicas o económicas" (1979: 190).

Las consecuencias funcionales de este sistema simbólico se extienden desde la "adaptación" de la agricultura hasta el comercio internacional y las relaciones políticas mundiales. Todo depende, en última instancia, "del modelo de comida que incluye la carne como elemento central con el apoyo periférico de carbohidratos y verduras, en el que la centralidad de la carne, que es también un indicador de su 'fuerza', evoca el polo masculino de un código sexual de los alimentos, mismo que debe remontarse a la identificación indoeuropea del toro o de la riqueza creciente con la virilidad" (*idem*).

Con la aplicación de un análisis estructuralista del tipo anteriormente desarrollado por Lévi-Strauss y Leach, Sahlins muestra que "la comestibilidad está inversamente relacionada con la humanidad" a través del estudio de los tabúes alimentarios sobre el consumo de la carne de caballo o de perro, por ejemplo. Así, prueba que "los 'costos de oportunidad' de nuestra racionalidad económica son un elemento secundario, una expresión de relaciones ya establecidas por otro tipo

Antropo_Itzia13NOV.indb 116 13/11/18 14:15

de pensamiento, calculadas *a posteriori* dentro de los límites de una lógica de orden significativo” (1979: 191).

Dentro de esta perspectiva, según la cual la lógica simbólica es la que organiza la demanda, Sahlins muestra, por ejemplo, “que el valor social del bistec o del rosbif, comparado con el de la tripa o la lengua, es lo que establece la diferencia de su valor económico” (1979: 196), porque en una res hay mucho más bistec que lengua, y esta distinción se convierte en una especie de totemismo que distingue a los pobres de los ricos, a los negros (*soul food*) de los blancos.

La idea de totemismo moderno, sin embargo, se desarrolla más ampliamente cuando Sahlins analiza el sistema del vestuario. Como había hecho Barthes anteriormente en Francia, Sahlins busca en la ropa los diversos niveles de producción semántica que permiten hacer distinciones entre sexos, entre el vestuario nocturno y diurno, entre el que se usa “en casa” y el que se usa “en la calle”, o entre la ropa de adultos y la de adolescentes. Los colores, las texturas, la línea o el estilo mostrarán “un conjunto paratáxico de proposiciones concernientes a la edad, la actividad, la clase, el tiempo, el lugar y otras dimensiones de orden cultural” (1979: 212).

Tanto en el caso del vestido como en el de la alimentación, la conclusión general es que el “pensamiento salvaje” actúa tanto en las sociedades “primitivas” como en las “burguesas”: “Al confiar en la razón simbólica, nuestra cultura no es radicalmente distinta de la elaborada por el ‘pensamiento salvaje’. Somos tan lógicos, significativos y filosóficos como ellos. Y, aun sin notarlo, damos a la lógica cualitativa de lo concreto un lugar tan importante como ellos” (1979: 239).

Hay que reconocer que Sahlins sólo emprende el análisis del vestuario y de la alimentación en la sociedad norteamericana con “el modesto objetivo […] de sugerir la presencia de una razón cultural en nuestros hábitos alimenticios” (1979: 190) y como “una contribución para la explicación cultural de la producción” (p. 201). Sin embargo, en comparación con el nivel teórico de sus proposiciones, los ejemplos concretos de análisis son, por decir lo menos, decepcionantes. Concluir que los sistemas de vestido y alimentación son versiones modernas del pensamiento totémico o “salvaje” no es ir más allá de la afirmación de que la sociedad occidental/burguesa/moderna (así como los primitivos/tribales) también es “simple” y está regida por una lógica cultural. Es inevitable recordar la sugerencia, presente en el estudio de Carl Pletsch, de que la división social del trabajo en las ciencias sociales estableció una asociación entre los conceptos de “cultura” y “tercer mundo”, “ideología” y “segundo mundo”, y “fin de la ideología” y “primer mundo” (Pletsch, 1981). Aquí,

Antropo_Itzia13NOV.indb 117 13/11/18 14:15

Sahlins sería progresista en la medida en que muestra que el "primer mundo" también se rige por una lógica cultural. Si para algunos científicos sociales esto es una novedad, para los antropólogos contemporáneos posestructuralistas resulta una afirmación trivial.

Por decepcionantes que puedan ser los análisis, en mi opinión no sólo resultan de una elección desafortunada de los temas, o de la superficialidad del análisis. Y aquí volvemos al punto central de este ensayo. Creo que, debido a los propios presupuestos teóricos de su trabajo, Sahlins no podría haber hecho otro tipo de análisis. Sahlins procuró evitar la postura etnocentrista de considerar que su sociedad era más "desarrollada", más "compleja" o más "moderna"; tan es verdad, que hizo lo posible por evitar el término "sociedad compleja", por ejemplo, y optó por conceptos menos valorativos, como occidental, burguesa, capitalista y moderna. Sin embargo, su principal estrategia antietnocéntrica fue la comparación de la sociedad occidental con las sociedades simples, y las *igualó*. Como resultado, se perdieron de vista características *sui generis* que son fundamentales para este tipo de formación social. Es interesante notar que Sahlins, más papista que el papa, incluso consideró "grosera" la distinción ente sociedades "calientes" y "frías" (1979: 233), la tradicional distinción levistraussiana entre sociedades "con" y "sin" historia.

Con mucha frecuencia la solución que una crítica ofrece refleja el mismo problema que se critica, como una "imagen en un espejo" (Skocpol, 1977). Aquí vemos que Sahlins cae en este equívoco en dos sentidos: en primer lugar, aunque su intención fuera refutar la dicotomía sociedad primitiva/sociedad capitalista, su análisis aún está moldeado por una visión binaria: no hace sino demostrar que, aunque ambas son "sociedades culturales" (y éste es su denominador común), se les puede comparar. En segundo lugar, aunque propone superar la visión pragmática marxista de que la determinación del nivel de producción económico está oculta, Sahlins concluye que "todo en el capitalismo conspira para ocultar el orden simbólico del sistema"; esto es, sólo ha cambiado el orden que está "oculto". Sin embargo, lo que más nos interesa aquí es que la forma en que Sahlins intenta superar la dicotomía implícita en el esquema de "dos tipos de sociedad" se basa en una lógica que procura igualar esos tipos de sociedad "por debajo", por decirlo de algún modo, esto es, mediante características presentes en las sociedades primitivas. En este caso, la antropología de las sociedades occidentales/complejas se limitaría a observar esas sociedades a través de los ojos de las sociedades primitivas/simples. Puede concluirse que este procedimiento no ha dejado atrás el etnocentrismo, sino que,

Antropo_Itzia13NOV.indb 118 13/11/18 14:15

muy por el contrario, el etnocentrismo ha asumido en él una forma más sofisticada: se ha invertido. La sociedad occidental, a fin de cuentas, no sería más que una sociedad simple más refinada.

Sahlins es heredero de una antigua tradición de la antropología que, consolidada por la práctica del trabajo de campo en sociedades “simples”, desde la década de 1920 evitó consistentemente el enfoque histórico, porque temía repetir las “historias conjeturales” de los evolucionistas de principios de siglo. En la década de 1950, sin embargo, empezaron a darse algunos cambios, si no en la práctica de la antropología, sí, por lo menos, en su postura analítica. Así, contra el argumento de que los antropólogos británicos siempre se habían enorgullecido de su creencia en la irrelevancia de la historia para comprender la organización social de un grupo, Leach afirmaba en 1954 que “nosotros, los antropólogos funcionalistas, no somos realmente ‘antihistóricos’ por principio; es que simplemente no sabemos cómo hacer que el material histórico encaje dentro de nuestro marco de referencia conceptual” (Leach, 1954: 282).

Veinticinco años después de esta declaración Jack Goody criticó la larga tradición dicotómica de la antropología, su antihistoricismo, y propuso que el desarrollo de la escritura podía explicar la ruptura histórica entre los distintos “tipos” de sociedad (Goody, 1977). El paradigma de Goody, sin embargo, es el que Evans-Pritchard llamaba “antropología intelectualista”, pues lo que le preocupa, básicamente, es el pensamiento humano (*human thinking*). No por otra razón su libro se titula *The domestication of the savage mind*, en un claro diálogo con el estructuralismo levistraussiano, aunque, como en la proposición que inspiró su respuesta, resulta en grandes esquemas que no permiten explicaciones individuales.

El intento de combinar la historia con la antropología aún es, por lo tanto, un desafío, pero es cada vez más necesario cuando se observa que las llamadas “sociedades complejas” actuales, aunque posean un alto grado de intercomunicación, se diferencian por el proceso histórico al que están (o estuvieron) sometidas, así como por la conciencia que tienen de esta misma historia.

Sociedades complejas y naciones-Estado

Reconocer la historicidad de las “sociedades complejas” implica admitir que, en su mayoría, son naciones-Estados, formaciones sociales recientes que desempeñan el

Antropo_Itzia13NOV.indb 119 13/11/18 14:15

papel de actores privilegiados en el escenario internacional. Estos atributos confieren a las sociedades complejas del mundo moderno un aspecto de universalidad que, no obstante, si se le observa con mayor detalle, se diluye en una gran diversidad. Así, las naciones-Estado, en lugar de ser algo listo y acabado, representan más bien una tendencia o un proceso.

De hecho, desde el siglo xvi, los Estados nacionales se convirtieron gradualmente en las formaciones sociales mundialmente dominantes, y poco a poco sustituyeron a las iglesias, los clanes, las federaciones y las tribus. En este lento proceso, la formación y la consolidación de los Estados nacionales se llevó a cabo de diversas maneras, y sería un error pensar que se trató o se trata de una transformación unidireccional, tanto como sería un error concebirla como la simple sustitución de lo que se considera "tradicional" por lo "moderno" (Tilly, 1974).

Esta perspectiva no es nueva, y alcanzó el reconocimiento gracias a conceptos como *state-formation* y *nation-building*, por ejemplo (Elias, 1972). Dichos conceptos apuntan hacia el hecho de que la construcción de las naciones-Estado se llevó y se lleva a cabo por medio de un proceso en el que, a lo largo del tiempo, grandes sistemas sociales se volvieron y se vuelven más integrados, y sus "partes" adquieren un aspecto de mayor interdependencia. Es posible observar ahí dos tipos de procesos de integración: los territoriales o regionales, y los sociales. Según Elias, éstos van de la mano con cambios específicos en la distribución de poder dentro de una sociedad estatal: entre los diferentes estratos sociales, y entre los gobernantes y los gobernados (Elias, 1972). Así, ninguno de los grandes imperios de la Antigüedad tenía el carácter de nación. No había, por ejemplo, ciudadanos chinos; incluso mucho tiempo después se trataba y se concebía a los individuos, por lo general, como "súbditos" de príncipes, y no como ciudadanos de una nación.

Este punto nos lleva a la cuestión de que las naciones, o las naciones-Estado, tienen ideologías que usualmente las representan como algo muy antiguo, casi "eterno e inmortal" (*idem*). Estas representaciones también sugieren que las naciones son formaciones sociales sólidamente integradas. Sin embargo, hay países industrializados contemporáneos que, aunque se consideren naciones acabadas, pueden estar todavía en las fases iniciales del proceso de construcción nacional (véase E. Weber, 1976, para un estudio sobre Francia).

Las representaciones que las naciones se forman de sí mismas constituyen un tema que tiene una importancia fundamental para la antropología. En esta área, la posible contribución de la disciplina tal vez resida en el carácter comparativo

Antropo_Itzia13NOV.indb 120 13/11/18 14:15

universalista y relativizador de su perspectiva. Así, en la década de 1920 Marcel Mauss comparaba la nación moderna con un clan primitivo, en relación con los símbolos por medio de los cuales ambos tipos de sociedad se representan: “[La nación] es homogénea como un clan primitivo, y supuestamente está compuesta por ciudadanos iguales. Tiene la bandera como símbolo, como el clan tenía su tótem; tiene su culto, la Patria, así como el clan rendía culto a sus ancestros. Como una tribu primitiva, la nación tiene un derecho interno opuesto a un derecho internacional” (Mauss, 1953: 31).

Aunque hoy podamos condenar a Mauss por su “etnocentrismo al revés”, la época en que escribió lo redime. Podemos centrar nuestra atención en su proposición de que la nación se considera integrada, uniforme, inmutable. En palabras de Louis Dumont, “la nación es una sociedad *que se considera* conformada por individuos” (Dumont, 1970: 93).

Con “individuo” Dumont se refiere a un aspecto fundamental de la ideología occidental moderna: el énfasis valorativo especial que se concede al ser humano como *individuum* de la especie, como una esencia que existiera de manera independiente y que tiende a reducir, oscurecer o suprimir el aspecto social de su naturaleza. Este “individuo” como valor contrasta en las sociedades tradicionales con el énfasis en el orden, en la tradición y en la orientación de cada ser humano hacia los fines prescritos por la sociedad. Según Dumont, este cambio —el de una ideología tradicional a una individualista— resulta de una revolución ideológica cuya aparición se limitó al Occidente (véase Dumont, 1966; 1971; 1976).

En Brasil Roberto Da Matta adoptó la propuesta de Louis Dumont, quien concluye, como sugerencia, “que Brasil está situado a medio camino: entre la jerarquía [de los sistemas holistas] y la igualdad [de los sistemas individualistas]; entre la individualización que rige el mundo igualitario de los mercados y de los capitales, y el código de las moralidades personales, siempre repleto de matices, gradaciones, ya sin la marca de la estandarización” (Da Matta, 1979: 191).

Surge entonces la siguiente pregunta: ¿no estaremos nuevamente, con la propuesta de Dumont, frente al atolladero de las dicotomías que, por ejemplo, Roberto Da Matta enfrenta cuando sostiene que Brasil está “a medio camino”?

Los trabajos recientes de Dumont desmienten esta interpretación. Si antes se le criticó porque en sus estudios sobre la génesis de la categoría económica en Occidente se atuvo únicamente a los aspectos ideológicos y, según la expresión de Gellner, se limitó a “estudiar una ideología descarnada, localizada en algún espacio

Antropo_Itzia13NOV.indb 121 13/11/18 14:15

intelectual platónico" (1978), su trabajo sobre la génesis cristiana del individualismo moderno lo exenta de cualquier observación en este sentido (Dumont, 1981). En él, el autor enfrenta el problema de los orígenes del individualismo al estudiar la transición entre los dos universos ideológicos a partir del análisis de dos instituciones: la Iglesia y el Estado. Analiza el papel de la Iglesia desde el siglo iv hasta la época de Calvino, y muestra, por ejemplo, que el episodio de la coronación de Carlomagno por el papa León III, en el siglo ix, sirvió como marco simbólico para el hecho de que, por primera vez en la historia, una autoridad religiosa actuara como autoridad política suprema. A partir de entonces, con la reivindicación de un derecho inherente al poder político, se introdujo un cambio fundamental en la relación entre el dominio de lo divino y el dominio de lo terrestre: lo divino empezó a reinar en el mundo a través de la Iglesia, y la Iglesia se volvió mundana en una proporción nunca antes vista. A partir de esta época, sugiere Dumont, el individuo cristiano se involucró de manera más intensa en el mundo y, así como la Iglesia se vinculó más con "este mundo" al nivel de las instituciones, el dominio político, en un sentido inverso, empezó a participar más directamente en los valores universalistas. Este punto es de suma importancia para entender los aspectos ideológicos inherentes a una nación, y Dumont habla del Estado moderno en los siguientes términos: "Y así es el Estado moderno, porque no hay continuidad entre él y otras formas políticas; *él es la Iglesia transformada*, lo cual puede observarse en el hecho de que el Estado no está conformado por diversos órdenes o funciones, sino por individuos" (Dumont, 1981: 140; las cursivas son mías).

Al sustituir a la Iglesia, el Estado hereda sus valores universalistas. Así, la gran diferencia entre el individualismo cristiano y el individualismo del Estado es que, en el primer caso, el individuo como valor se consideraba fuera de la organización social y política; "estaba más allá y más acá de esta organización social" (1981: 140). Este individuo *hors-du-monde*, encontrado en las sociedades holistas, contrasta con el individuo como se le concibe hoy en día, dentro de la organización social, *dans-le-monde*.

Los valores de este individuo que se concibe *dans-le-monde* son predominantemente universalistas. Es en este punto donde podemos establecer un vínculo con la idea de nación, que vendría a ser, entonces, una contrapartida holista en este universo moderno, y representaría la continuidad de la ideología tradicional (Dumont, 1971). En este contexto la nación es una categoría ideológica creada por las sociedades modernas, que, como sugirió Mauss al compararlas con el clan primi-

Antropo_Itzia13NOV.indb 122 13/11/18 14:15

tivo, corresponde a la imagen ideal del todo social. (Esta imagen de la nación es tan poderosa que, según Norbert Elias, se convirtió en el modelo paradigmático incluso para las ciencias sociales del siglo xx. Cfr. Elias, 1978.) En este mundo de naciones, los individuos se definen como ciudadanos, concepto que define los derechos y deberes en el reconocimiento de la igualdad humana básica y su participación integral en la comunidad. La idea de nación va, por lo tanto, de la mano de la idea de ciudadanía, ya que el ciudadano —el individuo moral, igual y libre, independientemente de su posición social— se concibe como miembro de un todo social que, en principio, se define como “una colección de individuos y un individuo colectivo” (Dumont, 1971).

Hace ya algún tiempo que los antropólogos, al estudiar las tradiciones no occidentales, se preocuparon por incluir variables nacionales en sus análisis. Estos trabajos, por motivos que ameritarían otra investigación, se limitaron principalmente al área de estudio de la religión (véase Geertz, 1975; Tambiah, 1978, y Mendelson, 1975). Son incipientes los estudios que tratan sobre estos fenómenos en el contexto europeo u occidental (véase Grillo, 1980). En nuestra opinión lo que importa aquí no es simplemente considerar todas las sociedades contemporáneas como “naciones”, sino ver cómo este modelo ideal, resultado de la experiencia histórica europea, se diseminó, y cómo, frente a esta poderosa ideología, distintas sociedades respondieron con distintas soluciones.

Sólo como sugerencia, dejamos aquí la idea de que el análisis de Marshall Sahlins sobre el vestuario y la alimentación en la sociedad norteamericana, por ejemplo, podría enriquecerse mucho si se le introdujeran variables como las que se sugieren. ¿Hasta qué punto, por ejemplo, la *soul food* distingue un grupo social minoritario dentro de una nación o hasta qué punto la *soul food* se adopta por segmentos sociales (blancos o negros) con el objetivo de cuestionar o afirmar “la igualdad de todos”? ¿Cuál ha sido el papel de la comida *soul* en la sociedad norteamericana durante los últimos dos siglos? Y, si el vestuario y la alimentación son “totémicos”, en el sentido de que distinguen grupos sociales dentro de un todo, ¿cuáles son las características fundamentales (para los americanos) de este tipo de “todo social” en el que viven? ¿Cómo se ve a sí misma la sociedad norteamericana frente a otras sociedades occidentales que, igualmente capitalistas y burguesas, comparten “la conspiración que oculta el origen simbólico del sistema”? ¿Cómo se ve ante sociedades que también han desarrollado culturas que no son radicalmente distintas de las elaboradas por el “pensamiento salvaje”?

Antropo_Itzia13NOV.indb 123 13/11/18 14:15

Aparentemente, Sahlins no plantea estas cuestiones, simplemente porque la imagen de la sociedad que él adopta ya es *una imagen ideal de nación*, es decir, un todo "integrado, eterno e inmutable", según las palabras de Norbert Elias. La idea de nación está ausente y no se cuestiona, porque ya está dada *a priori*. Su ausencia misma, sin embargo, es importante, puesto que los procesos de construcción nacional no han terminado en Estados Unidos (véase la cuestión étnica, por ejemplo).

Esta ideología del "todo social" en la sociedad occidental moderna es la que proponemos recuperar. Creemos que a partir de ella puede abrirse una posible forma de estudiar las variaciones dentro de este tipo residual que se acordó reunir con la denominación de "sociedad compleja", "sociedad occidental" o "sociedad moderna". Ello se debe a que los procesos de integración nacional varían y afectan de distintas maneras fenómenos aparentemente singulares o aislados (véase Block, 1975). Éstos varían según los distintos estratos sociales, la región, los actores que desarrollan políticas nacionales, los mecanismos espontáneos de la propia sociedad civil, la autodefinición de los miembros de una sociedad, etcétera, dentro de un marco general que pretende ser cada vez más universal: la nación. El tema es desafiante y tentador. Volvamos al concepto de "sociedad compleja" para finalizar con un comentario.

Las observaciones anteriores nos condujeron a una conclusión general: el concepto de "sociedad compleja", como todos los demás conceptos desarrollados en las ciencias sociales, se acuñó en un momento determinado y se le aprehendió en un contexto específico del desarrollo de la antropología para que diera cuenta de los estudios de las sociedades "no simples". A medida que los antropólogos dejen de ver a las socie- dades complejas como un fenómeno residual, y conforme refinen sus análisis para incluir variables históricas, el concepto de "sociedad compleja" posiblemente sufri- rá modificaciones. Como dice un autor sobre la búsqueda de ideas generalizadoras (que ejemplifica con el concepto de "tercer mundo"), "ni siquiera los misioneros cris- tianos de los siglos xvi y xvii eran tan ingenuos como para revolver sin discernimien- to el imperio inca y las tribus de cazadores recolectores" (Pletsch, 1981: 575).

En conclusión, el significado del concepto de "sociedad compleja" incorporará otras dimensiones que vayan más allá de la pura oposición a la sociedad "simple" y persistirá, o bien sufrirá un declive, y desaparecerá o se sustituirá para dar lugar a otros conceptos que plasmen de una manera más fiel las variaciones intrínsecas del tipo de sociedad moderna, de aparición histórica reciente, que constituye los Estados nacionales de nuestros días.

Antropo_Itzia13NOV.indb 124 13/11/18 14:15

5. El encuentro etnográfico y el diálogo teórico

Los lectores de etnografías están acostumbrados a la empatía que todo antropólogo manifiesta hacia "su" grupo, "su" tribu, "su" comunidad, sin que importe si se trata de pacíficos pescadores de Melanesia o de cazadores de cabezas de Filipinas. Como todo antropólogo sabe y acepta, sus afirmaciones, además de garantizarle autoridad y derecho como intérprete dentro del medio académico, reflejan también el resultado de la relación existencial, frecuentemente profunda y determinante, que establece durante el trabajo de campo. Aquí radica el primer rasgo distintivo del experimento de Vincent Crapanzano: este antropólogo decide hacer una investigación entre los blancos de Sudáfrica que resulta en el libro *Waiting. The whites of South Africa*.[1]

Crapanzano no siente simpatía por el grupo al que estudia; no llega "neutro" a Sudáfrica, pero, como antropólogo, no acepta fácilmente los estereotipos. Consciente o inconscientemente, enfrenta el desafío de conciliar la ideología del medio intelectual (occidental o estadunidense) que condena el *apartheid* como una de las formas más crueles de discriminación social y la ideología relativizadora de la antropología. En este sentido vale la pena mencionar que Crapanzano empezó a interesarse por este tema precisamente en una fiesta de la universidad de Harvard, cuando la llegada de un sudafricano (blanco) fue saludada con enorme frialdad. Crapanzano reaccionó al ver en el sudafricano a un "enemigo", y la charla que se dio a continuación fue el inicio de su proyecto de investigación (citado en *New York Times Review of Books*, 14 de abril de 1985).

Si la antropología es la ciencia de la alteridad, dice Crapanzano, "tenemos que reconocerle no sólo una misión intelectual, sino también una misión moral" (Crapanzano, 1985: 47). Esta perspectiva (durkheimiana) lo llevó a Sudáfrica, y el

[1] Nueva York, Random House, 1985.

Antropo_Itzia13NOV.indb 125 13/11/18 14:15

resultado fue, en primer lugar, su reconocimiento de que es posible desarrollar una cierta simpatía incluso por aquellos que son moralmente condenables (conclusión que él reconoce como incómoda y confusa) (p. 25), y, en segundo lugar, su conciencia de que es necesario reconocer en las investigaciones de la alteridad una investigación "de nuestras propias posibilidades" (p. 47). Volveremos sobre este punto más adelante. Por el momento basta señalar que esta visión se reforzó por los propios sudafricanos, algunos de los cuales resintieron que un estadunidense fuera a descubrir en ellos "his own underbelly" (p. 47).

Como problema más general del libro, Crapanzano quiere demostrar que "ser dominante en un sistema no significa dominar el sistema" (1985: 21). En realidad, tanto los dominantes como los dominados están encapsulados dentro del mismo sistema. Para Crapanzano, el terror, la culpa, la alegría del poder y del consumo —igual que el peso y el resentimiento de la responsabilidad, los sentimientos de soledad y los malentendidos— son predisposiciones de los dominantes que hay que comprender para entender su dominio (1985: 23).

Crapanzano afirma que esta visión, que contradice el sentido común y la ideología general, es también poco reconocida entre los antropólogos. Aunque se oponen al sentido común, los antropólogos siempre han tendido a ver la estructura de dominio a partir de la perspectiva de los dominados y, paradójicamente, han quedado sujetos a la misma falacia. En este contexto, el autor se propone estudiar no la relación de dominio, sino el "discurso del dominio" (1985: 26) en un intento de ver el *apartheid* en un sentido amplio, ya sea social o epistemológicamente. De esta manera, el autor procura huir tanto de la perspectiva estrictamente legal como de la versión más común, que caricaturiza al afrikáner-reaccionario y a los ingleses-coloniales.

Para lograr su objetivo, Crapanzano elige una pequeña comunidad al norte de Ciudad del Cabo, a la que le da el nombre ficticio de Wyndal. A pesar de ser "atípica" —prácticamente no había negros en la comunidad—, Wyndal es uno de los asentamientos más antiguos de Sudáfrica.[2] Durante dos periodos, en 1980 y 1981, Crapanzano reunió las historias de vida de varias personas de esta comunidad, pequeña pero próspera. El universo está conformado por 21 personas, que se presentan al principio del libro con nombres ficticios, agrupadas como "Las personas de Wyndal".

[2] Véase Coetzee (1985) para una crítica a la elección de Wyndal.

Antropo_Itzia13NOV.indb 126 13/11/18 14:15

Lo que parece ser un "elenco" se caracteriza a continuación profesional y racialmente, y, en ocasiones, según la religión.

Crapanzano considera el texto que resultó de su investigación como una "novela": "En su estructura, *Waiting* empezó a parecerme una novela —las novelas, como señala el crítico literario Mijaíl Bajtín, son polifónicas en esencia—" (1985: xiii). Con su decisión de dar la palabra a los entrevistados, Crapanzano intentó recuperar la "cualidad barroca" característica de la realidad social, que tantas veces se sacrifica en las descripciones etnográficas cuando los autores se ciñen a un "clasicismo teóricamente inspirado" (p.xiv).

Aquí, la cuestión del lenguaje se vuelve crucial. Crapanzano subraya el hecho de que, al emplear las mismas categorías sociales que el blanco sudafricano, el observador fácilmente cae en la autodescripción de los informantes. Así, dice Crapanzano, "cada vez que uso alguno de los términos racistas ('blanco', 'de color', 'asiático', 'negro'), o me refiero a los 'afrikáners' o a los 'ingleses', participo de una cierta constitución de la realidad social que considero moralmente condenable y que, de cualquier manera, no le hace justicia a la realidad humana que se propone representar" (1985: 28). El lenguaje deja, así, de ser una cuestión para convertirse en un problema. Especialmente cuando, como en el caso de Sudáfrica, la manifestación misma del horror y del disgusto ante la situación social es, como constató Crapanzano, en sí misma un síntoma del sistema. Son este horror y este disgusto, expresados en conversaciones cotidianas, los que paradójicamente permiten a muchos sudafricanos vivir una vida tolerable (p. 23).

Aunque en este contexto el poder del lenguaje llega a dimensiones casi dramáticas, esta cuestión también es central para Crapanzano por otras razones. En realidad, para entender *Waiting* como una construcción etnográfica es necesario ver el libro como uno de los ejemplos de lo que algunos consideran, en Estados Unidos, una preocupación "auto-reflexiva" (Marcus, 1980), "dialógica" (Dwyer, 1979; 1982) y a la que otros llaman, incluso, "posantropología" (Clifford, 1986). En realidad, esta nueva tendencia, que surge en la antropología norteamericana, rehúye las etiquetas porque sus autores se posicionan contra la idea de un "género" o "escuela". Se acepta, tácitamente, que se trata de un desarrollo de la antropología interpretativa, pero la idea dominante es que un trabajo debe influenciar otros trabajos aunque no necesariamente les sirva de modelo (Marcus y Fischer, 1986: 42). Desde una perspectiva sociológica, sin embargo, el énfasis en ciertas preocupaciones comunes, el

Antropo_Itzia13NOV.indb 127 13/11/18 14:15

acceso a determinadas revistas y la participación en conferencias sobre temas específicos permite detectar un "grupo".[3]

Pese a los matices que distinguen a los diversos autores (véase especialmente Clifford y Marcus, 1986),[4] las nuevas propuestas giran de manera fundamental en torno al vínculo entre el trabajo de campo y la construcción de etnografías. En otras palabras, se llama la atención sobre el hecho de que la forma en que se *hace* etnografía/trabajo de campo está íntimamente relacionada con la forma en que se escriben o, mejor, se *construyen* etnografías como textos. Así, en la construcción etnográfica están íntimamente relacionados el trabajo de campo (que incluye, naturalmente, la elección del objeto), la construcción del texto y el papel que desempeña el lector (véase Dwyer, 1982: 281).

Estas preocupaciones no son precisamente nuevas en la antropología. La diferencia actual consiste, en primer lugar, en la conjunción de todos estos temas vistos como una totalidad y, en segundo lugar, en el contexto en el que se dan o, en otras palabras, en el contexto que producen. A diferencia de la década de 1960, cuando los antropólogos constantemente detectaban "crisis" en la disciplina, o de la década de 1970, cuando el *métier* intentaba redefinirse, hoy en día la antropología simplemente se pone en *cuestión*: se cuestiona su validez, así como su legitimidad en tanto forma de conocimiento. Aquí es donde el término "posantropología" tiene sentido: James Clifford, por ejemplo, detecta un espacio nuevo, abierto "por la desintegración del 'hombre' como *telos* de una disciplina, y por los desarrollos en las áreas de la crítica de textos, historia cultural, semiótica, filosofía, hermenéutica y psicoanálisis" (Clifford, 1986: 4).

En este contexto, el lenguaje vuelve a merecer una atención especial. Una vez más, es necesario recordar que la dimensión literaria nunca ha estado ausente de la antropología, como lo demuestran los trabajos de autores clásicos, desde Malinowski y Bateson hasta Lévi-Strauss y Geertz. Sin embargo, la cuestión de la "literalidad"

---

[3] Críticas mutuas entre los autores, la publicación de la mayoría de los artículos en una revista específica (*Dialectical Anthropology*), la realización de una conferencia sobre el tema (véase la nota siguiente) y la referencia constante (generalmente crítica) a Clifford Geertz refuerzan la imagen de un "grupo". Véase, por ejemplo, las críticas a las monografías de Rabinow y Crapanzano en Dwyer (1982); las críticas a Dwyer y James Clifford en Rabinow (1985); las críticas a Geertz en Rabinow (1985: 4); (Clifford (1983: 132); Crapanzano (1986), y Fischer (1985).

[4] Este libro contiene los trabajos presentados en la conferencia "The making of ethnographic texts", realizada en Santa Fe, en 1984.

Antropo_Itzia13NOV.indb 128 13/11/18 14:15

de la antropología, y especialmente de la etnografía, hoy en día es más que una cuestión de estilo. La dimensión literaria tiene que ver "con la constitución de los objetos culturales, con las formas en que los fenómenos colectivos se configuran (desde las primeras notas hasta el resultado final) y con las formas en que estas configuraciones 'tienen sentido' en determinadas formas de lectura" (Clifford, 1986: 4).

En el trabajo de campo, la cuestión del lenguaje surge cuando la noción de "observación participante" se sustituye por la de "enfrentamiento etnográfico".[5] Como suele suceder en la antropología, la superación de un enfoque presupone su incorporación: aquí, esta práctica se manifiesta en relación con la perspectiva interpretativa de Clifford Geertz, que se considera fundada sobre una dimensión *contemplativa* de la investigación de campo. La "Pelea de gallos en Bali" es el blanco privilegiado de las críticas, que acusan a Geertz de eliminar el aspecto dialógico y situacional de la interpretación, al "desaparecer" él mismo del texto inmediatamente después del primer subtítulo (Dwyer, 1979, y Crapanzano, 1986: 72). Si, a diferencia de lo que hace Geertz, se le concibe como "enfrentamiento", el trabajo de campo resulta de un diálogo o en un diálogo que comparte las características comunes a todos los encuentros: es "recursivo" (su significado depende en todo momento de aquel que lo precedió); "contingente" (el enfrentamiento puede interrumpirse en cualquier momento), y "comprometido" (en el sentido de que está relacionado con fuerzas específicas que trascienden las actividades puramente personales) (Dwyer, 1979: 215).

La siguiente cuestión planteada por esta perspectiva es, naturalmente, cómo se transpone esta dimensión dialógica al texto antropológico.[6] Crapanzano en *Tuhami* y Kevin Dwyer en *Moroccan dialogues* son los ejemplos más célebres del nuevo estilo: el primero describe desde una perspectiva psicoanalítica su encuentro con el marroquí Tuhami; el segundo intenta mostrar la literalidad y la transparencia de sus diálogos con su informante, también marroquí, Faqir Muhammad.[7]

---

[5] Esta perspectiva se discute en Dwyer (1979; 1982).

[6] Este tema se discute en Rabinow (1985).

[7] De manera respectiva, Crapanzano (1980) y Dwyer (1982). Véase Dwyer (1982) y Figoli (1985) para apreciaciones del libro de Crapanzano. Véase Rabinow para una contundente crítica a Dwyer: "Esta monografía es […] tal vez el texto posestructuralista más radical hasta el momento presente. Intentando alcanzar una transparencia absoluta, eliminando toda ironía, Dwyer demuestra el argumento de Barthes sobre la futilidad de tales intenciones" (1985: 3). Véase el capítulo 7 para una crítica de Geertz a Dwyer.

Antropo_Itzia13NOV.indb 129 13/11/18 14:15

Es interesante señalar que, si hasta entonces en ese contexto Geertz había sido el principal blanco de las críticas, aquí se recupera su perspectiva de que las etnografías son ficciones. Son ficciones en el sentido en que Geertz las define en *La interpretación de las culturas* (Geertz, 1973): no como falsedades, sino como "algo hecho", "algo construido". El énfasis recae, entonces, en el aspecto artesanal de la construcción etnográfica, y se abre un espacio para creaciones y construcciones literarias que no dependen de las definiciones de qué es arte, literatura, ciencia o historia.

Y aquí es, finalmente, donde entra el lector. Se argumenta que en la antropología los discursos etnográficos tradicionales entendían por "cultura" un objeto que había que describir, un corpus estable de símbolos y de significados que había que interpretar. Ahora se apoya una definición de cultura temporal y emergente, en la que los códigos y las representaciones siempre son susceptibles de refutación. Esto tiene dos consecuencias: la primera es que la etnografía empieza a verse como una tarea experimental y ética; la segunda es que la actitud del lector ya no es pasiva y se le considera necesariamente involucrado en el proyecto de construcción etnográfica. Ya sea para aceptar, rechazar o modificar la percepción del antropólogo, el lector tiene que sumarse al diálogo (véase, especialmente, Dwyer, 1979, y Clifford, 1986).

Una vez aceptado el papel que se le concede al lector, volvemos a la etnografía de Crapanzano.

En primer lugar, Crapanzano ve Wyndal como una comunidad "cortada por las clasificaciones" (1985: 19). La "raza" y la "etnicidad" no son categorías negociables en Wyndal, sino categorías esenciales. Además de las cuatro categorías oficiales (plasmadas en el Acta de Registro de la Población de 1950, que establece los siguientes grupos raciales para los individuos: "blanco", "de color", "asiático" o "negro"), los habitantes de Wyndal se clasifican socialmente (y esencialmente) según su clase y edad. "Estas clasificaciones", dice Crapanzano, "permiten una estereotipia mecánica y una generalización promiscua, prescriben el comportamiento social y determinan una distancia social que suele ser temible; brindan la base para el *apartheid* en su sentido legal" (p. 19).

Así, el *apartheid* muestra sus raíces más profundas como un caso extremo de la predisposición occidental a la clasificación y la categorización en términos esencialistas. Cuando se aplica a los seres humanos, continúa Crapanzano, "el pensamiento esencialista elimina el pequeño espacio de libertad que se encuentra en el núcleo de nuestra humanidad y que nos permite establecer un compromiso vital con nuestros semejantes"(1985: 20).

Antropo_Itzia13NOV.indb 130 13/11/18 14:15

Esta visión particular del mundo considera que el universo se compone de reglas y leyes de la naturaleza sujetas a ciertas regularidades. Los cambios, en este sentido, tienen que asimilarse sin poner en riesgo el sistema clasificatorio propiamente dicho. Así, los cambios se conciben como "transformaciones", "evolución", "crecimiento" o "conversión", y se trata de mecanismos más compatibles con un sistema clasificatorio esencialista.

Crapanzano llama la atención hacia el hecho de que la crítica del *apartheid* tiene que tener en cuenta este rasgo, porque a partir de las mismas raíces epistemológicas pueden desarrollarse otras clasificaciones. En Wyndal los blancos más sofisticados no hablan de "raza", sino de "cultura", "etnicidad", "clase", "carácter". En el fondo, el significado racista y esencialista sigue incólume y lleva a la misma tiranía social y psicológica.

La investigación en Wyndal también le mostró a Crapanzano las diferencias y semejanzas entre el grupo que externamente se ve como "los blancos de Sudáfrica": los afrikáners y los ingleses. Estas dos poblaciones blancas son hostiles entre sí, no sólo étnicamente, sino también culturalmente; tienen orientaciones bastante diferentes. Los primeros, 60% de la población blanca sudafricana, son descendientes de holandeses, alemanes y hugonotes del siglo xvii; los segundos, por otro lado, 40% de la población blanca, son descendientes de la inmigración del siglo xix. Los dos grupos reaccionaron a la investigación de distintas maneras: al entrar en contacto con Crapanzano, los afrikáners inmediatamente se ponían a contar su historia, su victimización a manos de los ingleses, la mala interpretación de que eran objeto en el exterior. En cambio, los ingleses invariablemente se presentaban como colegas informales del antropólogo, e inmediatamente se ponían a describir a los afrikáners.

Crapanzano encontró diferencias categóricas en la concepción social de "persona" entre ambos grupos: para los afrikáners, el grupo (y la nación) proporciona la identidad personal. Lo individuos se ven como miembros de afiliaciones nacionales, raciales, étnicas, partidistas, religiosas y de tradiciones culturales. La identidad se determina no sólo biográficamente, sino también históricamente. En cambio, los ingleses no se unen como grupo; únicamente lo hacen por medio de lealtades individuales. Crapanzano afirma que "la vaga comunión" de los ingleses sudafricanos no puede compararse con el nacionalismo monolítico de los afrikáners (1985: 35). Mientras que estos últimos se enorgullecen de la lengua que los identifica como sudafricanos (en los años sesenta se erigió un monumento al *afrikaans* para celebrar el crecimiento cultural y político de los afrikáners, cfr. p. 34), los ingleses no

Antropo_Itzia13NOV.indb 131 13/11/18 14:15

comparten una visión homogénea del mundo ni una ideología articulada. Los ingleses, dice Crapanzano, no tienen una interpretación de la historia.

