Cultura y razón práctica

Contra el utilitarismo en la teoría antropológica

Marshall Sahlins

gedisa
editorial

Marshall Sahlins

CULTURA Y RAZON PRACTICA

Colección HOMBRE Y SOCIEDAD
Serie MEDIACIONES

Título del original inglés:
Culture and Practical Reason
Licensed by the University of Chicago, Ill., U.S.A.,
© 1976 by the University of Chicago

Director de la Serie Mediaciones:
Enrique Lynch

Traducción: Gregorio Valdivia
Revisión técnica: lic. Marta E. Savigliano
Diseño de la cubierta: Sergio Manela
Maqueta de la cubierta de la colección: Torres Agüero

Primera edición, octubre de 1988, Barcelona, España

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1ª
Tel. 201 6000
08006 - Barcelona, España

ISBN 84-7432-297-9
Depósito legal: B. 37.108 - 1988

Impreso en España
Printed in Spain

Impreso en Romanyà/Valls, S. A.
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

INDICE

PREFACIO 9
AGRADECIMIENTOS 12

1. MARXISMO Y DOS ESTRUCTURALISMOS 13
Marxismo y estructuralismo británico: la controversia Worsley-Fortes 15
Marxismo y estructuralismo francés 28
Dos tipos de sociedad: ¿Dos tipos de teoría? 56

2. DOS PARADIGMAS DE TEORÍA ANTROPOLÓGICA 61
Morgan 63
Variedades antropológicas de la razón práctica 78
La razón cultural 106

3. ANTROPOLOGÍA Y DOS MARXISMOS. *Problemas del materialismo histórico* 129
Momentos culturales y naturales en la teoría materialista 132
La genealogía del pensamiento conceptual 142
Naturalización de la concepción materialista de la historia 149
Materialismo histórico y utilitarismo 162

4. LA PENSÉE BOURGEOISE. *La sociedad occidental como cultura* 166
Preferencia y tabú alimentarios respecto de los animales domésticos en los Estados Unidos 170
Notas sobre el sistema de vestuario norteamericano 178

5. CONCLUSIÓN. LA UTILIDAD Y EL ORDEN CULTURAL 203

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 219
INDICE TEMÁTICO 235

"Tout ce qui est, est d'une manière déterminée, a des propriétés caractérisées."

("Todo lo que es, es de una manera determinada, tiene propiedades características.")

Emile Durkheim,
"Représentations individuelles et représentations collectives", 1898

Prefacio

Este libro contribuye a una crítica antropológica de la idea de que las culturas humanas se formulan a partir de la actividad práctica y, subyacente a ella, del interés utilitario. En general, denomino a esa idea "teoría de la praxis" cuando la atención se centra en formas de la actividad económica, o "teoría de la utilidad" cuando se refiere a la lógica de la ventaja material que, supuestamente, rige la producción. He preferido restringir el término "praxis" principalmente al sentido de acción productiva, que es el más importante en los escritos marxistas, incluyendo, como en esa literatura, tanto el aspecto objetivo como el subjetivo del proceso: por un lado, los medios y las relaciones de producción históricamente dados; por el otro, la experiencia que los hombres tienen de sí mismos y de los objetos de su existencia en el curso de transformar productivamente el mundo, a través de un modo instrumental dado. Del mismo modo, la "utilidad" puede ser pensada según sus dimensiones subjetiva y objetiva, si bien muchas teorías no especifican claramente qué clase de lógica práctica es la que toman como base del orden cultural. Con todo, para algunas de esas teorías resulta claro que la cultura deriva de la actividad racional de individuos que persiguen sus propios intereses más convenientes. Eso es "utilitarismo" liso y llano; su lógica es la de la maximización de las relaciones medios-fines. Las teorías de la utilidad objetiva son naturalistas o ecológicas; para ellas, la sabiduría material determinante, sustancializada en forma cultural, es la supervivencia de la población humana o la del orden social dado. La lógica precisa es la ventaja adaptativa, o el mantenimiento del sistema dentro de límites naturales de viabilidad. En contraposición con todos esos géneros y especies de razón práctica, este libro propone una razón de otra índole, la razón simbólica o significativa. Adopta como cualidad distintiva del hombre no el hecho de que deba vivir en un mundo material, circunstancia que comparte con todos los demás organismos, sino el que lo haga según un esquema significativo concebido por él mismo, de lo que sólo la humanidad es capaz. En consecuencia, el libro toma como cualidad decisiva de la cultura —en cuanto confiere a cada modo de vida las propiedades que lo caracterizan— no el hecho de que esa cultura deba ajustarse a restricciones materiales, sino que lo haga de acuerdo con un esquema simbólico definido, que nunca es el único posible. De ahí que la cultura sea lo que constituye la utilidad.

El contenido del libro, como debe sugerirlo esta breve sinopsis, abarca un complejo diálogo de teorías, tanto entre sí como en relación con las clases de sistemas culturales que las mismas tratan de explicar. En el capítulo 1 se presenta el escenario, mediante una descripción de ciertas dificultades con las que tropieza el materialismo histórico en el análisis de las llamadas sociedades primitivas. A partir de esta discusión, parece razonable extraer la conclusión, al menos provisionalmente, de que el marxismo y los estructuralismos antropológicos aceptados son sólo consideraciones teóricas relativas, apropiadas en cada caso para universos culturales específicos o épocas históricas determinadas. Sin embargo, en el segundo capítulo se sugiere que las cuestiones que separan al marxismo de la teoría cultural cuentan con profundas analogías en la historia del pensamiento antropológico sobre la sociedad "primitiva". Esta elucidación de la controversia entre razón práctica y razón cultural dentro de la antropología, entonces, torna posible la crítica al materialismo histórico del capítulo 3 y la ubicación de la sociedad burguesa en el reino del orden simbólico, en el capítulo 4. Este último hace entrar en juego el título del libro, *Cultura y razón práctica*, en un doble nivel característico de la constante oscilación del libro entre la oposición de teoría y teoría y la confrontación de teoría y objeto; en efecto, la intención del capítulo 4 es sugerir la estructura simbólica de la utilidad material. El capítulo final ofrece las primeras conclusiones derivadas del conjunto del ejercicio, acerca de la utilidad versus el significado, en el plano de la teoría cultural, y de lo occidental versus lo "primitivo", en el plano de los hechos.

El libro, en consecuencia, sostiene una posición —en favor de lo significativo— en una disputa con el pensamiento práctico que es clásica no sólo en antropología sino también en todas las ciencias sociales (para hablar de la filosofía). Por añadidura, se trata de una discusión a la que el conocimiento de cualquier sociedad y de cualquier historia le es pertinente. Evidentemente no espero (ni deseo) librarme de recibir objeciones por la documentación que aporto respecto de la controversia; ni puedo esperar, desgraciadamente, que la solución propuesta logre escapar al encuadramiento dentro del lecho de Procusto de la oposición entre "idealismo" y "materialismo", por el que suele discurrir el debate. En cuanto a la documentación, sólo defiendo la elección de teorías y conclusiones antropológicas como un ámbito privilegiado para el debate. Ello se debe a que el concepto antropológico de cultura le plantea el más poderoso de los retos posibles a la razón práctica, y también a que, como propondré más abajo, este mismo concepto deja atrás dualismos tan antiguos como mente y materia, idealismo y materialismo. Dentro de la propia antropología, he elegido a ciertos autores y ciertas sociedades para situar y ejemplificar los principales argumentos. Desde luego, la elección fue guiada por lo que mejor parecía servir para esos fines; pero en relación con este punto tienen que haber influido, con seguridad, las limitaciones e idiosincrasias de una experiencia individual. Por esa razón, no podemos sino dar la bienvenida a comentarios basados en otras fuentes y otras disciplinas. Ello vendría a confirmar el punto esencial: la discusión entre lo práctico y lo significativo es la cuestión crucial del moderno pensamiento sociológico.

En cuanto a la acusación de "idealismo", a la que una insistencia en lo significativo parece abrir las puertas, pienso que la misma se arraiga precisamente en el tipo de epistemología preantropológica y presimbólica de las rela-

ciones sujeto-objeto cuya superación fue la condición histórica para el surgimiento de un concepto de cultura. Volver ahora a ese lenguaje significaría despojar al concepto de sus propiedades específicas. Reduciría el problema de la cultura a los términos de la antinomia, endémica en Occidente, de un sujeto sin mundo frente a un objeto sin pensamiento: insuprimible oposición de mente y materia, entre cuyos polos la filosofía, a lo largo de 2500 años, ha logrado hacer pasar convincentemente la línea de la realidad por todas las posturas imaginables, desde el idealismo del obispo Berkeley hasta el materialismo de Vladimir Ilich. Englobar a la cultura en la misma problemática equivale meramente a preguntar si la cultura representa la experiencia "real" del sujeto o sus concepciones ideales, en tanto que, en verdad la cultura, es la condición social que posibilita cualquiera de las dos o ambas. Boas, como veremos, fue inducido a formular la moderna noción de cultura por su insatisfacción, precisamente, con este marco de relaciones no mediadas entre sujeto-objeto. Pasando sucesivamente de la física a la psicofísica, y después a la geografía, la lingüística y la etnología, Boas descubrió en cada etapa la misma suerte de discontinuidad entre lo subjetivo y lo objetivo, y en cada etapa, también, una razón más general, colectiva (menos kantiana, más cultural) de dicha discontinuidad. Finalmente, en el plano etnológico, el término interpuesto llegó a ser la tradición colectiva, que informa la percepción subjetiva con una concepción histórica. Esta fue la contribución específica de la antropología al dualismo establecido: un *tertium quid*, la cultura, que no se limita a mediar la relación humana con el mundo mediante una lógica social de la significación, sino que constituye, a través de ese esquema, los pertinentes términos subjetivo y objetivo de la relación.

En este libro, adopto la postura de que el significado es la propiedad específica del objeto antropológico. Las culturas son órdenes significativos de personas y cosas. Como esos órdenes son sistemáticos, no pueden ser sólo libres invenciones de la mente. Pero la antropología debe consistir en el descubrimiento del sistema; en efecto, según espero demostrarlo, ya no es posible contentarse con la idea de que la costumbre es meramente utilidad fetichizada.

Agradecimientos

Deseo consignar mi especial gratitud a quienes soportaron la lectura parcial o total de una u otra versión manuscrita de este libro y ofrecieron sus críticas a la vez que su estímulo: Firthjof Bergmann, James Boon, Vern Carroll, Remo Guidiari, Paul Kay, Raymond Kelly, Julius Kirshner, Barbara Sahlins, David Schneider, Bob Scholte, Judith Shapiro, Michael Silverstein, George Stocking (h.), Stanley Tambiah, Michael Taussing y Terence Turner.

Una generosa invitación formulada por el Department of Anthropology, Lehman College, City University of New York, me permitió dar a estas ideas expresión pública en el curso de una serie de disertaciones pronunciadas en abril de 1973. Agradezco a la profesora Lucy Saunders tanto la bienvenida oportunidad como la amable hospitalidad que me brindó.

1

Marxismo y dos estructuralismos

La pregunta que inicialmente inspiró este libro fue la de si la concepción materialista de la historia y de la cultura, tal como Marx formula su teoría, puede trasladarse sin fricciones a la comprensión de las sociedades tribales. Puesto que me pareció que no podía serlo, la pregunta se convirtió en: ¿cuál es la verdadera índole de la dificultad?

Me apresuro a agregar que aquí se hace referencia al sistema materialista tal como se lo expone metodológicamente en pasajes de los *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, *The German Ideology*, las *"Theses on Feuerbach"*, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, *Grundrisse*, *Capital* y otras obras de Marx que se mencionarán después. Para designar la teoría social general que se propone en estos estudios se emplea comúnmente el término "materialismo histórico". Es bien sabido que Marx jamás utilizó el término "materialismo histórico" (o "materialismo dialéctico") para describir su filosofía. La necesidad de esos rótulos surgió después, y eso puede resultar sintomático del problema que nos ocupará. Estudiosos serios de Marx han afirmado que este pensador no acertó a sistematizar adecuadamente los procedimientos que utilizó realmente en sus análisis más concretos de la historia y de la sociedad capitalista. En consecuencia, el presente trabajo puede ser entendido como una respuesta formulada en dos niveles frente a esa disparidad, puesto que toma una brecha epistemológica entre práctica y concepto como oportunidad para reflexionar sobre el poder explicativo de la praxis material aplicada a la comprensión del orden cultural.

Tal reflexión también evoluciona, necesariamente, hacia una crítica interna de la teoría antropológica. No obstante, creo que el encuentro con las sociedades tribales y campesinas ha generado algo de nuevo y auténtico en la antropología, especialmente en su concepto de cultura, y me siento inducido a defenderlo. Resulta un comentario deprimente, aunque concebible, sobre nuestra supuesta "ciencia" si la interpretación materialista, tal como fuera desarrollada por Marx al promediar el siglo XIX, pudiera aplicarse sin inconvenientes al mundo tribal. Cien años de pensamiento y trabajo de campo, todo ese esfuerzo mental y físico, habría sido en gran medida inútil: un inmenso rodeo, que, tras llevarnos por los territorios inexplorados de la humanidad, se hubiese limitado a traernos de vuelta al punto de partida. Nada de lo que hemos aprendido acerca de la cultura humana en las aldeas de los indios, de los africanos o de los polinesios hubiera aportado algo verdaderamente sorprendente. Al contrario, la antropología, al servicio del imperialismo, además de contribuir a la difusión de la ideología y el poderío occidentales, se revelaría como una gran distracción intelectual, la sociedad burguesa rascándose la cabeza.

Eso podría suceder. Por otro lado, el materialismo aceptado ha tenido sus tropiezos con el conocimiento antropológico. Establecer la fuente del problema resultaría de la más alta utilidad, tanto para la antropología como para la teoría marxista. Por el propio hecho de ser la antropología el fruto de una sociedad burguesa cuyas supuestas virtudes superiores no constata, su principal objetivo debe ser el mismo que el de un materialismo crítico: "Ayudar a los hombres a salir de la prisión, construida por ellos mismos, de un determinismo económico no comprendido" (Schmidt 1971, pág.41). Tal es el espíritu del presente libro.

La resistencia de la sociedad tribal a la teoría materialista ha tenido muchas expresiones. En las obras de Marx y Engels se advierten claras anticipaciones del problema: la cautela acerca de la pertinencia de la dialéctica materialista, allí donde los medios de producción no enfrentan a los productores como fuerzas codificadas y alienadas; la reticencia acerca de los poderes generadores de la base económica, en relación con los vínculos "naturales" de "sangre"; la observación de la inmutabilidad de las comunidades aldeanas arcaicas (véase en especial Marx 1964; 1967 [1867], 1, 358; Engels 1972 [1891]; Marx y Engels 1936, págs.405-6). De modo que ahora, ante cada afirmación de la universalidad de la interpretación materialista existe una afirmación contraria de relatividad. Por cada aserto sobre su aplicabilidad a toda la historia (Althusser y Balibar, 1970; Terray 1972), se hace reserva de su especificidad para con el crecimiento y la declinación del capitalismo (Petrovic 1967; Schmidt 1971). El desacuerdo radica en el status teórico del materialismo histórico considerado como *la* ciencia de la historia, o —buho de Minerva, que alza vuelo al anochecer— como autoconciencia crítica de la sociedad capitalista en su última etapa.

Entretanto, dentro del mundo académico antropológico mismo, el materialismo histórico no ha tenido un éxito incondicional. Desde luego, hay resistencias ideológicas, pero también hay críticas serias. Este capítulo aborda algunas de las principales cuestiones tratadas en recientes polémicas entre el marxismo y dos estructuralismos antropológicos, el británico y el francés. Pero expondremos en primer término una pocas reglas básicas, a las que se ceñirá la discusión.

Sería simple "terrorismo", por parte del bando marxista, descartar esos argumentos antropológicos como idealismo burgués (véase Sartre, 1963). Pero resultaría no menos desinformado, por parte de la antropología, adoptar el mismo terrorismo a la inversa y tildar el desafío marxista de "vulgar determinismo económico", una comprensión ingenuamente "reflexionista" de las relaciones entre la base económica y las superestructuras político-ideológicas. Existen en Marx bastantes ejemplos concretos, por no mencionar las bien conocidas explicaciones que ofrece Engels en su correspondencia, como para que se justifique hacer a un lado esas críticas. La cuestión planteada en el debate con el estructuralismo británico es seria: la relevancia de un marco analítico marxista frente a una sociedad que desconoce una distinción organizativa entre base y superestructura; es decir, donde ambas constituyen formalmente la misma estructura. A su vez, este problema morfológico o institucional es sólo un aspecto de la cuestión más profunda que hay en juego en la controversia entre el marxismo y el estructuralismo francés.

Tal vez no sea "controversia" la palabra adecuada. En algunos casos se

trata de una convivencia difícil. La misma turbulencia del episodio de amor-odio entre estructuralistas y marxistas testimonia la exactitud del informe etnográfico de Luc de Heusch desde el Barrio Latino, en el sentido de que la *intelligentsia* francesa es la más nerviosa de Europa. Sin embargo, las modalidades que adoptan habitualmente en el enfrentamiento, el sincronismo de los estructuralistas y el diacronismo de los marxistas, el idealismo de los primeros y el materialismo de los segundos, dificultan comprender por qué habrían de contemplar siquiera la posibilidad de una síntesis. Es verdad que algunos militantes rechazan en forma terminante el estructuralismo por su aparente quietismo. Pero Lévi-Strauss dice que en cierto sentido él es marxista (1965, pág. 61; 1966, pág. 130), en tanto Godelier encuentra que Marx era estructuralista (1972). Más aun, esa atracción entre los opuestos tiene una analogía en el propio campo antropológico, en la fascinación que Lévi-Strauss siente por los etnólogos anglosajones, no obstante el habitual y terco empirismo de éstos. Lo que el estructuralismo parece ofrecer, incluso más allá de una concepción de la continuidad histórica que Marx reconoció en ciertas sociedades precapitalistas, es un enunciado explícito de la cultura en la praxis, del orden simbólico en la actividad material.

El mismo Marx se contó entre los primeros que lo advirtieron. Empero, y para adoptar una distinción formulada por Althusser, reconocer un hecho importante, *verlo*, no es lo mismo que desarrollar el *concepto* de esto. Las formulaciones generales de Marx sobre la teoría de la cultura subordinarían la lógica social de la producción a la lógica instrumental del trabajo, y con ello traspondrían las *coordenadas* simbólicas del ser social a la *consecuencia* de ese ser. La relación entre la acción productiva en el mundo y la organización simbólica de la experiencia: esa es la cuestión entre el marxismo y el estructuralismo francés; y esa es también la cuestión en juego en los provincianos debates de la antropología acerca de la razón práctica y la razón cultural. El desacuerdo se plantea en torno de la capacidad de la praxis para instituir el orden humano.

Las siguientes consideraciones procuran establecer el marco en que se presenta ese desacuerdo, así como el marco de todos sus corolarios, igualmente fundamentales, en lo que concierne a las relaciones entre estructura y hecho, cultura y naturaleza, ideología y economía. Tal vez la importancia de la cuestión, y también las dificultades que el marxismo y el estructuralismo descubren al intentar escapar uno del otro, puedan resumirse mediante la observación de que la visión marxista de un futuro socialista, el dominio por parte de la sociedad del dominio que esa sociedad ejerce sobre la naturaleza, es muy parecida a la idea que Lévi-Strauss y, antes que él, Boas se formaron acerca del pasado primitivo. Más aun, ¿no reside en esto la comprensión antropológica esencial de la cultura misma?

Marxismo y estructuralismo británico: la controversia Worsley—Fortes

Cuando Peter Worsley (1956) sometió los estudios de Meyer Fortes sobre los talense (especialmente 1945, 1949) a una crítica marxista, adoptó una estrategia que parecía más analítica que dialéctica. "Es necesario", escribió, "descomponer un sistema de parentesco, que es un sistema unitario de relacio-

nes entre personas, en sus *sistemas intencionales componentes* de distintos órdenes (económico, procreativo, ritual, etcétera) y examinar las relaciones entre esos sistemas" (1956, pág. 64; la bastardilla es mía). Sin embargo, aquí hay una desviación más llamativa aun respecto del materialismo tradicional. La disección analítica que Worsley efectúa del sistema de linaje talense es más bien lo opuesto del procedimiento que Marx utilizó para demitificar el capitalismo occidental. Worsley se ve obligado a desmembrar una aparente unidad con el fin de postular la existencia de relaciones ocultas entre sus partes; para Marx, el problema era descubrir la unidad entre partes —la economía, el derecho, el Estado— que se presentaban a sí mismas como distintas y autónomas.

Sugiero que esta diferencia de método es la contrafigura teórica de una diferencia en el objeto cultural. La síntesis materialista llevada a cabo por Marx constituía un triunfo sobre la peculiar y engañosa apariencia de la sociedad burguesa. Explica Lukács: "La economía, el derecho y el Estado aparecen aquí como sistemas *cerrados* que controlan la sociedad entera gracias a la perfección de su propio poder y a sus propias leyes incorporadas". El materialismo histórico, concluye Lukács, "fue una proeza que hizo época precisamente porque fue capaz de ver que esos sistemas al parecer bastante independientes, herméticos y autónomos, eran en realidad aspectos de un todo completo y que su aparente independencia podía ser superada" (Lukács 1971, pág. 230). En cambio, los talense, tal como lo describe Worsley, presentan el problema inverso:

> Hemos visto que aquellas personas con quienes alguien se encuentra, por ejemplo, en una relación *política* particular, son también las mismas personas con las que mantiene otras relaciones: morales, religiosas, educacionales, etcétera. Los vínculos que conectan a los individuos en la sociedad de Tale (Ghana) no son sólo vínculos de interés unitario; existe una compleja red de vínculos entrelazados que unen a las personas entre sí. Esta multiplicidad de vínculos se expresa principalmente en el idioma del parentesco. Las relaciones políticas entre grupos se expresan, similarmente, en términos de parentesco, si bien el contenido de esas relaciones es, obviamente, de índole distinta a la del contenido de las relaciones entre verdaderos parientes. Así, el parentesco es la estructura básica de todo el sistema social: los muchos vínculos que conectan a las personas entre sí coinciden con los del parentesco directo, y esto da forma a las estructuras de toda la sociedad. [1956, pág. 63.]

Worsley, pues, se ve obligado a encontrar una diversidad en la unidad institucional, pero según el modelo de un método para descubrir la unidad en una diversidad institucional. A fin de obtener una imagen más clara de esta inversión teórica, permítaseme reproducir el más famoso enunciado del principio materialista formulado por Marx:

> La conclusión general a la que llegué y que, una vez alcanzada, siguió sirviendo como hilo conductor de mis estudios, puede resumirse del siguiente modo: los hombres, en la producción social que llevan a cabo, entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a una etapa definida de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma de

esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, el fundamento real sobre el cual se erigen superestructuras legales y políticas y al cual corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, al contrario, su existencia social la que determina su conciencia. [Marx 1904 (1859), págs. 11-12.]

Marx, desde luego, procede a desarrollar la dialéctica del cambio: conflicto entre las fuerzas materiales en desarrollo y las relaciones de producción establecidas, conducente a la revolución social, a la transformación de la base económica y, en consecuencia, a la transformación más o menos rápida de "toda la inmensa superestructura". En teoría, tanto la dinámica como la determinación, el movimiento diacrónico como la relación sincrónica, presuponen un orden cultural diferenciado. La sociedad imaginada por la teoría materialista se divide en "sistemas intencionales componentes" —economía, gobierno, ideología— cada uno de los cuales es organizado por instituciones especializadas (mercado, Estado, Iglesia, etcétera). La formulación del materialismo histórico por el propio Marx contiene un *a priori* estructural definido: pero de un tipo que la antropología ha reconocido como particular e histórico.

La ausencia precisamente de esa diferenciación entre base y superestructura que presupone la concepción materialista, es en efecto el sello distintivo de lo "primitivo" en el conjunto de las culturas humanas. El término no ha tenido en antropología un uso razonable, como no fuese para designar una estructura *generalizada*. En las culturas tribales, la economía, el gobierno, el ritual y la ideología no se presentan como "sistemas" distintos, ni es posible asignar fácilmente relaciones determinadas a una u otra de esas funciones. Para decirlo positivamente, la sociedad está ordenada por un único sistema coherente de relaciones, dotadas de las propiedades que reconocemos como características del "parentesco", el que se despliega o dispone sobre varios planos de acción social. Los grupos y relaciones tribales son "polivalentes" o "multifuncionales": ordenan todas las actividades que, en la civilización occidental, son objeto de desarrollos institucionales especiales. El parentesco, que en Occidente es una de esas especializaciones, confinada al aspecto doméstico de la vida social, es en cambio el *diseño* de una sociedad como la de los talense. Sin embargo, desde la perspectiva del materialismo clásico, el parentesco es "superestructura", por más que sea la base de la estructura de la sociedad tribal. Para los talense, las relaciones de parentesco entre padre e hijo, marido y mujer, hermano y hermano, son las principales relaciones de producción. Son también relaciones jurídico-políticas y rituales. La religión es el culto a los antepasados, tal como el gobierno es el linaje, y la producción es el complejo patriarcal.[1]

[1] "En realidad, la ideología del parentesco prevalece hasta tal punto en la sociedad de Tale, y la red de conexiones genealógicas es tan extensa, que no hay relación social ni hecho social alguno que caiga por completo fuera de la órbita del parentesco. En ese sentido, los talense se parecen a muchas otras sociedades primitivas en cuyo seno, como lo señala Firth, el parentesco es el principio que articula la organización social. Precisamente porque actúa como principal determinante de la conducta social en todo aspecto o sector

De allí la necesidad, sentida por Worsley, de fragmentar el parentesco en sus "sistemas componentes". Al asimilar así la totalidad de una sociedad a las divisiones de otra, Worsley deshace el trabajo de la historia mediante un trabajo de la mente. Pero "la analítica material" debe entonces descontar de las relaciones económicas las propiedades de parentesco y, en consecuencia, reducir la famosa "determinación por la base económica" a una ecología del interés práctico y a una psicología de la motivación económica. Para la antropología de las sociedades tribales, la lección importante debe ser la de que este argumento a partir de la necesidad material no es un accidente intelectual. En parte, el carácter de la crítica formulada por Worsley fue impuesto por la teoría dominante en la antropología británica. La clase de materialismo que entiende el parentesco como el "idioma" de las cosas prácticas es, en parte, una adaptación a las condiciones teóricas existentes en la disciplina. El materialismo de Worsley es la antítesis de la tesis estructuralista desarrollada por Radcliffe-Brown y promovida por Fortes y, en cuanto pura negación, comparte las premisas de su antitético opositor teórico. En especial, conserva esa concepción de la forma social como "expresión" de un "principio" subyacente, concepción fundamental en la obra de Radcliffe-Brown. Se contenta con sustituir el principio del interés económico por el de solidaridad social, viendo el primero como la "base objetiva" del segundo, pero haciendo así del materialismo otra suerte de sentimentalismo. Más adelante me referiré a esta influencia teórica sobre el materialismo de Worsley. La consecuencia más importante de su controversia con Fortes es de índole ontológica: lo que se dice sobre la naturaleza del objeto en disputa, la sociedad talense. Si bien el materialismo de Worsley fue en parte impuesto por el clima teórico, en parte también lo fue por lo mismos talense. Esta misma reducción del parentesco a la razón práctica representa una transformación lógica del materialismo histórico frente a un orden cultural generalizado que esta teoría originalmente no vislumbraba.

La forma concreta de la sociedad talense es una silenciosa tercera parte de la controversia, pero constituye la fuerza dominante de su lógica. Las etapas de la permutación del materialismo histórico de Worsley se conectan entre sí por la forma en que se halla constituido el sistema talense. En un momento inicial del análisis, Worsley se ve compelido a sustituir el contenido real de las relaciones de producción de los talense por sus formas abstractas (por ejemplo, la cooperación), con el fin de entender a las primeras como un "idioma" de estas últimas. Las relaciones de producción aducidas por Worsley son hechos técnico-formales: la colaboración y la autoridad necesarias para la produc-

---

de la vida social, el parentesco constituye la base de la maquinaria de la integración social en las sociedades de este tipo, como lo han demostrado muchos estudios sobre Africa, Oceanía y América. (...)

"Entre los talense las relaciones de parentesco son un factor importante en la determinación del esquema de organización de todas las actividades que sirven para satisfacer los principales intereses de la gente. Esto es válido para todos los sectores de la vida social de Tale: para las actividades relacionadas con la producción y el consumo de alimentos y todos los restantes bienes materiales para las que conciernen a la reproducción y la crianza de los hijos, para las atinentes al mantenimiento de los derechos y deberes de los individuos y las unidades colectivas entre sí, y para las actividades religiosas y ceremoniales". (Fortes 1949, págs. 338-40)

ción agrícola; los límites demográficos impuestos por las dimensiones y la densidad de las unidades territoriales; las implicaciones que tiene la distribución diferencial de los recursos agrícolas para la fusión o división; la necesaria escala social de distribución del alimento y, por lo tanto, de solidaridad social; las relaciones de cooperación y competencia que surgen entre las personas en virtud de su dependencia común de recursos particularmente valiosos (campos de cultivo permanentes), y demás. A partir de tales condiciones técnicas, Worsley derivaría el *contenido* de las relaciones establecidas o bien, a veces, más modestamente, el "significado objetivo" (pág. 42) de ese contenido. Alrededor de los 9 ó 10 años, por ejemplo, los niños talense empiezan a participar en la economía doméstica bajo la autoridad del padre; es "durante ese período", escribe Worsley, "cuando la identificación de padre e hijo, que imparte *forma* y fuerza al sistema de linaje, empieza a desarrollarse" (pág. 42; la bastardilla es mía)[2]. Análogamente, es a través de los actos de compartir comida y trabajar juntos que los hermanos desarrollan esa "solidaridad fraterna" que constituye el vínculo del linaje (pág. 42). La "base práctica" de la sumisión y la adhesión filial reside en el valor económico de la tierra, así como ese valor es también la base de la separación cuando la tierra escasea (págs. 42 y sigs). De esa forma, a partir de cierto número de observaciones similares, Worsley concluye: "El sistema de parentesco es el sistema unificador en la vida de Tale. Pero es, en sí mismo, la forma de *expresión* de las actividades económicas. (...) Afirmo que el sistema determinante significativo es el sistema económico, que incluye la producción, la distribución y el consumo" (pág. 64; la bastardilla es mía). Así, en la primera etapa del análisis de Worsley, el sistema de parentesco que ordena la producción se disuelve en sus reales "sistemas intencionales" —cuya realidad, en el plano económico, es una abstracta dimensión técnica— sólo para reaparecer después como la "expresión" de relaciones económicas de las cuales, constituye el contenido.[3]

En último análisis, pues, el materialismo se transforma en una variante del "economicismo". La dinámica de la estructura del linaje talense se remite a motivaciones de ganancia, concebidas éstas como obviamente derivadas de las condiciones objetivas de producción. Los hijos permanecen bajo la autoridad

[2] Esto puede tener cierta similitud con la objeción que los psicoanalistas suelen formular a los marxistas, en el sentido de que éstos hablan como si un hombre no tuviera psiquis hasta que percibe su primer cheque.

[3] Una condición al parecer necesaria para que pueda aplicarse el materialismo histórico clásico a las sociedades primitivas consiste en la reducción de las relaciones de producción concretas e históricas a una abstracta estructura de sombras que representa las necesidades de producción; tal es el caso, por ejemplo, de las "unidades de producción" correspondientes a formas de cooperación que, a su vez, se "concretizan" en relaciones de linaje o de aldea en el análisis que efectúa Terray de los guros (1972; véase también la nota 10 de este capítulo) o el caso de las "restricciones" organizativas básicas en el estudio de Godelier sobre los pigmeos mbuti (1973). Tal imposición del modelo de infraestructura-superestructura es justificada a veces como el paso "científico" de las realidades aparentes a las realidades ocultas; sin embargo, más exactamente consiste en un intercambio analítico simultáneo de lo real por lo formal y lo histórico por lo eterno. Las relaciones concretas de producción son tomadas como una mera apariencia de necesidades técnico-formales, esta última abstracción es después cosificada como verdadera infraestructura. En consecuencia, el modo histórico real de producción es "explicado" mediante su reducción a pobres reglas positivistas de eficacia material. Un procedimiento análogo en que incurre el razonamiento ecológico actual se expone más adelante, en el capítulo 2.

del padre después de la madurez (residencia patrilocal) a fin de seguir teniendo acceso a la granja de la familia extensa; o bien, la escasez de tierra, el deseo de asumir el control de su propio trabajo o la preocupación por el crecimiento de sus propias familias los lleva a romper con la heredad paterna (págs. 48, 54 y sigs.). Las solidaridades y divisiones estructurales en las que Fortes hace tanto hincapié son, más básicamente, una cuestión de sentimiento económico. La lógica de la forma del linaje es el interés económico.

Entre las etapas inicial y final de su desarrollo teórico, Worsley interpreta los restantes "sistemas intencionales" contenidos en el sistema de parentesco como por ejemplo el culto a los antepasados, a la luz de la estructura económica que había analizado en forma similar. En consecuencia, un momento funcional de una relación de parentesco polivalente es entendido como efecto de otro, cuando en realidad cada uno está simultáneamente presente en el otro. Worsley sostiene, por ejemplo, que la relación legal o ritual entre padre e hijo talense, depende de su relación en la producción (págs. 41-49, 62). Sin embargo, es evidente que su relación en la producción también depende de la autoridad del padre en una estructura patrilineal y de la devoción ritual del hijo (Fortes 1949, pág. 204). Pero el dilema básico, tanto en este aspecto como en el resto del análisis, radica en que no resulta posible determinar las propiedades de parentesco de la relación por medio de las coordenadas económicas de la interacción. Nada en las condiciones materiales o en los intereses económicos especifica la calidad del parentesco como tal. Los agricultores talense no se relacionan como padre e hijo a causa de la forma en que intervienen en la producción; intervienen en la producción porque están relacionados como padre e hijo. Esto es lo que torna inexpugnable la réplica de Fortes (1969, págs. 220 y sigs.).

La respuesta de Fortes sostiene, simplemente, que la forma estructural del sistema de linaje talense no está dada por las propiedades objetivas de la producción. Podría agregarse que el parentesco es por definición una atribución simbólica —una "categoría primaria del pensamiento de los talense" (1949, pág. 339)—, no una relación de naturaleza objetiva. El linaje es *sui generis*, en el sentido de que sus propios términos como cultura no son en modo alguno inmanentes a las condiciones materiales, y al mismo tiempo prevalece sobre esas condiciones, en el sentido de que las ordena en sus propios términos. Fortes está dispuesto a conceder que tal vez pertenezca a la índole de la producción agrícola que padre e hijo *cooperen*, pero no está en la naturaleza de la producción agrícola que *padre* e *hijo* cooperen, como caso opuesto al de madre e hija, hermano de la madre e hijo de la hermana, o Don Quijote y Sancho Panza. Fortes ha reconocido en su etnografía original, que la necesidad material es un hecho evidente, pero en contraposición a ese *hecho* insiste acertadamente en que la *lógica* de la situación es el conjunto de relaciones de parentesco analíticamente disgregadas por Worsley. De ahí que el efecto de la necesidad material esté determinado por la cualidad de parentesco de las relaciones de la misma manera en que la definición de una existencia humana, en términos de linaje, especifica, en primer lugar, las necesidades económicas.[4]

[4] "Este modo de producción no debe ser considerado simplemente como la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien constituye por parte de ellos, una forma definida de la actividad de esos individuos, una forma definida de expresión de su vida, un definido *estilo de vida*". (Marx y Engels 1965, pág.32)

Pero si bien éste es el punto fuerte de la posición de Fortes, su vulnerabilidad reside en la forma en que lo expresó. Su debilidad es esa distinción entre forma social y principio subyacente, endémica en el estructuralismo británico. La primera movida de Worsley es generosamente facilitada por un pasaje característico del último capítulo de *Web of Kinship*, de Fortes. La esencia del parentesco talense, sugiere Fortes, descansa "en su función como mecanismo primario por medio del cual los axiomas morales básicos de una sociedad del tipo representado por los talense son trasladados al toma y daca concreto de la vida social" (1949, pág. 346), juicio citado por Worsley al comienzo mismo de su crítica (1956, pág.38). A continuación, a Worsley le resultó demasiado fácil demostrar, a partir de los datos de Fortes, que "el toma y daca concreto de la vida social" es de inspiración económica y que tanto la moral como el parentesco están sujetos a modificaciones impuestas por motivos económicos y condiciones ecológicas. Allí donde Fortes ve la tendencia a la residencia patrilocal, o bien la inclinación de los hijos a volver a la heredad del padre después de muerto éste, como un indicio de la solidaridad del sistema patrilineal, Worsley puede contestar convincentemente que esa conducta se explica por la excepcional fertilidad de granjas bien abonadas, establecidas en las unidades territoriales ya arraigadas. Es el linaje lo que "traduce" el toma y daca de la vida económica; el estiércol es más denso que la sangre. Y si fuera económicamente deseable, ni la solidaridad ni el culto del linaje están a prueba de la inclinación de los hijos a apartarse de los padres, o los hermanos de los hermanos.

Resulta particularmente instructiva la diferencia entre las formas en que ambos autores abordan la cuestión de la subdivisión de las unidades territoriales. Son como dos barcos que se cruzan en la noche. Fortes define las etapas progresivas del ciclo doméstico de Tale en una serie de diagramas (1949, pág. 76; las etapas iniciales de la segmentación se reproducen aquí, en forma significativa, en la figura 1). Para Worsley, en cambio, esos diagramas constituyen *prima facie* la prueba de "la incorrección del análisis [de Fortes] sobre división del linaje en términos del conflicto entre los 'principios' de matricentralidad y patricentralidad" (1956, pág. 57). La objeción se dirige a la afirmación de Fortes en el sentido de que "el concepto del origen paterno es contrapesado por el concepto de origen materno en cada aspecto de la vida familiar", es decir, la afirmación de que esos dos conceptos de descendencia "operan como principios polares en la estructura de este campo".[5] Según la lectura que hace Worsley, la

---

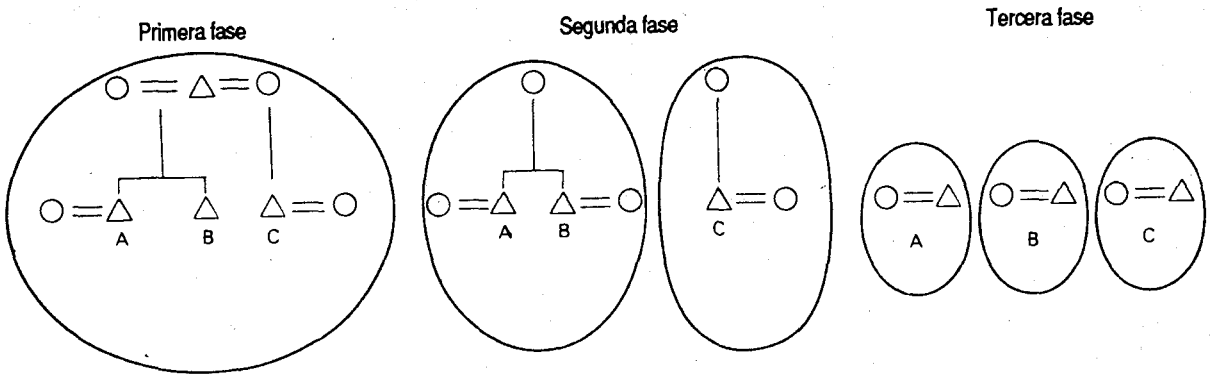
Más adelante, en los capítulos 3 y 4, se consideran con mayor amplitud las implicaciones de este pasaje de *The German Ideology*.

[5] A juicio de Fortes, este contraste en el principio de organización penetra la sociedad de Tale en todos sus niveles y proporciona una dialéctica de su movimiento en el tiempo y el espacio:

"La estructura de este campo [de parentesco] es determinada por la interacción de dos categorías de vínculos sociales, los de paternidad o maternidad y los de matrimonio. Su interacción da origen a dos conceptos de descendencia que operan como principios polares en la estructura de este campo. El concepto de origen paterno es contrapesado por el concepto de origen materno en todo aspecto de la vida familiar. El equilibrio estructural de la organización doméstica depende de sus funciones complementarias. En el plano de las relaciones sociales colectivas encontramos un equilibrio estructural similar en el sistema de linaje y también en el sistema político-ritual. (...)

"La polaridad del parentesco patrilateral y matrilateral regula el desarrollo de las relaciones de parentesco en el tiempo, así como su configuración en un momento dado. (...)

Figura 1 Esquema de la subdivisión de las unidades territoriales talense (resumen basado en Fortes 1949, pág. 76)



verdadera "fuente" de la subdivisión de la unidad territorial no puede residir en un conflicto de principios sociales; más bien se trata de una diferenciación económica entre unidades domésticas. La secesión de los hijos representa un choque de intereses de propiedad, motivados por el crecimiento de sus familias individuales, su propio deseo de independencia y una escasez de tierra, ya sea natural o impuesta por un sistema de herencia que les niega el control inmediato. La diferenciación económica es así "la fuerza" que actúa sobre otras distinciones, como las de edad, sexo y divisiones en la estructura del linaje" (Worsley 1956, pág. 60; la bastardilla es mía).

Sin embargo, como es de esperar, a Fortes no se le escapa que esos argumentos en ningún modo afectan el suyo. Fortes no niega la compulsión ecológica ni los intereses económicos; los pone de relieve. Pero, por cierto, insiste en que los *efectos sociales del interés práctico —por no mencionar la índole de ese interés— dependen de la estructura en cuestión.* De nuevo, la lógica económica se constituye socialmente. En cuanto a los campos de cultivo permanentes y abonados, este factor permite explicar el deseo de obtener acceso a ellos, pero no explica por qué los hijos permanecen junto a los padres, ni por qué la tierra se hereda patrilinealmente. En lo que concierne a la división de la familia, el propio Fortes ha destacado el factor económico (1949, pág. 262 y *passim*; advertido por Worsley 1956, págs. 46-49). Su argumento señala que "las presiones económicas (...) no actuarían precisamenmte en la forma en que lo hacen si no fuese por la dicotomía inherente a la estructura de la familia y del linaje". Sumadas entre sí, todas las presiones económicas no explicarían jamás la secuencia de la segmentación como tal.

Reduzcamos el problema a su forma más elemental, suponiendo, con Worsley, que la división de la familia conjunta, de la fase 1 a la fase 2, se deba a las fuerzas económicas demográficas. Aun así, en términos materiales, el único significado de esa "presión " habría sido el de que (aproximadamente) dos tercios de la familia original podrían continuar viviendo en el mismo lugar y en el nivel económico inicial. Que la solución del caso debe consistir en la intensificación, la privación o la segmentación y, de ser esta última, cuál tercio de las personas debe alejarse, no está especificado por la "presión" económica indeterminante. Distintas sociedades, cabe suponer, reaccionarán en formas diferentes. En el caso de los talense, la lógica social de la subdivisión es precisamente lo que Fortes discute en el análisis de su orden patrilineal. Los hijos se ven diferenciados primero por los matrimonios de sus padres, y en segundo lugar por sus propios matrimonios. Se trata de un fenómeno conocido en general por la antropología de los sistemas patrilineales: el linaje es dividido internamente por obligaciones y alianzas externas, de tal forma que las esposas y las madres, indispensables para la continuidad del grupo, se convierten

---

El principio patrilineal es el factor primordial de estabilidad y continuidad en la organización de la familia y, por lo tanto, en la de toda la estructura social. Inversamente, el reconocimiento de la existencia de vínculos de parentesco a través de la madre constituye el factor primordial de dispersión y segmentación en la familia y en la estructura social. Los valores simbolizados en el concepto de descendencia patrilineal [adviértase que el concepto de descendencia es, nuevamente, una transcripción de otros valores] constituyen la principal fuerza centrípeta, y los reunidos en el concepto de parentesco matrilateral constituyen la principal fuerza centrífuga en la estructura tanto de la familia como de la sociedad en general" (Fortes 1949, págs. 341-42)

al mismo tiempo en los focos genealógicos de su segmentación. Tal lógica, empero, es estructural y cultural, y sus propias cualidades no se derivan del carácter de la "presión" económica.

En cambio, sería fácil demostrar, mediante la razón y el ejemplo, que la naturaleza de la presión material es una función de la lógica social talense (por ejemplo, Fortes 1949, págs. 182-83). Los desequilibrios demográficos experimentados por los talense no constituyen una expresión directa e intrínseca de las fuerzas productivas, sino una expresión de la forma en que éstas se organizan culturalmente: en particular, del *modo de acceso a los recursos*, gobernado en este caso por reglas como la patrilocalidad, la incorporación de la posesión de tierras de niveles bajos de segmentación del linaje y la incapacidad de los hijos (aunque sean de edad mediana, y padres ellos mismos) para tener propiedades por derecho propio durante la vida de sus padres. En estas condiciones, el crecimiento y la mortalidad diferenciales entre las familias demuestran ser una fuente continua de presión microecológica, de un tipo e intensidad que simplemente no existirían si, por ejemplo, la tierra fuera poseída por unidades de linaje o territoriales de nivel más alto a las que tuvieran acceso libre todas las familias constituyentes.[6] A partir de todo esto, cabe concluir en favor de Fortes que la fuerza económica *como tal* carece de significación o efecto social. No puede haber relación predicativa entre la indiferencia de la función material hacia la forma de su realización y las propiedades específicas de un orden patrilineal. Por otro lado, en la medida en que las fuerzas materiales están socialmente constituidas, sus efectos específicos son determinados culturalmente. El punto de debate decisivo entre Worsley y Fortes no reside en cuál de ellas —la circunstancia material o la estructura— es una fuerza social, sino más bien en cuál de ellas es una lógica social.

Pero si bien Fortes parece ganar el debate, tal vez no lo deba tanto a los méritos de la formulación teórica que sostiene. La teoría estructural-funcional, como hemos visto, presta credibilidad a la crítica de Worsley, mientras éste se mantiene dentro del campo analítico de forma y "principio" que utiliza el propio Fortes. Vale la pena efectuar una digresión breve sobre la naturaleza de esa teoría.

La vulnerabilidad de la perspectiva de Fortes responde a una condición original de la antropología social británica. Radcliffe-Brown pensó que, descubriendo los principios generales manifiestos en prácticas sociales específicas, podría llegar a una "ciencia natural de la sociedad", teórica y comparativa (véase, por ejemplo Radcliffe-Brown 1950, 1952, 1957). El mundo social se desenvuelve en dos niveles: los grupos y relaciones concretos son la "expresión" de sentimientos más abstractos; la forma fenoménica es una representación circunstancial del principio subyacente. Empero, los "principios" aducidos por Radcliffe-Brown eran, típicamente, reformulaciones abstractas de las costumbres que procuraba explicar. Por ejemplo, la ecuación entre padre y hermano del padre en la terminología de parentesco es entendida a partir del "principio de equivalencia de los hermanos *(siblings)*". Interpretación que, desde luego, es

[6] Un excelente ejemplo de la determinación estructural de la presión material, tanto de su intensidad como de sus efectos, se encuentra en el artículo de Raymond Kelly "Demographic Pressure and Descent Group Structure in the New Guinea Highlands" (1969). Nótese en particular la demostración de la variación de la presión de acuerdo con el nivel segmentario de tenencia de tierras.

una tautología y, como tal, subvierte el propósito original: disuelta en la costumbre misma a la cual se refiere, la explicación carece de la profundidad que Radcliffe-Brown hubiese querido darle. Podría decirse que la reevaluación materialista de los talense que realiza Worsley llena un vacío intelectual en la escuela británica.

Pero, desde el punto de vista de la teoría, la situación es realmente peor, y la crítica de Worsley responde en detalle a una dificultad más grave. La deficiencia del método de Radcliffe-Brown se muestra en toda su amplitud sólo cuando se lo aplica comparativamente. Si en una instancia específica "principio" es la versión abstracta de forma, la generalización del "principio" para dar cabida a cierto número de formas distintas se convierte en un ejercicio de clasificación. Así, para Radcliffe-Brown, la equivalencia de parentesco de un hombre y su hermano, el levirato y el sororato, la poliandria adélfica y la poliginia sororal, así como el avunculado en los sistemas patrilineales, constituyen varias instancias del principio de "identidad de los hermanos *(siblings)*". En el atolladero que supone semejante confusión entre generalización y clasificación, el proyecto de Radcliffe-Brown arriesga caer en el absurdo. Utilizando el modelo de las ciencias naturales, este autor se propone explicar lo particular por lo general, ver la forma concreta como un caso específico de una norma más amplia. Al verse a sí mismo en la tarea de descubrir las leyes naturales de la vida social, define a la ley natural como "un enunciado de las características de cierta clase de sistemas naturales" (1957, pág. 63). Pero cuando la ley es como consecuencia de ello, una clase taxonómica, cuanto más amplia es, menos numerosos y más generales deben ser los criterios empleados para incluir algo en ella. Por consiguiente, cuanto mayor es la "generalización" o la "ley", menos dice acerca de algo en particular. En el curso de su tarea de agrupar más formas, y más diversas, bajo principios cada vez más amplios, Radcliffe-Brown explica cada vez menos acerca de cualquiera de ellas. No puede contarse con que los "principios" expliquen la particularidad, porque la destruyen.[7]

Una importante respuesta de la escuela británica al vacío de la generalización taxonómica consistió en invertir el procedimiento, o sea, en hacer más pequeñas las clases en lugar de más grandes. Se podría restablecer un contacto satisfactorio con la realidad empírica mediante la subdivisión de los tipos y principios sociales en variedades cada vez más finas de los mismos, tal como

[7] Por otro lado, cuando en el curso de estudios comparativos se enfrenta con una diversidad irreductible, Radcliffe-Brown tiende a emplear otra táctica: la idea de los varios principios como conjunto universal de constituyentes estructurales, endémico en las condiciones elementales de familia y matrimonio, pero asumidos en distintas formas por sociedades diferentes (1950; 1952; véase Fortes 1969). En consecuencia, toda institución particular puede explicarse *ad hoc*, como apropiación selectiva o como combinación específica de los principios universales. En un sentido, ésta es la peor especie de historicismo, una violación de la norma de Lyell sobre uniformitarianismo, en la medida en que aduce, en relación con un pasado desconocido, la existencia de procesos no observables en el fenómeno tal como lo conocemos; sin embargo, para Radcliffe-Brown es un método infalible particularmente feliz, ya que los principios que él aduce son a menudo contradictorios. Por ejemplo, si "la unidad del linaje" explica la alternancia de generaciones en ciertas categorías de parentesco omaha, sin embargo la "fusión de generaciones alternadas" y la separación de las adyacentes entre sí explicaría las prácticas contrastantes de los yaraldes, a pesar de la presencia y la unidad de los linajes de los yaraldes (por ejemplo 1952, págs.48-49).

se expresaran en las sociedades particulares. Esta "caza de mariposas" —según la caracterizó y criticó tan acertadamente Leach (1966)— puede ser entendida como una vuelta sobre los pasos ya dados por la generalización de Radcliffe-Brown, si bien reemplazando el vacío del principio general por su variación en un caso específico, sin cuestionar las nociones formales incorporadas al proyecto. En relación con la idea de "principio", sin embargo, se tiende a subrayar un aspecto de esas nociones, como si ello también respondiera a la toma de conciencia del punto muerto "científico". En efecto, los principios sociales son entendidos cada vez más como valores y sentimientos morales subyacentes. Esto figuraba también en la concepción original. Sus raíces se remontan por lo menos a la Ilustración, de donde fueron transmitidas, por intermedio de Saint-Simon y Durkheim, entre otros a Radcliffe-Brown (Evans-Pritchard 1954, págs. 21 y sigs.). En esa problemática, "principio" era la fuerza activa detrás de la forma, las "pasiones humanas que la ponen en movimiento". La frase pertenece a un pasaje decisivo de *The Spirit of the Laws* (Lib. 3, Cap. I):

> Entre la naturaleza y el principio del gobierno existe la diferencia de que la primera es aquello por lo cual éste se encuentra constituido y el segundo aquello por lo cual se lo hace actuar. Aquélla consiste en su estructura particular, y éste en las pasiones humanas que lo ponen en movimiento.[Montesquieu 1966 (1748), pág. 19; nota de Montesquieu al pie: "Esta es una distinción muy importante, de la cual extraeré muchas conclusiones; en efecto, es la clave de infinito numero de leyes".][8]

El principio es la necesaria condición humana para la existencia de la forma social, aquello que otorga a una forma su razón distintiva. Una estructura social es, por lo tanto, una suerte de cristalización en relaciones objetivas de algún valor subjetivo, tal como, para Montesquieu, cada tipo de gobierno posee su propio principio: el gobierno republicano, la virtud; la monarquía, el honor, y el despotismo, el miedo. Aquí, pues, se encuentra el origen del concepto de Fortes del parentesco como "traducción" de los axiomas morales básicos de la sociedad de Tale al toma y daca de la vida social.[9] Y así para Worsley, también, el parentesco es una "forma de expresión", si bien, en este caso, constituye una expresión de actividades económicas básicas. La coyuntura teórica de la antropología británica, al sostener que el parentesco era la traducción de alguna realidad más profunda, estaba hecha a medida para una crítica materialista de sentido equivalente. Gran parte de la incomprensión mutua en este de-

[8] Acerca de la formulación del método analítico-sintético en las ciencias naturales y su extensión por analogía a las ciencias sociales, véase *Philosophy of the Enlightenment*, de Cassirer (1951 [1932]; acerca de la adopción original por Hobbes del método "compositivo y resolutivo" creado por Galileo, véase también Althusser [1969] y Peters [1946]).

[9] Esta concepción plantea una dificultad adicional en la relación entre forma y principio; en efecto, tal como lo observa Lévi-Strauss en un caso paralelo, la estructura es precisa pero el valor moral no es específico —la primera es lógica y el segundo meramente sentimental— de modo que derivar la estructura del sentimiento es extraer algo de la nada. Si Fortes hubiera intentado seriamente reducir el parentesco talense a valores básicos tales como el de "reprocidad" (véase 1949, págs.204 y sigs.), se hubiese acercado, por una parte, al economicismo de Worsley y, por otra, habría caído en la misma suerte de indeterminismo (véase Hart, en prensa).

bate se origina en que Worsley ataca la idea de que el parentesco expresa los valores sociales, en tanto que Fortes observa que el parentesco organiza las actividades económicas.

Por ser éste el hecho observado en la sociedad talense, ¿qué conclusión sacamos de la pertinencia del materialismo histórico? Puede que la discusión sobre los hechos hubiera estado enderezada a evitar cualquier decisión sobre la validez de la teoría. La versión de la teoría materialista ofrecida por Worsley está sujeta a una doble determinación: por la índole de la teoría estructuralista a la cual se opone, y por la estructura de la sociedad que explica. Puede que su economicismo se deba a la primera, en cuyo caso su fracaso no prueba nada acerca de la segunda; no prueba, al menos, que sea una característica inherente a ese tipo de sociedad el ser refractaria a un auténtico examen marxista. He sostenido, por otro lado, que la metamorfosis del marxismo en un determinismo economicista o tecnológico era un resultado inevitable de su confrontación con un sistema generalizado como el talense.[10] Baste por el momento dar por formulada esa sugerencia; sería excesivo considerar que ha sido demostrada. De la misma forma me propongo examinar su corolario, limitándome a sugerir la plausibilidad de la posición de Lukács y varios otros marxistas, en el sentido de que la verdad del materialismo histórico es en sí misma histórica.

> No es un error, escribe Lukács, aplicar el materialismo histórico "vigorosa e incondicionalmente a la historia del siglo XIX". En efecto, en ese siglo todas las fuerzas que incidían sobre la sociedad funcionaron en rigor puramente como las formas del "espíritu objetivo" puesto de manifiesto. En las sociedades precapitalistas ésa no era realmente la situación. En esas sociedades la vida económica no poseía aún esa independencia, esa cohesión e inmanencia, ni tenía la noción de fijar sus propias metas y ser su propio amo, cualidades que asociamos a la sociedad capitalista. [1971, pág. 238.]

[10] Según se hizo notar, la aplicación formal que hace Terray (1972) a los guro de la explicación que Althusser-Balibar ofrecen del método materialista, constituye otro ejemplo que viene al caso. Sin duda alguna, este análisis merece por sí mismo una detallada consideración. Particular interés ofrecen aquí las analogías con el argumento de Worsley que sugiere una regularidad del materialismo histórico en la declinación tribal, que trasciende el punto de partida teórico. Incluso más allá de la paralela des-constitución de las relaciones de producción en necesidades técnicas (en este caso, formas de cooperación abstractamente definidas), hay un llamativo parecido con Worsley en el concepto de Terray de que las relaciones económicas son representadas o "realizadas" como parentesco. Terray es más coherente que Worsley, en cuanto reconoce que el "elemento" de parentesco no es reductible a los requisitos formales de la cooperación económica. Su concepto de "realización" (término que en Terray está casi siempre entre comillas) supone aquí que el parentesco forma parte del orden del hecho biológico-genealógico, cuya representación (ficticia) en términos de clasificación, por ejemplo, prepara el camino para una modificación del parentesco por las necesidades económicas. (Compárese con el concepto, mencionado antes, de "pariente real", de Worsley) Este paralelo particular no sólo ofrece interés por sí mismo, como indicación de la exigencia teórica impuesta al materialismo por la estructura tribal, sino también porque sugiere una tendencia teórica común y más básica: una negación de la constitución simbólica de la realidad social, o bien de la "realidad" de esa constitución. Qué supone, exactamente, esa elección teórica, se tornará más claro a medida que avance la presente obra.

Empero, por esa misma causa, es decir, la de que la teoría es "el autoconocimiento de la sociedad capitalista", ésta posee un status histórico específico. Constituye una brillante *prise de conscience* de un tipo particular de sistema, un sistema en el cual las relaciones entre hombre y hombre, así como entre hombre y naturaleza, se encuentran cosificadas bajo la forma de las relaciones económicas. Como resultado, agrega Lukács, el materialismo histórico torna posible una antropología. No mediante una transferencia mecánica a las sociedades precapitalistas, sino precisamente gracias a la posibilidad de evitar una ingenua identificación del pasado con la estructura del presente. En cambio, si el materialismo histórico es transferido intacto a una sociedad anterior, se encuentra con una "muy esencial y poderosa dificultad (...) que no se presenta en la crítica del capitalismo". Esa dificultad, advertida a menudo por Marx y Engels, "reside en la diferencia *estructural* entre la Edad de la Civilización y las épocas que la precedieron" (1971, pág. 232; la bastardilla es de Lukács).

Si seguimos a Lukács, nos sentimos tentados de concluir que el materialismo histórico y el estructuralismo británico, buenos o malos, son por igual teorías especiales, apropiadas para universos culturales distintos. La misma conclusión, como veremos, se desprende del debate entre el marxismo y el estructuralismo francés. Sin embargo, ese debate va también más allá de las diferencias institucionales entre las sociedades, así como va más allá de todas las contingencias "revisionistas" en la forma y la aplicación del materialismo de Marx. Presenta el problema, más fundamental, de la relación entre la praxis y el orden simbólico. Y una vez planteado ese problema, ya no se trata de establecer si también la cultura tribal está determinada por lo material, sino de saber si la sociedad burguesa no es también una cultura.

Marxismo y estructuralismo francés

La estructura institucional de las culturas tribales es sólo uno de los problemas antropológicos que el materialismo histórico debe enfrentar. Otro de esos problemas reside en lo que parece ser la resistencia de esos sistemas a experimentar en el mundo, cierta inmunidad del orden existente a la contingencia histórica. A su vez, esa resistencia se remonta a una propiedad más esencial de las formaciones socioeconómicas tribales: un dominio de la concepción cultural sobre la acción práctica, antes que de la acción sobre la concepción.

Por ser éstas afirmaciones esenciales del estructuralismo francés, resulta claro por qué ese estructuralismo, no obstante todo el interés que ofrece a los marxistas, es el más sujeto a una crítica revolucionaria. Por cierto que en París, durante los días culminantes de mayo de 1968, se tuvo la impresión de que el obituario de ese fervor filosófico de moda en el Barrio Latino había sido apropiadamente compuesto por la práctica. Como se acostumbraba decir "el estructuralismo se ha lanzado a la calle" (véase Epistemon 1968, y Turkle, 1975). Tal era la voz corriente en las barricadas intelectuales. Y si bien alguien observó que las mismas barricadas parecían más nostálgicas de 1789 que eficaces para 1968, la respuesta fue: "*Mais enfin*, el enemigo no ha cambiado". El estructuralismo se había lanzado en verdad a la calle.

Permítaseme referir otra anécdota que plantea la misma paradoja. Poco antes de los acontecimientos de mayo de 1968, tuve oportunidad de presenciar un debate informal entre un miembro norteamericano del Tribunal Russell

—que pasaba por París proveniente de Copenhague, donde colegas franceses le habían informado del auge del estructuralismo— y un antropólogo parisiense. Al cabo de un largo intercambio de preguntas y argumentos, el norteamericano resumió así sus puntos de vista: "Tengo un amigo", dijo, "que está efectuando un estudio sociológico de las estatuas ecuestres del Central Park. Es una especie de estructuralismo. Encuentra una relación directa entre el status cultural del jinete y el número de patas que el caballo tiene alzadas del suelo. Una pata apoyada tiene una connotación histórica y política distinta de la que tiene un caballo alzado sobre sus dos patas traseras o de otro que ha sido fundido a galope tendido. Desde luego, el tamaño de la estatua también introduce una diferencia. El problema", concluyó, "reside en que la gente ya no monta más a caballo. Aquellas cosas de una sociedad que ya están obsoletas, fuera de discusión, ésas son las que se pueden estructurar. Pero las cuestiones económicas y políticas reales todavía no están resueltas, y su resolución dependerá de las fuerzas y los recursos reales"[11].

El antropólogo parisiense lo pensó un instante. "Es cierto", dijo finalmente, "que la gente ya no monta a caballo. Pero siguen erigiendo estatuas".

Algo más que el hecho de que el pasado no está muerto estaba implícito, porque —como se ha dicho del Sur de los Estados Unidos— ni siquiera es pasado. También se dejó entender que la economía y la política presentan otras modalidades que la competencia "real" por el poder. Tal como Durkheim argumentó contra Spencer, en torno de la cuestión opuesta, afirmando que no puede decirse que el contrato dé origen a la sociedad puesto que la sociedad ya está presupuesta en las reglas implícitas por las cuales se concierta el acuerdo, así también la competencia social tiene que basarse en concepciones compartidas en materia de recursos, finalidades y medios, es decir, valores que nunca son los únicos posibles. La competencia no evoluciona en términos absolutos, con arreglo a una eterna y formal racionalidad de la maximización; se desarrolla de acuerdo con un sistema de relaciones culturales, que incluye complejas nociones de autoridad y sumisión, jerarquía y legitimación. Y es, entre otros medios, a través de una concreción literal de ese código en estatuas que se hace que la historia actúe dentro del presente, a la vez en forma directa y mediante su reapropiación y revaloración dialécticas.[12]

[11] Compárese con lo que dice Ricoeur (1967, pág. 801) acerca de las condiciones que deben cumplirse para el triunfo del tipo de inteligibilidad llamada estructuralismo: "travailler sur un corpus déjà constitué, arrêté, clos et, en ce sens, mort" (trabajar sobre un corpus ya constituido, inmovilizado, cerrado y, en este sentido, muerto). Véase lo que observa Furet (1967) sobre el estructuralismo francés y su contexto político.

[12] "Las estatuas de la plaza [la Piazza della Signoria, en Florencia] eran lecciones o "ejemplos" admonitorios de civismo, y la durabilidad del material, mármol o bronce, implicaba la convicción o la esperanza de que la lección fuera permanente. La indestructibilidad del mármol, la piedra y el bronce asocia el arte de la escultura con los gobiernos, cuyo ideal es siempre la estabilidad y la permanencia. Se considera que la estatua, en la religión griega, fue originariamente una simple columna, en la cual se vio, finalmente, el tronco de un hombre o, más bien, de un dios. La escultura florentina, secular o religiosa conservó esta noción, clásica y elemental, de pilar o soporte del edificio social. Otros italianos del Renacimiento, en particular los lombardos, demostraban a veces poseer dotes para la escultura; sin embargo, cuando se trataba de una obra pública, es decir, cívica, era a los escultores florentinos a quienes se recurría en otras ciudades. La gran estatua ecuestre del *condottiere* Gattamelata que se yergue en la plaza de Padua fue encomendada a Donatello; cuando los venecianos quisieron erigir una estatua de líneas similares (el monumento a Colleo-

En verdad, toda la respuesta fue dada por una modalidad concreta del argumento de Lucien Sebag, quien escribió en *Marxisme et Structuralisme*:

> *C'est qu'il est vain de chercher une réalité qui soit á la fois de l'odre de la culture et qui ne puisse être traduite en termes d'activité intellectuelle; car le individus, ou les groupes sociaux les uns contre les autres, transformant la nature, organisant leur propre vie en commun mettent en jeu un systéme de concepts qui n'est jamais le seul possible et qui définit la forme même de leur action. A ce niveau la distinction entre infrastructure, et superstructure s'efface car les rapports économiques sociaux politiques comme les théories qui en rendent compte au sein d'une société déterminée sont tout autant produits de l'esprit.* [Sebag 1965, pág. 193.]
>
> Es que resulta vano buscar una realidad que sea a la vez de orden cultural y que no pueda traducirse en términos de actividad intelectual; en efecto, los individuos, o los grupos sociales que luchan entre sí, transformando la naturaleza, organizando su propia vida en común, ponen en juego un sistema de conceptos que jamás es el único posible y que define la forma misma de su acción. En ese nivel la distinción entre infraestructura y superestructura desaparece, porque las relaciones económicas, sociales y políticas, y también las teorías que las explican en el seno de una determinada sociedad, son tanto unas como otras productos de la mente.

Postergo toda consideración del aparente "idealismo" de esa posición para concentrarme en su aparente "conservadorismo", el cual responde, de cualquier modo, al mismo principio, o sea, al privilegio que se concede a la construcción simbólica de la práctica.

La ola de decepción con el estructuralismo por su exaltación del *status quo*, se origina en la certidumbre de que la revolución sería una buena cosa. Pero hay mucho que perder con esta simplificación política. Las meras oposiciones de sincronía /diacronía, de estasis/cambio, no bastan para describir las actuales diferencias entre el estructuralismo francés y el marxismo del momento. Incluso las sencillas anécdotas que he ofrecido acerca de su enfrentamiento sugieren la existencia de una curiosa paradoja de la conciencia histórica. Al destacar las determinaciones del estado preexistente, en vez de las modificaciones resultantes de la práctica, el estructuralismo invoca la acción del pasado allí donde el marxismo exige sólo la presencia de la acción. En apariencia una refinada secuela del *plus ça change, plus c'est la même chose*, el estructuralismo debe entonces conceder un respeto excepcional a la historia. Sincrónico en principio, aporta el más poderoso fundamento para el estudio de la diacronía. Sin embargo, en rigor, el estructuralismo no es tanto una teoría de la simple reproducción, como una teoría de las estructuras que así se reproducen.

Para el estructuralismo, la cuestión de *principio* es que la circunstancia misma no engendra forma, a menos que el sistema vigente le otorgue significado y efecto. Nada autoriza a suponer que no quede espacio teórico alguno para la acción humana o el acontecimiento contingente. Sólo que tal acción

---

ne) acudieron a Verrocchio. El escultor estatal de la República Veneciana era Sansovino, de Florencia." En Mary McCarthy: *The Stones of Florence*. (Adviértase que "estatua" y "estatuto" tienen la misma raíz.)

—por ejemplo, la palabra hablada que se expresa en una situación nueva— adquiere su significado en la medida en que es una proyección del esquema cultural que configura su contexto específico, y alcanza su efecto por obra de una relación de *significación* entre esa referencia contingente y el orden existente. Un hecho se convierte en una relación simbólica. Ese proceso ha sido mejor conocido y examinado al estudiarse la apropiación lingüística de la experiencia. Así lo describe Sapir:

> Nuevas experiencias culturales tornan con frecuencia necesario ampliar los recursos de una lengua, pero tal ampliación nunca consiste en un agregado arbitrario a los materiales y formas ya presentes; es meramente una aplicación más de los principios ya utilizados y, en muchos casos, poco más que una extensión metafórica de viejos términos y significados. Es de suma importancia comprender que, una vez establecida la forma de una lengua, ésta puede revelar a quienes la hablan significados que no es posible rastrear hasta la cualidad dada de la experiencia misma, sino que se deben explicar, en gran medida, como la proyección de significados potenciales en la materia prima de la experiencia. Si un hombre que en toda su vida ha visto un sólo elefante habla, sin embargo, sin la menor vacilación, de diez elefantes, o de un millón de elefantes, o de una manada de elefantes, o de elefantes que caminan de a dos o de a tres, o de generaciones de elefantes, resulta obvio que el lenguaje tiene el poder de analizar la experiencia y descomponerla en elementos teóricamente disociables, así como de crear, en relación con el mundo real, ese mundo de intermediación gradual potencial que permite a los seres humanos trascender lo inmediatamente dado en sus experiencias individuales y unirse en una comprensión común más vasta. Esta comprensión común constituye la cultura. [Sapir 1933, págs. 156-57.][13]

Para el estructuralismo, el significado es la propiedad esencial del objeto cultural, tal como simbolizar es la facultad específica del hombre. Desde luego el significado no crea las fuerzas reales y materiales pero, en la medida en que éstas entran en interacción con el hombre, el significado las abarca, y gobierna su específica influencia cultural. No se trata, pues, de que las fuerzas carezcan de efecto real, sino de que no tienen efecto particular, como tampoco existencia cultural efectiva, fuera de su integración a un esquema histórico y simbóli-

[13] En consecuencia, se puede concordar con Ricoeur (1967) en que la palabra hablada (*parole*, el acto), al volver del hecho al sistema (*langue*, estructura), trae consigo las evidencias de "lo real" bajo un nuevo aspecto de polisemia, pero sin suponer que esto representa una apertura hacia la historia que el estructuralismo es incapaz de concebir. Porque la crítica de Ricoeur no sólo no acierta a elucidar el carácter sistemático tanto de la proyección hacia y el retorno desde lo "real", sino que, lo que es más importante, no explica que lo "real" puesto en juego no es nunca la cualidad dada de la palabra, sino que es esa cualidad como valor y significado. Por lo tanto, *parole* representa, en todos los sentidos, acción *en un sistema* y *sistema en acción*. Según el mejor juicio del propio Ricoeur, lo "real" es algo más que un hecho instrumental y objetivo (véase su notable ensayo "Work and Word", 1970; véase asimismo Silvertein 1976). También puede consultarse un texto de sentido opuesto acerca del presunto cierre del concepto estructuralista de sistema —la idea de que *tout se tien*, en la cual Ricoeur funda su crítica—, en "Structural Anthropology and History" (1970), de Gaboriau.

co dado. El cambio empieza por la cultura, no la cultura por el cambio. Para la teoría de la praxis, al contrario, el momento decisivo y autosuficiente es el acto. Impuesto por la necesidad instrumental, el acto genera necesariamente forma y significado culturales sobre la base de las cualidades dadas de lo real a medida que se trabaja sobre ello: el famoso proceso de la autocreación humana por medio del trabajo. La "comprensión común" de que habla Sapir no es aquí la autora del significado, sino su condición previa o su consecutiva representación. La construcción específica de cultura es el producto de una actividad concreta que trasciende al sistema para apropiarse de lo nuevo y lo real del mundo material.[14] En ese instante creativo del acto, el orden cultural existente pierde su función histórica (es decir, constitutiva). La extinta mano del pasado desempeña ahora el papel teórico de un impedimento para las estructuras construidas a partir de la lógica productiva, o bien es "blanda" y se somete a su propio estado de desuso como la dócil " variable dependiente" de una antropología empirista. De allí la paradoja de la conciencia histórica: el papel asignado a la historia por la explicación materialista amenaza con empobrecerla, por un lado, hasta la condición de residuo y, por el otro, a los orígenes. La "historia" entra en la teoría como una supervivencia, un nombre para una excepción de corto plazo en relación al poder constituyente de la práctica. O bien; si se las toma meramente como ese poder constituyente de las fuerzas productivas, el contenido histórico real se abstrae, de modo que el análisis puede avanzar como una suerte de situación inicial, es decir, como si uno tuviese la oportunidad, junto a Malinowski, de estar presente en la creación (véase más adelante, en el capítulo 2). Símbolo y acto, palabra y mundo: ambas perspectivas difieren en sus puntos de partida epistemológicos. Y el aparente conservadorismo del estructuralismo es el *concepto* de algo que cualquiera reconocerá como un hecho: que la historia comienza con una cultura ya presente.[15]

¿Qué pensar, entonces, de la opinión del marxista francés Charles Parain, quien después de una larga reflexión sobre las obras de Lévi-Strauss sólo puede llegar a la conclusión de que puede encontrarse en ellas "*c'est l'embarras*

[14] "Le problème n'est pas nier l'importance capitale du moment de la structure, du moment du concept, mais de ne pas les traiter d'une façon abstraite, de savoir en chaque moment remonter, comme Marx nous l'a enseigné, de la structure à l'activité humaine qui l'engendre, tenir les deux bouts de la chaîne, le moment de la structure et le moment de la liberté, le moment de la nécessité et le moment de *l'activité créatrice* de l'homme" (Garaudy 1965, pág.119). ("El problema no consiste en negar la importancia capital del momento de la estructura, del momento del concepto, sino en no tratarlos en forma abstracta: de saber en cada momento remontamos, como nos lo ha enseñado Marx, de la estructura a la actividad humana que la engendra, conservar los dos extremos de la cadena, el momento de la estructura y el momento de la libertad, el momento de la necesidad y el momento de la *actividad creadora* del hombre.")

[15] "Ce que nous mettons en cause c'est la possibilité d'isoler des réseaux ou des événements pleinement significatifs por eux-mêmes dans le déroulement de la trame historique; une invention technologique bouleverse tout l'édifice des relations sociales; certes, mais est elle-même pénétré de 'spiritualité'; elle est produit d'un certain travail de l'intellect qui n'est pas pensable en termes économiques; il n'y a donc pas 'd'origine' ". (Sebag 1964, pág. 141; véase Lévi-Strauss 1971) ("Lo que ponemos en discusión es la posibilidad de aislar redes o acontecimientos plenamente significativos por sí mismos en el desarrollo de la trama histórica; una invención tecnológica trastorna el edificio entero de las relaciones sociales; es verdad, pero ella misma está impregnada de 'espiritualidad'; es el producto de cierto trabajo del intelecto, impensable en términos económicos; no hay, por lo tanto un 'origen' ". (Sebag 1964, pág. 141; véase Lévi-Strauss 1971.)

du structuralisme face à l'histoire"? Si lo es, *c'est un embarras de richesse*. El estructuralismo empezó por desarrollarse a partir del encuentro con cierto tipo de sociedad, la llamada primitiva, que se distingue por una especial capacidad para absorber, con un mínimo de deformación sistemática, las perturbaciones introducidas por el hecho. Mediante su comprensión de esa capacidad, el estructuralismo asume la tarea de explicar la obra de la historia en su forma más poderosa, la persistencia de la estructura por medio del hecho. Y, después de todo —aquí cabe imaginar el gálico encogimiento de hombros de Jean Pouillon al recordárnoslo—, "no son los estructuralistas quienes instalan las estructuras en la historia" (1966, pág.785).

¿En qué consiste esa "capacidad especial" de la sociedad tribal para reproducirse más o menos estereotípicamente frente a las vicisitudes históricas? ¿Qué luz particular proyecta sobre ella un análisis estructuralista? Sin jactarme de poseer verdadera competencia en el campo del estructuralismo, me arriesgaré a dar una respuesta replanteando según esas líneas, una experiencia etnográfica que ya he descripto en otros términos (Sahlins 1962).[16] El ejemplo se refiere al sistema de mitades y su resistencia a la variación demográfica en las islas Moala y Lau, de las Fiji orientales. De tal modo, ese ejemplo concierne a un problema también examinado por Marx: la llamada estaticidad de las comunidades arcaicas (véase B. Turner 1974). Hay asimismo, otro valor relevante al debate entre marxismo y estructuralismo, y el hecho de considerarlo aquí, tal vez, disculpe la longitud de esta digresión etnográfica. Se hace preciso, inevitablemente, considerar la organización simbólica de la práctica económica y, por lo tanto, el famoso "idealismo" del estructuralismo. Me apresuro a agregar que la descripción de Moala y Lau será tan simplificada, tan forzada en relación con verdaderas complejidades, que no merecería atención alguna si no ilustrara tan cabalmente esos puntos.

"Todo ocurre de a dos", dijo a A. M. Hocart un amigo lauano, "o los tiburones morderán". También para los moalano su isla y cada una de sus aldeas están constituidas esencialmente por dos "especies" de personas: la Gente de Tierra (*kai vanua*) y los Jefes (*turaga*). La Gente de Tierra es también conocida como los "propietarios" (*taukei*) sinónimo de primeros ocupantes o colonos originales. Los Jefes llegaron después, por mar, para asumir el gobierno de una numerosa multitud que había llenado las regiones interiores; por eso la Gente de Tierra se llama también los Millares (Udolu) o "Gente animal" (Yavusa Manumanu). Tras someterse a los Jefes, la Gente de Tierra les prestó servicios en funciones rituales, particularmente como maestros de ceremonias y distribudores del alimento (*matanivanúa*). Ya puede advertirse la productividad simbólica del dualismo.Una diferencia de grupos sociales se corresponde con la distinción entre tierra y mar en el plano geográfico, a su vez ejemplo de una diferenciación espacial general entre lo interior y lo periférico, correlacionada con oposiciones entre indígena y extranjero, anterior y posterior, incluso animal y cultural; los mismos grupos son asimismo inferior y superior en lo político; ritual y secular en lo funcional. Se diría que el mito de origen es una traducción temporal de esas distinciones básicas, la aplicación de

[16] Aprovecho la oportunidad para reconocer la perspicacia de Murray Grooves, quien en un artículo de reseña (1963) subrayó el significado del sistema de "dos secciones" en Moala, análisis que yo no acerté a efectuar.

una lógica binaria al tiempo, para reproducirlo como narrativa (véase Thompson 1940). Pero no sería acertado considerar esos contrastes como una simple serie de oposiciones coherentes. Leyendas locales sobre la llegada de los Jefes, así como muchas prácticas habituales, revelan una definida estructura de reciprocidades. En sus términos más generales, la lógica de la reciprocidad establece que cada "tipo" es mediador de la índole del otro, es necesario para la realización y la regulación del otro, de modo que cada grupo contiene necesariamente al otro. La configuración resultante no consiste tanto en una simple oposición como en un sistema de cuatro partes, operado por la repetición que una dicotomía principal, como consta en la representación que Hocart proporciona de la "tribu" en Moala e islas vecinas (figura 2). Ese esquema, como veremos, sirve muy bien como descripción de la organización política moalana, entendida ya

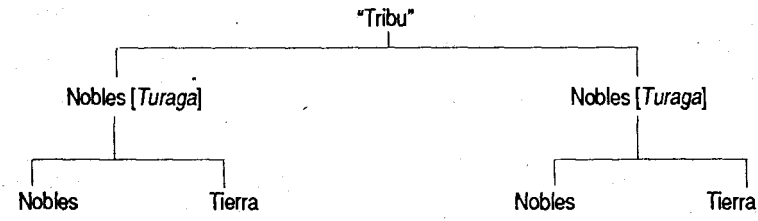


Figura 2 Modelo general de la "tribu" en el grupo moalano (según Hocart 1929, pág.233).

sea como un sistema de grupos de descendencia o como un marco territorial. Sin embargo, el mismo código de cuatro clases puede descubrirse en las relaciones de parentesco y matrimonio, en el ritual y la producción, en los valores de los bienes y en los conceptos de espacio.[17] Si seguimos las conexiones significativas entre las costumbres en esos distintos niveles podemos, en cierto modo, reproducir el proceso en virtud del cual una esfera cultural se proyecta sobre otra, a fin de crear un orden global que es a la vez de forma, contenido y acción.

En Lau, todos reconocen como genuina la afirmación de la Gente de Tierra en el sentido de que ellos son los auténticos "propietarios" y gente de ese suelo; empero, sus cultivos no prosperarían de no mediar la intervención de los Jefes. En consecuencia, el derecho del jefe gobernante a disponer de productos de la tierra, en especial los primeros frutos (*sevu*), siempre ha sido admitido por los "propietarios" como garantía de fertilidad, sin que ello suponga admitir reivindicación alguna de propiedad, en el sentido occidental, por parte de los jefes. Más acertado sería entender la intervención del jefe como una modali-

[17] Bourdieu (1971) analiza una estructura kabyla de este tipo con arreglo a la fórmula diagramática general a:b::b_1: b_2. Señala su capacidad generativa: "Sin duda es una de las [estructuras] más simples y poderosas que un sistima mítico-ritual pueda emplear, ya que no puede oponer sin simultáneamente unir (y recíprocamente), siendo a la vez, en todo momento, capaz de integrar a un único orden un infinito número de datos mediante la simple aplicación del mismo principio de división indefinidamente repetida" (1971, pág. 749).

dad del derecho paterno. En las Fiji, la cualidad específica del poder del jefe (*kaukawa* o *mana*) consiste en la potencia masculina, una virilidad que está representada en más de una forma en las costumbres comunes. Aparece directamente, por ejemplo, en el privilegio del soberano de tener acceso a las mujeres núbiles de su dominio y simbólicamente, en la correlación entre los ritos de investidura del jefe y la iniciación de los jóvenes en la sexualidad y en la condición de guerreros mediante la circuncisión. Sin embargo, estas dos ceremonias se caracterizan por la adopción de la tela de corteza (*masi*), el más valioso de los "productos femeninos" (*yaya vakayalawa*). De modo que el paso a un estado masculino superior es mediado por un elemento femenino: en reciprocidad (inversión) lógica de la fertilidad donada a la tierra por el jefe.[18]

Para demostrar lo generalizado de este sistema, basta establecer la conexión entre las mujeres y el aspecto territorial de las cosas. También en este caso las tradiciones moalana proporcionan un enunciado paradigmático, allanado aun más por la idea de la fecundidad del pueblo isleño originario, los "Millares". Al llegar a los distintos poblados locales, los hombre de la estirpe de los jefes se aseguraron el gobierno recibiendo como esposas, de los Jefes de la Tierra, a las hijas primogénitas. El efecto político atribuido a este don sólo puede ser apreciado a la luz de las importantes prácticas de parentesco para las cuales sirve, a la vez, como legendario estatuto: 1) la superioridad de "la parte del hombre", o los tomadores de esposas, el "lado fuerte", sobre los dadores de esposas, o "lado débil"; 2) la superioridad del primogénito (hombre o mujer) y sus descendientes respecto a la línea de descendencia de los más jóvenes y 3) los famosos privilegios rituales y económicos del *vasu*, o hijo de la hermana, sobre el hermano de su madre, tales que en los relatos tradicionales la autoridad de los jefes es mencionada reiteradamente como *vasu* a los plebeyos.[19]

Si pasamos ahora a otro aspecto del registro cultural, en este caso a las normas que gobiernan la forma en que la familia se distribuye el alimento y las posesiones personales, podemos establecer otros detalles de las relaciones entre los Jefes y la Tierra, los hombres y las mujeres, los parientes paternos y los maternos. Las normas prescriben, ante todo, ciertas prioridades entre esas categorías. Los hombres de la familia comen antes que las mujeres y apartados de ellas, quienes les sirven la comida, y los padres preceden a los hijos, a la vez que los hermanos mayores comen antes que los menores. En segundo lugar, rigen estrictas prohibiciones sobre el uso, por los descendientes de un hombre, de las sobras de comida dejadas por éste, o de posesiones, tales como

[18] El mismo rito de investidura con tela de corteza, administrado en este caso por el jefe más antiguo, se cumple para celebrar la primera muerte perpetrada por un guerrero. En estas ceremonias, además, el guerrero recibe un nombre nuevo; según el imaginario local, "el viejo nombre es arrojado como un prepucio" (Tippett 1968, pág. 61). En su forma tradicional, el rito entero parece haber sido bastante similar a la ceremonia de la circuncisión (Williams y Calvert 1859, págs. 42-43). Análogamente, las celebraciones de una incursión bélica exitosa se caracterizaban por una "vulgaridad"que impresionó a los primeros misioneros. "Los cantos sugerían que el héroe en la guerra tenía que ser un héroe del sexo, y los héroes de mayor éxito eran mencionados en términos de sus órganos sexuales, y los órganos sexuales de los cautivos vivos eran maltratados por las bailarinas" (Tippett 1968, pág. 65). Adoptando el tipo de taquigrafía simbólica de Hocart, puede decirse: *Jefe = virilidad = crecimiento de las cosechas = proezas de guerra.*

[19] Acerca del significado político del *vasu i taukei*, el *vasu* de los jefes para la tierra, véanse Hocart 1929, y también Hocart 1915 , pág. 19.

ropas, que hayan estado asociadas estrechamente con su persona. El pariente masculino más joven se vería afectado por un exceso de potencia, que provocaría la hinchazón de la parte del cuerpo que hubiera tomado contacto con el ítem prohibido. Comer el alimento del mayor, por ejemplo, provocará un agrandamiento anormal de la garganta o del estómago. En Moala este efecto es designado con la palabra *fula*, de la lengua Tonga; pero, para mayor exactitud; el antiguo término de las Fiji era *bukete vanu*, que significa quedar "preñado de piedra" (Deane, 1921, pág. 94).[20]

Tal como corresponde, entonces, el único miembro de la unidad doméstica moalana que se exime del tabŭ y sus efectos es la esposa de más edad del patriarca. De similar inmunidad disfrutan las primas cruzadas preferidas como parejas sexuales y matrimoniales, y opuestas, en todas esas dimensiones, a la hermana de un hombre. Finalmente, en el caso del jefe que gobierna, el privilegio alcanza también al maestro de ceremonias (*matanivanua*, "rostro de la tierra"), el mismo que en las tradiciones representa a la Gente de la Tierra, los dadores de esposas para los Jefes. El derecho simbolizado aquí, empero, es algo más que el acceso de estos "jefes hablantes" a los bienes del jefe, incluso más que el derecho, exigible como corolario, de los dadores de esposas o parientes de la madre, contra la línea de los hombres, es decir, lo recíproco del derecho que le corresponde al *vasu*. Gracias a su inmunidad ante los peligros que acarrea la virilidad del jefe, ese jefe hablante (como la esposa del jefe) se convierte en el intermediario indispensable de todas las relaciones mutuas entre los parientes de mayor y menor edad de la misma descendencia, por miedo a que el menor sea afectado por la potencia del mayor. Sin esta liberación del tabú por el lado femenino —que ahora se puede entender, más genéricamente, como una negación de la jefatura que es corolario del concepto de que hay una auténtica Gente de la Tierra, los "verdaderos propietarios" (*taukei dina*)—, la jerarquía se disolvería en una discontinuidad. Pero tal como suceden las cosas, cada fiesta ofrecida por un jefe es ceremoniosamente recibida por el jefe hablante, que la toma bajo su dirección.

Análogamente, en las islas Tokelau los "descendientes del hombre" proveen, pero los "descendientes de la mujer" reparten (Huntsman 1971). El esquema de Fiji tiene afinidad con estructuras muy conocidas en el Oeste de la Polinesia, que pueden en general describirse, a nivel superficial, como el derecho que reserva el principal control económico y político a la línea paterna, en tan-

[20] Aquí puede establecerse un nexo no sólo con la virilidad del jefe fijiano. Los etnólogos de la Polinesia han de recordar también el celebrado *hau*, el poder de fertilidad del don encamado en la piedra (y capaz de romper la piedra), que figura en el texto maorí analizado por Marcel Mauss (véase Sahlins 1972). Además, esta asociación lógica es fortalecida por transformaciones del término en lenguajes emparentados, como el vocablo tongano *hau*, "conquistador, príncipe reinante", con el que también se relaciona el título de los jefes fijianos de *sau* (Tragear 1891, págs. 52-53). No parece demasiado aventurado suponer que las fálicas imágenes de piedra de los dioses polinesios son aún otra representación; por ejemplo, el altar familiar hawaiano, o "piedra de Kane" (nótese que kane es "hombre" en hawaiano y que Kane es el principal dios).

[21] De hecho se tiene la impresión de estar en presencia de un esquema polinesio o malayo-polinesio muy difundido y profundo. El jefe hablante fijiano es la contrafigura de la mujer del jefe maorí que hace de intermediaria entre los períodos tabú y no tabú del ciclo económico, o bien, si de eso se trata, es la contrafigura de aquellas mujeres hawaianas aristocráticas que desempeñaron un papel decisivo en la abolición del tabú al "comer libremente" *(ai noa)* en la famosa "revolución cultural" de 1819.

to que los "descendientes de la mujer", si bien excluidos de la sucesión, conservan una autoridad ritual que es indispensable y al mismo tiempo hostil a aquellos que ejercen el gobierno.[21] El sistema está construido según un doble eje. Por un lado, se encuentra la relación patrilateral de autoridad, representada en particular por la distinción entre hermano mayor y hermano menor; tal es la armazón sobre la cual se forman los grupos sociales típicamente representada como una relación recíproca en la cual el menor sirve al mayor, quien a su vez asume la protección del menor. Por otro lado, existe un eje de complementareidad, codificado como el vínculo hermano-hermana; esto cabe particularmente en la alianza entre grupos, es decir, como nexo mediador entre los parientes por nacimiento de la mujer y sus parientes por matrimonio. El sistema fijiano de Lau constituye una variante del mismo dualismo, si bien transformado en representaciones más complejas, de tres y de cuatro partes.[22]

En Lau, todo ocurre en realidad con arreglo al número cuatro. El cuatro es el concepto numérico lauano de totalidad. Se necesitan cuatro grupos para formar una isla, cuatro días de intercambio (o cuatro clases de bienes) para concluir un matrimonio, cuatro días de terapia para consumar una cura. Tradicionalmente, Moala estaba organizada en la misma forma en que lo estaba la "tribu" descrita por Hocart: dividida en Gran Moala y Pequeña Moala, dirigida cada mitad por un grupo de Jefes que gobernaban a su propia Gente de la Tierra.[23] La mención de tal sistema de cuatro partes pondrá inmediatamente al antropólogo en contacto mental con un tipo clásico de sistema de matrimonio; y estará en lo cierto si sospecha su existencia en Moala.

Los moalano prescriben el matrimonio entre primos cruzados (es decir, hijos de hermanos del sexo opuesto). Esta práctica establece una dualidad como las que hemos visto en otras relaciones —una combinación básica de opuestos, evaluados de forma distinta—, que en este caso divide a los parientes de un individuo en un grupo interno (parientes paralelos) y un conjunto de parientes políticos (los parientes "cruzados"). Pero existe aun otra estipulación matrimonial, de la que resulta el conjunto completo de cuatro categorías: a los primos cruzados primeros les está prohibido casarse; el cónyuge potencial más cercano es un primo cruzado segundo (por ejemplo, Ha Ha Hno Ma Ma* y Ha Ho Hno Ma Pa,** que son clasificados junto con los primos cruzados primeros en la terminología de parentesco). Técnicamente, el sistema resultante es el "Aranda" respecto de sus cuatro segmentos intermatrimoniales, si bien care-

[22] Otras transformaciones —como las operadas en Tonga, Samoa y Futuna— pueden consultarse en Panoff (1970), Kaeppler (1971), Gifford (1929), Mead (1930) y Gilson (1963); el caso de las Tokelau ha sido expuesto por Huntsman (1971). En Mabuchi (1960, 1964) pueden buscarse sugerencias acerca de la generalidad del sistema en Oceanía.

[23] La isla de Lakeba, en Lau, está constituida por las mitades territoriales llamadas "La Ciudad" *(Na Koro)* y "La Espalda de Lau" *(Doko ni Lau)*. Cada mitad es a su vez divisible en dos conjuntos de aldeas. "La Ciudad", que es dominante, es dirigida por la comunidad de Tubou, gobernante, en relación con la cual sus poblaciones satélites son "tierra". Recíprocamente, la "Espalda de Lau" tiene una aldea gobernante cuyo jefe desciende de la línea dominante en "La Ciudad". La comunidad de Tubou responde al mismo esquema en cuanto a sus varios grupos de descendientes (véase Hocart 1929, págs. 10-22). Exactamente la misma organización figura en la descripción que Thompson (1940) ofrece de la isla Kabara, en Lau.

* Hija de la Hija del Hermano de la Madre de la Madre (*Mo Mo Br Da Da*, en inglés). [T.]

** Hija del Hijo del Hermano de la Madre del Padre (*Fa Mo Br So Da*, en inglés). [T.]

ce de la elaboración terminológica conducente a un sistema de ocho secciones. El excelente diagrama de Robin Fox (figura 3) y las consideraciones de este autor sobre el sistema "Aranda" (1967, págs. 195-99) ayudan, pues, a desarrollar sus implicaciones estructurales. El modelo lógico del matrimonio con un primo cruzado segundo es un modelo de cuatro líneas de descendencia —representada cada una, para un ego específico, por uno de sus cuatro abuelos— dispuestas en determinadas relaciones de alianza. Las líneas se agrupan de a dos en dos por mitades exógamas, cada línea unida en cualquier generación dada, con una de las dos de la otra mitad, y en la generación siguiente con la otra de las dos líneas opuestas. De este modo, las relaciones entre los parientes son análogas en su forma a la estructura global de la "tribu" (figura 2), así como, inversamente, la representación de las categorías tribales, tales como Jefes y Tierra, en términos de matrimonio, torna a esos diferentes niveles homólogos en contenido.

Tiene importancia observar, empero, que la formación social es, al mismo tiempo, tanto ternaria como dual y cuaternaria. Esos modos del orden social sólo son distintas perspectivas de la misma estructura. Representan otras tantas elevaciones de la única arquitectura social: cada una de ellas es un modelo adecuado para su realización independiente en la costumbre. Considerado en conjunto, el dominio del parentesco se compone de dos "tipos" de personas: los parientes propios y los afinales (relacionados por matrimonio). Por las reglas de matrimonio, este universo dualista de parentesco está diferenciado inter-

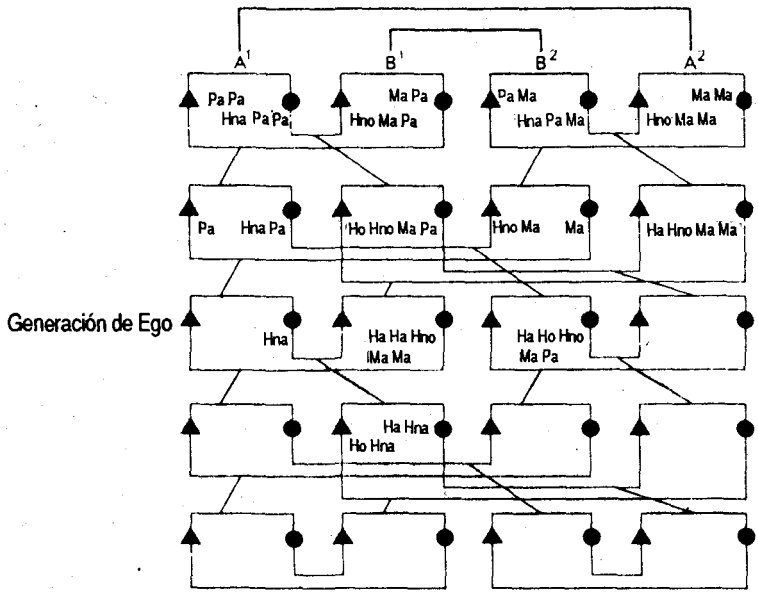


Figura 3 *Relaciones de parentesco en el matrimonio entre primos cruzados segundos* (según Fox 1967, pág. 196; adviértase que los moalanos no practican un intercambio de hermanas real, pero las implicaciones estructurales son esencialmente las diagramadas aquí).

namente en cuatro líneas. Las reglas de matrimonio, empero, evitan la duplicación de alianzas entre dos líneas paternas dentro de generaciones sucesivas, de modo que, en el corto plazo, cada familia está vinculada con dos conjuntos contrastantes de parientes políticos, y en posición de dadora de esposa en relación con algunos, y tomadora de esposa en relación con otros. Tal es el elemento triádico. Desde cierta posición ventajosa dentro del sistema, la estructura cuatripartita de pares complementarios es, en su aspecto más sobresaliente, un conjunto de tres, consistente en el propio pariente paterno inmediato, el grupo de hermanos de la madre en relación con los cuales uno mismo es *vasu*, o "sangre sagrada" (*dra tabu*), y el grupo del hijo de la hermana, objeto del respeto correspondiente (figura 4). Esta imagen particular es, en cierto modo, difícil de enfocar. Se mueve entre un orden triangular centrado en la línea propia de una persona y la serie jerarquizada de relaciones hijo de la hermana o *vasu*, que colocan a los receptores de esposa en la posición suprema. La dificultad de enfoque es sólo parte de una inestabilidad propia del sistema *à trois*.

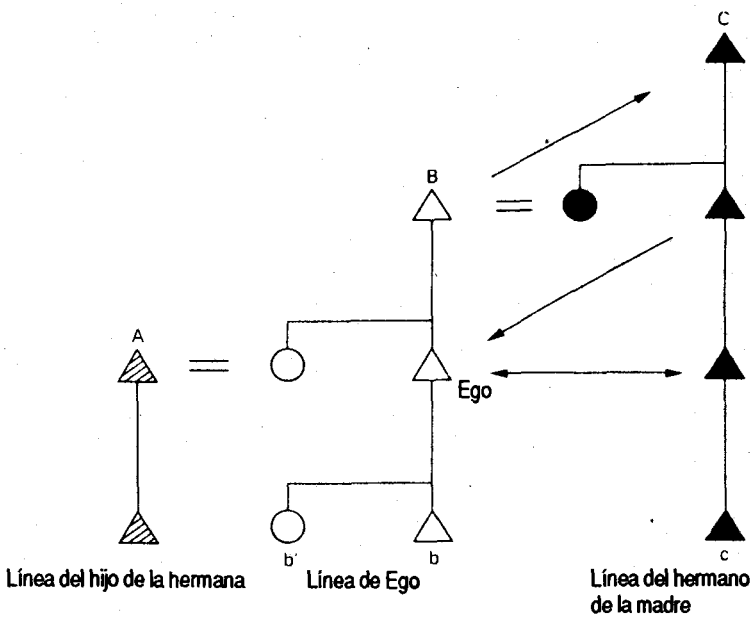


Figura 4 La relación triádica sobresaliente en el orden de parentesco maolano (→dirección de las principales obligaciones económicas; A > B > C, jerarquía ritual basada en la "sangre sagrada")

En comparación, la estructura de cuatro partes es duradera y dominante. Por un lado, es ésa una condición necesaria de la estructura triádica. Pero sobre todo el sistema ternario, al ser continuamente cancelado y reproducido por el código cuaternario, adquiere una existencia fugaz dentro de una contradicción endémica entre jerarquía y reciprocidad. En la regla bilateral de matrimonio

con el (segundo) primo (cruzado), nada prohíbe una inversión del orden jerárquico entre líneas mediante el cambio de dirección de la toma de esposa en la tercera generación; por ejemplo, mediante el casamiento con una Ha Ho Hna Pa Pa,* (como el matrimonio de b_1 con c en la figura 4). Entretanto, las relaciones económicas entre tomadores de esposas y dadores de esposas han obrado, en el curso del tiempo, en favor del mismo efecto igualitario. En efecto, considerados en el contexto más amplio de las obligaciones de intercambio entre grupos intermatrimoniales, y a lo largo del período más prolongado de dos generaciones, los derechos que puede reclamar el vasu o hijo de la hermana se han nivelado en el balance de cuentas, que había favorecido antes al hermano de la madre. En el casamiento de la mujer, hermana de este último, el lado del marido habrá dado en fiestas y bienes algo más que los que ha recibido y, especialmente al nacer el hijo de la hermana, lo parientes paternos deben asegurar los derechos de su vasu mediante un muy generoso regalo a los parientes de la madre (*vakalutuluvu*). Una vez ejercidos los derechos del vasu, pues, la relación económica entre las líneas intermatrimoniales se han nivelado; en consecuencia, los primos cruzados —un hombre y los hijos del hermano de su madre— tienen sólidas pero *mutuas* obligaciones de ayuda material (figura 4). Ahora, los hijos de esos hombres vuelven a ser las parejas preferidas para el matrimonio. Sin embargo, puesto que la relación entre primos cruzados se ha tornado igual y recíproca, no hay necesariamente disposición a repetir en la tercera generación la dirección de la otorgación de mujer establecida en la primera. En consecuencia, el código triádico es una imagen constantemente mostrada por el cuadrático y borrada casi con la misma frecuencia. Y esta resolución de la jerarquía en el seno de los esquemas de reciprocidad familiares es acompañada por muchas otras perspectivas fijianas de la centralización política.[24]

Permítasenos ofrecer el bosquejo precedente, aún incompleto y fragmentario, como representativo del esquema general de la cultura de las Fiji orientales. Subsiste el problema de llevar tal explicación de la estructura al campo de acción y, específicamente, al campo de la acción práctica e histórica, reinvindicado por algunos marxistas como su exclusivo coto analítico. Una buena manera de empezar consiste en detenerse en la vivienda moalana, y observar que esa construcción es, por su forma material y por la división del trabajo que implica, una representación tangible de la misma estructura ya descripta: está completa, con sus elevaciones binaria, ternaria y cuaternaria. La casa de un hombre, dicen los ingleses, es su castillo; o bien, como dicen los moalano,

* Hija del Hijo de la Hermana del Padre del Padre (*F F Z S D*, en inglés). [T.]