Sin embargo, ambos grupos se aproximan y asemejan cuando entran en cuestión los negros, en el sentido de la extraordinaria insignificancia que les conceden. En realidad, los negros simplemente no entran en el discurso de identidad de los blancos en Wyndal. Se trata aquí del fenómeno de *apartheid* psicológico: la ausencia de reconocimiento del otro y la imposibilidad de hacer una apreciación real y concreta de la subjetividad ajena. El negro "se convierte en un objeto que manipular, un objeto mítico al cual temer". "No se le puede ser en su humanidad", añade Crapanzano (1985: xxii).

Para los blancos de Wyndal, tomar como referencia a los no blancos para construir su identidad equivaldría a admitir su existencia. Pero para el resto de la población blanca los no blancos son "opacos": muy distintos y muy distantes. La identidad de los blancos se forma mediante el contraste con el otro grupo dominante: ya sean los afrikáners o los ingleses. Crapanzano subraya una vez más que "El *apartheid* es el producto de un racismo esencialista en el que se considera a las personas de color quintaesencialmente diferentes de los blancos, y en consecuencia no pueden, como tales, participar de ninguna manera significativa en la formación de la identidad blanca" (1985: 39).

Además de estas dimensiones ontológicas —o psicoontológicas (1985: 39)— del *apartheid*, también hay una orientación temporal que comparten los blancos de Wyndal (y, según las sospechas de Crapanzano, de toda Sudáfrica): la espera. "Esperar" (o *waiting*) implica una orientación hacia un futuro limitado, un futuro que no se expande y que se cierra en el presente. Para los blancos sudafricanos, el presente siempre está en una posición secundaria respecto al futuro.

El resultado de esta orientación es la pasividad en la expectativa, pues el futuro está detenido. Esta orientación de "espera", según Crapanzano, explica gran parte de la vida del sudafricano blanco: la espera hace que las actividades cotidianas asuman una importancia desproporcionada; la espera crea una compulsión por contar historias, por fantasear; la espera lleva a la afirmación de un poder trascendente, "un dios, un espíritu, un destino, que se encargará de nosotros" (1985: 44); la espera fomenta la disciplina y el estoicismo (pp. 44-45).

Es cierto que los negros sudafricanos también comparten la espera, pero para ellos la espera es esperanza, mientras que, para los blancos, es miedo. Al centrarse en el tema de la "espera", Crapanzano aclara que ha tomado la decisión deliberada

Antropo_Itzia13NOV.indb 132 13/11/18 14:15

de no hablar de la angustia y la culpa que también afectan a los blancos sudafricanos. El autor justifica esta decisión al explicar que la angustia y la culpa implican un componente metafísico y una tensión melodramática que haría de la experiencia sudafricana algo más elevado de lo que realmente es. Hablar de *waiting* es hablar de la banalidad de la experiencia sudafricana, una banalidad que no sólo despierta sentimientos de conmiseración por parte del observador, sino que también hace aflorar un sentimiento común de humanidad (1985: 43). Aquí, Crapanzano parece seguir los pasos de Geertz en cuanto a la idea de que en el contexto de la "banalidad" propia de un grupo reside la posibilidad de disolver su opacidad (Geertz, 1973: 14).

Crapanzano despierta el interés temático y el problema antropológico y ético en las primeras 50 páginas de las 300 que conforman el texto, esto es, en la introducción, el primer capítulo ("The Valley"), y el siguiente ("Waiting", como el título del libro). A partir de ese punto aparecen los problemas de construcción etnográfica para un lector antropólogo.

Waiting se conforma por un total de 14 capítulos; excepto en los dos primeros y el último, en todos los demás los testimonios de los informantes se agrupan por temas (según el que se trata en cada capítulo) y por informante-personaje (según el elenco presentado al principio del libro). Los testimonios se suceden unos a otros, intercalados sólo por subtítulos que indican el nombre del siguiente informante. La voz del autor surge esporádicamente, por lo general para dar información sobre sucesos significativos de la historia de Sudáfrica o datos estadísticos, o incluso para aclarar acontecimientos de la vida de los informantes, que ayudan al lector a comprender el sentido del testimonio presentado.

Crapanzano promete una novela y, en ese sentido, desilusiona; nuestra expectativa de una nueva experiencia de construcción etnográfica también queda frustrada: a fin de cuentas, los testimonios se ofrecen al lector sin ninguna discusión del contexto en el que se expresaron. Y tampoco nos enteramos (excepto al final del libro) de las preguntas que dieron lugar a tales respuestas.

Naturalmente, los testimonios son *respuestas* a preguntas, y este hecho tiene consecuencias específicas. Sin embargo, Crapanzano no ayuda al lector a reconstruir la totalidad de la plática. Si el encuentro etnográfico es un diálogo, *Waiting* nos ofrece sólo un lado del encuentro. El lector también desconoce la razón de la presencia constante y privilegiada del personaje Hennie, un clérigo anglicano de origen afrikáner que, naturalmente, ve el mundo a través de una óptica religiosa.

Antropo_Itzia13NOV.indb 133 13/11/18 14:15

Hennie no es un sudafricano "típico", y aparentemente ni siquiera puede argumentarse que su presencia se deba a la empatía entre el antropólogo y el informante: Crapanzano dice que Hennie nunca comprendió del todo sus objetivos (1985: 5); en otro momento admite, incluso, que nunca estuvo seguro de que Hennie le prodigara algún afecto especial (p. 209). Con Hennie como figura central, el lector se pregunta si acaso la perspectiva religiosa de este informante da un énfasis desproporcionado a esa dimensión de la vida sudafricana.

En este contexto hay otros personajes, más "condenables" o más "lúcidos", que dan una mayor vivacidad y color a los relatos. Un ejemplo es el racista Glen Ross, que comenta que "debería haber un Hitler en cada país" y lamenta que lo único que lo impida sea la sofisticación del mundo. Otro es Zachary van der Merwe, un dibujante de Johannesburgo que considera el *apartheid* como hijo del racismo occidental, pero que renuncia a una participación política efectiva y prefiere ser "una nota silenciosa en la discusión de la sociedad", a la que modifica solamente "a través de la calidad de mis intenciones" (1985: 315-316).

Otro aspecto tiene que ver con los títulos de los capítulos y la forma en que corresponden a los temas abordados. "The Past" gira en torno al sentido y la orientación históricos de los blancos sudafricanos; "Political Consciousness" contiene relatos sobre la guerra; "Workers" presenta testimonios sobre la relación entre blancos y hombres de color; "Overseas" contiene el interesante tema de la geografía simbólica de los afrikáners. Es significativo, sin embargo, observar que, si se les agrupa, los temas forman una estructura monográfica más convencional: el libro inicia con una presentación geográfica de la comunidad ("The Valley"), continúa con capítulos sobre la vida privada de los blancos de Wyndal ("Home", "Upbringing", "Marriage") y trata enseguida la esfera pública ("Political Consciousness", "Rhodesia"), para llegar a lo que se conviene en llamar cosmología y religión ("Overseas", "Conversion", "Violence", "Workers", "Renewal" y, finalmente, "The Future").

Es sugerente el comentario de Stanley Tambiah sobre *Tuhami*, el libro anterior de Crapanzano, aclamado por su innovador estilo etnográfico. Ahí, dice Tambiah, "es pertinente recordar que Crapanzano alterna sus vívidos encuentros y diálogos con Tuhami con relatos 'objetivos' de ritos, instituciones y costumbres marroquíes en el estilo etnográfico usual" (Tambiah, 1985: 403). Crapanzano no oculta sus dilemas: "Sentí una claustrofobia moral durante todo el tiempo que estuve en Sudáfrica. Intenté poner entre paréntesis mi indignación, mi visión cínica, mi tristeza, para ser todo lo 'objetivo' que me fuera posible" (Crapanzano, 1985: 24). Pero, entonces, o

Antropo_Itzia13NOV.indb 134 13/11/18 14:15

aceptamos que ciertas situaciones morales y éticas afectan al antropólogo a tal punto de que vemos desaparecer su antropología, o tal vez tendremos que convivir con el amable comentario del escritor sudafricano J. M. Coetzee en la crítica que le hace a *Waiting*: "Tal vez la antropología sólo funciona cuando el informante ignora los tipos de significados que se están leyendo a través de su discurso" (Coetzee, 1985: 3). Aquí todo el problema autorreflexivo de la antropología vuelve a salir a la luz de manera contundente.

Veamos los problemas: en primer lugar, Crapanzano quiere ser tan " 'objetivo' como sea posible" (1985: 24), pero su perspectiva antropológica lo lleva a subrayar la intersubjetividad (Crapanzano, 1980, 1986). En segundo lugar, como antropólogo estadunidense, Crapanzano se fue a estudiar la estereotipia en Sudáfrica, objetivo que dejó claro a sus informantes. Encontró dos tipos de reacción: una, representada por relatos "públicos" (según la interpretación de Coetzee), que constituyen el material propiamente dicho del libro —Coetzee señala que los informantes estaban conscientes de representar a Sudáfrica en un libro destinado a un público internacional (Coetzee, 1985)—,[8] y la otra, que Crapanzano menciona algunas veces, fue que su investigación se vio como una moda intelectual estadunidense, como lo atestigua un personaje: "Nuestros problemas pueden no ser tan sutiles como en otros lugares, pero el hecho de que se les institucionalice no los hace peores […] Todo el mundo señala a este país como un cáncer. Pero la enfermedad también existe en otros lugares. Sudáfrica es sólo un tema controvertido que está de moda actualmente" (1985: 313).

En tercer lugar, ya sea que consideremos *Waiting* como una novela o como una etnografía, en la mayor parte del libro Crapanzano renuncia a la interlocución y al contexto. Aparentemente, la tensión entre el papel del antropólogo-relativizador y el del intelectual-ético resultó en una parálisis del observador, que irónicamente refleja, de manera homóloga, a su objeto de estudio. En realidad Crapanzano

[8] En marzo de 1986 el *New York Times Magazine* publicó un artículo de J. M. Coetzee titulado "Tales of Afrikaners". Al contrario de Crapanzano, los entrevistados y la localidad se reconocen con sus propios nombres, y se incluyen fotografías. Es inevitable la impresión de que se trata de una respuesta a Crapanzano, cuando Coetzee enfatiza que "algunas horas de charla no darán acceso 'al afrikáner' ". Y prosigue: "Lo que tenemos aquí son fragmentos de los textos de cuatro vidas, expresados (creo) deliberadamente para que se les documentara, en momentos particulares de cuatro historias de vida: fragmentos del texto de un discurso nacional, para que se les lea y evalúe junto con otros fragmentos a los que se tenga acceso" (Coetzee, 1986: 21).

Antropo_Itzia13NOV.indb 135 13/11/18 14:15

"desaparece" del texto; hace lo que tanto le había criticado a Geertz anteriormente en "La pelea de gallos". Sin embargo, no desaparece sólo como actor etnográfico (pues da totalmente la palabra a los sudafricanos), sino también como sujeto teórico. Aquí es interesante observar cómo, en casos extremos como éste, el empirismo puede rondar el propio filón de la antropología interpretativa. Queda, sin embargo, el resultado positivo del papel político del libro y su impacto en el medio académico e intelectual. Pero esta especialización de objetivos ¿no es contraria a la proposición fundamental de una "autorreflexión" antropológica? ¿No sería posible y deseable una combinación de estos dos aspectos?

El tema de *Waiting* es un desafío, un desafío en términos de investigación y en términos de construcción etnográfica. Volvamos, entonces, para concluir, a las interrogantes planteadas anteriormente, combinándolas con una breve apreciación del problema de la "reflexividad" en la nueva etnografía experimental, para contextualizar la decisión de Crapanzano.

El problema de la autorreflexión es el contexto del encuentro etnográfico en sí. Se trata de instancias específicas de discurso, que se desarrollan a partir de los tres personajes básicos: el antropólogo, el informante y el lector, que conforman el contexto de la autorreflexión, y no necesariamente un "universo" particular, o una "visión del mundo" (Dwyer, 1979: 216).[9] De entre estos tres personajes, el énfasis suele recaer en el primero, que hasta entonces se consideraba fuera de cuestión, ya que su autoridad estaba asegurada por definición. El problema de la antropología autorreflexiva difiere, así, de al menos dos tendencias que, por razones heurísticas, podemos asociar con una preocupación "autorreflexiva".

En la tradición francesa, por ejemplo, el estudio del "otro" indirectamente incide sobre un "nosotros", en la medida en que se buscan coordenadas teóricas no necesariamente "occidentales" (aunque en términos ideológicos estén enraizadas en Occidente), para llegar, eventualmente, a una dimensión universal. En esta tradición (que se remonta a Durkheim y Mauss, y cuyo exponente más reconocido hoy en día es Louis Dumont), el "nosotros" no se refiere al antropólogo como actor, sino a la ideología o la civilización del mundo (occidental) que éste representa e incorpora, y tiene como objetivo primordial el estudio, desde una perspectiva comparativa, de valores sociales que también se definen como ideología o representaciones.

[9] Una excepción es la perspectiva creada por Michael Fischer, que podría llamarse "historia-dialógica". Véase Fischer (1980), crítica en Peirano (1982). Véase también Marcus y Fischer (1986).

Antropo_Itzia13NOV.indb 136 13/11/18 14:15

Aunque el libro de Crapanzano refleja la preocupación por un "nosotros", esta preocupación no se desarrolla como una perspectiva teórica, sino como el resultado político de la investigación. En su caso, fueron los sudafricanos los que básicamente impusieron ese colorido a la investigación. Es interesante notar, sin embargo, que cuando Crapanzano se refiere a la "visión francesa", la representa como el reconocimiento de "una investigación sobre nuestras *posibilidades"* (1985: 47; las cursivas son mías).

De la misma manera, la antropología autorreflexiva no es resultado de la perspectiva que suele encontrarse en países ideológicamente en proceso de construcción nacional, en la que la búsqueda del autoconocimiento se presenta como una postura doblemente política e intelectual. El antropólogo en este contexto se enfrenta, simultáneamente, con dos "otros": la comunidad académica internacional y el objeto-parte de su propia sociedad, y el principal desafío consiste en combinar la autorreflexión sociológica con el universalismo como valor ideológico de la ciencia.[10] La tensión política e intelectual que se observa en el trabajo de Crapanzano surge en otro contexto: Crapanzano ya toma posición como miembro de la comunidad académica internacional, y la tensión proviene del enfrentamiento de la postura relativizadora de la antropología con la ideología política occidental que defiende los "derechos humanos".

En suma, la nueva tendencia autorreflexiva de la antropología difiere de las mencionadas anteriormente en algunos aspectos importantes: en primer lugar, aunque nace de una crítica a Occidente, no pretende un conocimiento de Occidente. Inicialmente, esta corriente se desarrolló al condenar al imperialismo intelectual occidental y al ver en la antropología un instrumento más de dominio en el mundo moderno (Diamond, 1980).[11] Dio lugar enseguida a un cuestionamiento de las formas de *discurso* producidas en Occidente (Clifford, 1986). En ninguno de los dos casos, sin embargo, el conocimiento de Occidente fue un objetivo primordial, sino un resultado eventual (y deseable) de la investigación.

Por otro lado, aunque el encuentro etnográfico sea el marco de referencia de la autorreflexión, este encuentro no se reconoce como un objeto de reflexión histórico-

[10] Véase Gerholm y Hannerz (1983); Peirano (1985) y la estimulante literatura india sobre el estudio de "one's own society" (por ejemplo, Béteille y Madan, 1975 y Srinivas *et al.*, 1979).

[11] Es interesante notar que Stanley Diamond edita la revista *Dialectical Anthropology*, que ha publicado la mayor parte de los artículos de la antropología "autorreflexiva" durante los últimos años.

Antropo_Itzia13NOV.indb 137 13/11/18 14:15

sociológica en sí mismo. Es cierto que algunos autores señalan la importancia de la especificación sociológica de "dónde y por quién son desarrolladas las formas discursivas" (Rabinow, 1985: 8); otros llaman la atención hacia el hecho de que los textos sobre construcción etnográfica "se detienen precisamente donde el género etnográfico podría, él mismo, verse cuestionado" (Webster, en Rabinow, 1985: 9). Sin embargo, la antropología autorreflexiva, preocupada por la constitución y la construcción de etnografías, ha renunciado a ver en el antropólogo, en el informante y en el lector actores sociológicos. Ha renunciado, así, al importante aspecto de la autorreflexión teórica e histórica de la disciplina. Sin negar la importancia del problema del encuentro etnográfico en sí, la simple inclusión de este cuestionamiento en un contexto teórico más amplio podría, en última instancia, abrir el espacio para un diálogo mayor entre los practicantes de la disciplina. Este tipo de diálogo implicaría que se combinaran los problemas del entorno etnográfico, la construcción de etnografías y la reflexión teórico-sociológica. Las consecuencias de la omisión teórica surgen cuando nos encontramos frente a un texto como *Waiting.*

Éste es el contexto de la "desaparición" de Vincent Crapanzano en *Waiting*. Estamos claramente frente a una situación en que el objeto de estudio y la posición ética y moral del antropólogo condicionan una determinada forma de construcción del texto. ¿Cómo se da esta construcción? Dentro de un problema concebido como el encuentro dialógico antropólogo-informante-lector, Crapanzano se omite, y deja libre el espacio para que el lector encuentre al blanco sudafricano de manera directa. Como antropólogo, prefiere el silencio, tal vez con la expectativa de que, de esta manera, su voz política suene más alto. Olvida, tal vez, que la ausencia teórica es también una posición teórica. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿quién es el lector? ¿Quién es este tercer elemento del diálogo etnográfico para el que Crapanzano escribe *Waiting*?

Crapanzano dice que escribió su libro para un público más amplio que el que se limita al mundo académico. Admite también que la academia estadunidense no favorece la creación de un espacio para el papel moral y ético que debería reservarse a los intelectuales. Ir a Sudáfrica fue, así, una manera de involucrarse moralmente con su objeto de estudio.[12] A los lectores, Crapanzano les devuelve la cuestión de la estereotipia —esta vez, *vis-à-vis* los propios sudafricanos—.

[12] Comunicación personal.

Antropo_Itzia13NOV.indb 138 13/11/18 14:15

Pero precisamente aquí es donde se requiere pensar en una reflexividad de la antropología sobre sí misma en términos sociológicos e históricos. Porque, si una antropología "teóricamente inspirada" (1985: xvi) puede no alcanzar a los legos, una antropología-para-legos ¿puede, todavía, considerarse antropología? Éste es un interrogante que precisamente una nueva concepción etnográfica debería resolver. Si *Waiting* nació de la insatisfacción ante la enajenación del intelectual estadunidense; si Crapanzano pretendió realizarse doblemente como intelectual-pensador y como actor-político-moral, al renunciar a su voz como antropólogo y, al mismo tiempo, al predefinir al lector como un público más amplio, ¿no habrá, irónicamente, ayudado a perpetuar la dicotomía? La perspectiva moral de la antropología (que Crapanzano asocia con los franceses) se transportó al suelo estadunidense, pero no produjo, en *Waiting*, una discusión antropológica, ni moral ni política, sobre las implicaciones de la ideología relativizadora de la antropología en el mundo moderno. Paradójicamente, *Waiting* nos mostró lo difícil que es enfrentar esta cuestión.

Antropo_Itzia13NOV.indb 139 13/11/18 14:15

6. Sólo para iniciados

En 1983 Clifford Geertz anunció, para que todo el mundo antropológico lo oyera: "Ahora todos somos nativos". Cinco años después, el propio Geertz publicó *Works and Lives. The Antropologist as Author*, sobre cuatro autores clásicos de la disciplina (Geertz, 1983; 1988). A primera vista, este nuevo libro parecía ser un desdoblamiento del artículo anterior, en el que Geertz proponía que tras la etnografía de pueblos exóticos podría venir una etnografía del pensamiento moderno. Si la cuestión era saber cómo organizan su mundo significativo otros pueblos, estos otros podrían estar tanto en ultramar como a la vuelta de la esquina.

En 1983, para Geertz, las varias disciplinas académicas representaban "formas de estar en el mundo", y para estudiarlas había tres temas especialmente importantes: en primer lugar, estaban datos como las descripciones, las medidas y las observaciones. Geertz argumentaba que, "como los estudiosos modernos no son más solitarios que los bosquimanos" (1983: 156), los métodos antropológicos clásicos podían aplicarse a ambos. El segundo tema eran las categorías lingüísticas, y el autor confesaba su simpatía por ellas: igual que en la etnografía tradicional, una vez que se discierne el significado de términos clave, se aclara mucho la manera en que se vive en el mundo. Finalmente, el centro de atención sería la observación del ciclo de vida, en el que los fenómenos sociales, culturales y psicológicos se imprimirían en el contexto de las carreras académicas. Con esta perspectiva, la de encontrar una etnografía de la antropología, puede leerse *Works and lives*, publicado en 1988.

La construcción del libro es elegante. Entre una introducción ("Being there") y una conclusión ("Being here") se insertan cuatro ensayos, cada uno de los cuales se centra en un autor clásico de la disciplina: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Ruth Benedict. Geertz centra su atención en el segundo de los temas

Antropo_Itzia13NOV.indb 141 13/11/18 14:15

metodológicos que había establecido anteriormente: el lenguaje. En el prefacio advierte que, aunque eventualmente entren en la discusión asuntos biográficos e históricos, el estudio se limita principalmente a la cuestión de cómo escriben los antropólogos, o, como dice el subtítulo, al problema "del antropólogo como autor".

La introducción, "Being there", trata sobre el trabajo de campo, y la conclusión, "Being here", versa sobre la academia. Según Geertz, el texto antropológico se toma en serio porque los autores logran demostrar *aquí*, a sus lectores, que estuvieron *allá*, o que hicieron trabajo de campo. Desde esta perspectiva, la antropología es más afín al discurso literario que al discurso científico; el desafío que enfrenta el antropólogo consiste en conciliar su visión íntima de la experiencia de campo con un relato claro y moderado para transmitir esa experiencia.

En la introducción, Geertz toma algunas posiciones: en primer lugar, subraya que el ejercicio etnográfico pone al antropólogo en el papel de un escritor. El antropólogo no simplemente relata, sino que crea un texto literario. En segundo lugar, propone que no es posible separar el estilo del contenido o, según explica más adelante, "the way of saying is the what of saying" (1988: 68). En tercer lugar, como la tarea del antropólogo es extremadamente compleja, Geertz no comparte el ideal del lenguaje límpido y sereno, y prefiere expresar sus dudas: hace afirmaciones "para después matizarlas, sobre la base de sus referencias tendenciales" (p. 64).

En su conclusión, Geertz dice que el trabajo del antropólogo se legitima en la academia, no en el campo. Ésta es una profesión que vive de la academia y en ella; sus textos son legítimos porque los antropólogos escriben, publican, son revisados, citados y se usan para enseñar. La escritura antropológica implica, así, cuestiones morales, políticas y epistemológicas, cuestiones que los "fundadores de la discursividad" —como llama Geertz a los cuatro autores que examina en el cuerpo del libro— no tuvieron que enfrentar. Para Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Ruth Benedict, la dificultad para transformar la experiencia en palabras no era sino un problema técnico; hoy en día, esta dificultad constituye un problema moral. Aunque hayan tenido que enfrentar enormes dificultades de formulación, estos antropólogos no tuvieron que hacer el esfuerzo de justificar su empresa.

En el cuerpo del libro, a cada uno de los autores mencionados se le dedica un capítulo. Geertz escribe cuatro ensayos poco ortodoxos en los que elogia trabajos desconocidos de autores consagrados y condena trabajos y autores considerados clásicos. Hasta allí, nada del otro mundo. Desde el momento en que "ahora todos somos nativos", son deseables, si no es que bienvenidas, las relecturas, aun

Antropo_Itzia13NOV.indb 142 13/11/18 14:15

cuando su tono sea irónico y mordaz. Lo que molesta en el libro de Geertz es que la ironía parece desconcertante y despropositada, y se usa para probar una tesis a la que nos está vedado el acceso hasta las últimas páginas del libro. En el ínterin, el propio Geertz se involucra en cuestiones que son también morales, políticas y epistemológicas. Por un lado, el autor ignora, aparentemente a propósito, las cuestiones teóricas que los autores plantearon: como todo está en el lenguaje, la fuerza retórica muchas veces se confunde con el poder teórico de explicación. Por otro lado, hace falta el contexto intelectual en el que escribieron los autores. Sólo en el caso de Ruth Benedict el contexto explica el estilo, lo que hace que el argumento de los cuatro ensayos sea desigual. Finalmente, es perturbadora la ausencia de empatía con los autores. En 1872 Flaubert le escribió a Ernest Feydeau que "cuando se escribe la biografía de un amigo, hay que escribirla como si hubiera que vengarlo" (citado en Barnes, 1984). Geertz no se propone escribir biografías, ni tampoco vemos en sus autores amigos en potencia. Con excepción, una vez más, de Ruth Benedict, no los venga, al contrario: se complace en acusar a vivos y muertos, en una tarea frecuentemente ingrata. El antropólogo ha dejado de ser un héroe.

Es ingrato, por ejemplo, decir que el mejor trabajo de Lévi-Strauss, o el único viable, es *Tristes tropiques*, cuando sabemos que ésta no fue la antropología que Lévi-Strauss quiso perpetuar, o que el oscuro informe de guerra escrito por Evans-Pritchard, "Operations on the Akobo", es tan útil para desmitificar la (falsa) seguridad del autor ante cualquiera de sus obras más conocidas. Es ingrato usar el diario de campo de Malinowski como mero pretexto para amonestar a tres jóvenes autores sobre los peligros de la elaboración monográfica. Finalmente, es ingrato elevar a Ruth Benedict al panteón de los clásicos simplemente porque esta autora logró la proeza de mostrar, con un enorme éxito de ventas y, por consiguiente, fuerza retórica, lo extraño en lo familiar, con lo que "nativizó", así, a los estadunidenses. Quizá por estar consciente de su postura general, casi a la mitad del libro Geertz habla de su temor de que se le vea como alguien que intenta desenmascarar, desmitificar, deconstruir o disminuir a sus autores, a los cuales, confiesa, "incluyendo a E-P, les tengo el mayor aprecio, independientemente de nuestras distintas posturas sociales" (1988: 59).

Este temor está justificado. Quien denuncia, ironiza y critica tiene el deber de presentar alternativas, so pena de que las denuncias, ironías o críticas no sean más que manifestaciones inconsecuentes de virtuosismo retórico. Volveremos sobre este punto. Por ahora, veamos con detalle lo que dice Geertz sobre nuestros clásicos.

Antropo_Itzia13NOV.indb 143 13/11/18 14:15

Lévi-Strauss es el primero, y la sorpresa no se hace esperar: Geertz, para quien el estructuralismo nunca fue un enfoque predilecto, hace una lectura amable y simpática de Lévi-Strauss. Estas dos posturas se consideraban opuestas: mientras que para la antropología de Geertz los fenómenos sociales son textos por interpretar, el estructuralismo los considera enigmas por descifrar, de manera independiente del sujeto, del objeto y del contexto (Geertz, 1983: 449). Y hay más: la interpretación propuesta por Geertz se acompaña de una perspectiva particularista, mientras que el estructuralismo de Lévi-Strauss es universalista por definición.

Pero aquí, entre todas las obras de Lévi-Strauss, el libro elegido es *Tristes tropiques,* que se considera notable porque en él su autor logró combinar una enorme diversidad de posturas: Lévi-Strauss, de un momento a otro, pasa de ser viajero a ser etnógrafo, desarrolla al mismo tiempo reflexiones filosóficas y, a veces, escribe lo que podría considerarse un tratado reformista (1988: 35-39). El secreto de esta riqueza, dice Geertz, es que Lévi-Strauss no escribió *Tristes tropiques* como un medio para alcanzar algo, sino como un texto en sí: se trata, por lo tanto, de un registro que testimonia el encuentro de la mentalidad simbolista de los franceses con otras mentalidades simbólicas (bororo, caduveo, nambikwara), en el intento de penetrar en su coherencia interna con el fin de encontrar la réplica de sí misma. *Tristes tropiques* enfatiza la afinidad de la memoria, de la música, de la poesía, del mito y del sueño, y es, para Geertz, nada menos que *À la recherche du temps perdu* de Lévi-Strauss.

Proustiano o no, hay más cosas todavía en favor del libro: en él Lévi-Strauss deja claro que no hay continuidad en el paso entre experiencia y realidad, y afirma que "para encontrar la realidad tenemos que repudiar inicialmente la experiencia, aunque más tarde la reintegremos en una síntesis objetiva de la que está excluida la *sentimentalité*" (citado en Geertz, 1988: 46). Este tema, al que Geertz da prioridad, se refuerza por los temores que experimenta Lévi-Strauss cuando, al buscar a los desconocidos tupi-kawahib, no encuentra más que extrañeza: "Ahí estaban ellos […] cerca como una imagen en el espejo; podía tocarlos, pero no podía comprenderlos" (citado en Geertz, 1988: 47). Esta experiencia, que fue para Lévi-Strauss una recompensa y un castigo, explica, según Geertz, su preferencia por el estructuralismo universalizador, opción que, al disolver el contacto inmediato, disolvió, junto con él, su extrañeza.

Antropo_Itzia13NOV.indb 144 13/11/18 14:15

Esta interpretación de Geertz es bastante sugerente. Pero es necesario reconocer que omite el hecho de que *Tristes tropiques* no se escribió antes, sino al mismo tiempo que las obras "antropológicas" de Lévi-Strauss: el libro se publicó seis años después de *Las estructuras elementales del parentesco* y siete años antes que *El pensamiento salvaje*. Es un texto libre que hoy puede recuperarse como un ejemplo de construcción de la antropología, porque no se escribió como tal en la década de 1950: en ese entonces, la antropología todavía enfrentaba la cuestión de su cientificidad, tanto que concebirla como arte fue el motivo de la ruptura entre Evans-Pritchard y Radcliffe-Brown. El contexto en el que se escribió *Tristes tropiques* es el mismo que produjo, por ejemplo, *The savage and the innocent* y *Akwë-Shavante society* (Maybury-Lewis, 1965; 1967): el primero es un libro reflexivo sobre la experiencia etnográfica; el segundo, antropología propiamente dicha. Lo que sacrificó Lévi-Strauss entonces en términos de extrañamiento etnográfico lo aprovechó, en sus clásicos *El pensamiento salvaje* y *El totemismo en la actualidad*, para enriquecer su propuesta de explorar los mecanismos simbólicos de la mente humana. Así, es saludable recuperar *Tristes tropiques*, pero debemos estar conscientes de que esta recuperación significa que lo sometemos a un bricolaje en el tiempo, y le atribuimos valores que son fruto de nuestras preocupaciones contemporáneas.

II

Evans-Pritchard. Es imposible dejar de preguntarse si no fue una buena dosis de capricho, por no decir perversidad, lo que llevó a Geertz a elegir precisamente "Operations on the Akobo, 1940-1", publicado en un periódico militar inglés como texto para analizar el trabajo de Evans-Pritchard. El propio Geertz dice que, para su propósito, "almost any line of E-P... would do" (1988: 49), desde la primera página de *Witchcraft* hasta *Nuer Religion* Geertz se justifica al afirmar que "Operations" permite discernir mejor los límites del discurso de Evans-Pritchard, o, según la concepción wittgensteiniana, los límites de su mundo.

En "Operations", Evans-Pritchard relata su participación en la primera fase de la Segunda Guerra Mundial, y describe sus actividades en Sudán como un *bush-irregular*. El texto muestra, según Geertz, cómo Evans-Pritchard prueba, de manera ejemplar, que estuvo "allá": reclutó nativos, hizo alianzas con los reyes anuak, armó emboscadas para los italianos. Los anuak eran difíciles de disciplinar ("les gustaba

Antropo_Itzia13NOV.indb 145 13/11/18 14:15

marchar y luchar, pero no simplemente marchar"), y fueron fundamentales para la desocupación de la zona. Al final de la expedición, a Evans-Pritchard lo enviaron, a su pesar, de Gila a Etiopía, con el objetivo de demostrar el dominio británico. Y él lo hace en el sentido más literal, al llevar una bandera y clavarla en todas las aldeas en las que acampaba.

Para Geertz, "Operations" muestra claramente la estrategia textual de Evans-Pritchard que se basa en el contacto narrativo entre el autor y sus lectores. El estilo de Evans-Pritchard presupone que todo lo que se dice debe decirse de manera clara, confiada y sin complicaciones. La falta de involucramiento del autor se preserva cuidadosamente y se refleja en una puntuación extremadamente simple y regular: en palabras de Geertz, "as few commas as possible, mechanically placed, and hardly any semicolons at all: readers are expected to know when to breathe" (1988: 60). Otras características señaladas por Geertz son: la pasión por las frases simples tipo sujeto-verbo-predicado; la ausencia de citas en lenguas extranjeras; la preferencia por un discurso declarativo explícito, sin jergas. En suma, un estilo petulante. Se insinúa que, aun en el relato dramático de una situación de guerra, Evans-Pritchard no abandona su tono sereno y objetivo.

Evans-Pritchard parece molestar profundamente a Geertz. Aunque reconoce "the maddening brilliance" de sus textos (1988: 49), Geertz se siente visiblemente afectado por la seguridad, limpidez, ecuanimidad, superioridad y coloquialidad del autor (1988: 49). En un pasaje que resultaría empobrecedor traducir, Geertz resume su visión: "It would be as unwise to assume that Evans-Pritchard was anything less than intensively aware of the figure he is cutting here as it would be to swallow him or his story whole. The tale has clearly been through too many pub recitals to be the offhand account it so industriously pretends to be" (1988: 57).

Si el texto es seguro y limpio, es porque Evans-Pritchard no sintió la ambigüedad de la relación entre experiencia y texto. Hay que añadir, además, que Geertz no le da mucho crédito a Evans-Pritchard por sus trabajos. Para Geertz, los estudios clásicos de Evans-Pritchard sólo muestran que fue capaz de encontrar algo que existe en nuestra cultura pero que no existe en otra. Por ejemplo: entre los azande descubrió la preocupación por las causas naturales y morales; entre los nuer detectó la ausencia de la ley del Estado y de la violencia. Al adoptar un estilo ecuánime, Evans-Pritchard confirma su dominio de estos términos y muestra que las diferencias, por dramáticas que sean, no cuentan mucho: los oráculos mediante veneno, los "ghost

Antropo_Itzia13NOV.indb 146 13/11/18 14:15

marriages", los sacrificios de pepinos, todo se adecúa a las categorías culturales de la academia británica y puede ilustrarse con fotos posadas y dibujos técnicos.

Quedan algunas cuestiones: en primer lugar, si Evans-Pritchard no hubiera hecho más que confirmar las categorías europeas, tal vez sus trabajos no se prestarían al reanálisis ni suscitarían debates sobre el pensamiento primitivo y científico (como los entablados por Tambiah, 1985, y Horton, 1967). En segundo lugar, si, como dice Geertz, las fotografías de los libros de Evans-Pritchard sólo fueran emblemáticas, ¿cómo interpretar los pies de foto, dirigidos a un público tradicionalmente acostumbrado a la realeza: "A witch-doctor divining at the court of Prince Ndoruma", "A nobleman, Bavongara", "A Zande courtier, with some of his wives and children"? Tal vez este autor haya sido más sutil que lo que percibe Geertz. Finalmente, sabemos que Evans-Pritchard tenía el propósito de fundir el lenguaje de la investigación con el lenguaje de la monografía, al construir nuevos conceptos que las englobaran a ambas, una empresa que concibió como "traducción etnográfica" (Evans-Pritchard, 1951, cap. IV). El problema de Geertz no estaba tan ausente.

III

Toca el turno a Malinowski. Se trata de un autor importante para Geertz porque nos dejó el legado crucial de la antropología. Al concebir la experiencia etnográfica como una inmersión completa, Malinowski hizo frente a los peligros que acechan la inevitable vida múltiple en el campo: el aislamiento, el contacto con la población local, el recuerdo de las cosas familiares y de lo que se ha dejado atrás, las dudas sobre la vocación y, lo que es más dramático aún, el capricho de las pasiones, las franquezas del espíritu y la falta de dirección de los pensamientos. En suma, la constitución del *self* y, después, el desafío literario de transmitir la experiencia *out there* a lo que se dice *back here* (1988: 78). Para ser un convincente *I witness*, dice Geertz, el antropólogo debe convertirse primero en un convincente *I*. El diario de Malinowski muestra este proceso.

Muestra también un problema común de los diarios en general: la creencia en la sinceridad que, según Geertz, es una futilidad después de Freud, Sartre y Marx. La nueva generación, sin embargo, parece desconocer el dilema del diario, que en el caso etnográfico siempre es en parte *scholarship* y en parte autorreflexión. Los

Antropo_Itzia13NOV.indb 147 13/11/18 14:15

jóvenes optan cada vez más por la construcción de textos en el estilo "etnografía-tipo-diario" e invariablemente enfrentan las ansiedades literarias resultantes.

Geertz escoge tres libros de autores de la nueva generación a los que llama "hijos de Malinowski": de Paul Rabinow, selecciona *Reflections on fieldwork in Morocco*; de Vincent Crapanzano, escoge *Tuhami*, y de Kevin Dwyer, *Moroccan dialogues*. Pese a las diferencias de estilo, los tres autores llegan, por diversas vías, al atolladero de la sinceridad: Rabinow se muestra clásico, con el estilo *éducation sentimentale*; Crapanzano se cierra con su informante en una dinámica psicoanalítica, y Dwyer presenta sus diálogos íntegros, sin selección. A estos textos corresponden diversas construcciones del "yo": Rabinow es el hombre incompleto, vago para sí mismo y para los demás; Crapanzano es la figura esculpida, trabajada y pulida; Dwyer se omite retóricamente al presentarse tan sólo como interlocutor de su informante marroquí. La incomodidad que los tres autores comparten en relación con el quehacer etnográfico muestra, en Rabinow, al antropólogo que se adapta a la experiencia; en Crapanzano, al intelectual *mondain*, y en Dwyer al moralista decidido.

Al lector de Geertz no le queda más que descubrir que estos tres autores no son hijos de Malinowski, sino del propio Geertz. Malinowski es un pretexto. Rabinow, Crapanzano y Dwyer tienen en común sus diálogos con Geertz (Rabinow, 1985; Crapanzano, 1986; Dwyer, 1982; véase Trajano, 1988), y sólo indirecta y remotamente con Malinowski. En este proceso se descubre un eslabón de parentesco encubierto: la filiación de Geertz a Malinowski, ya insinuada anteriormente en "From the native's point of view" (Geertz, 1983, cap. 3), que aquí se hace explícita, aunque no se le reconozca. El Malinowski-etnógrafo, particularista, que busca el punto de vista del nativo, es el que inspira a Geertz, etnógrafo interpretativo.

IV

Con Ruth Benedict cambia el tono de los ensayos. Ahora, por primera vez, tenemos contexto y, lo que es más, números. El contexto es el del periodo de entreguerras y el inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando se desarrollaba una antropología que prometía a los investigadores convertirlos en "científicos", y es también el contexto de la personalidad de una mujer que inicia su carrera ya madura tanto en lo que respecta a su edad como en lo que respecta a su realización

Antropo_Itzia13NOV.indb 148 13/11/18 14:15

profesional. Los números impresionan: dos millones de ejemplares para *El hombre y la cultura* y 350 000 para *El crisantemo y la espada*.