[24] Las implicaciones políticas se consideran más adelante, en las págs. 42-46. En los derechos económicos que se reservan en primera instancia a los dadores de esposa se advierte el corolario de los poderes rituales de la esposa y del jefe hablante sobre el lado paterno ("Fuerte"). De allí la variante moalana del dualismo de la Polinesia occidental, pues en este caso la autoridad ritual sobre el lado paterno se divide entre el pariente de la esposa y los "descendientes de la mujer" (hijos de la hermana). Sin embargo, en un nivel más profundo los fijianos no distinguen sustancialmente entre aquellos dos, puesto que el hijo de la hermana cualquiera que sea su patrifiliación, comparte específicamente la "sangre" y el alma de su madre y sus hermanos; véase lo que dice Jarré (1946) sobre las prácticas de nacimiento encaminadas a impedir la pérdida del alma materna con el corte del cordón umbilical. Véase en Marie (1972) una interesante analogía, observada en Africa occidental, sobre el equilibrado saldo final de cuentas entre dos generaciones.

"cada hombre es jefe de su propia casa". Si esto es así, la casa de la sociedad es su cultura.[25]

De trazado elíptico en el plano, la morada moalana se divide, sobre el eje más largo, en un "lado del jefe", dispuesto tradicionalmente en forma paralela al mar, y un "lado común", orientado a tierra adentro. A cada uno de estos lados le corresponde un segmento terminal que le está asociado: el arco trasero de la casa (comprendido entre los principales postes que hacen esquina) es el extremo "superior" y "corresponde" al lado del jefe; la entrada frontalmente opuesta es "inferior", se orienta tradicionalmente a sotavento y "corresponde" al lado común. Estas asociaciones (en un sistema lauano estándar de cuatro clases) son tanto prácticas como simbólicas, en la medida en que la superestructura de la comunidad aldeana es tradicionalmente la infraestructura de la construcción doméstica. El plano exterior de la vivienda —exoesqueleto simbólico de la vida familiar que es, al mismo tiempo, una miniatura de la comunidad política— media en las relaciones entre la unidad doméstica y la aldea, e instituye las relaciones de producción local. La casa se construye colectivamente. Pero la modalidad de esa cooperación no se limita a seguir los aspectos técnicos de la tarea. De acuerdo con la costumbre, era un ejemplo activo y sintético de la significativa correspondencia entre vida pública y privada, gobierno y familia, siendo segmentos de la comunidad responsables por segmentos de la casa, según la correlación de estructuras. Y, tal como lo sugiere la siguiente descripción de la construcción tradicional de viviendas, ese conjunto de acuerdos se extiende al exterior, hacia las estructuras culturales de la naturaleza:

> El lado de la casa orientado al mar se llamaba el lado noble (yasa turaga) y a ese lado correspondía al extremo Este; o bien, si la casa era perpendicular a la costa marina, el lado Este era el noble, y a él correspondía el extremo que daba al mar. Si sólo se construía una aldea Tumbou, Katumbalevu [segmento de jefatura de la mitad correspondiente al jefe] trabajaba en el lado noble, y Valelailai [segmento territorial de la mitad del jefe] trabajaba en el extremo correspondiente a ese sector; en la edificación de la casa, Valelailai se une a Katumbalevu, y tal es el motivo por el cual se reúnen como Tai [mitad de jefatura]; el sector Zumbou [mitad territorial de la aldea Tumbou] se dividía el otro lado y el extremo.
> Si se construía la totalidad de Lakemba, La Ciudad [Na Koro, principal mitad territorial] ocupaba el lado noble; Wathiwathi y Waitambu ocupaban el extremo Este en virtud de Wathiwathi [principal aldea de la división territorial de La Ciudad, con la "tierra" Waitambu correspondiente a ella]; Natakolau [o *daku ni Lau*, segunda mitad territorial de la isla] ocupaba el otro lado y el extremo... [etcétera]. [Hocart 1929, pág. 126; una transformación de la estructura en la pesca colectiva de las mujeres puede consultarse en las págs. 113-14.] [26]

[25] La siguiente descripción de la "proxémica doméstica" fijiana se limita a sus dimensiones más generales; una apreciación de todas las posibilidades de esos análisis estructurales del espacio doméstico se puede ver, entre otros excelentes estudios, en Bourdieu (1971), Cunningham (1973), Tambiah (1969) y Wagner (1973).

[26] La orientación de la casa con su eje más largo paralelo al mar sigue siendo común en las Fiji, pero no es universal (véanse Hocart 1929, pág. 11; Sahlins 1962, pág.99, y

El exterior de la casa está dividido de acuerdo con el sistema de cuatro clases de la sociedad en la que se encuentra. Una proyección de las mismas líneas de diferenciación al interior de la morada daría esencialmente por resultado un espacio tripartito, que integra literalmente la vida familiar dentro de las categorías de la sociedad global. (figura 5).[27] Los extremos "superior"e "inferior" de ese espacio de tres sectores, *loqi* y *sue* respectivamente, se oponen entre sí como tipos de sociabilidad, tanto como se diferencian en valor jerárquico. Separado del resto de la casa por una cortina de tela de corteza, el extremo superior aloja la plataforma elevada donde la familia de mayor edad duerme y almacena sus bienes valiosos, sus armas y sus herramientas agrícolas. Su uso está reservado en general a los miembros de la familia (que también pueden guardar posesiones allí), pero principalmente al *turaga* y la *marama* (el "jefe" y la "jefa"). El valor relativo del extremo superior se distingue no sólo por su altura, sino también por las hermosas esteras allí dispuestas, en comparación con las burdas esteras de la entrada delantera y las de calidad algo mejor, si bien igualmente vulgares, que cubren la sección media. El extremo inferior de la vivienda es más bien público que privado, y habitualmente está asociado con el fogón femenino, sus utensilios culinarios y la comida cocida, antes que con el acto de dormir (vida sexual) y los ritos religiosos masculinos.[28] El conjunto de oposiciones que entran así en juego es más amplio incluso que esos extremos de la vivienda y hace intervenir las interesantes complejidades de la división sexual del trabajo. El fogón femenino, bajo techo, ofrece múltiples contrastes con los hornos subterráneos donde los hombres cocinan, situados por tradición en las afueras de la aldea. En esta forma, tenemos la relación diagra-

Tippett, 1968, págs. 163-64). El espacio en cuyo ámbito se construye la casa, empero, es codificado por la intersección de dos sistemas de orientación, que explican el intercambio entre mar y Este a que se refiere Hocart. Junto al código morfológico —es decir, el que responde a rasgos geográficos tales como tierra/mar— existe un sistema de direcciones del viento contrapuesto a un conjunto de cuatro clases, del tipo que conocemos. El principal eje es barlovento/sotavento, o *tokalau/ceva*, el primero de cuyos términos designa relación con el Este y es entendido como "por encima" del "por debajo" que es el sotavento. El barlovento tiene un cuadrante subordinado, *tokalau lutu*, o "barlovento bajo" (por lo general, NNE); así, también, el sotavento tiene un "sotavento inferior", *cava i ra* (SSO). En otro lugar, Hocart (1929, pág. 9) advierte la común disposición de la puerta frontal o inferior de la casa en dirección al Oeste; en consecuencia, en la descripción anterior el lado de los jefes o el extremo de éstos corresponderá al Este, o sea, "por encima", de acuerdo con la brújula.

[27] Existe una llamativa similitud entre este diagrama y la estructura total de seis partes elaborada por Milner (1952) a partir de material textual, en especial su representación de "la unidad social", confeccionada con arreglo al notable documento que componen los *turaga* de la aldea Cuva, situada en la principal de las islas Fiji. Razones de espacio no nos permiten efectuar una comparación detallada, pero diremos que existen muchas analogías en las relaciones entre categorías, lo cual sugiere la existencia de una similitud estructural más profunda, en la cual el modelo de seis partes sería aun otra objetivación.

[28] La instalación de cocinas con fogón dentro de las viviendas ha sido prohibida en Moala. Todas las operaciones culinarias se consuman en una cocina aparte, si bien la comida aún es servida por mujeres pertenecientes al extremo inferior de la casa donde se come. Thompson (1940, pág. 169) informa que, en el caso de Lau meridional, no había cocinas situadas tradicionalmente en el *sue* a la izquierda de la entrada, pero esta autora no especifica el punto de mira del observador (desde la puerta o desde el interior de la casa). No dispongo de más información sobre este punto.

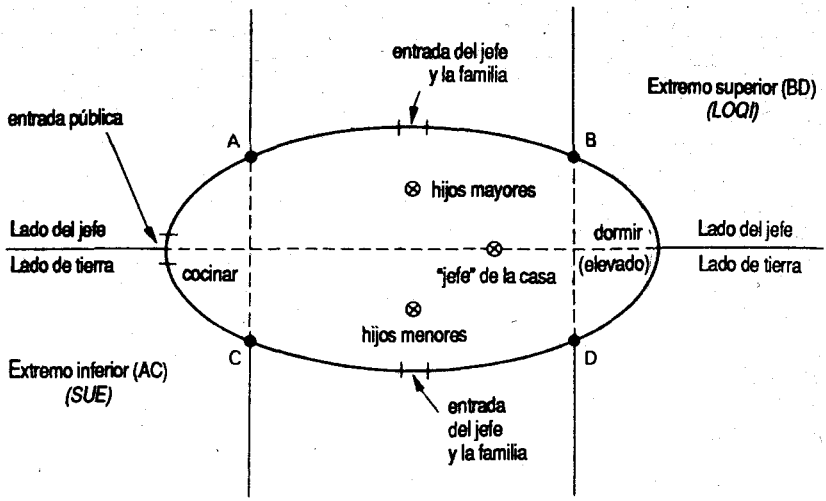


Figura 5 Representación esquemática de los espacios sociales tradicionales de la casa moalana

mática: mujeres-hombres; interior-exterior, que vimos antes en los míticos contrastes de Tierra (=lado de la mujer) y Jefes (=lado del hombre). Análoga coherencia presenta la circunstancia de que los hornos subterráneos estén generalmente reservados para ocasiones especiales —actualmente, por ejemplo, para el domingo— y que el fogón femenino sirva para las comidas cotidianas. Pero también corresponde subrayar las inversiones lógicas: los hombres cocinan en seco, en forma subterránea y en el ambiente "inferior" que es la tierra; las mujeres cocinan hirviendo los alimentos en ollas, sobre el nivel del suelo y en agua salada o leche de coco (sustancias "masculinas" ambas). Volveré en breve, al considerar las relaciones de producción, sobre ese complejo intercambio.

Completemos antes la sociología tripartita de la vivienda. Con excepción de los jefes de alta jerarquía, quienes, tal como los miembros de la familia, están autorizados a utilizar las puertas laterales, todos los visitantes deben entrar por el extremo inferior y permanecer respetuosamente sentados o en cuclillas, a menos que se los invite a la sección central. Esta última es el terreno común público y doméstico, tal como es, análogamente, el de los hombres, las mujeres y los niños de la casa. Está enmarcado, empero, por coordenadas longitudinales y laterales de jerarquía, establecidas por las oposiciones de valores que caracterizan los costados y extremos de la vivienda (figura 5), de modo que en toda actividad ritual, como la de beber kava o compartir la comida, la gente se distribuye espacialmente de acuerdo con su status comunitario o familiar. En consecuencia, el isomorfismo entre las categorías arquitectónicas y cultural en general constituye algo más que una analogía pintoresca. En la medida en que la casa es sometida a esa división simbólica, llega a ser la estructura de una diferenciación de conducta comparable. Un "modelo de" sociedad y un "modelo para" la sociedad —adoptemos los términos de Geertz (1973, pág. 93)— la casa funciona como el medio por el cual un sistema de cultura es con-

cebido como un orden de acción. Lo que a la luz del análisis se presenta como un conjunto de clasificaciones paralelas, o como una estructura única que opera en distintos planos, es en la práctica una totalidad indivisa. El código de las cuatro clases es tanto práctica como formal. Al desplegarse en una habitación así estructurada, las relaciones entre las personas son a su vez habitadas por la misma estructura.

Esas relaciones se extienden necesariamente a los objetos de la vida familiar. Las categorías culturales y los bienes económicos son aquí definidos unos en relación a otros: la calidad de la estera significa el valor del espacio cultural; inversamente, la colección de distintos objetos reunidos en un mismo espacio representa un conjunto cultural de valor común. ("Intimamente asociado con la cabeza, que es el centro del *mana*, el apoya-nuca es una propiedad privada tabú. No puede ser tocado por personas de jerarquía inferior a la del propietario. Esos objetos son conservados en la parte superior trasera de la casa" [Thompson 1940, pág. 171].) Se trata de un proceso de valorización mutua. Esto supone que el valor económico es saussureano, es decir, que depende de que la posición diferencial de un objeto dado en un sistema de relaciones significativas. (Esto no deja de ser lícito, puesto que Saussure comprendió el valor lingüístico por el económico.) El proceso tiene por efecto establecer estructuras de diferenciación entre bienes que, al sustancializarse, son isomórficos con las distinciones de categoría entre los hombres.

La permutabilidad de ciertos bienes se presenta, entonces, como una sustancia social compartida, un atributo simbólico en virtud del cual los bienes son, además, inconmensurables y no susceptibles de transacción por bienes de valor distinto. Todos los contrastes fundamentales de la cultura lauana son reproducidos como clases de bienes materiales y como posibilidades de su sustitución o intercambio. Describir este sistema de objetos implicaría repasar toda la etnografía, pues los bienes también son mar o tierra, masculino o femenino, jefe o pueblo, rituales o libres. Como todo se da en número de dos, siendo cada grupo una combinación complementaria de el superior e inferior, así también cada comida debe contener un elemento distintivo de carne, pescado o verduras (*i coi*), así como un material común a base de almidón ("alimento verdadero", *kakana dina*). Los dientes de ballena son "la cabeza de todas las cosas". Su única medida social es el ser humano: dan derecho a reclamar servicios, en la guerra o en el trabajo, de aquellos que los aceptan como ofrenda; aseguran al marido la posesión de su mujer, compensan al guerrero por su tributo de una víctima caníbal, al suegro por la muerte de la esposa, a los parientes de la madre por el nacimiento de su hijo. Los dientes de ballena se exhiben hoy a veces en los postes superiores de la casa, pero habitualmente son ocultados en la sección posterior, donde cohabitan con los otros objetos de potencia (*mana*) en el lugar donde duerme el hombre de mayor edad. Valiosos como son, los dientes de ballena no pueden ser cambiados por cualquier cosa útil o alimento, tal como, y por razones similares, el hermano menor no puede comer alimento del primogénito. Sólo dos cosas pueden trocarse regularmente por los dientes de ballena: la tortuga y el cerdo, es decir, la "cabeza" de todos los alimentos marinos y la "cabeza" de todos los alimentos terrestres. Pero es de hacer notar que un hombre puede ser sustituido por un cerdo en el sacrificio y que la tortuga es el "pez que vive" (*ika bula*) o el "pez hombre" (*ika tamata*), en cuyo lugar el jefe de los pescadores, si no acierta a atraparla, tiene el deber de ofrecerse

como sustituto. Hay entre los dientes de ballena, el cerdo y la tortuga una equivalencia transitiva que se basa en su común intercambiabilidad por el hombre.[29] Los antropólogos descubren ahora con frecuencia en las economías tribales "esferas de intercambio", es decir, la asignación de bienes entre clases inconvertibles, cada una de las cuales constituye por separado un circuito de ítems sujetos a transacción, aislado de los otros por diferencias de valor social (Firth 1965; Steiner 1954; Bohannan 1955; Salisbury 1962). Pero las famosas esferas de intercambio, ¿qué son, sino el momento funcional de un sistema de objetos? ¿Y qué es el sistema de objetos, sino la trasposición a otro plano del esquema de la sociedad?

Una "base económica" es un esquema simbólico de la actividad práctica, no meramente el esquema práctico de la actividad simbólica. Es la concreción de un orden significativo dado en las relaciones y los fines de la producción, en las valoraciones de los bienes y las determinaciones de los recursos. Considérese la oposición moalana "tierra/mar". Más que un discurso sobre la interacción entre grupos sociales o entre hombres y mujeres, significa la organización cultural de una diferencia natural. Las relaciones reales de producción en el mar y en la tierra se constituyen de acuerdo con las estructuras de reciprocidad entre las categorías así designadas y, por medio de esto, el mar y la tierra, elementos naturales, reciben un orden cultural. Para Moala, las estructuras de reciprocidad relevantes son de dos clases. En primer término, el simple intercambio correspondiente al esencial dualismo complementario de la sociedad moalana: Gente de Tierra y Gente de Mar —incluyendo en esta segunda categoría tanto a los jefes como a los grupos de maestros pescadores (*kai wai dina*) puestos al servicio de aquéllos— que se abastecen recíprocamente de productos a partir de los elementos con los cuales tienen afinidad natural. Las personas de Tierra, según dicen, "no son tan felices en el agua." Lo cierto es que las aldeas dominadas por la Tierra practican en la actualidad muy poca pesca mar adentro, cualquiera que sea su posibilidad de acceder a los sitios de pesca. Su función consiste en cultivar, en especial el taro, y en aportar a la fiesta budines de taro-coco y cerdos. Pero no deben comer ese cerdo en presencia del Mar, como tampoco la Gente de Mar debe comer pescado en presencia de la Tierra, porque el pescado y la tortuga son lo que la Gente de Mar proporciona a la de Tierra.[30] La segunda forma de reciprocidad consiste en un intercambio más complejo, correspondiente más bien al sistema de cuatro clases y que divide la tierra y el mar de acuerdo con dicho sistema. En este caso, por así decirlo cada parte proporciona la sustancia o el alimento constitutivo de la otra, de modo que debe producir el elemento de la otra. Este es el modelo esencial de la división doméstica del trabajo ensayado en toda Fiji en un momento apropiado de los intercambios matrimoniales, cuando el lado del hombre, no obstante su

[29] Nótese también, a la luz de la relación antes considerada entre la virilidad y el supremo bien material femenino, la tela de corteza, que esta última es específicamente asociada a los dientes de ballena en los obsequios matrimoniales entre los parientes de la novia y el novio (véase Lester 1939-40, pág. 281).

[30] "Somos la Gente del Mar (*kai wai*); nuestra obligación (*tavi*) es pescar. No sabemos cultivar la tierra. Nuestros mayores [nuestros antepasados] no lo sabían. Eran expertos marinos. Éramos Gente de Mar en Tailevu, en Gau y en Moala. Nuestros antepasados no cultivaban la tierra. Los jefes nos dieron parcela de taro verde en [la antigua aldea] de Navucinimasi, un lugar llamado Vunisitinoba. Nosotros no cultivábamos la tierra allí. Las gentes

status superior y marino, ofrece una fiesta con cerdo a los parientes de la esposa, a cambio de una fiesta a base de pescado.[31] Análogamente, en el trabajo cotidiano, si bien los hombres moalanos (algunos) pescan mar adentro llegada la ocasión, la principal provisión de alimento marino es aportada por las mujeres que pescan diariamente con redes en las lagunas interiores. Además, las mujeres tejen esteras y confeccionan tela de corteza en la aldea en tanto que todo el cultivo de cosechas nutritivas en los "matorrales" del interior es tarea de los hombres. En esta disposición de la división del trabajo en el conjunto territorial se reconoce una configuración familiar: las actividades femeninas son "interiores", se cumplen en la aldea y el mar adyacente a ella, flanqueadas en cada extremo geográfico por los dominios del hombre, es decir, el mar profundo y la selva. De esta forma, la distinción tripartita permuta la oposición tierra/mar en una típica estructura de cuatro partes (figura 6). En efecto, la tierra es socialmente dividida en dos, en aldea (*koro*) y matorral (*veikau*), en tanto que el mar es análogamente dividido entre el *wai tu* o "mar de los Jefes" correspondiente a los hombres y situado más allá de los arrecifes, y la laguna, o porción del mar situada tierra adentro, lugar donde cumplen su actividad las mujeres y que es designado con el mismo vocablo (*dranu*) con que se denominan las aguas dulces de tierra adentro.[32] Según la frase de Marx, la naturaleza conocida por el hombre es una "naturaleza humanizada".

Por otro lado, se empieza a descubrir que el tema de las actuales críticas del marxismo al estructuralismo apunta a su lógica inmóvil de estructuras equivalentes, ajena a todo sentido de dominación o determinación entre los niveles del orden cultural y, en consecuencia, a todo conocimiento de cambio o acontecimiento. (Terray 1972, págs. 39-40). Se trata de una suerte de "fractura de paradigma" kuhniana, pues para el estructuralismo ya no tiene sentido claro la clásica distinción entre la infraestructura y superestructura. Tampoco resulta

---

que estaban allí cultivaban nuestra comida. Nosotros sólo pescábamos. Ellos nos traían a diario nuestro alimento; a diario, nosotros les llevábamos su alimento. En la actualidad ya no nos gusta pescar. (...) Nuestros mayores conocieron el ñame, pero plantar taro era tarea de los jefes de la Tierra" (Sirelli, patriarca de la aldea *nuku*, 1955).

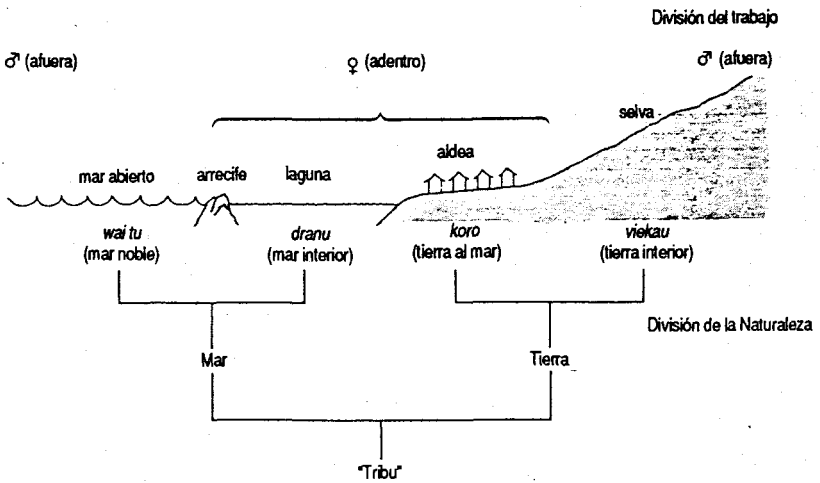
Thompson informa que en el Sur de Lau, los Jefes son mediocres agricultores en comparación con los de Tierra, pero mejores pescadores (1940, págs. 32-33, 119-20). Tal como se infiere de Sirelli, sólo lo último conserva vigencia en Moala. Sin embargo, en las fiestas entre aldeas y en las islas, así como en las fiestas en que se rinde tributo al jefe gobernante, se supone que los grupos de Tierra y de Mar contribuirán con sus respectivas comidas especiales.

[31] Este simbolismo particular se observa en distintos momentos de las fiestas de casamiento y de nacimiento en diferentes zonas de las islas Fiji (véanse Williams 1859, pág. 134; Jarré 1946, y Sahlins 1962). En el caso de Nakoroka, Vanua Levu, existen hornos preparados en forma separada, en ciertas fiestas, para las mujeres y los hombres; los primeros se destinan a pescado y ñame, y los segundos a cerdos, ñame y taro (Quain 1948, pág. 73).

[32] En concomitancia con ello, el agua salada, en oposición al agua dulce, es específicamente eficaz para la purificación. Más aun, la ambigüedad que supone la explotación por las mujeres del elemento geográfico superior y masculino, el mar, coincide con restricciones rituales que no se contradirían con las teorías semiológicas de Douglas (1966) o Leach (1964), tal como el particular simbolismo sexual concuerda con los conceptos fijianos acerca de la potencia masculina y femenina; las mujeres embarazadas sienten aversión por la pesca, como la tienen las mujeres durante la menstruación; por lo cual la purificación y el término de ambas condiciones, hechos que reciben el nombre de "baño en el mar", representan normalmente la oportunidad de reanudar la pesca.

fácil comprender la "preponderancia del factor económico" a través de la concepción estructuralista del factor económico. La llamada infraestructura se presenta como la manifestación de un sistema total de significados en acción en el mundo, proceso que predica también el significado de la experiencia práctica como una relación dentro de ese sistema. La infraestructura incorpora una superestructura: una lógica conceptual que no es del mundo mismo —en el sentido de una eficacia mecánica inherente— ni tampoco expresa sus propiedades materiales, salvo como valoración culturalmente específica. Todo ordenamiento cultural producido por las fuerzas materiales presupone un ordenamiento cultural de esas fuerzas.

Figura 6 División del trabajo y división de la Naturaleza



Permítaseme un breve paréntesis acerca de las condiciones institucionales de las categorías conceptuales de Fiji. Aparte de la excesiva simplificación, tal vez la principal falla de este tipo de explicación del texto cultural reside en que, en cierto modo, procede a inventar la antropología, sin aprovechar los conocimientos etnológicos ya alcanzados. Empero, en esta coyuntura, y disponiendo simultáneamente nosotros de los ejemplos del estructuralismo británico y del francés, resulta claro que la parte más sólida de cada uno complementa la del otro. No pretendo hacer una síntesis; sólo observo que la trasposición de un esquema simbólico dado a distintos planos es una contrafigura de la comprensión existente de la sociedad tribal como orden institucional generalizado. En estas condiciones, es decir, en presencia de un conjunto coherente de relaciones (principalmente de parentesco) desplegado en varias funciones, resulta válido generalizar en forma análoga las relaciones simbólicas. En consecuencia, también el isomorfismo entre diversos códigos —social, geográfico, mítico y económico— no es fantástico ni se origina en un interés puramente especulativo; es una condición real de la vida social. Si las distinciones en el me-

dio (ambiente) se conectan metafóricamente con diferencias de status político, ello se debe a que las mismas relaciones que ordenan la producción organizan también el gobierno. En la medida en que las relaciones institucionales conservan su coherencia, los acuerdos simbólicos nunca son arbitrarios. Mediatizados por el orden social, siempre son motivados por la experiencia cultural del sujeto pensante. Y su determinación por el etnólogo supone un idealismo, en la misma medida en que lo supone su práctica por la gente. Si bien, en el estrecho sentido de actividad práctica, la "praxis" es un esquema conceptual, en un sentido más amplio el esquema conceptual no deja de ser una praxis cultural.

Hay mucho más que decir acerca de todo esto. Por el momento, doy por cerrado el paréntesis en favor de las implicaciones de nuestro ejemplo etnográfico en lo que concierne a estructura y acontecimiento, cultura e historia.

El texto clave para la comprensión de los moalano es aportado por comentarios de un poeta mexicano acerca de las obras del maestro francés. En un largo ensayo sobre Lévi-Strauss, Octavio Paz extrae perspicazmente la conclusión de que "en los sistemas de clasificación, en los mitos y ritos, la historia entra en los ciclos de los fenómenos recurrentes y pierde, así, su virulencia" (1970, pág. 88). Precisamente así, debido a que las coordenadas simbólicas de la cultura moalana son traducidas de modos diferentes, el sistema parece desarrollar cierta inmunidad a las condiciones de cambio. La aldea de Nuku, por ejemplo, presenta la habitual organización dual de sectores de mar y tierra, por más que, hablando en rigor, nunca haya existido en esa comunidad un grupo de Tierra aislado. Nuku fue fundada hacia fines del siglo XIX exclusivamente por maestros pescadores subordinados a los Jefes, Gente de Mar por excelencia, que había emigrado desde la aldea capital de Navucinimasi y después desde las islas de Gau y Bau. Sin embargo, de acuerdo con la concepción local, ciertos grupos de Nuku eran Gente de Tierra. Si se les sugiere a los aldeanos de Nuku —como lo hice yo con frecuencia— que todos los grupos locales son Gente de Mar, lo admiten sin discusión. Pero también explican que una parte de los habitantes fue la primera en llegar a Nuku desde la aldea de los Jefes y que esos habitantes *reciben* el pescado del mar y son guerreros (bati) para los grupos posteriores; es decir, son "Tierra" en relación con la auténtica Gente de Mar, que llegó después. Se trata de un ejemplo oportuno de la "reproducción estereotípica" de que habla Godelier (1972[1966]).

Este ejemplo es particularmente decisivo en cuanto revela el mecanismo de reproducción cultural frente a una divergencia histórica. Mutilado por la historia, el sistema de mitades es recreado por la trasposición de correspondencias simbólicas desde los dominios afines hacia el resto de la población. Mediante un coherente contraste entre pueblos originarios e inmigrantes, se restablece la división dual de los grupos en "Tierra" y "Mar". En el plano conceptual, este procedimiento particular resulta especialmente fácil, en la medida en que la distinción temporal permanece intacta —si es necesario se puede reconsiderar el mito de la colonización para ajustarlo a ella—, en tanto que la distinción social siempre puede ser pensada en una forma u otra. Sin embargo, ésta no pasa de ser la mecánica del proceso. Más decisivo es el hecho de que la oposición entre mitades siempre está presente en la vida de la aldea, aun en ausencia de su existencia histórica, porque la distinción entre Gente de Tierra y Gente de Mar es *practicada* continuamente en mil detalles del rito y el mito, de la vida

privada y de la pública. Esos componentes de la aldea son reafirmados en cada ceremonia matrimonial, en cada intercambio de alimentos complementarios, en la manera en que los hombres y las mujeres pescan y los lugares donde lo hacen, en la construcción de la vivienda y en la vida familiar cotidiana que en ella se desarrolla. Tierra y mar configuran un eje necesario de todo grupo y actividad. La dualidad social no es sólo concebida; es, ella vivida.

Sin embargo, la reconstrucción de la estructura a expensas del hecho no se logra sin dejar residuos (véanse Lévi-Strauss 1966, y Sebag 1964, pág. 184). Aunque al parecer se puede manejar el esquema simbólico sin caer en errores o insuficiencias, la historia subsiste bajo la forma de cierta oscuridad de lo real: no hay manera de escapar de la contradicción que supone una aldea compuesta al mismo tiempo por Gente de Tierra y Gente de Mar y formada, sin embargo, sólo por Gente de Mar. Este punto tiene importancia potencial para una teoría dinámica de la estructura. Hocart observó que el dualismo se ha tornado vulgar en las Fiji y que su empleo excesivo tiende a debilitarlo y oscurecerlo (1952, págs. 57-58). Así, en el caso de Nuku la oposición entre estructura y acontecimiento es superada, pero al precio de una complicación social que niega la estructura por más que la confirme. Un dualismo niega al otro, está dispuesto transversalmente respecto del otro, y parece razonable suponer que todo sistema tropezará con límites en su capacidad para acumular en esa forma contradicciones históricas, o que por lo menos se tornará vulnerable a alguna transformación. Desde una perspectiva naturalista estos parecerían ser los momentos "adaptativos". Pero, en rigor, la estructura sigue consistiendo en la sabiduría histórica. La historia no es simplemente la apertura a algo nuevo, para no hablar de algo más práctico. Tal como lo sugiere Greimas, el cambio puede constituir también una culminación: la elección definitiva de una sola de las permutaciones latentes en cualquier estructura dada (1966, pág. 823).

En este sentido, la sociedad fijiana no es estática; contiene el embrión de otro orden cultural. Que el dualismo establecido sobreviva a una serie de ataques históricos sólo significa que aún no se ha enfrentado con el ataque decisivo: el que sobredetermina sus propias contradicciones para dejar en libertad un futuro ya prefigurado. "En efecto, ni siquiera en un tipo de estructura social aparentemente simétrica, como lo es la organización dual, la relación entre las mitades es tan estática, o tan plenamente recíproca, como uno puede tender a imaginarse" (Lévi-Strauss 1936*b*, pág. 135). Complementario pero desigual, simétrico y sin embargo asimétrico, el dualismo fijiano contiene una contradicción endémica: un conflicto, como hemos visto, entre reciprocidad y jerarquía. Tal es la tríada centralizada en los sistemas equilibrados de dos y de cuatro clases. En su forma más aguda, es la incompatibilidad de matrimonios entre primos (cruzados) bilaterales y la superioridad de los tomadores de esposas respecto de los dadores de esposas; en efecto, si lo segundo significa una diferencia de status por la transferencia de la mujer, lo primero supone que toda esa ventaja es perfectamente reversible. Lo que domina es la reciprocidad, pero en el trasfondo de sus formas estructurales actúa otro orden, asimétrico: un sistema clásico de "intercambio generalizado" o de casamiento de la hija del hermano de la madre, lo cual representa la visión de una sociedad que ha aprendido cómo abandonar el pretexto de la igualdad en favor del desarrollo indisimulado de la jefatura y la jerarquía (véanse Lévi-Strauss 1967, y Leach 1951).

En virtud del principio de "intercambio generalizado", cierto grupo reci-

be regularmente mujeres de una línea y cede sus hijas a otra; en consecuencia, hacen falta por lo menos tres partes para constituir el sistema. Y para mantener entre ellas una jerarquía coherente es indispensable que las mujeres del rango más alto no pasen directamente al más bajo. Es posible que para el caso de las Fiji, ese futuro ya haya sido alcanzado, pues ya existe como presente entre los linajes del vecino archipiélago de las islas Tonga, que a juicio de muchos prehistoriadores fueron colonizadas por habitantes de las Fiji hace 2.000 años. Los tongano, por añadidura, han resuelto el problema de las hijas de los principales jefes mediante la conservación de las líneas inmigrantes como "extranjeras"—lo cual incluye una "Casa de Fiji" (*Fale Fisi*)—, a las cuales son destinadas las mujeres de más alto rango, aun en caso de que las mujeres de las más jóvenes líneas nativas asciendan hasta el jefe gobernante. Si bien este segundo recurso permite al jefe principal multiplicar su supremacía como miembro más antiguo de la genealogía, gracias a su status como hijo de la hermana (*fahu*), de la línea joven, el primero también retira de la contienda política a quienes reciben a la hija del jefe, puesto que como extranjeros están fuera del sistema. Por tradición, esos forasteros sirven a los jefes como ayudantes rituales (*matapule*), lo cual supone una permutación de la correlaciones dadores-de-esposas/tomadores-de-esposas, nativo/extranjero, heraldo/jefe, cuya vigencia observamos en Lau. Esta transformación es acompañada por varias otras, cuya necesidad puede ser juzgada por comparación con la lógica de las categorías de cognados de Fiji.

En Tonga, el eje geográfico de la distinción jefe/plebeyo rota de la horizontal a la vertical. En vez de llegar del mar —que aquí es la fuente de los extranjeros del jefe—, el fundador de la línea gobernante tongana, hijo del dios Tangaloa, desciende del cielo para aparearse con una mujer de la población indígena más antigua (que a su vez, según una versión, desciende del gusano). En consecuencia el cielo abarca el mar y la tierra: apropiada representación cosmográfica del gobierno triádico. Pero ese sistema de gobierno desarrolla también una imagen de dualismo, si bien bajo un status de antecedente y subordinación respecto del esquema tripartito, que invierte la relación existente en el Este de las Fiji. El dualismo tongano, por añadidura es trasferido de la oposición entre "el lado del hombre" y "el lado de la mujer" a la distinción entre las líneas de mayor y de menor edad, trasferencia que se cumple, esencialmente, mediante la fusión de ambos contrastes dentro de un sistema de intercambio generalizado. Vista la cuestión en otra forma, la codificación de la relación entre mayor y menor en edad como tomador de esposa a dador de esposa supedita el vínculo hermano-hermana a la jerarquía de hermano mayor-hermano menor. Un efecto de ello consiste en marcar la superioridad ritual de las mujeres sobre los hombres, puesto que políticamente, esto equivale también a la superioridad de la línea del hermano mayor (tomador de esposa). En otro nivel, descubrimos el desarrollo del sacrosanto jefe principal, el Tui Tonga, el jefe que permanece inmóvil e interior, hacia el cual todas las mujeres fluyen y quien combina el infinito poder materno con el supremo mana paterno. El dualismo tongano es representado, en consecuencia, por una clásica jefatura doble, sagrada y secular, que en este segundo aspecto es asignada formalmente a una rama joven de la línea gobernante que actúa en función ejecutiva. Esta segmentación constituye por cierto el marco de una división por mitades que idealmente se extiende a todas las Tonga siendo las dos partes encabezadas respectivamente por el jefe de

mayor edad, sagrado, y el de menor edad, secular. Sin embargo, como el primero es al segundo lo que "el lado de la mujer" es al "lado del hombre", y como la mujer es "interior" respecto de lo "exterior masculino", en la división por mitades se opera una inversión final de los conceptos espaciales fijianos, de modo que lo superior ahora es lo interior: "Los nombres de las dos divisiones se refieren a su ubicación geográfica. La Kauhala'uta [mitad del Tui Tonga] vivía sobre el lado de tierra adentro ('uta) de la carretera, en tanto que el Kauhalalalo [mitad del jefe secular] vivía sobre el lado inferior u oceánico de la carretera, con el fin de proteger al Tui Tonga y a su pueblo" (Kaeppler 1971, pág. 192; véanse también Gifford, 1924, 1929; Bott 1972; Leach 1972, y Biersack 1974).

Todos los elementos de esta evolución existen también en las Fiji del Este, pero sin síntesis ni dominancia. Ello incluye los anómalos grupos "extranjeros" agregados a las líneas de los jefes, y cuyo origen externo sigue siendo una cualidad fundamental de su identidad local, a pesar de cualquier aculturación. En Moala, son los carpinteros del jefe —se los considera "samoanos"— y los grupos de pescadores provenientes de Bau y Gau. Un sector es por lo tanto Tierra y el otro Mar, pero juntos constituyen "gente distinta", o forasteros, en comparación con la Gente de Tierra indígena, y son especialistas en funciones técnicas más bien que ceremoniales (ambos tipos de actividad, de cualquier modo, convergen en el concepto de "trabajo" [cakacaka]). En tanto que la Gente de Tierra era por tradición dadora-de-esposa a los Jefes, esos especialistas extranjeros convalidan su asimilación a la línea de los jefes por el matrimonio de sus antepasados inmigrantes con las hijas de los principales jefes moalano. El sistema que se oculta tras el dualismo moalano es el del intercambio generalizado.

En la misma forma, las aldeas contienen un dualismo concéntrico dentro del simétrico, una disposición triádica de la dualidad. Dividida tradicionalmente, por una corriente de agua o por un sendero, en mitades complementarias, una de las cuales es asiento de la mitad de los jefes, la comunidad está al mismo tiempo centrada en una plaza pública donde se alzan la casa del jefe gobernante y el templo de la aldea. Pero esta distinción entre centro y periferia, entre sacro y secular, implica además un tercer factor, otro grado adicional, constituido por la residencia externa de los extranjeros agregados al jefe. En la historia, como hemos visto, la localización periférica puede traducirse en un movimiento centrífugo; por ejemplo, la migración de los maestros pescadores de Nuku desde sus barrios, situados en el exterior de la aldea de jefes de Navucinimasi, hasta su actual emplazamiento en el Oeste de Moala. Y el efecto puede consistir, como en el caso moalano, en la recreación de la ambigüedad entre los modos dual y triádico dentro del sistema territorial del conjunto de la isla. En el Oeste de Moala, los grupos de pescadores de Nuku se sumaron a la aldea vecina de carpinteros "samoanos" para formar una división geográfico-política llamada el "Lado de Abajo" (Yasana i ra), en discontinuidad lógica con las principales divisiones, es decir, la "Gran Moala" (Moala Levu) y la "Pequeña Moala" (Moala Lailai), lo cual reemplazó las antiguas mitades territoriales por una disonante estructura *à trois*.[33]

[33] Más detalles etnográficos pueden encontrarse en Sahlins (1962). En lo que concierne a la forma de la aldea, véanse Hocart (1970) y Tippett (1968). En el plano general que

El punto importante es que cuando existe esa contradicción estructural existe, además, dirección histórica. El dualismo fijiano puede estar a prueba de muchas clases de circunstancias contingentes. Sin embargo, por una parte, el éxito puede debilitar ese dualismo por acumulación de incoherencias históricas. Por otro lado está la contradicción interna: si los eventos son continuamente reinterpretados por una estructura privilegiada, la estructura mantiene, por el mismo proceso, una eventualidad privilegiada, cuya discontinuidad consigo misma es sólo aparente. El sistema fijiano tiende a cierta diferenciación y centralización del poder, o al menos es vulnerable a ella. Ya tiene, como si fuese de antemano, un código para representar ciertas diferencias vigentes, tales como las relaciones de jerarquía y las reglas matrimoniales. Toda la Polinesia que se desarrolló a partir del foco fijiano y conserva sus huellas en todas partes, da testimonio de ese potencial. Los observadores más agudos fueron capaces de advertir la estructura sustituta del futuro en el presente de las Fiji:

> Jamás una fórmula aislada basta para resumir una sociedad; porque antes de que una nueva sociedad haya terminado de expulsar a las anteriores, ya está surgiendo otra más nueva que ha de suplantarla. (...)
> En Fiji podemos advertir que sucede algo de esa clase. No podemos saber cuáles eran los principales intereses que absorbían la mente de los fijianos antes de que se apoderara de ellos la pasión de oponer equipos entre sí; en efecto, esta pasión los captó hasta tal punto que resulta difícil discernir, por debajo de esa dicotomía, estructuras más viejas. Todavía en 1912 estaba tan lejos de haberse extinguido esa pasión que aún podía servir de marco paro situaciones nuevas. La escuela en Lau se organizaba inevitablemente en dos casas, la del Norte y la del Sur. Una vez los envié, bajo la forma de un grupo inorgánico, a bucear en busca de coral. Un maestro me avisó que no hacían más que jugar. "Divídalos en equipos", me aconsejó. Fueron divididos entre los del Norte y los del Sur. Inmediatamente se entabló una competencia intensa (...) hasta que los equipos, exhaustos, pidieron que se ordenara detenerla.
> Tal incidente es también un augurio de decadencia, porque la dicotomía se tornaba tan común que se desvalorizaba. Se la llevaba a todas las circunstancias. (...)
> No sólo el excesivo uso torna anticuada una cosa; además, la multiplicación de las subdivisiones estaba condenada, como lo señalé, a empañar el dualismo entero.
> Un interés nuevo y más solemne parece haber prevalecido sobre el viejo dualismo, debilitado por el exceso. Ese nuevo entusiasmo era puesto al servicio del jefe. El y su familia fueron exaltados hasta tal punto por encima del resto que se compensó el antiguo equilibrio entre los antiguos grupos de mitades, proceso que puede ser rastreado, hasta cierta medida, en las tradiciones orales de Lakemba. Los dos bandos que solían enfren-

---

Tippett (pág. 163) traza de las aldeas fijianas, se puede leer fácilmente una estructura de cuatro partes, la oposición de la iglesia a la casa del jefe a lo largo del otro eje (véase Quain 1948, pág. 83). En lo que concierne a las relaciones espaciales y sociales entre la aldea de los jefes y los recintos de los visitantes extranjeros, véanse las observaciones de Hocart sobre Tubou y los asentamientos lejuva en Lakeba, Lau (1929, *pássim*).

tarse entre sí, iguales salvo en precedencia, empezaron a disociarse en unidades situadas todas frente al jefe como planetas alrededor del Sol. [Hocart 1952, págs. 57-58].[34]

He procurado sugerir algunas de las maneras en que el estructuralismo puede, por así decirlo, ser traído al contacto con el mundo, acercándolo a la historia y a otras antropologías. No pretendemos negar que se ha efectuado cierta "lectura" particular del texto estructuralista. Ni tampoco tiene el menor sentido suponer que el estructuralismo es alguna especie de teoría científica general a partir de la cual pueda deducirse o predecirse la historia. Cabe hablar de contradicciones y posibilidades, resistencias y susceptibilidades, e incluso de la génesis experimental de la variación. Pero los principios de clasificación con arreglo a los cuales una sociedad se maneja con los acontecimientos son, en sí mismos, específicos e históricos; no se los puede descifrar directamente en las cualidades manifiestas del mundo, sino que se los debe *descubrir* empíricamente (Lévi-Strauss 1972). Y suponiendo que los medios históricos con arreglo a los cuales un grupo determinado organiza su experiencia fueran legítimos, y lógicos, es igualmente probable que la historia sea relatada arbitrariamente, puesto que resulta difícil forzar al mundo a ajustarse a los principios según los cuales lo concibe una parte de la humanidad. Al parecer, es imposible una teoría general de los sistemas culturales de la cual pueda deducirse la historia.[35]

Desde luego, incluso si se aceptara en principio esta conclusión, subsistirían desacuerdos básicos entre estructuralismo y marxismo contemporáneo, en lo que se refiere a la "prehistoria de la sociedad". Más precisamente, quedan interrogantes acerca de las relaciones entre estructura y acción material, y acerca de las capacidades de sus respectivas lógicas para aplicar la forma cultural. Aun así, cabe preguntarse si el propio Marx no advirtió, en el modo de organización y funcionamiento histórico, algunas distinciones esenciales entre los órdenes burgués y precapitalista. Para un marxista moderno, repudiar el estructuralismo sobre la base de su "incomodidad frente a la historia" puede, en algunos sentidos, traerle una incomodidad similar a él mismo. No sería la primera vez que el marxismo ignora a Marx. Si, como lo dice Pouillon, "no son los estructuralistas quienes instalan las estructuras en la historia", tampoco fueron los estructuralistas los primeros en advertirlas: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen exactamente como les gustaría; no lo hacen en circunstancias elegidas por ellos mismos. (...) La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla en el cerebro de los vivos" (Marx [1869], pág. 15).

Marx tenía clara conciencia de la capacidad de las sociedades arcaicas para

[34] Desde luego, mis sugerencias sobre la relación entre estructuras de reciprocidad y de jerarquía en las Fiji se inspiran en el artículo de Lévi-Strauss: "Do Dual Organizations Exist?" (1936*b*). Recibieron sostén asimismo del análisis paralelo efectuado por Hocart sobre las Fiji, en especial en esta observación: "Existe una notable similitud entre las organizaciones fijiana y winnebago" (1970 [1936], pág. 103; véanse también las págs. 285 y sigs.). Asimismo, para el análisis sobre las Fiji fueron sumamente provechosos el curso sobre estructuralismo dictado por T. Turner, Trimestre de Invierno, 1975, Universidad de Chicago, así como su estudio sobre el parentesco y la organización social de los kayapó (manuscrito de T. Turner).

[35] Ni siquiera el evolucionismo biológico tiene semejantes pretensiones; véanse las consideraciones de Monod (1972) acerca de "azar" y "necesidad" para una discusión paralela en ese campo.

estructurar las circunstancias de la historia. El pasaje de *Capital* sobre la estabilidad de las comunidades aldeanas de India constituye un enunciado clásico de la "reproducción estereotípica":

> Esas pequeñas y antiquísimas comunidades indias, algunas de las cuales han llegado hasta nuestros días, se basan en la posesión común de la tierra, en la combinación de agricultura y artesanías y en una inalterable división sistemática del trabajo, la cual sirve, toda vez que se funda una nueva comunidad, como plano y esquema ya dispuestos para el uso. Ocupando superficies que varían entre cien y varios miles de acres, cada una configura una totalidad compacta que produce todo cuanto necesita. (...) Si la población aumenta, se funda una comunidad nueva, que sigue el esquema de la ya existente, en tierras desocupadas. En conjunto, el mecanismo denota una división sistemática del trabajo; pero una división que en el caso de la manufactura es imposible, puesto que el herrero y el carpintero, etcétera, encuentran un mercado invariable. (...) La ley que rige la división del trabajo en la comunidad actúa con la irresistible autoridad de una ley de la Naturaleza, a la vez que cada artesano individual, el herrero, el carpintero, y demás, llevan a cabo en su taller todas las operaciones propias de su artesanía en la forma tradicional, pero independientemente y sin reconocer autoridad alguna superior a ellos. La simplicidad de la organización de la producción en esas comunidades autosuficientes, que constantemente se reproducen a sí mismas bajo la misma forma y que, cuando accidentalmente son destruidas, vuelven a brotar en el mismo sitio y con el mismo nombre; esa simplicidad proporciona la clave de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, inmutabilidad que tan manifiesto contraste ofrece con la constante disolución y refundación de los Estados asiáticos y con los incesantes cambios de dinastía. [1967 (1867) 1:357-58.]

Marx reconoció la reproducción estereotípica de las comunidades asiáticas, por más que, en comparación con la moderna antropología, su teoría no parezca convincente.[36] A juzgar por los puntos de vista, más generales, propuestos en *Pre-capitalist Economic Formations*, la relativa estabilidad de la sociedad primitiva acompañaba a una producción destinada a valores de su uso, es decir, una economía donde "el hombre es el objetivo de la producción y no la producción el objetivo del hombre". Controlada por los productores, en su carácter de miembros de la comunidad propietaria, la producción estaba organizada como la reproducción de individuos en esas definidas relaciones de parientes y amigos (Marx 1964, págs. 67 y sigs.; 1973, págs. 471 y sigs.). La meta no consistía en la acumulación ilimitada de una "riqueza" abstracta, junto con la re-creación de los productos como meros "trabajadores". Para el individuo, se trataba de la realización concreta, la autoobjetivación, de una existen-

[36] No del todo coherente con el concepto de una continua reformulación del presente por efecto de la actividad material en el mundo: "La historia sólo es la sucesión de generaciones separadas entre sí, cada una de las cuales explota los materiales, los fondos de capital, las fuerzas productivas que le han sido entregadas por las generaciones precedentes, y así, por una parte, continúa la actividad tradicional en circunstancias completamente distintas y, por otro lado, modifica las antiguas circunstancias mediante una actividad completamente distinta" (Marx y Engels 1965, pág. 57).

cia social. Esas metas son infinitas. Marx podía brindar, al mundo que conocía esas metas, el mismo tipo de respeto que el antropólogo estructuralista tributa a la búsqueda de "formas cerradas, configuraciones y límites dados" y a la "satisfacción desde un punto de vista limitado" (Marx 1973, pág. 488). Sin embargo, Marx iba a diferenciarse de todas las corrientes antropológicas posteriores por la idea de que la comunidad antigua que así mediaba las relaciones de los productores con la naturaleza y consigo mismo no era por derecho propio un *producto social*. Más bien pertenecía al orden de la naturaleza: el desarrollo espontáneo de vínculos "naturales" de parentesco o de sangre, donde la producción, por añadidura, se efectuaba mediante instrumentos que estaban más o menos al alcance de la mano.

Por un lado, en consecuencia, la causalidad estructural clásica del materialismo histórico se encuentra aquí suspendida y su campo de aplicación es relativizado como estrictamente apropiado para las formaciones capitalistas. Pero el orden social de las primeras culturas no puede ser visto como una superestructura erigida sobre el cimiento real de las relaciones económicas. En efecto, tal como lo repite con insistencia Marx, bajo formas tales como la comunidad orgánica del clan el orden social es la "*presuposición*" de la producción, así como su propósito último. En esa etapa, las condiciones irreductibles que los hombres encuentran en la producción, condiciones que son previas a su voluntad e independientes de ella, y a las cuales deben por lo tanto someter su actividad material, son sus "vínculos naturales" de sangre, lenguaje y costumbres. En el caso de la sociedad primitiva, los "cimientos reales" y las "superestructuras" intercambian sus lugares en aspectos decisivos. Pero, por otro lado, la suspensión de la causalidad clásica relega toda comprensión de la sociedad precapitalista a una suerte de ausencia, a la vez, de cultura y de historia. La "simplicidad de la organización para la producción", que Marx consideró una clave de inmutabilidad de la comunidad arcaica, no sólo era una condición no alienada, en comparación con la sociedad burguesa; además, carecía específicamente de las diferenciaciones estructurales que imparten a la sociedad burguesa su movimiento dialéctico: separación entre los medios de producción y los productores, entre los productores y los productos, entre la producción y las "necesidades" de los productores y entre los individuos y la colectividad. En ausencia de estas discontinuidades, lo que a juicio de Marx queda es una suerte de continuidad que la antropología de las comunidades tribales no está dispuesta a aceptar fácilmente: una continuidad entre cultura y naturaleza. Marx permanece fiel a su propia apreciación de su método como un "naturalismo"; respecto de la formación de la cultura es un gradualista, coherente con su posición acerca del lenguaje, que no supone ruptura decisiva alguna en relación con la experiencia práctica (véase más adelante, págs. 142-149). Para Marx, la sociedad primitiva era lo natural dentro de lo social mismo. Esto le permite relegar las condiciones sociales de la producción al papel de precondiciones, es decir, de presiones fundamentales y externas. Si bien en ese estado la sociedad es capaz de responder a las fuerzas naturales, o incluso de negarse a sí misma al explotar esas fuerzas, no posee verdadero movimiento histórico en el sentido de automovimiento generado socialmente. No conoce las *fuerzas sociales*. Así lo explica Alfred Schmidt:

> El desarrollo preburgués posee un carácter peculiarmente histórico porque en él los prerrequisitos materiales del trabajo —tanto el instrumento como el material— no eran en sí mismos el *producto* del trabajo, sino que se los encontraba al alcance de la mano en la tierra, en la naturaleza, respecto de las cuales el Sujeto activo, así como la comunidad a que éste pertenecía, no diferían esencialmente. Bajo el capitalismo, empero, esas condiciones subjetivas y objetivas de la producción se transformaron en algo creado por los participantes de la historia. Las relaciones dejaron de ser determinadas por la naturaleza, para ser *construidas* por la sociedad. (...)
>
> Así como las primeras modalidades de intervención humana en la naturaleza eran fundamentalmente modalidades de la "automediación" interpuesta por la naturaleza, puesto que el sujeto mediador (el individuo o la comunidad) seguía siendo parte de la existencia inmediatamente natural, bajo el capitalismo la mediación de la naturaleza se convirtió en algo estrictamente histórico, debido a su carácter social. [Schmidt 1971, págs. 178-79.]

Incluso para Marx, por lo tanto, puede la historia sentirse "incómoda" en presencia de la estructura. En las culturas arcaicas, la praxis se bate en retirada frente a relaciones sociales que consisten esencialmente en relaciones de parentesco. ¿Debemos concluir, entonces, que el debate con el estructuralismo francés supone la misma discontinuidad cultural que el debate con el estructuralismo británico? ¿Debemos vérnosla con dos sociedades de tipo distinto, una que estructura a sí misma con arreglo a los acontecimientos y otra que estructura los acontecimientos por sí misma? De ser así, ¿no están destinados el marxismo y la antropología a permanecer distantes entre sí, por decir cada una la verdad acerca de órdenes sociales distintos?

Dos tipos de sociedad: ¿Dos tipos de teoría?

Lévi-Strauss parece satisfecho con quedarse de este lado de la línea. Toma su argumento de Marx: las diferencias de clases de las sociedades modernas ("calientes") propulsan un movimiento que los sistemas igualitarios ("fríos") del mundo tribal no conocen. (La metáfora termodinámica constituye una analogía con el motor de vapor [Lévi-Strauss en Charbonnier 1969, pág. 33]) En *La Pensée Sauvage*, Lévi-Strauss ilustra el correspondiente contraste de desempeño histórico mediante un ejemplo aparentemente trivial, los juegos competitivos.

La singularidad de los juegos tribales reside en que se los practica como rituales, con un resultado, en consecuencia, ordenado de antemano. Cuando los gahuku-gama, de Nueva Guinea, adoptaron el fútbol, dos clanes eran capaces de competir durante días y días, tantos como fueran necesarios para alcanzar un empate. Tal es el paradigma general del ritual, practicado bajo la forma "de un caso de juego predilecto, recordado entre todos los posibles por ser el único del que resulta un particular tipo de equilibrio entre ambos bandos" (1966, pág. 30). Con el mismo fin, durante los ritos funerarios de los indios norteamerica-

nos fox, los vivos sostienen con la mitad correspondiente al difunto un último encuentro, que esta segunda mitad siempre gana. En el simbolismo de esos indios, "ganar" es "matar"; en consecuencia, los muertos reciben la satisfacción de encontrarse todavía vivos, en tanto que los vivos son quienes mueren (ibíd., pág. 32). En cambio, los juegos competitivos tal como los conocemos nosotros empiezan por una simetría preordenada, con arreglo a la cual las normas y el número de jugadores son iguales para ambos bandos, pero se avanza, por efecto de acontecimientos contingentes, hacia una disparidad social. De las diferencias de talento, recursos y suerte resultan un ganador y un perdedor. Los juegos rituales son exactamente lo contrario: al ordenar los acontecimientos de acuerdo a un plan preexistente, nivelan y unen grupos que inicialmente eran asimétricos y disociados. Acerca del ritual Lévi-Strauss escribe:

> Existe una asimetría, que se postula de antemano, entre profano y sagrado, fiel y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados, etcétera, y el "juego" consiste en hacer que todos los participantes pasen al lado ganador por medio de acontecimientos cuya índole y ordenamiento son genuinamente estructurales. Tal como la ciencia (...) el juego [competitivo] produce hechos mediante una estructura; y así podemos, en consecuencia, comprender por qué florecen los juegos competitivos en nuestras sociedades industriales. En cambio, los ritos y mitos, tal como el "bricolage" (actividad que estas mismas sociedades sólo toleran como inclinación o pasatiempo), descomponen en partes y reconstruyen conjuntos de hechos (...) y los utilizan como otras tantas piezas indestructibles para patrones estructurales en los que sirven alternadamente como fines o medios. [*Ibíd.*, págs. 32-33.]

Desde luego el profesor de "una gran universidad del Medio Oeste norteamericano", que asiste regularmente a los partidos de fútbol americano, tendrá una actitud suficientemente distante y sutil —supongamos que pertenezca a la Universidad de Michigan, antes que a la del estado de Ohio— como para advertir que la anología es algo forzada y que se resta importancia a ciertas similitudes. Todo aquel que observe desapasionadamente un encuentro de fútbol americano sabrá que también allí hay ritual, no sólo en el comienzo sino también en el resultado. Así como las reglas son las mismas para todos, así también el resultado se encuentra estipulado. Lo cual no significa necesariamente "fijado". Pero con tanta seriedad como los gahuku-gama juegan para llegar a un empate, la posibilidad favorecida en el fútbol americano es que tiene que haber un ganador. Un empate carga con toda la reprobación que merece el tabú del incesto; tal como lo dijo el bien conocido sociólogo norteamericano Duffy Daugherty, "un empate es como besar a la propia hermana". Por añadidura, los vencedores tienen derecho a ciertos privilegios ceremoniales, que van desde el acto de dar vuelta a las gorras de los músicos de la banda para hacer mofa de los perdedores hasta el de derribar los postes de la meta. Y al término de los encuentros de la temporada se ha confeccionado una jerarquía de equipos que ofrecen a los "campeones del Oeste" un viaje al Rose Bowl en el día de Año Nuevo, circunstancia en la cual, desde luego, la pompa californiana alcanza su punto culminante. Las cosas no suceden como si los norteamericanos no tuviesen una cultura.

Sin embargo, la diferencia en el ritual (o en los partidos) subsiste y es lo bastante considerable como para basar en ella la afirmación de la diferencia en los órdenes culturales. En tanto que en el caso de los gahuku-gama o de los fox el resultado social consiste en un equilibrio axiomáticamente alcanzado, fin a cuya obtención se subordinan todas las disparidades de capacidad, nosotros tenemos un tipo de sociedad empírica que hace cuajar la organización a partir del juego de fuerzas reales. La nuestra también puede ser una cultura, pero su forma se construye a partir de hechos, y el sistema autoriza a las personas a aplicar sus medios en la forma más ventajosa posible y certifica que el resultado sea una auténtica sociedad. Así, la naturaleza del hombre parece consistir en "un deseo permanente e infatigable de más y más poder, deseo que cesa sólo con la muerte", y la sociedad sería sólo su efecto colectivo, milagrosamente ordenado a partir de la contienda privada "como por una Mano Invisible". La organización es la concreción socializada del deseo.

Y no sólo a nosotros se nos presenta así, sino también, con frecuencia, a nuestras diversas ciencias sociales. Mi descripción fue expresada como un grosero disfraz de la economía académica; sin embargo esa problemática es común en la ciencia política, en la sociología e incluso en cierta antropología (véase Macpherson 1962, 1973). También la historia es escrita a menudo con enfoque utilitario, como si fuera decidida por la distribución de los recursos y la destreza con que las personas los manejan. El contenido de la teoría económica varía, pero todas nuestras ciencias sociales participan en la concepción corriente de que la sociedad es el producto de la acción emprendedora. La sociedad es el conjunto de las relaciones empíricamente constituidas por la búsqueda de los intereses privados con los medios de que se disponga.

Tal vez esto ayude a explicar la peculiar relación, característica de la cultura occidental, con la naturaleza. La anterior referencia a Hobbes también tenía motivos. Que yo sepa, somos los únicos pueblos que nos consideramos originados en salvajes; todos los demás creen descender de dioses. Esta observación podría expresar bastante bien la diferencia. En todo caso, hacemos de esa idea tanto un folklore como una ciencia, y a veces distinguimos poco entre una y otra cosa. El mito originario del capitalismo occidental es el desarrollo a partir de un estado natural hobbesiano.[37] Pero tal como Hobbes no concebía que la organización social aboliera la índole del hombre como lobo del hombre, y sostuvo en cambio que le permitía expresarla en condiciones de relativa seguridad, así nosotros continuamos creyendo en nuestro salvaje interior, del cual, además, estamos ligeramente avergonzados. En un período anterior fue el *Homo economicus*, naturalmente propenso al comercio y el trueque, la idea que la sociedad burguesa racionalizó para sí misma. Transcurrieron tan sólo dos siglos hasta la evolución de otra especie, el *Homo bellicosus*, nombre que se podría dar, aproximadamente, a ese agresivo simio humano que, popularizado por muchos escritores modernos, explica casi todo lo que marcha mal actualmente. No se trata de que la reducción a la biología sea anticientífica; es característica de lo mejor de la antropología evolutiva. Sin embargo, en este sentido, nuestra ciencia puede constituir la forma más elevada de totemismo. Si

[37] Compárese con lo que dice el historiador nativo David Malo (1951) sobre el origen de la diferencia entre los jefes y los plebeyos en Hawai. Los plebeyo descienden de aquellos que erraron a la ventura en busca de satisfacer sus propios intereses privados; en consecuencia fueron olvidados por los otros (perdiero sus genealogías).

el totemismo, como dice Lévi-Strauss, es la explicación de la sociedad humana por las distinciones entre las especies, hemos hecho del totemismo una ciencia empírica.

En rigor, la línea de pensamiento paralela a los procesos del pensamiento totémico puede ser muy pormenorizada. En efecto, y en primer término, como lo observó Marx, la explicación biológica de las distinciones entre las especies fue modelada de acuerdo con la imagen de la sociedad burguesa; tras lo cual, una vez elaborada la teoría se dio marcha atrás para explicar el mundo humano. Una carta de Marx a Engels describe la proyección inicial de la cultura sobre la naturaleza:

> Es notable cómo Darwin reconoce entre los animales y las plantas su sociedad inglesa, con su división del trabajo, su competencia, su apertura de nuevos mercados, sus "invenciones" y la malthusiana "lucha por la existencia". Se trata de la "bellum omnium contra omnes" de Hobbes, y a uno le viene a la memoria la *Phenomenology* de Hegel, donde la sociedad civil es descrita como "reino animal espiritual", en tanto que, en Darwin, el reino animal figura como sociedad civil. [Citado en Schmidt 1971, pág. 46.]

La segunda fase, es decir, la autorrepresentación de la cultura bajo la forma de naturaleza, es descrita en una carta de Engels a P. L. Lavrov:

> Toda la enseñanza darwiniana acerca de la lucha por la existencia no es más que la transferencia desde la sociedad a la naturaleza viva de la doctrina de Hobbes sobre la "bellum omnium contra omnes", así como de la doctrina económica burguesa de la competencia, junto con la teoría de Malthus sobre la población. Una vez ejecutado este truco de mago (...) las mismas teorías son transferidas de vuelta, de la naturaleza orgánica a la historia, y ahora se afirma que ha sido probada su validez como leyes eternas de la sociedad humana. [En Schmidt 1971, pág. 47.]

Sin embargo, dejando de lado las correspondencias entre los (así llamados) totemismos, lo que parece emerger del encuentro entre el materialismo histórico y los dos estructuralismos antropológicos es una distinción entre Occidente y el resto de las sociedades. Tal es la coyuntura actual: un siglo de ciencias humanas convergen en esta distinción. Sin embargo, el resultado podría haber sido previsto, puesto que la antropología aceptó desde el principio la especificidad de lo "primitivo" como su propia tarea académica, por más que eso pudiera significar una amputación de su pertinencia por lo menos tan drástica como la relativización del materialismo histórico. He tratado de abogar aquí en favor de la aceptabilidad de esta perpectiva de "dos sociedades-dos ciencias". *Pero sólo con el fin de negarla en un capítulo posterior*, para presentarla como una especie de falsa conciencia: una traducción de distintas integraciones de código y praxis a una distinción radical de la naturaleza de las sociedades, efectuada como si una de ellas desconociera los axiomas conceptuales, y la otra desconociera las consecuencias prácticas. Esto, según lo sugiero, es una "falsa conciencia" porque la distinción en juego legitima el modo que aparenta la sociedad occidental como si fuera su genuina explicación. Hacer derivar a la organi-

zación de la actividad práctica y a la conciencia de las relaciones entre las personas, es ignorar la cualidad simbólica constituida de nuestras propias instituciones. Sin embargo, si de ello se sigue que la determinación de la conciencia por la existencia social, tal como en general se la entiende, necesita de alguna reconsideración, también se sigue que ésa continúa siendo, tal como es, la mejor explicación de las ciencias sociales en Occidente. En efecto, gran parte de esa ciencia consiste en la concepción que el capitalismo tiene de sí mismo.

El verdadero problema, para el marxismo y la antropología, se reduce a la relación entre praxis y orden simbólico. Y la mejor explicación de ese problema se encuentra en la historia de la antropología misma: precisamente porque la historia de la antropología es un corolario permanente de la contradicción de su existencia como ciencia occidental de otras culturas. Esa contradicción es una condición original: una ciencia del hombre patrocinada por una sociedad que, en forma no distinta de como lo hicieron otras, se definió exclusivamente a sí misma como humanidad y a su propio orden como cultura. Sin embargo, creo que en el hecho antropológico, esta sociedad aprendió algo de otras y sobre sí misma.

2

Dos paradigmas de teoría antropológica

La oposición recientemente planteada por Lévi-Strauss (1972) entre ecología y estructuralismo —en el interior de una unidad superior de naturalismo, o de lo que tal vez sea un materialismo trascendental— no es nueva. En sus líneas generales, es endémica en la antropología anglosajona. Este conflicto entre actividad práctica y restricciones de la mente se inserta a su vez en una contradicción original y fundante, entre cuyos polos la teoría antropológica ha venido oscilando, desde el siglo XIX, como un prisionero que se pasea de uno a otro extremo de su celda. Muchas de las mismas premisas que distinguen al estructuralismo de una explicación por la adaptación diferencian también a Boas de Morgan, a Radcliffe-Brown de Malinowski, o separan incluso distintos aspectos de un mismo proyecto teórico, como el énfasis que en la obra de Leslie White se pone a la vez sobre la definición simbólica de la cultura y su determinismo tecnológico. Las alternativas que caracterizan a este venerable conflicto entre el utilitarismo y una explicación cultural pueden expresarse, en términos muy generales, del siguiente modo: se trata de saber si el orden cultural será entendido como la codificación de la acción real del hombre, intencional y pragmática, o bien si, inversamente, debe entenderse que la acción humana en el mundo es mediada por el proyecto cultural, que imparte orden a la vez a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a la relación entre ambas. La diferencia no es trivial, ni puede ser resuelta por la feliz conclusión académica de que la respuesta está en algún punto intermedio, y hasta en ambos extremos a la vez (es decir, dialécticamente). En efecto, nunca hay un verdadero diálogo entre el silencio y el discurso: por un lado, las leyes naturales y las fuerzas "independientes de la voluntad humana" y, por el otro, el sentido que tal o cual grupo de hombres se asigna a sí mismos y asigna a su mundo. La oposición, en consecuencia, no puede resolverse mediante un compromiso; según la expresión de Louis Dumont, la relación sólo puede consistir en un abarcamiento. En definitiva, la cultura, en lo que tiene de específica, será remitida a una u otra lógica dominante: la lógica "objetiva" de la ventaja práctica, o la lógica significativa del "esquema conceptual". En el primer caso, la cultura es un sistema instrumental; en el segundo, lo instrumental está sujeto a sistemas de otro orden.

La importancia de esta controversia provinciana sobre la invocación de la *praxis* por Marx es patente, si bien, como veremos, la posición de Marx no puede ser simplemente asimilada al empirio-materialismo heredado por la antropología. Aun así, Lévi-Strauss expone su propia perspectiva en la forma más sucin-

ta posible mediante una moderada distinción respecto del marxismo, "si no del propio Marx":

> Si, como lo he dicho, el esquema conceptual gobierna y define las prácticas, ello se debe a que éstas, a las que el etnólogo estudia como realidades discretas situadas en el tiempo y en el espacio y distintivas de modos particulares de vida y formas de civilización, no deben ser confundidas con la *praxis*, la cual —y al menos en esto concuerdo con Sartre— constituye, para las ciencias del hombre, la totalidad fundamental. El marxismo, si no el propio Marx, ha razonado con demasiada frecuencia como si las prácticas se derivaran directamente de la *praxis*. Sin cuestionar la indudable primacía de las infraestructuras, creo que siempre existe un mediador entre la *praxis* y las prácticas, que es ese esquema conceptual por efecto de cuya acción la materia y la forma, ninguna de las cuales tiene existencia independiente, se concretan como estructuras, o sea, como entidades que son tanto empíricas como inteligibles. (1966, págs. 130-131.)

Lévi-Strauss avanza en la explicación del contraste, como si se tratara de metas complementarias:

> Es a esta teoría de las superestructuras, que Marx apenas menciona, a la que espero poder efectuar una contribución. El desarrollo del estudio de las infraestructuras propiamente dichas es una tarea que debe ser confiada a la historia, con ayuda de la demografía, la tecnología, la geografía histórica y la etnografía. No es incumbencia primordial del etnólogo, pues la etnología es ante todo psicología. (*Ibíd.*)

La seriedad de la crítica que formula Lévi-Strauss parece apenas disimulada por esta modesta desautorización. Y tal vez él mismo ceda demasiado de su propia ciencia. Si el esquema conceptual abarca la materia en los términos de la existencia humana, no se hace presente en el escenario de la acción práctica sólo para agregar la interpretación apropiada de los hechos materiales o de las relaciones instrumentales, y tampoco puede confinarse la decodificación del esquema a la "superestructura". Ese esquema es la *organización* misma de la producción material; al analizarla, estamos en la base económica propiamente dicha. La presencia del esquema en ese plano disgrega las clásicas antinomias de infraestructura y superestructura, considerada aquélla "material" y ésta "conceptual". Desde luego, no disgrega lo "material" en cuanto tal. Pero las llamadas causas materiales tienen que ser, *en su carácter de tales*, el producto de un sistema simbólico cuyo carácter es tarea nuestra investigar; en efecto, sin la mediación de ese esquema cultural jamás es posible especificar una relación adecuada entre una condición material dada y una forma cultural particular. Las determinaciones generales de la *praxis* están sujetas a las formulaciones específicas de la cultura; es decir, de un orden que disfruta, gracias a las propiedades que le son inherentes como sistema simbólico, de una autonomía fundamental.

Morgan

Las cuestiones implicadas en la opción entre la lógica práctica y la significativa han sido debatidas, como lo dije, en una docena de campos de batalla a lo largo de cien años de guerra antropológica. Un poco de reflexión sobre esa historia contribuirá mucho a aclarar dichas cuestiones. Pero debo advertir que esa excursión consistirá en una historia "para nosotros" —una manera de tomar conciencia de nosotros mismos en la historia— carente de toda pretensión de ser "la verdadera" explicación diacrónica. Es por eso que planteo los contrastes entre Lewis Henry Morgan y Franz Boas en cuanto oposición paradigmática, sin referencia a otras figuras del contexto y del trasfondo intelectuales, cuyas influencias fueron sin duda decisivas para la controversia así personificada. También aquí me abstengo de considerar (o bien los examino en forma muy sumaria) a muchos pensadores serios de los últimos tiempos, tanto en el campo de la antropología como de otras ciencias afines, a quienes otros podrían considerar, no sin algo de razón, más importantes y ejemplares. Tal vez ese tratamiento arbitrario pueda justificarse, comparándolo con una historia con la cual los antropólogos se han familiarizado: una versión del pasado tal como es actualmente vivido por un segmento de la sociedad, como el mapa de su condición presente (véase Pouillon, 1975).

Empiezo por Morgan, y agrego que esta elección, en alguna medida, es equívoca. Como ocurre con todo fundador, el pensamiento de Morgan tiende a ser más generalizado que los puntos de vista que se han desarrollado a partir de él, que contenía en sí mismo la "simiente" de casi todas las posiciones que lo siguieron. Esto significa que el autor puede ser sometido a muchas lecturas teóricas, cada una de las cuales, precisamente por servir de guía en la discusión actual, puede hacerse culpable de no guardar todo el respeto debido a la generalidad original. Así, Morgan fue categorizado por estudiosos posteriores como "idealista" por haber puesto énfasis en el despliegue de los "gérmenes de pensamiento" originales; como "materialista", por haber fundado la evolución social en el desarrollo de las artes de la subsistencia; y al fin, también como "dualista filosófico" por su dependencia simultánea de aquellas dos posiciones. Una alusión a la "lógica natural de la mente" indujo a algunos a considerarlo un "mentalista", en tanto que otros le imputaron "racismo" por remitir la cultura al organismo (lo que incluía la famosa trasmisión de las costumbres "junto con la sangre"). Sin pretender que esto pueda zanjar todas las discusiones, considero importante no dejarse confundir por cierto parecido entre la terminología de Morgan y el discurso del moderno estructuralismo, es decir, la invocación de gérmenes de pensamiento originales, que se despliegan en respuesta a los deseos y necesidades de los seres humanos pero de acuerdo con la "lógica natural de la mente". En la teoría de Morgan, la mente se presenta como el instrumento del desarrollo cultural, antes que como la autora de ese desarrollo (véase Terray, 1972). Antes pasiva que activa, simplemente racional más bien que simbólica, la inteligencia responde reflexivamente a situaciones que ella misma no produce u organiza, de modo que en definitiva lo que se realiza bajo formas culturales es una

lógica práctica, biológica en las etapas iniciales, tecnológica en las posteriores. El esquema conceptual no consiste en la construcción de la experiencia humana sino en su verbalización, como en las clasificaciones del parentesco, que sólo son los términos de un ordenamiento de facto de relaciones efectuado por razones económicas o biológicas. Para Morgan, el pensamiento es reconocimiento, la concepción, percepción, y el lenguaje, el reflejo de distinciones que ya cuentan con su propia razón. En el esquema de Morgan, la cualidad simbólica de la cultura no aparece; las palabras se limitan a ser los nombres de las cosas.

Considérese su argumentación, en *Ancient Society*, acerca del desarrollo del casamiento punalua, la *gens* y, sobre estas bases, la terminología turania de parentesco. El matrimonio punalua era para Morgan el triunfo de la biología en la sociedad, una gran reforma en relación con las uniones consanguíneas entre hermanos y hermanas en el seno de un grupo característico de una humanidad más rudimentaria. La prueba decisiva de este adelanto provino de la comparación de las pautas de matrimonio y las clasificaciones de parentesco de los hawaianos contemporáneos. La terminología hawaiana para el parentesco testimoniaba el estado original de consanguineidad, puesto que todos los hombres de una misma generación eran "hermanos", todas las mujeres "hermanas", y sus descendientes eran, sin discriminación, "hijos" e "hijas". Pero la práctica matrimonial, *punalua*, procuró excluir a las propias hermanas del grupo de mujeres compartido por los hermanos, y a los propios hermanos del grupo de hombres compartido por las hermanas. Morgan concluyó que la contradicción entre casamiento y parentesco en el Hawaii contemporáneo recapitulaba las etapas iniciales de emancipación respecto del estado consanguíneo. Sin estar seguro de cómo empezó a imponerse la prohibición del casamiento entre hermanos (*siblings*), Morgan habla de los pasos dados en ese sentido como de "casos aislados", que en cierto modo siguieron el modelo de las variaciones aleatorias, y cuyas ventajas fueron lentalmente reconocidas:

> Dada la familia consanguínea, que involucraba en la relación matrimonial a los propios hermanos y hermanas y también a los hermanos y hermanas colaterales, sólo era necesario excluir del grupo a los primeros y conservar a los segundos para trasformar a la familia consanguínea en la punalua. Consumar la exclusión de una clase y la retención de la otra constituía un proceso difícil, porque suponía un cambio radical de la composición de la familia, por no hablar del antiguo sistema de vida doméstica. También exigía abandonar un privilegio, concesión que los salvajes efectuarían con lentitud. *Cabe suponer que empezó por casos aislados y que, reconocidas lentamente sus ventajas*, subsistió en estado experimental durante larguísimo tiempo; adoptado parcialmente al principio, después se generalizó y por fin se tornó universal entre las tribus más avanzadas, aún en estado salvaje, donde se había originado el movimiento. Constituye una buena ilustración del principio de selección natural. (Morgan, 1963 [1877], págs. 433-434; el subrayado es mío.)

Es importante advertir la índole de la intelección humana propuesta aquí por Morgan. El ejemplo del matrimonio punalua viene muy a propósito, porque en antropología es moneda corriente ilustrar la arbitrariedad del símbolo mediante la observación de que ningún simio podría advertir la diferencia entre "esposa" y "hermana", en la misma medida en que no podría decir qué diferencia hay entre agua bendita y agua destilada.[1] Sin embargo, lo que Morgan dice es exactamente lo contrario: que la diferencia entre "marido" y "hermano", o entre "esposa" y "hermana", no es una construcción simbólica implantada sobre el mundo sino la derivación racional de una diferencia objetiva existente *en* el mundo; o sea, entre hombres superiores o inferiores desde el punto de vista biológico. Esta es una percepción de las ventajas biológicas resultantes de la distinción y, por lo tanto, es una representación en términos sociales de una lógica exterior a esos términos. La reforma aportada por el matrimonio punalua fue la primera de una larga serie de reformas que culminó en la monogamia, y a lo largo de la cual la humanidad se liberó progresivamente de la promiscuidad original y de los males propios de la endogamia que la acompañaba. Y este primer paso ejemplifica perfectamente el concepto de Morgan acerca de la totalidad. Ese paso fue dado por efecto de la observación y la experiencia: comprobar los perniciosos efectos de la endogamia —"cuyos males no podían pasar para siempre inadvertidos a la observación humana" (Morgan 1963, pág. 433)— y experimentar mentalmente, y por lo tanto institucionalmente, la ventaja del matrimonio exogámico. "No es exagerado suponer que la costumbre punaluana se abrió camino hacia la adopción general gracias al descubrimiento de su benéfica influencia" (pág. 509). El pensamiento, pues, es reconocimiento, y la mente un vehículo gracias al cual la naturaleza se realiza como cultura.

La explicación que Morgan añade acerca de la *gens* (clan), como una evolución basada en la familia punalua, así como la codificación que propone de sus ventajas, reafirman con mayor fuerza exactamente la misma concepción. En cuanto matrilineal, la *gens* originaria representa el desarrollo natural de la familia punalua en el transcurso del tiempo, dada la imposibilidad de establecer la paternidad sobre bases firmes en las condiciones matrimoniales existentes. El concepto social de descendencia es, nuevamente, una toma de conciencia de las relaciones, tales como ya prevalecen (pág. 442). (Posteriormente, en el esquema de Morgan, la descendencia se torna patrilineal, por influencia del desarrollo de la "propiedad" —término con que Morgan designa en general la posesión de "riqueza" estratégica—, que es la coyuntura en la cual el interés económico, o el efectivo despliegue de crecientes medios de subsistencia, prevalece sobre la ventaja biológica como factor práctico determinante de la forma social.) Tal como en el caso de la familia punalua, cuya función en este sentido duplica y genera-

[1] El uso de "símbolo" y "signo" en la antropología norteamericana, o al menos en un amplio sector de ella, tiende a invertir el sentido que dichos términos reciben en las famosas definiciones que ofrece Saussure en su *Course in General Linguistics*; en la tradición de aquélla, el "símbolo" es lo verdaderamente arbitrario o inmotivado, y el "signo" es motivado (compárense Langer, 1957, o White, 1960, con Saussure, 1966 [1915]). Por regla general seguiré el uso norteamericano, salvo allí donde el contexto sea claramente saussureano.

liza, la *gens* se abrió camino hacia su aceptación gracias a "las ventajas que confería", es decir, al mejor plantel genético que resultaba de la norma de la exogamia:

> Evidentemente, un objetivo primordial de la organización fue aislar a una mitad de los descendientes de un supuesto fundador e impedir que se casaran entre sí por razones de parentesco. (...) La *gens*, probablemente originada en el ingenio de una pequeña banda de salvajes, ha de haber demostrado pronto su capacidad para producir hombres superiores. El predominio casi universal de la *gens* en el mundo antiguo constituye la más alta evidencia de las ventajas que confería. (*Ibíd.*, págs. 73-74; véanse además las págs. 68, 389 y 442.)

A su vez, el sistema de parentesco turanio refleja la organización basada en el casamiento punalua y en la *gens*. Mediante su distinción entre parentesco paralelo y cruzado, expresó en palabras diferencias que de hecho ya existían. El parentesco turanio no es más que la fiel articulación de las distinciones sociales desarrolladas por selección natural.

La teoría puede resumirse del siguiente modo: los hombres desarrollaron inicialmente ciertas prácticas, formas de conducta tales como la exclusión de los propios hermanos y hermanas de las uniones sexuales dentro del grupo, que demostraron ser útiles y ventajosas desde el punto de vista natural. Esas ventajas fueron apreciadas y las conductas se formularon como modos de organización —por ejemplo, la familia punalua, la *gens*—, sujetos a su vez a una posterior reflexión o codificación en la terminología del parentesco. En este argumento, la línea general de fuerza, *la orientación del efecto lógico*, va de la compulsión natural a la práctica conductal, y de la práctica conductal a la institución cultural:

1. circunstancia→ práctica→ organización y codificación (institución)

Para comprender un segmento cualquiera de la cadena de efectos, es preciso remitirse a la razón del segmento anterior: así como la codificación expresa a la organización, la estructura institucional en conjunto debe cotejarse con la práctica, y la práctica con la experiencia en el mundo, de modo que la secuencia entera represente la sedimentación, dentro de la cultura, de la lógica de la naturaleza (ventaja adaptativa).[2]

Pero, entonces, la teoría de Morgan es apropiada para una cultura no humana, o bien para una humanidad no cultural. Y, en efecto, tal como el pensamiento es el reconocimiento de un significado exterior, así también las palabras de los hombres no son el concepto mismo de realidades exteriores, sino su sig-

[2] Más en general, y puesto que en las etapas posteriores del esquema de Morgan el interés económico prevalece sobre la ventaja biológica, la base lógica podría ser caracterizada simplemente como "ventaja práctica". En una perspectiva ecológica, sin embargo, la diferencia sólo se da en las modalidades de la ventaja adaptativa. (Por cierto, el mejoramiento del *stock* es una metáfora que parte del hombre primitivo, pasa por los pastores patriarcales y llega al capitalismo.)

no. Al consistir meramente en la capacidad para actuar en forma racional a partir de la experiencia, la inteligencia que Morgan considera "humana" es del mismo orden que la que poseen otras especies de mamíferos, particularmente el castor. En su famosa monografía *The American Beaver and His Works* (1868), Morgan sostuvo vigorosamente la tesis de que "el principio del pensamiento" es común al hombre y al animal. Las cualidades mentales del castor, escribió, son "esencialmente las mismas que presenta la mente humana" (pág. 252). La diferencia entre esas cualidades y el pensamiento humano "y, por inferencia, entre los principios que respectivamente representan, es de grado y no de clase" *(ibíd.)*. El parecido específico consiste en la capacidad de hacer "un uso racional" de las percepciones transmitidas por los sentidos, y de actuar pragmáticamente sobre la base de la experiencia. Para Morgan, en consecuencia, la fuente de significado que se materializa en las producciones de la especie, sea la casa del africano o la del castor, se encuentra en la naturaleza misma. Morgan vuelve una y otra vez a la psicología animal, siempre preocupado por demostrar que "todas las especies, incluida la humana, *reciben orientación inmediata de la naturaleza*" (Resek, 1960, pág. 51; el subrayado es mío).[3] Su teoría del conocimiento se caracterizó, pues, por el supuesto —por adoptar la descripción general ofrecida por Cassirer— de que lo "real" es dado "*tout fait*, tanto en su existencia como en su estructura, y de que para la mente humana [*esprit*] sólo es cuestión de apoderarse de esa realidad. Aquello que existe y subsiste 'fuera' de nosotros debe ser, por decirlo así, 'transportado' al interior de la conciencia, transformado en algo interno, pero sin agregar nada nuevo en el curso de ese proceso" (Cassirer, 1933, pág. 18). Morgan redujo el lenguaje, pues, al acto de nombrar las diferencias que se tornaran manifiestas en la experiencia. Prefirió respetar la continuidad de la inteligencia a expensas de la creatividad del lenguaje, afirmando que el castor se limitaba a ser "mudo", sin ser tonto, aunque también sostuvo que la facultad lingüística del hombre sólo era rudimentaria en la condición salvaje, y que fue desarrollándose gradualmente durante ese largo período. Morgan fue un antropólogo pre-simbólico.[4]

Sin embargo, en muchas recientes antropologías de la *praxis* se ha conservado ese mismo concepto acerca del concepto. Esta es una premisa implícita, pero decisiva, de la filosofía. El análisis debe pasar por alto la fundamental arbitra-

[3] Resek, el más perspicaz biógrafo de Morgan, establece una interesante conexión entre la racionalidad atribuida a los animales y la propia epistemología antropológica de Morgan. Desconfiado tanto frente al instinto como frente a la imaginación, Morgan, si bien trabajó mucho en torno de la evolución social, dejó intacta la historia de las ideas, aun cuando —supremo racionalista— pudiera considerar que su obra misma no era tocada por la ideología. Morgan "nunca dudó de que sus pensamientos fueran auténticos reflejos de la realidad. Que él fuese adinerado, a veces disidente, progresista, tenía escasa o ninguna relación con lo que él *veía* al pie de las Montañas Rocallosas o en una aldea azteca. Hubiera hecho a un lado la noción de que factores subjetivos, irracionales o subconscientes hacen de cada hombre su propio historiador. Las leyes de la naturaleza y la sociedad fueron descubiertas a plena luz del día, no en los recesos del alma o en la meditación de los filósofos. Intentó probar esto a otros —si es que necesitaba ser probado— en sus ensayos sobre psicología animal" (Resek, 1960, págs. 151-152).

[4] La posición similar que adopta ante el lenguaje el antropólogo evolucionista británico E. B. Taylor puede consultarse en Henson (1974, págs. 16-17).

riedad de la palabra: reconocer, tal vez, que no hay entre el sonido-imagen y el concepto (la idea) ninguna relación inherente a ambos, pero suponer que la hay entre el concepto y la realidad objetiva a la cual aquél se refiere.[5] El lenguaje, pues, es simbólico sólo en el sentido de que representa el mundo en otra forma, pero no tiene sentido propio si se lo separa del mundo; en su uso, por lo tanto, si no en su invención, se comporta como un signo.

Sin embargo, la arbitrariedad del símbolo es la condición indicativa de la cultura humana.[6] Y no se trata simplemente de que la combinación de sonidos "oveja" ("*sheep*") tenga, con el animal así designado, tan poca conexión de necesidad como la tiene la voz "*mouton*", sino también de que el concepto de "oveja" varía según las distintas sociedades. Este ejemplo se inspira, desde luego, en el célebre ejemplo en que Saussure utiliza la diferencia de significado entre *sheep* y *mouton* para ilustrar la diferencia entre valor y significación lingüística. Tanto la palabra francesa como la inglesa se refieren a la misma especie, pero lo hacen, por así decirlo, "en términos distintos": cada una, en virtud de las diferenciaciones semánticas establecidas por los respectivos lenguajes, transmite una concepción distinta de la especie (y una relación distinta con ella). La palabra inglesa no se aplica al animal en su estado preparado, culinario, para el cual hay un segundo vocablo, "*mutton*"; pero el francés aún no ha sido capaz de participar de la superior distinción entre lo crudo y lo cocido:

> En francés moderno, *mouton* puede tener el mismo significado que *sheep* en inglés, pero no el mismo valor, y ello se debe particularmente a que al hablar de un trozo de carne listo para ser servido a la mesa el inglés dice *mutton* y no *sheep*. La diferencia de valor entre *sheep* y *mouton* se debe al hecho de que *sheep* tiene a su lado un segundo término, en tanto que la palabra francesa no lo tiene.
> Dentro de una misma lengua, todas las palabras usadas para expresar ideas vecinas se limitan recíprocamente (...). Así, el valor de cualquier término es determinado por lo que lo rodea; ni siquiera es posible establecer el valor de la palabra que significa "sol" sin considerar antes lo que la rodea; existen lenguas en las que es imposible decir "sentarse al *sol*." (Saussure, 1966 [1916], págs. 115-116.)

En tanto se trate del concepto o del significado, una palabra es susceptible de ser remitida no sólo al mundo exterior sino, ante todo, a su lugar en el lenguaje, o sea, a otras palabras relacionadas con ella. A partir de su diferencia con esas

[5] Puesto que ni el sonido-imagen ni la idea pueden darse en ausencia de uno u otro, como lo sostiene Benveniste en una bien conocida glosa del texto saussureano, la relación entre ambos es consustancial y absoluta y, en este sentido, no es arbitraria. La verdadera contingencia se da entre el concepto y el mundo, relación que Benveniste se rehúsa a considerar, por ajena al campo de la lingüística (1971, págs. 43-48).

[6] "Si consideramos a las sensaciones como signos de las cosas que se supone que las originaron, y si damos a esos signos, quizás, de relación con sensaciones pasadas que fueron signos similares, ni siquiera rasguñamos la superficie de la mente humana, traficante de símbolos" (Langer, 1957, págs. 42-43).

palabras se construye su propia valoración del objeto, y la construcción cultural de la realidad consiste en el sistema de esas diferencias. Ninguna lengua es una mera nomenclatura. Ninguna se basa en una simple correspondencia de uno-por-uno, entre sus propios términos y "las" distinciones objetivas. Cada una confiere un determinado valor a las distinciones dadas, y de ese modo transforma a la realidad objetiva en otra cualidad, específica para esa sociedad.[7] Por cierto, como proyecto social total, la actividad simbólica es a la vez sintética y analítica, pues hace gravitar toda la lógica cultural sobre el concepto. En efecto, si bien por un lado las diferencias de valor lingüístico llevan a cabo un *découpage* particular del mundo exterior, dividiéndolo de acuerdo con ciertos principios, por otro lado los elementos así segregados son reagrupados por obra de las correspondencias de significado existentes entre ellos. Aquí no me refiero a meras distinciones semánticas, sino a proposiciones culturales. Y la arbitrariedad simbólica de éstas es mayor aun que la de aquéllas. Al menos en teoría, el campo semántico de un mismo lexema está sujeto a límites naturales: es improbable que una palabra por sí sola signifique, simultánea y *exclusivamente*, las dos especies "ganado vacuno" y "langosta". Pero el mismo ejemplo ha de sugerir a los norteamericanos, para quienes la peculiar combinación "chuleta y langosta" es una categoría definida de comida, que la cultura no está sujeta a una restricción similar. No parece haber límites teóricos asignables a priori en lo que referente a qué cosa debe ser clasificada junto con qué otra cosa en el esquema cultural: "un pariente por matrimonio es una cadera de elefante." La lógica proposicional es maravillosa-

[7] *"La représentation 'objective' —c'est là ce que je veux essayer d'expliquér—n'est pas le point de départ du process de formation du langage, mais le but auquel ce processus conduit; elle n'est pas son* terminus a quo, *mais son* terminus ad quem. *Le langage n'entre pas dans un monde de perceptions objectives achevées, pour adjoindre seulement à des objets individuels donnés et clairement délimités les uns par rapport aux autres des 'noms' qui seraient des signes purement extérieurs et arbitraires; mais il est lui-même un médiator dans la formulation des objets; il est, en un sens, le médiateur par excellence, l'instrument le plus importante et le plus précieux pour la conquête et pour la construction d'un vrai monde d'objets"* (Cassirer, 1933, pág. 23).

("La representación 'objetiva' —y es eso lo que quiero tratar de explicar— no es el punto de partida del proceso de formación del lenguaje, sino la meta hacia la cual ese proceso conduce; no es su *terminus a quo*, sino su *terminus ad quem*. El lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas terminadas, para unirse sólo a objetos particulares dados y claramente delimitados unos en relación con otros, 'nombres' que serían signos puramente exteriores y arbitrarios, sino que es él mismo un mediador en la formación de los objetos; es, en un sentido, el mediador por excelencia, el instrumento más importante y más precioso para la conquista y para la construcción de un verdadero mundo de objetos" .) (Cassirer, 1933, pág. 23).

Una excelente consideración antropológica de la relatividad cultural de la distinción entre creencia y experiencia, distinción peculiar de aquellas sociedades occidentales que emprenden el examen antropológico de otras, puede encontrarse en Needham, 1972 (especialmente en la pág. 173).

[8] En el mismo sentido de construcción cultural, es digno de hacer notar, acerca de las observaciones de Saussure sobre el par *sheep/mutton*, que en el mundo anglosajón este animal ocupa un sitio, entre los destinados a la faena, junto con los porcinos y vacunos (*pigs* y *cattles*, respectivamente), que tienen términos paralelos para designar el producto preparado (*pork* y *beef*, respectivamente), a la vez que todos difieren, en este sentido de los caballos y los perros. Una historia sin estructura no permitiría explicar esta clasificación, puesto que en inglés no existe una palabra de inspiración normanda para *cheval*, por analogía con *mutton*, *beef* y *pork*. En el capítulo 4 me refiero a la lógica de la comestibilidad/incomestibilidad en el esquema indonorteamericano (págs. 170-179).

mente variada, como también lo son, incluso dentro de este único mundo, las culturas.

En resumen, mediante la valoración simbólica y la síntesis de la realidad objetiva creamos un nuevo tipo de objeto, con propiedades diferentes: la cultura. El lenguaje es un medio privilegiado de ese proyecto. Sin embargo, para Morgan el lenguaje sólo es percepción articulada. A juicio de Morgan, el paso de la naturaleza a la cultura no es más trascendental que, digamos, la reducción de la *Odisea* de la forma hablada a la escrita. Tal como un prominente marxista escribió hace poco acerca de Kautsky, también de Morgan puede decirse que para él la "historia humana (...) es un apéndice de la historia natural, y su ley del movimiento, meras formas de manifestación de leyes biológicas" (Schmidt, 1971, pág. 47).[9]

Boas

Sobre ese fondo, la odisea de Boas "desde la física hasta la etnología" se hace significativa como fundadora de una disyuntiva en la cual la antropología ha venido debatiéndose desde hace muchos años. Como tan acertadamente lo describe George Stocking (1968), se trató de un viaje de muchos años, durante el cual Boas pasó de un materialismo monístico al descubrimiento de que "el ojo vidente es el órgano de la tradición"; un viaje de muchas etapas en el que descubrió que para el hombre lo orgánico no se deriva de lo inorgánico, ni lo subjetivo de lo objetivo, ni la mente del mundo y, en definitiva, tampoco la cultura de la naturaleza. Los primeros pasos fueron dados en el campo de la física misma. En su disertación sobre el color del agua del mar, Boas observó que es difícil determinar la intensidad relativa de las luces que difieren ligeramente de color. La variación cuantitativa del objeto no suscita en el sujeto una variación correspondiente.[10] Boas había de repetir la experiencia en el plano lingüístico, cuando descubrió, con ayuda de informantes de la costa noroccidental, que ciertos sonidos que los hablantes de un determinado idioma consideraban iguales podían ser percibidos como totalmente distintos por hablantes de otro idioma, y viceversa,

[9] Estoy en deuda con el profesor Paul Kay por su utilísimo examen del problema de la "arbitrariedad del signo". Mi deuda se extiende incluso a ciertas frases que son suyas, así como cualquier error o concepción inexacta me pertenece. Entre los errores que quiero evitar está el de afirmar un extremado relativismo lingüístico. No me propongo sugerir que el pensamiento deba coincidir con las distinciones gramaticales de un lenguaje determinado. Toda esa idea parece implicar una suspensión necesaria para postularla, de los poderes simbólicos. Existen también algunas pruebas de que el habla interior, que constituye "un plano distinto del pensamiento verbal", posee una estructura diferente de la del lenguaje hablado, más simplificada; sin embargo, ni siquiera es éste el nivel más profundo de una relación más compleja, y en gran medida desconocida, entre pensamiento y palabra (Vygotsky, 1962).

[10] "Al preparar mi tesis de doctorado debí utilizar procedimientos fotométricos para comparar intensidades de luz. Esto me condujo a considerar los valores cuantitativos de las sensaciones. En el curso de mi investigación, aprendí a reconocer que existen campos de nuestra experiencia donde los conceptos de cantidad, de medidas que se pueden sumar o restar, como aquellas con las cuales yo estaba acostumbrado a trabajar, no son aplicables" (Boas [1938], en Stocking, 1974, pág. 42).

porque cada uno advertía en el discurso del otro las diferenciaciones características del propio.[11] Entretanto Boas pasó, naturalmente, por una fase de psicofísica fechneriana, que lo llevó a resultados similares: experimentos sensoriales sobre fenómenos de umbral no sólo ratificaron la idea de que las diferencias objetivas de los estímulos no generaban una diferencia paralela de respuesta —o sea, que la reacción humana a la cantidad era en sí misma cualitativa—; además, lo llevaron a la conclusión de que la respuesta dependía también de factores situacionales y de la disposición mental de la persona. En el sujeto humano, la percepción es apercepción; depende, podría decirse, de la tradición mental. Pero ello por sí sólo no es decisivo, no es único del hombre. En todo grupo humano dado, la tradición en juego es un conjunto de significados acumulados: la teoría colectiva e histórica que hace, de su percepción, una concepción.[12]

Permítaseme aquí una breve digresión, y una comparación aparentemente extraña. Resulta fascinante que tanto Boas como Marx, al principio de sus vidas intelectuales, hayan llegado exactamente a la misma coyuntura. En cierto momento, ambos se sintieron impulsados a rechazar un materialismo mecanicista que habían recibido de la Ilustración. Optaron por alternativas plausibles, que en sí mismas no diferían enormemente una de la otra, aunque sí lo bastante como para llevarlos por caminos fatalmente distintos. Marx debió reaccionar contra el materialismo contemplativo y sensualista de Feuerbach, un materialismo según el cual el hipotético sujeto individual respondía pasivamente a la realidad concreta; empero, la reacción de Marx fue impuesta también por el idealismo de Hegel, quien se había apropiado para sí mismo del sujeto histórico activo. La solución, tal como Marx la plantea en la primera tesis sobre Feuerbach, consistió en apropiarse del activismo del idealismo para remediar el defecto de un materialismo que concebía "la cosa, la realidad, la sensorialidad (...) sólo bajo la forma del *objeto o de la contemplación*, pero no como *práctica, como actividad sensorial humana*, no subjetivamente" (Marx, 1965, pág. 661; escrito en 1845). "Feuerbach, poco satisfecho con el *pensamiento* abstracto", escribió Marx en la quinta tesis, "quiere la contemplación; pero no concibe la sensorialidad como práctica, como actividad sensorial humana". Marx subrayó que esa práctica debe ser entendida como social y, en su especificidad histórica, no como la acción de un individuo abstracto y aislado. Empero, el reconocimiento de lo social, común a Marx y a Boas, fue colocado bajo acentos distintos. Marx se dirigió a la práctica y a las estructuras de la realidad construidas con la acción concreta y presente, en formas especificadas históricamente, de seres humanos sensoriales.