A diferencia de los otros autores, que son blanco de críticas veladas y finas ironías, Geertz redime a Ruth Benedict porque ella da muestras de fuerza en la expresión retórica y de comprensión del momento político. Con un estilo adulto, sus textos son breves, vívidos y altamente organizados: son los libros correctos para los momentos correctos, dice Geertz. En *El hombre y la cultura*, Ruth Benedict reúne a los zuñi, los kwakiutl y los dobu para rescatar el material etnográfico a partir de un contraste apolíneo/dionisiaco, y logra que lo singular de las descripciones se vuelva general por sus implicaciones. En *El crisantemo y la espada* Benedict acentúa las diferencias entre estadunidenses y japoneses de tal manera que, al describir la incredulidad mutua de unos respecto a la cultura de los otros, Japón parece menos errático y arbitrario y Estados Unidos resulta más "nativizado". Para los estadunidenses, naturalmente.

Este proceso de "nativización" de Estados Unidos es uno de los logros más poderosos de Ruth Benedict desde la perspectiva de Geertz. La autora recurre a una estrategia simple: muestra lo extraño como familiar; simplemente intercambia los signos. No se trata de un procedimiento satírico: para Geertz, las ironías de Ruth Benedict son sinceras y lo que más resalta en su texto es el alto grado de seriedad que transmite.

Así, Ruth Benedict se merece un lugar destacado entre los clásicos porque escribió "más para ofender al mundo que para divertirlo" (1988: 128). Las consecuencias perversas de esta rehabilitación son obvias: si los límites de la antropología se demarcan por la decisión entre "ofender" y "divertir", nuestro mundo es muy pobre. La visión que Geertz propaga del trabajo de Ruth Benedict muestra que, cuando el texto etnográfico se reduce a su dimensión retórica, la medida del éxito de la disciplina depende del número de ejemplares vendidos. La antropología como *best seller*.

V

Al recuperar a Ruth Benedict para el panteón de los ancestros, atacar al britanismo de Evans-Pritchard, valorar las reflexiones etnográficas de Lévi-Strauss pero al restar valor a sus trabajos más reconocidos, y usar a Malinowski para amonestar a la

Antropo_Itzia13NOV.indb 149 13/11/18 14:15

nueva generación, Clifford Geertz se pasea por la tradición antropológica con ensayos unas veces irónicos, otras veces enérgicos y con frecuencia *cute*. En este libro Geertz resulta un lector más mordaz y provocador que empático. Se trata de ensayos dirigidos a un público que conoce la antropología; son textos para iniciados, pues Geertz no analiza el contexto, sólo el lenguaje, y sugiere que hacer antropología no es más que una cuestión de convencimiento, sugerencia, estilo y retórica. El término "teoría" brilla por su ausencia —incluso al nivel del lenguaje—, excepto en un párrafo sugerente:

> Certainly, with the appearance of the so-called British "school" of social anthropology, which is held together far more by this manner of going about things in prose than it is by any sort of consensual theory or settled method, this [theatre of language] has become the most prominent. (What E-P, A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach, Raymond Firth, Audrey Richards, S. F. Nadel, Godfrey Lienhardt, Mary Douglas, Emrys Peters, Lucy Mair, and Rodney Needham share, aside from rivalry, is tone, though some of them are greater masters of it than others.) (1988: 59).

Tras mostrar que él, Geertz, conoce a los autores y sabe lo que dice, resulta claro que su irreverencia no es gratuita. Geertz percibe la existencia de una crisis actual tan grave que incluso llega a preguntarse si la propia empresa de escribir etnografías está en riesgo. Hoy en día el problema de la inadecuación de las palabras a la experiencia que enfrentaron los "fundadores de la discursividad" ya no puede deslindarse de cuestiones morales, políticas y epistemológicas. En los tiempos de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Ruth Benedict, dice Geertz, el problema era meramente técnico: lo que hacían podía parecer extraño, pero era algo que se admiraba; para ellos, los sujetos de la observación y el público para el que escribían estaban separados y moralmente desvinculados. Se describía para unos lo que se observaba en los otros. Hoy campean el miedo a la hipocresía y los sentimientos de desilusión y de extrañamiento, y se cuestiona incluso la propia descripción como tal. Para algunos, como Stephen Tyler, la descripción debe sustituirse por la evocación (1988: 136).

La crisis que Geertz percibe forma parte de una tendencia dominante en la ideología moderna, pero las crisis no nacieron ayer. Malinowski ciertamente enfrentó una crisis moral y epistemológica: fue un polaco que se atrevió a legitimarse contra el evolucionismo británico. Evans-Pritchard, aunque se mostró indiferente al hacer

Antropo_Itzia13NOV.indb 150 13/11/18 14:15

su informe sobre operaciones militares de la Segunda Guerra Mundial, cuestionó, ni más ni menos, la racionalidad de los occidentales y sus principios de gobierno. Y ¿quién sabe si Lévi-Strauss no optó por la vía estructuralista como una salida para el atolladero moral provocado por el encuentro etnográfico? Por su parte, Ruth Benedict no puede librarse de su colaboración con los servicios de espionaje durante la guerra sólo porque divulgó la "nativización" de Estados Unidos en 24 lenguas.

Así, pues, pensar que los "fundadores de la discursividad" eran legítimos en su tiempo es quizás una actitud fácil y simplificadora. Es más factible lo contrario: que la antropología fuera una empresa y una vocación tan cuestionable hasta mediados de siglo que acogiera en su mayoría a inmigrantes y mujeres, y que fueron raros en la historia de la disciplina los que, como Evans-Pritchard, tenían un lugar asegurado en su sociedad por nacimiento.

Como cualquier otra institución cultural, nos dice Geertz, en contradicción aparente con sus propios ensayos, la antropología "is of a place and in a time" (1988: 146). La antropología de Geertz es también de un lugar y de un tiempo: Estados Unidos de los años setenta y ochenta, que comparte el ideal de una visión democrática del mundo. Esta visión de la antropología se remonta, por lo menos, a Franz Boas y a los estudios sobre el racismo de principios de siglo. La propuesta actual de Geertz constituye un refinamiento de esta tradición, pues conlleva implícita la expectativa de que el discurso etnográfico pueda ser el puente para el diálogo por medio de las líneas divisorias de las sociedades: líneas de separación étnicas, religiosas, de clase, de género, de lenguaje y de raza (1988: 147). La propuesta, que reafirmó desde *La interpretación de las culturas* (Geertz, 1973), y que pusieron en práctica algunos antropólogos inspirados por ella (Fischer, 1980, por ejemplo), es que la antropología puede "ampliar las posibilidades del discurso inteligible entre pueblos muy distintos entre sí en términos de intereses, apariencia, riqueza y poder" (1988: 147). Al formar parte de un mundo donde cada vez es más difícil evitar el encuentro, este programa respondería a la crisis moral y política que enfrentamos hoy en día.

La conciencia de la crisis es seria y el resultado, incierto. Pero como Geertz no nota o no admite una salida que al mismo tiempo sea moral y teórica y, si es cierto, como sostiene, que "the way of saying is the what of saying", entonces juega e ironiza sin decir mucho. Podemos incluso preguntarnos qué clase de diálogo es posible si se parte de la irreverencia y la ironía. Por otro lado, Geertz parece no darse cuenta de que, independientemente de la manera en que escribieron otros clásicos (Weber, Freud, Marx, etcétera), sus problemas teóricos han sobrevivido más de un

Antropo_Itzia13NOV.indb 151 13/11/18 14:15

siglo después, y el tiempo no ha ofuscado el contenido de lo que produjeron. El filósofo hindú A. K. Saran sostiene que un signo de la oscuridad y de la pobreza de nuestra tradición en las ciencias sociales contemporáneas es el hecho de que "aquellos que tienen la grandeza para captar la verdadera naturaleza de la civilización moderna y ver que su destino está sellado no tengan la magnanimidad de ofrecer nada más que [...] una ciencia melancólica, una arqueología irónica [...] una teoría de la cultura irónica, una secularización de segunda mano o una sociología del naufragio" (Saran, 1987: 32). La cita parece pertinente aquí.

En manos del propio Geertz, pierde candor la etnografía del pensamiento moderno que él mismo había propuesto en *The way we think now*: Geertz escribe con un objetivo específico —crear el anhelado diálogo—, y la historia para él se convierte en un mito que él crea para su propio provecho. En 1988 Geertz está lejos de ver la cognición y el imaginario como temas sociales según su propuesta de 1983: en razón de su interés inmediato, son el lenguaje, el éxito, las guerras o el espionaje los que reciben su aplauso o su reprobación.

Leer a Geertz es importante. Es importante porque nos hace pensar en el texto antropológico como texto literario, a nosotros, que también vivimos el dilema de la cientificidad. Conviene estar alerta, sin embargo, ante el riesgo del esteticismo, que el propio Geertz reconoce y señala, pese a la inconsistencia que muestra en relación con él: la de que los etnólogos estén demasiado ceñidos a la cuestión de la retórica y, por ejemplo, puedan creer que el valor de los textos sobre tatuajes o hechicería se agota en los placeres de la escritura (1988: 142).

Es interesante el hecho de que esta observación no se haga sino hasta las últimas páginas del libro: a fin de cuentas, a lo largo de los capítulos anteriores se ha bombardeado al lector con críticas a la retórica. Pero al llegar a este último capítulo, en el que Geertz se centra en la cuestión del *being here*, entendemos mejor el alcance de sus observaciones. Al llegar a este punto, Geertz reconoce las energías que crearon la antropología en dos fenómenos específicos: por un lado, en la expansión imperial de Occidente y, por el otro, en la creencia salvadora de la ciencia (p. 146).

En este contexto Evans-Pritchard lleva las de perder, porque se le culpa de ambas: la seguridad y el convencimiento de su estilo son, para Geertz, una prueba de que compartió la creencia en los poderes de la ciencia y aceptó el poder colonial. En cambio, Ruth Benedict, cuya contribución a la antropología puede cuestionarse, recibe los honores de una protagonista popular y democrática. Y como en *Tristes*

Antropo_Itzia13NOV.indb 152 13/11/18 14:15

tropiques hay ecos de distintos géneros literarios sin que el libro pueda enmarcarse en ninguno de ellos, puede decirse que allí no hay ciencia ni colonialismo: frente al impacto del extrañamiento, Lévi-Strauss se queda, para la alegría de Geertz, perplejo, en busca del tiempo perdido o de la tribu inalcanzable. El libro se convierte, entonces, en el modelo contemporáneo de construcción etnográfica. Con su énfasis en el diálogo democrático, la propuesta de Geertz se presenta como opuesta a la de Evans-Pritchard, el villano de la historia, y su elección de un discurso irónico, *cute*, salpicado de comas, intercalado de oraciones subordinadas y repleto de citas extranjeras, exorciza un sentimiento de culpa imperialista que Geertz aparentemente comparte. Así se explican, pues, tanto la irritación que le provoca Evans-Pritchard como las lecturas amables, pero tendenciosas, que hace de Lévi-Strauss y Ruth Benedict.

Al lector brasileño le corresponde recordar, finalmente, que todo esto nos lleva a pensar que nuestro *being here* difiere sustancialmente del de Geertz. Aquí, la legitimación de la profesión no sólo no se da únicamente dentro de los muros de la academia, sino que el *being here* y el *being there* se confunden con frecuencia. Si el estilo de Geertz resulta de una postura anticolonial que pretende ser, al mismo tiempo, anticientificista, queda claro que adoptar una retórica semejante a la suya sólo nos convertiría en lastimosos imitadores de un sentimiento de culpa que sería patético incorporar. Por otro lado, leer a Lévi-Strauss, Malinowski, Ruth Benedict y Evans-Pritchard como los lee Geertz también significaría una pérdida de nuestra independencia intelectual, y empobrecería los aportes que estos autores hicieron a la disciplina. En nuestro lugar y en nuestro tiempo, debemos incorporar a Geertz, pero críticamente, una vez que nos hayamos iniciado en el quehacer antropológico.

Antropo_Itzia13NOV.indb 153 13/11/18 14:15

Parte 3. India

7. La India de las aldeas y la India de las castas

Cuando se considera la permanente influencia intelectual de los franceses en Brasil, el caso de Louis Dumont no es la excepción. Conceptos como "individualismo", "holismo" y "jerarquía", muchas veces con el reparo de que se usan "en el sentido dumontiano", figuran con frecuencia en los textos antropológicos y de otras ciencias sociales.[1]

Aunque soy sensible a este andamiaje teórico, con el presente ejercicio no pretendo hacer una simple exégesis del pensamiento de Louis Dumont. Doy por sentado que su pensamiento es suficientemente conocido, y me propongo ver quién es Louis Dumont, el antropólogo francés, para los antropólogos indios (o sociólogos, pues, aunque en el extranjero son antropólogos, en casa se autodenominan sociólogos). ¿Cómo reciben las ideas dumontianas aquellos intelectuales con formación antropológica que son, al mismo tiempo, nativos y ciudadanos indios?

Esta propuesta es interesante no sólo porque Dumont desarrolló sus principales propuestas mediante el diálogo con la civilización india, sino también —y esto es lo más importante— porque construyó gran parte de su obra como *respuesta* a los antropólogos y filósofos sociales indios. Este aspecto, generalmente desconocido (o, cuando no, relegado), hace del trabajo de Dumont *una* de las voces de un diálogo en el que participan pensadores franceses, ingleses e indios. Observar el otro lado, que conocemos menos, el de la antropología india, puede darnos sorpresas. Sorpresas y quizá lecciones de las que los científicos sociales brasileños podemos aprender. A fin de cuentas, se trata de recuperar voces poco audibles, voces que no llegan a nuestros oídos acostumbrados a sintonizar únicamente los últimos

[1] Esta influencia se inició en la antropología con los trabajos de Da Matta (1980); Velho (1981), y Viveiros de Castro y Benzaquém de Araújo (1977).

Antropo_Itzia13NOV.indb 157 13/11/18 14:15

aportes del primer mundo para convertirlos muchas veces, aunque afortunadamente no siempre, en modas locales.

El tema de este ejercicio es la discusión entablada entre Louis Dumont y M. N. Srinivas sobre la unidad sociológica básica para el estudio de India: un diálogo que duró por lo menos dos décadas (desde la década de 1950 hasta la de 1970, cuando Dumont redirigió su interés explícitamente hacia la sociedad occidental), en el que Dumont defendía que India sólo podía comprenderse por medio del estudio de las castas, mientras que M. N. Srinivas proponía que, si no se tenía en cuenta la vida en las aldeas, se conocería poco de la India e incluso de las castas.

M. N. Srinivas

A diferencia de Louis Dumont, que es bastante conocido en Brasil, M. N. Srinivas ciertamente no lo es. Srinivas nació en 1917 (Dumont, en 1911) en Mysore, al sudoeste de India. De salud frágil, estudió la carrera de filosofía social e historia moderna en una época en la que ocurría, en la India, la introducción pionera de la educación en sociología y antropología social. A los 19 años se mudó a Bombay, donde, bajo la dirección de G. S. Ghurye, acabó su maestría y se candidateó al doctorado con una tesis de 900 páginas sobre los coorgs del sur de India.

Las genealogías intelectuales de India siempre han tenido puntos clave en la antigua metrópolis. Ghurye había sido alumno de Haddon y Rivers y, tal vez por esta razón, le recomendó a su alumno que terminara el doctorado en Inglaterra con Radcliffe-Brown (recordemos que Radcliffe-Brown había sido alumno de Rivers). Con Radcliffe-Brown y después con su sustituto, Evans-Pritchard, Srinivas adquirió un andamiaje que sació su sed teórica, cosa que no había sucedido mientras fue alumno de Ghurye. Bajo la orientación oxfordiana, Srinivas terminó en 1947 *Religion and society among the coorgs of south India*, su tesis de doctorado (publicada por Clarendon Press en 1952), y Evans-Pritchard lo invitó a ocupar la primera posición de *lecturer* en sociología india de Oxford. Srinivas tuvo este puesto de 1949 a 1951, cuando decidió dejar Oxford por Baroda, en India, no sin preguntarse si al hacerlo cometía un "harakiri académico" (Srinivas, 1973: 144).

De vuelta en India, Srinivas fundó y consolidó dos programas de antropología antes de volver en 1972 a Karnataka, su estado natal, donde tomó a su cargo el nuevo Institute for Social and Economic Change, en Bangalore. De 1951 a 1959 Srinivas

Antropo_Itzia13NOV.indb 158 13/11/18 14:15

dirigió el Departamento de Antropología de Baroda, y de 1959 a 1972, el de Delhi. Pasó los años de 1964 y 1970 en el Center for Advanced Study, en Stanford, donde trató su "academic illiteracy", según afirma en su ensayo autobiográfico (Srinivas, 1973). Considerado el padre de la antropología moderna en la India, Srinivas publicó *Caste in modern India and other essays* en 1962 (Bombay); *Social change in modern India* en 1966 (Berkeley), y *The remembered village* en 1976, un libro basado en los recuerdos de su trabajo de campo en Rampura, una pequeña localidad que está cerca de su Mysore natal (la información original se había quemado en un incendio en Stanford).

Srinivas no considera justo que su contribución a la antropología se valore únicamente a través de sus libros, pues sostiene que los intelectuales del llamado tercer mundo no pueden evitar las tareas administrativas, la participación en incontables comités y la responsabilidad en la elaboración de lineamientos académicos para la instalación y la consolidación de los programas educativos (Srinivas, 1978b). No obstante, aun al estar inmerso en todas estas tareas, Srinivas dio continuidad a su discusión con Louis Dumont. Mientras Srinivas sostenía que el estudio de las aldeas (*villages*) era relevante para el conocimiento teórico y el de la propia India, Dumont aseveraba que las aldeas no eran adecuadas como unidades de estudio, y proponía, como alternativa, el sistema de castas. Durante más de dos décadas, estos autores no sólo discutieron sobre el tema, sino que se acusaron mutua y explícitamente de causar malentendidos. El hecho de que al leer a Louis Dumont nosotros, los brasileños, no notemos siquiera la presencia de Srinivas como interlocutor privilegiado resulta revelador en cuanto a nuestra actitud frente a los autores europeos.

En la década de 1950

Aldeas *versus* castas: éste es el tema central de la discusión. Todo parece haber empezado en la década de los cincuenta, cuando Srinivas volvió a India e inició la publicación de varios artículos sobre el estudio de las aldeas. (Irónicamente, Louis Dumont ocupó el cargo que Srinivas había dejado en Oxford, y así entró en contacto con Evans-Pritchard). El primer artículo, que data de 1951, describe la estructura social de una aldea mysore, y se basa en el trabajo de campo que Srinivas llevó a cabo en 1948. A este trabajo lo siguió otro, parte de la misma investigación, que se publicó en una compilación editada por McKim Marriot en 1955, con el título *Village India*. Ese mismo año, Srinivas publicó en *The Eastern Anthropologist*, otro artículo

Antropo_Itzia13NOV.indb 159 13/11/18 14:15

en el que defiende el estudio de aldeas como una respuesta para las cuestiones metodológicas: en las aldeas, el investigador puede observar la funcionalidad de las distintas partes de una sociedad. También subraya que el estudio de una aldea permite comprender la vida rural de India en general, de tal manera que se supera la etnografía pura y simple.

En una India recién independizada, Srinivas comenta que, como al gobierno le interesa el bienestar de la población y de los campesinos en particular, en la aldea es donde puede entenderse cómo forman una jerarquía las castas de una zona determinada. Una cosa es la experiencia de las castas en la realidad de la aldea y otra la jerarquía conceptualizada en la idea de *varna*.[2] Así, dice él, "en el sistema de *varna* sólo existen cuatro castas en toda India, y cada una de ellas ocupa un lugar definido e inmutable, mientras que en el plano existencial lo único que está definido es que todas las castas locales forman una jerarquía" (Srinivas, 1955b: 224).

La jerarquía de las castas, subraya Srinivas, es incierta, sobre todo en las posiciones intermedias: cada casta intenta argumentar que tiene una posición superior a la que le conceden las castas más próximas. Esta observación permite pensar que es posible la movilidad de castas a lo largo de determinado periodo de tiempo y cuestionar la rigidez del sistema *varna*. Aunque el sistema de castas sea más complejo que el *varna*, este último ayuda a comprender los hechos de casta en toda la India, y los vuelve más simples, directos y estables y, supuestamente, válidos en cualquier parte del país (Srinivas, 1955b: 224).

El trabajo de campo en aldeas es importante también por otra razón: porque elimina el punto de vista predominante entre los intelectuales indios, que se vician y siempre se atan al ver la vida social hindú desde la perspectiva de las castas más altas. Srinivas concluye que "Para el antropólogo, las aldeas son un *locus* de observación inigualable: centros donde es posible estudiar con detalle los procesos sociales y los problemas que ocurren en gran parte de India, si no es que en gran parte del mundo" (Srinivas, 1955b: 227). Personalmente, Srinivas confiesa que está:

[2] *Varna* significa "color" o estado (en el sentido que tenía esta palabra en la Francia del Antiguo Régimen). La teoría védica de los *varnas* comprende una jerarquía de cuatro categorías: los brahmanes, los *chatrías*, los *vaishias* y los *shudrás*, a las que pueden sumarse los intocables. Véase Dumont (1966), especialmente el tercer capítulo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 160 13/11/18 14:15

> un poco cansado de leer sobre la casta en general. A muchos les sorprenderá saber que, a pesar del gran interés que despierta la institución de la casta, nadie se había propuesto vivir en una aldea y registrar detalladamente las relaciones que se dan entre las diversas castas […]. Mi estudio me convenció del enorme valor que tiene el estudio de la totalidad de los problemas sociológicos indios en una simple aldea. No puedo decir que todos los problemas sociológicos puedan estudiarse en las aldeas, pero sí muchos de los más importantes (Srinivas, 1955b: 228).

Al adelantarse a Geertz, que afirma que el antropólogo no estudia aldeas si no en aldeas, Srinivas defendía un nuevo rumbo para la antropología en la India, e incitaba a los antropólogos a enfrentar a los economistas, ya fueran nativos o importados de Estados Unidos, en cuyas manos estaba la tarea de elaborar las reformas sociales (y culturales) que modernizarían India independiente. Para hacer frente a la hegemonía de la economía como ciencia social (incluso hoy en día los antropólogos más jóvenes y brillantes de India se refugian en diversos "institutes of economic growth"), Srinivas los invitaba a usar la mejor arma de que disponían: el trabajo de campo, más rico y poderoso que las investigaciones de gabinete. Pero es necesario subrayar otro aspecto: si se observa la literatura antropológica de India en aquella época, queda bastante claro que el énfasis de Srinivas en el estudio de las aldeas también tenía como telón de fondo, o como motivación, una reacción a los estudios de grupos tribales, considerados hasta entonces el objeto por excelencia de la antropología. En este contexto, al proponer que la antropología y la sociología (consideradas indistintas) se enriquecerían con la investigación de las aldeas, Srinivas proponía de manera implícita un nuevo rumbo y un nuevo papel para la sociología en la India, doblemente teórico y social.

¿Qué sucedía en Europa mientras tanto? Dumont había remplazado a Srinivas en Oxford, y junto con David Pocock había iniciado en 1957 la publicación de *Contributions to Indian Sociology*. Inicialmente, la revista fue coeditada por el Institute of Social Anthropology de Oxford y la École Pratique des Hautes Études de París. La historia de la revista, que en 1966 quedó a cargo del antropólogo indio T. N. Madan y empezó a editarse por el Institute of Economic Growth, en Delhi, es singular. En las páginas de *Contributions* se entabló una de las más importantes discusiones sobre la identidad de la antropología en la India, en una sección que en los primeros tiempos de la revista fue episódica, pero que con su paso a manos de los indios se

Antropo_Itzia13NOV.indb 161 13/11/18 14:15

volvió regular: "For a sociology of India". Ésa es, sin embargo, otra discusión y otra historia (véase el capítulo 9).

La discusión que nos preocupa ahora también inició en el primer número de *Contributions* en un artículo-reseña de dos libros: *Village India,* de MacKim Marriott, e *India's Villages,* una compilación de trabajos con introducción de Srinivas. Ambos libros se habían publicado en 1955.

En este artículo, firmado por Dumont y Pocock, el mensaje es simple, claro y directo: en términos sociológicos, India no está conformada por aldeas. Los autores proponían, alternativamente, "otro punto de vista" (Dumont y Pocock, 1937: 23) que, en retrospectiva, podemos reconocer en los trabajos posteriores de Dumont: el énfasis en el sistema de castas; el hecho de considerar que la civilización india está ideológicamente moldeada por las ideas de pureza y contaminación, y el sistema de castas como marco de referencia y como un sistema conformado jerárquica y holísticamente.

Estas ideas, que se desarrollaron más tarde en *Homo hierarchicus* (Dumont, 1966), chocaban con la propuesta de Srinivas. Dumont consideraba que el énfasis en la aldea era una consecuencia de la influencia del pensamiento de Gandhi, reforzada por los intereses pragmáticos de políticos del gobierno y, en no menor escala, por la influencia de los métodos antropológicos.

Esta última crítica tenía un destinatario seguro: la corriente británica heredera de Radcliffe-Brown. De ahí la crítica a la obsesión por definir una unidad de estudio y la imposición de una unidad de análisis como un requisito previo al análisis mismo. Es posible entender por qué Dumont, que en ese momento recibía la influencia de Evans-Pritchard y de Lévi-Strauss, afirmaba que "el hecho arquitectónico y demográfico de la aldea nos aleja de una perspectiva estructural, donde […] las relaciones son el objeto mismo de estudio, y nos lleva a un punto de vista atomista, donde las cosas existen por sí mismas" (1957: 26).

En lo que respecta a la evidencia etnográfica, los autores recuerdan que la realidad sustancial de la aldea nos lleva a asumir *a priori* que "cuando alguien se refiere a un objeto por su nombre, este alguien quiere designar con este nombre lo que nosotros designamos cuando hablamos de este objeto" (Dumont y Pocock, 1937: 26). En términos más sencillos, lo que quieren decir es que cuando alguien habla de determinada aldea, se refiere implícitamente a los otros miembros *de su casta en esa aldea*. Así, pues, la aldea es secundaria en relación con los hechos sociales de parentesco, y ocurre lo mismo en relación con las lealtades políticas y económicas.

Antropo_Itzia13NOV.indb 162 13/11/18 14:15

Por su pate, la idea de "casta dominante", concebida por Srinivas, sería muy apropiada si no se le hubiera utilizado ya, como ocurrió, en el contexto de la discusión sobre la solidaridad de aldea. Para Dumont y Pocock, Srinivas había sido "el primero que introdujo en la sociología india esta noción de dominio, inicialmente elaborada dentro del análisis de los sistemas políticos africanos" (1937: 27). Con esta afirmación ambigua,[3] establecen que el estatus de determinada casta no puede valorarse de acuerdo con nociones panindias, sino únicamente en relación con una jerarquía local encabezada por una casta brahmánica determinada. Esto se debe a que la única explicación panindia se refiere al nivel ideológico, en el que el sistema de castas se explica por la noción de jerarquía. En el "sentido dumontiano", naturalmente. Solamente entonces Dumont aceptó concebir una unidad sociológica para India (Galey, 1982).

En la década de 1970

Llegamos a la década de 1970. La discusión continúa, aunque ahora es más sofisticada. Dumont acepta discutir el tema de las "aldeas" sólo para mostrar que, históricamente, el concepto de "comunidad" (en inglés, *village community*) implica una igualdad que las aldeas indias no tienen. Srinivas, a su vez, también recurre a la historia para demostrar que Dumont no es capaz de concebir una comunidad basada en la desigualdad.

Mientras tanto, los británicos se habían adherido a las propuestas de Srinivas. Bailey argumentaba que el estudio de aldeas no sólo era importante para India, sino que constituía una innovación para la antropología internacional (Bailey, 1962). Esto no perturbó a Dumont, que mantenía con Bailey una discusión paralela en las páginas de *Contributions*.

[3] Dumont usó extensivamente el concepto de "casta dominante" en *Homo hierarchicus*, y hasta lo consideró como "la más sólida y útil adquisición de los estudios de antropología social en la India" (capítulo 7). Aunque cite a Srinivas, rápidamente decide que no es viable seguirlo, por sus incontables contradicciones. Véase Appadurai (1986) para un comentario sobre las fuentes de los conceptos de "holismo" y "jerarquía" en los trabajos de Dumont. Said (1983, especialmente en el capítulo 10) presenta una interesante discusión sobre la migración de las teorías en el mundo contemporáneo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 163 13/11/18 14:15

Los argumentos de esta época se exponen en dos artículos: por parte de Dumont, "The village community from Munro to Maine", publicado en 1970 (Dumont, 1970);[4] por parte de Srinivas, "The indian village: myth and reality", que se editó en un volumen reunido por Beattie y Lienhardt en memoria de Evans-Pritchard (Srinivas, 1975).

Dumont elige trabajar la historia de las aldeas para demostrar que la noción de "comunidad" ha desempeñado una función mítica en los estudios sobre India desde el siglo pasado hasta nuestros días. Esto incluye a Marx, Maine y a los antropólogos contemporáneos, especialmente a Srinivas. Aunque concede que la división del trabajo permite a las aldeas una autosuficiencia económica casi perfecta (Dumont, 1970: 118), Dumont insiste en que la idealización de una autosuficiencia genérica de la comunidad comienza cuando se desprecia la dependencia en relación con el Estado y se ve a la aldea como una "república" en todos sus aspectos (1970: 119).

Dumont identifica tres significados distintos para *village community* desde el siglo xix hasta la actualidad: en un primer momento, el énfasis recaía sobre todo en la idea de la aldea como una sociedad política; en un segundo momento, se le consideraba un cuerpo de copropietarios de la tierra; en un tercer momento, fue el emblema de la economía y de la política tradicional, y de este modo se convirtió en un símbolo del patriotismo indio. En todos estos casos se ignoraba o disminuía la importancia de la casta, pues la ideología predominante se basaba en el hecho de que la "comunidad" era un grupo igualitario.

Dumont presenta como evidencia etnográfica los resultados de la investigación de Adrian Mayer (Mayer, 1960), que demuestran la naturaleza exogámica de las aldeas: las relaciones intraaldeas son, principalmente, relaciones intercastas, al tiempo que las relaciones intracastas se dan fuera de las aldeas. Pero el principal interés de Dumont es cuestionar la génesis de la idea de comunidad, una idea tan poderosa que hoy en día aún la compartimos.

En este contexto Dumont se pregunta qué es lo que llevó a Marx, y sobre todo a Maine, a postular la supuesta autosuficiencia de la aldea india. ¿Por qué no se dio cuenta Maine de que, para comprender la constitución de una aldea, es necesario ubicarla en relación con las castas, por un lado, y con el poder político (o parentesco), por el otro?

[4] Dumont había publicado una versión preliminar en *Contributions to Indian Sociology* en 1966.

Antropo_Itzia13NOV.indb 164 13/11/18 14:15

Marx y Maine divergen en muchos puntos y Dumont argumenta que, si bien Marx fue más sensible al contexto social, a Maine le debemos la gran aportación de establecer la diferencia entre estatus y contrato. Sin embargo, ambos concibieron la "comunidad de aldea" como un remanente o vestigio de lo que Maine llamaba "la infancia de la sociedad" (Dumont, 1970: 124). Según Maine, la comunidad india conformaba un gran repositorio de fenómenos antiguos. Siempre en analogía con Occidente, lo que le preocupaba a Maine era la comunidad indoeuropea: en realidad nunca llegó a estar consciente de los presupuestos que implicaba la idea de "comunidad" en la India, porque nunca miró la aldea india por sí misma. Así, las diversas formas de desigualdad se vieron como remanentes de un desarrollo feudal abortado. El esquema de evolución unilineal, que tanto apreciaban los victorianos, llevó a Maine, según Dumont, a tratar la desigualdad como el rasgo de un desarrollo secundario e histórico que en realidad no pertenecía a la comunidad. El fracaso de Maine se debe, por lo tanto, a que no pudo abandonar un punto de vista sustancialista (la comunidad como una cosa en sí, en su individualidad) en favor de una visión relacional: la aldea en su contexto de casta y poder (1970: 129).

La respuesta de Srinivas data de 1975, y, al mismo tiempo que acepta la naturaleza mítica de la aldea, añade evidencias etnográficas que afirman su realidad. Inicialmente, Srinivas recapitula el material presentado por Dumont, y reconoce que la aldea india fue tema de discusión para los administradores ingleses del siglo xix, para los estudiosos de diversas áreas, y para los nacionalistas indios. Muestra que los informes de los administradores, lo mismo que las ideas de Marx y Maine, influenciaron a los nacionalistas: si por un lado Marx y Maine vieron en la India del siglo xix el pasado de la sociedad europea, Gandhi, por otro lado, fue un fuerte defensor de la aldea contra el Estado y la gran ciudad. Pero niega que los antropólogos sociales y los sociólogos que investigaron las aldeas después de la Independencia hayan dejado de subrayar la existencia de las castas y de otras desigualdades (Srinivas, 1975: 50). En realidad, dice Srinivas, "entre [nuestros] colegas economistas, científicos políticos e historiadores se tiene la impresión de que [prestamos] demasiada atención al problema de las castas" (1975: 50). Ante este panorama, es sorprendente la acusación de Dumont.

Srinivas discute detalladamente la cuestión de la autonomía y la autosuficiencia de las aldeas. Al examinar la India prebritánica, muestra que las condiciones geográficas y tecnológicas favorecían cierto grado de autonomía. Pese a ello, incluso en esa época el pago de una parte sustancial del producto de una aldea al rey era

Antropo_Itzia13NOV.indb 165 13/11/18 14:15

un símbolo de su dependencia en relación con éste. Así pues, al contrario de lo que afirma Dumont, la aldea no era autosuficiente ni siquiera en la esfera económica. Los mercados semanales y las peregrinaciones eran y aún son un rasgo de la vida rural en la India, y dramatizan la interdependencia económica de las aldeas. Las aldeas tampoco eran autosuficientes religiosa ni socialmente: "Los lazos de casta se extendían a través de las aldeas y, en gran parte del norte, el concepto de exogamia de aldea […] anunciaba la interdependencia" (1975: 62).

El dominio británico provocó cambios, y uno de ellos, acepta Srinivas, fue el aumento de la solidaridad horizontal de determinadas castas y la facilidad con que pudieron desprenderse de la matriz local de múltiples castas. Este hecho contrasta con la situación prebritánica, en la que los derechos y los deberes hereditarios adquirían un tono ético que hacía que los factores tecnológicos y políticos impusieran limitaciones a la expansión de las castas. Pero aun así la división del trabajo favorecía la cooperación entre grupos provenientes de distintas castas: la relativa escasez de mano de obra y la industrialización de la relación patrón-siervo reforzaba lazos duraderos entre grupos domésticos de propietarios y trabajadores de distintas castas. Con base en estas fuentes históricas, Srinivas se defiende: Dumont no considera una cuestión básica, que tiene que ver con el hecho de que grupos desiguales que vi- ven frente a frente en pequeñas comunidades puedan compartir intereses comunes que los vinculen entre sí. Así, pues, el presupuesto básico parece ser que, cuando las desigualdades asumen la forma de castas, éstas impiden la existencia de la comunidad. Pero, en este caso, Dumont se limitaría a una definición de comunidad que, como para Marx y Maine anteriormente, tiene a Europa por modelo, y esta perspectiva impide el surgimiento de una definición apropiada de este concepto.

El trabajo de campo refuerza estas propuestas. Srinivas muestra que, durante su investigación en Ramura, los líderes de la casta dominante consideraban ideal trabajar para la aldea como un todo y no en beneficio de sus intereses personales (si lo cumplían o no, es otra cuestión). Otras investigaciones confirman sus observaciones. Con un propósito contrario al de Dumont, Srinivas también cita a Adrian Mayer para mostrar que una aldea "existe hasta cierto punto como una unidad" (Mayer, 1960, citado en Srinivas, 1975: 71), aunque contenga 27 castas diferentes, cada una con barreras de endogamia y, con frecuencia, sometida a restricciones ocupacionales y de comensalía.

El argumento final es que las aldeas pueden funcionar como unidad, pese a sus varias divisiones internas, porque todas ellas, con independencia de si se trata de

Antropo_Itzia13NOV.indb 166 13/11/18 14:15

divisiones de casta y o de otras afiliaciones, tienen un sentido de pertenencia a una comunidad local con intereses comunes que superan la casta, el parentesco y las facciones. Srinivas concede que es posible que la lealtad a la aldea haya sido mayor en el pasado que en el presente y que los futuros desarrollos la debiliten aún más (1975: 71). Lo que importa, sin embargo, es que está allí. Con la autoridad de quien sabe de lo que habla, porque tiene experiencia de primera mano, Srinivas da énfasis al sistema complejo de lealtades, y sigue la misma línea de argumentación a la que antes había recurrido Dumont: en el contexto intercasta, la identificación tiende a seguir las líneas de casta, lo cual se refuerza por la división del trabajo por casta; en las situaciones intracasta, la afiliación sigue la línea de la aldea. Y concluye:

> En un contexto en el que la jerarquía no se cuestiona, no es difícil concebir comunidades que no sean igualitarias, con una población que desempeña papeles interdependientes y en donde todos tienen un interés común en la supervivencia. El argumento de que sólo las sociedades igualitarias pueden tener comunidades locales tiene que probarse, y no puede ser el punto de partida para evaluar las sociedades jerárquicas. De igual manera, el presupuesto implícito de que las comunidades "igualitarias" no tienen diferencias significativas en términos de propiedad, ingreso y estatus no puede aceptarse como una "realidad sociológica" (Srinivas, 1975: 83-84).

Conclusiones

Es interesante observar que en la discusión que entablaron Srinivas y Dumont los argumentos no parecen totalmente contradictorios. No es difícil reconocer evidencias históricas y etnográficas que se utilizaron para fines supuestamente contrarios. Ambos citan al mismo Adrian Mayer; están de acuerdo en la cuestión de la interdependencia de las aldeas; coinciden en cuanto a la influencia de Marx y Maine en el pensamiento intelectual indio, y señalan que la visión de Gandhi refuerza la preocupación por las aldeas. Pero las diferencias siguen allí: para uno, la "realidad sociológica" de la India está en las aldeas; para otro, en las castas.

¿Qué conclusiones podemos sacar de este debate? ¿En qué medida un diálogo de 20 años entre un antropólogo indio y uno francés puede aclararnos algo sobre la antropología en general y, en particular, sobre la forma en que la disciplina se desarrolla en sus dos contextos de origen? ¿Será relevante señalar que el antropólogo

Antropo_Itzia13NOV.indb 167 13/11/18 14:15

indio estudió en Inglaterra y el antropólogo francés llevó a cabo su investigación en la India?

Uno de los puntos que podemos plantear tiene que ver con los problemas del diálogo académico: la relación con los antropólogos europeos, ya sea como mentores o como interlocutores, forma parte del desarrollo de la antropología en India. Desde una perspectiva distinta a la que predomina entre nosotros (que difícilmente reconocemos los linajes externos), la generación de antropólogos indios que sucedió a Dumont y a Srinivas (Veena Das, T. N. Madan y Satish Saberwal, entre otros) los critica a ambos, y de ambos aprende.