[11] "La alternancia de los sonidos es, sin duda alguna, un efecto de la percepción a través del medio de un sistema de fonética extranjero" (Boas, 1966*a* [1911], pág. 14; véase Stocking, 1974, págs. 72 y sigs).

[12] "La primera impresión que deja un estudio de las creencias del hombre primitivo es la de que si bien las percepciones de sus sentidos son excelentes, su poder de interpretación lógica es al parecer deficiente. Considero demostrable que la razón de este hecho no radica en ninguna peculiaridad fundamental de la mente del hombre primitivo, sino más bien en el carácter de las ideas tradicionales con arreglo a las cuales es interpretada cada percepción nueva; en otras palabras, en el carácter de las ideas tradicionales con las que se asocia cada nueva percepción, determinando así la conclusión alcanzada" (Boas, 1965 [1938], págs. 198-199).

Boas trasladó el mismo problema del materialismo mecánico a los esquimales y después a la costa noroccidental, para descubrir la especificación histórica del sujeto actuante. Su elección llevó a Marx al materialismo histórico; la suya llevó a Boas a la cultura.[13]

Que el viaje emprendido haya llevado a Boas, finalmente, a señalar el poder estructurante de la tradición parece ahora, visto en retrospectiva, inherente a las condiciones iniciales de ese viaje. Boas empezó por cuestionar la esencia de la tesis de Morgan, es decir, la expresión de la naturaleza en la cultura por mediación de la mentalidad reflexiva. En una serie de cartas que dirigió a su tío, en los Estados Unidos, en 1882-83, Boas describe los antecedentes de su proyecto esquimal:

> Si bien al principio me propuse considerar a la matemática y a la física como mi meta final, el estudio de las ciencias naturales me condujo a otras cuestiones que me decidieron a ocuparme también de la geografía, y ese tema captó mi interés hasta tal punto que finalmente lo elegí como mi principal campo de estudio. Empero, la dirección de mis estudios y mi trabajo fueron fuertemente influidos por mi preparación en ciencias naturales, en particular en física. Con el correr del tiempo me convencí de que mi anterior *Weltanschauung* materialista —muy comprensible en un físico— era insostenible, y llegué así a un nuevo punto de vista que me reveló la importancia de estudiar la interacción entre lo orgánico y lo inorgánico, y ante todo entre la vida de un pueblo y su ambiente físico. Así surgió mi plan de considerar, como tarea de mi vida, la (siguiente) investigación: ¿hasta qué punto podemos considerar los fenómenos de la vida orgánica, y en especial los de la vida psíquica, desde un punto de vista mecanicista, y qué conclusiones pueden extraerse de esa consideración? (Citado en Stocking, 1968, pág. 138.)

En un sentido, la carrera antropológica de Boas puede ser caracterizada como un proceso cuyo axioma original, es decir, la construcción humana de la experiencia, fue traspuesto del nivel psicológico al cultural. Stocking estima que el temprano trabajo (1889) de Boas "On Alternating Sounds" contiene los gérmenes de esa evolución y, en consecuencia, los del moderno concepto de cultura. Más que un ejercicio crítico o metodológico, escribe Stocking, ese trabajo:

[13] De ahí el rechazo paralelo, por Boas, de los determinismos "geográfico" y "económico", rechazo basado en una noción de la cultura, entendida, más que como la *condición* de la relación de un hombre con la naturaleza, como la *concepción* de esa relación (por ejemplo, 1965 [1938], págs. 175-177). Todas las cuestiones clave del último debate —así como todas las consideradas en el capítulo 1 de este libro— se encuentran prefiguradas aquí: "No existe razón para considerar que otras fases de la cultura sean la superestructura de una base económica, porque las condiciones económicas siempre actúan sobre una cultura preexistente y dependen, en sí mismas, de otros aspectos de la cultura" (*ibíd.*, pág. 176). Con el transcurso del tiempo se acentúa la oposición realidad material de la simbolización contra simbolización de la realidad material, que, para Boas, no era ni racionalidad ni disfraz.

... presagia mucho del moderno pensamiento antropológico sobre la "cultura". Al menos implícitamente, considera los fenómenos culturales *en función de la imposición de un significado convencional al flujo de la experiencia*. Los ve como históricamente condicionados y transmitidos por el proceso de aprendizaje. *Los considera determinantes de las percepciones mismas que tenemos del mundo exterior*. Y los ve en términos relativos más bien que absolutos. Gran parte del trabajo posterior de Boas, y de los discípulos que siguieron sus pasos, puede ser entendida simplemente como el desarrollo de las implicaciones presentes en ese artículo. (*Ibíd.*, pág. 159; el subrayado es mío.)

En rigor, los caminos por los cuales Boas llegó al concepto de cultura fueron diversos y, a veces, indirectos (véase Stocking, 1968, págs. 195-223, y 1974, pág. 120). Uno de ellos tiene aquí especial pertinencia, pues surgió de un enfrentamiento directo con Morgan en torno de la cuestión de las leyes generales de la evolución social. La antropología moderna tiende, en general, a considerar poco feliz esa controversia particular, porque la fragmentación nominalista efectuada por Boas del contenido de las culturas, con el fin de probar la diversidad de los procesos evolutivos, entronizó esa concepción de "andrajos y remiendos" del objeto, que la etnología norteamericana tardaría décadas en expiar. Por cierto, Radin criticó temprana y vigorosamente la noción "cuantitativa" del rasgo cultural separado, que Boas elaboró a raíz de su obsesión por combatir el evolucionismo (Radin, 1966 [1933]). Sin embargo, el desmembramiento negativo de la cultura había de generar un resultado contradictorio y sintético. Lo que a juicio de Boas había racionalizado la disparidad de rasgos aparentemente similares, tales como realmente existían en diversas sociedades, eran las diferencias de significados y de usos asignados localmente. Si esos significados implicaban procesos de desarrollo disímiles y probaban, en consecuencia, que Morgan estaba equivocado, se debía a que también implicaban un contexto total y orientado: una *cultura* que configuraba los rasgos de acuerdo con su genio propio y único. Boas sostenía que las máscaras de la sociedad A, usadas para engañar a los espíritus, no eran comparables con las máscaras de la sociedad B, que conmemoraban a los antepasados —tal como sostenía, análogamente, que los clanes, tótems y sistemas de mitades variaban en el mundo entero— y, por lo tanto, debía desembocar en la existencia de culturas: de totalidades cuyas "ideas dominantes" o pautas creaban esa diferenciación, (Boas, 1966*b* [1940], págs. 270-289 y pássim). En un bien conocido artículo, "History and Anthropology", Lévi-Strauss observa la eventualidad conceptual de ese método:

¿Debemos, entonces, llevar el nominalismo boasiano hasta sus últimas consecuencias, y estudiar todos y cada uno de los casos observados como si fueran otras tantas entidades particulares? Debemos tener conciencia, primero, de que las *funciones* asignadas a las organizaciones duales no coinciden y, segundo, de que la *historia* de cada grupo social demuestra que la división en mitades responde a los más variados orígenes. Así, se-

gún el caso, la organización dual puede resultar de la invasión de una población por un grupo inmigrante; de la fusión entre dos grupos vecinos por cualquiera de varias razones (económica, demográfica o ceremonial); de la cristalización, bajo forma institucional, de normas empíricas destinadas a asegurar intercambios matrimoniales dentro de un grupo dado; de la distribución en el interior del grupo —con arreglo a dos etapas del año, a dos tipos de actividad o a dos segmentos de la población— de dos conjuntos antitéticos de conductas, cada uno de los cuales es considerado indispensable para el mantenimiento del equilibrio social, y así sucesivamente. Nos vemos forzados, pues, a rechazar el concepto de organización dual como categoría espuria y, si llevamos este tipo de razonamiento a todos los restantes aspectos de la vida social, a rechazar las *instituciones* exclusivamente en beneficio de las *sociedades* (Lévi-Strauss, 1963*b*, págs. 10-11.)

La problemática general de Boas difiere radicalmente, pues, de la de Morgan. Allí donde Morgan interpretó la práctica y su formulación consuetudinaria por la lógica de las circunstancias objetivas, Boas interpola un elemento subjetivo independiente entre las condiciones objetivas y la conducta organizada, de suerte que ésta no se deriva mecánicamente de aquéllas. En el plano psíquico, al que se lo remitió inicialmente, el término interviniente puede ser caracterizado, en forma aproximada, como una operación mental, generada por el contexto y la experiencia previa, que al manejar la percepción especifica la relación entre estímulo y respuesta (fig. 1). En el plano cultural, hacia el cual evolucionaba constantemente el pensamiento de Boas, el término mediador es la tradición, el *Völkergedanken* o pauta dominante, que establece inmediatamente la relación con la naturaleza y las instituciones existentes, así como su interacción (fig. 2).

La similitud entre ambas fórmulas y la de Lévi-Strauss es inconfundible (véase más atrás, págs. 56-57). Ciertamente, los términos en que Lévi-Strauss enuncia su posición —opuesta a cierto marxismo— describen perfectamente también la de Boas, incluida la especificación del *tertium quid* entre *praxis* y prácticas como "esquema conceptual" (o código). Si adoptamos estos términos, el contraste teórico entre Boas y Morgan puede ser formulado en general como en la figura 3.

Desde luego, en esas dos perspectivas el "esquema conceptual" tiene diferente entidad. Para Boas representa la puesta en código (*encoding*), en tanto que para Morgan es la codificación (*coding*) de distinciones externas a él. Para Boas el significado del objeto es propiedad del pensamiento, en tanto que para Morgan el pensamiento es la representación del significado objetivo. De modo que, en la concepción de Morgan, pensamiento y lenguaje funcionan como signo, en tanto que la concepción de Boas constituye esencialmente una problemática de lo simbólico. Por cierto, la estructura de lo simbólico, tal como Boas la desarrolló, permitiría explicar los puntos de vista empirio-racionalistas del tipo sustentado por Morgan, es decir, explicarlos como una forma característica de autorreflexión cultural, como una apelación *post factum* a la razonabilidad de

prácticas cuya verdadera lógica no está explícita y cuyas verdaderas fuentes no se conocen.

Boas sostuvo que la formación de una cultura, como proceso que imparte significado a la experiencia, avanza necesariamente junto con una teoría, una teoría de la naturaleza, del hombre, de la situación del hombre en la naturaleza. Esa teoría, empero, no llega a ser formulada por el grupo humano que la vive. El lenguaje es un notable ejemplo de ese proceso inconsciente, pero existen además costumbres, prácticas, creencias y prohibiciones no menos arraigadas en el pensamiento irreflexivo, y en ideas de cuyo origen no se tiene memoria. Todas se basan en la categorización de la experiencia, en la apropiación, por medio del concepto, de lo que se percibe, tal como en las raíces de las palabras o en la sintaxis de una lengua dada la experiencia no está simplemente representada, sino que es clasificada. Y como toda clasificación debe tener su principio, cada lengua es al mismo tiempo "arbitraria", vista desde la perspectiva de cualquier otra lengua y en relación con lo real, porque agrupa bajo una única significación una gama de cosas o de hechos que en otra lengua pueden ser concebidos y denotados aisladamente los unos de los otros. Boas explica:

> Las lenguas difieren no sólo en el carácter de sus elementos fonéticos y de sus grupos de sonidos constituyentes, sino también en los grupos de ideas que encuentran expresión en grupos fonéticos fijos. (...) Puesto que la gama total de experiencia personal que el lenguaje es capaz de expresar es infinitamente variada, y que todo su alcance debe ser expresado por un limitado número de palabras generativas, en todo discurso articulado debe subyacer necesariamente una amplia clasificación de experiencias.
> Esto coincide con un rasgo fundamental del pensamiento humano. En nuestra experiencia real no existen dos impresiones sensoriales o estados emocionales que sean idénticos entre sí. Los clasificamos, de acuerdo con sus similitudes, en grupos de mayor o menor amplitud, cuyos límites pueden ser determinados desde diversos puntos de vista. (...)
> Según las culturas, esas clasificaciones pueden basarse en principios fundamentalmente distintos. (...) Por ejemplo, se ha observado que los colores se clasifican, de acuerdo con sus similitudes, en grupos bastante diferentes, sin que ello sea acompañado por ninguna diferencia en la capacidad para distinguir entre matices del color. (...) Difícilmente se podría exagerar la importancia que tiene el hecho de que en el habla y el pensamiento una palabra evoque una imagen distinta según que su clasificación como grupo sea de verde (con) amarillo o de verde (con) azul. (Boas, 1965 [1938], págs. 189-190; véase también Boas, 1966*a* [1911].[14]

[14] Las explicaciones que ofrece Boas de los grados de generalización y diferenciación, sobre todo en el vocabulario, son a menudo vagamente funcionalistas, pues apelan a los "intereses" o "necesidades" que preocupan a la gente. Sin embargo, Boas destacó que las categorías de un pueblo (por lo tanto, sus intereses y necesidades) no pueden ser explicados mediante la invocación de procesos racionales, es decir, ya sea basados en el razonamiento consciente, ya sea en la utilidad práctica (1965 [1938], págs. 204-225). Al mismo tiempo, Boas se negó a reconocer la práctica de facto como úni-

Figura 1

(2) Nivel psíquico

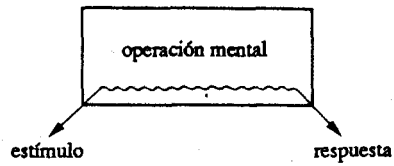


Figura 2

(3) Nivel cultural

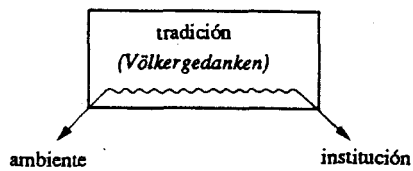
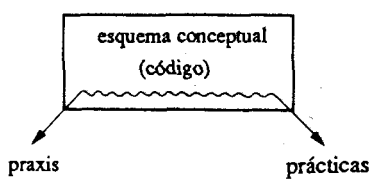


Figura 3

(4) Boas



(5) Morgan

praxis → prácticas → esquema conceptual (código)

Boas sostuvo más tarde —en una observación que ya es clásica— que si bien el lenguaje y otras costumbres se organizan igualmente según una lógica irreflexiva, existe entre ellos la diferencia de que, mientras las clasificaciones del lenguaje no llegan normalmente hasta el plano de la conciencia, las categorías de la cultura sí lo hacen, y se encuentran, en el caso típico, sujetas a una reinterpretación secundaria (1966*a*, pág. 63). Esencialmente, esa diferencia surge del modo de reproducción. Enclavadas en reglas inconscientes, las categorías del lenguaje son reproducidas en forma automática en el habla. En cambio, la continuidad de la costumbre es siempre vulnerable a la ruptura, ya sea por el solo efecto de la comparación con otros estilos o durante la socialización de los jóvenes. La costumbre, en consecuencia, se convierte en objeto y también en fuente de contemplación así conferimos a una razón convencional que permanece tácita una expresión convencional que parece sólo razonable. La lógica cultural reaparece entonces bajo una forma mitificada, es decir, como ideología: ya no como un principio de clasificación, sino para satisfacer una demanda de justificación. Ya no se presenta, pues, como arbitraria en relación con una realidad objetiva, sino motivada por la realidad cultural.

Las implicancias que esta forma de comprensión tiene para el proyecto antropológico aún no han sido resueltas; en algunos aspectos, todavía no han sido percibidas. Por un lado, ¿hasta dónde aquello que consideramos instituciones y creencias esenciales debe ser analizado como etimología popular? Por otro lado, ya no parece posible compartir el optimismo de Boas en lo que se refiere a las categorías antropológicas, en el sentido de que por medio de alguna operación positivista sistemática, opuesta a la formación de las ideas y hábitos a que dichas categorías se refieren, éstas podrían ciertamente ser "derivadas de los fenómenos mismos, ser coherentes con ellos y, en un sentido, internas a ellos" (Stocking, 1974, pág. 4). De cualquier modo, no sería difícil desarrollar el comentario acerca del análisis racionalista de Morgan, implícito en la noción de conciencia secundaria. Si bien "el origen de las costumbres del hombre primitivo no debe ser buscado en procesos racionales", como lo escribió Boas (1965 [1938], pág. 215), aun así el origen de ciertos procesos racionales debe ser buscado en la costumbre. La razonabilidad de las instituciones y, ante todo, su utilidad, constituyen nuestra escrupulosa manera de explicarnos a nosotros mismos. La racionalidad es nuestra racionalización. Boas proporciona el elocuente ejemplo del tabú del incesto, que en cierta etapa nos contentamos con adjudicar a razones religiosas, en tanto que ahora "se propone como causa de nuestros sentimientos un concepto utilitario, el miedo a una progenie enfermiza, resultante del matrimonio entre parientes cercanos" (1965 [1938], pág. 208).[15]

---

ca base de las categorías terminológicas; no menos posible sería lo inverso, es decir, que la conducta reflejara la clasificación, posición a partir de la cual Boas reprobó las teorías morganianas sobre la terminología del parentesco (por ejemplo, en 1966*a* [1911], págs. 68-69).

[15] Un caso famoso es el del origen de los modales que se emplean en la mesa: "También el ejemplo de los modales para comer proporciona un caso bastante bueno de explicación secundaria. No es habitual llevarse el cuchillo a la boca, y muy fácilmente se tiene la impresión de que el cuchillo no se emplea en esa forma porque al hacerlo sería fácil cortarse los labios. La circunstancia de que el tenedor fuese inventado después, así como el hecho de que en muchos países se empleen cuchi-

La cuestión es que, cuando interpretamos lo convencional como lo útil, lo convencional se convierte para nosotros, también, en lo "natural", en su doble sentido de inherente a la naturaleza y normal para la cultura. De allí la tesis de Morgan, quien hizo de esta contradicción una teoría etnológica, cuya cualidad principal podría describirse, entonces, como la apropiación de las realidades significativas de las vidas de otros pueblos mediante las racionalizaciones secundarias de la nuestra.

Variedades antropológicas de la razón práctica

Anunciado por primera vez en las obras de Morgan y Boas, el desacuerdo original sobre la naturaleza del objeto antropológico sigue todavía hoy afirmándose bajo los diferentes aspectos de las otras controversias teóricas. Esto no supone subestimar la importancia de famosas antinomias, tales como "historia/ciencia", "cultura/sociedad", "diacronía/sincronía". Pero si bien estas oposiciones lograron generar el avance de un momento teórico al siguiente, también se limitaron a reproducir en cada etapa la contradicción, aún no resuelta, que existe en la base. En última instancia, perspectivas posteriores, que parecen señalar rupturas teóricas, se encuentran internamente en pugna, con arreglo a las mismas líneas que separaron el punto de vista de Morgan del de Boas. Tal es la forma en que un funcionalismo se diferencia de otro, así como un historicismo de otro, y tal la razón por la cual una de las mitades de los funcionalistas o de los evolucionistas suele encontrar un aliado inesperado en la tribu del otro. ¿Resulta tan paradójico agrupar juntos ciertos énfasis teóricos de Lévi-Strauss y Leslie White? (véase más adelante, pág. 106.) El acuerdo, en términos de principios, entre el archievolucionista Morgan y el archifuncionalista Malinowski es mucho más completo.

Malinowski y el "neofuncionalismo"

Aún más explícitamente que Morgan, Malinowski consideró a la cultura como la realización instrumental de necesidades biológicas, construida a partir de la acción práctica y el interés, y como guiada por una suerte de superracionalidad, a la cual el lenguaje sólo ofrece el beneficio de un soporte técnico (véase Leach, 1957). Debemos sustentar nuestra posición, escribe Malinowski, en dos axiomas: "Primero y principal, el de que toda cultura debe satisfacer el sistema

---

llos sin filo y de que con el tenedor de acero y de aguzadas puntas, utilizado comúnmente en Europa, existe un peligro similar de pincharse la lengua o los labios, muestra inmediatamente que aquella explicación sólo es un intento racionalista secundario tendiente a explicar una costumbre que de otro modo no tendría explicación" (Boas, 1965 [1938], pág. 65.)

biológico de necesidades, tales como las dictadas por el metabolismo, la reproducción, las condiciones fisiológicas de temperatura". Y segundo, el de que "toda realización cultural que suponga el uso de artefactos y de simbolismo es una acentuación instrumental de la anatomía humana y se refiere, directa o indirectamente, a la satisfacción de una necesidad corporal" (Malinowski, 1960 [1944], pág. 171). Tomando en préstamo una frase del sociólogo francés Baudrillard, se diría que la cultura es una metáfora continua de las funciones biológicas de la digestión. En último análisis, la cultura puede ser remitida a la utilidad orgánico-práctica. Simple o compleja, es "un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, mediante el cual el hombre es capaz de manejarse con los problemas concretos y específicos a que hace frente" (Malinowski, 1960 [1944], pág. 36).

Significaría un mero ejercicio del lugar común establecer punto por punto una concordancia entre los textos de Morgan y los de Malinowski. Por ser tan explícito, Malinowski resulta mucho más interesante desde el punto de vista de ciertas implicaciones teóricas del argumento de la *praxis*, que en Morgan sólo se encuentran sugeridas, aunque existen sin duda en su obra, como lo están en muchas versiones posteriores hasta llegar a la más reciente ecología "neofuncionalista". Abordaré varias de esas implicaciones, que pueden titularse sumariamente "la soberbia (*hybris*) etnográfica", "los menguantes rendimientos de la explicación funcionalista", el "terror", el "fetichismo ecológico", el "dualismo utilitarista" y la "desaparición de la cultura". La primera se relaciona con la particular relación sujeto/objeto que surge del énfasis pragmático de Malinowski, radicalmente contrastante con el relativismo boasiano.

El sentido dominante del proyecto de Malinowski consiste en reducir todo tipo de hábito aparentemente extraño, desde el *intichiuma* australiano hasta el totemismo trobriandés, a valores prácticos (léase biológicos). Resulta claro que Malinowski experimentaba una peculiar simpatía por los aborígenes (véase Jarvie, 1969, págs. 2-3). Quiso demostrar que la razón subyacente en "los hábitos extraños, aparentemente insensatos, de los que por entonces llamábamos 'salvajes'" (Richards, 1957, pág. 18) era algo que cualquier europeo podía comprender: la ventaja material. Se trata, en rigor, de una inversión del relativismo boasiano, aunque inspirada en la misma tolerancia. En el fondo, el *intichiuma* es provechoso; en consecuencia, el aborigen australiano es nuestro hermano:

> Desde el principio (...) se destacó en la obra (de Malinowski) un interés por la utilidad de los hábitos extraños, aparentemente insensatos, de los que por entonces llamábamos "salvajes". El primer artículo que publicó se propuso demostrar que las ceremonias *intichiuma* de los aborígenes australianos, con sus danzas desenfrenadas, sus cuerpos pintados y sus escudos tallados simbólicamente, en realidad cumplían una función en su vida económica. (...) Después de su viaje de estudio a las Trobriand, publicó su primer artículo importante sobre la vida económica de los isleños, donde reveló la misma determinación de probar que lo que a los europeos les parecía un inservible intercambio ceremonial de bienes en realidad desem-

peñaba un importante papel en la organización económica de los nativos. (Richards 1957, pág. 18.)[16]

Aquí la obvia implicación es que, si la interpretación es aceptable para un europeo, sugiere más acerca de éste que acerca del "salvaje"; generalizando, sería que la perspectiva "*ética*" del antropólogo es la perspectiva "*émica*" de su propia sociedad. Pero decir esto es decir poco. Algo es preciso observar sobre la relación sujeto/objeto que supone la compulsión de encontrar un "sentido" práctico a una costumbre exótica, a la vez intrincada y que no constituye, a primera vista, una cuestión de necesidad práctica. Así se eleva al antropólogo a la condición divina de sujeto constituyente del que emana el diseño de la cultura. En vez de someterse a sí mismo a la comprensión de una estructura dotada de existencia independiente y auténtica, entiende esa estructura a la luz de su propia comprensión del propósito que ella tiene, de modo que hace que su existencia dependa de él.

Para Malinowski, un rasgo característico del método etnográfico consistía en "captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, para aprehender *su* visión de su mundo" (1950 [1922], pág. 25). Este fue un principio fundamental de su "empirismo radical", según lo llama Leach. Empero, resulta clara la contradicción entre ese empirismo y la compulsión de reducir costumbres extrañas a nociones utilitarias. El "empirismo" debe consistir, entonces, en la aplicación radical de una teoría, la del interés práctico y el cálculo personal, según la cual las formas aparentemente peculiares en que actúan las personas no tienen por qué llamar, por sus características, nuestra atención. Teniendo en cuenta, como es obvio, a Malinowski, preguntó Kroeber una vez: "¿Por qué un yurok no come en su canoa mientras flota en el océano?" Para esas preguntas "no hay una respuesta obvia del tipo de respuesta que pueden recibir las preguntas acerca de por qué se empluma una flecha o para qué sirve una red de pesca" (Kroeber, 1948, pág. 307). Esta crítica deja entender que Malinowski se rehúsa a admitir opacidad alguna en el sistema cultural, por no hablar de que intente siquiera comprender la lógica que le es inherente. En consecuencia, áreas enteras de cultura caen fuera de la explicación funcionalista, puesto que no parecen tener sentido práctico. Sobre la hechicería, Leach señala lo siguiente: "Del dogma de Malinowski de que la razonabilidad es natural en la humanidad se deriva el hecho de que las creencias en la hechicería —por no ser sensatas ni racionales— nunca fueron efectivamente incorporadas al esquema funcionalista" (Leach, 1957, págs. 128-129; véase Nadel, 1957).

[16] Suele decirse que el proyecto de Malinowski pasa del exotismo a lo cotidiano. El artículo de Leach (1957) sobre la epistemología de Malinowski contiene un excelente análisis de este proceso de "encontrar sentido". Malinowski escribió: "En rigor, nos será posible mostrar que ciertas realidades que a primera vista parecen muy extrañas (el canibalismo, la momificación, la *couvade*, etcétera) están esencialmente relacionadas con elementos culturales muy universales y fundamentalmente humanos; y este reconocimiento mismo conducirá a la explicación, es decir, la descripción en términos familiares de costumbres exóticas" (1960 [1944], pág. 41).

Sobre muchos otros aspectos de la vida en las Trobriand —el parentesco, la magia, el gobierno— Malinowski dejó una explicación incompleta y asistemática en razón de haber obedecido a algunos de los mismos escrúpulos teóricos. No recibió del todo bien los textos y las declaraciones individuales, pues los tomó como meras formulaciones del ideal en comparación con los verdaderos motivos pragmáticos que regían las relaciones de los hombres con esas reglas y entre sí (véase Malinowski, 1966 [1926]). En todo esto, Malinowski invirtió no sólo las premisas de la antropología boasiana, sino también la relación original entre el antropólogo y las personas. Es verdad que Boas no alcanzó, acerca del parentesco kwakiut, una comprensión mayor que la alcanzada por Malinowski acerca del sistema trobriandés. En rigor, Boas fue mucho más incoherente, debido a su honesto respeto por la ininteligibilidad de los indios. Boas pensó que los hechos "hablarían por sí mismos". Actualmente, ese enfoque es tomado como signo de un empirismo ingenuo. Pero el propósito primordial era un sometimiento a la cultura misma, un compromiso de averiguar el orden existente en los hechos, en vez de poner los hechos en orden (véase Smith, 1959). La ingenuidad empirista de Boas consistió en el error de creer que el orden se revelaría por sí mismo *tal como se presentara*, a lo largo de los textos de mil recetas para el salmón, sin aporte de comprensión alguna por parte de él.[17] Aquí la relación con el objeto era totalmente distinta. El antropólogo se encontraba reducido al status de dispositivo de registro: ni siquiera a su propia inteligencia le estaba permitido intervenir. Para Malinowski, en cambio, el "salvaje" era pura negatividad. No existía, y sería Malinowski quien había de crearlo: "Escucho la palabra 'Kiriwana'... Me apresto; pequeñas chozas grises, rosadas... Yo soy quien va a describirlos o a crearlos" (Malinowski, 1967, pág. 140).

El funcionalismo utilitario supone una ceguera funcional al contenido y a las relaciones internas del objeto cultural. El contenido es apreciado sólo por su efecto instrumental, y su coherencia interna es entonces mitificada como su utilidad externa. La explicación funcionalista consiste en una suerte de negociación con la realidad etnográfica, en la cual el contenido es canjeado por una "comprensión" de éste. Pero una teoría tiene que ser juzgada tanto por la ignorancia que exige como por el "conocimiento" que ofrece. Existe una enorme disparidad entre la riqueza y la complejidad de fenómenos culturales como el *intichiuma* y las simples nociones propuestas por el antropólogo acerca de sus virtudes económicas. Su función sólo explica la más infinitesimal fracción de esa rica realidad, y nada de su contenido específico.[18] Cuando Malinowski se propuso demostrar que "las ceremonias *intichiuma* de los aborígenes australianos, con sus danzas desen-

[17] Radin expuso en forma sucinta el principio boasiano —"nadie tiene derecho a alterar o deformar la forma exacta en que recibió su información"—, si bien Radin, en la misma obra, critica claramente la tentación, en que incurre Boas, de dividir la cultura en rasgos con vistas a su tratamiento difusionista, entre otras imperfecciones del método historicista (1966 [1933]). Una excelente exposición de la actitud circunspecta de Boas hacia el fenómeno mismo puede encontrarse, sin embargo, en su propio artículo "The Study of Geography" (en Boas 1966*b* [1940]).

[18] Estoy en deuda con Frithjof Bergmann acerca de este punto, y con Raymond C. Kelly en lo que se refiere a una primera formulación de la "ley de rendimientos decrecientes de la explicación funcionalista" que se deriva de aquél.

frenadas, cuerpos pintados y escudos tallados simbólicamente, en realidad cumplían una función en su vida económica" —a saber, la de estimular la producción, como una anticipación de los ritos (Malinowski 1912)—, ¿qué nos dice, en rigor, acerca de esas danzas desenfrenadas, cuerpos pintados y mil otras cualidades del *intichiuma*?

Ese empobrecimiento conceptual es el modo funcionalista de producción teórica. Este se muestra exacerbado cuando la función se busca en el nivel biológico, como se aprecia a menudo no sólo en Malinowski, sino en versiones más recientes de la antropología ecológica (véanse Vayda, 1965, pág. 196, y Vayda y Rappaport, 1967). En efecto, cuanto más se aleja el hecho cultural de la esfera de utilidad a la cual es remitido —la orgánica, la económica, la social—, menos numerosas y más mediatizadas tienen que ser las relaciones entre ese hecho y los fenómenos de tal esfera y, en consecuencia, menos numerosas y menos específicas son las restricciones funcionales que pesan sobre la índole de la costumbre que se considera. Así, menos determinada será la explicación por medio de las virtudes funcionales o bien, inversamente, mayor será la gama de prácticas culturales alternativas que podrían servir igualmente (o acaso mejor) para el mismo fin. Tiene que haber muchas maneras de estimular la producción, diferentes de la celebración de una ceremonia *intichiuma*. Más aún: esa explicación en todo caso contrarresta su propósito de tornar razonable dicha costumbre; en efecto, se trata de una forma extraña de llevar adelante tal cometido. Para convencernos de la vaguedad de ese tipo de explicaciones nos basta dar vuelta el argumento: si aumentar la producción es ventajoso, ¿se infiere de esto la ceremonia *intichiuma*? La explicación funcionalista de Malinowski habría sido más poderosa si, a la manera de Radcliffe-Brown, hubiese remitido la ceremonia al plano de un hecho social. Las relaciones imperantes entre clanes totémicos, hombres y mujeres, iniciados y no iniciados, hubieran aportado mucho más a la posible inteligibilidad de las danzas desenfrenadas y los escudos pintados. Cuando se aducen ventajas económicas se dice menos. Y menos aún habría ganado Malinowski si hubiese llevado su proyecto al nivel biológico. En ese caso el contenido cultural, cuya especificidad consiste en su significado, se habría perdido por completo en un discurso sobre "necesidades", carente de toda significación.

Resulta tentador formular lo que llamaríamos una regla general de los rendimientos decrecientes de la explicación funcionalista: cuanto más distante y distinta la práctica cultural del registro de la función que se le atribuye, tanto menos esta función especificará el fenómeno. Esta regla puede ser entendida como una expresión operativa de la "autonomía relativa" de los distintos dominios culturales (ceremonia/economía) y, en particular, de la irreductibilidad de lo cultural a niveles constituyentes de integración fenomenal (superorgánico/orgánico). En este último sentido, la fuente general de la falta de adecuación de las explicaciones por la función natural se relaciona precisamente con la actividad valorativa de la simbolización: una vez más, la naturaleza arbitraria del signo, que se compromete con lo objetivo sólo selectivamente, somete por lo tanto lo natural a una lógica específica de la cultura. Lucien Sebag lo expone muy bien:

... par définition toute réfraction d'une réalite à travèrs un langage implique une perte d'information, ce qui est abandonné pouvant à son tour dévenir objet d'un traitement du même ordre. L'activité linguistique apparaît donc comme qui outrepasse toujours leurs limites. Mais ce n'est pas là le propre de seul langage; c'est la culture toute entière qui se laisse définir de la même manière, la relation du donné naturel met ceci en pleine lumière: qu'il s'aggise de la sexualité, des rythmes du développment corporel, de la gamme des sensations ou des affects, chaque société apparaît comme soumettant à un principe d'organisation qui n'est jamais le seul concevable, une réalité qui se prête à une multiplicité de transformations. On comprend de ce fait porquoi l'explication naturaliste est toujours insuffisante; car l'être au besoin dévoilé en deçà des diverses modulations culturelles ne peut jamais nous donner que l'esquisse de la forme même de la culture, jamais de son contenu; or c'est dernier qui doit être compris. (Sebag, 1964, págs. 166-167.)

(... por definición, toda refracción de una realidad a través de un lenguaje implica una pérdida de información, y aquello que es abandonado puede a su vez convertirse en objeto de un tratamiento del mismo orden. La actividad lingüística se presenta, pues, como un esfuerzo permanente por someter a un conjunto de formas un dato que siempre sobrepasa los límites de éstas. Pero esto no es lo propio exclusivamente del lenguaje; es la cultura entera la que se presta a ser definida en la misma forma, y la referencia del dato natural proyecta clara luz sobre este punto: trátese de la sexualidad, de los ritmos del desarrollo corporal, de la gama de las sensaciones o de los afectos, cada sociedad parece someter a un principio de organización, que nunca es el único concebible, una realidad que se presta a una multiplicidad de transformaciones. Esto permite comprender por qué la explicación naturalista siempre es insuficiente; pues el ser que, llegado el caso, se revela más acá de las diversas modulaciones culturales no puede darnos más que el bosquejo de la forma misma de la cultura, nunca de su contenido; ahora bien: es ésto último lo que debe ser comprendido.)

Lo que debemos comprender es el contenido. Ese es nuestro objeto. Sin embargo, la práctica funcionalista, como hemos visto, consiste en tomar las propiedades culturales como mera apariencia. Lo concreto-real cultural se transforma en un abstracto-aparente, simplemente en una forma de conducta asumida por las fuerzas, más importantes, de la economía o la biología. Sartre habla, en un contexto análogo, de un "baño de ácido sulfúrico". Por añadidura, como las fuerzas supuestamente esenciales son en verdad abstractas —supervivencia *humana*, necesidades *humanas* y demás—, la abstracción de lo simbólico perteneciente al objeto ha sido complementada por la simbolización de una abstracción perteneciente al antropólogo. La estocada de Sartre se dirige a cierto marxismo de moda, que se contenta con ignorar la auténtica lógica de un "hecho superes-

tructural", como una obra de arte o un acto político, así como de las determinaciones específicas de su autor, en beneficio de las determinaciones generales de clase y producción. Desde este punto de vista, la poesía de Valéry es descalificada por ser una especie del "idealismo burgués". La crítica de Sartre parece apropiada punto por punto a la práctica funcionalista clásica:

> El formalismo marxista es un proyecto de eliminación. El método es idéntico al del Terror en su inflexible negativa a *diferenciar*; su meta es la asimilación total con el menor esfuerzo posible. No apunta a integrar como tal lo que es diferente, preservando a la vez para eso una autonomía relativa, sino más bien a suprimirlo. (...) Las determinaciones específicas despiertan en la teoría las mismas sospechas que las personas en la realidad. Para la mayoría de los marxistas, pensar es aspirar a totalizar y, con este pretexto, reemplazar la particularidad por un universal. Es una pretensión de llevarnos de vuelta a lo concreto (lo material) y, de este modo, ponernos frente a determinaciones fundamentales pero abstractas. (...) El marxista pensará que pierde su tiempo si, por ejemplo, trata de entender la originalidad de un pensamiento burgués. A sus ojos, lo único que importa es mostrar que ese pensamiento es una manera del idealismo. (...) El marxista, en consecuencia, es impulsado a tomar por apariencia el contenido real de una conducta o de un pensamiento; cuando disuelve lo particular en lo universal, experimenta la satisfacción de creer que reduce la apariencia a la verdad. (Sartre, 1963, págs. 48-49.)

En la misma forma, Malinowski disuelve repetidamente el orden simbólico en la ácida verdad de la razón instrumental. Cualquiera que sea el dominio cultural en juego, su examen sólo puede empezar una vez que se lo ha despojado de consistencia simbólica. Trátese del parentesco o del totemismo, del mito o de la magia, de la creencia en los espíritus o de los procedimientos funerarios, e incluso al analizar el lenguaje mismo, el primer paso de Malinowski consiste en negar toda lógica interna, toda estructura significativa al fenómeno como tal (véanse, por ejemplo, los análisis contenidos en *Magic, Science and Religion* [1954]). De ello se sigue que la intelección humana, la "especulación", según la denomina Malinowski, no puede tener función constitutiva alguna. La costumbre se origina en la práctica, en la vida; no en la expresión del pensamiento, sino en la satisfacción de la emoción y el deseo, el instinto y la necesidad. En esta perspectiva sólo se puede conceder al "salvaje" escaso interés por la naturaleza, como no sea dictado por el hambre, ni se le puede reconocer concepción alguna que supere la racionalización de ese deseo. De allí la famosa sentencia de Malinowski acerca de la mentalidad manifiesta en las clasificaciones totémicas: "El camino que va de la selva al vientre del salvaje y, por lo tanto, a su mente, es muy corto, y el mundo para él es un telón de fondo indiscriminado donde se destacan las especies de plantas y animales útiles, y primordialmente las comestibles" (1954, pág. 44). Análogamente, dice que "en sus ideas y cuentos hay muy escaso sitio para el simbolismo (*ibíd.*, pág. 97). En cuanto al mito, "no es una ocio-

sa rapsodia (...) sino una fuerza cultural infatigable, extremadamente importante" (*ibíd.*, pág. 97):

> Estudiado en vivo (...) el mito no es simbólico, sino una expresión directa de su contenido temático; no es una explicación ofrecida para satisfacer un interés científico, sino una resurrección narrativa de una realidad primitiva, expresada para atender profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, aserciones, incluso requerimientos prácticos (ibíd., pág. 101). (...) Ciertamente podemos desechar toda interpretación explicativa, así como simbólica, de esos mitos de origen. Los personajes y seres son lo que parecen ser en la superficie, y no símbolos de realidades ocultas. En cuanto a una función explicativa de esos mitos, no existe problema alguno que encubran, ni curiosidad que satisfagan, ni teoría que contengan. (*Ibíd.*, pág. 126.)

Este es también el celebrado enfoque que Malinowski sustenta del lenguaje. *Pace* Boas, el lenguaje no contiene teoría alguna: no contiene nada y no es más que un gesto verbal, "un 'asimiento' de cosas", cuyo significado consiste en los efectos que produce en los oyentes. "Las palabras son parte de la acción y equivalen a acciones" (Malinowski, 1965 [1935], vol. 2, pág. 9). Y como las palabras son acción, el significado es la reacción suscitada; la primera es el estímulo, el segundo es la respuesta; aquélla es el instrumento, y lo otro su producto:

> El significado de una sola expresión, que en tales casos se reduce a menudo a una sola palabra, puede ser definido como el cambio provocado por el sonido en la conducta de la gente. La manera en que un sonido emitido adecuadamente es correlacionado con elementos espaciales y temporales y con movimientos corporales humanos es lo que constituye su significado; y esto se debe a respuestas culturales resultantes de la ejercitación, o el "condicionamiento", o la educación. Una palabra es el estímulo condicionante de la acción humana y llega a ser, por así decirlo, un 'asimiento' de cosas que están fuera del alcance del que habla pero dentro del alcance de los que escuchan. (*Ibíd.*, pág. 59.)[19]

Se supone además que el significado se limita a la experiencia por asociación; es decir, a una referencia original e indicativa que se conserva como con-

[19] Malinowski desarrolló en varios escritos esta visión pragmático-instrumental del lenguaje. Por ejemplo, en el artículo "Culture" de la *Encyclopaedia of the Social Sciences* dice: "El significado de una palabra no está misteriosamente contenido en ella, sino que consiste más bien en el efecto activo del sonido expresado dentro del contexto de la situación. La emisión de sonido es un acto significativo indispensable en todas las formas de acción humana concertada. Es un tipo de conducta estrictamente comparable con la de manejar una herramienta, blandir un arma, ejecutar un rito o concluir un contrato. El uso de palabras es, en todas estas formas de la actividad humana, un correlato indispensable de la conducta manual y corporal". (Malinowski, 1931, pág. 622; véanse Malinowski, 1949 [1923], y 1964 [1936].) Hay una exposición crítica de las teorías de Malinowski sobre el lenguaje en Henson (1974).

cepto básico de la expresión a lo largo de sus reproducciones siguientes. En lugar de clasificar la experiencia, según Malinowski el lenguaje está en sí mismo dividido por la experiencia. Una palabra se diferencia de otra en la medida que el contexto de mundo real en que se produce la primera es perceptiblemente diferenciable del contexto de la segunda. "En su estructura, el lenguaje refleja las categorías reales derivadas de actitudes prácticas del niño y del hombre primitivo o natural ante el mundo circundante" (Malinowski, 1949 [1923], págs. 327-328.) Esta suerte de rechazo definitivo de lo simbólico, de la palabra como categoría, condujo a Malinowski a algunas opciones poco acertadas. Una fue la "doctrina de los homónimos": puesto que cada referencia empíricamente distinta de una misma palabra constituye un significado distinto, Malinowski se ve obligado a concluir que la "palabra" en cuestión es en realidad cierto número de palabras distintas, un accidental conjunto de homónimos[20]. Por supuesto que, si este fuera el caso, ni las palabras ni la comunicación, tales como las conocemos, podrían existir, por cuanto los contextos de dos usos distintos de la misma palabra nunca son los mismos; en consecuencia, cada sonido de esos es una "unidad" distinta de cualquier otra, lo cual significa afirmar que no existen palabras sino sólo una infinidad de fugaces signos contextuales. Similares dificultades plantea el hecho de que dos personas, si de algún modo difieren entre sí, nunca pueden experimentar la misma realidad exactamente en la misma forma. Además, como "en definitiva cada significado de las palabras se deriva de la experiencia corporal", Malinowski insistirá en que incluso los conceptos más abstractos, como los de la ciencia, en realidad se derivan del lugar común o de la *praxis* infantil. "Incluso el matemático puro, que se maneja con la más inútil y arrogante rama de su saber, la teoría de los números, probablemente tenga alguna experiencia de contar sus peniques y chelines o sus zapatos y buñuelos." (1965 [1935], vol. 2, pág. 58). Aquí Malinowski ignora el hecho de que el sistema de los números tiene que haberse anticipado al acto de contar, pero éste es el tipo de error que comete siempre con sus argumentos ontogenéticos (como el de la práctica clasificatoria del parentesco), cuando confunde la manera en que el individuo es socializado en el sistema con la explicación —más aún, con el "origen"— del sistema (véase Malinowski, 1930)[21]. Finalmente, el concepto que Malinowski tiene

[20] "Para definir un sonido debemos descubrir, mediante un cuidadoso escrutinio de los contextos verbales, en cuántos significados discernibles se lo emplea. El significado no es algo que habite dentro de un sonido (es decir, no son los dos lados del papel de Saussure); existe en la relación del sonido con el contexto. En consecuencia, si una palabra es empleada en un contexto distinto no puede tener el mismo significado; deja de ser una palabra y se convierte en dos o más unidades semánticamente diferenciables" (Malinowski 1965 [1935], vol. 2, pág. 72; véase Leach, 1957, pág. 130-132).

[21] Ricoeur (1970, págs. 197-219) ofrece una brillante crítica general de la noción de la palabra como pura *praxis* (con inclusión de la palabra en modo imperativo), que se aplica a toda la concepción de Malinowski. En particular relación con la matemática, Ricoeur escribe: "Debido a que el hombre expresó el espacio en la geometría, en vez de habitarlo y experimentarlo mediante mediciones reales, fueron posibles la matemática y, por medio de ella, la física matemática y las técnicas resultantes de sucesivas revoluciones industriales. Es notable que Platón haya contribuido a la construcción de la geometría euclidiana mediante su tarea de definir conceptos tales como los de línea, superficie, igualdad, así como la similitud de figuras, etcétera, que prohibió estrictamente todo re-

del significado no permite aprobar su propio proyecto etnográfico de otorgar sentido funcional a una costumbre exótica. En efecto, en la medida en que la forma ostensible de esas costumbres es extraña e incluso no funcional, al interpretarlas Malinowski no puede ser guiado por la experiencia; o por lo menos debe categorizar y valorizar selectivamente las actitudes racionales de las personas respecto de su conducta irrazonable, por medio de un principio que no se da en el encuentro etnográfico. Malinowski sostiene que la palabra no encarna idea alguna, que su significado es exterior, reside en sus "efectos" empíricos. Por lo tanto, una etnografía sólida, originada en una prolongada socialización en la vida de las islas Trobriand, sería precisamente lo que un isleño hubiera escrito. Pero si Malinowski se dispone a "crearlos", necesita organizar su experiencia etnográfica mediante sus propios conceptos. Y así lo hace y lo admite, por más que ello contradiga su noción de que la palabra no contiene idea alguna:

> No existe una descripción completamente despojada de teoría. Trátese de reconstruir escenas históricas, o de efectuar una investigación de campo en una tribu salvaje o una comunidad civilizada (...) todo enunciado y todo argumento debe ser formulado en palabras, es decir, en conceptos. Todo concepto, a su vez, es el resultado de una teoría que declara pertinentes algunos hechos y adventicios otros, que algunos factores determinan el curso de los acontecimientos y otros son un mero acompañamiento accidental; que las cosas ocurren como ocurren porque así las producen las personalidades, las masas y los agentes materiales del ambiente. (Malinowski, 1960 [1944], pág. 7.)

Ricoeur observa que en el caso más patente de la palabra como *praxis*, la "palabra imperativa", el "efecto" exige la presencia de seres simbolizantes en un contexto simbolizado, porque la "comprensión" incluye al mismo tiempo un proyecto y un sistema de valoraciones que diferencian el mundo y las acciones que los hombres cumplen en éste[22]. Se puede señalar lo mismo en otra forma. En

---

curso y toda alusión a manipulaciones, a transformaciones físicas de figuras. Este ascetismo del lenguaje matemático, al que debemos, en último análisis, todas nuestras máquinas desde el albor de la era mecánica, hubiera sido imposible sin el heroísmo lógico de un Parménides, que niega la totalidad del mundo del devenir y de la *praxis* en nombre de la auto-identidad de las significaciones. A esta negación del movimiento y el trabajo debemos las realizaciones de Euclides, de Galileo, la mecánica moderna y todos nuestros dispositivos y aparatos. Porque dentro de éstos están condensados todos nuestros conocimientos, todas las palabras que al principio no intentaron transformar el mundo" (*ibid.*, págs. 201-202).

[22] "La palabra, decimos, no 'hace' nada, a lo más incita a la acción (...) pero si incita a la acción esto se debe a que *significa* qué es lo que debe hacerse y a que la exigencia significada a otro es 'entendida' por éste y 'obedecida' por éste. (...) La palabra se articula en frases, verbos y sustantivos, adjetivos, complementos, plurales, etcétera, y debido a esto somos capaces de gobernar nuestra acción mediante una suerte de 'frases' de nuestros gestos. (...) El sentido de ese fraseo no es una transformación de las cosas o de nosotros mismos, no es una producción en el sentido literal, sino una significación, y toda significación designa en forma vacía qué trabajo se cumplirá, en el sentido en el cual uno cumple un plan, un deseo, un propósito (...). Por medio de ese vacío de significaciones, que designa sin hacer nada, la palabra conecta y estructura la acción" (*ibid.*, pág. 204).

la concepción de Malinowski, del lenguaje como *trabajo* y del significado como respuesta *producida* en el oyente, es fácil ver esa misma reducción del sujeto humano a objeto manipulado que informa su técnica etnográfica. En esta concepción, el Otro es un mero medio para un fin, una materia prima sobre la cual se trabaja como sobre cualquier otra. Pero de nuevo, como insiste Ricoeur, la secuela que tiene una observación sobre la conducta de otro no involucra el mismo tipo de relación que supone el efecto de una herramienta sobre la forma de un objeto; no es "producida", como lo es un bien material (1970, pág. 203). Y ello no sólo debido a que el Otro es un ser intencional como yo mismo; más decisivamente, se debe a que la comunicación implica una comunidad y, en consecuencia, es referida al "efecto" de todas aquellas concepciones comunes de hombres y cosas que, ordenando sus interrelaciones, determinan la "influencia" específica de la palabra.

La eliminación por Malinowski del símbolo y el sistema de las prácticas culturales, este canibalismo de la forma por la función, constituye una epistemología para la eliminación de la cultura misma como objeto propio de la antropología. Carente de cualidades distintivas que le sean propias, la cultura no tiene derecho al análisis como cosa en sí misma. Su estudio degenera en uno u otro de dos naturalismos del lugar común: el economicismo del individuo racionalizante (naturaleza humana), o el ecologismo de la ventaja selectiva (naturaleza externa). Desde luego, no puede responsabilizarse a Malinowski de haber inventado ninguna de ambas problemáticas, ni de haberlas desarrollado a fondo, pero la primera está decididamente compenetrada con su obra, donde la segunda se halla prefigurada. El economicismo o utilitarismo se desarrolla a partir de su distinción entre norma cultural y actitud subjetiva, así como de la sumisión, a su juicio, del "ideal" a un propio interés pragmático, que coloca a éste en el lugar de auténtico operador de la vida social.