¿Esta actitud es resultado de la experiencia de colonización combinada con un cierto "orientalismo"? La pregunta queda abierta. Lo cierto es que los indios aprendieron a leer a Durkheim vía Radcliffe-Brown, a Mauss vía Evans-Pritchard y no empezaron a leer a los franceses sino hasta hace poco tiempo. En inglés, naturalmente. Por eso es interesante observar que un antropólogo indio difícilmente se consideraría "seguidor" de Dumont, aun cuando este autor le sirva de inspiración. La búsqueda de una identidad parece ser un rasgo más fuerte que en nuestro caso, posiblemente porque la colonización directa dejó marcas más profundas.

Dumont, a su vez, reacciona emocionalmente a las críticas, muchas veces severas, que le hacen los antropólogos y filósofos sociales. Adjetivos como "resentido", "indignado", "apasionado" no resultarían exagerados para describir sus reacciones. Podemos tomar como ejemplo la reacción de Dumont cuando el filósofo indio A. K. Saran lo tachó de "positivista". Dumont respondió que, dado que el hinduismo, ya fuera como religión o como filosofía, era tan abarcador como cualquier teoría sociológica, tal vez sería mejor "no molestar al Dr. Saran" y dejarlo "solo, en el éxtasis de su credo neohindú" (Dumont, 1970: 160). Pero la discusión no para ahí. Dumont efectivamente se queja de los "juicios condescendientes y casi ofensivos" del profesor Saran, que se publicaron a raíz de una charla informal en la que, según creía él, se habían aclarado las divergencias (1970: 159).

Nos preguntamos si estas discusiones, que fluyen en las páginas de Dumont, son visibles para nosotros cuando leemos sus trabajos. Se trata de una cuestión importante, porque la frustración de Dumont parece ser lo que con frecuencia lo lleva a tomar posiciones duras o provocadoras. Así, hace advertencias a los indios sobre la cuestión de la incomunicabilidad de las culturas y recurre a "la Alemania de Hitler y a un cierto Japón" como ejemplos de los resultados deplorables de esa

Antropo_Itzia13NOV.indb 168 13/11/18 14:15

actitud en Occidente. Las culturas no sólo pueden, sino que deben comunicarse, dice Dumont (1970: 161).

También por esta razón Dumont parece hacer tanto hincapié en el carácter del "lenguaje universal" de la sociología, y llama a la comunidad de antropólogos a sumarse a los postulados maussianos en su formulación contemporánea, que, por cierto, es "dumontiana". (El término "comunidad" en el famoso artículo de 1978 asume, en el contexto de nuestra discusión, un tinte casi irónico.)

Dumont advierte explícitamente a los indios que la idea de una "sociología hindú" es un oxímoron (1970: 153), y dice que los profesionales de la antropología lo han decepcionado, "sobre todo el pequeño grupo de antropólogos que trabaja en India". Añade también: "Cuando sentí que estaba siendo original o desafiante, pensaron que estaba asumiendo una actitud 'personal'. En realidad, mi trabajo está tan orientado a la supuesta comunidad de investigadores que lo consideraron anacrónico en nuestro mundo individualista" (Galey, 1982: 19).

¿Y Srinivas? Él no se queda atrás y también se ve a sí mismo como víctima. Aunque lo consideran el "padre" de la antropología moderna en la India, y le aplauden la actitud con que hizo frente a Louis Dumont, este mismo Srinivas, cuando critican *The remembered village*, abandona el diálogo teórico y se oculta tras la imagen del antropólogo del tercer mundo.[5] Tras dedicar gran parte de su vida a fundar programas de antropología y pasar mucho de su tiempo en comités académicos, Srinivas se disculpa: "No soy un pensador sistemático, menos aún alguien que elabora sistemas. Todas mis formulaciones son *ad hoc* y tentativas, están hechas para que se les abandone en cuanto asomen nuevas formulaciones más satisfactorias o cuando la aparición de nuevos datos las deje atrás" (1978: 130).

Este episodio es un ejemplo de la dificultad del diálogo académico. La discusión entre Dumont y Srinivas pone a dos antropólogos ante cuestiones específicas. Pero es como si las dimensiones culturales se filtraran en el debate e impidieran que el diálogo se sostuviera al nivel teórico. Así, en la misma medida en que Dumont critica la pretensión india de una sociología nativa, Srinivas, cuando la situación intelectual se pone difícil o aparentemente insostenible, se escuda en el papel

[5] En 1978 un número especial de *Contributions* se dedicó a *The remembered village*. Tres años después le tocó el turno a Dumont: el volumen 15 de 1981 compiló artículos dedicados a los 70 años del autor. Posteriormente, este volumen se transformó en libro. Véase Madan (1982).

Antropo_Itzia13NOV.indb 169 13/11/18 14:15

del intelectual del llamado tercer mundo que se fue perjudicado porque no tuvo las mismas condiciones de trabajo que sus colegas europeos.

Otro punto del debate que podemos explorar es la relación que existe entre los postulados teóricos y los valores culturales que recién mencionamos. Propongo que en la discusión Dumont *versus* Srinivas observemos la "totalidad" ideológica que cada uno de ellos pretendía construir en su respectivo proyecto intelectual. Incluso podemos añadir a nuestra discusión a Marx y a Maine, citados por los protagonistas del debate.

Empecemos por Marx y Maine. Ambos vieron en las aldeas indias "la infancia de la sociedad", según una perspectiva evolucionista y victoriana. La aldea india, desde este punto de vista, era el contrapunto de la aldea teutona o eslava, esto es, un repositorio de fenómenos observables que correspondían al antiguo pensamiento jurídico *europeo*. La idea de comunidad correspondía a una institución independiente, descontextualizada. Podemos decir que, en este caso, el proyecto implícito de Marx y Maine era construir la idea de "sociedad" por medio de la reconstrucción de las diversas etapas que ésta experimentó.[6]

Casi un siglo después, Srinivas revivió la preocupación por las aldeas, e hizo de ellas un objeto de estudio que sustituiría a los grupos tribales en el pensamiento sociológico indio. Esta perspectiva se acoplaba a la ideología nacional de la época de la independencia (especialmente de inspiración gandhiana), que ponía énfasis en la vida rural de las aldeas.

Mi propuesta es que esta sustitución es más significativa que la disposición a ver en las aldeas "unidades" de estudio, de acuerdo con la crítica de Dumont. Aunque Srinivas aprendió esta búsqueda de "unidades" en Inglaterra, en India el estudio de aldeas tuvo una afinidad electiva con la ideología nacional dominante. Como era inevitable que los economistas, científicos políticos y sociólogos estudiaran la vida en las aldeas, resultaba oportuno que los antropólogos asumieran el liderazgo —que, al final, nunca alcanzaron—, pues la investigación de campo no sólo propiciaría un mayor conocimiento de la sociedad india, sino que permitiría una mayor universalización de las ciencias sociales (Srinivas, 1978b).

Para Dumont, en cambio, el proyecto intelectual era otro. A Dumont no le preocupaba India como nación, sino el tipo de civilización que había que contrastar con

[6] Véase Elias (1978) para la importancia del concepto de "sociedad" en el pensamiento social del siglo xix.

Antropo_Itzia13NOV.indb 170 13/11/18 14:15

Occidente. En este contexto su interés recaía sobre el sistema de castas, que conlleva principios ideológicos distintos, si no es que opuestos, a los de la civilización occidental. Para los intelectuales franceses en general la construcción de la nación no es un problema presente, pues se consideran, con o sin razón, nacionalmente integrados desde hace siglos. Al seguir los pasos de Mauss, la preocupación de Dumont por la unidad sociológica de India —de "India as a whole" (Galey, 1982: 16)— se da en el plano de la civilización india y no de la India como nación-Estado.

¿Qué conclusiones podemos sacar de estas observaciones? En realidad, una sugerencia muy simple: que la diferencia entre los proyectos intelectuales de Srinivas y Dumont inevitablemente llevaría el diálogo hacia la discusión y los malentendidos. El proyecto de uno de ellos consistía en la construcción ideológica de la *nación* india; el del otro, en la construcción de la *civilización* india (en contraste con la occidental). ¿Sería entonces descabellado pensar que proyectos ideológicos distintos dan forma a la antropología? En algunos casos, *nation-building*; en otros, *civilization-building*. Y, si incluimos a Marx y a Maine, ¿por qué no pensar en *society-building*? Reconocer esta posibilidad no necesariamente nos lleva a postular la existencia de distintas antropologías, en plural, pero sí a concebir, más apropiadamente, distintas "vertientes" de la antropología. La discusión entre Srinivas y Dumont fue, en sí misma, el reconocimiento de presupuestos compartidos. No por otra razón, a no ser una complicidad implícita, los antropólogos incluyen a Maine (y a veces a Marx) como uno de sus ancestros más ilustres.

Quizá tengan razón los antropólogos indios contemporáneos que, aunque están alerta contra el peligro de la simple imitación de los europeos y contra los falsos cosmopolitismos, han sido capaces convivir con el legado de Srinivas y Dumont, y construyen su camino con base en ambos como apoyo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 171 13/11/18 14:15

8. “Are you catholic?” Relato de viaje, reflexiones teóricas y perplejidades éticas

India—a hundred Indias—whispered outside beneath the indifferent moon, but for the time India seemed one and their own.

E. M. Forster *(A passage to India)*

I

En aquel vuelo de Roma a Río, mi compañero de asiento tardó en darse cuenta de que yo era brasileña. Igual que yo, que inicialmente lo tomé por italiano, por su traje oscuro y su chaleco, se dejó llevar por el hecho de que yo leía un libro en inglés y, naturalmente, por mi apariencia poco nativa. Pero pronto, como para recuperar el tiempo perdido, aquel paulista de Itatiba planteó de golpe la serie de preguntas que definiría con mayor precisión el rumbo de nuestra plática: “¿Eres soltera? ¿Casada? ¿Tienes hijos?”

Así, pues, sólo tuve que responder afirmativamente a la última pregunta y todo se definió. Lo mismo me había ocurrido dos días antes, en vísperas de mi vuelo a Nueva Delhi. Sólo que en esa ocasión la pregunta clave no tenía que ver con mi estado civil, sino con mi religión: “Are you catholic?” Distintos contextos, distintas culturas; eso es lo que nos enseñan a los antropólogos desde los cursos de introducción a la disciplina. Otra trivialidad antropológica consiste en decir que en la India la religión *encompassa*[1] las otras dimensiones sociales, situación que normalmente se aprovecha para revelar el misterio de este verbo inexistente en la lengua portuguesa. Resulta gracioso que prefiramos el término *encompassar* al vernáculo “englobar”, posiblemente porque, para nosotros, que estamos acostumbrados al inglés y al francés, esta expresión tiene la familiaridad de lo extranjero. Sea como

[1] Se mantiene aquí la palabra que emplea la autora en portugués. El verbo *encompassar*, en efecto, no existe en esa lengua. Se trata de un anglicismo (*to encompass*), que puede traducirse como “abarcar”. (N. de la T.)

Antropo_Itzia13NOV.indb 173 13/11/18 14:15

fuere, vivir una situación en la que este fenómeno se mostraba en su expresión más común e inesperada no dejó de sorprenderme y de fascinarme, y me sugirió, además, que a veces la vida repite la teoría.

Este último episodio sucedió en India, en vísperas de mi viaje de regreso. Cenaba sola en el restaurante del hotel, cuando un joven me pidió permiso para compartir la mesa conmigo y, como suele suceder cuando indios y occidentales interactúan, tuvo la confianza suficiente para preguntarme de dónde venía y exclamar típicamente: "Oh, Brazil, how interesting!", con acento indio, claro está. Tras una larga pausa, me preguntó si era católica, y mi respuesta afirmativa (¿cómo no tener una religión en la India!...) le dio la clave de mi identidad. A continuación me preguntó cuántas veces se rezan misas en Brasil, si yo iba a misa todos los domingos y otras cosas tan indiscretas como éstas.

Mi amigo se llamaba Thomas en honor a Santo Tomás, el apóstol que predicó el catolicismo en el sur de India y fue asesinado en Madrás. Me explicó todo esto y aclaró que venía de Kerala, un estado del sur cuyo nombre quiere decir "tierra de los cocoteros", y me dijo que cultivaba orquídeas para venderlas en Delhi. Thomas, hijo de un hombre llamado Joseph, me dio su tarjeta (práctica civilizada en la India) y me mostró un sinfín de fotos: de sus orquídeas, de sus parientes, de los barcos donde transportaba las flores y de la vegetación exuberante de Kerala. Cuando me despedí de Thomas y me levanté, después de la cena, vi la decepción estampada en su rostro. Quería ayudarme a hacer las maletas y, sin resignarse a mi negativa, esperó tres horas en el *hall* del hotel para acompañarme en el taxi que me llevaría al aeropuerto. Era medianoche. Tuve que decepcionarlo una vez más con mi agradecimiento y mi negativa. Su imagen cuando lo dejé, esa sonrisa triste en un cuerpo muy derecho, no sólo me hizo sentir como un personaje de E. M. Forster (inglés, naturalmente), sino que creo que cerró simbólicamente mi experiencia de cinco semanas en la India, que incluyó la convivencia con antropólogos indios, con los que discutí largamente sobre los destinos de la disciplina en nuestros respectivos países.

Empecemos por Thomas. Cuando intento analizar ese episodio, identifico varios aspectos distintos: en primer lugar, la fascinación de los indios por Occidente, del que yo era símbolo y representante; en segundo lugar, el gusto por la erudición que observé en Thomas, que narraba con detalle las peregrinaciones de Santo Tomás y conocía estadísticas minuciosas sobre los porcentajes de población católica en varias partes del país; en tercer lugar, la gran delicadeza y educación que mostró al relacionarse conmigo (en India cobré conciencia de que yo tenía cierto grado

Antropo_Itzia13NOV.indb 174 13/11/18 14:15

de *impoliteness*). Finalmente, la importancia de la religión como definidora de identidades sociales. Es importante observar que Thomas no sabía que Brasil era un país oficialmente católico: imagino que simplemente supuso que, igual que en la India, debía haber una población católica, o tal vez aplicó la fórmula de protestantes y católicos a los occidentales en general, y le sorprendió conocer nuestras estadísticas. (Quizá esta información lo convenció de que nuestro encuentro no fue, a fin de cuentas, un fracaso.) En una India dominada por hindúes y musulmanes, el nombre de Thomas lo identificaba como católico, lo mismo que el nombre de su padre, Joseph.

Con el riesgo de hacer una comparación apresurada que podría herir la susceptibilidad de los antropólogos indios, me atrevo a llamar la atención sobre algunas características semejantes que observé durante el periodo en el que conviví con ellos. En primer lugar, su atracción y fascinación por Occidente, tanto positiva como negativa, que puede verse, por ejemplo, en la disposición de distinguidos antropólogos indios a trasladarse desde varias partes del país hasta Nueva Delhi para participar en una conferencia organizada por la Max Mueller Bhavan (el equivalente del Instituto Goethe en otras partes del mundo), donde 32 indios se reunieron para discutir el trabajo de Marx y Weber con cinco estudiosos alemanes, un italiano y un japonés. En segundo lugar, el conocimiento detallado y profundo que los antropólogos indios tienen de los autores clásicos europeos. Un ejemplo de ello son las encendidas discusiones que se entablaron entre indios y europeos en esta misma conferencia, donde se desafió la meticulosidad de estos últimos debido a la erudición y a la creatividad de los primeros. En tercer lugar, la delicadeza, la educación y la amabilidad de los antropólogos indios, que están tan dispuestos a invitar a un extranjero a su casa como a abrir la universidad en días feriados para tener una simple charla informal. Esta misma delicadeza, que se deja sentir indistintamente en el tono de voz de hombres y mujeres, en su forma de caminar y de comportarse, y que Ashis Nandy indica como el componente femenino del *self* hindú, es especialmente visible en los matices retóricos con que se conduce una discusión. Por último, está la religión, la dimensión de la vida social más evidente para un extranjero. Pero precisamente es ahí donde nos damos cuenta de que hablar de la “religión” para indicar valores complejos y sutiles del *ethos* académico indio es, tal vez, generalizar demasiado esta noción. Quizá sería más apropiado hablar de una ética: esta ética, por ejemplo, es la que explica por qué los sociólogos indios (en su mayoría brahmanes, como todos los intelectuales) viven con tanta sencillez, pero

Antropo_Itzia13NOV.indb 175 13/11/18 14:15

mandan a sus hijos a estudiar a Chicago y a Harvard. Creo que, más que la pobreza del país, lo que los hace tomar esta decisión es una opción por el ascetismo y unas prioridades distintas a las que estamos acostumbrados en Brasil. Esta ética explica también por qué un antropólogo célebre por sus posiciones independientes y considerado un verdadero *performer*, pocos días después de un seminario en el que hizo una presentación brillante, tiene la necesidad de manifestar en privado dudas sobre su desempeño, y confesar que se sentía muy nervioso e inseguro. La ética académica en India (derivada quizá de la ética brahmánica y, en este sentido —sí—, religiosa) no incita a nadie a vanagloriarse de sus éxitos, aunque presupone que las opiniones verdaderas o correctas tienen que defenderse con firmeza y, lo que es más, con certeza, pero de una manera educada y gentil, como en el caso de Thomas.

Ashis Nandy sugiere que todas las interpretaciones de India son básicamente autobiográficas. Ésta es mi justificación, como antropóloga y brasileña, para el abuso sociológico de hacer de Thomas y de los científicos indios metáforas humanas de la sociedad a la que encarnan. Sin embargo, este posible abuso, alineado con el Clifford Geertz de *Islam observed*, sirve para recordarnos que el inicio de la llamada "experiencia de campo" y la naturaleza del "material etnográfico" en la antropología son arbitrarios por definición: como no tienen un *setting* predefinido (como el diván, el sillón y los 50 minutos del encuentro psicoanalítico), dependen del potencial de extrañamiento que surja en el encuentro entre el etnógrafo y su objeto de estudio. Reconozco, sin embargo, que estas observaciones iniciales constituyen una visión simplificadora, y solamente las justifico como la introducción a una India que muestra ser plural, desigual y compleja.

En las siguientes páginas adopto una postura que me enseñaron los hindúes: la de distinguir la realidad de la verdad. Para un hindú, la verdad es incuestionable; la realidad, en cambio, es todo aquello que, cuando se traduce, resulta de la fidelidad a un *self* interior y, cuando se comenta, proviene de la fidelidad a una voz interna. Así se explica que este relato de viajes esté incompleto y fragmentado, porque mi propósito es hablar de un *ethos* intelectual que me resultó extraño y que aprendí a admirar; las reflexiones teóricas no se expanden más porque me limito a lo que me suscitó la vivencia en India; las perplejidades éticas no tienen bases filosóficas en el sentido clásico, sino que resultan de mi transposición espacial a otra cultura (y, por lo tanto, reflejan la comparación entre mi experiencia académica en Brasil y las observaciones que hice en India). Finalmente, mi elección de J. P. S. Uberoi y Ashis Nandy como figuras privilegiadas entre los muchos antropólogos que conocí se

Antropo_Itzia13NOV.indb 176 13/11/18 14:15

explica por mi fascinación ante una alteridad que no es privilegio del "otro", sino que forma parte de nosotros mismos. Fue esta "realidad" al estilo indio la que me sirvió de guía para integrar este ensayo.[2]

II

E. M. Forster dice que hay cientos de Indias bajo la luna indiferente. Quizá esta expresión pueda aplicarse también a los científicos sociales. Antes de realizar mi viaje, yo conocía dos interpretaciones clásicas para la antropología: la India de Louis Dumont y la India de M. N. Srinivas.

La India de Dumont es más bien una civilización. La sociedad que corresponde a esa civilización, si se parte de su aspecto morfológico más evidente, es la sociedad de castas. Así, la sociedad que corresponde a la civilización que es India está regida, por medio del sistema de castas, por los principios estructurales de lo puro y de lo impuro. Como el grado de pureza define el estatus, el poder se considera jerárquicamente inferior a éste. Así, según Dumont, la ideología holística, característica la India, presupone la desigualdad jerárquica de sus partes en relación con el todo, y esto la distingue de la ideología individualista, en la que cada miembro individual encarna a la humanidad y, como tal, es libre e igual a cualquier otro individuo. Esta ideología puede hallarse en los países occidentales, sobre todo en Estados Unidos; por esta afirmación, se refirieron a Dumont como un "Tocqueville

[2] La cita de E. M. Forster, de *A passage to India*, es de la página 15 de la edición de 1984 (Nueva York, A Harvest Book; la edición original es de 1924). La conferencia que menciono se realizó en el Max Mueller Bhavan, India International Center, Nueva Delhi, del 8 al 11 de octubre de 1987, con el título "Marx and Weber: classical theory for contemporary society", coordinada por Surendra Munshi de Calcuta. Las principales autoridades en el tema, Wolfgang J. Monnsen y Wolfgang Schluchter, de las universidades de Düsseldorf y Heidelberg, respectivamente, abrieron los trabajos de los cuatro días del seminario. Para lo que se sugiere sobre el componente femenino del *self* y sobre la distinción entre "realidad" y "verdad" en el pensamiento hindú, véase Ashis Nandy, *The intimate enemy, loss and recovery of self under colonialism*, Oxford University Press, 1983. (La cita que abre este ensayo está en la página 80.) La referencia a Clifford Geertz es de *Islam observed*, University of Chicago Press, 1968. En este ensayo uso indistintamente los términos "sociólogo" y "antropólogo", según la costumbre india. Conocidos en el extranjeros como "antropólogos", los indios se refieren a sí mismos, en India, como "sociólogos".

Antropo_Itzia13NOV.indb 177 13/11/18 14:15

en la India". La comparación con Occidente permite a Dumont universalizar la India a la manera de Evans-Pritchard, para quien este procedimiento indicaba que es posible traducir el lenguaje, los conceptos y los valores que el etnógrafo aprende durante la investigación de campo cuando éste vuelve y pasa por el proceso de revivir la experiencia etnográfica de manera crítica e interpretativa. El ejemplo de la India nos enseña que la jerarquía es una necesidad universal y, que, cuando no se le reconoce, surge inesperadamente en aspectos socialmente patológicos, como el racismo y el totalitarismo.

Para Srinivas, el estudio de India no se encamina necesariamente hacia la universalización de la comprensión sociológica ni de los conceptos de la antropología. La India de Srinivas es la sociedad india, compuesta por aldeas que permiten comprender la vida rural en general e incluso su sistema de castas. La India de Srinivas es, según algunos, menos ideológica y menos civilizatoria que la de Dumont, y más empírica o empirista. Este autor argumenta que en las aldeas es donde puede comprenderse cómo las castas de una zona determinada forman una jerarquía. En la aldea es donde pueden cuestionarse las reformas determinadas por los economistas, quienes fueron los encargados de planificar la India moderna. En las aldeas es donde la antropología y la sociología pueden combinarse en una sola disciplina cuya propuesta, a un tiempo teórica y práctica, sustituye la distinción de la antropología como el estudio de grupos tribales para dar ejemplos del "otro" exótico.

Estas dos Indias no pudieron conciliarse durante los 20 años (de 1950 a 1970) en que Dumont y Srinivas discutieron sobre cuál era la verdadera "realidad sociológica" de la India: castas o aldeas. Creo que esto se debió en parte a que sus proyectos intelectuales eran sustancialmente distintos: a Dumont le importaba el tipo de civilización que explicaría, por contraste, a Occidente, y a Srinivas lo que le interesaba era saber en qué tipo de sociedad iba a convertirse India a partir de la Independencia.

A lo largo del proceso de lectura, que me permitió aclarar las posiciones antagónicas de Srinivas (Dumont es lectura obligada para un antropólogo brasileño), confieso que desarrollé una simpatía especial por este brahmán indio que vivió en Inglaterra las experiencias de un *outcast*. Desde su primera y torpe entrevista con Radcliffe-Brown, a la que se presentó con la ropa arrugada por el largo viaje en barco y prácticamente incapaz de ver un palmo más allá de su nariz porque se le habían roto los lentes, hasta la invitación de Evans-Pritchard a ocupar la primera *lectureship* en sociología india en Oxford, sus tribulaciones fueron varias y no poco

Antropo_Itzia13NOV.indb 178 13/11/18 14:15

penosas. Así, pues, leí con empatía su carta de 1952 para renunciar al puesto que ocupaba en Oxford, pues decidió dedicarse a la recién creada cátedra de sociología en Baroda, India, y la misma empatía me causó su temor a cometer un harakiri académico al tomar esta decisión. Su recuerdo de India, sin embargo, pudo más; “the warmth of India” fue más fuerte.

Llegué a India en septiembre de 1987 y repentinamente me pregunté si Srinivas o Dumont tendrían sentido para los científicos sociales indios. Tengo en mente, sobre todo, la primera charla que entablé con J. P. S. Uberoi, un antropólogo indio formado en Mánchester que me dejó inmediatamente intrigada. Ya conocía las posiciones críticas de Uberoi, su retórica de refutaciones y su posición *swaraj* de autogobierno (*self-rule*). En consecuencia, no me sorprendió cuando le oí decir que la India de Dumont no correspondía a su India, porque la India no se agota en castas e hinduismo. Para este indio sij, una India hindú es naturalmente una visión empobrecida de la realidad y, además, lo excluye implícitamente. Lo que sí me sorprendió fue cuando afirmó que Srinivas tampoco había sabido aprehender la India, simple y sencillamente porque Srinivas no era un indio: el hecho de que hubiera vuelto *físicamente* de Inglaterra no lo había reconciliado con la India. Según entendí, Srinivas aún era un inglés que estudiaba *family*, *villages* y *caste*.

Yo conocía muchas críticas al trabajo de Srinivas. Él fundó y solidificó tres carreras de antropología en India, formó nuevas generaciones, recibió investigadores extranjeros y, a su debido tiempo, se le consideró el “padre” de la antropología moderna en su país, mientras su trabajo se descalificaba por considerarse “superado”. Algunos críticos de Srinivas señalaban que él había hecho trabajo de campo en su región de origen, donde gozaba de ciertos privilegios como brahmán y como figura que había vuelto de Inglaterra. Pero nunca me había topado en la literatura con ninguna duda sobre la “indianidad” de Srinivas, y eso hizo que me diera cuenta de la existencia, naturalmente idealizada, del “buen indio”.

Como sea, al dejar claro que ni Srinivas ni Dumont comprendieron India, Uberoi puede hacer explícita otra India más. La India de Uberoi se define por los subnacionalismos no secesionistas, por la estabilidad, ya definida anteriormente, del multilingüismo, por los movimientos de identidad regional y por la búsqueda de algún tipo de unidad en la diversidad de la cultura india. En realidad, esta India me resultaba familiar en la cotidianidad de las calles, de los diarios y de las estaciones de tren; Uberoi había hecho explícita *mi* India, la de mis primeras impresiones. Sin embargo, me sorprendió que Uberoi no hubiera elegido ninguno de estos

Antropo_Itzia13NOV.indb 179 13/11/18 14:15

temas como objeto de estudio. Su interés era el estudio de Occidente, inspirado en Goethe, Platón y Paracelso. Su libro entonces más reciente busca discutir las ideas de Goethe como científico para elucidar por qué pasaron desapercibidos entre los europeos varios aspectos del pensamiento goethiano.

Intentar comprender a Uberoi se convirtió en un reto para mí y creo que es algo que en gran medida dio forma a la visión más compleja que tengo hoy en día de India. En el mundo académico indio es posible identificar personalidades parecidas a las de nuestros colegas y profesores brasileños (¿esto quizá justifica que se piense en una "comunidad académica"?), pero Uberoi no tenía paralelos en Brasil. Me resultaba diferente y exótico: fue el único que no se presentó en el seminario sobre Marx y Weber que organizó el Max Mueller Bhavan; era el indio formado en Inglaterra que se despedía con las manos unidas, y decía suavemente "*Au revoir*". ¿Cómo comprender a esta figura alta y muy delgada, con su turbante sij, desafiante y carismática para los alumnos, cuyo discurso era unas veces mesiánico y otras pesimista, y cuya personalidad era al mismo tiempo tierna y finamente irónica? "Are you going to talk about development?", fue la pregunta que me hizo después de invitarme a participar en el seminario del Departamento de Sociología. Uberoi dice que no siente enojo contra aquellos con los que disiente —sólo lástima—, y al considerar que yo, personalmente, prefiero el enojo a la lástima, me di cuenta de que nuestro diálogo podría ser complejo, pero quizá promisorio.

Faltaba aclarar otro punto: yo conocía razonablemente el camino que lo había llevado a publicar en Mánchester su tesis de doctorado, *Politics of the kula ring*, a la que siguió la publicación de su controvertido artículo "Science and swaraj" y de los dos libros breves *Science and culture* y *Goethe as scientist*. Todo apuntaba hacia la trayectoria de un antropólogo que buscaba su identidad como indio en un proceso que revertía el liderazgo monopólico de Occidente en materia de explicaciones teóricas. Pero en esta aparente coherencia había cierta disparidad: en 1974 Uberoi había publicado un artículo donde hacía un balance de los progresos de la sociología estructural tras la Segunda Guerra Mundial, en el que incluía una evaluación positiva del estructuralismo, del estructural-funcionalismo y de una vertiente marxista (Louis Dumont era el único autor al que criticaba explícitamente). ¿Dónde estaría el Uberoi-swaraj en esta aparente concesión al estructuralismo? Confieso que incluso llegué a pensar que el artículo había sido escrito por otro Uberoi, ya que las primeras letras iniciales eran distintas. Pero T. N. Madan, editor de *Contributions to Indian Sociology*, me dijo que no, y me explicó que cambiar, eliminar o

Antropo_Itzia13NOV.indb 180 13/11/18 14:15

añadir iniciales era una costumbre frecuente entre los indios que Uberoi también practicaba. (Después recordé que la “M” de M. N. Srinivas se refiere a “Mysore”, el lugar de origen de este autor.)

Breves pinceladas: *Politics of the kula ring* es un estudio del material trobriandés de Malinowski, escrito bajo la orientación de Max Gluckman y editado por la Manchester University Press en 1962. “Science and swaraj”, de 1968, retaba a los antropólogos indios a buscar el autogobierno también en el terreno de la ciencia, y a oponerse, así, a dos tendencias dominantes: la primera era la crítica superficial a la dependencia de la antropología india en relación con las escuelas europeas y norteamericanas; la segunda apuntaba hacia el hecho de que los antropólogos indios nunca habían hecho ningún aporte original y significativo al desarrollo de la antropología internacional. Uberoi preveía que esta última postura terminaría por hacer que se multiplicaran las solicitudes de préstamos para financiar los viajes que llevarían a los indios a asistir a la próxima conferencia internacional, donde les enseñarían a ser “originales”. Mientras no centraran sus esfuerzos en aprender a nacionalizar los problemas, y tomaran en serio la pobreza extrema de su país, los indios seguirían colonizados y faltos de originalidad.

Science and culture se publicó en 1978, y *The other mind of Europe: Goethe as scientist* en 1984, ambos editados por la Oxford University Press. El primer libro cuestiona dos aspectos de Occidente: el monopolio teórico que detenta y la autoridad y exclusividad con que se autoexplica. En este contexto, el mundo no occidental había perdido la batalla teórica desde antes de que comenzara. Hacer investigación empírica en India y aceptar que habría que importar métodos y teorías obviamente no era la solución, y la actitud pasiva de lamentarse porque los conceptos prestados no servían tampoco ayudaba. En el segundo libro, Uberoi pone manos a la obra y se dedica a romper concretamente el monopolio de la explicación de Occidente que había denunciado antes. Intenta ver en Goethe a un científico con una visión del mundo conscientemente opuesta a la filosofía de Newton, Bacon y Locke, y se pregunta por qué su prestigio en Occidente se limitó al aspecto literario de su obra.

Dentro de esta aparente coherencia y linealidad, el artículo en defensa del estructuralismo me parecía incongruente, por decir lo menos, y contradictorio, por decir lo más. ¿Cómo defender e incorporar una teoría de origen claramente occidental y, al mismo tiempo, postular una actitud *swaraj* que, llevada al extremo, postula incluso la inversión de los papeles tradicionales entre indios y occidentales?

Antropo_Itzia13NOV.indb 181 13/11/18 14:15

La respuesta parecía simple en un principio: como me dijo Uberoi, él es un sij seguidor de Gandhi. Pero no me sentí capaz de comprender lo que implicaba esta afirmación: recordaba la advertencia de V. S. Naipaul, que afirma que en India todo el mundo es gandhiano y que, como cada quien tiene una idea distinta del gandhismo, esto no aclara casi nada. Recordaba también que Dumont había hecho hincapié en que Gandhi no sólo tenía el objetivo de llevar a India a la independencia, sino que, al mismo tiempo, quería salvar el hinduismo. Ashis Nandy, por su parte, había demostrado que para Gandhi el hinduismo era un estilo de vida y un sistema abierto de ética universal con una capacidad inherente para integrar nuevas ideas. Gandhi quería organizar a los hindúes como parte de una comunidad política más amplia y no como un grupo religioso (por eso murió a manos de un hindú ortodoxo).

Al seguir el curso de estos pensamientos, después de dos horas de plática, pude darme cuenta de que Uberoi se define como gandhiano a partir de algunas características específicas: ser gandhiano significa, para él, optar política y filosóficamente por una postura opuesta al marxismo, al liberalismo y al tradicionalismo. Las dos primeras corrientes, presentes en el medio académico indio, se oponen al imperialismo y al capitalismo, pero son partidarias de la democracia y creen en la ciencia; la tercera corriente es contraria a todo lo que venga de Occidente. Como gandhiano, Uberoi se adhiere a un sistema ético universal y se considera cristiano: quiere, desde esta perspectiva, mostrarle a Occidente lo que Occidente no logra ver desde su propia realidad. Como gandhiano, Uberoi quiere ayudar, de esta manera, a salvar a Occidente de sus propios errores y, en consecuencia, a salvar a India de Occidente. No importa que su libro no tenga mucha repercusión en Europa. En realidad, dada la estructura de poder en la academia, sorprendería que ocurriera lo contrario. Pero él realiza su tarea de todas formas, convencido de que puede contribuir en alguna medida a alcanzar un objetivo final de armonía. Él cumple con su parte, “and God, mankind or nature will do the rest”.

El hecho de ser gandhiano, cristiano y, por lo tanto, universalista llevó a Uberoi a interesarse en los aspectos cognitivos e intelectuales de los seres humanos. Inicialmente viajó a Inglaterra cuando era todavía muy joven para formarse en el área tecnológica y, como otros, hoy dice que: “I had lost myself to seek science in the modern world”. Uberoi reconoce que, para convertirse en un científico sin perder su integridad moral al mismo tiempo, desarrolló instintivamente una actitud doble: trabajaba con una fe absoluta en el modo de conocimiento científico y, al mismo tiempo, adoptaba una postura de “escepticismo inquieto” en lo que respecta a

Antropo_Itzia13NOV.indb 182 13/11/18 14:15

las aplicaciones de ese tipo de conocimiento. Tras titularse en telecomunicaciones optó por las ciencias sociales, con lo que volvió de algún modo a la tradición en la que se había criado, en Lahore, donde florecían la literatura, las artes y la religión.

Así, me pareció que la clave para comprender la carrera de Uberoi estaba en esa zona nebulosa a la que me referí con anterioridad y a la que, burdamente, llamamos "religión", cuando podríamos, de igual manera, llamarla ética o filosofía. Lo cierto es que el hecho de que Uberoi sea un sij gandhiano nos permite comprender su elección y su dedicación al análisis de las dimensiones universales del conocimiento humano. En este contexto, Uberoi desprecia la idea de una ciencia social neutra que acaba con la diversidad, pero por otro lado reconoce la profunda afinidad del estructuralismo con la gramática y la filología, ciencias soberanas en la India. Me parece que, para Uberoi, a quien le preocupan la cognición y el intelecto humano, los principios del estructuralismo pueden servir como una posible vía de comunicación científica entre Occidente e India: a través de la lingüística (en su manifestación occidental como estructuralismo, o en su versión oriental como gramática) es posible cruzar las barreras y llegar a un universalismo modificado. Precisamente porque se mantuvo ceñido a la visión occidental del mundo, pese a su inquietud existencial e intelectual, Weber no pudo desarrollar una teoría del poder que incluyera el poder mental del hombre sobre sí mismo; su modelo de poder se basaba en las ciencias físicas. (¿Qué haría Uberoi, entonces, en un seminario sobre el pensamiento weberiano?)[3]

[3] Para un examen de la discusión entre M. N. Srinivas y Louis Dumont y sobre la forma en que se lee a Dumont en Brasil, véase el capítulo 7, el cual incluye referencias bibliográficas más completas de M. N. Srinivas. El interesante ensayo autobiográfico de este autor se publicó en *International Social Science Journal*, vol. 25, núm. 1-2, con el título "Itineraries of an indian social anthropologist". Críticas al trabajo de Srinivas pueden encontrarse en el número de *Contributions to Indian Sociology* que se dedica al examen de la monografía de su autoría *The remembered village.* Véase especialmente el artículo-reseña de T. N. Madan, "M. N. Srinivas's earlier work and *The remembered village*: an introduction", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 12, núm. 1, 1978. En este artículo es donde Madan menciona que la "M" inicial del nombre de Srinivas viene de "Mysore", su tierra natal. Los principales trabajos de J. P. S. Uberoi en los que me baso aquí son, por orden de publicación: *Politics of the kula ring*, Mánchester University Press, 1962; "Science and swaraj", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), núm. 2, 1968, pp. 119-128; "New outlines of structural sociology; 1945-1970", en *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 8, 1974, pp. 135-152; *Science and culture*, Oxford University Press, 1978; *The other mind of Europe: Goethe as scientist*, Oxford University Press, 1984. El comentario de Uberoi "I had lost myself […]" se tomó de *Science and culture*, p. 12. La advertencia de Naipaul

Antropo_Itzia13NOV.indb 183 13/11/18 14:15

III

To me God is truth and love; God is ethics and morality; God is fearlessness.

Mahatma Gandhi

Estaba, pues, resuelto el "misterio" de Uberoi, que atraía mi atención hacia dos aspectos importantes: en primer lugar, la posibilidad de una antropología calificada en términos de religión, un fenómeno que hasta entonces me había parecido inconcebible, si no es que contradictorio. Pero Uberoi me había mostrado cómo su visión "religiosa" del mundo daba forma a su trabajo antropológico. Entonces recordé también las dificultades que enfrentan los indios cuando intentan concebir un secularismo que no margine la fe religiosa; recordé los artículos de antropólogos que discuten "the quest for hinduism", y las controversias —históricas o contemporáneas— sobre las relaciones entre religión y política en países asiáticos. Uberoi no era un fenómeno único. El otro aspecto en el que me hizo pensar el diálogo con él tenía que ver con los enormes problemas éticos que surgen en el encuentro de los indios y Occidente, especialmente cuando el universalismo es el horizonte ideológico. El libro de Uberoi sobre Goethe, por ejemplo, no vende en Occidente porque, como Uberoi sabe y afirma, la recompensa externa es para aquellos que venden a India. Si su libro tuviera una buena aceptación, si se le apreciara debidamente, eso significaría reconocer que él, Uberoi, es mejor europeo que los propios europeos. Así, el contacto con Uberoi hizo que me diera cuenta de que adoptar una actitud *swaraj* puede llevar a un tipo de universalismo que va más allá de la cosmovisión científica y llega hasta el nivel existencial, y que explica incluso el simple gesto de combinar el saludo hindú con la expresión francesa "au revoir".

---

sobre el gandhismo está en *India. A wounded civilization*, Nueva York, Vintage Books, 1978. Para un excelente estudio sobre el asesinato de Gandhi, véase Ashis Nandy, "Final encounter: the politics of the assassination of Gandhi", parte de la compilación de su autoría *At the edge of psychology*, Oxford University Press, 1980. La comparación de Louis Dumont con Tocqueville la hizo Nur Yalman en un artículo publicado en 1969, en la revista inglesa *Man* (vol. 4, núm. 1), titulado "De Tocqueville in India; an essay on the caste system".

Antropo_Itzia13NOV.indb 184 13/11/18 14:15

En realidad, la India de Uberoi es una construcción más, entre otras. Pude ver, como esperaba, que ya estaban superadas allí las imágenes de la India de las castas y de las aldeas. La “religión”, y más específicamente el hinduismo, ganaba terreno desde la publicación del libro de Veena Das en 1977. Das, alumna de Srinivas, pero influenciada por Dumont, pudo demostrar las ventajas de ser una *insider*, al analizar las teorías hindúes sobre castas y rituales a partir de textos clásicos. También encontré allí, recién publicado, el libro de T. N. Madan sobre el hinduismo, específicamente sobre el tema de la no renuncia en la cultura hindú. Madan discute los valores de la domesticidad y del desapego, la diferencia entre pureza y auspiciosidad, la dialéctica entre el ascetismo y el erotismo, y los temas de la vida y de la muerte. Con base en un trabajo de campo entre los *pandits* de Cachemira y en la literatura contemporánea, Madan dialoga implícitamente con Dumont al afirmar la no renuncia como valor. Dumont, hay que recordarlo, consideraba la renuncia como el lenguaje universal de India, y al renunciante como el equivalente del individuo en Occidente. Uberoi, que no es hindú, sino sij, había optado por estudiar a Occidente; otros antropólogos, como el joven Surendra Munshi o Sudipta Kaviraj, eligieron un camino weberiano u optaron por la teoría marxista. En todos los casos, sin embargo, noté que la identidad de la antropología india tenía la marca del diálogo con Occidente, ya fuera en la afirmación de los valores hindúes, en el rechazo o la aceptación de Dumont, en la inversión de los papeles habituales del “nosotros” y del “otro”, o bien en el cuestionamiento de la situación de opresión entre estas dos civilizaciones. En todas estas versiones estaba presente un sentimiento ético y el problema, que podríamos entender como político-religioso, de un universo construido en el diálogo con el opresor.

Este hecho no resulta sorprendente si se considera la situación de la colonización reciente en India, pero la observación de las trayectorias intelectuales de los antropólogos fue lo que me permitió cobrar conciencia del tema de la construcción de la identidad en condiciones de colonización, y este interés fue el que me llevó a los estudios que los propios indios han desarrollado en este sentido. Ashis Nandy, una mezcla de científico social, psicólogo e historiador, ofrece una de las propuestas más originales: sugiere la idea de un “enemigo íntimo” que los indios incorporan, con el cual conviven, y que les permite tener una visión alternativa del universalismo occidental. (Es interesante señalar que Uberoi considera que ambos —él y Nandy— llevan a cabo una “crítica gandhiana de la civilización occidental”; pero

Antropo_Itzia13NOV.indb 185 13/11/18 14:15

mientras Uberoi elige el camino del intelecto, Nandy opta por la afectividad, y si Nandy es un optimista, Uberoi "is not so sure".)

Ashis Nandy usa como metáfora el relato del encuentro entre los sacerdotes aztecas y los conquistadores españoles cuando estos últimos llegaron a México. Cuando los españoles les informaron a los aztecas que sus dioses habían muerto, los sacerdotes optaron por seguir el destino de sus divinidades y morir ellos también. Nandy dice que esta historia quizás habría tenido un final distinto si se tratara de los indios, e imagina la posible respuesta hindú a esa misma situación: los sacerdotes (brahmanes, en este caso) se habrían convertido de inmediato, y casi seguramente habrían compuesto elegantes elegías (*prásasti*) para honrar a los conquistadores y a sus dioses.

Ésta sería la situación aparente. En realidad, nada indica que de un momento a otro el universo ganara otro puñado de buenos cristianos. Lo más probable es que la fe hindú de los sacerdotes brahmanes siguiera intacta y que, pasado algún tiempo, el cristianismo que aparentaban profesar empezara a dar indicios de haberse transformado, peligrosamente, en una nueva variante del hinduismo. Esto se explica porque, según recuerda Nandy, el principio de la integridad de cada ser bajo condiciones adversas forma parte de la doctrina hindú.

En términos occidentales, la actitud azteca es la actitud de los valientes; la respuesta hipotética de los sacerdotes brahmanes sería la de los hipócritas y cobardes, una respuesta incómoda para los occidentales, que tienen en alta estima el valor, el orgullo y la masculinidad. No obstante, Nandy sospecha que, para los occidentales, la aparente cobardía y la escasa masculinidad de los indios no es lo peor, sino el hecho de que, en su relato, éstos no abandonan el escenario y quizá pueden reaparecer en el momento oportuno. Los aztecas, más aguerridos, resultan menos incómodos: al inmolarse, abandonan el escenario, dejándolo libre para quienes los destruyeron.

La percepción comprensiva de un *insider* marca la visión de Ashis Nandy. Según otros, solamente oculta una verdad incómoda: V. S. Naipaul, por ejemplo, considera que la filosofía hindú, al premiar al que se retira y se abstiene, no hace otra cosa que disminuir intelectualmente a los hombres, al impedirles responder ante cualquier reto; en otras palabras, no permite su crecimiento. De esta manera, la historia de India se repite constantemente: vulnerabilidad, derrota y retirada.

Antropo_Itzia13NOV.indb 186 13/11/18 14:15

To survive in subjection, they have preserved their sanctuary or the instinctive uncreative life, converting that into a religious ideal.

V. S. Naipaul *(A wounded civilization)*

En Naipaul encontramos el lamento del hindú de Trinidad que no encuentra la India idealizada, la India heroica de civilización milenaria. En lugar de esa India están el atraso, la pobreza y la ausencia de una voluntad poderosa. En cambio, para Ashis Nandy las características que Occidente no respeta en el indio, entre las cuales se cuentan su supuesta debilidad para aprehender la realidad, su ego frágil, su obediencia fácil a las autoridades políticas y su presencia poco determinante en las situaciones sociales, simple y sencillamente forman parte de la lógica de una cultura que tiene problemas de supervivencia desde hace varias generaciones. En lugar de deplorar la India contemporánea, como hace Naipaul, Ashis Nandy presenta una India que tiene debilidades, pero debilidades que no son fruto de la sumisión a la autoridad, sino de una especie de talento para la vida, y de una especie de fe en la existencia.

En su cotidianeidad poco heroica, el indio es, para Nandy, el superviviente arquetípico. Con la ingeniosidad femenina de los débiles y de las víctimas, el indio siempre hace cambalache, pero se niega a ser poseído psicológicamente. Para él, la derrota es un desastre, pero es peor perder la propia esencia, porque si eso sucede es necesario derrotar al vencedor con valores ajenos. Es mejor, pues, ser un rebelde cómico que un oponente poderoso y serio. Es mejor ser un enemigo odiado, declaradamente despreciado, que un oponente dominado. Desde la perspectiva del indio, según Ashis Nandy, para vivir a veces es mejor parecer muerto a los ojos de los otros, y seguir vivo ante los ojos de uno mismo.

La argumentación de Ashis Nandy ayuda a aclarar varios puntos. Uno de ellos es que la búsqueda *swaraj* de Uberoi y de otros antropólogos, si bien se define como verdaderamente india, se incluye en una visión universalista o se acopla a ella. En otras palabras, incluye un diálogo con Occidente, aunque dicho diálogo sea unilateral (como en el caso de Uberoi), o íntimo o introyectado (como en el caso de Nandy). Es posible preguntarse en este contexto hasta qué punto los indios inventan un nuevo Occidente en su búsqueda universalista, tal como antes Europa había construido un “orientalismo”. Sea como fuere, lo cierto es que en este proceso se forja una nueva concepción de universalismo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 187 13/11/18 14:15

El universalismo indio difiere del occidental porque la India ha intentado captar la diferencia entre las dos civilizaciones dentro de su propio dominio cultural; no simplemente con base en una visión que considera a Occidente políticamente intrusivo o culturalmente inferior, sino al ver una India occidentalizada como una subtradición local, que es fruto de una forma "digerida" de otra civilización. Así, mientras que para el europeo India es el "otro", el doble, el diferente, que no necesariamente afecta su visión del mundo cotidiano, el indio ha internalizado a Occidente. Esto, dice Ashis Nandy como ejemplo, permite entender por qué Rudyard Kipling, cuando optó por definirse como occidental, tuvo que abandonar y negar internamente toda su infancia india: no pudo ser occidental e indio al mismo tiempo. El indio común, sin embargo, aun cuando se define como indio, es al mismo tiempo indio y occidental. Ésta fue mi experiencia con Thomas, el joven que cultivaba orquídeas, y tal vez fue ésta, también, la actitud que llevó a Uberoi a decidir que Goethe sería su objeto de estudio. (Hace poco tiempo me sorprendió ver que Marguerite Yourcenar revelaba este mismo proceso en el caso de Yukio Mishima.)

No obstante lo anterior, en la vida india la internalización de Occidente ocurre en diferentes niveles, y muchas veces India y Occidente parecen no encontrarse jamás. E. M. Forster y el propio Kipling sugirieron esta propuesta. Pero Ashis Nandy argumenta que la familiaridad también puede generar distancia. Si existe un Occidente endógeno o un Occidente con un lugar definido en la cosmología india, no tiene que vérsele necesariamente como el invasor por excelencia. Así, pues, el conflicto entre Occidente y Oriente, que existe, no se vive como el conflicto central en la vida india. Después de casi cuatrocientos años de exposición a Occidente, los sentimientos de impotencia y de autodesprecio conviven con una profunda autoconfianza y con la convicción interna de que Occidente puede usarse en beneficio propio. Aquí, finalmente, podemos comprender mejor la postura de Uberoi cuando se considera, en su fuero interno, más fiel a Europa y más digno del cristianismo que los europeos y cristianos occidentales, precisamente porque él es un verdadero "indio".[4]

[4] Dos artículos de T. N. Madan ilustran admirablemente los dilemas que enfrentan los indios entre las propuestas secularistas y las religiosas: uno de ellos, "Secularism in its place", se presentó en el seminario de la Asociación de Estudios Asiáticos, en Boston, el 10 de abril de 1987 (publicado en *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, núm. 2, 1987). El segundo, "The quest for hinduism", se publicó en 1977 en *International Social Science Journal*, vol. 29, pp. 261-278 y se reprodujo en T. N. Madan, *Non renunciation. Themes and interpretations of hindu culture*, Oxford University Press, 1987. La cita de Gandhi, publicada inicialmente en *Young India* el 5 de marzo

Antropo_Itzia13NOV.indb 188 13/11/18 14:15

IV

To this day, the political sphere in actual Indian life appears as one of several boughs carefully grafted on to a huge Indian tree.

Louis Dumont *(Nationalism and communalism)*

Al llegar a este punto podemos observar que, comparada con India, la concepción de universalismo en el medio intelectual brasileño es pobre. Aunque durante el modernismo llegamos a acercarnos a la concepción europea a través, por ejemplo, de la idea del "concierto de naciones", durante la mayor parte de nuestra historia intelectual predominó una copia empobrecida del universalismo europeo. Como dice Antonio Candido, para nosotros Europa ya es lo universal. Copiamos a Europa, más específicamente a Francia, y hacemos de lo particular en otras tierras nuestro modelo universal. Por otro lado, tenemos en nuestro favor la poderosa idea de una sociedad, de un todo social, de un Estado-nación como proyecto. Liberales y autoritarios, nuestros pensadores políticos, periodistas y novelistas propusieron varios modelos de Estado, y ni siquiera los científicos sociales de las últimas décadas pudieron evitar adherirse a algún modelo de nación.

---

de 1925, se tomó de sus reflexiones autobiográficas, editadas y compiladas por Krishna Kripalani con el título *All men are brothers,* Nueva York, Continuum, 1980. Para los objetivos de este ensayo es de especial interés el segundo capítulo, "Religion and truth". Las referencias a autores indios contemporáneos mencionados en esta sección son: Veena Das, *Structure and cognition. Aspects of hindu caste and ritual*, Oxford University Press, 1977; T. N. Madan, *Non-renunciation, op. cit.*; Surendra Munshi, "Considerations on concept formation in Marx and Weber", y Sudipta Kaviraj, "Construction of otherness in Marx and Weber"; ambos trabajos se presentaron en la conferencia sobre Marx y Weber mencionada anteriormente. En esta sección, para discutir el tema del "universalismo alternativo" de los indios, me baso en el libro de Ashis Nandy, *The intimante enemy, op. cit.* Las referencias a Naipaul son de *India, op. cit.* La cita en el texto es de la p. 144 de la misma edición. La referencia al "universalismo oriental" de Mishima está implícita, en los términos de este ensayo, en Marguerite Yourcenar, *Mishima ou a visão do vazio,* Río de Janeiro, Guanabara, 1987. La referencia al "orientalismo" europeo es de Edward Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Antropo_Itzia13NOV.indb 189 13/11/18 14:15

Comparada con la de Brasil, la situación de India es la contraria: poderosa en su cosmopolitismo, enfrenta el problema de la construcción nacional en este siglo de nacionalidades y nacionalismos. El Dr. Aziz, *doublé* de E. M. Forster, en 1924 preveía el momento en que la India se volvería independiente —"India a nation! What an apotheosis! Last comer to the drab nineteenth-century sisterhood!"—, pero al mismo tiempo no ocultaba la visión de India como una civilización, y añadía con cierta perplejidad: "She, whose only peer was the Holy Roman Empire, she shall rank with Guatemala and Belgium perhaps!"

La transformación de India en una nación no ocurrió sin dolor. Como observador, se tiene la impresión de que se trata de una civilización que no cabe en una nación. Entre los científicos sociales con los que conversé predominaba la idea de que la nación era una herencia desafortunada más del colonialismo inglés: un pueblo, una lengua, una religión, un territorio, luego una nación. Se trata de una fórmula que no se puede aplicar en India. En general, la religión o la diversidad lingüística encabezan los problemas: no importa mucho que la religión se viva como esencia o valor, o, en cambio, que se le vea como signo o instrumento para propósitos políticos o ventajas económicas. El hecho es que la religión (o la lengua) se usa para fines seculares y consolida una diversidad étnica en la que el acomodo, más que la integración, sería el camino para la unidad nacional.

Esta perspectiva de T. N. Madan puede compararse con otros puntos de vista que intentan explicar el mismo problema: para Ashis Nandy, la superposición de religión y nacionalidad nunca fue un rasgo significativo en la personalidad india. La cultura india ha rechazado la conciencia nacional que Occidente procura imponerle, y se protege tras el propio estereotipo de que el indio siempre contemporiza. Naipaul, por su parte, que ve en la nacionalidad un valor positivo, critica al hinduismo por la ausencia de ideas que puedan servir de fundamento para una concepción del Estado, y señala la falta elemental del valor de contrato entre los hombres. Nota, amargamente, que los políticos hablan de la "integración nacional" sin desarrollar siquiera un concepto de "pueblo": en la visión del mundo gandhiana, por ejemplo, del *gram-raj* (gobierno de la aldea) se salta directamente al *ram-raj* (reino de Dios), y no hay lugar para la idea de India como una totalidad.

Louis Dumont presenta, quizá, la reflexión más sociológica. Aunque la nación, en su concepción moderna, se define como un grupo político unido por su propia voluntad y con ciertos atributos comunes (territorio, historia y otros rasgos opcio-

Antropo_Itzia13NOV.indb 190 13/11/18 14:15

nales), no puede construirse exclusivamente sobre la base de la religión de un pueblo. En la sociedad moderna tanto la vida política y social como el Estado se han secularizado: la esfera de la religión es independiente de la organización política; es autónoma, tiene sus propios valores y se define individualmente. En India, sin embargo, predominan las comunidades religiosas opuestas entre sí, en el fenómeno que normalmente recibe el nombre de comunalismo. El comunalismo difiere del nacionalismo por el lugar que ocupa la religión, pero, al mismo tiempo, el elemento religioso que entra en su composición es sólo una "sombra de la religión", esto es, un signo de la distinción de un grupo en relación con los demás. A este aspecto se refiere Madan cuando dice que la religión se "usa" para fines políticos o económicos.

> *Hindus have not been particularly self-conscious about their religions as an isolable aspect of their world-view or of their way or life.*
>
> T. N. Madan *(Non-Renunciation)*

En este contexto el comunalismo se presenta de manera ambigua: puede plantearse como una transición genuina hacia la construcción de la nación, o bien como un intento por parte de la religión de oponerse a la transformación, y permitir únicamente una apariencia externa de Estado moderno. En India, los hindús y los musulmanes han convivido durante siglos, pero esta coexistencia no ha producido ninguna síntesis ideológica; tal vez sólo la síntesis de la oposición a los extranjeros invasores: "We may hate one another, but we hate you most", le dice el musulmán Dr. Aziz a su amigo Fielding al final de *Pasaje a la India*.

Por un lado, por lo tanto, está el universalismo que incorpora al "enemigo"; por el otro, el sentimiento comunalista exclusivista. Todavía no parece claro un modelo de nación que tome en cuenta a nivel político las diferencias religiosas presentes en la sociedad india, hecho probado históricamente por la separación de Paquistán y, hoy en día, por las sangrientas disputas comunalistas. Parece que la esfera de lo político no logra imponerse como un ámbito independiente. Surge entonces la siguiente pregunta: en un contexto en el que lo político no es más que esta rama injertada en un árbol viejo, como dice Dumont, ¿no será la religión la savia que nutre al árbol? Y, de ser así, ¿será viable un modelo de nación en el sentido moderno, que

Antropo_Itzia13NOV.indb 191 13/11/18 14:15

corresponda al predominio del individuo como valor, cuando hablamos precisamente de India, que es la sociedad jerárquica por excelencia?[5]

V

> *Tell me about subtext", he said. "It's a term modern theatre people are very fond of. It's what a character thinks and knows, as opposed to what the playwright makes him say. Very psychological.*
>
> Robertson Davies *(World of Wonders)*

Empecé este texto con la descripción de mi encuentro con Thomas y, a través del examen de la trayectoria de J. P. S. Uberoi, continué en busca de mi "realidad" de esta experiencia de viaje. Esta búsqueda me llevó a examinar, junto con Ashis Nandy, el tema de la construcción del *self* y la concepción alternativa del universalismo para, finalmente, centrarme en la faceta no universal de la India: el comunalismo. Con el intento de articular algo que tuviera sentido intelectual sin dejar, al mismo tiempo, de ser fiel a una búsqueda existencial, cerré con Dumont-sociólogo lo que había empezado con Thomas-comunalista. Parece que así funciona la cabeza de los antropólogos: al unir Thomases y Dumonts, viven pretenciosamente con el intento de desbanalizar la existencia y la teoría. El grado de éxito que puedan alcanzar queda en suspenso.

---

[5] Este comentario de Louis Dumont está en la página 102 del artículo "Nationalism and communalism", en *Religion, politics and history in India*, París, Mouton, 1970. Otras referencias de interés para el tema que se trata aquí están en Louis Dumont, "La communauté anthropologique et l'ideologie", *L'Homme*, vol. 18, núm. 3-4, pp. 83-110, 1978; *Homo hierarchicus*, 3ª ed., Chicago University Press, 1980; *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Río de Janeiro, Rocco, 1985. La observación de Antonio Candido proviene de una entrevista que me concedió en 1978, cuando preparaba mi tesis de doctorado; las conferencias del Dr. Aziz están en la última página de *A passage to India*. El trabajo de T. N. Madan se publicó en *The prospects for plural societies*, compilación editada por David Maybury-Lewis, Washington, American Ethnological Society, 1984. El título de la contribución de T. N. Madan es "Coping with ethnic diversity: a South Asian perspective". Los puntos de vista de Ashis Nandy y V. S. Naipaul están, respectivamente, en *The intimate enemy, op. cit.*, e *India, op. cit.*

Antropo_Itzia13NOV.indb 192 13/11/18 14:15

Hay otro aspecto que también quedó en suspenso y que aparece como “subtexto”: al tratar temas como la relación entre la ética y la religión en la construcción del *self* indio, al intentar vincularlos con las nociones de civilización, nacionalidad, todo social, y al discutir trayectorias intelectuales de científicos sociales, saqué a la luz rasgos que tienen que ver con nuestro mundo intelectual brasileño y con problemas con los que convivimos a diario, y, de la misma manera, nuestra experiencia arroja luz sobre algunos aspectos del mundo académico indio. Termino, por lo tanto, con un intento de hacer explícitos en el texto dos puntos que surgieron de esta búsqueda del efecto especular de la India.

El primero tiene que ver con la hipótesis que planteé en una investigación anterior sobre el desarrollo de la antropología en Brasil. Al observar el caso brasileño, y compararlo con la antropología/sociología desarrollada en Francia y Alemania, consideré que los parámetros que definen la ideología de construcción nacional han orientado, si no es que definido desde principios del siglo xix, un estilo específico de ciencia social. Éste se desarrolla en países que adoptan una forma de conocimiento cuyo objetivo es encontrar soluciones para los problemas de sociedades nacionales en su camino hacia la modernidad. Esto fue lo que sucedió en la Francia de la “Classe des Sciences Morales et Politiques” del Institut National, que se suprimió en 1803 cuando quedó claro el riesgo que implicaba un tipo de pensamiento crítico que no sirviera a los intereses de los grupos dominantes. Fue lo que sucedió a principios del siglo xx en Estados Unidos. Y fue también la ideología de la modernidad en la que Brasil estuvo inmerso en la década de 1930 y 1940 la que provocó que los grupos económicamente dominantes esperaran que las ciencias sociales forjaran una élite intelectual capaz de dirigir los destinos del país. Que los primeros grupos formados en la Universidad de São Paulo (usp) se consideraran a sí mismos aprendices de hechicero de los políticos liberales no hace sino reforzar la hipótesis de que el desarrollo de las ciencias sociales se vincula a la ideología de construcción de la nación.

En su momento especulé sobre el caso indio porque, a diferencia de Brasil, India no se ve como parte de Occidente y quiere mantener vivas sus tradiciones culturales. Los antropólogos indios enfrentaban, además, otro desafío: desde la década de 1960, y sobre todo en un polémico artículo publicado en 1978, Louis Dumont, reconocido como la mayor autoridad occidental contemporánea sobre India, había negado la posibilidad de que la antropología se desarrollara en contextos en los que no existían los mismos valores ideológicos que dieron origen a

Antropo_Itzia13NOV.indb 193 13/11/18 14:15

la antropología en Occidente. Ya en otras ocasiones Dumont había puesto en duda explícitamente el futuro de la antropología en India, al observar que una sociología hindú sería un oxímoron.

La implantación de las ciencias sociales en India y el apoyo gubernamental que se dio a la sociología en los años cincuenta parecía, sin embargo, corroborar una visión semejante a la que había en Brasil. Durante la década de 1950 se desarrollaron los estudios sobre parentesco, familia, castas y aldeas. En este periodo de la India postindependencia se seguía el ejemplo de M. N. Srinivas y el trabajo de campo se veía como una forma de responder a los proyectos de desarrollo de los economistas, que dejaban a un lado los problemas culturales. Cuando aterricé en India, una de las muchas cosas que quería saber era cómo concebía su papel académico y cívico la tercera o cuarta generación intelectual después de Srinivas. La literatura reciente no ofrecía por sí sola todas las respuestas: en lo que respecta a calidad y seriedad, la antropología india bien podría pasar por una vertiente moderna de la antropología considerada internacional. Sus temas eran locales, naturalmente: el hinduismo, la violencia de castas, la violencia de grupos religiosos o la concepción de la muerte en las distintas castas. Pero también era necesario comprender mejor al *swaraj* Uberoi y su relación con Goethe. Y como Uberoi no era un caso aislado, había que entender también las investigaciones de los antropólogos indios en Holanda y Dinamarca, y sus estudios sobre medicina occidental en Cambridge, Massachusetts. India había producido, además, una de las discusiones más importantes sobre la naturaleza de la antropología que se desarrolló en la serie For a sociology of India, iniciada en 1957 por Dumont, discusión que sigue viva hasta nuestros días en manos de los antropólogos indios, entre las páginas de *Contributions to Indian Sociology*.

Cuando me invitaron a participar en el coloquio de sociología en la Universidad de Delhi para discutir sobre el desarrollo de la antropología en Brasil, descubrí, una vez más, que la práctica de la antropología no hace de los antropólogos informantes menos defensivos. Al exponer mis ideas pude darme cuenta de que, conscientes de una identidad de dimensiones civilizatorias, los antropólogos indios no se reconocían en los problemas que enfrentamos nosotros: ellos se consideran inmunes a las ideologías de construcción nacional por las razones mencionadas anteriormente; este problema es importado de Occidente, y a él se deben los graves conflictos por los que atraviesa la sociedad india. Las ideologías nacionales pueden ser importantes para las ciencias sociales en otros contextos, como Brasil y Australia, por

Antropo_Itzia13NOV.indb 194 13/11/18 14:15

ejemplo, tal como lo fueron para la Francia del siglo xix. Escuché el comentario jocoso de que, si fuera posible inyectarles suero de la verdad a los ingleses, posiblemente también reconocerían que las ideologías imperialistas son un componente importante en la definición de la disciplina. (En esa ocasión, descubrí que Brasil está tan lejos de India como India de Brasil. Viví la experiencia de fungir como informante de un país desconocido, porque me preguntaban sobre el tipo de relación que mantenían los “portugueses” y los “negros”. Al mismo tiempo, nuestras propuestas intelectuales se discutían con desenvoltura y conocimiento de causa, sobre todo la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Ambas, según observé, llamaban la atención de los sociólogos indios porque presentan un carácter alternativo al de los modelos europeos, tanto académicos como religiosos.)

Inyectarles suero de la verdad a los antropólogos indios, sin embargo, no es una tarea fácil. Con humor y elegancia, Uberoi cambió de tema y cerró el seminario cuando intenté revertir la discusión hacia el caso indio. Los resultados de las conversaciones particulares que mantuve con cada uno de los participantes del seminario no pudieron sumarse en aquel contexto. Los indios parecen estar especialmente conscientes de los poderes de la ambigüedad, y en este sentido los favorece su manejo refinado y fascinantemente educado de la lengua inglesa, un arte del que se enorgullecen como de una herencia milenaria de su civilización, y que se manifiesta en los varios idiomas en los que se expresan. En suma, la construcción nacional es un problema para los países recientes, y ellos están fuera de eso.

Confieso que la argumentación no me convenció del todo, y tengo la hipótesis —no tan original— de que esa misma tensión entre universalismo y comunalismo a la que nos referimos con anterioridad se reproduce en las ciencias sociales como tipo de conocimiento, y en el papel del antropólogo como científico y ciudadano. La ideología de la construcción nacional está camuflada; la construcción nacional no es un tema en sí misma, pero su presencia (¿residual?) puede percibirse incluso en un trabajo tan sui géneris como el de Uberoi: a fin de cuentas, el universalismo subyacente en su libro sobre Goethe ¿acaso no nace de una percepción gandhiana de la humanidad? ¿No es este universalismo-*cum*-comunalismo, al más puro estilo hindú, lo que hace que Uberoi dedique *Science and culture* a la memoria de los mártires de Turkham Gate en la batalla del 16 de abril de 1976? ¿No es la búsqueda de la definición de una India (universalista) la que hace que Uberoi intente exorcizar a Occidente como un “enemigo íntimo” y se sumerja en Goethe, aunque sepa que lo leerán poco? ¿No será esto mismo lo que hace que los antropólogos indios

Antropo_Itzia13NOV.indb 195 13/11/18 14:15

estén extraordinariamente preparados en las teorías clásicas europeas, de tal manera que buscan soluciones para los problemas ya previamente definidos para ellos en Europa y en Estados Unidos? ¿Y qué decir de los intentos de definir al "buen indio"? ¿No es también la necesidad de afirmarse como indios la que lleva a los científicos sociales a dedicar tiempo y energía a discutir con los europeos las teorías marxistas y weberianas, aunque tengan la seguridad de que los visitantes sólo retendrán la capa más superficial de lo que se discutió tan profunda, creativa y apasionadamente en territorio indio?

Es cierto que en la ideología de los científicos sociales indios la construcción nacional se presenta de una manera distinta a la que estamos acostumbrados: el descrédito del Estado y del gobierno y las dudas ante la posibilidad de que algún día se pueda pensar en una nación india tienen sus raíces en un escepticismo profundo y, aparentemente, sólo les hace contrapeso la conciencia de una civilización que se define por una visión ética surgida de una actitud a la que podríamos llamar "religiosa". No podemos olvidar, sin embargo, la máxima antropológica que sostiene que el contexto favorece el significado: así, si un libro sobre hinduismo es normalmente visto entre nosotros los brasileños y los occidentales en general como un estudio sobre religión (y se le incluye, por lo tanto, en la subcategoría llamada "antropología de la religión", o "antropología de las representaciones"), en el contexto comunalista de la India este mismo libro puede representar un esfuerzo por definir la más pura "indianidad". La marcada tendencia hacia los estudios sobre religión que puede verse en la antropología desarrollada por los indios durante la última década parece señalar esta posibilidad. También podemos incluir aquí los nuevos estudios sobre la violencia comunalista y la tendencia a cruzar por primera vez las barreras de casta en la investigación antropológica. En otro plano me llamó la atención la práctica cívica de los sociólogos, que se responsabilizan por las protestas contra la política de desarrollo nuclear, al "proteger", de esta manera, a los físicos de las represalias gubernamentales. En este contexto pude ver también el prestigio de los economistas, intacto desde la época de la independencia: son ellos los que detentan la hegemonía de las ciencias humanas en India por la simple razón de que es de ellos de quienes se esperan los proyectos para acabar con la pobreza y alcanzar la modernidad. (Una broma reveladora es la de llamar "hipergamia" —matrimonio con un hombre de casta superior— a los matrimonios entre sociólogos y economistas).

Antropo_Itzia13NOV.indb 196 13/11/18 14:15

Finalmente, no debemos olvidar un rasgo peculiar de la cultura india al que me referí con anterioridad: la distinción entre lo que es "verdadero" o "verdad" y lo que es "real" o "realidad". Si la realidad, para un hindú, es fruto de una fidelidad al *self* interior, Ashis Nandy tiene justificación, como él mismo lo reconoce, para hablar de Occidente como una entidad política, de la historia y del cristianismo como sinónimos de Occidente, y del hinduismo como indianidad. Aunque ninguna de estas afirmaciones sea verdadera, todas son realidades. Y la hipótesis de que no están ausentes las preocupaciones por la construcción nacional se confirma: como no corresponden a una imagen interior, como se trata de un aspecto indeseable, no pueden aceptarse como "realidad". Pero por la misma razón por la que internalizaron Occidente, estas preocupaciones no pueden negarse como "verdaderas".[6]

VI

> *This, I suspect, is another way of restating the ancient whisdom—which for some cultures is also an every day truism—that knowledge without ethics is not so much bad ethics as inferior knlowledge.*
>
> Ashis Nandy *(The intimate enemy)*

En comparación con India, puede decirse que en Brasil hubo, al mismo tiempo, una mejor y una peor suerte por la falta de interlocutores de la talla de Louis Dumont, de Weber o de Marx. Hasta Lévi-Strauss, cuando eligió al geográficamente, fue a

[6] La cita de Robertson Davis se tomó de las pp. 19-20 de *World of wonders*, último volumen de la trilogía Deptford del novelista canadiense, Nueva York, Penguin, 1975. Para la discusión sobre el desarrollo de la antropología en Brasil y su relación con la ideología de construcción nacional a la que me refiero en el texto, véase Mariza G. S. Peirano, *The anthropology of anthropology: the brazilian case*, tesis de Ph. D., Harvard University, 1981. El libro de Ernest Becker, *The lost science of man*, Nueva York, George Brazillier, 1971, contiene una interesante discusión sobre los principios que orientaron el inicio de la sociología en Francia y Estados Unidos. Para el desarrollo de la antropología en India, un artículo elucidativo y actualizado es el de Satish Saberwal, "Uncertain transplants: anthropology and sociology in India", *Ethnos*, 1983, pp. 36-49. Mi presentación en el "Sociological Colloquium" de la Universidad de Delhi se llevó a cabo el 16 de octubre de 1987.

Antropo_Itzia13NOV.indb 197 13/11/18 14:15

ver a los xavantes y a los bororos, y no a la sociedad nacional. De no ser por el interesante testimonio de *Tristes tropiques*, ni siquiera sabríamos qué impresiones le produjo Brasil al maestro.

Somos, por lo tanto, pobres en exotismo; como no se nos consideró un tipo de civilización que pudiera contrastarse con Occidente, no tuvimos interlocutores privilegiados que nos desafiaran en el terreno de un diálogo con los centros europeos. A los ojos de los países más desarrollados, nunca desempeñamos el papel de "otro"; nunca fuimos un tipo alternativo de civilización. En realidad, parece que nunca superamos el papel poco interesante de "subdesarrollados", o, lo que es quizá peor, el papel de un país que aspira al desarrollo y a la modernidad. (Y, como no llamamos la atención de los europeos, no existimos, en consecuencia, para los indios.)

Esta situación tiene dos caras: por un lado, tenemos cierta autonomía para desarrollar nuestras ideas con menos compromisos, hecho que Otávio Velho señaló al hablar de los "privilegios del subdesarrollo". Nosotros mismos podemos, en principio y en gran medida, definir nuestros problemas, de manera que no compartimos el doloroso sentimiento de los sociólogos indios cuando se quejan de que sus problemas intelectuales son preestablecidos en Occidente. A esto se suma el hecho de que nos expresamos y publicamos en portugués, esa lengua muerta de la que habla Giannotti y que incrementa nuestro aislamiento. A fin de cuentas, sólo nos exponemos cuando nos presentamos en inglés. Puesto que esto no garantiza el diálogo (véase la experiencia de los científicos sociales indios en general y, en el contexto de este relato, de Uberoi en particular, que publican nada más y nada menos que en la Oxford University Press), la elección del portugués nos permite optar, hasta cierto punto, por mantener el discurso en el ámbito de una comunidad académica con límites bien definidos.

El otro lado de la moneda es que, sin un diálogo externo efectivo que corresponda a la promesa ideológica de la universalidad de la ciencia, y limitados a una comunidad relativamente cerrada, nuestros vicios están sujetos a proliferar impunemente. No hace falta recordar que la existencia de una ética es una condición indispensable para el desarrollo del pensamiento social: si la sociología nació de la crisis que se vivió en el siglo xviii, y que el siguiente siglo heredó, su propósito central era la búsqueda de una solución para la crisis moral de la sociedad; no buscaba otra moralidad de tintes místicos, al estilo medieval, sino una moralidad positiva, basada en la creencia en un conocimiento derivado de hechos empíricamente demostrables.

Antropo_Itzia13NOV.indb 198 13/11/18 14:15

En Brasil el compromiso moral de las ciencias sociales parece haber asumido una versión predominantemente política: tanto la vertiente sociológica, caracterizada por la teoría de la dependencia, por ejemplo, como la vertiente antropológica, que desarrolló la teoría del contacto interétnico, parecen ser buenos ejemplos de esta tendencia, que predominó, tal vez, hasta principios de la década de los setenta. En India, como hemos podido ver, el compromiso moral es un compromiso ético-religioso que incluye y combina el universalismo con el comunalismo; un compromiso que afecta incluso los problemas "políticos" de la construcción nacional.

Lo que en India es una perogrullada (la necesidad de una base ética para la búsqueda de conocimiento), entre nosotros es un aspecto del que hay que acordarse. Mi viaje a India me hizo recordar que, sin un proyecto ético o moral, en cualquiera de sus modalidades, fácilmente recaeremos en nuestra inclinación secular a hacer de las ideas modas. Lévi-Strauss no fue el único que llamó la atención hacia la tendencia de los brasileños a hacer de las ideas y las teorías instrumentos de prestigio, impresionado, ya desde la década de 1930, por el hecho de que sus alumnos paulistas siempre estuvieran mejor informados que los profesores franceses sobre la última propuesta teórica europea. (¿Quizá esto nos permita entender mejor nuestra predilección por el inexistente *encompassar*, que usamos en lugar del insípido "englobar"?) Además de Lévi-Strauss, Sérgio Buarque ya había advertido que en Brasil la motivación para adquirir conocimiento no es siempre intelectual, sino social, y que su objetivo es, ante todo, el enaltecimiento y la dignificación de los que lo cultivan. En la presente década, marcada por las propuestas globalizantes, por la mitología unificada y planetaria de la que habla Roberto Schwarz, la tendencia al consumismo académico puede alcanzar proporciones desastrosas: el artículo de moda que compramos niega las tradiciones nacionales y la búsqueda de culturas "genuinas", y da la ilusión de un universalismo que, al menos en la arena política, no existe. Si en India el culto a la tradición conlleva el riesgo del conservadurismo (me dijo un antropólogo que en India es más fácil organizar un seminario sobre el clásico Weber o sobre el anticuado Redfield que sobre el Geertz actual), en Brasil nos saltamos etapas: hoy en día somos más modernos que los posmodernos. En este proceso, corremos el riesgo de vivir ideológicamente en la cotidianidad académica la teoría de la modernización, aun después de exorcizarla.

Surge, entonces una cuestión delicada: en India me sorprendió muchas veces la profundidad y la extensión del conocimiento que los científicos sociales tenían sobre los clásicos de la sociología y de la antropología, y me pregunté si no sabrían

Antropo_Itzia13NOV.indb 199 13/11/18 14:15

demasiado. Me pregunté si no pagarían un precio excesivamente alto por la calidad de la antropología que desarrollaban, pues esto sólo les permitiría ser creativos *después* de que quedara demostrada su competencia. En Brasil la cuestión es otra: como no hay una ética moral y la ética política está en crisis, si no tenemos interlocutores que nos permitan tener una idea de la dimensión de nuestro quehacer, ¿no corremos el riesgo de reproducir la misma cosa, con independencia de su apariencia de novedad, y hacer lo mismo, o menos de lo mismo, porque somos incapaces de combinar lo nuevo con lo viejo? Por mala que sea, la tradición siempre tiene la fuerza potencializadora de una guía y es garante de una cierta densidad. "Por mala que sea" es una expresión de Roberto Schwarz, una frase tanto más afortunada cuanto que parece expresar el núcleo de nuestra infelicidad e inferioridad. ¿No podríamos dialogar con India sobre nuestras experiencias y las suyas? Mientras los convencemos de las posibles fuentes de libertad que surgen de esta irresponsabilidad propia del nuevo mundo, volvemos a aprender, con ellos, que sin una propuesta ética y una moralidad tradicional, el conocimiento se empobrece, declina o muere.[7]

[7] Las referencias a Ashis Nandy son del libro *The intimate enemy*, *op. cit*. Otávio Velho publicó "Through althusserian spectacles: recent social anthropology in Brazil", en la revista *Ethnos*, vol. 46, 1983, pp. 133-149. Las referencias a Lévi-Strauss y Sérgio Buarque de Holanda son, respectivamente, *Tristes tropiques*, Nueva York, Kangaroo Books, 1977, y *Raízes do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio, 1955. En el libro de Roberto Schwarz, *Que horas são?*, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, reconocí muchas de las ideas que aprecio en Antonio Candido, especialmente las que se exponen en "Literatura y subdesarrollo", en C. Fernandes Moreno (ed.), *América Latina en su literatura*, México, Unesco/Siglo xxi, pp. 335-354, y que, posiblemente, acercan algunas ideas de *Que horas são?* al presente relato.