Malinowski podía "ver las cosas tal como las veían los nativos" con tal de que, por decirlo así, ellos aceptaran verlas de la misma forma. O sea, de que concordaran con un análisis que valorizaba la acción práctica por encima de la norma cultural y, también en relación con la acción, el aprecio subjetivo por encima de la forma ostensible. Según los conceptos de Malinowski, las reglas eran una cosa y las acciones otra, más verdadera; puesto que las primeras eran puras palabras en comparación con la "realidad" de éstas, las normas tenían un poco menos de derecho a la existencia y al análisis que la conducta motivada por un lúcido interés propio. Sin embargo, el acto —las "danzas desenfrenadas", los intercambios de ornamentos *kula* que no podrían ser poseídos— sigue siendo peculiar por sus propiedades observables, y privilegiarlo respecto de la norma en nombre del interés racional exigiría formular una segunda distinción, entre esa forma exteriorizada e incongruente y las actitudes prácticas que las personas adoptan en relación con ella. Los datos más verdaderos de la etnografía no consisten en hechos de orden cultural, sino en la forma en que ese orden es vivido subjetivamente, en los famosos "imponderables de la vida cotidiana". Malinowski insiste en que con demasiada frecuencia los antropólogos se dejan engañar por la narración, por parte de los nativos, de "ficciones legales", tales como

la solidaridad del clan, las reglas de exogamia del clan y demás circunstancias, que sólo representan "el aspecto intelectual, manifiesto, plenamente convencionalizado de la actitud nativa". Empero, "el código natural e impulsivo de conducta, las evasiones, los compromisos y los usos no legales sólo se revelan a la mirada del que trabajando en el campo observa en forma directa la vida nativa, registra hechos, vive con su 'material' en condiciones tales de proximidad que no sólo entiende su lenguaje y sus enunciados, sino también los motivos ocultos de la conducta, así como la línea espontánea de conducta, que rara vez es formulada" (Malinowski, 1966 [1926], págs. 120-121). La importancia de ese "código natural e impulsivo de conducta" reside en que en definitiva prevalece sobre lo convencional: a la larga la forma cultural se somete a la *praxis* "espontánea". "El verdadero problema no está en estudiar cómo la vida humana se somete a reglas, porque simplemente no se somete: el auténtico problema está en cómo las normas se adaptan a la vida" (*ibíd.*, pág. 127)[23].

Al separar así el orden cultural del sujeto humano, tal como la ficción está separada de la vida real, Malinowski introduce una suerte de esquizofrenia ontológica en la etnología, que, en nuestro tiempo ha llegado a ser el pensamiento normal en ciencias sociales. Se considera que la vida social humana está dividida contra sí misma, compuesta por dos clases distintas de objetos que mantienen entre sí relaciones de contraposición y competencia. Por un lado, están las normas y formas convencionales, que corresponden a "la cultura" de la situación. Sólo ellas tienen derecho a poseer ese status, pues sólo ellas son descritas por propiedades específicamente culturales: descendencia matrilineal, exogamia de clan, ritos fúnebres, pagos de bienes valiosos por matrimonio, producción del fiame, parentesco clasificatorio. En principio, también se los podría entender en esa forma, es decir, por una lógica a la vez del significado y de la acción, desarrollada a partir de los atributos simbólicos, tal como la valuación de los bienes y la división del trabajo, por ejemplo, pueden relacionarse con las clasificaciones del parentesco o las prácticas matrimoniales. Pero identificar los atributos culturales con la "norma" o el "ideal" en contraposición a la "vida real" no puede menos que llevar a condenar a ese esfuerzo al carácter de ejercicio metafísico. La cultura está subordinada, en cambio, a otra lógica que como no protege las

[23] Fortes describe lúcidamente la oposición entre norma "ideal" y práctica "real" en la obra de Malinowski, y documenta su trasposición a un contraste entre forma y sentimiento que no deja posibilidad de entender el parentesco, por ejemplo, como un sistema por derecho propio: "Lo importante es el énfasis sobre la *práctica* (la actividad; la conducta; los recíprocos servicios concretos; el egoísmo, la ambición y la vanidad que se manifiestan; los hechos del amor materno y el afecto paterno; en suma, las acciones, sentimientos y pensamientos de los individuos en situaciones sociales, tal como los observa directamente el etnógrafo y los admiten los actores) en cuanto *'realidad'* de la vida social, en contraposición al *'ideal'*, o la *'teoría'*, la formulación meramente verbal (Fortes, 1957, pág. 160). (...) En este esquema, los hechos de la relación social y el agrupamiento social son meros hechos de costumbre y motivo ampliamente equiparados, por ejemplo, con las creencias mágicas, y se originan, en última instancia, en instintos humanos universales como la paternidad y la maternidad, o en sentimientos humanos comunes, como la ambición y la vanidad. De modo que en ninguna parte encontramos un análisis articulado de la organización local, el parentesco y la estructura política de las Trobriand" (pág. 164).

cualidades simbólicas, tampoco puede explicarlas. [24] A la norma cultural, por otra parte, se opone la "conducta real" de la gente. Y esto, en cuanto específicamente humano, necesita ser descrito y entendido en términos tomados de otro universo discursivo: las necesidades, los impulsos, motivos, deseos, sentimientos y afectos de las personas. Llegado a este punto, mediante una suerte de inversión básica de los principios de Durkheim, pero todavía de acuerdo con la premisa de que "el hombre es doble", Malinowski desplaza la dinámica social hasta el nivel natural, tratando de explicarla por fuerzas que emanan del organismo mismo. Debemos entendérnoslas con la lucha del sujeto-individuo por alcanzar sus propios fines frente a las convenciones culturales que lo restringen. El análisis significativo cede entonces su lugar a una manipulación racionalista, al análisis formal de las relaciones medios-fines basado en una eterna teleología de las satisfacciones humanas. Desde este otro ventajoso punto de vista, la cultura se presenta simplemente como un *medio* o un *ambiente* de la dinámica constituyente del propósito humano. Es un medio en el sentido de un conjunto de recursos a disposición del sujeto, quien se sirve de ellos para alcanzar los fines que se ha propuesto. Y es un ambiente no sólo como conjunto de restricciones externas al individuo, sino como algo sobre lo cual él ejerce sus intenciones y, al hacerlo, ordena las propiedades de ese ámbito.[25] Entendida así, la interacción entre "vida" y "cultura" es necesariamente desigual: es una relación de sujeto a objeto, activo a pasivo, constituyente a constituido. Al comportarse con una actitud mental particular en relación con sus mejores intereses propios, las personas, en consecuencia con ello, formulan y reformulan su orden cultural (véase Firth, 1963). Pero entonces la eficacia de la cultura como orden significativo queda igualmente interrumpida. La cultura se reduce al epifenómeno de un intencional "proceso de toma de decisiones" (según suele decirse).

Esta conocida frase no pertenece, desde luego, a Malinowski, pero establece un nexo apropiado con el saber actual de la ciencia social. Ese utilitarismo, la adopción axiomática de la problemática del sujeto que calcula y ordena racionalmente el mundo social de acuerdo con deseos igualmente axiomáticos, es una conciencia instintiva que tenemos tanto de los otros como de nosotros mismos. Muchos de los que podrían criticar el funcionalismo de Malinowski se conten-

[24] Sorokin caracteriza correctamente este procedimiento como "falacia de inadecuación lógica", que Parsons cita, con aprobación y describe así: "Consiste en explicar un cuerpo de hechos, dotado de propiedades que lo diferencian claramente de otros, en términos de un esquema aplicable a los otros en la misma forma" (Parsons 1968 [1937], vol. 1, pág. 354). Como veremos enseguida, la misma falacia se presenta en los casos del ecologismo y del economicismo (utilitarismo).

[25] "Los problemas planteados por las necesidades de alimentación, reproducción e higiene del hombre deben ser resueltos. Lo son mediante la construcción de un *ambiente* nuevo, secundario o artificial. Ese ambiente, que es ni más ni menos que la cultura misma, debe ser permanentemente recreado, mantenido y controlado" (Malinowski 1960 [1944], pág. 37; el subrayado es mío). "También señalamos que la cultura, como obra manual del hombre y como *medio* con ayuda del cual alcanza sus fines —medio que le permite vivir, establecer un nivel de seguridad, comodidad y prosperidad; medio que le confiere poder y le permite crear bienes y valores que están más allá de sus dotes animales, orgánicas—, la cultura, decimos, en todo esto y por todo esto, debe ser entendida como *un medio para un fin*, es decir, instrumental o funcionalmente" (*ibíd.*, págs. 67-68; el subrayado es mío).

tan, sin embargo, con esta contraposición esencial entre intereses personales y orden social (por ejemplo, Jarvie, 1967, pág. 77; Kuper, 1973, pág. 49, o incluso Wolf, 1964). Es verdad que Malinowski fue, de los antropólogos, el primero en negar la generalidad de un "hombre económico" (1921; 1950 [1922]). Pero, ¿no lo habrá hecho simplemente para otorgar al mismo concepto un alcance aún mayor? "En las páginas sobre los argonautas y sus sucesores", escribe Leach, "el 'salvaje' deja de ser una marioneta. (...) Es un ser humano vivo que hace actuar un extraño sistema de organización social mediante el ejercicio de elecciones naturales entre medios alternativos para fines alternativos" (1957, pág. 127). En la misma vena, Bateson juzga que el método funcionalista de Malinowski "probablemente sea sólido y, con su cuidadosa investigación, pueda ofrecer un sistema coherente de antropología aliada a sistemas de economía que se basan en el 'hombre calculador' (1958, pág. 27). En efecto, tal como informa el propio Malinowski, "toda vez que el nativo puede evadirse de su obligación sin perder prestigio, o sin que haya en perspectiva una pérdida de ganancia, así lo hace, exactamente como lo haría un civilizado hombre de negocios" (1966 [1926], pág. 30). La perspectiva en cuestión continúa siendo el economicismo casero de mercado, y aquí se la traspone del análisis de la economía burguesa a la explicación de la sociedad humana. El lugar analítico así concedido a la sociedad ha sido brillantemente descrito por Dumont:

> En la sociedad moderna (...) el Ser Humano es visto como el hombre indivisible, "elemental", a la vez ser biológico y sujeto pensante. En cierto sentido, cada hombre particular encarna el total de la humanidad. Es la medida de todas las cosas (en un sentido completo y novedoso). El reino de los fines coincide con los legítimos fines de cada hombre, de modo que los valores se invierten. Lo que aún se denomina "sociedad" es el medio, y la vida de cada hombre, el fin. Ontológicamente la sociedad ya no existe, no es más que un dato irreductible, que de ningún modo debe frustrar las demandas de libertad o igualdad. Naturalmente, ésta es una descripción de valores, una visión de la mente. (...) Una sociedad tal como la concebida por el individualismo jamás existió en lugar alguno, por la razón que hemos dado, es decir, porque el individuo vive de ideas sociales. (Dumont, 1970, págs. 9-10; otras importantes consideraciones sobre el utilitarismo [el economicismo, el individualismo] pueden encontrarse en Dumont, 1965; Macpherson, 1962; Parsons, 1968 [1937], y Polanyi 1944.)

La separación economicista entre estructura normativa y acción pragmática, si bien no proscribe por completo a la cultura de la esfera de la antropología, la rebaja al status de preocupación secundaria. Apenas bosquejados por Malinowski, esos efectos se advierten con claridad mucho mayor en una "antropología ecológica" que rinde homenaje a sus fuentes intelectuales rotulándose a sí misma, además, como "funcionalista" o "neofuncionalista" (véanse Collins y Vayda, 1969). Sin embargo, como lo dijo con acierto Marx, la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. El sistema económico más

avanzado efectúa una diferenciación explícita de categorías, que en el sistema menos evolucionado permanecen mezcladas, son ambiguas o sólo virtuales. En la misma forma, las implicaciones formuladas en una determinada perspectiva intelectual sólo se tornan explícitas en las versiones más desarrolladas de ésta. El nuevo funcionalismo ecológico demuestra que el efecto de la disolución practicada por Malinowski, del contenido cultural en función biológica, y particularmente de lo simbólico en instrumental, es una solución terminante al problema de la cultura. En efecto, se torna explícito que la cultura no garantiza ninguna comprensión especial, es decir, distinta de la explicación biológica. En esas circunstancias, la cultura desaparece.

Como en el funcionalismo de Malinowski, este proceso depende de la apropiación teórica de las cualidades culturales como efectos orgánicos, traducción que no sólo diluye las especificaciones culturales, sino que les permite, asimismo, reaparecer bajo una forma más científica (es decir, cuantificable). Rappaport explica:

> *Aunque las preguntas se formulan acerca de fenómenos culturales, las respuestas se dan en términos de los efectos que la conducta culturalmente informada tiene sobre sistemas biológicos: organismos, poblaciones y ecosistemas.* La característica distintiva de la antropología ecológica no reside simplemente en que toma en cuenta, en sus tentativas por elucidar los fenómenos culturales, los factores del ambiente, sino en que otorga significado biológico a las palabras claves —adaptación, homeostasis, funcionamiento adecuado, supervivencia— de sus formulaciones. (1971, pág. 243.)

La práctica teórica podría ser llamada "fetichismo ecológico". Nada de lo cultural es lo que parece ser; todo es engañosamente presentado como un hecho natural que tiene la ostensible virtud de ser básico y exacto, aunque sea esencialmente abstracto. El matrimonio se convierte en "un intercambio de materiales genéticos", así como la caza es "un intercambio de energía con el ambiente"; el maíz, las habas y la calabaza son una "dieta no balanceada"; la sociedad es una "población" de organismos humanos, y el canibalismo es una "actividad para la subsistencia". ("Al examinar el canibalismo, obramos a partir de la premisa de que todas las actividades que ponen el alimento a disposición de los miembros del grupo, un alimento que realmente puedan consumir, son 'actividades para la subsistencia' y pueden entonces ser comparadas individualmente y/o tomadas conjuntamente como actividades constituyentes de un repertorio general de conducta denominado 'pauta de obtención de alimento' " [Dornstreich y Morren, 1974, pág. 3].) La misma manera de pensar se advierte en el descubrimiento de valores sanitarios en los tabúes de dieta, actitud que Douglas (1966) ha rotulado de "materialismo médico". Se trata sólo de una particular versión antropológica o ecológica del reemplazo de contenido significativo por verdad funcional que Sartre estima representativo del marxismo vulgar.[26] Este mezquino comer-

[26] En cuanto al propio Marx, lejos de estar implicado, fue él quien formuló la crítica y la explicación más generales de ese fetichismo: "La aparente estupidez de fusionar todas las múltiples re-

cio metafísico en detalles etnográficos no ofrecería interés si no fuese por su intención confesa de apoderarse del concepto de cultura.

Malinowski opuso "cultura" a conducta; para la ecología, cultura *es* "conducta". Puede tratarse de conducta aprendida, pero esa característica no justifica que se le confiera un tratamiento distinto del que merece la "conducta específica de la especie" de cualquier otro grupo de organismos. Debe ser pensada simplemente como un "repertorio cultural" (Collins y Vayda, 1969, pág. 155). Entendido así, el fenómeno como tal no distingue al hombre de cualquier otra especie, ni a la antropología de la biología. En cuanto conducta —o, más abstractamente aún, en cuanto "movimientos corporales"— la cultura puede ser estudiada en la misma forma que lo son las acciones de cualquier animal, es decir, como benéficas para la especie o perniciosas para ella, bajo las condiciones de selección tal como se encuentran constituidas en la naturaleza:

> Sin embargo, no puede decirse que prestar atención a las ideas, valores o conceptos culturales sea *conditio sine qua non* del análisis de los ecosistemas, incluido el hombre. Más bien puede optarse por poner el énfasis sobre la *real conducta física o los movimientos corporales por medio de los cuales el hombre produce alteraciones de su ambiente.* (...) Por cierto, un posible enfoque, sugerido por Simpson (...) entre otros, es el de *mirar la cultura humana como la conducta o parte de la conducta de una especie particular de primates.* Al mirarla así, nos es posible estudiarla e interpretarla tal como lo hacemos con la conducta de otras especies: por ejemplo, en relación no sólo con su interacción con las variables ambientales, sino también con el efecto de esa interacción sobre la selección natural. El hecho de que la conducta humana sea compleja, variada, variable y, en gran medida, específica de cada población, puede erigir su observación y su descripción en tareas formidables, pero esto no significa que en el estudio

---

laciones de las personas en una *única* relación de utilidad, esta abstracción de apariencia metafísica, resulta del hecho de que, en la moderna sociedad burguesa, todas las relaciones son subordinadas en la práctica a una única relación monetario-comercial abstracta. Esta teoría adquirió notoriedad con Hobbes y Locke. (...) En Holbach, toda la actividad de los individuos en su trato mutuo, por ejemplo, en la conversación, el amor, etcétera, es presentada como una relación de utilidad y utilización. En consecuencia, las relaciones reales, que aquí se presuponen —el amor, la conversación— son las manifestaciones definidas de cualidades definidas de los individuos. Así se supone que estas relaciones no poseen el significado que les es *peculiar*, sino que son la expresión y la manifestación de alguna tercera relación introducida en lugar de ellas, la relación de *utilidad o utilización*. (...) Todo esto, en realidad, se aplica al caso del burgués. Para él, sólo *una* relación es válida por sí misma, la relación de explotación; todas las restantes relaciones tienen validez para él sólo en la medida que puede incluirlas en esta relación única, e incluso allí donde encuentra relaciones que no le es posible subordinar directamente a la relación de explotación, al menos las subordina a ella en su imaginación. La expresión material de este uso es el dinero, representante del valor de todas las cosas, personas y relaciones sociales. De paso, a simple vista se advierte que la categoría de 'utilización' es ante todo abstraída de las relaciones reales de intercambio que uno tiene con otras personas (pero de ninguna manera a partir de la reflexión y de la mera voluntad) y que, en consecuencia, esas relaciones son convertidas en la realidad de la categoría que ha sido abstraída de ellas mismas; un método completamente metafísico de procedimiento (Marx y Engels 1965, págs. 460-461).

de la conducta humana deban emplearse principios distintos de los que se emplean en el estudio de la conducta de otras especies animales. (Vayda, 1965, pág. 4; el subrayado es mío.)

El funcionalismo ecológico pone a la cultura ante un doble peligro. La amenaza con liquidarla, porque no puede ser especificada como tal en virtud de razones naturales, y también porque considerar su cualidad específica invitaría a tomar en cuenta una razón de otra naturaleza. La crisis, entonces, adquiere proporciones ontológicas. Se canjea cultura por "conducta". Las cualidades concretas de aquélla sólo son la apariencia de "movimientos corporales" cuyo saber consiste en su efecto biológico. La ontología, pues, recapitula la metodología, y la antropología pierde su objeto. Ignoradas las propiedades de la cultura en la práctica de esta explicación, se presume que esas propiedades no tienen autonomía ni valor como tales. Ello es una racionalización del hecho de que la explicación no acierta a explicarlas:

> Se diría que una ciencia unificada de la ecología puede aportar claras contribuciones a la realización de las metas de la antropología, y que no acarrea ningún sacrificio apreciable de los intereses tradicionales de la antropología. Puede, sin embargo, acarrear un sacrificio en cierto modo distinto, por ejemplo, el de la idea de la autonomía de una ciencia de la cultura. (Vayda y Rappaport, 1967, pág. 497.)

Este sacrificio de la autonomía de la cultura (y de la ciencia de la cultura) sería la consecuencia de su subordinación e inclusión en un sistema más amplio de limitación a lo natural. En la medida que esto último es concebido como un orden cibernético, como suele suceder en los estudios ecológicos, incluir la cultura en una "ciencia unificada" supondría además trasladar la propiedad de "lo mental" de la humanidad al ecosistema. Tal como en el caso de un conjunto autorregulado de relaciones termodinámicas, que reacciona a la "información" o modificación significativa de sus componentes, el conjunto del ecosistema pasa a ser ahora la totalidad donde se asienta una "actividad mental" que lógicamente (así lo exige la autoridad exclusiva del Behemoth*) no puede serle reconocida a ninguna de sus partes. Bateson explica así esos sistemas: "Podemos afirmar que *todo* conjunto de hechos y objetos en actividad, que esté dotado de la apropiada complejidad de circuitos causales y las apropiadas relaciones de energía, presentará características mentales. *Comparará*, es decir, será responsivo ante las diferencias. (...) 'Procesará información' e, inevitablemente, será auto-correctivo, sea en dirección a un punto homeostático óptimo o a la maximización de ciertas variables" (1972, pág. 315). Resulta claro que, si cualquiera de los componentes de ese sistema autorregulador fuera capaz de imponer su propio proyecto a la totalidad, esta última se convertiría en una mera cadena de consecuencias, gobernada sólo negativamente por los límites de su posible funcionamiento. En

* Behemoth: animal descrito en el Antiguo Testamento, probablemente el hipopótamo; en su acepción corriente, la palabra significa algo opresivo o de dimensiones y poder monstruosos. [T.]

consecuencia, si se trata de preservar la sistematicidad, la mente sólo puede ser propiedad del conjunto: "En ningún sistema que presente características mentales puede alguna de las partes tener control unilateral sobre el conjunto. En otras palabras, *las características mentales del sistema son inmanentes, no a alguna parte, sino al sistema como totalidad*" (*Ibíd.*, pág. 316).

Dentro del ecosistema, el nódulo interactivo o subsistema que comprende al hombre y su entorno inmediato se caracterizaría por relaciones de realimentación tan recíprocas e iguales como las existentes entre otros elementos del circuito, a pesar del hecho de que la transacción hombre-naturaleza es mediada por la cultura. Aquí la cultura no pasa de ser la automediación de la naturaleza. Es meramente el modo humano de respuesta y, por lo tanto, es gobernada sistemáticamente, en la medida cabal en que el hombre sólo es una variable funcional del todo, es decir, un componente reactivo en mutua determinación con las variables ambientales, que a su vez tanto son sujeto de su objeto como viceversa. Uno de los ejemplos favoritos de Bateson es la interacción de hombre y árbol durante el trabajo del leñador:

> Considérese el caso de un hombre que derriba un árbol con un hacha. Cada hachazo es modificado o corregido de acuerdo con la forma del corte efectuado en el árbol por el hachazo anterior. El proceso autocorrectivo (es decir, mental) es aportado por un sistema total, árbol-ojos-cerebro-músculos-hacha-hachazo-árbol; y es este sistema total lo que posee las características de la mente inmanente (*ibíd.*, pág. 317).

El problema reside en que los hombres nunca se limitan al mero acto de "cortar madera". Cortan troncos para hacer canoas, tallan figuras de dioses en sus porras de combate o incluso cortan leña para el fuego, pero siempre entablan relaciones con la madera en una forma específica, una forma cultural, es decir, en función de un proyecto significativo, cuya finalidad gobierna los términos de la interacción recíproca entre hombre y árbol. Si el propósito es construir una canoa, la respuesta a un cambio en el árbol es diferente de cuando el propósito consiste en obtener leña. La respuesta al último golpe depende de un objetivo que no es impartido al proceso como proceso natural; ese hachazo, y cada uno de los que lo precedieron desde el primero dependieron del propósito significativo. La interacción determinada de árbol-ojos-cerebro-etcétera ha sido estipulada por un orden simbólico, es un ejemplo paradigmático de naturaleza sometida al servicio de la cultura. La alternativa cibernética contemplada en la teoría del ecosistema es, por su parte y en definitiva, un fetichismo de la ecología, sumamente adecuado para su propio contexto cultural de capitalismo industrial y burocrático, cuyo proyecto, análogamente, consiste en reducir tanto a hombres como a cosas a sus especificaciones funcionales, como elementos de un proceso de producción que se determina a sí mismo.[27]

[27] "En rigor, en el proceso de producción del capital (...) el trabajo es una totalidad (...) cuyas partes componentes individuales son ajenas las unas a las otras, de modo que el proceso general, en cuanto totalidad, *no* es el *trabajo* del trabajador individual y, por añadidura, es el trabajo de los distintos trabajadores que están juntos sólo en la medida en que son agrupados (compulsivamente), y no se reúnen (voluntariamente) unos con los otros. La combinación de esta mano de obra se pre-

La finalidad del "terror" será la muerte de la cultura noble. Puede que en George Peter Murdock la antropología haya encontrado ya a su Robespierre. Murdock aprovechó la aparentemente apropiada oportunidad de la Huxley Memorial Lecture de 1971 para anunciar la defunción de la cultura. Es interesante examinar cómo llegó por fin a este punto de autoconciencia metodológica. En efecto, el argumento central de *Social Structure* (1949), de Murdock, ya había reiterado en todos sus aspectos esenciales la visión morganiana de las relaciones entre circunstancia práctica, acción utilitaria y orden cultural. Murdock bien podría ser el primero en enfrentarse con Morgan en cuestiones de metodología, pero su manera de entender la estructura social está en la misma línea de la teoría de la *praxis*. Según Murdock, la formación de "grupos de parentesco consanguíneos" —y en consecuencia la clasificación de los parientes— representa el reconocimiento de decisiones de facto adoptadas en el terreno, es decir, de las relaciones precipitadas por las prácticas residenciales, que a su vez responden a exigencias prácticas. La clave dinámica estriba, pues, en la práctica residencial. La determinación de la composición real de los grupos sociales desempeña en el esquema de Murdock un papel similar al desempeñado por las uniones exógamas en las primeras fases de la teoría de Morgan: es el medio por el cual la restricción objetiva o natural es reificada bajo forma cultural. Las relaciones de parentesco están constituidas por la conciencia reflexiva de la composición del grupo así establecido. Constituyen las expresiones articuladas de disposiciones residenciales, y éstas a su vez reflejan las "condiciones de vida fundamentales":

> Las condiciones de existencia de cualquier sociedad pasan siempre por cambios —a veces rápida, a veces lentamente— como consecuencia de acontecimientos naturales como las hambres y epidemias, de hechos sociales como guerras y revoluciones, de influencias biológicas como la creciente densidad demográfica, de adaptaciones internas como las invenciones tecnológicas, y de contactos externos que pueden estimular la transferencia cultural. Muchos cambios de las condiciones de vida fundamentales pueden ejercer presión en el sentido de modificar la norma de residencia vigente. Tan diversos son los factores causantes del cambio social, y tan escasas las alternativas en materia de normas de residencia, que casi todas las sociedades, cualesquiera sean su nivel cultural y las formas existentes de su organización social, probablemente enfrentarán particulares encadenamientos de circunstancias, que favorecerán el desarrollo de alguna de las reglas de residencia alternativas. (Murdock, 1949, pág. 203.)

---

ta ni más ni menos que como subordinada a y dirigida por una voluntad ajena y una inteligencia ajena —la *unidad que la anima* está fuera de ella—, así como su unidad material se presenta como sometida a la *unidad objetiva* de la *maquinaria*, del capital fijo, el cual, como un *monstruo animado*, objetiva la idea científica, y es en verdad el coordinador de ella; éste no se relaciona en modo alguno con el trabajador individual en cuanto instrumento suyo, sino que más bien tiene, como existencia propia, la de un signo de puntuación individual animado, la de un accesorio aislado viviente" (Marx, 1973 [1857-58], pág. 470).

Así, por ejemplo:

> La residencia patrilocal parece ser promovida por cualquier cambio de la cultura o de las condiciones de vida que realce considerablemente el status, la importancia y la influencia de los hombres en relación con el sexo opuesto. Particular influencia posee toda modificación de la economía básica, por medio de la cual las actividades masculinas fijadas por la división sexual del trabajo llegan a producir los principales medios de subsistencia. (*Ibíd.*, pág. 206.)

Estas prácticas residenciales generan alineamientos específicos de parientes[28], cuyo "reconocimiento" —reconocimiento que puede ser negado— establece grupos de parentesco tales como los linajes y las clasificaciones consuetudinarias de las personas:

> La residencia unilocal no produce directamente linajes o *sibs*. Se limita a favorecer el desarrollo de familias extensas y *demos* exógamos, con su característico alineamiento unilineal de parientes, y cualquiera de ellos puede conducir al reconocimiento de grupos de parentesco no localizados. Lo que la residencia matrilocal o patrilocal hace es reunir en recíproca proximidad a un grupo de parientes del mismo sexo, relacionados unilinealmente, con sus cónyuges. (*Ibíd.*, pág. 210.)

Murdock resume toda la discusión a un relato del desarrollo de un sistema patrilocal-patrilineal a partir de una organización dual de clanes matrilineales. Este ejemplo es fundamental en varios sentidos; uno de ellos, y no el menos importante: Murdock se ve obligado a formular su explicación bajo la forma de un mito de origen. Al mismo tiempo, el método del propio Morgan se manifiesta claramente, no sólo en general sino también en los detalles del desarrollo de la patrilinealidad a patrir de la matrilinealidad (si bien Murdock, desde luego, no sostiene que ésta haya sido una secuencia de evolución universal). De acuerdo con ese relato, en el marco matrilineal aparece algún factor que "torna más ventajosa la residencia patrilocal", como la introducción de la cría de ganado ("factor" que proviene del propio Morgan), esclavos o moneda de concha, junto con el concepto de que la poligamia trae prestigio (*ibíd.*, pág. 217). Entonces un hombre tras otro, "a medida que adquiere riqueza",[29] está en condiciones de ofrecer el pago del precio de la novia para persuadir a otros hombres de que permitan a sus hijas mudarse a su propia casa. Y un hombre tras otro empieza a legar parte de su propiedad a sus propios hijos, en vez de dejarla a los hijos de su hermana, como lo exige la matrilinealidad. Así, "paso a paso", se fortalecen los nexos con la

[28] Aquí el propio Murdock presenta el "parentesco" como un hecho natural-genealógico, exactamente en la forma recientemente expuesta y criticada por Schneider (Schneider, 1968, 1972).

[29] Murdock, igual que Morgan, toma a la "riqueza" como una categoría natural, aproximadamente en la misma forma que supone que el "parentesco" o los "parientes patrilineales" son categorías genealógicas.

"parentela patrilineal", a expensas de la matrilineal, hasta que por fin se comprueba que, sin advertirlo, se ha adoptado la patrilinealidad:

> Antes casi de que la población de la aldea comprenda que ha ocurrido algo particularmente importante, se descubre que las casas de un lado de la calle están ocupadas ahora por varones emparentados patrilinealmente, junto con sus mujeres e hijos, y que del otro lado vive un grupo similar. La residencia patrilocal se ha establecido firmemente, la herencia patrilineal es aceptada y los antiguos matriclanes se han transformado en incipientes patriclanes. La situación está madura para el desarrollo de la descendencia patrilineal, lo que puede suceder con bastante rapidez si cerca de allí hay sociedades patrilineales que sirvan de modelos. (*Ibíd.*, pág. 216.)

La posición básica de Murdock puede ser también ilustrada de otro modo, a partir de una clásica confrontación con Leach, en la cual la concepción del propio Murdock acerca de la relación entre el orden vivido y el orden pensado emerge con claridad del malentendido. En un sentido, el error de Murdock fue un acierto, porque advirtió, en la situación de privilegio otorgada por Leach a la elección individual sobre la norma legal, una desviación respecto del paradigma estructural-funcional, similar a su propia práctica[30]. En relación con la aldea cingalesa de Pul Eliya, Leach había dicho que "a veces las estructuras sociales son entendidas mejor como el resultado estadístico de muchas elecciones individuales que como un reflejo directo de las normas legales" (1960, pág. 124). Para Murdock, en consecuencia, no podía ser sino lógico concordar con Leach, invirtiendo la frase en el sentido de que las normas legales son entendidas mejor si se las ve como el resultado de una tendencia estadística de las elecciones individuales (Murdock, 1960, pág. 9). Eso era lo que venía diciendo, por lo menos desde 1949.

Y en 1971 destelló en él la conclusión lógica. Ese año, ante los antropólogos de Gran Bretaña e Irlanda, reunidos en una conferencia cuya insignificancia teórica estuvo a la altura de su solemnidad, Murdock renunció a su adhesión a los conceptos de "cultura" y "sistema social". Son, dijo, "meras abstracciones conceptuales ilusorias" de los "muy reales fenómenos" que son los individuos en su interacción recíproca y con su ambiente, interacción mediante la cual persiguen sus mejores intereses propios. Por fin había adquirido Murdock concien-

[30] Si bien Leach recibió considerable influencia de las técnicas estructuralistas francesas, aunque se hubiera formado en las tradiciones de Radcliffe-Brown, es desde luego capaz de disentir, en la línea de Malinowski, con ambas perspectivas, específicamente en la interposición del interés práctico entre la circunstancia y el orden social. Así lo hace explícitamente en *Pul Eliya*, de donde ha sido tomado el ejemplo que se menciona, pero tal es también el caso en *Political Systems of Highland Burma*, en la medida en que interpreta la imposición de uno u otro código alternativo (*gumsa/gumlao*) como una elección dictada por la ventaja política. De allí la necesidad teórica de suponer una propensión natural a competir por el prestigio, que sólo difiere por su contenido de la premisa economicista de la economía clásica, y de conferirle el papel de una fuerza propulsora general en las cuestiones humanas (1954, pág. 10).

cia de la teoría, en su práctica. Esta nueva concepción de cultura no era más que una "abstracción conceptual ilusoria" del método que había empleado invariablemente:

> Ahora me parece lamentablemente obvio que la cultura, el sistema social y todos los conceptos supraindividuales comparables con ellos, como los de representación colectiva, mente grupal y organismo social, son abstracciones conceptuales ilusorias inferidas de observaciones de los muy reales fenómenos que son los individuos en su interacción recíproca y con su ambiente natural. A menudo, las circunstancias de su interacción conducen a similitudes en las conductas de distintos individuos, similitudes que tendemos a reificar bajo el nombre de cultura, y llevan a los individuos a relacionarse unos con otros en formas repetitivas que tendemos a reificar como estructuras o sistemas. Sin embargo, la cultura y la estructura social son en realidad meros epifenómenos, es decir, productos derivados de la interacción social de las pluralidades de individuos. (Murdock, 1972, pág. 19.)

Pero no debe deducirse que esa derivación de una ontología a partir de una metodología significa una excepción, al menos en el caso de las ciencias sociales, a nuestra tesis general de que el concepto no se deriva de la práctica. El carácter aparentemente empírico de la proposición de que la cultura es el "epifenómeno" de otra realidad es, en sí mismo, una ilusión. Lo encubierto en todo ese método, y que aquí emerge como verdadera fuente de la proposición, es la sociedad burguesa. En consecuencia, Murdock se limita a proponer para la antropología la misma especie de reducción solipsista que Max Weber intentó en el campo de la sociología, es decir, la misma suspensión, en favor de las intenciones individuales, de lo colectivo o lo objetivado. O bien, considérese la noción que Murdock posteriormente propuso, en lugar de la llamada cultura, o sea, el "enfoque de la toma de decisiones para el estudio de los fenómenos sociales" de Frederik Barth, visión que "se centra en los hechos de la vida social, antes que en sus rasgos morfológicos o estadísticos, y considera la conducta social desde el punto de vista de las decisiones adoptadas por los individuos al 'asignar el tiempo y los recursos' entre las diversas alternativas que hay a su disposición" (*ibíd.*, págs. 22-23). La anatomía del hombre y del mono: el último paradigma de Murdock es una forma evolucionada de aquel otro, contenido en el funcionalismo de Malinowski, si bien el cruce de líneas filogenéticas es aquí complejo, puesto que, como dice Kuper del modelo de Barth, "la visión de Radcliffe-Brown de la estructura social como una red de relaciones diádicas reales se ha convertido, irónicamente, en la salvación del hombre manipulativo de Malinowski" (1973, pág. 230). Pero el "hombre manipulativo" nos está revelando al antepasado común de todas esas teorías utilitarias. La idea general de vida social que exponemos aquí es la conducta particular de las partes en el mercado. Toda la cultura es entendida ahora como el efecto organizado de la actividad económica individual de tipo mercantil. Cultura es *negocios* en la escala de la Sociedad. El

concepto de cultura que tiene Murdock no es una lección dejada por la experiencia antropológica: el concepto antropológico era ya una experiencia cultural.

Más aún, esta conclusión, a partir de la "experiencia", de que la cultura no existe es una ilusión doblemente conformada. En efecto, adopta como modelo de cualquier forma de vida social no la realidad de la sociedad burguesa, sino la concepción que esa sociedad tiene de sí misma. Asigna a la apariencia de la cultura occidental el carácter de ser su verdad, cayendo así, al ignorar la conformación simbólica de la actividad práctica, en la ilusión de que esa cultura es realmente el producto socializado de la actividad práctica. La ciencia social eleva a enunciado de un principio teórico lo que la sociedad burguesa propone como ideología operativa. La cultura es entonces amenazada, por parte de la antropología, con hacerla objeto de un descuido que sólo tiene par en la conciencia de ello por parte de la sociedad.

Aporta algún consuelo el hecho de que en la línea de la teoría de la *praxis* iniciada por Julian Steward esa negligencia haya sido causa de cierto remordi*miento.*

Julian Steward

La perspectiva básica de Steward sobre la "ecología cultural" es, en términos generales, la misma de la problemática desculturalizada de Morgan, y en los detalles de su paradigmático artículo sobre las bandas patrilineales (1936) sigue exactamente la idea de estructura social formulada por Murdock. En consecuencia, no valdría la pena efectuar aquí una exposición al respecto si no fuese por el paradójico contexto en el cual Steward, como lo hizo después Murphy (1970), pone su ecología cultural: como una oposición a lo biológico. Esa paradoja es instructiva. Desenmarañarla permitirá mostrar cómo la mistificación de la lógica cultural, en cuanto a priori de la acción económica, promueve a la lógica práctica como factor determinante de la forma cultural.

En el preámbulo del principal argumento ecológico sobre las "bandas primitivas", Steward, de un modo u otro, se permite asignar a éstas las principales condiciones técnicas y sociales de cazadores y recolectores, haciendo referencia en algunos casos a la ventaja económica, otras veces a la naturaleza humana, y otras simplemente al hecho empírico. La "propiedad" territorial es comprensible sobre la base de que "cualquier animal puede obtener agua y alimento con mayor facilidad en el terreno que utiliza habitualmente"; los grupos familiares se explican sobre la base de "una excitabilidad sexual crónica" de la especie humana, y la banda de familias se explica a su vez por el hecho de que "en prácticamente todos los grupos humanos varias familias cooperan. (...) Esto proporciona una especie de seguro de subsistencia" (Steward, 1936, pág. 332). Las principales relaciones de producción —la división sexual del trabajo— son encaradas a partir de su generalidad empírica entre los cazadores. Así, también, la simple tecnología no significa sólo un conjunto de herramientas en sí mismas, sino además un conjunto de intenciones evidentes de por sí, que apuntan a la provisión de

"subsistencia". Esa tecnología es aplicada en zonas de limitados recursos alimenticios; en consecuencia, los cazadores sólo pueden constituir bandas pequeñas, de veinte a cincuenta personas, y alcanzan bajas densidades demográficas.

A partir de estas condiciones, el argumento procede a determinar las bases ecológicas de varias formas de bandas, la "patrilineal", la "matrilineal" y la "compuesta". Como en el análisis de Murdock, el nexo decisivo entre el ambiente y la estructura social es la práctica residencial. Steward se concentra en el tipo de banda más difundida, la patrilineal, que considera como la formalización de la residencia patrilocal. En la primera versión de su estudio (1936), la patrilocalidad es explicada por el innato dominio masculino y la importancia económica del hombre en las culturas cazadoras (pág. 333). En una versión posterior, la patrilocalidad es explicada particularmente por sus ventajas económicas en zonas de recursos animales dispersos pero constantes: "un ámbito donde el principal alimento consiste en presas no migrantes y dispersas, lo cual torna ventajoso para los hombres permanecer en el territorio general donde nacieron" (puesto que ya conocen ese territorio) (1955, pág. 135). Establecida así la patrilocalidad sobre la base de su ventaja económica, la estructura de la banda se desprende de ella como su reconocimiento y su articulación, bajo una forma que ya nos resulta familiar. La residencia patrilocal debe congregar a parientes "patrilineales". En consecuencia, se impone el tabú del incesto en el seno de la banda, y el grupo se organiza como patrilinaje exógamo. Para resumir el argumento en sus términos generales: la eficacia económica en el conjunto dado de circunstancias técnicas y ambientales exige ciertas prácticas y relaciones sociales (residencia patrilocal), que a su vez son formuladas y codificadas como una estructura social (banda patrilineal). Puro Morgan[31].

Esa proposición es también pura *praxis*. En efecto, las que se realizan en forma cultural son específicamente las "pautas conductales de *trabajo*" tales como son "requeridas" por el contexto ecológico, las que se realizan en forma cultural. Murphy explica así la perspectiva de Steward:

> El factor decisivo no es el ambiente *per se*, pues los elementos clave son las "pautas conductales" requeridas para su explotación mediante el empleo de ciertos "dispositivos económicos". Esas pautas conductales son el trabajo, y los "dispositivos económicos" son la tecnología. Muy simplemente, la teoría de la ecología cultural se interesa por el proceso del trabajo, su organización, sus ciclos y ritmos y sus modalidades situacionales (1970, pág. 155). (...) *Las pautas de trabajo se derivan directamente de las*

[31] El paradigma "praxis → práctica→ estructura" es generalizado por Steward bajo la forma de "tres procedimientos fundamentales de la ecología cultural": "Primero, es preciso analizar la interrelación de la tecnología explotativa o productiva con el ambiente. (...) En segundo lugar, se deben analizar las pautas de conducta involucradas en la explotación de una zona particular por medio de una tecnología particular. (...) El tercer procedimiento consiste en establecer la medida en la cual las pautas de conducta que intervienen en la explotación del ambiente influyen sobre otros aspectos de la cultura" (1955, págs. 40-41).

herramientas y los recursos a los cuales son aplicadas, y esos dos factores sirven para limitar las actividades humanas con las cuales se relacionan (pág. 156). (...) *Y la teoría se deriva del análisis de la actividad, antes que del análisis de las instituciones y los valores.*

Esas actividades son las pertenecientes al ciclo de trabajo y de ellas emerge la estructura de la sociedad shoshone (pág. 156). (...)

El punto que deseo destacar es el de que la esfera de la acción social relativa a la producción material, es decir, el trabajo, subyace a todo el sistema social shoshone. Los recursos son el objeto de trabajo y en ello reside su importancia para una comprensión de la sociedad y la cultura. (...) Como objetos de trabajo, poseen ciertas características inalterables a las que el trabajo debe adaptarse para tener acceso a ellos con vistas a su explotación. Las herramientas reciben su posición central en el análisis de la sociedad, en cuanto son instrumentos y mediadores del trabajo. El uso de herramientas requiere ciertos tipos de conducta, y la aplicación de esos instrumentos a los materiales induce aún otros ajustes conductales (pág. 157). (...)

La teoría y el método de la ecología cultural no suponen una suerte de determinismo ambiental, y ni siquiera se centran fundamentalmente en el ambiente. Se trata de una teoría cultural, sin ser "culturológica" o "superorgánica". Además, es una teoría de la acción, en el sentido que este término ha recibido en sociología. Si bien reconoce que la conducta es en buena parte regulada por normas, *también entiende que las normas resultan ante todo de la acción social y son una cristalización de la conducta,* que, a su vez, mantiene esas pautas de comportamiento (pág. 163). (...) Para integrarse con éxito, las herramientas y recursos *requieren* (subrayado de Murphy) ciertas clases de conductas, y esos requisitos, es decir, el proceso del trabajo, formulan demandas adicionales a la estructura social general (pág. 163; todos los subrayados son míos salvo cuando se advierte lo contrario)[32].

A continuación, Murphy formula una elocuente defensa de esta "ecología cultural", que él contrapone a las reducciones biológicas de la "nueva ecología"

[32] La interesante obra teórica del propio Murphy (1971) da paso al mismo dualismo de acción y norma, sociedad y cultura, así como a las irreconciliables premisas de que la actividad genera ideas y de que la percepción es ordenada culturalmente, a menudo en forma engañosa (por ejemplo, en las págs. 34-35, 55, 90-91 y 100-101). Las contradicciones de una interacción dialéctica se convierten entonces en contradicciones del propio Murphy, en cuyo texto la actividad es previa a la idea, que es la condición previa de la actividad, y ambas proposiciones se relacionan entre sí por obra de una negatividad aleatoria. Por ejemplo: "He sostenido que si bien las ideas son generadas por la acción, no son un mero reflejo de esa actividad o una reafirmación de ella bajo forma simbólica o ideal. Más bien, las ideas, incluso aquellas que en una sociedad son normativas, pueden negar la realidad del comportamiento, pueden reinterpretarla de acuerdo con otras estructuras de significado, pueden simplificarla o deformarla, o pueden encontrarse en conflicto abierto y consciente con la acción social. Esto no significa que el sistema normativo carezca de relación con la conducta, pues las ideas son la condición previa de la actividad" (pág. 158).

(entre cuyos representantes menciona a Vayda, Sweet y Leeds)[33]. Pero esa defensa no está exenta de contradicciones y, en último análisis, resulta difícil distinguir entre ambas posiciones, salvo por diferencias de sentimiento.

De acuerdo con Murphy, Steward entendió la sociedad como un modo distintivo de integración y, en cuanto tal, no subordinado a la naturaleza. Ordenada por ideas y actividades, la sociedad disfruta de una relativa autonomía. Observemos, empero, para resumir la contradicción en pocas palabras, que las ideas son ideas acerca de actividades, en tanto que la razón, en esas actividades, es la eficacia práctica según las circunstancias, de modo que el principio del orden cultural sigue siendo el principio natural de la ventaja adaptativa. Tal como lo observa el propio Murphy (en el pasaje que se acaba de citar), la teoría de Steward se funda en la actividad del trabajo, antes que en el análisis "de instituciones o valores". Esas instituciones o valores, en consecuencia, no organizan la conexión humana con la naturaleza, sino que entran en escena *post factum*, como cristalización de las relaciones establecidas en la situación de trabajo. Por otro lado, las pautas de trabajo se derivan "directamente" de las herramientas y recursos; son tal como las "requiere" la integración efectiva de ambos en el proceso de producción (véase Steward, 1938, págs. 260-261). Todo viene a dar, pues, en la noción de "requisito", y el "requisito" en cuestión es el requisito, puramente objetivo, de enfrentarse exitosamente con el ambiente. Las conclusiones del propio Murphy acerca de las relaciones de la cultura con la naturaleza son acertadas, pero desdichadamente no resultan pertinentes a la ecología de Steward:

> Los fenómenos de índole superior ordenan a los de índole inferior de acuerdo con sus fines, aunque no sean capaces de cambiar sus propiedades. Consiguientemente, los sistemas sociales humanos se extienden y abarcan los ecosistemas, más bien que a la inversa, y la cultura reordena la naturaleza y confecciona accesorios con las partes de ésta que interesan a la situación humana (1970, pág. 169).

Exactamente. Pero toda la filosofía de Steward apunta precisamente a lo contrario. La morfología cultural es puesta en términos inteligibles precisamente sobre la misma base que lo logran las alas de un pájaro o las agallas de un pez. La cultura no reordena la naturaleza con arreglo a sus propios fines, porque a juicio de Steward todo propósito, salvo el práctico, desaparece en el momento de la producción. El saber ecológico consiste en olvidar, en cada punto decisivo, el ordenamiento cultural de la naturaleza. La interacción de la tecnología con el

[33] "La 'nueva ecología', según debo llamarla para distinguirla de la ecología cultural (la de Steward), se interesa por el ajuste y la coherencia sistemática entre cultura y ambiente, y esta búsqueda de conexión y orden en la relación determina que la relación entre una y otro se torne borrosa y desaparezca. (...) Se puede ciertamente atribuir un orden a los nexos entre un sistema social y su ambiente, pero esto difícilmente borre los límites entre ambos. (...) El carácter distintivo y la autonomía del sistema social se derivan del hecho de que su integración se encuentra en el reino de las ideas y las actividades sociales, en tanto éstas son ajustadas con vistas a producir un estilo de vida coherente y ordenado. Este tiene relación con la naturaleza, pero sus modalidades se encuentran más allá de ella" (Murphy, 1970, pág. 164).

ambiente de acuerdo con determinadas relaciones de producción —sobre las cuales se erige una morfología cultural— es para Steward un hecho instrumental. En consecuencia, el orden que por intermedio de la acción se transmite a la estructura es la eco-lógica de la adaptación efectiva.

La problemática de Steward es una pauta en pro de la negligencia, en el principio teórico de la ecología en cuanto sistema cultural. En parte, es una cuestión de omisión: abstenerse de elaborar como concepto lo que se observa en los hechos. Steward tiene clara conciencia de que el carácter particular de la tecnología estipula el carácter del ambiente, es decir, otorga significado a los recursos según un criterio de importancia cultural. Pero en el estilo de exposición de Steward esto es lo dado, junto con las relaciones de familia y de producción (división sexual del trabajo: los hombres cazan, las mujeres recolectan). El ordenamiento cultural de la naturaleza es así disfrazado como premisa para un ordenamiento naturalista de la cultura. Por cierto, toda la intencionalidad del proceso productivo es pasada por alto, en la suposición de que ésta es una economía de "subsistencia", condenada por la pobreza de los medios técnicos a una existencia miserable.

Esa naturalización de la economía de caza-recolección arraiga, desde luego, en el saber antropológico aceptado[34]. Y se orienta directamente hacia una explicación "ecológica" de toda la cultura. En efecto, al ignorar el carácter histórico de los objetivos económicos, tanto en su calidad como en su cantidad, tanto los bienen particulares que se procuran como la intensidad del proceso, deja de lado la organización cultural de la relación con la cultura[35]. Ni siquiera los cazadores están embarcados en una mera economía de subsistencia. Cada uno de esos grupos distingue lo comestible de lo incomestible, y no sólo para el conjunto de la población, sino también para clases específicas de edad, sexo y condición ritual, según como sean definidas localmente. Por añadidura, una multitud de ejemplos ofrecidos por los aborígenes australianos bastan para demostrar que distintos tipos de intercambios entre grupos tenían sus implicaciones correspondientes en el nivel de la intensidad y las pautas sociales del trabajo. Los australianos son capaces incluso de practicar un totemismo de lo concreto, en virtud del cual grupos vecinos se especializan en producir distintos objetos utilitarios para canjearlos por materiales que están igualmente disponibles para todos, duplicando así en el plano económico los ritos de multiplicación y la interdependencia de los grupos imaginados en el sistema totémico. En síntesis, lo que Steward

[34] "Un hombre que pasa su vida entera siguiendo animales tan sólo para matarlos y comer, o trasladándose de una parcela de frutales a otra, vive realmente ni más ni menos que como un animal" (Braidwood, 1957, pág. 122; véanse Sahlins, 1972, cap. 1, y Lee y De Vore, 1968).