Antropo_Itzia13NOV.indb 200 13/11/18 14:15

9. Diálogos, debates y embates

We have, then, this problem of "communication"—or gap in communication—among those who are contributors to the sociology of India [...]. The establishment of a common ground for discussion, therefore, remains as important a task now as it has been in the past and as difficult as Dumont says he found it.

Madan (1982c: 417)

La antropología, como otras disciplinas, desarrolló su tradición a través de las controversias, no mediante el consenso. Émile Durkheim contra Gabriel Tarde, después Radcliffe-Brown contra Frazer, seguidos por Malinowski contra Radcliffe-Brown, hasta llegar a Lévi-Strauss contra todos. Estos episodios, en los que la comunicación y la comprensión se dificultaron, se han vuelto célebres y muchas veces se han mitificado. Cualquier aprendiz de antropólogo toma conocimiento de ellos y entonces descubre que el éxito de uno de los protagonistas del debate no significa necesariamente que las ideas de su rival hayan sido superadas; la mayor parte de las veces significa que fueron asimiladas. Aparte de éstos, otros debates menos visibles y pomposos, pero no menos determinantes, han dado sabor a la disciplina: uno de ellos es el famoso caso de Daisy Bates y Radcliffe-Brown, en el que Bates acusaba a Radcliffe-Brown de apropiarse indebidamente de datos que ella había recopilado, además de malos tratos y abandono en su trabajo de campo en Australia. En la década de 1960 le tocó su turno a la activa sección de correspondencia de la revista *Man*, cuando inauguró la publicación de discusiones teóricas a las que los editores les gustaba ponerles títulos pintorescos. "Twins are Birds", "Erotic Birds", "Palpable nonsense in the conflict of life and death" son algunos temas que tuvieron una duración de varios números. Entre estas discusiones, quizá la más larga y la más controvertida fue "Virgin Birth", en la que, además, fue posible

Antropo_Itzia13NOV.indb 201 13/11/18 14:15

ver a un Edmund Leach mordaz e irónico en el debate sobre la ausencia de la noción de paternidad fisiológica entre los trobriandeses que estudió Malinowski.[1]

Estos rápidos ejemplos dejan ver que los antropólogos, aunque son irreverentes, son más belicosos e irritables que el estereotipo del científico social romántico, contemporizador y relativista que el mundo académico en general divulga. No obstante, si hay disputa es porque hay posiciones en juego: teóricas, institucionales o de otro tipo. Es curioso, por lo tanto, notar que en la década de 1980 las rivalidades se han sustituido por las intenciones y las expectativas de un consenso disciplinario. Clifford Geertz y Louis Dumont son dos buenos ejemplos por la posición destacada que ocupan en el medio antropológico contemporáneo y los distintos énfasis que dan al problema: a Dumont siempre le preocupó el diálogo entre los científicos sociales, pero en 1978 sugirió que la comunidad debía compartir una misma visión de la disciplina. Esta visión, inspirada en Marcel Mauss, presupone que los valores de la comunidad antropológica se distinguen de la ideología dominante del mundo moderno en el siguiente sentido: en lugar de los valores individualistas, para los antropólogos, los valores universalistas (que permiten que el investigador proceda a hacer una comparación) deben abarcar a los valores holistas (que dan cuenta del objeto de estudio en sí) (Dumont, 1978). Aquí es interesante notar que fue el mismo Dumont quien un día denunció las implicaciones ideológicas del concepto de "comunidad" en el pensamiento occidental (1970, cap. 6), aunque, cuando habla sobre la disciplina, hace de la "comunidad antropológica" algo concebible, si no es que deseable.

Geertz parece más escéptico: no se molesta él mismo en perpetuar el debate dentro de la antropología, y hace poco hizo de Evans-Pritchard el prototipo del villano colonial y de Ruth Benedict una figura notable simplemente porque popularizó la disciplina (Geertz, 1988; Peirano, 1989). Si algún día los antropólogos fueron héroes, para Geertz son hoy simples mortales, repletos de debilidades, dudas y ansiedades. Sin embargo, siguen allí las esperanzas en el destino de la antropología como un discurso intercomunicable: para él, la disciplina actúa "como la posibili-

[1] El artículo original de la serie, de autoría de Edmund Leach, se publicó en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, en 1966. Las respuestas llegaron en forma de correspondencia para la revista *Man*: Melford Spiro, en 1968; Erik Schwimmer y Mary Douglas, así como Peter Wilson, en 1969, y Spiro, en 1973, con el título "Copulation in Kaduwaga".

Antropo_Itzia13NOV.indb 202 13/11/18 14:15

dad de un discurso inteligible entre pueblos muy distintos entre sí en apariencia, riqueza y poder" (1988: 146), lo cual justifica plenamente la empresa.

En esta cruzada por la comprensión mutua entre los pueblos o entre los científicos sociales, los puntos de vista o las frustraciones pueden verse muchas veces en los testimonios o las autobiografías. Hace poco tiempo Wanderley Guilherme dos Santos trabajó este tema mediante un testimonio personal (Santos, 1988). Esto trae a la memoria el contexto también limitado y confesional en que Joseph Wortis, entonces un joven psiquiatra estadunidense, registró en 1934 un diálogo con Sigmund Freud sobre este mismo asunto. La plática ocurrió durante una sesión de análisis, registrada en un diario de la época:

> —It is disconcerting to see so much animosity among scientists, and I do not look forward to having similar experiences, I said.
>
> —It is unavoidable, said Freud, and one had best prepare oneself for it.
>
> —One would think, I said, that differences of opinion should not prevent a friendly relation.
>
> —One ought to expect it, but it is unfortunately not so, said Freud. But it is not the scientific differences that are so important; it is usually some other kind of animosoty, jealousy or revenge, that gives impulse to enmity. The scientific differences come later (Wortis, 1975: 163).

Más de cincuenta años después de esta plática, aún perseguimos el ideal de una coherencia compartida, de esfuerzos disciplinarios colectivos, de una convivencia más fácil que quizá le resulte ingenua a alguien que conozca los debates ajenos.

El tema de este trabajo es un debate específico dentro de la antropología. Resulta interesante sobre todo por dos razones: en primer lugar, por el tiempo que duró. Tal vez no exista otro debate documentado que supere, como éste, los 30 años de existencia. En segundo lugar, es importante porque en él participaron antropólogos de tradiciones disciplinarias consagradas, así como nativos (o exnativos), entre ellos especialistas de varias nacionalidades: franceses, ingleses, indios, alemanes y neozelandeses. Se trata del debate For a sociology of India, que se ha publicado desde 1957 hasta el presente en la revista *Contribution to Indian Sociology* y que constituye una de las etnografías más ricas de la disciplina. Este vasto conjunto de

Antropo_Itzia13NOV.indb 203 13/11/18 14:15

artículos, todos con el mismo título,[2] es inusitado para nosotros, que por lo general evitamos la confrontación. Pero precisamente en este punto surge un tercer motivo de interés: hoy en día, cuando se subraya el imperativo del diálogo *inter pares* para viabilizar la ciencia (Cardoso de Oliveira, 1989), este debate, más allá de la curiosidad etnográfica, tal vez pueda aclararnos los posibles límites de un entendimiento dentro de las ciencias sociales, y esto tal vez haga que nuestras expectativas sean más realistas.

Al seguir este itinerario de preocupaciones, dividí el trabajo en tres partes: en la primera, expongo los argumentos presentados en la serie For a sociology of India como datos etnográficos; en la segunda, hablo sobre la dificultad de los debates en general y de este caso en particular; finalmente, expongo consideraciones sobre la necesidad de aceptar los inevitables diálogos difíciles, para reflejar a Brasil en el caso indio.

El debate

A pesar de ser muy prestigiosa en Europa y en Estados Unidos, la revista *Contributions to Indian Sociology* es prácticamente desconocida en Brasil. Publicada actualmente en India y distribuida por una editorial norteamericana, nació de un esfuerzo conjunto de Louis Dumont y David Pocock, que involucraron en su publicación a la École des Hautes Études y a la Universidad de Oxford, respectivamente. Quizá por razones semejantes a las que explican la ausencia de periódicos importantes como *Africa* u *Oceania* en nuestras bibliotecas, tampoco tenemos *Contributions*. India, África y Oceanía sólo están en nuestro horizonte intelectual a una distancia remota.[3]

[2] De manera infortunada, no tuvimos acceso a toda la colección de artículos. Éstos fueron los trabajos consultados: Dumont y Pocock (1957); Bailey (1959); Dumont y Pocock (1960); Saran (1962); Madan (1966); Dumont (1966); Madan (1967); Uberoi (1968); Kantowsky (1969); Singh (1970); Ahmad, (1972); Selwyn (1973); Uberoi (1974); Sharma (1975); Madan (1976); McLeod (1978); Mukherjee, R. (1979); Bhaduri, (1980); Saberwal (1982); Madan (1982); Burghart (1983); Saberwal (1983); Kantowsky (1984), y Venugopal (1986).

[3] Según información del Instituto Brasileño de Información, Ciencia y Tecnología (ibict), no hay registro de la revista *Contributions to Indian Sociology* en ninguna biblioteca en Brasil. *Oceania* puede encontrarse en la Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, que tiene la colección de 1930 a 1978, en la Universidad de São Paulo (usp) (1969-1986) y en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) (1971-1987). Siete universidades tienen ejemplares de *Africa*: las

Antropo_Itzia13NOV.indb 204 13/11/18 14:15

El término "sociología" empleado en el título de la revista era de inspiración durkheimiana: para los editores no había una distinción entre la antropología y la sociología; la antropología era una rama de la sociología general. Por otro lado, Dumont y Pocock formaban un dueto peculiar: cuando fundaron la revista, Dumont acababa de volver de un periodo como *lecturer* en Oxford, donde había recibido la influencia de Evans-Pritchard, y Pocock, a pesar de ser inglés, coincidía con la herencia francesa de Dumont. Los dos se consideraban herederos intelectuales de Mauss.

For a sociology of India empezó con la revista: fue el título del artículo inaugural de 1957, cuando las colaboraciones de la revista no se firmaban. Puesto que ésta se había creado como un espacio para divulgar una visión particular, propia del estudio de India, los artículos eran de Dumont y Pocock. Bajo esta apariencia de humildad artesanal, en que el autor no se identifica, otros estudiosos de India quizá vieron arrogancia y reaccionaron con vehemencia a las ideas de los editores. La revista no empezó a publicar sistemáticamente artículos de otros autores sino hasta pasados tres años de su fundación.

El inicio polémico de la revista desanimó a los editores y, poco antes de que cumpliera diez años de existencia, Dumont y Pocock decidieron dar por terminada la publicación, al considerar que su esfuerzo había fracasado. Pese a este diagnóstico sombrío, en 1966 el prestigio de la revista ya era notable y, con el beneplácito de los editores originales, salió de Europa para renacer en India con una nueva numeración y con el subtítulo *New Series*. Un consejo editorial conformado por antropólogos de varias nacionalidades sustituyó al dueto Dumont-Pocock, pero no dejó de incluirlos como consultor y editor respectivamente. Sin embargo, Dumont no volvió a publicar en *Contributions* sino hasta 1975, y Pocock, al año siguiente.

A partir de 1967, época en que el Institute of Economic Growth de la Universidad de Delhi asimiló la publicación, su título, For a sociology of India, dejó de referirse a artículos específicos y se convirtió en una sección regular de la revista. La *New Series*, que empezaba entonces, dejaba atrás un conmovido "Adiós" de Dumont y Pocock (núm. 9, diciembre de 1966) y advertía en su primera contraportada que:

---

colecciones de la usp y de la Unicamp están actualizadas (respectivamente, 1975-1986 y 1972-1987): dos *campi* de la Unesp tienen ejemplares de 1959 a 1985 y de 1963 a 1977; el Museo Nacional, de 1952 a 1958, y la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y la del Ceará, de 1963-1964 y de 1966-1968, respectivamente.

Antropo_Itzia13NOV.indb 205 13/11/18 14:15

"A diferencia de su predecesora, la *New Series* no ofrece un enfoque único del estudio sociológico de las sociedades indias, sino un foro para presentar y discutir distintos puntos de vista". Varios autores se motivaron con la nueva propuesta, y la revista empezó a publicar un promedio de ocho artículos por número, a diferencia de los dos o tres de la serie previa. En 1975 se introdujo una nueva modificación: Con T. N. Mandan como editor, quien asumió el lugar del consejo anterior, la revista empezó a publicarse dos veces al año, y la sección For a sociology of India cerraba el segundo número de cada año. El término "sociología" tenía sentido ahora dentro de la perspectiva india, que no distingue la sociología de la antropología por razones indirectamente políticas: ambas son ciencias sociales dedicadas a la comprensión de la sociedad india. Los mismos especialistas que se reconocen como antropólogos en el extranjero en India se presentan como sociólogos (véase Saberwal, 1983 y Srinivas, 1952b).

For a sociology of India pasó por varias etapas durante sus más de treinta años de existencia. Leer esa serie de artículos es presenciar el paso de un destacado problema europeo a un proyecto cosmopolita, pero indio.

El inicio del debate

Al principio no había un debate, sino un artículo programático, escrito por Dumont y publicado en coautoría con Pocock.[4] En retrospectiva puede verse que estos dos editores intentaban abrir un espacio para India en un medio académico dominado por los estudios de pueblos "primitivos": africanos, melanesios, indígenas norteamericanos. En el artículo inaugural, Dumont y Pocock afirman la especificidad de India como *civilización* y, en cuanto tal, como totalidad. Al intentar escapar de los estudios a pequeña escala, los autores se proponían estudiar India a través de sus ideas y valores, y sumar a los métodos etnográficos tradicionales de trabajo de campo la indología y los estudios clásicos, para seguir una línea clara, heredada de Mauss y Durkheim (Dumont y Pocock, 1957).

Esta propuesta presentaba otro desdoblamiento: abordar a India como civilización les permitía a Dumont y Pocock usarla como punto de comparación con

[4] Louis Dumont presentó la primera versión del artículo el 8 de noviembre de 1955 como una clase inaugural en la Cátedra de Sociología de India en la École Pratique des Hautes Études (6ª sección), París.

Antropo_Itzia13NOV.indb 206 13/11/18 14:15

Occidente, objetivo a largo plazo de los autores. Y para concebirla como totalidad, pese a su enorme variedad etnográfica, Dumont y Pocock optaron por el estudio de castas como valor ideológico. A través de la combinación de los elementos conscientes e inconscientes o, en sus propias palabras, a través de un enfoque *from within* y *from without*, sería posible construir una configuración que permitiera comparar a India con otras sociedades y eventualmente llegar a "una idea adecuada de humanidad". La comparación de los elementos *desde dentro* y *desde afuera* permitiría, por ejemplo, detectar que la jerarquía en el sistema de castas de India equivale, en Occidente, a los ideales individuales desde el punto de vista de la ideología explícita. Sin embargo, la India jerárquica produjo al *sanniasi* (el que renuncia a su casta) y el Occidente individualista produjo el racismo.

La primera respuesta pública a este artículo data de 1959, y consistió en un desafío del antropólogo inglés F. C. Bailey, que simplemente transformó el programa de Dumont y Pocock en una interrogante: "For a sociology of India?" fue el título elegido (Bailey, 1959). En este artículo Bailey hacía serias objeciones: en primer lugar, negaba que una "sociología de valores" como la que proponían Dumont y Pocock fuera verdadera sociología. Para Bailey el término "sociología" se reservaba a los estudios que reconocemos como inspirados en Radcliffe-Brown, y la línea de Dumont y Pocock era, cuando mucho, una "culturología". En segundo lugar, Bailey afirmaba que los autores concebían India como totalidad porque sufrían de una miopía etnográfica: sólo veían el hinduismo y despreciaban, en consecuencia, las otras religiones indias. Finalmente, condenaba a Dumont y Pocock por no incluir las relaciones económicas y políticas en su esquema analítico. Por esto mismo, Bailey también criticaba duramente el énfasis en los valores fundamentales de casta, al que él contraponía la importancia del estudio de las aldeas. El argumento se basaba en el hecho de que las castas no niegan a las aldeas y de que, en realidad, es en éstas donde puede encontrarse la realidad sociológica de India.[5] Tras sugerir una comparación con casos similares al de India (según Bailey, el sur de Estados Unidos y Sudáfrica), el artículo concluía y lamentaba la falta de claridad de los autores, su desafortunada tendencia a basarse en afirmaciones más que en evidencias, y su lenguaje emotivo.

[5] Las castas *versus* las aldeas se volvió el tema central de un debate particular entre Louis Du- mont y M. N. Srinivas; véase el capítulo 7.

Antropo_Itzia13NOV.indb 207 13/11/18 14:15

Frente a este primer desafío, Dumont y Pocock reafirmaron su adhesión al procedimiento comparativo, pero con una diferencia: ellos eran más ambiciosos que su crítico. Dumont y Pocock se proponían explicar las semejanzas *y* las diferencias con el objetivo de hacer una aportación al crecimiento teórico de la disciplina (Dumont y Pocock, 1960). Este crecimiento consistiría en el cuestionamiento de conceptos preestablecidos y en el eventual cambio del contenido de conceptos sociológicos como fruto de su aplicación en distintas sociedades. Así, los hechos políticos y económicos, tan importantes para Bailey, podrían tener otro significado en la ideología india, y lo mismo sucedería con el concepto de aldea. De una manera un poco velada, estos dos autores ya defendían allí algo que más tarde sería una característica de los trabajos de Dumont: el cuestionamiento de los conceptos sociológicos como producto del pensamiento occidental.

Puede verse, así, que, durante los primeros cuatro años de existencia de la revista los interlocutores del diálogo son europeos: son los antropólogos franceses e ingleses los que tienen la palabra y la autoridad; la India sólo es un objeto de estudio privilegiado, un *locus* etnográfico que los editores de la revista quieren incluir en el mundo académico de la antropología consagrada. Los antropólogos indios están invitados al debate, pero Dumont y Pocock de alguna manera determinan por adelantado las reglas del juego y el papel que se les reserva en el escenario general. Para Dumont y Pocock la sociología india todavía no tenía una percepción clara de sí misma debido a los problemas que los antropólogos de India enfrentaban en el momento de distinguir y aceptar las diferencias, no siempre conciliables, entre el papel de sociólogo y el de reformador. El deseo y la necesidad de acción producían los medios para la investigación sociológica pura, y esto hacía que los resultados no siempre fueran claros (Dumont, 1970: 18).

Vistas con ojos contemporáneos, la propuesta de los editores, la réplica de Bailey y la contrarréplica de Dumont y Pocock parecen bastante tradicionales: por el lado francés (que incluye a Pocock), el famoso énfasis en los valores y las representaciones; por el lado inglés, el empirismo de los hechos económicos y políticos. Desde el primer punto de vista, la visión del sistema de castas como manifestación ideológica de la religión; desde el otro, la realidad concreta de las aldeas; Dumont y Pocock intentaban combinar las visiones *desde dentro* y *desde afuera* y Bailey incluso dudaba que la primera pudiera existir.

Esta discusión europea sobre India podría haber tomado un nuevo rumbo en 1962, cuando el filósofo/sociólogo hindú A. K. Saran escribió, en un periódico indio

Antropo_Itzia13NOV.indb 208 13/11/18 14:15

publicado por la Universidad de Lucknow (donde todavía imparte clases), un comentario sobre el número entonces más reciente de *Contributions* en ese entonces. Sintomáticamente, el argumento de Saran en *The Eastern Anthropologist* no fue tomado en cuenta por los contendientes europeos sino hasta que su exalumno T. N. Madan, miembro del nuevo consejo editorial que asumió la *New Series*, introdujo sus ideas en la primera versión de For a sociology of India que publicó. Pero esto sucedió hasta 1966.

Transición

El periodo que va de 1962 a 1967 puede verse, en retrospectiva, como una transición de la revista y del debate que pasó de los europeos a los indios, y comienza con la polarización que introdujo el artículo de Saran. Profundo conocedor de los clásicos europeos (como, por lo demás, todo buen *scholar* indio), y descrito como un "severo crítico del positivismo" y como "un filósofo social hindú" (respectivamente en Madan, 1975 y 1977), la voz de Saran rompe el equilibrio que había reinado en la comunicación de los contendientes y pone en duda la posibilidad misma de que un *outsider* sea capaz iluminar con sus categorías el pensamiento nativo, aun cuando éste sea Louis Dumont. Los argumentos que Saran introdujo eran tan diferentes a los de los autores que lo antecedieron, que las divergencias previas entre Dumont y Bailey parecían ahora parroquiales, si no es que insignificantes.

Lo que decía Saran era que en una sociedad tradicional como la india lo "interno" y lo "externo" no podían dicotomizarse, porque la conciencia tradicional es unitaria. El único punto de vista *desde afuera* es el de otra sociedad: "social reality *qua* social has no outside" (Saran, 1962: 68). Para Saran, Dumont era un positivista y un individualista obsesionado con algunas categorías de la civilización contemporánea, como la mayoría de los estudiosos occidentales (1962: 61).

No puede más que especularse cómo afectaron estas críticas a Dumont. Pero Saran iba aún más lejos: con claridad y fuerza retórica, este filósofo afirmaba que las ideas expuestas en *Contributions* eran erróneas porque el problema central de la sociedad tradicional india no es social, sino que surge del encuentro de lo divino con lo humano. Así, la cuestión no se limita a la prioridad del punto de vista interno o externo (que, en este contexto, se vuelve banal), sencillamente porque un Principio Trascendente los ilumina a ambos. Igual que Durkheim, Dumont no acepta lo divino, y su individuo "is human, his values are humanistic and his leadership is

Antropo_Itzia13NOV.indb 209 13/11/18 14:15

concerned with worldly glory and welfare" (1970: 63). Para India, en cambio, la dignidad del ser humano es especial porque es el único entre todos los seres que puede ser iluminado. Desde esta misma perspectiva, Saran recuerda que para estudiar la sociedad es indispensable la inclusión de los demás elementos del cosmos, entre ellos los animales y los dioses.

Al cuestionar de manera tan franca el secularismo de la sociología occidental, Saran también discrepaba de Dumont en lo relativo a la dicotomía hombre-en-el-mundo *versus* renunciante: afirmaba que el renunciante no abandonaba el sistema de castas para asumir el papel de individuo, sino para librarse de toda individualidad. El esquema de Dumont recibe el golpe de gracia cuando Saran afirma categóricamente que el concepto de *dharma* no corresponde con la acción moral, *artha* no es la acción instrumental, y *karma* no es la acción expresiva. En realidad, decía Saran, la distinción entre la acción expresiva y la acción instrumental "es totalmente irrelevante" en el contexto indio (1962: 60).

El dilema del intelectual como científico y del intelectual como metafísico que se sugiere en Saran no forma parte de la cultura académica occidental; tal vez por esto Saran prefiere hasta hoy a Weber y no a Durkheim: Weber habría reconocido que las esferas de la ciencia y de lo sagrado son insuperables, al tiempo que para Durkheim la divinidad no era más que una mistificación de la sociedad (Saran, 1987). En India, donde la ciencia secularizada es un reto que los propios científicos tienen que enfrentar, puede entonces comprenderse la posición de T. N. Madan cuando en los años sesenta introdujo las ideas de Saran (con quien había estudiado en Lucknow) en la revista *Contributions* y dejó ver su ambigüedad frente a Dumont y su exprofesor. Al seguir al maestro, Madan afirmaba que un enfoque puramente científico era inadecuado para el estudio de la sociedad humana, ya que ésta representa un hecho de la esfera de la naturaleza tanto como de la creación humana; el punto de vista *desde fuera* está, por lo tanto, peligrosamente relacionado con un cientificismo de tipo baconiano (Madan, 1966).

Era la voz de Saran la que hablaba. Un año después, sin embargo, esta influencia se suavizó y Madan se acercó a la posición de Dumont al afirmar que, si bien existía un punto de vista externo, había que distinguirlo del punto de vista del científico natural; que la objetividad en las ciencias sociales involucraba criterios distintos a los de las ciencias naturales, y, finalmente, que la comparación se empobrecía cuando sólo se buscaban semejanzas (Madan, 1967a). A estos puntos en común con Dumont, Madan añadía, en sus observaciones, algunos mensajes que encerraban

Antropo_Itzia13NOV.indb 210 13/11/18 14:15

el virus de la independencia: en primer lugar afirmaba que, aunque es imposible pensar en la existencia de varias sociologías, es necesario reconocer que el conocimiento sociológico debe tener en cuenta la especificidad social dentro de la cual se construye. En segundo lugar, decía que los problemas que afectan al sociólogo indio no se limitan, como criticaba Dumont, a la inviabilidad de construir una sociología india. La sociología es una sola, aceptaba Madan, pero fructifica con las colaboraciones que las distintas vertientes ofrecen para el desarrollo de los conceptos sociológicos. Ahí estaba la falla de la sociología india hasta el momento.

En esta época, Dumont publicó un artículo fuera de la serie For a sociology of India, pero que respondía directamente a Saran e indirectamente a los ímpetus juveniles de Madan. En 1966 Dumont reafirmaba sus ideas iniciales, se mostraba resentido por las críticas que recibía, y consideraba "condescendiente y ofensiva" la imagen que Saran tenía de él (1970: 159). Dumont condenaba la insinuación que leía en Saran de que las culturas son impenetrables (en Occidente una de las consecuencias de esta actitud había sido la aparición de Hitler), pero en su texto podía entreverse que no había leído a su crítico en el original, pues en una cita reproducía un error que Madan había cometido al divulgar las ideas de Saran en *Contributions*.[6] Finalmente, Dumont advertía que "sólo aquellos que están apasionadamente imbuidos de la idea de la unidad de la humanidad y absolutamente dedicados a la especificidad de cualquiera de sus formas sociales particulares" (1970: 165) estarán en la posición de hacer una aportación fundamental a la sociología. Era una advertencia dirigida, naturalmente, al joven Madan.

Este periodo muestra, pues, la tensión y la ambigüedad del heredero indio de Dumont: Madan se vincula con Dumont, pero procura seguir leal a su antiguo maestro, Saran, y sólo con el paso del tiempo adquiere la autonomía suficiente para elaborar un punto de vista propio. Es Madan, sin embargo, quien a mediano plazo establece un puente entre las posiciones radicales de Saran y las de Dumont. Por otro lado, la frustración que Dumont expresa en los artículos de esa época se concentra en una disputa que aparentemente sólo es intelectual. Si seguimos las sugerencias de Freud podemos, sin embargo, especular sobre sus raíces más profundas, pues ése fue el momento en el que la revista cambió de manos. De cualquier manera, el hecho es que, aunque estaba alejado del gran escenario y publicaba en una revista

[6] Madan cambió el término "social" por "reality", con lo que convirtió la afirmación de Saran "social reality *qua* social has no outside" en "social reality *qua* reality has no outside".

Antropo_Itzia13NOV.indb 211 13/11/18 14:15

local, el tradicionalista A. K. Saran se convirtió, sin duda, en el *significant other* de los principales personajes de la época.

En manos de los indios

Cuando recién llegó a India, a partir de 1967, parece que el objetivo más amplio de *Contributions* al principio era romper sus lazos con Europa. Esto puede verse en los artículos indios de la sección For a sociology of India. Pero, por otro lado, estos mismos artículos dejan ver, también, que sus autores, silenciosos durante el periodo europeo, ahora podían mostrar sus diferencias internas.

Al retratar el estatus de la sociología en India, en 1967 Madan había dicho que ésta no era sino algo recibido de Occidente, como muchos otros artículos importados. Esta autocrítica fue estimulante: Uberoi aprovechó el momento y no sólo trasladó la revista a India, sino que la afianzó en el suelo indio. En "Science and swaraj", Uberoi asumió el papel del provocador por excelencia: criticó a los occidentales y aguijoneó a los indios (Uberoi, 1968). Condenaba los falsos cosmopolitismos y humanitarismos de los primeros al afirmar que la internacionalización de la ciencia chocaba con el problema de la relación entre la ciencia y la sociedad. Los efectos perversos de la internacionalización de la ciencia eran los mismos, decía él, independientemente de si aparecían bajo el ropaje del resentimiento de la época colonial o a través de los nuevos propósitos de hermandad, armonía y *sweet reasonableness* del periodo poscolonial. En cuanto a los indios, Uberoi enunciaba una postura *swaraj* de autodeterminación, de nacionalización de los problemas y de conciencia de la pobreza del país para acabar con la culpa que sentían los científicos sociales indios por su falta de originalidad.[7] Esta crítica tenía como blanco implícito el artículo previo de T. N. Madan; Uberoi ironizaba al decir que su propuesta solamente "will make us run with borrowed money to attend the next international conference to learn how to be original" (1968: 122).

A partir de este artículo, For a sociology of India dejó atrás el tono polémico de los debates individuales previos (Dumont *versus* Bailey; Saran *versus* Dumont; Madan *versus* Dumont; Uberoi *versus* Madan) para convertirse más bien en un foro de colaboraciones indias, entre las cuales se mezclaba, una que otra vez, un artículo extranjero. En el periodo que va de 1968 a 1981 (en este último año *Contributions*

[7] Para un análisis de la trayectoria *swaraj* de J. P. S. Uberoi, véase el capítulo 8.

Antropo_Itzia13NOV.indb 212 13/11/18 14:15

dedica un número a celebrar los 70 años de edad de Dumont), For a sociology of India divulga artículos de opinión que parecen sugerir que los diversos autores creían que, naturalmente, un punto de vista corregiría al otro. Este aspecto es especialmente visible entre los autores indios, ahora que las diferencias de castas entre ellos se hacen, por primera vez, evidentes.

Durante este periodo, siete artículos de la sección los escribieron autores indios (Singh, 1970; Ahmad, 1979; Uberoi, 1974; Sharma, 1975; Madan, 1976; Mukherjee, 1979; Bhaduri, 1980); uno fue una colaboración inglesa (Selwyn, 1983), otro, una colaboración alemana (Kantowsky, 1969), y había un artículo de autoría de un antropólogo neozelandés (McLeod, 1978). La calidad de los artículos fue muy desigual en esta época, y los puntos de vista diferían bastante. Así, en una breve síntesis, Kantowsky (1969) advertía a los científicos occidentales que debían aclarar cuál era la relevancia práctica y teórica de sus estudios cuando trabajaban en países en desarrollo; Singh (1970) distinguía las propuestas teóricas de la sociología general de las propuestas nacionales, y consideraba que estas últimas tenían un mayor poder teórico; Ahmad, en 1972, llamaba la atención hacia el hecho de que tanto los indios como los extranjeros, al estudiar a India, la trataban como si fuera exclusivamente hindú. En este artículo, que se volvió bastante famoso, el autor señalaba que olvidar a cristianos, judíos, budistas, sijs, jainistas y, naturalmente, a los musulmanes como él no era el mejor camino para alcanzar una sociología de India. Selwyn (1973) hizo una apreciación positiva de la teoría desarrollada por Muray Leaf. En 1974, Uberoi volvió a escribir para la sección, y propuso que se incorporara la sociología desarrollada en Europa durante los últimos 30 años. En un tono distinto al de su artículo anterior, ahora aprobaba a los autores europeos, excepto a Louis Dumont, a quien criticaba por identificar el hinduismo con el sistema de castas y el sistema de castas, a su vez, con la lógica de la jerarquía. Después de Uberoi —un sij— tocó el turno a Sharma (1975), que discutió el término *varna*, y mostró que esta división del sistema de castas, que representa el modelo cognitivo de la sociedad, tiene significados similares tanto en los resultados del trabajo de campo antropológico como en las fuentes clásicas sánscritas. A este artículo lo siguió uno de Madan —hindú—, que procuraba demostrar que David Pocock había estudiado el hinduismo no como "religión", sino como una integración de experiencias (Madan, 1976). En 1977 Sharma de nuevo discutía un tema hindú: la cuestión de la conversión. Y en 1978 McLeod hablaba del problema terminológico sobre la mejor manera de describir a los sijs en la literatura. El autor negaba que "secta" o "nación" fueran

Antropo_Itzia13NOV.indb 213 13/11/18 14:15

conceptos apropiados, y proponía el término nativo *panth* ("camino") como el que menos daño haría a la descripción etnográfica. A estos pequeños ensayos los siguió el largo "Trends in indian sociology", de R. Mukherjee (1979), que dividía la historia de la sociología en India en cinco fases. Finalmente, para cerrar este periodo, el artículo del economista Bhaduri (1980) mostraba que el trabajo del sociólogo, especialmente la investigación de campo, podía ser útil para establecer políticas económicas en India. Ya como editor de la revista, Madan escribió una introducción conciliadora al artículo de Bhaduri, aunque el título del artículo ("What the sociologist could do for the economist") ya mostraba los antagonismos indisimulables y la hegemonía de la economía entre las humanidades en India. En resumen, la expresión de diferencias y los ajustes de puntos de vista marcaron a este periodo, y dejó claro que hindúes, sijs y musulmanes tenían distintas prioridades, aunque no se confrontaran directamente.

¿Madurez?

Cuando en 1982 Madan publicó su tercer artículo de la serie For a sociology of India, parecía que se vivía un momento de paz y reconciliación 25 años después del inicio de la revista. Con el reconocimiento de la independencia de ésta, en los últimos años *Contributions* había publicado dos números especiales: uno en homenaje al último libro de M. N. Srinivas, *The remembered village* (1978), y el otro (1981) para celebrar los 70 años de Dumont. Las diferencias entre Srinivas y Dumont, parte de un pasado turbulento (véase el capítulo 7) se asimilaban como hechos de la historia.[8]

El volumen dedicado a Dumont se convirtió en un libro (Madan, 1982c) en el que el compilador publicó este tercer artículo de su autoría. En ese momento, Madan hizo un reconocimiento público a Dumont porque desempeñó, durante las últimas décadas, el papel de principal catalizador de los trabajos antropológicos de India, tanto en el caso de sus adeptos como en el de sus críticos. Dumont había colaborado en la modificación radical de la percepción del sistema de castas que, durante la década de 1950 y 1960, bajo la influencia británica, daba énfasis a las

[8] Sin embargo, el volumen de Srinivas contenía artículos críticos y negativos (como el de Pocock, 1978, cuya colaboración ya anuncia su contenido desde el título: "The remembered village: a failure"), mientras que en el volumen que se dedicaba a Dumont dominaban el reconocimiento y el aprecio.

Antropo_Itzia13NOV.indb 214 13/11/18 14:15

relaciones sociales, y ahora no podía dejar al margen las ideas y valores ideológicos. Para Madan, sin embargo, la comunicación entre los especialistas aún era un problema y, con el típico estilo hinduista, que es el de no abandonar la lucha, decía que no había que dejarse vencer por el desánimo y que evitar el diálogo sólo ayudaría a perpetuar el problema (Madan, 1982e).

A pesar del diagnóstico pesimista de Madan, los últimos años de la revista le sugieren al lector lo contrario: de 1983 a 1986 los artículos publicados en For a sociology of India parecen respirar un aire de serena madurez. En este periodo, dos de los cuatro artículos publicados fueron de antropólogos indios (Saberwal, 1983, y Venugopal, 1986), y hubo una colaboración inglesa (Burghart, 1983) y otra alemana (Kantowsky, 1984).

Hay una nueva diferencia, sin embargo, entre los autores europeos y los indios: los europeos ahora insisten en hacer explícito su compromiso con la discusión, y se refieren a autores o temas desarrollados anteriormente. Burghart, por ejemplo, propone una alternativa a la visión totalizadora de Dumont, y sugiere que un enfoque "intracultural" podría producir la sociología de las diversas Indias, en plural, que Dumont no llevó a cabo. Por su parte, Kantowsky elige como interlocutores a los indios Madan y Uberoi, a quienes pretende seguir en su intento de analizar cuánto le debía Weber a su origen germánico. Al procurar acercarse a la tradición hindú que estudió, Kantowsky sugiere que Weber no se atrevió a escribir un libro sobre la religión en la India porque reconocía que resultaba difícil hacer que la lógica ahistórica india (que admite el par "both/and") correspondiera al pensamiento histórico occidental (que se basa en la lógica "either/or").

En el caso de los antropólogos indios, la novedad es que las colaboraciones no pretendían sumarse al pasado, sino forjar, en cambio, un nuevo tema: la revaloración de la disciplina en la India. Saberwal, por ejemplo, habla del mundo académico indio en general, que incluye la antropología; de los más de cincuenta departamentos que ofrecen títulos de maestría y algunos de doctorado; de las publicaciones periódicas más importantes, y del hecho de que es en Delhi y en torno a la activa Delhi Sociological Association donde se reúne el mayor número de especialistas. Crítico de la formación intelectual en la India, Saberwal considera que el doctorado es una *soft experience*, ya que el investigador trabaja en su propia lengua y en su región de origen. Esa facilidad se extiende al momento de la profesionalización, cuando una vez más los lazos de parentesco y de casta entran en acción. A consecuencia de lo anterior, entre los científicos sociales reinan la pasividad y la falta de

Antropo_Itzia13NOV.indb 215 13/11/18 14:15

competitividad. El artículo de Venugopal, por su parte, es crítico en otro sentido. Este autor vuelve al pasado para revisar la ideología de G. S. Ghurye en relación con el hinduismo. Para este autor clásico, que fue un eslabón entre la antropología británica de Rivers y M. N. Srinivas, alumno suyo, la civilización hindú se sostenía básicamente sobre los hábitos puritanos de los brahmanes.

En suma, el panorama que arrojan los artículos de la sección For a sociology of India es bastante revelador: a diferencia de lo que sucedió cuando la serie iniciaba, perdura la ausencia de un debate cuerpo a cuerpo. Los europeos critican las visiones europeas anteriores o se presentan como seguidores de los indios, e invierten por completo el análisis de Madan. Los indios parecen estar tranquilos: tras rebelarse y tras asimilar los aportes de Dumont y de Srinivas, hoy en día se dedican a hacer una autoevaluación crítica más constructiva. El volumen 21 de *Contributions*, publicado en 1987, es prueba de esta visión: la revista rinde homenaje a dos antropólogos de origen surasiático y de reconocido prestigio internacional: Stanley Tambiah y Gananath Obeyesekere, que formaron parte, respectivamente, de Harvard y Princeton.

Diálogos difíciles

Así se repite la historia de la disciplina: rebeldía y asimilación, siempre entre diálogos difíciles. For a sociology of India es el retrato o quizás el guion de uno de estos diálogos. Ahí entran en juego problemas como el colonialismo, las personalidades, los contextos sociales, los principios éticos y los distintos momentos históricos. Las razones específicas de la dificultad de este diálogo no son más fáciles de detectar que las que lo antecedieron en la historia de la antropología. Al hacer a un lado los motivos profundos y privados a los que se refería Sigmund Freud, y a los que no tenemos acceso, es posible, sin embargo, plantear algunos puntos.

Volvamos al Geertz del principio y a su deseo de que la antropología se convirtiera en un discurso intercomunicable. Ésta era también la expectativa de Madan cuando decía que el objetivo de la disciplina era la "interpretación mutua de las culturas" (Madan, 1982a). Más cerca de nosotros, opinaba lo mismo José Jorge de Carvalho cuando sugería que la antropología podría ayudar a "superar la comunicación distorsionada y a instaurar un canal verdaderamente igualitario de expresión mutua entre las sociedades" (Carvalho, 1988: 179). Sin embargo, fue el mismo

Antropo_Itzia13NOV.indb 216 13/11/18 14:15

Geertz, por el que empezamos, el que cierto día reconoció que "understanding the form and pressure of […] natives inner lives is more like grasping a proverb, catching an allusion, seeing a joke, reading a poem […] than it is like achieving communion" (Geertz, 1983: 70).

Tal vez esta comunión que no se concreta entre el antropólogo y los nativos también es imposible dentro de la comunidad académica mundial, o tal vez simplemente "intercomunicabilidad" no quiere decir, necesariamente, "comunión". Quizá la comparación implícita del quehacer antropológico es incompatible con el diálogo: la comparación siempre implica jerarquía, y, en este contexto, el ideal de la comunión no se realiza (Chaves, 1989). Puede incluso plantearse la hipótesis de que, en lugar de un diálogo, la sección For a sociology of India constituyó un foro simbólico para las intenciones de los participantes, que también fue eficaz, pero de una manera performativa: expresó el deseo y la necesidad de comunicación, y esta expresión dio los resultados deseados.

Sabemos que las esperanzas de Louis Dumont eran distintas. En 1979 recordaba la trayectoria de su iniciativa:

> the journal that I produced in collaboration with David Pocock from 1957 onwards, *Contributions to Indian Sociology*, announced that its contents were literally intended as "contributions" to a presumably common endeavour. It was in consonance with that orientation that we did not sign the articles and took joint responsability for them. But it turned out very soon that such a detailed criticism […] would simply not be received by most of the specialists who had, each one of them, his own stance and did not want to modify it and who, with very few exceptions, abstained from participating in the discussion (Galey, 1982: 19).

Para Dumont, parece que la revista sólo tuvo la duración efímera de los primeros años de vida. De modo significativo da muestras de desconocer el proceso que permitió que la revista y el debate tuvieran desdoblamientos ricos y fructíferos: "In some quarters, the first three numbers of *Contributions* were taken almost as a kind of defamatory publication! It was thus impossible to establish collectively a groundwork and we had to retreat to a less critical, more constructive and 'personal' formula. From then on we began to sign our articles" (Galey, 1982: 19).

Dumont da muestras de ser un editor profundamente desilusionado y un autor que se define como científico-artesano:

Antropo_Itzia13NOV.indb 217 13/11/18 14:15

> This is the rub: the conditions in which our craft is practised are such that one is compelled to retreat from the collective orientations, that is that of science, to the more personal orientations of the philosopher, writer or artist, to admit that the products of the craft are "not cumulative", that the scientific community hardly exists at all, or at any rate to recoil upon oneself and choose one's subject matter accordingly (Galey, 1982: 20).

La tendencia al tono resentido es familiar para los lectores de Dumont, así como la costumbre de ver malas intenciones en las críticas que se le hacen.[9] Si se considera el prestigio de la revista, sin embargo, surge la incoherencia entre la sociología que Dumont practica y su obstinado rechazo a admitir que el trabajo individual e independiente del científico se suma a una historia colectiva en cualquier circunstancia. Esto fue lo que Dumont sin duda aprendió de Mauss sobre la oración, así como de Evans-Pritchard, que le dijo que la antropología es más arte que ciencia. Pero aquí parece que la frustración y la decepción pueden más que la racionalidad. El debate, tal como lo presenciamos nosotros, quizá no se desarrolló como el diálogo fácil que Dumont preveía o esperaba, pero fue el diálogo posible, el que dio los buenos frutos que llegaron a nosotros.

Al hacer hincapié en las modificaciones que sufrió la antropología en India, debemos tener en cuenta que usamos la revista *Contributions to Indian Sociology* como un caso ejemplar, y el debate For a sociology of India como objeto central, y que no consideramos otros periódicos tradicionales como *Man in India* (fundado en 1921), o más recientes, como *The Eastern Anthropologist* (fundado en 1947), o *Indian Anthropologist* (en 1971). *Contributions* es peculiar en este contexto porque nació en Europa y se trasplantó a India, con lo que llevó consigo el reto de crear un discurso cosmopolita en suelo indio, un discurso inteligible a través de las fronteras continentales o civilizatorias.

Pero aunque *Contributions* es peculiar, no por eso es menos representativa. El desarrollo de su historia, en la que el debate sobre el punto de vista *from within* y *from without* fue el aspecto que más movilizó a los antropólogos indios, simplemente

[9] Véase el prefacio de la 3ª edición de *Homo hierarchicus* (1980), en el que Dumont responde a sus críticos desde la publicación de la primera edición del libro en 1966. Dumont se muestra condescendiente con T. N. Madan, "Whose good faith […] is here beyond question" (1980: xxii), en una actitud distinta a aquella con que se dirige a los demás.

Antropo_Itzia13NOV.indb 218 13/11/18 14:15

hace explícito lo que el colonialismo intelectual no siempre revela de una manera tan clara: Saran fue el defensor de la visión *desde dentro*; Bailey, de la visión *desde afuera*, y Dumont quería combinar las dos,[10] perspectiva que siguió Madan al subrayar que un entrenamiento mediante la literatura antropológica podría proporcionar el extrañamiento que los antropólogos nativos necesitaban (Madan, 1975).

Queda claro, pues, que para alcanzar un cosmopolitismo cómodo primero hubo que admitir las dicotomías y las posiciones antagónicas. En este contexto el diálogo fue un camino no siempre fácil, aunque indispensable, para superar las oposiciones, y tenía la ventaja adicional de legitimar a los interlocutores como pares. Es interesante notar que los propios indios aceptaron la polarización, y que fue en ella donde, de alguna manera, encontraron el estímulo básico y creativo que les permitió dar mejores respuestas a los interrogantes que Occidente les planteaba. Occidente predefinía los interrogantes, y los indios las superaban gracias a su capacidad de cuestionar sus propias preguntas y ofrecer respuestas diferentes. Paradójicamente, el resultado fue este "cosmopolitismo indio".

A lo largo del camino, comprometerse con el diálogo no fue sencillo. Los antropólogos indios, inicialmente temerarios y desafiantes, moderaron sus posiciones con el paso del tiempo: el Uberoi *swaraj* de 1968 se volvió estructuralista en 1974; el Madan crítico de 1966 reconocía el papel movilizador de Dumont en 1982. El ejemplo de Saran sirve de contrapunto, ya que sus ideas se introdujeron en la revista mediante su exalumno Madan, y recibió la respuesta de un Dumont irritado que no leyó el original. En este episodio salta a la vista la vieja cuestión del poder en la academia que, como queda claro aquí, no cambia por el hecho de que el inglés sea la lengua que comparten todos los participantes. Pero también se hace evidente otra cuestión tan importante como ésta o más: a saber, que a mediano plazo fue la posición de Madan, que muchos consideraban meramente conciliadora y moderada,

---

[10] Khare usa un esquema estructuralista (¿occidental?) para explicar las combinaciones de los dos puntos de vista (Khare, 1976):

the insider's view from "inside".....Saran, 1962
the outsider's view from "inside".....Dumont, 1966
the outsider's view from "outside".....Bailey, 1959
the insider's view from "outside".....Srinivas, 1952a

Entre los artículos paradigmáticos citados por Khare, el libro de Srinivas (1952a) es el único que no consideramos aquí porque no forma parte de la discusión For a sociology of India.

Antropo_Itzia13NOV.indb 219 13/11/18 14:15

la que hizo posible un diálogo encaminado a un cosmopolitismo en el que hubiera lugar para todos. Sorprendentemente, la posición de Saran fue la más cómoda: radicalmente tradicionalista, su postura extrema lo libró de hacer un esfuerzo por comunicarse, pero fue él el que sirvió, en este debate intelectual, como el oponente respetable e indispensable.

El tono cosmopolita que surge en la revista a partir de la década de los ochenta refuerza la idea de que *Contributions* puede servir como un símbolo de lo que ocurre de una manera más general en la antropología en India. En la revista propiamente dicha, los europeos son los que ahora insisten en incorporarse al espíritu del debate; fuera de la revista, se imprime un colorido particular en los trabajos de los antropólogos locales. En su afán de comunicación, parece que los indios afortunadamente no tuvieron que decidir, como sugiere Habermas, entre la precedencia del diálogo y la producción, pues allí éstos sucedieron al mismo tiempo. Así, es cada vez más fácil reconocer un estilo particular en los estudios que hacen los indios sobre la tradición hindú, por ejemplo, que es distinto al de los estudios que hacen sobre el mismo tema los investigadores extranjeros (véase Das, 1982; Madan, 1987), o en los trabajos que desarrollan sobre Occidente y que un occidental no reproduciría (Uberoi, 1978; 1983), o en sus autoanálisis sociopsicológicos, que no tienen paralelo en Occidente (Kakar, 1982; Nandy, 1983), o en los estudios *from without* que India produce sobre los clásicos europeos (Saran, 1987; Kaviraj, 1987).[11] Las trayectorias intelectuales también dejan ver el mismo fenómeno a través del abanico de temas de los que habla un mismo autor: T. N. Madan, por ejemplo, escribe sobre los fundadores de la antropología en India (Madan, 1968; 1982b); se vincula con Dumont en su esfuerzo por editar *Contributions* en India; reflexiona sobre el hinduismo y sobre la ética del secularismo entre los intelectuales indios (Madan, 1966; 1967b; 1987); analiza desde una perspectiva clásica aspectos de la cultura *pandit* de Cachemira (Madan, 1965); innova al sumar a Dumont a la vertiente interpretativa y le añade una pizca de hinduismo (Madan, 1987); finalmente, discute el papel del antropólogo en el trabajo de campo y rechaza la postura que sostiene que los *insiders* no pueden tener una visión antropológica comparativa (Madan, 1975).

[11] No todos los autores mencionados aquí se autodefinen como antropólogos. La designación es mía y traduce, por un lado, el deseo de ver la antropología como la disciplina que abriga diferentes perspectivas para el análisis cultural, y, por otro, la inadecuación de nuestras categorías disciplinarias para la producción académica india.

Antropo_Itzia13NOV.indb 220 13/11/18 14:15

Respetada entre los especialistas, la antropología que se hace en India no tiene, naturalmente, un prestigio equivalente al de las vertientes europeas y estadunidenses. Pero no deja de ser significativo el hecho de que hoy se invite a los antropólogos indios a visitar el extranjero no sólo por el interés etnográfico que siempre ha despertado India, sino además por sus aportes teóricos y por el enfoque específico con que discuten temas nuevos o tradicionales. Por otro lado, de los antropólogos extranjeros que visitan India no sólo se espera que traigan la última novedad (que ciertamente se verá con reservas), sino también que escuchen lo que los indios tienen que decir. Esto sucede porque, en sus debates, embates o diálogos con el exterior, la antropología en India encontró un rumbo propio que la convierte en heredera del pensamiento clásico indio y, al mismo tiempo, en una rama de la sociología de origen europeo.

Epílogo

Tras observar los avances de la antropología en India, me pregunto cuál es el tipo de diálogo que podemos tener desde Brasil con el extranjero, nosotros que hablamos una lengua latina en un mundo dominado por el inglés, que no tenemos interlocutores privilegiados ni debates estimulantes,[12] que internamente vivimos en el universo de la "cordialidad", donde la discusión es poca y los eventos demasiados, y que externamente ignoramos el mundo de la producción científica que circula entre las páginas de *Oceania*, *Africa* o *Contributions to Indian Sociology*.

El tema es delicado. Plantearé a manera de provocación sólo tres puntos rápidos que suscita el espejo de India. El primero es ventajoso para nosotros: los brasileños, que nos definimos como científicos sociales politizados, al comparar nuestra situación con la de los indios nos damos cuenta inmediatamente de que hay un silencio que pocas veces se rompe en torno a la existencia de castas en el medio académico indio. Las oposiciones de casta, los privilegios de casta, las cuotas para

[12] Heloisa Pontes nos lleva a concluir que los extranjeros fueron profesores (Bastide, Willems, Pierson, Baldus, etcétera) o "brasilianistas", es decir, historiadores y científicos políticos con énfasis en la investigación empírica (Pontes, 1989). En lo que respecta a nuestra discusión, parece que los extranjeros en Brasil nunca nos desafiaron en el terreno teórico, que es quizá el único que consideraríamos legítimo. Véase, sin embargo, el debate entre Simon Schwartzman (1988; 1989) y Richard Morse (1988; 1989), al que se sumó Velho (1989).

Antropo_Itzia13NOV.indb 221 13/11/18 14:15

las castas inferiores y las afinidades de casta son fenómenos cotidianos que rara vez se mencionan[13] y que contrastan mucho con el sentido cosmopolita que los antropólogos indios procuran imprimir a sus trabajos. Hay cuestiones teóricas (como el mejor punto de vista), metodológicas (como la discusión sobre el trabajo de campo en el lugar de origen) y existenciales (cómo concilian los intelectuales una cultura religiosa con el secularismo de la ciencia moderna) que no encuentran un paralelo en lo que (no) se dice sobre el sistema de castas en el medio académico. El silencio es curioso, y quizá se explique por el hecho de que al discutir estas cuestiones simplemente quedaría expuesta la faceta parroquial y exótica de la ciencia en India, que los indios prefieren no ver o incluso desconocer.

Pero no sólo los indios prefieren desconocer sus aparentes debilidades. El segundo punto invierte esta primera imagen y nos coloca en el centro de atención. El ejemplo de los indios nos hace pensar que, en un mundo académico concebido en términos universalistas, la incoherencia que existe entre el campo del discurso teórico y la experiencia de la política local quizá es el destino fatal en el caso de los países que se encuentran en una posición de subordinación en el escenario mundial. En nuestro caso, entre el alto índice de politización local y la fascinación por la moda internacional, la faceta parroquial parece surgir, extrañamente, en el hecho de que creemos formar parte de un Occidente homogéneo y de que escribimos para que se nos lea a nivel mundial, sin ninguna barrera y ninguna traba, con lo que nos negamos, evidentemente, a discutir nuestro papel en el mundo académico internacional. Dialogamos con autores renombrados como si efectivamente se nos leyera fuera de Brasil, y volvemos a analizar a los clásicos como si nuestros trabajos tuvieran un prestigio internacional: ignoramos así que, en cuanto se cruzan las fronteras nacionales, lo que aquí era una discusión teórica se convierte automáticamente en simple etnografía regional.[14] También preferimos ignorar que nunca hemos descubierto nuevas perspectivas (cuando mucho, hemos "anticipado" lo que se consagró después),[15] e incluso insistimos en enviar ingenuas invitaciones a grandes figuras de la ciencia para dar brillo a nuestros congresos, invitaciones que son

[13] Las excepciones no hacen sino confirmar la regla: véase Saberwal (1983); Srinivas (1973) y Madan (1972).

[14] Los términos de la contratación de Florestan Fernandes en Canadá en la década de los sesenta son un buen ejemplo.

[15] La excepción aquí es la "teoría de la dependencia", que, sin embargo, también se consumió en Estados Unidos con tintes locales (véase Cardoso, 1977).

Antropo_Itzia13NOV.indb 222 13/11/18 14:15

rápidamente rechazadas, y que cuando se aceptan nos alegran porque gracias a ellas vemos otra vez en nuestra tierra extranjeros ilustres sorprendidos por hallar aquí una ciencia social floreciente, aunque lamentablemente desconocida.

Naturalmente estos dos puntos no agotan este pequeño universo, porque, tanto en el caso indio como en el brasileño, el diálogo al que nos referimos incluye a un tercer personaje. Así, el tercer punto cierra el triángulo y da una nueva dimensión a nuestra conciencia desdichada: se trata ahora de saber por qué, en el fin de siglo xx, los jóvenes científicos sociales europeos y estadunidenses, a diferencia de las figuras consagradas, han buscado los países "periféricos" para visitarlos y, de ser posible, publicar en ellos. Tras divulgar sus trabajos en inglés, anhelan una traducción al italiano, al portugués o al húngaro. El fenómeno parece estar más extendido de lo que dejan ver los últimos números de *Contributions*, y todo indica que ya llegó a Brasil. ¿Se habrá implantado una nueva visión del cosmopolitismo? ¿O se agotaron las fuentes de inspiración europeas y estadunidenses? ¿Por qué súbitamente nos eligen como "a critical mass of interesting social scientists"[16] quienes vale la pena que lo evalúen a uno? ¿El diálogo internacional se ha vuelto más viable o (y esto es más factible) se trata de una simple legitimación, más útil a los propósitos de los visitantes que a los de los anfitriones?

Éstos son sólo algunos de los interrogantes iniciales. Si llegamos a entender un poco lo que sucede en el mundo académico en general, tal vez sea posible que la comunicación indispensable se vuelva más realista y, con suerte, más efectiva, aunque probablemente no será menos difícil. Han quedado atrás los tiempos de debates como "Virgin Birth", en que los antropólogos ingleses discutían desde su casa, para que el mundo los contemplara. Las muchas décadas de For a sociology of India pueden darnos algunas pistas para empezar a reflexionar sobre el asunto.

[16] De un amigo estadunidense que desea que sus trabajos se publiquen en Brasil.

Antropo_Itzia13NOV.indb 223 13/11/18 14:15

Parte 4. Conclusión

10. Una antropología en plural

Es en Brasil donde sucede que vivo.

Mário de Andrade

I

Este ejercicio tiene una extensión modesta, pero un objetivo ambicioso. Me propongo analizar la relación que guardan las perspectivas teóricas con el medio histórico y sociocultural en el que se desarrollan, tema que toca tangencialmente la gran cuestión de la universalidad de la ciencia. La idea de que era posible una ciencia de la sociedad y de la historia, que recibimos del siglo xix, tiene que ver con dos problemas contemporáneos: el primero lo heredamos del modernismo, cuando se pensó en la posibilidad de un concierto de las naciones en el que Brasil tendría su propio acorde. En la situación actual, esta cuestión tiene que ver con la posibilidad de una ciencia social con matices propios y se refiere, por lo tanto, a nuestro contexto específico. El segundo es un problema teórico de largo alcance, y quienes pueden aportar una visión innovadora en este sentido son los que no están en el centro político de la producción intelectual: después de establecer una equivalencia entre el universalismo y lo que se producía en Europa ("para nosotros, Europa ya es lo universal", dice Antonio Candido), tal vez sea el momento de sumar esfuerzos con otras tradiciones de las ciencias sociales que tienen la ambición de construir una visión universalista más genuina.

El tema de este trabajo se remonta, por lo tanto, al iluminismo (la cuestión de la universalidad de la ciencia, ese valor ideológico que consciente o inconscientemente aceptamos con el propósito de crear un conocimiento intercomunicable), pero incluye la cuestión de la diversidad por medio de un tratamiento microscópico y comparativo. En este sentido, al tomar como objeto de estudio el pensamiento antropológico mismo, discuto la posible paradoja que media entre el valor universalista en que se generó la antropología (y con el cual contribuye como una

Antropo_Itzia13NOV.indb 227 13/11/18 14:15

modalidad de discurso moderno) y los postulados particulares y relativizadores de la disciplina. La antropología está presente, por lo tanto, en varios niveles: como objeto de análisis, como postura de conocimiento y como cuestionamiento teórico.

Quizá es un lugar común decir que los intereses de una disciplina determinada varían a lo largo del tiempo, y que los problemas considerados "científicos" en una época pueden convertirse en "creencias" de un momento a otro. En la antropología es posible observar el desarrollo de los estudios de parentesco, magia, religión, organización social y simbolismo tanto por el orden de los temas como por los cuestionamientos a los que cada uno de ellos se ha visto sometido a lo largo del último siglo. Pero la afirmación de que "para la antropología todo está culturalmente determinado [...] todo, excepto ella misma" (McGrane, 1976: 162) tal vez no ha recibido la debida atención.

Durante los últimos años comenzaron a dedicarse algunos esfuerzos a este problema, especialmente en simposios y congresos internacionales que reunieron a especialistas de varias nacionalidades. En ellos se llama la atención hacia la existencia de una *indigenous anthropology*, se cuestiona "la antropología periférica", y se discute la influencia de países centrales en la antropología del tercer mundo así como la necesidad de la autodeterminación local.[1] El nombre de la disciplina frecuentemente se usa en plural, esto es, "antropologías", y ello indica una aparente connotación pluralista. Sin embargo, es interesante notar que este plural generalmente no incluye a las llamadas antropologías del "centro", que aún gozan del privilegio del singular.

Mi perspectiva es distinta, pues al tratar la antropología como un sistema de conocimiento intento darle sentido a cualquier contexto en el que ésta se legitime. Mi posición es, por lo tanto, la de examinar *una* antropología, pero que incluya sus diversas versiones en algo que tal vez podría definirse como "una antropología en plural". Esto implica, por un lado, el reconocimiento de una *scholarship* compartida y, por el otro, la intención de dar cuenta de una visión sociológica de la disciplina. Tras observar el caso brasileño en trabajos anteriores (Peirano, 1981) y compararlo con la antropología/sociología desarrollada en Francia, Alemania e India, sugiero

[1] Para los simposios internacionales, véase especialmente Fahim (1982) y el número 47 de la revista *Ethnos* (1982). Para la idea de una "antropología periférica", véase Cardoso de Oliveira (1988). Un llamado para la autodeterminación local de la sociología de India puede leerse en Uberoi (1968). El plural "antropologías" lo usan Stocking (1982) y Marcus y Fischer (1986), por ejemplo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 228 13/11/18 14:15

los siguientes puntos de partida: 1) que el pensamiento del antropólogo es parte de la propia configuración sociocultural de la que éste surge; 2) que los contextos socioculturales ideológicamente predominantes en el mundo moderno son los Estados-naciones; 3) que las representaciones sociales de la nación no son uniformes; 4) que, dado que el desarrollo de la antropología coincidió y se vinculó con la formación de las naciones-Estado europeas, la ideología de construcción nacional (*nation-building*) es un parámetro y un síntoma importante para caracterizar a las ciencias sociales dondequiera que éstas surjan.[2]

Visto así, el problema resulta tan antiguo como Durkheim, Weber y Mauss. Existen infinitas formas de ejemplificarlo de manera comparativa. Elijo, entre ellas, los trabajos de dos grandes pensadores contemporáneos: Norbert Elias y Louis Dumont. Las semejanzas entre los temas que discutieron y las diferencias en su forma de discutirlos hacen posible relacionar la teoría con el contexto. Tengo en cuenta, también, la densidad y el poder teóricos de sus propuestas y el hecho de que, aunque no son propiamente exóticos para nosotros, están lo suficientemente lejos, geográfica y políticamente, como para permitir un ejercicio de extrañamiento. La comparación entre estos dos autores me permitirá tratar algunos puntos de la ideología intelectual alemana (representada aquí por Elias) y francesa (representada por Dumont). Resulta interesante señalar que ninguno de los dos parece haber notado cuán semejantes eran los itinerarios intelectuales que ambos trazaron. Elias y Dumont son relativamente contemporáneos: Elias nació en 1897 y Dumont, en 1911. Otro punto de convergencia es que tanto Elias como Dumont eligieron, como suele suceder entre los *scholars* de estas dos nacionalidades, recíprocamente Alemania y Francia como casos privilegiados de comparación en varios de sus trabajos.

En un segundo momento volveré a Dumont para compararlo ya no con Elias, sino con Lévi-Strauss, y me centraré en una cuestión básica para la antropología: si existe o no la posibilidad de que el conocimiento antropológico sea reversible, o, en otras palabras, si el modo de conocer propio de la disciplina se limita a ciertos contextos ideológicos o, por el contrario, es universal.

[2] En 1920 Marcel Mauss ya afirmaba que la idea de un "ciudadano del mundo" era la consecuencia de una teoría abstracta del hombre y llamaba la atención hacia el hecho de que el internacionalismo constituía un desarrollo equivocado del individualismo. Véase Mauss (1972) y Dumont (1970: 93).

Antropo_Itzia13NOV.indb 229 13/11/18 14:15

En cierto sentido, este ejercicio reproduce una línea que exploré anteriormente, cuando establecí un contraste entre Louis Dumont y M. N. Srinivas e intenté analizar por qué los puntos de vista de estos dos autores (uno francés y otro indio) nunca fueron compatibles (capítulo 7). Ahora establezco la comparación entre um par de autores europeos, e intento reflexionar sobre sus puntos de convergencia y divergencia. Al considerarse que aquí se analiza a Dumont desde otro ángulo, este trabajo amplía la discusión anterior.

II

En primer lugar, Elias. Este intelectual de origen germano, a quien se le descubrió muy tarde en el resto de Europa y en Estados Unidos, propone un estudio de la civilización occidental a partir del comportamiento cotidiano o de la "historia de los modales" en Occidente. *The civilizing process* (Elias, 1978), su obra más conocida, inicia con una comparación entre los conceptos de "civilización" y de "cultura" en Alemania, y llama la atención hacia los procesos sociogenéticos que los generaron.

Según Elias, los procesos sociogenéticos imprimen algunas características duraderas a los conceptos sociales. Observa, por ejemplo, que actualmente el concepto de "civilización" expresa tanto la autoconciencia de Occidente como la conciencia nacional de un país determinado. Sin embargo, el término "civilización" no siempre tiene el mismo sentido, y Elias elige Francia y Alemania para discutir las diferencias a la luz de su contraste con el concepto de "cultura". El análisis se remonta a la segunda mitad del siglo xviii, cuando los dos conceptos se formularon por primera vez. El objetivo de Elias es identificar los componentes y los rasgos principales de cada uno para, a continuación, analizar las bases sociales que permitieron su desarrollo.

La primera diferencia entre el concepto de "civilización" (originario de Francia) y el concepto germánico de "cultura" consiste en el hecho de que la civilización puede referirse tanto a hechos políticos como económicos, religiosos, técnicos, morales o sociales. La cultura, en cambio, se refiere esencialmente a la esfera intelectual, artística y religiosa, y esto favorece una clara línea divisoria entre el intelecto, el arte y la religión, por un lado, y los hechos económicos, políticos y sociales, por el otro. Hay que añadir, además, que el concepto de "civilización" describe un proceso o el resultado de un proceso, mientras que el concepto de "cultura" tiene una relación menos directa con los aspectos de cambio. Además, el concepto de "civi-

Antropo_Itzia13NOV.indb 230 13/11/18 14:15

lización" no considera las diferencias nacionales entre los pueblos; la civilización enfatiza aquello que es común a todos los seres humanos, y aparentemente expresa la autoafirmación de pueblos cuyas fronteras e identidades nacionales están, desde hace mucho, tan plenamente establecidas que la discusión se volvió innecesaria. En cambio, la cultura hace especial hincapié en las diferencias nacionales y la identidad particular de los grupos (y por esta razón, tal vez, la antropología se apropió tanfácilmente del concepto).

Estos significados se relacionan de manera íntima con la posición de la *intelligentzia* en las sociedades francesa y germánica que los generaron en el siglo xviii. Desarrollados inicialmente por determinadas clases sociales, estos conceptos se adoptaron después como elementos nacionales y se usaron como antítesis el uno del otro.

El concepto de *kultur* expresa, ante todo, el estrato intelectual de la clase media alemana: los intelectuales en Alemania conformaban una capa social pequeña y dispersa, pero, a su manera, altamente individualizada. Los intelectuales no constituían, como la corte, un círculo cerrado. Compuesto mayormente por administradores y servidores civiles, el estrato intelectual de la universidad equivalía a la situación de la clase media frente a la corte. En este contexto, el desarrollo del concepto de cultura y los ideales que éste contenía reflejaban la posición de la *intelligentzia* frente al centro de poder. Sin una base social significativa, y al conformar la primera formación burguesa de Alemania, los intelectuales desarrollaron una autoimagen burguesa e ideas específicas de la clase media en un contexto de fragmentación política extrema.

En Francia sucedió lo contrario. Los miembros de la *intelligentzia* francesa tenían un lugar seguro en la estructura social y mantenían su cohesión en una *bonne societé* más o menos unificada y central. El orgullo de la aristocracia francesa siempre fue considerable, y su énfasis en las diferencias de clase siempre fue muy importante, pero es como si las líneas divisorias entre las clases fueran más frágiles: el acceso a la aristocracia y, en consecuencia, la asimilación de otros grupos siempre tuvieron un papel mucho más significativo que en Alemania. Así, surgieron abundantes pensadores de las clases medias (entre ellos Voltaire y Diderot); estos talentos se recibieron y asimilaron sin muchos problemas por la sociedad cortesana de París. Así que a principios del siglo xviii ya no había una diferencia considerable entre los modales y la etiqueta de los grupos de liderazgo burgueses y la aristocracia palaciega.

Antropo_Itzia13NOV.indb 231 13/11/18 14:15

Un símbolo del contraste con la posición de la *intelligentzia* en Alemania es el comentario de Goethe sobre Mérimée: "En Alemania no es posible producir un trabajo tan maduro a tan tierna edad. No es que sea culpa del individuo, sino del estado cultural de la nación y de la gran dificultad que todos experimentamos cuando nos desarrollamos en el aislamiento" (Elias, 1978: 28). El aislamiento y la fragmentación eran rasgos característicos de la vida intelectual en Alemania; tanto que, si en Francia la conversación siempre fue una de las formas más importantes de comunicación, y se le consideraba incluso un arte, en Alemania el medio predilecto para la transmisión de las ideas fue el libro. En parte, este hecho fue la causa del desarrollo de una lengua escrita que se unificó precozmente aun cuando no había un lenguaje oral correspondientemente homogéneo.

En el siglo xix, con el ascenso de las clases medias, las características sociales específicas de clase gradualmente se convirtieron en características nacionales. La antítesis entre civilización y cultura entonces reflejó la autoimagen germánica y señaló diferencias de legitimación, carácter y comportamiento en ese contexto. Los conceptos dejaron de marcar la diferencia de clase y se trasladaron hacia la distinción nacional entre Alemania y otras naciones, de manera que, después de la Revolución francesa, la idea de una aristocracia alemana disminuyó, al tiempo que la idea de los poderes occidentales avanzaba. El concepto de "civilización" y la idea de un ser humano "civilizado" empezaron a relacionarse con la imagen de Francia.

Al constatar este proceso, Elias llega a una conclusión importante: que en el siglo xx la explicación de las creencias sociales no puede basarse únicamente en las referencias de clase, por lo general implícitas en las teorías sociológicas; es necesario tener en cuenta el desarrollo de ideas nacionales que trascienden las clases sociales (Elias, 1978: 241-242). Específicamente, Elias dice que la nación es un concepto tan significativo para representar la idea de totalidad en el mundo moderno, que llegó a usarse inadvertidamente, con sus matices de permanencia e integración, en el concepto sociológico de "sistema social" (Elias, 1978: 242-243).

III

Veamos ahora a Dumont. Mientras Elias se define como historiador social y sociólogo, Dumont se ve como el antropólogo fiel a la tradición maussiana que, aunque

Antropo_Itzia13NOV.indb 232 13/11/18 14:15

partió del estudio de la civilización india, centró su interés, en términos comparativos, en la moderna ideología occidental.

Dumont establece la diferencia entre la sociedad moderna y las sociedades tradicionales en general a partir de una revolución mental que él llama "revolución individualista". En las sociedades tradicionales cada ser humano particular se orienta hacia los fines prescritos por la sociedad. En cambio, en la sociedad moderna la principal referencia de valor ideológico recae sobre los atributos, los derechos y el bienestar de cada ser humano individual, con independencia de su posición en la sociedad. En el primer caso, el hombre se considera, esencialmente, un ser social, y su propia humanidad deriva de la sociedad de la que forma parte (es el caso de la ideología "holista"); en el segundo caso, cada hombre es un individuo de la especie, es una sustancia con existencia propia, y el aspecto social de su naturaleza tiende a reducirse, a oscurecerse o incluso a suprimirse (es el caso de la ideología "individualista") (Dumont, 1980; 1985).

Tras llegar a esta formulación por contraste con India, Dumont empezó a estudiar el proceso que generó esta ideología. El autor describe la tendencia de la religión cristiana a fomentar la valoración individualista y, a partir de ahí, observa el proceso mediante el cual esferas autónomas de pensamiento y acción se desprendieron del cuerpo principal de valores. La primera y más importante de ellas fue la de la Iglesia, que dio lugar al Estado y a la política como categoría ideológica. Posteriormente, por medio de otro proceso de diferenciación, surgiría la esfera de lo económico (Dumont, 1977).

La comparación con el renunciante hindú es para Dumont un modelo que le permite mostrar que algo de la ideología moderna ya estaba presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodeaba. La religión era el fermento esencial, en primer lugar, para el surgimiento de la fórmula individualista y, en segundo lugar, para su evolución. Lo que al parecer sucedió en la historia de Occidente es que el valor del individuo fuera-del-mundo de principios del cristianismo (y que también está presente en el renunciante hindú) ejerció presión sobre el elemento mundano antitético (holista) a lo largo de los siglos. Por etapas, la vida mundana se contaminó con el elemento extramundano, hasta que, finalmente, la heterogeneidad del mundo desapareció en términos ideológicos. En este campo moderno unificado, el holismo dio lugar a una representación del mundo totalmente armonizada con el valor individualista: el individuo-fuera-del-mundo se convirtió en el moderno individuo-en-el-mundo.

Antropo_Itzia13NOV.indb 233 13/11/18 14:15

Al nivel de las instituciones, la relación se estableció por la Iglesia, una especie de punto de apoyo divino, y que se amplía, se unifica y se consolida lentamente. A partir de mediados del siglo viii los papas se arrogan una función política importante: rompen su vínculo con Bizancio y asumen el poder temporal supremo en Occidente. La Iglesia pretende, a partir de entonces, reinar directa o indirectamente sobre el mundo, y ello significa que el individuo cristiano empieza a comprometerse en el mundo a una escala sin precedentes. Pero llega el momento en que la Iglesia, al volverse más mundana, lleva al dominio de lo político los valores absolutos y universales que dominaban en la religión. Éste, concluye Dumont, es el Estado moderno, porque no tiene continuidad con otras formas políticas: es una *Iglesia transformada*, constituida no por órdenes o funciones, sino por *individuos*. A su vez, la nación ahora representa el tipo de sociedad correspondiente al reino del individualismo como valor.

Con el surgimiento de los proyectos nacionales, una diferencia interesante empieza a separar la concepción de nación en Francia y en Alemania (Dumont, 1971). Dumont muestra que, en la ideología moderna en general, el concepto de nación presenta de forma simultánea dos facetas: es tanto un conjunto de individuos como un individuo colectivo. De estas posibilidades surge la variante francesa, que define a la nación como el tipo de sociedad global cuyos miembros no tienen conciencia de ser, ante todo, seres sociales, sino, como tantos otros, sólo personificaciones del hombre en abstracto. Por su parte, los alemanes lograron la proeza de ver al hombre simultáneamente como individuo y como ser social. En el pensamiento alemán el individuo abstracto se vuelve concreto, y el universal existe sólo bajo formas particularizadas. Al partir de estas dos posibilidades, Dumont concluye que la variante francesa contiene el individualismo en su forma elemental, mientras que en la versión alemana el individualismo está presente de manera compleja y colectiva. En otras palabras, la variante francesa es directa y cosmopolita, mientras que la alemana es nacional y colectiva.

IV

Las semejanzas entre estos dos autores no son pocas. Aunque a Elias le interesa el análisis de los conceptos de “civilización” y “cultura”, mientras a Dumont, las versiones francesa y alemana del concepto de “nación”, ambos tienen la ambición de

Antropo_Itzia13NOV.indb 234 13/11/18 14:15

alcanzar, a largo plazo, una explicación para el fenómeno conocido como "Occidente". Los dos usan como puntos de comparación a Francia y Alemania, y cada uno de ellos refuerza las conclusiones individuales del otro: Elias considera que el concepto francés de "civilización" en cierto modo difumina las diferencias entre los pueblos, y que el concepto de "cultura", germano, enfatiza las diferencias nacionales y la identidad particular de los grupos. Paralelamente, Dumont señala el aspecto cosmopolita de la ideología francesa por medio del análisis del concepto de "nación", y observa, al mismo tiempo, que los alemanes se sirven del mismo concepto al subrayar el componente particularista de los pueblos representados por él.

Ahora veamos las diferencias. En primer lugar, la unidad de análisis elegida: a Elias le preocupa el proceso sociogenético mediante el cual se desarrollan dos conceptos en contextos diferentes, y, a partir de ahí, estudia el proceso civilizatorio occidental. El procedimiento de Dumont es casi inverso; su interés principal explícito es la ideología occidental (o moderna), y a partir de ella vislumbra variantes en uno de sus conceptos centrales: la nación. La segunda diferencia es el enfoque que adopta cada uno: Elias se centra primero en las diferencias nacionales y la identidad particular de los grupos con el objetivo de entender un proceso más general, una postura que refleja la tradición germánica de la que forma parte. Por su parte, Dumont, anclado en la tradición francesa, toma como unidad de análisis un objeto cosmopolita por excelencia: la ideología occidental moderna como un todo, donde las diferencias nacionales son subunidades o subculturas. Por último, difieren también en el procedimiento teórico: mientras Elias vincula el mundo de las ideas con la posición social de sus autores, Dumont propone el nivel ideológico como condición *sine qua non* para trascenderlo. En otras palabras, Elias se pregunta quién desarrolla qué tipo de conceptos y relaciona a sus portadores con su mayor o menor cercanía respecto a los centros de poder, entre ellos el papel centralizador o fragmentario de dichos centros. Dumont concibe las ideas como representaciones sociales, y en el texto como etnografía busca los valores y los conceptos, con independencia del papel o la posición social de su autor. (Tal vez porque ve el mundo de las ideas como un fenómeno universal, Dumont tiene la necesidad de justificar que no hace propiamente antropología; Dumont, 1977.)

La conclusión de esta comparación puede resumirse en la propuesta de que, pese a sus semejanzas y diferencias, e incluso gracias a ellas, Elias y Dumont surgen como instancias ejemplares de sus propias teorías: en ambos casos, las perspectivas, las unidades de análisis y los enfoques teóricos reflejan el origen sociocultural de

Antropo_Itzia13NOV.indb 235 13/11/18 14:15

sus autores. En otras palabras: desde la perspectiva de Elias, es como si, coherente con su herencia germánica, se preocupara más por la "cultura", al tiempo que Dumont se enfoca en los tipos "civilizatorios". Por su parte, desde la perspectiva de Dumont, es como si Elias se orientara a las nacionalidades, y él mismo, Dumont, actuara en los términos más cosmopolitas de quien ya superó la etapa del cuestionamiento nacional.

En este punto es interesante señalar que otros dos pensadores ilustres, Durkheim y Weber, también pueden compararse en el sentido de que el primero, francés, centró su atención en las representaciones colectivas, mientras que el segundo, alemán, partió del individuo. Esta oposición hace que los dos fundadores de la sociología curiosamente inviertan sus tradiciones nacionales predominantes (y, en este contexto comparativo, las reafirmen), hecho que no pasó desapercibido a Dumont (Dumont, 1985: 211).

V

Así, pues, si las ideologías nacionales se imprimen en las teorías sociológicas (replicadas o invertidas), podemos sacar algunas conclusiones: en primer lugar, que el pensamiento social científico goza de una "relativa autonomía" (Elias, 1971) en relación con el contexto social en el que se desarrolla. El contexto social establece los parámetros dentro de los cuales se reconoce su mayor o menor validez científica (o se acepta su mayor o menor relevancia), pero no la determina. Elias y Dumont muestran que es posible llegar a conclusiones similares aun cuando se parte de premisas diferentes.