[35] Falta específicamente la intencionalidad cultural incorporada al código de los objetos deseables. Tal como lo explica Baudrillard, si se habla en términos precisos, un "objeto de consumo (luego, de producción) no existe en una medida mayor que aquella en la cual un fonema tiene un significado absoluto en lingüística. Ese objeto no cobra significado en una relación específica con el sujeto (...) ni tampoco en una relación operativa con el mundo (el objeto-utensilio); sólo adquiere significado gracias a su diferencia respecto de otros objetos, de acuerdo con un código jerárquico (1972, pág. 61). Si tal es el caso, no existen "necesidades, salvo aquellas de las cuales el sistema tiene necesidad", y no se trata de que el consumo sea una función de la producción, sino de que la *"consummativité"* es un modo estructural de la producción (*ibíd.*, pág. 89).

descuida es la organización del trabajo como proceso simbólico, que opera tanto en las relaciones de producción como en las finalidades de éste. En cambio, desconstituye culturalmente la actividad de la producción, para abrir paso a la constitución de la cultura por la actividad de la producción.

El verdadero problema que toda esa razón práctica plantea a la antropología es la existencia de la cultura. Las teorías de la utilidad han mudado a menudo de ropaje, pero siempre interpretan el mismo desenlace: la eliminación de la cultura como objeto distintivo de la disciplina. En la variedad de estas teorías se advierten dos tipos principales, que a lo largo de dos rutas distintas avanzan hacia el mismo fin común. Uno es naturalista o ecológico —por así decirlo, objetivo—, en tanto que el segundo es utilitario en el sentido clásico, o economicista, pues invoca el conocido cálculo sobre medios y fines del sujeto humano racional.

El naturalismo entiende la cultura como el modo humano de adaptación. La cultura, de acuerdo con esta visión, es un orden instrumental, al que se lo entiende—según de qué escuela ecológica particular se trate— como empeñado en reproducirse a sí mismo en cuanto cultura, o bien en mantener a la población humana dentro de límites de viabilidad biológica. En cualquier caso, la praxología es "objetiva" en el sentido de que la explicación consiste en establecer las virtudes materiales o biológicas de determinados rasgos culturales; no hay en la teoría exigencia alguna de que los actores calculen directamente en términos de beneficios adaptativos; por el contrario, los "*eureka!*" más triunfales son reservados para aquellas demostraciones de que dichos autores proceden de ese modo *malgré eux*. El acto de escamoteo ejecutado con la cultura consiste en su absorción, de una manera u otra, por la naturaleza. O la práctica cultural es considerada un modo conductal de manifestarse que tienen las leyes de la selección natural, como en el caso de cualquier "conducta específica de especie", o bien se la subsume en un ecosistema más general que, de forma exclusiva y como totalidad, disfruta de poderes de autorregulación, o de "mente", y cuyas limitaciones se dan bajo formas culturales.

Más que postularse como concepción pragmática de las formas culturales, el utilitarismo subjetivo se interesa, en cambio, por la actividad intencional de los individuos en procura de atender sus propios intereses y alcanzar sus propias satisfacciones. Podría decirse que este segundo tipo de teoría pragmática presupone un Hombre económico universal, si bien provisto de un conjunto relativizado de preferencias, o sea, un hombre que avanza racionalmente hacia objetivos que, sin embargo, pueden variar de una sociedad a otra. La relativización es, así, una acomodación a la variación cultural, pero también su apropiación, como premisa, por una explicación que se dispone a presentarla como consecuencia. En esta praxología, la cultura es adoptada como un ambiente o un recurso a disposición del "individuo manipulador", y también como un sedimento resultante de sus maquinaciones egoístas. La resolución característica de la cultura asume, pues, una forma solipsista. Sólo los actores (y sus intereses tomados a priori como *suyos*) son reales; la cultura es el epifenómeno de sus intenciones.

Todos estos tipos de razón práctica tienen en común, además, una concepción empobrecida de la simbolización. Para todos ellos, el esquema cultural es el "signo" de otras realidades y por lo tanto obedece, en su propia estructuración, a leyes y lógicas ajenas. Ninguno de esos tipos de razón práctica ha sido capaz de explotar a fondo el descubrimiento, efectuado por la antropología, de que la cualidad distintiva y constitutiva de los hombres —la "esencia humana" de un discurso anterior— es la creación de significado, acto que, a lo largo de procesos de evaluación e interpretación diferenciales, organiza las relaciones entre los hombres, así como entre ellos y la naturaleza.

La razón cultural

En los párrafos iniciales del presente capítulo describí la relación entre los enfoques práctico y cultural como una oposición repetitiva y cíclica, de la que la antropología ha sido incapaz de evadirse durante los últimos cien años. Sin embargo, tal como en la sociedad norteamericana aquello que es más esencialmente convencional es visto también como lo más natural, la lucha por el reconocimiento de la perspectiva cultural empezó con desventaja, y se la podría considerar más bien una tentativa por liberar a la antropología de la cárcel del naturalismo. La tentativa se consumó tanto en Europa como en los Estados Unidos y se destacó no sólo por una mayor conciencia antropológica de lo simbólico, sino también por su creciente penetración en el análisis de lo práctico.

Por el lado norteamericano, el concepto de Boas de la cultura como estructura de significado interpuesta entre la circunstancia y la costumbre fue sostenido por sus propios discípulos. Pasó por varias evoluciones, en especial la idea, formulada por Ruth Benedict, de una lógica orientadora que reunió los jirones y remiendos dejados por Lowie y los cosió en forma de coherentes pautas de cultura. Según la concepción de Benedict, el orden se origina en la infusión de significados y actitudes comparables en todas las prácticas de la cultura. No se trataba, desde luego, de un código diferencial, sino de una operación general que organizaba el ambiente, las relaciones sociales y, sobre todo, la historia: un tamiz selector que reducía el caos potencial del préstamo cultural (difusión) mediante un criterio de aceptación y una asignación de significado (Benedict, 1961 [1934]).

En la obra de otro bien conocido norteamericano, Leslie White, el paradigma boasiano vive junto con el morganiano, pero no se alcanza la unificación de estas dos posiciones teóricas opuestas. Esa ambivalencia del pensamiento de White puede no ser exclusiva de éste; resulta equitativo reconocer que la razón práctica y la simbólica cohabitan sin grandes reparos ni escándalo en la mayor parte de la teoría antropológica. Para White, las ideas son, por una parte, el reflejo de la base tecnológica, sea directamente o mediadas por las relaciones sociales, determinadas en forma análoga. En este punto, White desarrolla directamente la epistemología de Morgan. Las ideas que los hombres se forjan sobre el mundo sólo pueden derivarse de su manera de experimentarlo, y su experiencia

tiene que depender de la forma en que se encuentran articulados técnicamente con el mundo:

> Los sistemas ideológicos o filosóficos son organizaciones de creencias que interpretan la experiencia humana. Pero la experiencia y sus interpretaciones están poderosamente condicionadas por las tecnologías. Hay un tipo de filosofía apropiado para cada tipo de tecnología. La interpretación de un sistema de experiencia en que un *coup de poing* constituye un rasgo característico no podrá menos que reflejar ese tipo de experiencia. No sería impropio hablar de una filosofía, así como de una tecnología, tipo *coup de poing*. (...) Un tipo de tecnología encontrará expresión en la filosofía del totemismo, otro en la astrología o en la mecánica cuántica (White, 1949, págs. 365-366).

Como las ideas se derivan de las condiciones técnicas de la percepción, la evolución de la filosofía se resuelve esencialmente, a juicio de White, en sucesivas etapas de falsa conciencia y de verdad, y la transición entre ambas es operada por un breve período de metafísica. Al acrecentarse la cantidad de medios eficaces para enfrentar técnicamente al mundo, un supernaturalismo inicial, representativo del orgullo antropomórfico propio de una ignorancia fundamental, cede necesariamente el lugar a una filosofía científica basada en el conocimiento objetivo.

Por otro lado, está la insistencia del propio White en el carácter único de la "conducta simbólica", es decir, de un sistema de significados no atados específicamente a la realidad física. Por ello, la manera de "experimentar" el mundo no consiste en un simple proceso sensorial, tal como el que podría derivarse directamente de exponer la realidad a una mirada tecnológica. La capacidad humana para otorgar significado —para experimentar algo en cuanto significado— constituye otro tipo de mundo:

> El hombre difiere del mono, y por cierto de todas las restantes criaturas vivas que conocemos hasta ahora, en que es capaz de desarrollar conducta simbólica. Con las palabras el hombre crea un mundo nuevo, un mundo de ideas y filosofías. En ese mundo, el hombre vive tan verdaderamente como en el mundo físico de sus sentidos. Por cierto, el hombre siente que la cualidad esencial de su existencia consiste en la ocupación por él de ese mundo de símbolos e ideas o, según a veces lo llama, del mundo de la mente o el espíritu. Ese mundo de ideas llega a tener una continuidad y una permanencia que el mundo exterior de los sentidos jamás puede tener. No está hecho sólo de presente, sino también de pasado y de futuro. Temporalmente, no consiste en una sucesión de episodios inconexos entre sí, sino en un continuo que se extiende hacia lo infinito en ambas direcciones, de eternidad a eternidad. (White, 1942, pág. 372.)

Pero, en ese caso, y vista en esa perspectiva simbolista —que se opone a la conciencia positivista y utilitaria adquirida por obra de la revelación tecnológica—, la herramienta es en sí misma una idea. No es "meramente un objeto material, o incluso una imagen sensorial, como podría serlo para un mono. Es también una idea" (White, 1942, pág. 373). Si un hacha de piedra genera determinado tipo de filosofía, el hacha misma, sin embargo, es un concepto cuyo significado y uso, como ocurre con todos los conceptos, son establecidos no por sus propiedades objetivas sino por el sistema de relaciones entre símbolos. Por lo tanto, en la teoría evolucionista de White la determinación tecnológica de la cultura vive lado a lado con la determinación cultural de la tecnología, según la expresa su teoría del símbolo:

> Un hacha posee un componente subjetivo; despojada de un concepto y una actitud, carecería de significado. Por otra parte, un concepto o una actitud carecería de significado si no recibiera expresión abierta, en la conducta o en el habla (que es una forma de conducta). Todo elemento cultural, todo rasgo cultural, en consecuencia, tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo. Pero las concepciones, actitudes y sentimientos —fenómenos que tienen su lugar dentro del organismo humano— pueden ser considerados, para los fines de la interpretación científica, en un contexto extrasomático, es decir, en función de su relación con otras cosas y hechos simbolizados, antes que en función de su relación con el organismo humano. (...) (De modo que un hacha puede ser considerada en función de su relación) con otras cosas y hechos simbolizados, tales como flechas, azadas y costumbres que regulan la división del trabajo en la sociedad. (White, 1959*a*, pág. 236.)[36]

Como oponiéndose al paradigma fundamentalmente práctico y tecnológico que lo conecta con Morgan, White es capaz, por lo tanto, de adoptar una perspectiva simbólica, que lo coloca en insólita compañía. Permítaseme yuxtaponer un pasaje ya citado de Lévi-Strauss con un texto tomado del discurso pronunciado por White en su carácter de presidente del Departamento de Antropología de la American Academy of Arts and Sciences (AAAS):

Lévi-Strauss

Si, como lo he dicho, el esquema conceptual gobierna y define las prácticas, ello se debe a que éstas, que el etnólogo estudia como realidades discretas situadas en el tiempo y el espacio y dis-

White

Así (con símbolos) el hombre construyó un nuevo mundo en que vivir. Sin duda, todavía pisaba la tierra, sentía el viento contra sus mejillas o lo oía suspirar entre los pinos; bebía en arroyos,

[36] En ese artículo, White asigna innecesariamente a la cultura una definición contextual, a saber, la de "simbolizados" vistos en el contexto de otros "simbolizados", lo cual deposita la tarea de la determinación en manos del antropólogo —aun cuando el *locus* de lo simbólico permanezca en el sujeto humano— e ignora el proceso real por efecto del cual las producciones humanas son reificadas u "objetivadas", es decir, convertidas en "extrasomáticas". En Berger y Luckmann (1967) hay un examen reciente de la "objetivación", sujeto, empero, a orígenes limitados a la *praxis*.

tintivas de modos particulares de vida y formas de civilización, no deben ser confundidas con la *praxis*, la cual (...) constituye, para las ciencias del hombre, la totalidad fundamental. (...) Sin cuestionar la indudable primacía de las infraestructuras, creo que *siempre existe un mediador entre la praxis y las prácticas, a saber, aquel esquema conceptual por efecto de cuya acción la materia y la forma, ninguna de las cuales tiene existencia independiente, se realizan como estructuras*, o sea, como entidades que son tanto empíricas como inteligibles. (1966, págs. 130-131; el subrayado es mío.)

dormía bajo las estrellas y se despertaba para saludar el sol. ¡Pero no era el mismo sol! Nada era ya lo mismo. Todo estaba "bañado en luz celestial", y había "insinuaciones de inmortalidad" en cada mano. El agua no era meramente algo para apagar la sed; podía conceder la vida eterna. *Entre el hombre y la naturaleza colgaba el velo de la cultura, y él no podía ver nada salvo a través de ese medio.* Todavía utilizaba sus sentidos. Tallaba la piedra, cazaba el ciervo, se apareaba y tenía progenie. *Pero permeándolo todo estaba la esencia de las palabras: los significados y valores que hay más allá de los sentidos. Y esos significados y valores lo guiaron —además de sus sentidos— y a menudo tuvieron precedencia sobre ellos.* (1958, inédito; el subrayado es mío.)[37]

Se diría que toda vez que uno dirige la mirada a la antropología norteamericana encuentra, si no precisamente esta ambivalencia de White, alguna insuficiencia en la apropiación del objeto cultural por el significado. La formidable etnociencia desarrollada por Goodenough, Lounsbury, Conklin y otros, especialmente a partir del legado lingüístico de la escuela de Boas, ha sido maniatada por un concepto positivista de cultura como competencia conductal o como etnografía, consecuentemente, del significado como significación referencial y del análisis como traducción, en términos de un código aparentemente objetivo cuya "objetividad" codifica una teoría. Si se prefiere tomar ejemplos de muy distinta índole (si bien de calidad intelectual no menos llamativa), los esfuerzos de Geertz o Schneider, en cada caso a su propia manera, se orientaron análogamente hacia una limitación específica de lo simbólico, concebido a partir de la distinción entre acción e ideología, sociedad y cultura. Esta particular distinción ha sido más característicamente europea y, de manera más inmediata, fundamental en la antropología social británica antes que en la norteamericana. Puesto que sus implicaciones se remontan a Durkheim, y vuelven a encontrarse en el moderno estructuralismo francés —que también incorpora la tradición boasiana por intermedio de Lévi-Strauss—, me ha parecido de alto valor prestar suma atención al despliegue de la relación entre utilitarismo y cultura en esa tradición. Me referiré en primer término a Durkheim.

[37] Corresponde reconocer que la comparación no es del todo inocente, pues la frase final del párrafo de White no sería respaldada por Lévi-Strauss, aun siendo *le propre* de la escuela de Boas: "el hombre se ha convertido en el animal irracional".

Aunque héroe de cierto "funcionalismo" posterior, Durkheim elaboró acerca de la sociedad una posición teórica que contrasta precisamente con el tipo de economicismo y el individualismo radical que, según vimos, permean el proyecto de Malinowski (véanse Parsons, 1968 [1937], y Lukes, 1972]. Durkheim eligió a Spencer como su particular adversario sociológico en estas cuestiones, muy especialmente en *The Division of Labor* (1949 [1893]). En consecuencia, paralelamente al contraste entre Morgan y Boas, es posible formular una comparación paradigmática entre Spencer y Durkheim, debate este último centrado en torno del utilitarismo propiamente dicho o de la acción económica, y por lo tanto en torno de la oposición entre individuo y sociedad, en tanto que aquel otro debate concierne a la lógica material de la producción y, por lo tanto, a la oposición global entre cultura y naturaleza. Por varias razones, empero, trabajar sobre Spencer y Durkheim no será de la misma utilidad. Una de ellas reside en el gran parecido residual entre lo "superorgánico" de Spencer y la "sociedad" según la entiende Durkheim. Otra, más importante, radica en que Durkheim estableció su concepto de lo social en el marco de un enfrentamiento general con la economía política clásica, no exclusivamente con Spencer, de modo que se comprende más efectivamente si se lo toma como amplia crítica de la concepción que el capitalismo tiene de sí mismo al presentarse como teoría de la sociedad. Lo que Durkheim expuso fue una objeción general a la adopción de la fórmula racionalista del individuo economicista como modelo de la producción *social*, modelo que confiere a la sociedad el carácter de predicado de supuestas necesidades y finalidades humanas. A ese voluntarismo y a ese intencionalismo, Durkheim opuso el hecho social. Las abrumadoras propiedades y poderes que le atribuyó en comparación con los del individuo representan directamente la antiversión de la idea, propia del economista liberal, de la sociedad como resultado público del interés privado.

De manera que la celebrada admonición, contenida en *The Rules of the Sociological Method*, en el sentido de "tratar los hechos sociales como cosas" es algo más que una lección de reificación positivista. Subrayar la facticidad del hecho social supone precisamente distanciarlo de la producción individual: "En efecto, todo lo que es real posee una naturaleza definida que impone control, que se debe tomar en cuenta y que nunca es completamente superada, aunque logremos neutralizarla" (1950*a* [1895], págs. LV-LVI). En el esquema de Durkheim, todos los rasgos afirmativos de la socialidad son, en la misma forma, negativos de la individualidad. No se trata meramente de que el hecho social sea colectivo. Además, es *conciencia* como lo opuesto a deseo, convencional en cuanto opuesto a espontáneo; y más bien que originarse en necesidades, que son internas, se impone por sí mismo como restricciones, que son externas. "Ciertamente, la característica más importante de una 'cosa' es la imposibilidad de modificarla mediante un simple esfuerzo de la voluntad" (*ibíd.*, pág. 28). Similarmente, la verdadera causa de las limitaciones que Durkheim pone a la psicología reside en su ataque a la economía. Según lo vio, el verdadero origen del reduccionismo se encuentra en la ideología del "hombre calculador":

> En rigor, si la sociedad sólo es un sistema de medios instituido por los hombres para alcanzar ciertos fines, estos fines sólo pueden ser individuales, porque antes de la sociedad sólo podrían haber existido individuos. De lo individual, por lo tanto, han emanado las necesidades y deseos que determinan la formación de sociedades; y, si todo proviene del individuo, todo debe ser necesariamente explicado por él. Más aún, en las sociedades sólo hay conciencias individuales; en ellas, por lo tanto, se encuentra la fuente de toda evolución social.
> En consecuencia, las leyes sociológicas sólo pueden ser un corolario de las leyes más generales de la psicología. (*Ibíd.*, págs. 97-98.)

Desde temprana época, como observa Lukes, Durkheim adoptó la posición de que la economía política era, en el desarrollo de la ciencia social, una etapa que debía ser superada. Obligada a pensar que "en la sociedad no hay nada real como no sea el individuo", esa ciencia no ofrece espacio teórico para la sociología. Y en cuanto a ese eterno individuo para cuya concepción era preciso hacer abstracción de lo social, Durkheim sólo podía experimentar por él la misma especie de desprecio que le inspiraba a Marx. Lo abstracto era ese "individuo" mismo. Ajeno a todas las coordenadas de tiempo, lugar e historia, todo cuanto restaba de él era "el triste retrato del puro egoísta" (Durkheim [1888], citado en Lukes, 1972, pág. 80).

Ni Malinowski ni Weber: Durkheim se rehusaba a concebir la sociedad como el objeto externo de la manipulación humana o a cancelarla en homenaje a la única realidad del sujeto intencional. ¿Radcliffe-Brown, entonces? Seguramente, las mismas consideraciones habrían impedido a Durkheim incurrir en el utilitarismo, apenas disfrazado, de un funcionalismo sociológico. Ni siquiera su entusiasmo por la "solidaridad" le permitió nunca suponer en principio que la función de una costumbre, o su papel en la satisfacción de *besoins sociaux*, podía aportar una explicación de su naturaleza específica[38]. Sin embargo, en la ontología de Durkheim se manifiestan los lineamientos del funcionalismo de Radcliffe-Brown. Al negar la economía política, Durkheim se vio obligado a reproducir en el nivel de la sociedad, vista como una suerte de supersujeto, el mismo economicismo que se rehusaba a admitir en el plano del individuo. Esta unión de términos opuestos se advierte con bastante claridad en un trabajo de temprana fecha (1887) sobre la ciencia moral alemana, donde Durkheim defiende la perspectiva social de los historiadores económicos G. Schmoller y A. Wagner contra los liberales de la "escuela de Manchester". Con relación a estos últimos, escribe Durkheim:

> ... La economía política consiste en la satisfacción de las necesidades del individuo y en especial de sus necesidades materiales. En esta concepción,

[38] "Mostrar en qué sentido un hecho es útil no significa explicar por qué es verdadero ni por qué es lo que es, pues los usos para los cuales sirve presuponen las propiedades específicas que lo caracterizan, pero no lo crean. Que tengamos necesidad de cosas no puede determinar que sean tales o cuales y, en consecuencia, no es esa necesidad lo que las extrae de la nada y les confiere existencia" (Durkheim, 1950*b* [1895], pág. 90; compárense págs. 94-95 y 109-111, y 1965, págs. 42-44).

el individuo existe, por lo tanto, como único fin de las relaciones económicas; todo se hace por él y para él. En cuanto a la sociedad, es una ficción del pensamiento, una entidad metafísica que el estudio puede y debe ignorar. Lo que recibe ese nombre consiste sólo en la colección de todas las actividades individuales; es un todo no mayor que la suma de las partes. (...) Se advierte que básicamente los economistas liberales son, sin saberlo, discípulos de Rousseau, a quien por error repudian. Reconocen, es verdad, que el estado de aislamiento no es ideal, pero, tal como Rousseau, no ven en el nexo social nada más que un acercamiento superficial, determinado por la conjunción de intereses individuales. (Durkheim, 1887, pág. 37. Véase sin embargo, en su posterior ensayo sobre Rousseau [1965], una opinión distinta al respecto.)

En ese caso, empero, el argumento contra el ser individual consiste exactamente en la existencia de un *ser social*, y lo que hay contra el poder ordenador de la necesidad individual es la *necesidad social*. La negación de que una práctica dada, por ejemplo, económica, resulte del deseo individual asume la forma de una insistencia en su utilidad social:

Para (Wagner y Schmoller), por lo contrario, la sociedad es un ser genuino, y sin duda no algo exterior a los individuos que la componen, pero está dotada sin embargo de su propia naturaleza y su personalidad. Hay expresiones del habla corriente —como conciencia colectiva, mente colectiva, cuerpo de la nación— que no tienen un mero valor verbal, sino que expresan hechos eminentemente concretos. Resulta erróneo decir que el todo es igual a la suma de sus partes. Por el simple hecho de tener las partes relaciones definidas entre sí, de estar dispuestas en cierta forma, lo que resulta de esa disposición es algo nuevo: un ser compuesto, no hay duda, pero un ser dotado de propiedades especiales y que puede incluso, en circunstancias especiales, tornarse consciente de sí mismo. (...) Como (...) el ser social tiene necesidades propias, entre ellas la de cosas materiales, instituye y organiza, con el fin de satisfacerlas, una actividad económica que no es la de éste o aquel individuo, o de la mayoría de los ciudadanos, sino de la nación entera. (*Ibíd.*, págs. 37-38.)

La sociedad tiene, pues, sus propios fines, que no son los del individuo, y es por los primeros, no por los segundos, que se debe entender la actividad social. "Para que un hecho sea sociológico, debe interesar no sólo a todos los individuos tomados separadamente, sino a la sociedad misma. El ejército, la industria, la familia tienen funciones sociales en la medida en que tienen por objetivos, primero defender la sociedad; segundo, alimentarla; y tercero, asegurar su renovación y continuidad" (Durkheim, 1886, pág. 66). Finalmente, se torna imposible evitar la teleología utilitaria. Todo el paradigma medios-fines es integrado a la concepción del hecho social, en la medida en que este hecho es determinado por *oposición* a la necesidad individual. Sólo ahora la *vida de la sociedad*

pasa a ser la finalidad importante. Pero además, precisamente por ser definida como exterior y por oposición al bienestar individual, esta idea de supervivencia social tiene una serie de efectos permanentes sobre la idea del objeto social. Uno es el pensamiento de que la sociedad, permanentemente amenazada en su interior por una guerra de cada uno contra todos, es construida para evitar ese peligro, concepto que inspiró profundamente muchos de los trabajos del grupo *Année Sociologique*, así como la preocupación de Radcliffe-Brown por la "cooptación" y el orden legal en general (véase Sahlins, 1972, cap. 4). Puede que este concepto de lucha subterránea y los problemas funcionales que presenta a la sociedad siga siendo el principal legado que dejó la ideología capitalista a la ciencia social. Más obviamente, el énfasis sobre la vida de la sociedad como opuesta al propósito individual proporcionó la razón lógica fundamental para la apropiación de la metáfora orgánica completa como idea básica de la constitución social. La tradición de la sociedad como organismo fue conservada, desde luego, por Radcliffe-Brown y, junto con ella, la división de la antropología social, o sociología, en las ramas de morfología, fisiología y evolución propias de las ciencias naturales. Requería sólo la proposición de que la "función social" de una institución, o su aporte a la continuidad social, era también su *raison d'être* (Radcliffe-Brown, 1950, pág. 62) para completar, en un solo movimiento, la inversión de la sentencia de Durkheim hacia lo opuesto y, en consecuencia, para transferir así el utilitarismo del individuo al supersujeto que debía derivarse ineluctablemente de la línea inicial del argumento de Durkheim.

El concepto de simbolización formulado por Durkheim, con inclusión de la bien conocida "sociología epistemológica", terminó por caer víctima de la misma especie de dualismo, así como se convirtió, análogamente, en manos de posteriores antropólogos, en otra forma lógica instrumental. Lukes y otros han sostenido, contra las objeciones de Lévi-Strauss a la derivación de la representación colectiva a partir de la morfología social, que Durkheim había adquirido conciencia cada vez mayor de la autonomía y la universalidad del significado. Tal vez sea éste otro ejemplo de la diferencia que existe entre tener conciencia de un hecho y conocer su correcta ubicación en la teoría. Los textos que, en torno de este problema, pueden ser citados persuasivamente por ambos bandos equivalen tan sólo a una del conjunto de paradojas dentro de la comprensión durkheimiana de la relación entre el pensamiento y el mundo. Otro es el problema (muy digno de Malinowski) de la diferencia entre la manera de conocer propia del sociólogo y la forma en que se constituye el conocimiento en los niños y en la sociedad, procesos tan distintos, en la concepción de Durkheim, como para imposibilitarle abarcar su propio programa positivista. En efecto, ese programa sostenía que los hechos sociales, precisamente por ser "cosas", sólo podían ser penetrados desde el exterior, según los mostrara la percepción, y sin concepción previa alguna. Sin embargo, Durkheim nunca creyó que nuestro propio conocimiento como miembros de la sociedad o, a fortiori, los hechos sociales, pudieran responder al mismo tipo de génesis. El dilema así planteado puede ejemplificarse mediante dos breves pasajes de su *Rules*. Por un lado, Durkheim escribe que "toda la educación consiste en un continuo esfuerzo por imponer al

niño maneras de pensar, sentir y actuar a las que él no habría podido llegar espontáneamente" (1950*a* [1895], pág. 6). Sin embargo, pocas páginas más adelante dice: "Los moralistas consideran necesario determinar con precisión la esencia de las ideas de ley y de ética, y no la índole de la ética y la ley. No han llegado todavía a la muy sencilla verdad de que como nuestras ideas (*réprésentations*) de las cosas físicas se derivan de esas mismas cosas y las expresan más o menos exactamente, así también nuestras ideas de la ética (como estudiosos) tienen que derivarse de la manifestación observable de las normas que funcionan ante nuestros ojos" (*ibíd.*, pág. 23). Durkheim se aferra simultáneamente a una relación mediada y a una relación no mediada entre sujeto y objeto. Aunque esta última concuerda con el proyecto científico, la primera refleja el destino del hombre en la sociedad. La contradicción, sin embargo, fue en realidad más compleja y no careció de cierto propósito. En efecto, en el caso mediado la sociedad enfrenta al hombre, alternativamente, como si ella fuera un superobjetivo cuyos propios conceptos del mundo dominan y reemplazan las sensibilidades individuales, y como si fuera después un objeto cuya experiencia directa explica empíricamente aquel proceso de imposición conceptual. Como lugar preciso donde se presenta ese dualismo antagónico entre sociedad y sensibilidad, el hombre es "doble" en la visión de Durkheim, y la dualidad de su ser corresponde a una oposición entre percepción (individual) y concepción (social), así como entre gratificación egoísta y moralidad colectiva.[39]

Señalo estas circunvoluciones dialécticas porque contribuyen a explicar tanto las virtudes como las limitaciones de la problemática de Durkheim en cuanto teoría de la cultura. Esas virtudes están sólo parcialmente documentadas por la influencia que el concepto durkheimiano del hecho social tuvo sobre la formulación, por Saussure, de la distinción entre *langue* y *parole* (Doroszewski, 1933). En *Primitive Classification* (con Mauss) y *The Elementary Forms of the Religious Life*, el propio Durkheim había desarrollado una noción del signo, particularmente en lo que concierne a las "categorías" de clase, número, espacio, tiempo, causa y demás, noción que en varios aspectos esenciales era muy parecida a la formulada por Saussure. De nuevo encontramos aquí una paradoja si nos atenemos al carácter arbitrario del signo, puesto que para Durkheim las categorías representaban la morfología social de facto, punto sobre el cual volveremos más adelante. Sin embargo, como conceptos emanados de la totalidad social, trascendían específicamente la experiencia individual. Más que articular esa ex-

[39] En un trabajo posterior (1914), continuación de *Elementary Forms*, Durkheim escribió: "Nuestra inteligencia, como nuestra actividad, presenta dos formas muy distintas: por un lado, están las sensaciones y las tendencias sensoriales; por el otro, el pensamiento conceptual y la actividad moral. Cada una de esas dos partes representa un polo por separado de nuestro ser, y esos dos polos no sólo son diferentes, sino también opuestos entre sí. Nuestros apetitos sensoriales son necesariamente egoístas: su objeto es nuestra individualidad y sólo ella. Cuando satisfacemos nuestra hambre, nuestra sed y demás, sin hacer entrar en juego ninguna otra tendencia, nos satisfacemos a nosotros mismos, y sólo a nosotros mismos. [El pensamiento conceptual] y la actividad moral, en cambio, se distinguen por el hecho de que las reglas de conducta a las que se ajustan pueden ser universalizadas. En consecuencia, por definición, persiguen fines impersonales. La moralidad empieza por el desinterés, por la adhesión a algo distinto de nosotros mismos" (1960 [1914], pág. 327; véanse 1951, y Lukes, 1972, págs. 23-24).

periencia, equivalen a un metalenguaje mediante el cual ella es organizada.[40] Y como las categorías no son detalles de la experiencia sino más bien ideas generales de los detalles (tales que hacen de una experiencia un detalle), no reflejan específicamente la percepción, sino que se la apropian en el seno de un sistema cultural relativo.[41] Finalmente, Durkheim reconoce el carácter arbitrario del signo en forma directa, como consecuencia lógica de la distinción entre el hecho individual y el social; exactamente, debido a que la sensación individual sólo es un hecho fugaz respecto del cual nosotros, como seres sociales, poseemos la libertad y los medios para representar en otros términos:

> Una sensación o una imagen siempre depende de un determinado objeto, o de una colección de objetos del mismo orden, y expresa la condición momentánea de una conciencia particular; es esencialmente individual y subjetiva. En consecuencia, disponemos de considerable libertad para tratar con las representaciones de ese origen. Es verdad que cuando nuestras sensaciones están presentes, se nos imponen *de hecho* a nosotros mismos. Pero *por derecho* tenemos la libertad de concebirlas distintas de como realmente son, o de representárnoslas a nosotros mismos como si ocurrieran en un orden distinto de aquel en el cual realmente se producen. En relación con ellas, nada nos es impuesto, a menos que intervengan consideraciones de otro orden (a saber, consideraciones sociales). (Durkheim, 1947 [1912], pág. 14.)[42]

De ello debe seguirse que para Durkheim el hecho social, y ante todo la conciencia colectiva, no es un simple reconocimiento de la circunstancia material. Oponerse a esta reducción lleva a Durkheim, al menos momentáneamente,

[40] "En verdad, entre las palabras que empleamos habitualmente existen pocas cuyo significado no supere, en mayor o menor medida, los límites de nuestra experiencia personal. Con mucha frecuencia un vocablo expresa cosas que nunca hemos percibido, o experiencias que jamás hemos tenido o de las que hayamos sido testigos" (Durkheim, 1947 [1912], pág. 434).

[41] "Pensar mediante conceptos no significa meramente ver la realidad en su aspecto más general; además supone proyectar sobre la sensación una luz que la ilumina, la penetra y la transforma. Concebir algo es al mismo tiempo aprehender mejor sus elementos esenciales y también situarlo en su lugar; en efecto, cada civilización tiene su propio sistema organizado de conceptos, que la caracteriza" (ibíd., pág. 435).

[42] En otro lugar, Durkheim escribe acerca de la alienación que supone esa apropiación de la experiencia individual, con un pesar algo similar al que denota Marx en los *1844 Manuscripts*: "Sólo comprendemos cuando pensamos en conceptos. Pero la realidad sensorial no está hecha de modo tal que penetre espontáneamente y por sí misma en el marco de nuestros conceptos. Se resiste y, para que se conforme a ese marco, debemos ejercer cierta violencia sobre ella, debemos someterla a toda suerte de laboriosas operaciones que la alteren de manera tal que la mente pueda asimilarla. Sin embargo, nunca logramos vencer totalmente su resistencia. Nuestros conceptos nunca logran dominar nuestras sensaciones y traducirlas completamente a términos inteligibles. Ellas adoptan una forma conceptual sólo si pierden lo que tienen de más concreto, aquello que las hace hablar a nuestro ser sensorial y lo llevan a la acción; y, al adoptar aquella forma, se convierten en algo fijo y muerto. En consecuencia, no podemos comprender las cosas sin renunciar a la comprensión de ellas. Sin duda, a veces soñamos con una ciencia que exprese adecuadamente toda la realidad; pero éste es un ideal hacia el cual podemos marchar incesantemente, no que nos sea posible alcanzar" (Durkheim, 1960 [1915], pág. 329).

más allá de su propio reflexionismo sociológico. Pasa así, de la determinación del esquema significativo por la morfología social, a una determinación de la morfología social en cuanto significativa, y de la sintaxis significativa en cuanto sui géneris. "La sociedad ideal", insiste, "no está al margen de la sociedad real; es parte de ella. (...) Porque una sociedad no está hecha meramente de la masa de individuos que la componen, del suelo que ocupan, de las cosas que usan y los movimientos que ejecutan, sino que es, ante todo, la idea que ella se forma de sí misma" (1914 [1912], pág. 422). En desacuerdo con el materialismo histórico en curso, Durkheim contrapone a éste "todo un mundo de sentimientos, ideas o imágenes que, una vez nacidos, obedecen a sus leyes propias. Se atraen entre sí, se repelen unos a otros, se unen, se dividen a sí mismos y se multiplican, aunque estas combinaciones no sean gobernadas ni exigidas por el estado de la realidad subyacente" (*ibíd.*, pág. 424; sin embargo, compárese ese concepto con las anteriores observaciones sobre Labriola, en Lukes, 1972, pág. 231). Adviértase que incluso dentro de la epistemología sociológica aparece, en la relación entre sociedad y naturaleza, un sesgo que podría alejar de todo reflexionismo. Durkheim solía decir que la sociedad comprende los "moldes" en que se forma la experiencia humana. En consecuencia, el mundo, tal como lo conoce el hombre, es un mundo social, precisamente *no* a la manera de un reflejo, sino *dentro* de la sociedad. La historia del mundo es el relato de la existencia de la tribu, del mismo modo que el espacio geográfico podía ser proyectado desde el punto central de una aldea. Y los objetos de esta existencia social no están meramente clasificados de manera isomórfica con el hombre, en correspondencia con las categorías de hombres, sino que reciben un lugar dentro de los grupos humanos: "Para el australiano, las cosas mismas, todo lo que está en el universo, son parte de la tribu; son elementos constitutivos de ella y, por así decirlo, miembros regulares de ella y, tal como los hombres, ocupan un lugar determinado en el esquema general de organización de la sociedad" (Durkheim, 1947 [1912], pág. 141). Si, como lo sostiene Durkheim, el universo no existe salvo en la medida en que es pensado, entonces ha sido comprendido dentro de un orden más amplio aún; en consecuencia, ya no puede pensarse que actúe simplemente desde afuera, en una forma puramente natural. Y en esa situación teórica, la oposición al marxismo no es tan intensa. Así como Durkheim habría concordado con Marx en que "el hombre no es un ser abstracto, en cuclillas y al margen del mundo", ambos habrían coincidido también en la proposición, corolario de la otra, de que existe una naturaleza socializada o humanizada. Un concepto de Lukács lo dice por ellos: "La naturaleza es una categoría social. Es decir, cualquiera que sea la cosa que se considere natural en cualquier etapa dada del desarrollo social, como quiera que es naturaleza está relacionada con el hombre, y cualquiera que sea el compromiso de éste con ella, la forma de la naturaleza, su contenido y su objetividad están por igual condicionados socialmente" (1971, pág. 234).

Este concepto de la apropiación social de la naturaleza, del orden natural como orden moral, sigue inspirando la mejor antropología estructural, británica o francesa. Fue esencial en el trabajo inicial de Radcliffe-Brown sobre las creencias y ceremonias de los andamaneses, así como en sus estudios sobre totemis-

mo, tabú y religión en general. También ha sido fundamental en los trabajos etnográficos de Evans-Pritchard y sus discípulos, así como en los más recientes análisis de clasificación efectuados por Douglas, Leach, Bulmer o Tambiah. Más aún, en este problema matriz de la antropología social británica se advierte la misma visión general de la relación entre cultura y naturaleza que separa a Boas de Morgan. Si bien el funcionalismo británico reprodujo cierto tipo de economicismo, e incluso lo magnificó mediante la trasposición de una teleología utilitaria al supersujeto social, por esa misma actitud evitó el naturalismo o ecologismo vulgar. *The Nuer* (1940), de Evans-Pritchard, formula el argumento completo en su propia construcción, borrando, mediante famosos pasajes sobre la constitución social del tiempo y el espacio, el contraste entre las determinaciones generales de la ecología y la especificidad del sistema de linaje. Pero también es verdad que Evans-Pritchard había elaborado ya los aspectos esenciales de una auténtica ecología cultural en su obra sobre la hechicería azande (1937). ¿Por qué, se pregunta allí, personas esencialmente racionales como los azandes, que sabían muy bien que su huerto había sido arruinado por las pisadas de los elefantes o su casa destruida por el fuego, culpaban sin embargo a sus vecinos y parientes y consumaban las pertinentes acciones mágicas de defensa o represalia? Contestó a ese interrogante afirmando que el efecto *social* no resulta de la causa natural. Si bien puede ser propiedad del fuego quemar una casa, no es propiedad del fuego quemar la *propia* casa. O bien, la respuesta puede remitirse directamente al nivel cultural: no está en la naturaleza del fuego quemar una *casa*, porque el fuego sólo quema madera. Una vez incorporada al campo humano, la acción de la naturaleza deja de ser un mero hecho empírico y adquiere un significado social. Y entre la propiedad que tiene el fuego de quemar madera y la pérdida de su propiedad por un hombre no hay una relación proporcionada. Ni tampoco hay una respuesta proporcionada. La acción mágica contra un tipo específico de persona no es la consecuencia, impuesta por una lógica natural del proceso de combustión. Un hecho natural abarcado por el orden cultural, si bien no declina sus propiedades físicas, ya no dicta sus consecuencias. El "resultado" cultural particular no es un predicado directo de la causa natural. En un sentido crítico, sucede lo contrario.

La epistemología sociológica de Durkheim, empero, tiene sus límites como teoría del significado, límites que parecen reproducirse hasta en el mejor trabajo moderno. No me refiero al factor sentimental en la explicación que Durkheim ofrece del totemismo australiano, es decir, la derivación de la forma lógica a partir del afecto indistinto, rasgo que Lévi-Strauss le reprochó, y problema igualmente planteado por el papel que Durkheim y Mauss (1963 [1901-2]) asignan a la "confusión" en la generación de las categorías conceptuales. Fue más bien la fatal diferenciación entre morfología social y representación colectiva —diferenciación recreada por autores modernos en los términos de sociedad (o sistema social) *versus* cultura (o ideología)— lo que limitó arbitrariamente el alcance de lo simbólico y dejó el campo libre al habitual dualismo funcionalista. "La sociedad", escribió Durkheim, "supone una organización consciente de sí misma que no es otra cosa que una clasificación" (1947 [1912], pág. 443). La difi-

cultad radica en que Durkheim derivaba las categorías que la sociedad "supone" de su constitución ya configurada, lo cual dejaba sin explicar la forma misma de la sociedad, salvo en el sentido de que fuese "natural". De allí el dualismo de estructura social y contenido cultural, que, por añadidura, continuamente amenazaba a este último con una reducción funcional a los modelos y propósitos utilitarios de la primera.

A juicio de Durkheim, según hemos visto, las nociones fundamentales de los hombres —de clase, tiempo, número y demás— no se dan en forma innata o trascendental, sino en la organización y la acción mismas de la vida social:

> Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres, a los que esas cosas se integraron. Fue debido a que los hombres se agruparon, y pensaron acerca de sí mismos bajo la forma de grupos, que en sus ideas agruparon otras cosas, y al principio ambas maneras de agrupar se fusionaron hasta el punto de tornarse indistintas. Las mitades fueron los primeros géneros; los clanes, las primeras especies. Se consideró que las cosas eran partes integrantes de la sociedad, y era su lugar en la sociedad lo que determinaba su lugar en la naturaleza. (Durkheim y Mauss, 1963 [1901-2], págs. 82-83; véase Durkheim, 1947 [1912], págs. 431-447.)

Sin embargo, las mitades son en sí mismas categorizaciones (de hombres), y en consecuencia representan las operaciones mentales cuyo modelo original se supone que fueron. Rodney Needham formula de manera convincente la objeción:

> ... tuvo que existir primero la noción de espacio antes de que pudiera verse a los grupos sociales exhibir, en su manera de ubicarse, relaciones espaciales de algún tipo que a continuación pudieran ser aplicadas al universo; tienen que existir las categorías de cantidad para que alguna mente individual llegue a reconocer lo uno, los muchos y la totalidad de las divisiones de su sociedad; la noción de clase precede necesariamente a la aprehensión de que los grupos sociales, en concordancia con los cuales son clasificados los fenómenos naturales, están en sí mismos clasificados. En otras palabras, es necesario percibir que el "modelo" social mismo posee las características que lo tornan útil para clasificar otras cosas, pero no es posible hacer esto sin las categorías que Durkheim y Mauss derivan del modelo (1963, pág. XXVII).[43]

[43] Durkheim recibió críticas del mismo tono por parte del filósofo contemporáneo D. Parodi, quien objetó la idea de que nuestras categorías de entendimiento y lógica deban derivarse en primer término de "la manière dont telle tribu avait orienté ses tentes" (la forma en que tal tribu había orientado sus tiendas). Parodi escribe: *"Il semble manifeste au contraire, au point qu'on ose à peine le faire remarquer, que la simple existence de cérémonies ou de travaux réguliers, que la simple distinction des clans et des tribus et de leur place respective dans le camp, présupposent les catégories logiques et ne sont possibles que grace à l'intervention préalable des idées de temps, d'espace, de causalité"* (1919, pág. 155, nota). Agradezco a Mark Francillon que me haya llamado la atención hacia esa obra y ese pasaje.

Durkheim formuló una teoría sociológica de la simbolización, pero no una teoría simbólica de la sociedad. La sociedad no era vista como constituida por obra de un proceso simbólico; más bien era lo contrario lo que parecía verdad. ¿Qué decir entonces de los fundamentos de las categorías, de la sociedad misma? El problema de su naturaleza se tornó particularmente agudo en el nivel epistemológico, pues Durkheim debió enfrentar el interrogante de cómo categorías derivadas de una formación social particular podían resultar adecuadas para entender el mundo. En cierto sentido su respuesta fue altamente satisfactoria, pues reconcilió *(tout à coup)* todas las paradojas del superorganicismo de Durkheim, mediante su combinación, podría decirse, en una superparadoja con la cual deberían luchar las generaciones posteriores. Para responder a la pregunta acerca de cómo categorías modeladas en base a la sociedad podían aplicarse a la naturaleza, afirmó que la sociedad misma era natural:

> Pero si las categorías sólo traducen, originalmente, estados sociales, ¿no se sigue de ello que se las puede aplicar al resto de la naturaleza sólo como metáfora? (...)
> Sin embargo, cuando interpretamos una teoría sociológica del conocimiento en esta forma olvidamos que, incluso si la sociedad es una realidad específica, no es un imperio dentro de un imperio; es una parte de la naturaleza y, por cierto, su más alta representación. El reino social es un reino natural que difiere de los otros sólo por su mayor complejidad. (...) Esta es la causa por la cual ideas que han sido elaboradas con arreglo al modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos a pensar acerca de otro compartimiento de la naturaleza (nótese la exacta inversión de la idea de Lévi-Strauss sobre "el así llamado totemismo"). Por lo menos es cierto que si esas ideas desempeñan el papel de símbolos cuando se las desvía, en esa forma, de su significado original, son símbolos bien fundados. Si a raíz del mero hecho de que son conceptos construidos entra en ellos una suerte de artificialidad, se trata de una artificialidad que sigue desde muy cerca a la naturaleza y que constantemente se acerca, más todavía, a ella. (Durkheim, 1947 [1912], págs. 18-19.)

No es importante detenerse en esta recuperación de la sociedad por la naturaleza, o en la naturalización del signo y las otras contradicciones que, con vistas a su mejor comprensión sociológica, Durkheim presenta aquí. Basta indicar ciertas consecuencias de la distinción entre estructura social y concepto mental, tal como efectúa esa distinción una antropología posterior. En efecto, esa misma apreciación del símbolo, que resulta incompleta, es decir, una mera representación de realidades sociales, sigue frecuentemente el funcionalismo estructural

---

"Parece manifiesto, por lo contrario, hasta tal punto que apenas si se atreve uno a señalarlo, que la simple existencia de ceremonias o de trabajos regulares, la simple distinción entre los clanes y las tribus y su lugar respectivo en el campamento, presuponen las categorías lógicas y sólo son posibles gracias a la intervención previa de las ideas de tiempo, de espacio, de causalidad".

desarrollado por Radcliffe-Brown y otros sobre una base durkheimiana.[44] En la mayoría de los casos, lo "simbólico" ha sido tomado en el sentido secundario y derivado de una modalidad ideal del hecho social, una expresión articulada de la sociedad, que tiene la función de sostener relaciones conformadas, a su vez, por procesos políticos o económicos reales. Incorporado así al dualismo anterior, el orden simbólico se transforma en la ideología de las relaciones sociales, antes que en su cualidad. El mismo efecto es producido por la arbitraria diferenciación entre "cultura" y "sistema social" en la escuela británica, como si las relaciones sociales no estuvieran también compuestas y organizadas por el significado. Ciertamente, en la medida que el significado es tomado como el mero "contenido cultural" de relaciones cuya estructura formal es lo que en verdad importa, lo simbólico no pasa de ser una condición variable o accidental del objeto antropológico en vez de ser su propiedad definitoria. Incluso el más valioso trabajo sobre la conceptualización de la naturaleza, el de Mary Douglas, por ejemplo, se inclina a perpetrar el trueque del valor semántico de las categorías por sus efectos sociales. Más precisamente, lo uno tiende a ser identificado con lo otro —el contenido significativo con el valor social (en el sentido de Radcliffe-Brown)— por una tradición que "da por sentado que el pensamiento humano sirve a los intereses humanos y en consecuencia contiene en sí mismo, en cualquier momento dado, las configuraciones sociales de ese tiempo y ese lugar" (Douglas, 1973*b*, pág. 11). El efecto consiste en una visión unilateral del significado como diacrítica social, y del orden cultural total como proyecto utilitario.