En segundo lugar, esta comparación refuerza la sugerencia de que es necesaria una mayor reflexión sobre la relación que guardan las ciencias sociales con las ideologías nacionales. El propio Elias observó que estas últimas por lo general representan a la nación como algo muy viejo e inmortal, aunque, en realidad, las sociedades asumieron el carácter de naciones-Estado en Europa a partir de la segunda mitad del siglo xviii (Elias, 1975). En este caso la comparación entre los dos autores muestra, también, que Francia y Alemania se ven como *significant other* una de la otra.

En tercer lugar, si el conocimiento es el mismo y los resultados semejantes, con independencia del contexto en el que se produce, entonces Lévi-Strauss tiene razón

Antropo_Itzia13NOV.indb 236 13/11/18 14:15

cuando propone la reversibilidad del conocimiento antropológico y la universalidad del saber.

Para Lévi-Strauss, todos compartimos una misma humanidad, una misma capacidad innata de estructuración del pensamiento. El hecho de que Norbert Elias y Louis Dumont lleguen a conclusiones paralelas, aunque partan de presupuestos diferentes, sólo serviría como una confirmación para quien afirma que, incluso en el estudio de las sociedades primitivas, el resultado es el mismo, "ya sea que el pensamiento de los indígenas sudamericanos tome cuerpo bajo la acción del mío o el mío bajo la acción del suyo". Para quien no ve una diferencia fundamental en los resultados que se obtienen a partir del estudio de sociedades de lo más diversas, las diferencias entre Elias y Dumont no tendrían mayor significado.

Para Louis Dumont, sin embargo, la cuestión es otra. Aquí retomamos la discusión anterior, sobre la importancia del contexto que produce el conocimiento. A diferencia de Lévi-Strauss, para Dumont el pensamiento antropológico no es reversible porque no hay simetría entre el polo moderno en el que la disciplina se sitúa y el polo no-moderno, frecuentemente representado por el objeto de estudio. Para Dumont sólo existe *un* tipo de antropología, y ésta es producto de la ideología occidental con su tendencia característica hacia el pensamiento comparativo en términos universales. La antropología se define por la jerarquía entre el valor universal y el holismo del objeto de estudio, y esto erradica la posibilidad de pensar una multiplicidad de antropologías correspondiente a una multiplicidad de culturas.

Por un lado, entonces, Dumont asume una perspectiva histórica y sociológica: la antropología/sociología se desarrolló en el periodo en el que florecieron los ideales de construcción nacional. Es hija de la Restauración y su surgimiento fue una reacción ante el desencanto provocado por la experiencia de la Revolución y sus dogmas (Dumont, 1980). También es resultado de la desconfianza en el programa socialista de sustituir deliberadamente principios organizacionales para hacer frente a la arbitrariedad de las leyes económicas. De esto resultan dos tipos de sociología. Una meramente replica la ideología dominante y primero ve a los individuos para después observarlos en sociedad. Este "individualismo metodológico" se contrapone a otra perspectiva, que ve al hombre como ser social y considera que el hecho global de la sociedad es irreductible a toda y cualquier composición (perspectiva que Dumont suscribe).

Por otro lado, sin embargo, la postura de Dumont nos pone frente a un *impasse*: tras aceptar las "subculturas" o "variantes ideológicas" en el mundo occidental,

Antropo_Itzia13NOV.indb 237 13/11/18 14:15

asume una actitud rígida cuando postula que sólo hay *una* posibilidad para la antropología. Aunque las expectativas humanistas de Lévi-Strauss pueden estar equivocadas, ya que aún no es posible saber si las culturas que fueron objeto de la antropología tomarán a las sociedades de antropólogos como objeto de estudio, no hay por qué asumir la posición contraria, que no tiene en cuenta las definiciones y los diversos proyectos nativos para la propia disciplina. ¿No fue precisamente Dumont el que propuso, antes, que cualquier objeto ideológico tiene una existencia propia (Dumont, 1977)? Si esto es válido para la categoría "economía", ¿por qué no lo será para la antropología? Mirar la diversidad de una ciencia se convierte, en este contexto, en parte de un proyecto más amplio, es decir, una posible antropología del pensamiento social moderno, un proyecto que se remonta a la tradición durkheimiana y que se inserta adecuadamente en la propuesta de Dumont. Así, pues, al hablar de una "antropología en plural" intento llamar la atención hacia dos niveles vinculados entre sí: uno, en el que la antropología es *singular*, con el doble sentido de "única" y "sui géneris", y el otro, en el que es, también, como cualquier fenómeno social, susceptible de manifestaciones de diversidad o de *pluralidad*.

VI

En comparación con otros científicos sociales, los antropólogos pueden vanagloriarse de estar entre los que mejor y con un mayor consenso comparten ancestros y linajes comunes. Por medio de éstos inician a sus estudiantes, sin importar que se encuentren en Brasil, Estados unidos, Inglaterra, Australia, Japón o India. Los cursos de historia y teoría antropológica pueden variar en lo que respecta al periodo contemporáneo y a las figuras locales más significativas, pero habrá que leer a Durkheim, Mauss, Morgan, Frazer, Malinowski, Boas, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard y Lévi-Strauss. No hay que dejar de cultivar esta "tradición". En realidad, precisamente por la seguridad que ésta nos proporciona en términos teóricos, y por la pragmática de una posible comunicación internacional, puede observarse que los contextos nacionales y, específicamente, las ideologías de construcción nacional dejan su marca en los "acordes antropológicos", ya sean centrales, como en el caso de Elias y Dumont, o situados en los contextos llamados periféricos. En otras palabras, ese discurso moderno que es la antropología asume política y éticamente

Antropo_Itzia13NOV.indb 238 13/11/18 14:15

diversas tonalidades, según el contexto en el que se desarrolla, sin que ello lo prive de su característica universalista.

Estas ideas no son nuevas; en realidad datan del cuestionamiento de Durkheim sobre la afinidad entre la ciencia y la religión como sistemas de representación, un tema que ha estado vigente en la sociología desde hace más de un siglo. Pero si la antropología avanzó en el estudio de la religión, entonces es posible hacer algunas consideraciones que surgen de una autorreflexión dentro de la disciplina, y que tienen el propósito de sugerir la dimensión de este tema en la actualidad.

La relación entre la ciencia social (como sistema de representación) y el contexto en el que se desarrolla extrapola, así, los casos de Alemania y de Francia que se abordaron aquí: si en la Alemania holista surgió un enfoque cultural y la Francia cosmopolita inventó la civilización, en Brasil una teoría con compromisos políticos desarrolló el concepto de "fricción interétnica", mientras que en India un contexto religioso hace del análisis interpretativo del hinduismo un posible símbolo de nacionalidad. El concepto de fricción interétnica se desarrolló en Brasil como el equivalente lógico de lo que los sociólogos llaman "lucha de clases", y tenía como objetivo evaluar el potencial de integración de los grupos indígenas en la sociedad nacional. Junto con la preocupación teórica, el compromiso político del antropólogo era innegable. Por su parte, en India, un enfoque del hinduismo puede traducir una postura política y un punto de vista ideológico específicos, porque el autor de un determinado trabajo fue un hindú (y no un sij o un musulmán). En un universo nacional en el que estas religiones tienen que acomodarse, la asociación ideológica entre "India" e "hinduismo" lleva implícito el mensaje de que cualquier religión en ese contexto tiene que tener en cuenta la importancia y la penetración de los ideales hindúes.

Las trayectorias individuales de los científicos sociales revelan un fenómeno semejante, pues explican el contexto y se explican en relación con él; en ellas se combinan —y a veces se suceden— proyectos universalistas y cuestiones nacionales: mientras que en Brasil Florestan Fernandes abandonó el enfoque antropológico de los extintos tupinambá en favor de un "enfrentamiento con la sociedad", simbolizada por las relaciones entre negros y blancos, en India J. P. S. Uberoi reorientó su centro de interés, al abandonar el reanálisis del material clásico del *kula* en favor de la opción ética de cuestionar la autointerpretación de los occidentales y partir

Antropo_Itzia13NOV.indb 239 13/11/18 14:15

de la base de análisis de Goethe como científico.[3] En el caso de Florestan, ganó la opción política nacional; en el de Uberoi, el "universalismo alternativo" propio de la cultura académica de India. En ambos casos, sin embargo, después de optar por el aprendizaje y la preparación en materia de postulados que hacen de la ciencia social un lenguaje universal, Florestan Fernandes y J. P. S. Uberoi redirigen sus carreras dentro de una perspectiva que se explica por el diálogo que mantienen con la comunidad académica como miembros nativos de una sociedad determinada. Este fenómeno no es un privilegio de los científicos de países no centrales: Dumont mismo, después de "ponerse en perspectiva" al estudiar la India, retomó explícitamente el proyecto maussiano (y por lo tanto, francés) de estudiar a Occidente como civilización.

Desde el polo que hace de la ciencia social un saber universal, podemos observar que la antropología es una ciencia/disciplina concebida *dentro* y *hacia* el mundo moderno, con independencia de si se desarrolla en Brasil, India, Francia o Alemania. Tal vez por esta razón el filósofo hindú A. K. Saran, que rechaza esta modernidad, acusa a Dumont de "positivista", porque intenta imponer la dicotomía en el universo monista que es el indio tradicional. Así, en cualquiera de sus diferentes concepciones, como "traducción", por ejemplo (Evans-Pritchard), como "interpretación" (Geertz) o como "interpretación mutua" (Madan), el problema se genera a partir de un "nosotros" ideológicamente moderno, aunque no sea occidental: el trabajo de Uberoi es tan moderno como la reflexión social antropológica producida en Europa, o incluso más, aunque se realice dentro de una perspectiva india.

Pero si el mundo moderno fue el que construyó al "otro" de tipo antropológico, en ese mismo mundo el rechazo a la posición de la "alteridad" aún es vigente. Es posible distinguir ahí un indicio de una ideología universalista: mientras que los nativos más "holistas" se sienten halagados ante la promesa de figurar en un futuro estudio, nosotros, los científicos sociales, no aceptamos la posición de *encompassados* en este contexto en el que todos deberíamos ser iguales. Así, dentro de la propia disciplina, los antropólogos nunca fueron especialmente recibidos entre los intelectuales de las sociedades a las que investigaron. Dumont nunca fue bien acep-

[3] El concepto de fricción interétnica fue desarrollado por Roberto Cardoso de Oliverira en la década de los 1960 (Cardoso de Oliveira, 1963); para la interpretación del hinduismo en los términos indicados en el texto, véase Madan (1987). Las referencias a las trayectorias intelectuales de Florestan Fernandes y J. P. S. Uberoi, cuando discuten el papel del antropólogo como científico y ciudadano, están en los capítulos 2, 3 y 8.

Antropo_Itzia13NOV.indb 240 13/11/18 14:15

tado en India cuando buscó allá el espejo para Occidente; los intelectuales progresistas sudafricanos ponen reparos a la *naiveté* de Vincent Crapanzano, cuando intenta proteger la identidad de los afrikáners en su estudio sobre el *apartheid*; Geertz es cuestionado en Indonesia y nosotros, los brasileños, prescindimos de la lectura positiva que Richard Morse hace de nuestra herencia ibérica porque, entre otras razones, no nos interesa el papel de "otro" para el autocuestionamiento norteamericano. Queda, así, abierta la cuestión de la sujeción al papel de la alteridad en el propio medio académico.[4]

Finalmente, hay una última cuestión resultante de la percepción relativizadora que introduce la antropología en la visión universalista de la ciencia. En los últimos tiempos se ha acusado a la disciplina, al hacerla responsable de la actitud relativista exacerbada que parece fascinar a las élites intelectuales contemporáneas, y que las lleva a despreciar la razón y olvidar los ideales iluministas. La imagen que subyace a este cuestionamiento es que la antropología se construye como un tipo de pensamiento *post*iluminista, o incluso *pos*moderno, que legitima la irracionalidad y el desorden, cuando no fomenta la vulgarización de las ciencias sociales.[5] Entonces ha llegado el momento de recordar, una vez más, que tanto la propuesta de ampliar el discurso de las posibilidades humanas (en el caso de Geertz) como la propuesta de repensar un modelo alternativo para el universalismo occidental (en las propuestas de J. P. S. Uberoi y Ashis Nandy) —intenciones, ambas, generadas en lados opuestos del planeta e ideológicamente separadas— en realidad tienen una sola inspiración: el aspecto esencialmente humanista, de origen europeo, que se encuentra en la base y en la génesis de la antropología. Así, pues, los antropólogos, en función de sus proyectos intelectuales, biográficos o sociales y del papel que les corresponde frente a los centros de poder, tienen la tarea de producir discursos capaces tanto de sumarse en la singularidad de una "antropología en plural" como de hacer aportes significativos al contexto en el que, como dice Mário de Antrade, "sucede que viven".

[4] Véase Coetzee (1985; 1986) para una crítica a Crapanzano, y Morse (1988) y Schwartzmann (1988) para el caso brasileño. Otávio Velho hace su contribución a este "juego de espejos" en un artículo posterior (Velho, 1989).

[5] Entre los filósofos críticos, la antropología se convirtió en el villano de la fábula sobre "el búho y el sambódromo" (Rouanet, 1988). Véase también Reis (1988).

Antropo_Itzia13NOV.indb 241 13/11/18 14:15

Bibliografía

Ahmad, Imtiaz

1972 "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), núm. 6, pp. 172-178.

Anderson, Perry

1968 "The components of a national culture", *New Left Review*, núm. 50, pp. 3-57.

Andrade, Mário de

1983 *A lição do amigo. Cartas a Carlos Drummond de Andrade*, Río de Janeiro, José Olympio.

Appadurai, Arjun

1986 "Putting hierarchy in its place", trabajo presentado en el panel Place and Voice in Anthropological Theory, AAA Annual Meetings, Philadelphia, 3 a 7 de diciembre.

Bailey, G. S.

1959 "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 3, pp. 88-101.

1962 "The scope of social anthropology in the study of Indian society", en T. N. Madan y G. Sarana (eds.), *Indian Anthropology: essays in memory of D. N. Majundar*, Bombay.

Baldus, Herbert

1939 "A necessidade do trabalho indianista no Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, núm. 57.

1949 "Etnossociologia brasileira", *Revista do Museu Paulista* (nueva serie), vol. 3, pp. 405-411.

Banton, Michael (ed.)

1966 *ASA Monographs*, vol. 1, *The relevance of models for a social anthropology*; vol. 2, *Political systems and the distribution of power*; vol. 3, *Anthropological approaches*

Antropo_Itzia13NOV.indb 243 13/11/18 14:15

to the study of religion; vol. 4, *The social anthropology of complex societies*, Tavistock Publications.

Barnes, Julian

1985 *Flaubert's Parrot*, Nueva York, McGraw Hill.

Bateson, Gregory

1976 *Naven*, Stanford, Stanford University Press.

Becker, Ernest

1971 *The lost science of man*, Nueva York, Braziller.

Béteille, A. y T. N. Madan (org.)

1975 *Encounter and experience: personal accounts of fieldword*, Honolulú, Hawaii University Press.

Bhaduri, Amit

1980 "For a sociology of India: on studying agricultural performance in India—what the sociologist could do for the economist", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 14, núm. 2, pp. 261-267.

Beiguelman, Paula

1953 "A função social da guerra na sociedade tupinambá", reseña, *Revista de Antropologia*, vol. 3, pp. 74-77.

Blok, Anton

1975 *The mafia of a Sicilian village: 1869-1960*, Nueva York, Harper & Row.

Bosi, Alfredo

1978 "Um testemunho do presente", en C. G. Mota (org.), *Ideologia da cultura brasileira*, São Paulo, Ática.

Brew, J. O. (ed.)

1968 *One hundred years of anthropology*, Cambridge, Harvard University Press.

Burghart, Richard

1983 "For a sociology of India: an intracultural approach to the study of hindu society", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 17, núm. 2, pp. 275-299.

Candido, Antonio

1949 "A organização social dos tupinambá", reseña, *Revista do Museu Paulista* (nueva serie), vol. 3, pp. 472-476.

1958 "Informação sobre a sociologia em São Paulo", en *Ensaios paulistas*, São Paulo, Anhembi.

1964 *Formação da literatura brasileira*, São Paulo, Martins.

Antropo_Itzia13NOV.indb 244 13/11/18 14:15

1972 "Literatura y subdesarrollo", en C. F. Moreno (ed.), *América Latina en su literatura*, México, Unesco/Siglo xxi, pp. 9-23.

1975 *Os parceiros do Rio Bonito*, São Paulo, Duas cidades.

1976 *Literatura e sociedade*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

1978 "Entrevista", *Trans-form-ação*, núm. 1, pp. 9-23.

Cardoso, Fernando Henrique

1972 *O modelo político brasileiro*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

1977 "The consumption of dependence theory in the United States", *Latin American Research Review*, vol. 12, núm. 3, pp. 7-24.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1963 "Aculturação e 'fricção' interétnica", *América Latina*, vol. 6, pp. 33-45.

1978 *A sociologia do Brasil indígena*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1984 "A categoria da causalidade na formação da antropologia", *Trabalhos de Ciências Sociais*, Brasilia , UnB (Serie Antropologia, 42).

1988 *Sobre o pensamento antropológico*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1989 "O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social", conferencia dictada en el Instituto Joaquim Nabuco.

Carneiro da Cunha, M. y E. Viveiros de Castro

1986 "Vingança e temporalidade: os tupinambá", *Anuário Antropológico*, 85, pp. 57-78.

Carvalho, José Jorge

1988 "A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo", *Anuário Antropológico/86*, pp. 153-181.

Carvalho, José Murilo

1987 *Os bestializados. O Rio de Janeiro e a República que não foi*, São Paulo, Companhia das letras.

Chaves, Christine Alencar

1989 "Antropologia e comparação", trabajo final presentado en la carrera de Epistemología de la Antropología, Departamento de Antropologia, UnB.

Clifford, James

1983 "On ethnographic authority", *Representations*, núm. 1-2, pp. 118-146.

1986 "Introduction", en J. Clifford y G. Marcus (orgs.), *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*, Berkeley, California University Press, pp. 1-26.

Clifford, James y George Marcus (orgs.)

1986 *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*, Berkeley, California University Press.

Antropo_Itzia13NOV.indb 245 13/11/18 14:15

Coetzee, J. M.

1985 "Listening to the afrikaners", *New York Times Review of Books*, 15 de abril.

1986 "Tales of afrikaners", *New York Times Magazine*, 19 de marzo.

Crapanzano, Vincent

1980 *Tuhami. Portait of a Moroccan*, Chicago, Chicago University Press.

1985 *Waiting. The whites in South Africa*, Nueva York, Random House.

1986 " 'Hermes' dilemma. The masking of subversion in ethnographic description", en J. Clifford y G. Marcus (orgs.), *Writing culture: the poetics and the politics of ethnography*, Berkeley, California University Press, pp. 51-76.

Da Matta, Roberto

1979 *Carnavais, malandros e heróis*, Río de Janeiro, Zahar.

Das, Veena

1982 [1977] *Structure and cognition. Aspects of hindu caste and ritual*, Delhi, Oxford University Press.

Diamond, Stanley

1980 "Anthropological traditions: the participants observed", en S. Diamond (org.), *Anthropology: ancestors and heirs*, Haya, Mouton, pp. 1-16.

Dumont, Louis

1955 Clase inaugural, Cátedra de Sociología de la India, École Pratique des Hautes Études (6ª sesión), París, 8 de noviembre.

1966 "A fundamental problem in the sociology of caste", *Contributions to Indian Sociology* (reimpreso en 1970, *Religion, politics and history in India*, París, Mouton, pp. 152-165).

1966 *Homo hierarchicus*, Chicago, Chicago University Press.

1970 *Religion, politics and history in India*, París, Mouton.

1971 "Religion, politics, and society in the individualistic universe", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1970, pp. 31-41.

1977 *From Mandeville to Marx*, Chicago, Chicago University Press.

1978 "La communauté anthropologique et l'ideologie", *L'Homme*, vol. 18, pp. 83-110.

1980 *Homo hierarchicus*, 3ª edición, Chicago, Chicago University Press.

1981 "La genèse chrétienne de l'individualisme moderne", *Le Débat*, núm. 15.

1985 *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Río de Janeiro, Rocco.

Antropo_Itzia13NOV.indb 246 13/11/18 14:15

Dumont, Louis y David Pocock

1957 "Village studies", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, pp. 23-41.

1957 "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1 (reimpreso en *Religion, politics and history in India*, París, Mouton, 1970, pp. 2-18).

1960 "For a sociology of India: a rejoinder to Dr. Bailey", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 4, pp. 82-89.

Dwyer, Kevin

1979 "The dialogic of ethnology", *Dialectical Anthropology*, vol. 4, pp. 105-124.

1982 *Moroccan dialogues. Anthropology in question*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Eisenstadt, S. N.

1976 "The social anthropology of complex societies", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 60.

Elias, Norbert

1971 "Sociology of knowledge. New perspectives", *Sociology*, vol. 5, núm. 2 y 3, pp. 149-168 y 355-370.

1972 "Processes of state-formation and nation-building", en *Transactions of the 7th World Congess of Sociology*, vol. 4, Ginebra, International Sociological Association.

1978 *The civilizing process*, Nueva York, Urizen Books.

Evans-Pritchard, E. E.

1951 *Social anthropology*, Londres.

Fahim, Husseim (ed.)

1982 *Indigenous anthropology in non-western countries*, Durham, Carolina Academic Press.

Fernandes, Florestan

1948 "O estudo sociológico da economia primitiva", *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, núm. 11, São Paulo, Universidade de São Paulo.

1949a "A economia tupinambá", *Revista do Arquivo Municipal*.

1949b "A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá", *Revista do Museu Paulista* (nueva serie), vol. 3.

1952 "La guerre et le sacrifice humain chez les tupinambá", *Journal de la Société des Americanistes* (nueva serie), vol. 41, pp. 139-220.

1963 *A organização social dos tupinambá*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

Antropo_Itzia13NOV.indb 247 13/11/18 14:15

1964 "A integração do negro na sociedade de clases", *Boletim da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*, núm. 301, São Paulo, Universidade de São Paulo.
1968 *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*, Río de Janeiro, Zahar.
1970 *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo, Pioneira.
1972 *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.
1973 *Capitalismo dependente e classes na América Latina*, Río de Janeiro, Zahar.
1975 *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes.
1976 *A revolução burguesa no Brasil*, Río de Janeiro, Zahar.
1977 *A sociologia no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
1978 *A condição de sociólogo*, São Paulo, Hucitec.

Fígoli, Leonardo
1985 "Uma proposta teórica do encontro etnográfico", *Anuário Antropológico/83*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 292-300.

Fischer, Michael
1980 *Iran, from religious dispute to revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
1985 "Da antropologia interpretativa à antropologia da crítica", *Anuário Antropológico/83*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 55-72.

Galey, Jean-Claude
1982 "A conversation with Louis Dumont", París, 12 de diciembre de 1979, en T. N. Madan (ed.), *Way of life. King, Householder, Renouncer*, Vikas Publishing House Ltd.
1955 *India's Villages*, colección de artículos con introducción de M. N. Srinivas, Bangladesh, West Bengal Government Press, originalmente publicados en el *Economic Weekly of Bombay*.

Geertz, Clifford
1973 *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books.
1975 *Islam Observed*, Chicago, Chicago University Press.
1983 *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, Nueva York, Basic Books.
1988 *Works and lives. The anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press.

Gerholm, Thomas y Ulf Hannerz (orgs.)
1983 "The shaping of national anthropologies", *Ethnos*, número especial, 42.

Gluckman, Max y Fred M. Eggan
1966 "Introduction", en Banton (ed.), *ASA Monographs*, Tavistock Publications.

Antropo_Itzia13NOV.indb 248 13/11/18 14:15

Gellner, Ernest

1978 "The essence of egalitarianism", *Times Literary Suplement*, 10 de marzo, p. 275.

Goody, Jack

1976 "The prospects for social anthropology", *New Society*, 13 de octubre.

1977 *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hobsbawn, Eric

1974 *A era do capital*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

Horton, Robin

1967 "African traditional thought and Western science", *Africa*, vol. 37, pp. 50-71.

Huxley, Francis

1951 "A organização social dos tupinambá", reseña, *Sociologia*, vol. 13, núm. 3, pp. 289-297.

Kakar, Sudhir

1982 *Shamans, mystics and doctors: a psychological inquiry into India and its healing traditions*, Delhi, Oxford University Press.

Kantowsky, Detlef

1984 "For a sociology of India: Max Weber's contributions to indian sociology", *Contributions to Indian Sociology*, vol. 18, núm. 2, pp. 307-317.

1986 "For a sociology of India: a critical mote on the sociology of developing countries", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 3, pp. 128-132.

Kaviraj, Sudipta

1987 "Construction of otherness in Marx and Weber", Seminario Marx and Weber: Classical Theory for Contemporary Society, 8-11 de octubre, Max Mueller Bhavan, Nueva Delhi.

Khare, R. S.

1976 " 'Inside' apropos of 'outside': some implications of a sociological debate", en G. R. Gupta (ed.), *Contemporary India*, Delhi, Vikas Publishing House.

Lamounier, Bolivar

1977 "Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República", en Boris Fausto (ed.), *História geral da civilização brasileira*, t. III, *O Brasil Republicano*, vol. 2, *Sociedade e Instituições*, São Paulo, Difel.

Lane, Michael (ed.)

1970 *Introduction to structuralism*, Nueva York, Basic Books.

Antropo_Itzia13NOV.indb 249 13/11/18 14:15

Laraia, Roque de Barros

1964 "*A organização social dos tupinambá*, de Florestan Fernandes", reseña, *América Latina*, año 7, núm. 3, pp. 124-125.

Leach, Edmund

1954 *Political systems of highland Burma*, Boston, Beacon Press.

1962 *Rethinking anthropology*, Londres, Athlone Press.

Lévi-Strauss, Claude

1962 "A crise moderna da antropologia", *Revista de Antropologia*, vol. 10, núm. 1 y 2, pp. 19-26.

1977 *Tristes tropiques*, Nueva York, Kangaroo Books.

Madan, T. N.

1966 "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 9, pp. 9-12.

1967a "For a sociology of India: some clarifications", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 1, pp. 90-93.

1967b "Political pressures and ethical constraints upon Indian sociologists", en G. S. Joberg (ed.), *Ethics, politics and social research*, Nueva York, Schenkman, pp. 162-179.

1968 "D. N. Majumdar", en *Encyclopedia of the social sciences*, vol. 9, pp. 540-541.

1972 "Research methodology: a trend report", en *A survey of research in sociology and social anthropology*, vol. 3, Bombay, Popular Prakashan.

1975 "On living intimately with strangers", en A. Béteille y T. N. Madan (eds.), *Encounter and experience*, Honolulú, Hawaii University Press.

1976 "David Pocock on the study of belief and practice", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 10, núm. 2, pp. 367-372.

1977 "The quest of hinduism", *International Social Science Journal*, vol. 29, pp. 261-278.

1978 "M. N. Srinivas's earlier work and The remembered village: an introduction", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 12, núm. 1, pp. 1-14.

1982a "Anthropology as the mutual interpretation of cultures: indian perspectives", en H. Fahim (ed.), *Indigenous anthropology in non-western countries*, Durham, Carolina Academic Press.

1982b D. N. Majumdar, *Builders of Indian Anthropology*, núm. 3, N. K. Bose Memorial Foundation.

1982c (ed.) *Way of life, householder, renouncer*, Delhi, Vikas Publishing House, PVT Ltd.

Antropo_Itzia13NOV.indb 250 13/11/18 14:15

1982d "Caste and community in the private and public education of Mysore state", en S. H. Rudolph y L. I. Rudolph (ed.), *Education and politics in India*, Cambridge, Harvard University Press.

1982e "For a sociology of India", en T. N. Madan (ed.), *Way of life*, Delhi, Vikas Publishing House.

1985 *Family and kinship: a study of the pandits of rural Kashmir*, Delhi, Oxford University Press.

1987a *Non renunciation. Themes and interpretations of hindu culture*, Delhi, Oxford University Press.

1987b "Secularism in its place", *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, núm. 2.

Marcus, George

1980 "Rethoric and ethnographic genre in anthropological research", *Current Anthropology*, vol. 21, núm. 3-4, pp. 507-510.

Marcus, George, y Cushman, D.

1982 "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, pp. 25-69.

Marcus, George y Fischer, Michael (orgs.)

1986 *Anthropology as cultural critique*, Chicago, Chicago University Press.

Marriott, McKim (ed.)

1955 *Village India. Studies in the little community*, memorias, American Anthropological Association (Comparative Studies of Cultures and Civilizations, 83).

Mauss, Marcel

1974 [1920] "La nación", en *Sociedad y ciencias sociales. Obras*, t. III, Barcelona, Barral Editores.

1953-1954 "La Nation", *L'Année Sociologique*, 3, pp. 3-68.

1974 "Esboço de uma teoria geral da magia", *Sociologia e Antropologia*, vol. 1, São Paulo, Edusp.

Mayer, Adrian

1960 *Caste and kinship in Central India*, Londres.

Maybury-Lewis, David

1965 *The savage and the innocent*, Boston, Beacon Press.

1967 *Akwë-Shavante Society*, Oxford, Oxford University Press.

McGrane, Bernard

1976 *Beyond Europe: an archaeology of anthropology from the 16th to the early 20th century*, tesis de doctorado, Nueva York, New York University.

Antropo_Itzia13NOV.indb 251 13/11/18 14:15

McLeod, W. H.

1978 "On the word Panth: a problem of terminology and definition", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 12, núm. 2, pp. 287-295.

Mendelson, E. M.

1975 *Sangha and state in Burma*, Ithaca, Cornell University Press.

Mesquita Filho, Júlio

1969 *Política e cultura*, São Paulo, Martins.

Métraux, Alfred

1978 *Itinérares*, t. 1 *(1935-1953)*, París, Payot.

Morse, Richard

1978 "A economia de Manchester e a sociologia paulista", *Dados*, núm. 18, pp. 33-56.

1988 *O espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras.

1989 "A miopia de Schwartzman", *Novos Estudos, Cebrap*, núm. 24, pp. 166-178.

Murphy, Robert

1956 "A função social da guerra na sociedade tupinambá", reseña, *Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 31, pp. 234-236.

Mukherjee, R.

1979 "For a sociology of India: trends in indian sociology", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 13, núm. 2, pp. 319-332.

Nandy, Ashis

1983 *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*, Delhi, Oxford University Press.

Peirano, Mariza

1981 *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*, tesis de doctorado, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

1982 "Além da descrição densa", *Anuário Antropológico/80*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 289-297.

1983 "Etnocentrismo às avessas: o conceito de sociedade complexa", *Dados*, vol. 26, núm. 1, pp. 97-115.

1989 "Só para iniciados", *Estudos Históricos*, vol. 5, pp. 93-102.

Pereira de Queiroz, Maria Isaura

1976 "Roger Bastide, sociologue, brésilien", en J. Poirier y F. Raveau (eds.), *L'Autre et L'Ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, París, Berger-Levrault.

Antropo_Itzia13NOV.indb 252 13/11/18 14:15

Pletsch, Carl E.

1981 "The three worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975", *CSSH,* vol. 23, núm. 4, pp. 565-590.

Pocock, David

1978 "The remembered village: a failure", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 12, núm. 1, pp. 57-66.

Pontes, Heloisa

1989 "Brasil com z.", trabajo presentado en el XIII Encuentro Anual de la Anpocs, Caxambu, Minas Gerais, Grupo de Trabajo Pensamento Social no Brasil.

Rabinow, Paul

1985 "Discourse and power: on the limits of ethnographic texts", *Dialectical Anthropology,* vol. 10, núm. 1-2, pp. 1-13.

Reis, Elisa, P.

1983 *The nation-state as ideology: The Brazilian case,* iuperj (Série Estudos, 18).

Reis, Fábio Wanderley

1988 "Notas sobre ensino e pesquisa atuais em ciência política", ponencia presentada en el Simpósio Por uma Política Científica para as Ciências Sociais, Teresópolis, Anpocs, 19-21 de agosto.

Ribeiro, Darcy

1962 *A política indigenista brasileira,* Río de Janeiro, Ministério da Agricultura.

Rouanet, Sergio

1988 Entrevista, "Caderno de Idéias", *Jornal do Brasil,* 24 de septiembre.

Saberwal, Satish

1982 "For a sociology of India: on multiple codes", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 16, núm. 2, pp. 289-294.

1983 "For a sociology of India: uncertain transplants. Anthropology and sociology in India", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 17, núm. 2, pp. 301-315.

Sahlins, Marshall

1979 *Cultura e razão prática,* Río de Janeiro, Zahar.

1981 *Historical metaphors and mythical realities,* Harrison, Michigan State University Press.

Said, Edmund

1983 *The world, the text, and the critic,* Cambridge, Harvard University Press.

Antropo_Itzia13NOV.indb 253 13/11/18 14:15

Santos, Wanderley G.

1967 "A imaginação político-social brasileira", *Dados*, núm. 2-3, pp. 182-93.

1988 "A lição ou em busca do objeto perdido", trabajo presentado en el seminario Por uma Política Científica para a Área de Ciências Sociais, Anpocs, Teresópolis, 19-21 de agosto.

Saran, A. K.

1962 "Review of contributions to indian sociology", *Eastern Anthropologist*, vol. 15, núm. IV, pp. 53-68.

1980 "Max Weber and the end of comtean sociology", trabajo presentado en el seminario Marx and Weber. Classical Theory for Contemporary Societies, Max Mueller Bhavan, Nueva Delhi, 8-11 de octubre de 1987.

Schaden, Egon

1952 "O estudo do índio brasileiro — ontem e hoje", *Revista de História*, núm. 12, pp. 385-402.

1955 "Karl von den Steinen e a etnologia brasileira", *International Congress of Americanists*, pp. 1153-1163.

Schorske, Carl

1980 *Fin-de-siècle Vienna. Politics and culture*, Nueva York, A. Knopf.

Schwartzman, Simon

1975 *São Paulo e o estado nacional*, São Paulo, Difel.

1979 *Formação da comunidade científica no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

1988 "O espelho de Morse", *Novos Estudos Cebrap*, núm. 22, pp. 185-192.

1989 "O gato de Cortázar", *Novos Estudos Cebrap*, núm. 25, pp. 191-203.

Selwyn, Tom

1973 "For a sociology of India: Leaf's alternative theory of social action", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 7, pp. 168-172.

Sevcenko, Nikolau

1983 *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na 1ª República*, São Paulo, Brasiliense.

Sharma, K. N.

1975 "For a sociology of India: on the word 'varna'", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 9, núm. 2, pp. 293-297.

Antropo_Itzia13NOV.indb 254 13/11/18 14:15

Simonsen, Roberto

1933 *Rumo à verdade*, São Paulo, Limitada.

Singh, Yogendra

1970 "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 4, pp. 140-144.

Skocpol, Theda

1977 "Wallerstein's world capitalist system: a theoretical and historical critique", *American Journal of Sociology*, vol. 82, núm. 5, pp. 1075-1090.

Srinivas, M. N.

1951 "The social structure of a Mysore village", *The Economic Weekly*, 30 de octubre, pp. 1051-1056.

1952a *Religion and society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press.

1952b "Social anthropology and sociology", *Sociological Bulletin*, vol. 1, núm. 1, pp. 28-37.

1955 "Village studies and their significance", *The Eaestern Anthropologist*, vol. 8, núm. 3-4, pp. 215-228.

1955a "The social system of a Mysore village", en McKim Marriott (ed.), *Village India*, Chicago, Chicago University Press, pp. 1-35.

1955b "Village studies and their significance", *The Eastern Anthropologist*, vol. 8, núm. 3-4, pp. 215-258.

1973 "Itineraries of an indian social anthropologist", *International Social Science Journal*, vol. 25, núm. 1-2, pp. 129-148.

1975 "The indian village: myth and reality", en J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in social anthropology*, Oxford, Clarendon Press.

1978a "Village studies, participant observation and social science research in India", en Biplab Dasgupta (ed.), *Village studies in the third world*, Nuevo Brunswick, Transaction Books.

1987b "The remembered village: reply to criticisms", en *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 12, núm. 1.

1973 "Itineraries of an indian social anthropologist", *International Social Science Journal*, vol. 25, pp. 129-148.

Srinivas, M. N. (org.)

1979 *The fieldworker and the field*, Oxford, Oxford University Press.

Antropo_Itzia13NOV.indb 255 13/11/18 14:15

Stocking, George

1971 "Ideas and institutions in American anthropology", en G. Stocking (ed.), *Selected papers from the american anthropologist, 1921-1945*, American Anthropological Association.

1982 "A view from the center", *Ethnos*, vol. 47.

Tambiah, Stanley

1971 "The persistence and transformation of tradition in southeast Asia", en S. N. Eisenstadt (ed.), *Post-Traditional Societies*, Nueva York, W. W. Norton.

1977 *World conqueror and world renouncer*, Cambridge, Cambridge University Press.

1985 *Culture, thought and social action*, Cambridge, Harvard University Press.

Tilly, Charles (ed.)

1975 *The formation of national-states in western Europe*, Princeton, Princeton University Press.

1975 "Foreword", en Anton Block, *The mafia of a Sicilian Village: 1860-1960*, Nueva York, Harper & Row.

Trajano, Wilson

1988 "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?", *Anuário Antropológico/86*, pp. 133-151.

Tyler, Stephen (ed.)

1969 *Cognitive anthropology*, Holt, Rinehart & Winston.

Uberoi, J. P. S.

1968 "For a sociology of India: science and swaraj", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 2, pp. 119-124.

1974 "For a sociology of India: new outlines of structural sociology, 1945-1970", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 8, pp. 135-152.

1978 *Science and culture*, Delhi, Oxford University Press.

1983 *The other mind of Europe: Goethe as scientist*, Delhi, Oxford University Press.

Velho, Gilberto

1981 *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Río de Janeiro, Zahar.

Velho, Otávio G.

1972 *Frentes de expansão e estrutura agrária*, Río de Janeiro, Zahar.

1989 "O espelho de Morse e outros espelhos", *Estudos Históricos*, vol. 3, pp. 94-101.

Antropo_Itzia13NOV.indb 256 13/11/18 14:15

Venugopal. C. N.

1986 "For a sociology of India: G. S. Ghurye's ideology of normative hinduism: an appraisal", *Contributions to Indian Sociology* (nueva serie), vol. 20, núm. 2, pp. 305-314.

Viveiros de Castro, E.

1988 *Araweté: os deuses canibais*, Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Viveiros de Castro, E. y R. Benzaquem de Araújo

1977 "Romeu e Julieta e a origem do Estado", en Gilberto Velho (org.), *Arte e Sociedade*, Río de Janeiro, Zahar.

Weber, Eugen

1976 *Peasants into frenchmen. The modernization of rural France*, Stanford, Standford University Press.

Wortis, Joseph

1975 *Fragments of an analysis with Freud*, Nueva York, McGrawHill.

Antropo_Itzia13NOV.indb 257 13/11/18 14:15

Una antropología en plural: Tres experiencias contemporáneas
se terminó de imprimir en noviembre de 2018 en los talleres
de Litográfica Pixel, S.A. de C.V., Emilio Carranza, núm. 229,
col. San Andrés Tetepilco, del. Iztapalapa,
C.P. 09440, Ciudad de México.
El tiraje consta de 250 ejemplares.