Al admitir las doctrinas epistemológicas formuladas en *The Elementary Forms of the Religious Life*, Douglas establece un culto de Terminus, dios de las piedras limítrofes. Para esta autora, el ordenamiento de la naturaleza es una objetivación, o bien una expresión de las reglas para el tratamiento de los objetos, de la diferenciación de los grupos humanos. En consecuencia, el significado es sacrificado a los propósitos sociales. Y los códigos culturales de personas y objetos, así como las correspondencias entre ellos, se consumen en implicaciones abstractas de inclusión y exclusión. En efecto, en el proyecto teórico total, el símbolo no pasa de ser un signo: no es generador de significado en virtud de su lu-

[44] Jameson explica, casi a la manera de Whorf, el reflejo representacional en la ciencia social angloamericana, mediante la preferencia por el término "símbolo", a diferencia del de "signo", utilizado por los franceses, y por la tendencia, corolario de lo anterior, a relacionar unos términos con otros en un sistema semiótico cuyos principios de diferenciación ordenarían así la referencia objetiva. La diferencia de predilecciones analíticas parece ciertamente real, por más que la explicación no sea del todo convincente (en vista del uso normal francés de *signe*): "La fuerza de la terminología angloamericana, de la palabra 'símbolo', se ejerció en el sentido de dirigir nuestra atención hacia la relación entre las palabras y sus objetos o referentes en el mundo real. Ciertamente, la misma palabra 'símbolo' implica que la relación entre palabra y cosa no es en modo alguno arbitraria, que hay alguna coincidencia básica en la asociación inicial. Se sigue que, desde ese punto de vista, la tarea más básica de la investigación lingüística consiste en una búsqueda de referentes uno-a-uno, oración-por-oración. (...) Saussure, por otra parte, es desviado por su propia terminología de toda la cuestión de los referentes últimos del signo lingüístico. Las líneas de trayectoria de su sistema son laterales, de un signo a otro, más bien que frontales, de la palabra a la cosa, movimiento ya absorbido e interiorizado en el signo mismo como el movimiento del significante al significado" (Jameson, 1972, págs. 31-32).

gar en un sistema de símbolos, sino que está empíricamente motivado por realidades sociales existentes, que en sí mismas, tal como los "intereses humanos" que presumiblemente las constituyen, reciben permiso para escapar de toda explicación significativa.[45] Pero, en ese caso, no puedo esperarse que la lógica de los símbolos sea en modo alguno más sistemática que "las tortuosas formas en que las personas utilizan la lógica para tratarse entre sí" (Douglas, 1973*a*, pág. 41). Tanto por el lado de los objetos como por el de las relaciones sociales, esta reducción simbólica involucra un progresivo vaciamiento del código semiótico y un descuido de su estructura en favor de propiedades puramente formales de distinción y categorización. Discutir el significado con un ojo especialmente atento a la diacrítica social otorga sólo parcialmente la libertad analítica para considerar lo que es simbólicamente variable y problemático —digamos, una división tripartita de las especies entre tierra, cielo y agua— como un elemento, pese a todo, a priori y normal. Más importante es el hecho de que, en forma paralela al dualismo de Malinowski, lo "cultural" no tenga en sí mismo ninguna lógica necesaria, puesto que su verdadero orden es un reflejo de los grupos y relaciones desarrollados en la práctica social. Antes de ser alistados para los fines de la diferenciación grupal, los elementos de un objeto-código, tales como las diferencias entre alimentos, sólo poseen la coherencia de una "corriente ambiental de símbolos" (Douglas, 1971, pág. 69). Sin embargo, después de este proceso, por obra del cual son seleccionados en el "ambiente cultural" y en consecuencia reciben clasificación e interrelación, su situación semántica no es realmente mejor, puesto que su significado no pasa de consistir en la intención social gobernante. "Si el alimento es tratado como un código", escribe Douglas, "los mensajes que codifica serán hallados en la pauta de relaciones sociales expresadas. El mensaje se refiere a distintos grados de jerarquía, inclusión y exclusión, fronteras y transacciones a través de fronteras. (...) Las categorías de alimentos, por lo tanto, codifican hechos sociales" (*ibíd.*, opag. 61). En la misma forma, no son los rasgos contrastantes de las especies liminares lo que podría llamar la atención, sino sólo, más abstractamente, la cuestión de si las especies son consideradas con benevolencia, malevolencia o ambivalencia, pues esto puede ser asemejado a las relaciones entre grupos, siempre que uno esté dispuesto a definir esas relaciones con el mismo grado de indeterminación. Y adviértase que, para prestarse a este empobrecimiento, también lo social debe sufrir una descomposición estructural. Un buen ejemplo consiste en la tentativa de Douglas por correlacionar la consideración de especies anómalas con ciertos tipos de intercam-

[45] "Si fuese usted Dios, ¿podría idear un plan mejor? Si quisiera elegir un pueblo para usted mismo, revelarle una visión monoteísta y darle un concepto de santidad que lo compenetrara hasta sus huesos mismos, ¿qué haría usted? Prometer a sus descendientes una tierra fértil y cercarla de imperios enemigos. Por sí solo, eso sería casi suficiente. Una escalada política en cadena aseguraría la creciente hostilidad de sus vecinos. Su desconfianza por los forasteros se confirmaría cada vez con mayor amplitud. Fieles al santuario y a la ley dados por usted, a sus fieles se les tornaría evidente por sí mismo que ninguna imagen de un animal, ni siquiera la de un becerro, ni siquiera la de un becerro de oro, podría retratar a su dios (es decir, en la medida que un grupo humano que se concibe a sí mismo como una especie distinta debe ver al resto del mundo como compuesto de ese modo), y sería tan poco capaz de aceptar una deidad benefactora de forma extrahumana como de dar la bienvenida a un yerno pagano" (Douglas 1973*a*, pág. 40).

bio matrimonial, en la medida que diversas reglas —como las de intercambio generalizado, las exclusiones crow-omaha, o el casamiento con la hija del hermano del padre— situarían a la persona interpolada, es decir, al pariente afinal. Douglas logra establecer esa correlación entre la consideración por el pariente afinal y las relaciones con especies intersticiales, pero sólo mediante una doble operación sobre la estructura del intercambio, que lo convierte (a veces falsamente) en un coeficiente de integración entre grupos. En primer término, Douglas opta por ignorar los marcos específicos y bien conocidos de las relaciones intergrupales, las diversas formas de orden intergrupal, tal como son generadas por reglas de intercambio matrimonial elemental y complejo. En segundo lugar, Douglas traduce esas reglas y formas determinadas en implicaciones de distancia social, nuevamente mediante el acto de no tomar en cuenta las reglas e invocar prácticas de facto que le permiten ignorarlas. Por ejemplo, razona que si se pueden casar miembros clasificatorios de las categorías preferenciales de parentesco, las estructuras elementales (incluida la forma lele de intercambio generalizado) permiten una incorporación de extraños no menos radical que las prohibiciones crow-omahas (que prohíben la repetición de intercasamientos con las mismas líneas).[46] En suma, el análisis de Douglas acerca de "cómo se constituyen los significados" (1973*a*, pág. 31) tiende a convertirse en un *fetichismo de la sociabilidad*, similar al ecológico en su sustitución de formas conceptuales específicas por efectos sociales abstractos, operación donde aquéllas son tratadas como meras apariencias de éstos, lo que arroja el resultado similar de disolver lógicas estructurales definidas en intereses funcionales incipientes.

Lo dicho no tiene por fin desmerecer la agudeza con que Douglas examina la construcción humana de la experiencia; y menos aún despreciar la decisiva importancia de las correspondencias establecidas en las sociedades humanas entre categorías de personas y categorías de cosas, o entre las respectivas diferenciaciones de esas taxonomías. Sólo me propongo sugerir las limitaciones de un análisis que apunta a desarmar la estructura conceptual de un objeto-código para dejar en su sitio un mensaje funcional, como si las cosas culturales se limitaran a ser versiones sustancializadas de solidaridades sociales y a éstas se las presumiera, tanto privilegiadas como prácticas.[47] De modo que, en definitiva, la

[46] En una línea de pensamiento similar, la Douglas no es siempre cuidadosa en sus estudios interculturales, cuando compara "grupos" o procesos de diferenciación del mismo orden. Así, la exclusión social practicada por los israelitas como pueblo es comparada con las relaciones entre los linajes karam o lele, si bien la implicación del casamiento de la hija del hermano del padre entre los judíos, entendida por Douglas como una muestra de desdén hacia el forastero, dividiría igualmente al linaje mínimo del linaje mínimo dentro de la misma tribu israelita (véase Douglas, 1973*a*). Además, está la cuestión que plantean, acerca de la supuesta conexión entre especies afines y anómalas, los estudios que Douglas opta por ignorar: el de Leach (1964) sobre los kachin y el de Tambiah (1967) sobre los campesinos thai. En estos casos, la categoría de afinidad es identificable con un conjunto de animales normalmente constituido, con arreglo a una lógica de grado de distancia respecto de la casa, de lo cual resulta la domesticidad de las especies. Inversamente, las especies anómalas de la Polinesia son con frecuencia identificadas específicamente con las propias líneas de antepasados, como en el caso del *aumakua* hawaiano (véase Kamakau, 1964).

[47] Otra manera de pensar acerca de estas limitaciones consiste en observar que Douglas maneja principalmente relaciones establecidas entre *símbolos*, de modo que definir el significado de uno

verdadera lógica del todo sociocultural es utilitaria. Tal es el resultado de la adhesión a la fatídica separación durkheimiana entre morfología social y representación colectiva.

Por otro lado, la negativa, por parte de Lévi-Strauss, a otorgar a esa distinción un status ontológico —su apropiación de lo social por lo simbólico— constituyó un paso decisivo en el desarrollo de la teoría cultural.[48] Es verdad que esto no liberó por completo la obra de Lévi-Strauss de preocupaciones funcionalistas (véanse Boon y Schneider, 1974), pero al menos limitó considerablemente el espacio operativo de esa tendencia al cerrar el paso a todo reflexionismo simple en la relación entre sociedad e ideología. También es verdad que Lévi-Strauss, al llevar la empresa durkheimiana a una conclusión coherente, mediante la inclusión de las relaciones sociales en el sistema general de representaciones colectivas, llega, en el curso del proceso, a un naturalismo superior. Hasta puede advertirse un aparente cierre del círculo teórico: de la insistencia de Morgan en que el crecimiento de las instituciones estaba predeterminado y limitado por "la lógica natural de la mente humana" a un análisis estructuralista cuya coda se encuentra constituida por una frase similar (Lévi-Strauss, 1971, 1972). Pero el trayecto se ha parecido más a una espiral que a un círculo, puesto que en el camino se produce toda la apropiación de lo simbólico; y, como hemos visto, sería erróneo considerar que la invocación de la mente por Lévi-Strauss es igual al "principio pensante" de Morgan, quien no podía ir más allá de una reacción racional a valores pragmáticos inherentes a la experiencia. "Nunca puede decirse que el hombre se enfrenta inmediatamente con la naturaleza en la forma en que lo entienden el materialismo vulgar y el sensualismo empírico", escribe Lévi-Strauss. Su invocación al *"esprit humain"*, por lo tanto, no pondría en corto circuito a lo simbólico, sino que más bien extraería las consecuencias de su ubicui-

---

por su conexión lógica con el otro (la motivación) permitirá necesariamente que la mayor parte del contenido cultural se evapore. Douglas se interesa realmente por el funcionamiento de elementos ya simbólicos (relaciones finales, linajes, conceptos de animales, tabúes alimentarios, etcétera) en cuanto *signos* uno del otro (utilizando "símbolo" y "signo", ahora, en el sentido angloamericano habitual). Ciertamente, la mayoría de los estudios antropológicos dirigidos a lo "simbólico" se preocupan, análogamente, por esta función de signo de segundo orden más bien que por la constitución de la forma y el significado simbólicos. Sin embargo, como lo señala Roland Barthes, una característica importante del signo motivado (*symbol*, en francés), por contraste con el inmotivado, reside en que en el primero no hay adecuación conceptual entre el significante y el significado: el concepto "sobrepasa" al signo físico, tal como, por ejemplo, la Cristiandad es mayor que la cruz (1970 [1964], pág. 38). Resulta fácil ver, entonces, que cuando en una relación de signo motivado tanto el significante como el significado son por derecho propio símbolos inmotivados, esta inadecuación está doblemente conformada. En efecto, en vista de la relación lógica que los conecta, cada uno de los elementos, por ejemplo, los tabúes alimentarios y los grupos sociales exclusivos, puede actuar alternativamente como significado o significante del otro. Sin embargo, cada uno de ellos sigue siendo, además de ser el signo del otro, un símbolo en su propio dominio, cuyo concepto también depende de relaciones diferenciales dentro de ese dominio. Por lo tanto, difícilmente se pueda agotar el sentido de cualquiera de ellos por su analogía (fraccionaria) con el otro. El análisis semiótico de las prácticas alimentarias tiene que trascender en gran medida la referencia a los grupos sociales, y otro tanto puede decirse de lo inverso.

[48] "Lévi-Strauss acertó porque no contempló los hechos culturales como si fueran, de algún modo, expresiones de fuerzas sociales; más bien analizó ambos dentro de un mismo marco de referencia" (Kuper, 1973, pág. 223).

dad. El argumento avanza a partir de la simple premisa de que, en la medida que el mundo humano está constituido simbólicamente, todas las similitudes entre las operaciones mediante las cuales distintos grupos construyen o transforman su proyecto cultural pueden ser atribuidas a la forma en que la mente misma está construida. De acuerdo con la misma premisa, las "similitudes" no pueden entenderse aquí en el sentido del contenido de ese proyecto, sino sólo en el modo de ordenarlo. Nunca es cuestión de significados específicos, que cada grupo elabora de acuerdo con su propia iniciativa, sino de la manera en que los significados son relacionados sistemáticamente, que en formas tales como la "oposición binaria" pueden observarse como generales. Ni tampoco, en consecuencia, es jamás una cuestión de "reduccionismo biológico", afirmación que, de otro modo, podría ser una invitación a un debate sobre la cultura en el contexto de la mente. Ninguna costumbre particular será explicada jamás por la índole de la mente humana, por la doble razón de que, en su particularidad cultural, esa costumbre mantiene con la mente la relación que una variante tiene con una constante y una práctica con una pauta fija. La naturaleza humana a la que Lévi-Strauss se refiere no consiste en un montaje de estructuras sustanciales y fijas, sino en "las pautas a partir de las cuales son engendradas las estructuras pertenecientes al mismo conjunto" (1971, pág. 561).[49] Así, el objeto cultural, en su integridad simbólica, permanece entera y exclusivamente dentro del alcance de la interpretación significativa. A la mente sólo pueden llegarle las generalidades de la estructuración, con inclusión específica de los sentidos y la transmisión sensorial, que parecen actuar con arreglo a principios similares al del contraste binario (véase Lévi-Strauss, 1972). Más allá se encuentra el más elevado naturalismo, donde Lévi-Strauss se reúne con Marx y Durkheim por efecto de su propio método de unir mente y naturaleza: en la medida que la naturaleza emplea en su propia construcción el mismo tipo de procesos —por ejemplo, el código genético, la estereoquímica de los olores— que la mente emplea para comprenderla, existe entre ellas una complicidad final, que constituye la condición de la posibilidad de comprensión.[50]

[49] En este pasaje de *L'Homme Nu*, Lévi-Strauss convierte una frase de Piaget —basada, me parece a mí, en un estructuralismo al que la falta comprensión cultural (Piaget, 1971)— en una clara crítica a varios reduccionismos biológicos. En efecto, Piaget señala que en la realidad cada forma es un contenido en relación con la forma que la abarca, así como cada contenido es una forma de los contenidos que abarca. El proyecto del reduccionismo, prosigue Lévi-Strauss, consiste en explicar un tipo de orden remitiéndolo a un contenido que no es de la misma índole y actúa sobre él desde el exterior: "Un auténtico estructuralismo, en cambio, procura ante todo aprehender (*saisir*) las propiedades intrínsecas de ciertos tipos de órdenes. *Esas propiedades no expresan nada que esté fuera de ellas mismas*. Pero si uno se siente obligado a remitirlas a algo externo, será necesario volverse hacia la organización cerebral, entendida como una red cuyos modos de interconexión son revelados por las más diversas ideologías al traducir, cada una a su manera propia, esta o aquella propiedad a los términos de una estructura particular" (1971, pág. 561; el subrayado es mío).

[50] "Porque la naturaleza parece cada vez más como conformada por propiedades estructurales indudablemente más ricas, si bien no distintas en su especie, de los códigos estructurales a los cuales las traduce el sistema nervioso, ni de las propiedades estructurales elaboradas por el entendimiento con el fin de volver, tanto como puede hacerlo, a las estructuras originales de la realidad. No es ser mentalista o idealista reconocer que la mente sólo es capaz de entender el mundo que nos rodea porque la mente misma es parte y producto de ese mismo mundo. En consecuencia la mente, cuan-

Se diría, empero, que el principal problema de "reduccionismo" que asoma al estructuralismo moderno consiste en un modo de discurso que, al otorgar a la mente todos los poderes de la "ley" y la "limitación", más bien ha puesto a la cultura en una posición de sumisión y dependencia. La totalidad del vocabulario de las leyes "subyacentes" de la mente concede toda la fuerza de compulsión al lado mental, al cual sólo puede responder lo cultural como si el primero fuese el elemento activo y el segundo fuera exclusivamente pasivo. Tal vez sería más acertado decir que las estructuras de la mente no constituyen tanto los imperativos de la cultura como sus implementos. Configuran un conjunto de posibilidades organizacionales a disposición del proyecto cultural humano, proyecto que, empero, gobierna la articulación de las mismas de acuerdo con su propia naturaleza, tal como gobierna la forma en que son investidos con diversos contenidos significativos. ¿De qué otra manera explicar la presencia, en la cultura, de estructuras universales que, sin embargo, no están universalmente presentes? Y en distinto nivel, ¿de qué otra manera enfrentar, como no sea mediante la invocación de un superorganismo, tales contradicciones en los términos como los que suponen, por ejemplo, las expresiones de "conciencia colectiva", "representación colectiva", o "pensamiento objetivado", que atribuyen a una entidad que es social una función que sabemos que es individual? Para contestar a todas las preguntas de esta índole será necesario colocar el equipo mental humano más bien en el papel de instrumento que en el de determinante de la cultura.

Nos hemos alejado mucho, en verdad, del "principio pensante" de Morgan. Pero falta formular la crítica específica de la posición morganiana contenida en la perspectiva estructuralista. Para ejemplificar esa crítica me serviré de la notable obra de Lucien Sabag *Marxisme et structuralisme*, donde se reconoce una tesis que es también esencialmente boasiana. Aquí el ojo que ve es tomado en su particularidad cultural. Es imposible derivar lo cultural directamente de la experiencia o del hecho, en la medida en que la práctica se despliega en un mundo ya simbolizado; de modo que la experiencia, incluso cuando se da con una realidad externa al lenguaje mediante el cual es entendida, es construida como una realidad humana por el concepto que se tiene de ella (véanse Berger y Luckmann, 1967). La tesis no es más que una deducción inmediata a partir de la naturaleza del pensamiento simbólico. El significado siempre es arbitrario en relación con las propiedades físicas del objeto significado; en consecuencia, el concepto se refiere ante todo a un código de distinciones propio de la cultura en cuestión. Sa-

---

do trata de comprenderlo, sólo aplica operaciones que no difieren, en su especie, de las que se desarrollan en el propio mundo natural" (Lévi-Strauss, 1972, pág. 14). Lévi-Strauss considera que esta perspectiva es "la única clase de materialismo coherente con la forma en que la ciencia se desarrolla" (ibíd.). Lo cual guarda concordancia completa con la perspectiva de Marx: "La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*; del advenimiento de la naturaleza a condición humana. Con el tiempo, la ciencia natural subsumirá en sí la ciencia del hombre, tal como la ciencia del hombre subsumirá en sí la ciencia natural: habrá *una* ciencia" (Marx, 1961 [1844], pág. 111).

Véase más adelante, páginas 196-201, una tentativa por integrar de manera sustancial las estructuras perceptivas y culturales.

bag desarrolla la idea en el contexto de la alternativa marxista corriente, la cual, objeta,

> *...rapporte la totalité des significations au sujet sans fournir cependant les moyens de thématiser effectivement cette constitution du sens. C'est vers cette thématisation que tendent les distinctions que nous avons reprises après d'autres; elles excluent la possibilité d'une genèsse historique ou logique de la société dans son ensemble à partir de la praxis constitutive des individus et des groupes, car cette praxis se développe dans un univers déjà symbolisé et aucun surgissement premier de cette symbolisation n'est concevable.* (1964, pág. 142.)

> ... remite al sujeto la totalidad de esos significados sin aportar, sin embargo, los medios para tematizar efectivamente esa constitución del sentido. Es en dirección a esa tematización que apuntan las distinciones que retomamos después de otras; ellas excluyen la posibilidad de una génesis histórica o lógica de la sociedad en su conjunto a partir de la *praxis* constitutiva de los individuos y de los grupos, pues esa *praxis* se desarrolla en un universo ya simbolizado, de modo que resulta inconcebible cualquier anterior surgimiento de esa simbolización. (1964, pág. 142.)

Empero, sus comentarios sobre la experiencia de la naturaleza también son directamente relevantes para la antropología convencional de la *praxis*:

> *L'interférance entre nature et culture ne provient pas alors de leur mise en relation extrinsèque mais d'une culturalisation de la réalité naturelle. La nature devient culture ne pas en raison de l'existence d'un système d'équivalences qui ferait correspondre à chaque unité d'un domaine une unité emprunté à un autre domaine,*[51] *mais à travers l'integration d'un certain nombre d'elements naturels à un type d'ordre qui caractérise la culture. Or cette caracteristique est propre à toute système symbolique et plus profondément à tout discours dès que le message qu'il véhicule suppose une codification supplémentaire par rapport à celle de la langue; elle peut se laiser définir comme suit: utilisation d'une matière puisée en autre registre que celui où fonctionne le système, matière qui peut être naturelle (couleurs, sons, gestes, etc.) ou culturelle (celle fournie par des systèmes sémiologiques déjà construits); application à cette matière qui est par elle-même ordonnée, d'un principe d'organisation qui lui soit trascendant. L'arbitraire du signe, résultant de l'association de deux plans distincts du réel, se trouve redoublé par l'intégration de chaque unité significante (intégration qui est la loi même de cette association) dans un système différencié qui seul permet la surgie de l'effet de sens.* (*Ibíd.*, págs. 107-108.)

[51] Compárese con Rappaport (1967), que considera disimulada en el "ambiente conocido", así como en las prácticas rituales de la sociedad, la mayor sabiduría biológica de adaptación. En esta forma, las distinciones de la naturaleza reaparecen en su traducción cultural, y ésta sólo significa una adhesión compulsiva a la primera (véase Friedman, 1974).

La interferencia entre naturaleza y cultura no proviene entonces de su puesta en relación extrínseca sino de una culturalización de la realidad natural. La naturaleza se convierte en cultura no en razón de la existencia de un sistema de equivalencias que haría corresponder a cada unidad de un dominio una unidad tomada a otro dominio,[51] sino por intermedio de la integración de cierto número de elementos naturales a un tipo de orden característico de la cultura. Pero esa característica es propia de todo sistema simbólico y, más profundamente, de todo discurso, puesto que el mensaje que éste vehiculiza supone una codificación suplementaria en relación con la de la lengua; se presta a ser definida del siguiente modo: utilización de una materia sacada de un registro distinto de aquel en que funciona el sistema, materia que puede ser natural (colores, sonidos, gestos, etcétera) o cultural (la proporcionada por sistemas semiológicos ya construidos); aplicación a esa materia, que es ordenada por sí misma, de un principio de organización que la trascienda.
Lo arbitrario del signo, resultado de la asociación de dos planos distintos pertenecientes a lo oral, se encuentra redoblado por la integración de cada unidad significante (integración que constituye la ley misma de esa asociación) en un sistema diferenciado que es lo único que permite el surgimiento del efecto de sentido. (*Ibíd.*, páginas 107-108.)

En todo este texto se advierten con claridad los ecos del primer viaje efectuado por Boas al territorio esquimal. Más que un interés práctico o "económico" por el ambiente, la sociedad hace entrar en acción significados desarrollados por todo el orden cultural. Para los hombres no puede haber, en los objetos de consumo, el interés o significado práctico característico de los animales, cuya relación con lo objetivo está precisamente confinada a las cosas tal como son:

La fécondité de la géographie humaine n'est jamais sans doute aussi grande quand que lorsqu'elle a la possibilité d'étudier comment à partir de conditions naturelles globalement identiques, certaines sociétés du même type organisent l'espace, le cycle d'activités productives, le découpage du terroir, les rythmes d'utilisation du sol, etc. Les déterminismes envisagés aurait pu faire le même choix que la voisine et ne l'a pas fait pour des raisons qui sont le signe de ses visées essentielles.
On voit alors en quel sens la notion de l'infrastructure peut retrouver un sens relatif: il s'agit toujours de la limite de l'esprit, de ce qui est irréductible à un certain niveau de fonctionnement de la société. L'élevage de telle sorte d'animaux, la pratique de tel type de culture sont le produit d'un travail permanente de l'intellect qui s'exerce sur un certain milieu naturel; la fabrication d'instruments, le travail de la terre, l'utilisation ordonnée et régulière de l'univers animal supposent une masse d'observations, de récherches, d'analyses qui ne peuvent en aucun cas être menées à bien de manière fragmentaire; elles ne prennent forme qu'à travers la médiation d'un système de pensée bien plus vaste qui dépase le plan technologique

ou simplement économique. En ce sens ces derniers n'ont pas plus un caractère naturel que n'importe quel autre aspect de la culture d'une société. (Sabag, 1964, pág. 216.)

La fecundidad de la geografía humana jamás es tan grande, sin duda, como cuando se tiene la posibilidad de estudiar cómo, a partir de condiciones naturales globalmente idénticas, ciertas sociedades del mismo tipo organizan el espacio, el ciclo de actividades productivas, la preparación del terreno, los ritmos de utilización del suelo, etcétera. Los determinismos que se toman en cuenta son, en esos casos, de orden distinto que el de los impuestos por el medio; cada sociedad habría podido efectuar la misma elección que la vecina, y no lo ha hecho por razones que son el signo de sus objetivos esenciales.
Entonces se advierte en qué sentido la noción de infraestructura puede recobrar un sentido relativo: se trata, en todos los casos, del límite del espíritu, de lo que es irreductible a determinado nivel de funcionamiento de la sociedad. La cría de tal o cual especie de animales, la práctica de tal o cual tipo de cultivo, son el producto de un trabajo permanente del intelecto que se ejerce sobre cierto ambiente natural; la fabricación de instrumentos, el laboreo de la tierra, la utilización ordenada y regular del universo animal suponen una gran cantidad de observaciones, de investigaciones, de análisis que en ningún caso pueden ser llevados a buen término de manera fragmentaria; sólo adquieren forma por efecto de la mediación de un sistema de pensamiento mucho más vasto, que supera el plano tecnológico o simplemente económico. En ese sentido, estos últimos no tienen un carácter más natural que cualquier otro aspecto de la cultura de una sociedad. (Sabag, 1964, pág. 216.)

Al poner el más reciente estructuralismo en contraste con Morgan y Boas, he procurado mostrar la continuidad de la lucha antropológica con su propio naturalismo, lo cual significa, también, la lucha contra su propia naturaleza cultural heredada. El examen de la eventual relación que esta controversia provinciana puede tener con el marxismo exigirá todo un capítulo más: el siguiente.

3

Antropología y dos marxismos

Problemas del materialismo histórico

En principio, este debate entre la razón práctica y una teoría antropológica de la cultura parece no tener implicación directa alguna para Marx. O, por lo menos, no parece que Marx se halle implicado en él. La concepción materialista de la historia no es, con seguridad, un reduccionismo funcional; no concibe a la sociedad como una forma de procesos biológicos (darwinismo social). Este punto de vista fue conocido por los marxistas, pero no por Marx (véase Schmidt, 1971, pág. 47). Tampoco fue, el de Marx, un ingenuo materialismo sensorial que concibiera el pensamiento y la conciencia como simples reflejos de la percepción. También ésta fue una posición de marxistas famosos, pero no de Marx (véanse Lenin, 1972 [1920]; Cornforth, 1971 [1963]; Avineri, 1971, págs. 65-67, y Schmidt, 1971, págs. 51 y sigs.). Tampoco fue el de Marx un craso economicismo del individuo emprendedor, contrapuesto a un ambiente social que éste maneje según sus propios intereses. Para Marx, "el individuo es *el ser social*": el hombre sólo es hombre en cuanto miembro de la sociedad, así como ese "individuo" economizador objetivado, mediante el cual la sociedad occidental se imagina a sí misma, es el producto alienado de esa sociedad, su concepción ideológica de sí misma.[1] En relación con todas esas ideas Marx habría debido decir de nuevo que, si el marxismo era eso, él no era marxista. Su propio naturalismo, según se ha señalado con frecuencia, era una síntesis del activismo de Hegel, despojado de su idealismo, y del materialismo de Feuerbach, despojado de su reflexionismo contemplativo. Habermas lo expresa claramente: " 'El lado activo' que el idealismo desarrolló en oposición al materialismo debe ser entendido en sentido materialista" (1971, págs. 26-27; véase Livergood, 1967). El hombre se hace a sí mismo, incluida su conciencia, mediante la actividad práctica en el mun-

[1] "Lo que debe evitarse ante todo es el re-establecimiento de la 'Sociedad' como una abstracción *vis-à-vis* el individuo. El individuo es *el ser social*. Su vida, aun cuando no pueda aparecer en la forma directa de vida *comunal* realizada juntamente con la de otros, es, por esto mismo, una expresión y una confirmación de la *vida social*. (...)

"El hombre, en consecuencia, por mucho que sea un individuo *particular* (y es precisamente su particularidad lo que hace de él un individuo, y un real ser social *individual*), es también en esa misma medida una *totalidad*—la totalidad ideal—, la existencia subjetiva del pensamiento y del presente de la sociedad experimentada por sí misma" (Marx, 1961 [1844], pág. 105; véase 1973 [1857-1858], págs. 83 y sigs.).

do; pero esa actividad, hasta en sus actos más solitarios, demuestra (puesto que utiliza el lenguaje) la presencia de otros. Al transformar el mundo por efecto de la necesidad de producir en éste, el hombre también se transforma, en sí mismo y en su relación con los otros.[2] Esta dialéctica se origina en la producción, pues en el proceso de satisfacer sus necesidades el hombre produce nuevas necesidades; así como, al actuar con los medios y recursos de que dispone, altera las condiciones materiales de su actividad. Al alterar sus condiciones y objetivos, debe alterar también sus concepciones, en la medida que éstas se desprenden de la conciencia de su ser en cuanto objetivado en las alteraciones producidas, así como se desprenden de las relaciones sostenidas con otros en ese proceso de producción. Al desarrollar nuevas fuerzas productivas y las correspondientes relaciones de producción, el hombre desarrolla una naturaleza histórica que determina, para él, tanto el carácter de la naturaleza viva como el carácter espiritual y político de la sociedad. La naturaleza es, entonces, "naturaleza humanizada", es decir relativa, tanto en sus efectos como en su concepción, a la constitución de la sociedad. "Pero la *naturaleza* (...) tomada abstractamente, en sí misma —la naturaleza fijada en aislación respecto del hombre— es *nada* para el hombre" (Marx, 1961 [1844], pág. 169). La relación entre la sociedad y las circunstancias objetivas es mediada por un sujeto histórico. En consecuencia, en un sentido muy fundamental, la posición de Marx frente a la cultura y la naturaleza —su apreciación de la cultura humana como intervención en la naturaleza física— corre paralela a una concepción antropológica posterior.[3]

Sin embargo, el paradigma nunca fue plenamente simbólico. Una manera de advertir esa carencia consiste en observar que al determinar el concepto (la idea, la categoría) como representación de la experiencia concreta, como la realidad del mundo visto como algo construido, Marx genera el significado a partir de una propiedad específicamente opuesta a su cualidad simbólica; es decir, como "libre de estímulo". El proceso de la experiencia por el cual, según Marx, el concepto adviene a la existencia, es precisamente lo opuesto de lo que caracteriza su existencia como significado, o sea, no hallarse sujeto a ninguna situación objetiva concreta. Cuando Marx en su obra posterior se volcó al análisis de la sociedad y la historia en sí mismas, cuando elaboró su concepción materialista de la historia, aquella teoría del conocimiento pudo llegar a ser un serio tropiezo. Porque el significado se convertiría entonces en una variedad de nominalizaciones, y los conceptos culturales se referirían, por un lado, a una lógica de

[2] "El trabajo es, en primer término, un proceso en el cual participan tanto el hombre como la Naturaleza, y en el cual el hombre, por su propia decisión, provoca, regula y controla las reacciones materiales entre él mismo y la Naturaleza. Opone a sí mismo a la Naturaleza como una de las fuerzas que la constituyen, pone en movimiento brazos y piernas, cabeza y manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, a fin de apropiarse de las producciones de la naturaleza en una forma adaptada a sus propias necesidades. Al actuar así sobre el mundo exterior y modificarlo, el hombre al mismo tiempo modifica su propia naturaleza (Marx, 1967 [1867], vol. I, pág. 177).

[3] "La naturaleza debe ser expresada en símbolos; la naturaleza es conocida mediante símbolos que son, a su vez, una construcción sobre la experiencia, un producto de la mente, un artificio o producto convencional; por lo tanto, lo inverso de lo natural" (Douglas, 1973*a*, pág. 11; véase Lévi-Strauss, 1966).

la eficacia instrumental y, por otro, a una pragmática del propio interés material (ideología de clase). En consecuencia, en la teoría de Marx hubo un segundo momento, el momento del materialismo histórico, que en su obra está entrelazado con el primero pero que puede ser distinguido de éste en la misma forma en que una teoría de la *praxis* dentro de la antropología se diferencia de una explicación cultural. Ahora la cultura aparece, como mediadora entre el hombre y la naturaleza, sólo para ser disuelta por ésta, en forma naturalista, en el curso del famoso "metabolismo" del proceso.

El orden cultural de la producción, por así decirlo, fue naturalizado en aspectos decisivos, para dar origen a las superestructuras como formas culturalizadas de un orden natural. Desde luego, Marx nunca supuso que la naturaleza, por variable que fuera la relación humana con ella, perdiera así su autonomía. La naturaleza sigue siendo refractaria, irreductible en sí misma. Pero el problema específicamente antropológico de la teoría materialista residía en que también el lado humano de la relación tendía a ser ubicado en la naturaleza, en cierto modo a expensas de la cultura. El problema a explicar era el de la variabilidad histórica del orden cultural, y en el intento de hacerlo, el problema fue transferido, en un doble sentido, del sujeto de la explicación al predicado. Por un lado, la historia fue abstraída respecto del sujeto humano. En los momentos teóricos críticos, el hombre aparece en esencia como una criatura sujeta a *necesidades* y también a la necesidad, evidente por sí misma, de actuar *intencionalmente* en la naturaleza con los medios materiales disponibles. Al mismo tiempo, los recursos económicos son ahora vistos como algo "dado", como un estado dado de las fuerzas productivas: abstracción positivista del constructo cultural existente, la cual tiene por finalidad tornarlo neutro e inerte. La organización cultural se convierte precisamente en el "medio" de un proyecto natural-material que apunta a la satisfacción de necesidades. De allí la segunda transferencia de la cultura al carácter de predicado. El orden y el pensamiento sociales siguen los pasos de la teleología práctica de la producción, traduciendo a su propia manera "la lógica objetiva de la situación de trabajo" (Schmidt, 1971, pág. 30). De este modo, la acción de la producción, naturalizada, escapa de una determinación simbólica a la vez que la supera dialécticamente, para determinar por sí misma el sistema simbólico. La infraestructura responde a la superior sabiduría de las cosas en sí mismas, y la antropología de Marx viene después de la producción, pero no *en* ella.

El resto del presente capítulo desarrolla estos puntos con mayor detalle, pero virtualmente ya se ha dicho todo.[4]

[4] En todo este capítulo me concentro en las similitudes y diferencias entre Marx y la antropología reciente planteadas en el resumen que abre el capítulo. Debido al amplio desacuerdo reinante entre los estudiosos acerca de la relación entre el pensamiento de Engels y el de Marx, dejo de lado en su mayor parte los comentarios de Engels sobre la concepción materialista de la historia. Tampoco ofrezco una evaluación general de los estudios etnológicos de Marx o de su relación con el presente estado del conocimiento antropológico. Diversos puntos de vista al respecto pueden consultarse en Firth, 1972; Krader, 1972 y 1973*a* y *b*, y Harris, 1968, págs. 217-249, entre otros.

Momentos culturales y naturales en la teoría materialista

La simple realización de la naturaleza objetiva en la cultura humana —ya fuese esa realización directa o mistificada, y dicha naturaleza externa o humana (biológica)— fue desde el principio una imposibilidad en el pensamiento de Marx. Ya los *Paris Manuscripts* hacen de tal materialismo mecanicista una imposibilidad. El hombre, como ser consciente de sí mismo e intencional, se transforma en objeto de su propia comprensión, se conoce a sí mismo en los objetos naturales transformados por su actividad; en consecuencia, conoce la naturaleza como "naturaleza humanizada", transformada:

> Pero el hombre no es meramente un ser natural; es un ser natural *humano*. Esto significa que es un ser para sí mismo. En consecuencia, es un *ser en especie*, y debe confirmarse y manifestarse como tal en su ser y en su conocer. Por lo tanto, los objetos *humanos* no son objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, y tampoco el *sentido humano*, tal como es inmediatamente —tal como es objetivamente—, *es* sensibilidad humana, objetividad humana. Al *ser humano* no le son dadas directamente, en una forma adecuada para él, ni la naturaleza objetivamente ni la naturaleza subjetivamente. (1961 [1844], pág. 158.)

En esta problemática, el concepto cultural no es, como tal, semiótico; sin embargo, su aporte es en gran medida el de una verdadera antropología cultural. Tanto para Marx como para Boas (aunque en virtud de distintas biografías intelectuales), la naturaleza conocida por cualquier grupo humano es un concepto histórico.[5] Boas llegó a la conclusión de que el ojo que ve es el órgano de la tradición; pero sólo después que Marx hubo escrito que "la *formación* de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia del mundo hasta el presente" (1961 [1844], pág. 108). Lévi-Strauss pudo caracterizar "el pensamiento salvaje" como un tipo de pensamiento que "no distingue entre el momento de la observación y el de la interpretación" (1966, pág. 223); y ello, sólo una vez que Marx hubo escrito acerca de una sociedad venidera —que, a semejanza de la "primitiva", sabrá cómo vivir sin propiedad privada— en la cual los sentidos "se tornan directamente, en su práctica, *teorizadores*" (1961 [1844], pág. 107). Incluso en el curso de ese desarrollo los sentidos son teorizadores, así sea en forma deficiente y unilateral: "El comerciante en minerales ve sólo el valor mercantil, pero no la belleza y las características únicas del mineral; no tiene sentido mineralógico" (*ibíd.*, pág. 109). Marx insiste, pues, en que la naturaleza externa es socialmente relativa, y depende del estadio alcanzado y de los propósitos de la sociedad.

[5] "Tal como en la visión de Marx no existe una sucesión de ideas puramente inmanente como la que una 'historia intelectual' podría investigar, tampoco existe, en cuanto objeto del conocimiento científico-natural, una naturaleza pura no modificada por la historia. La naturaleza, la esfera de lo regular y lo general, se relaciona en cada caso, tanto en extensión como en composición, con los fines de los hombres organizados en la sociedad, fines que se derivan de una estructura histórica definida. La *historia práctica* de los hombres, su actividad física, es el eslabón, cada vez más eficiente, que conecta las dos áreas, aparentemente separadas, de la realidad" (Schmidt, 1971, pág. 50).

Las modalidades y los objetivos históricos del lidiar con ella proporcionarían el marco de acuerdo con el cual se constituye la naturaleza para el hombre. Al respecto comenta Habermas:

> Si bien epistemológicamente debemos presuponer que la naturaleza existe en sí misma, por nuestra parte sólo tenemos acceso a ella dentro de la dimensión histórica revelada por los procesos del trabajo. Aquí la naturaleza bajo forma humana realiza la mediación entre ella misma y la naturaleza objetiva, base y ambiente del mundo humano. La "naturaleza en sí misma" es por consiguiente una abstracción, requisito éste de nuestro pensamiento: pero nosotros siempre encontramos a la naturaleza dentro del horizonte del proceso de autoformación, mundial e histórico, de la humanidad. (Habermas, 1971, pág. 34.)[6]

Marx se ha despedido de cierta clase de "materialismo contemplativo" —basado en el concepto de un individuo abstracto que refleja pasivamente un mundo invariable—, en favor de una epistemología sustentada en la práctica, y de una práctica situada en la historia. El conocimiento del mundo se obtiene gracias a la acción en él, y en especial gracias a su transformación, impulsada por la necesidad (o sea, la producción). (La interacción sujeto-objeto sería algo parecido a la "cualidad secundaria" de que habla C. S. Peirce: uno conoce a una puerta por la resistencia que ésta ofrece a nuestros esfuerzos; uno obtiene conocimiento acerca de sí mismo por la fuerza que le exige mover la puerta.) Consecuentemente, los mundos humano y natural tienen que cambiar en la conciencia del hombre a medida que se operan cambios sucesivos (y dialécticos) en las actividades del mundo. Marx escribe en un bien conocido pasaje de *The German Ideology*, que Feuerbach:

> ... no advierte que el mundo sensorial que lo rodea no es una cosa dada desde la eternidad, que permanezca siempre igual, sino el producto de la industria y del estado directo de la sociedad; y que lo es, por cierto, en el sentido de constituir un producto histórico, resultante de la actividad de toda una sucesión de generaciones, cada una de las cuales se sostiene sobre los hombros de la anterior, desarrollando su industria y su intercambio, modificando su organización social de acuerdo con las nuevas necesidades. Incluso los objetos de la más simple "certeza sensorial" son dados sólo por intermedio del desarrollo social, la industria y el intercambio comercial (Marx y Engels, 1965, pág. 57).

Destaco aquí no sólo la especificación social de la naturaleza sino también de la "necesidad" y del objetivo y, en consecuencia, *la especificación social de*

[6] Al citar aquí a Habermas, me limito a elegir una de las varias y excelentes exégesis que acerca de estos puntos de la teoría marxista han aparecido en años recientes; entre ellas cabe mencionar, a título de pequeña muestra, las de Avineri, 1971; Bernstein, 1971; Kolakowski, 1969; McLellan, 1970 y 1971*a* y *b*; Mészáros, 1972; Ollman, 1971; Schaff, 1970; Schmidt, 1971, y Wellmer, 1971.

la función tecnológica. La naturaleza tomada en sí misma existe para el hombre de la misma forma que la tecnología revela su concepto a través de su forma objetiva. Marx mantuvo esta posición en sus obras económicas posteriores, defendiéndola en dos sentidos importantes. Uno de ellos, el expuesto en su discusión con economistas en torno de la cualidad de eternas de las categorías burguesas. Marx observó que las categorías económicas mediante las cuales la tecnología es aprehendida —en la sociedad correspondiente y por sus irreflexivos "economistas vulgares"— conforman un lenguaje constituido independientemente del objeto técnico como tal. Esas categorías no representan propiedades del objeto, sino la forma en que éste es empleado en una circunstancia histórica determinada: la integración de los medios técnicos por un determinado sistema de relaciones sociales. Esto forma parte de una amplia interpretación de Marx, según la cual las categorías conscientes son formas manifiestas (modos de presentarse) de los propios sujetos en cuestión; por cierto, toda la superestructura cultural figura en la producción de categorías económicas.[7]

La distancia que Marx introduce entre las categorías económicas y las propiedades tecnológicas obedece a su posición general contraria a la determinación por el concepto, es decir, opuesta al idealismo. Sin embargo, llegado el caso, Marx prueba también lo inverso: tampoco puede considerarse que la tecnología como tal sea la causa de las categorías, porque no existe correspondencia o adecuación específica entre una y otras. El más famoso ejemplo de discontinuidad fue la desmitificación, por Marx, del concepto de "capital" como conjunto de existencias de medios de producción materiales, puesto que el "capital" es sólo una particular forma histórica bajo la cual tales medios de producción pueden existir:

> Un negro es un negro. Sólo en ciertas condiciones se convierte en esclavo. Una hiladora de algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en ciertas condiciones se transforma en *capital*. Arrancada de esas condiciones, es capital en tan escasa medida como el oro es en sí mismo dinero, o como el azúcar es el precio del azúcar. (Marx 1933 [1849], pág. 28; 1867, vol. III, págs. 814 y sigs.)

Pero así como el "capital" no es maquinaria, tampoco la "maquinaria" puede poseer carácter social alguno, a menos que se encuentre integrada a un sistema determinado. "La maquinaria es una categoría económica" observó Marx, "en la misma medida en que lo es el buey que tira del arado. La aplicación de maquinaria en el presente es una de las condiciones de nuestro actual sistema económico, pero la forma en que la maquinaria es utilizada es algo totalmente distinto de la maquinaria misma" (Marx a Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en Marx y Engels, 1936). Vale la pena subrayar las implicaciones de esta distinción

[7] "Por ejemplo, la más simple categoría económica, digamos, el valor de cambio, presupone población, y, más aún, una población que produce de acuerdo con relaciones específicas; así como cierta clase de familia, o comuna, o Estado, etcétera. Esta no puede existir sino como una relación abstracta y unilateral, dentro de una totalidad ya dada, concreta, viviente" (Marx, 1973 [1857-1858], pág. 101; véase pág. 297).

entre los medios de producción y el concepto social de los mismos, así sea sólo por su aparente contradicción con otros postulados, igualmente famosos, del materialismo histórico (véase más adelante, páginas 159-160). En el caso a que nos referimos, empero, Marx sostiene la posición de que el orden social (incluidas las relaciones de producción) no es determinado por la naturaleza de los medios tecnológicos. La sociedad no es especificada por la tecnología, ni puede ser considerada como una "expresión" de ésta. En importantes sentidos, ocurre todo lo contrario. Y esta subordinación de la tecnología a la cultura, si se nos permite decirlo así, puede ser integrada a una tesis marxista más abarcativa —y en la cual hoy se insiste a menudo— acerca de las mediaciones de la base por la superestructura. "En efecto, si la economía es el 'determinante último'", como nos lo recuerda Mészáros (1972, pág. 115), "es también un 'determinante determinado': no existe al margen del complejo siempre concreto, históricamente cambiante, de mediaciones concretas, incluidas las más 'espirituales'".

Análogamente, los *objetivos* concretos de la producción constituyen una especificación general del orden histórico-social. Este es, en los escritos económicos de Marx, un segundo argumento que apunta a la contextualización de la infraestructura material. El argumento sostiene que uno no puede determinar la naturaleza de lo que se produce —o sea, el carácter de los valores de uso— simplemente a partir de la índole de las necesidades humanas o del hecho de que la producción las satisfaga. En efecto, esas necesidades "humanas" son abstractas y ahistóricas. Empero, "nuestros placeres y necesidades", observa Marx, "tienen su origen en la sociedad; en consecuencia, los medimos en relación con la sociedad; no los medimos en relación con los objetos que sirven para satisfacerlos. Puesto que son de naturaleza social, son de naturaleza relativa" (1933 [1849], pág. 33). De ello se sigue que las herramientas responden, en su uso, a una intención social:

> En el proceso del trabajo, por consiguiente, la actividad de los hombres, con la ayuda de los instrumentos de trabajo, efectúa una alteración, proyectada desde el principio en el material sobre el que se trabaja. Ese proceso desaparece en el producto; este último es un valor de uso, material de la naturaleza adaptado por un cambio de forma a las necesidades del hombre. (Marx 1967 [1867], pág. 180.)

Por cierto, puesto que no se trata simplemente de la reproducción de una existencia física humana, sino de la reproducción de "un *modo de vida* definido" (Marx y Engels, 1965, pág. 32), todo el sistema de producción pertenece al dominio de la intencionalidad cultural.

En el primer momento de la teoría materialista, el etnólogo del siglo XX se encuentra pisando terreno familiar. Reconoce, en esa concepción materialista de la historia, una mediación entre cultura y naturaleza, no respetada, por ejemplo, en las consideraciones de Morgan sobre las etapas iniciales de la sociedad; y esto a pesar de la admiración de Marx por esas consideraciones. Reconoce también, en la concepción de Marx, una conciencia nacida de la estructura de la sociedad,

un contexto histórico dado bajo el cual se desarrolla la interacción material. Cabe asimismo advertir que el rechazo de Marx por las reducciones, relacionadas entre sí, de conocimiento a naturaleza, sociedad a tecnología y producción a necesidad, tendría lógicamente como marca positiva la invención de lo simbólico, puesto que a lo simbólico se le confía explicar una estructura de personas y cosas cuya explicación no puede ser remitida a su índole física. Y, finalmente, lo mismo podría decirse de la manera en que Marx se salva de todas las demás bien tendidas trampas del utilitarismo, con inclusión del "poblacionismo" ecológico y el individualismo economicista.

En cuanto a este último, es decir, las "robinsonadas" sociológicas mediante las cuales algunos teóricos han procurado derivar el orden social de la búsqueda de los intereses individuales, la crítica de Marx llega al centro mismo de la antropología. No se trata sólo de que ese "individuo" calculador, al que se supone desconectado de la sociedad y cuya acción se ejerce sobre ésta, sea en sí mismo una figura relativa, histórica; otro tanto puede decirse de sus proclamados "intereses". Opuestos por la teoría al resultado social, tanto como lo privado se opone a lo público y la premisa a la consecuencia, esos intereses son en rigor producidos por el proceso social al que se los supone opuestos como un a priori:

> El interés privado es ya por sí mismo un interés determinado socialmente, que sólo puede alcanzarse dentro de las condiciones estipuladas por la sociedad y con los medios que ésta proporciona; en consecuencia, está sujeto a la reproducción de esas condiciones y de esos medios. Es el interés de personas particulares; pero tanto su contenido como la forma y los medios de su realización son dados por condiciones sociales independientes de todo. (Marx, 1973 [1857-1858], pág. 156.)

Tampoco los "individuos", entendidos en el sentido de ese abstracto conglomerado al que se denomina "la población", deben recibir el status teórico habitualmente concedido a ese concepto por una antropología utilitarista, esto es, la "población" vista como una *cantidad* que afecta mecánicamente a la forma de la sociedad, o como una *finalidad* cuya supervivencia biológica es la secreta sabiduría de las formas sociales. Adoptando una posición que parece concordar más con la de Fortes que con la de Worsley, Marx insiste en que "la población" sólo puede ser entendida en la medida que acciona o reacciona en cuanto *organización*:

> La población es una abstracción si yo dejo de lado, por ejemplo, a las clases de las que está compuesta. Esas clases, a su vez, son una frase vacía si no conozco los elementos sobre los cuales se fundan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etcétera. A su vez, éstos presuponen intercambio, división del trabajo, precios, etcétera. Por ejemplo, el capital es nada sin el trabajo asalariado, sin el valor, el dinero, el precio, etcétera. En consecuencia, si empezáramos por la población, llegaríamos a una concepción caótica del todo. (*Ibíd.*, pág. 100.)

En todos estos sentidos —y sin entrar en más consideraciones acerca de la función constituyente del mundo, propia de la práctica—, el etnólogo moderno debe reconocer en Marx a un hermano antropológico.

Sin embargo, la teoría materialista presenta un segundo momento o aspecto. Es incorrecto suponer que el concepto de Marx sobre la mediación histórica entre el hombre y la naturaleza equivale a una lógica cultural interpuesta, como en la perspectiva de Boas. La verdadera mediación es la lógica racional y material de la producción efectiva, aplicada por la razón al servicio de sus propias intenciones, cualquiera que sea el carácter histórico de esas intenciones. En este segundo momento, la promesa de una antropología cultural parece quedar incumplida. El paradigma de Marx se metamorfosea en lo inverso de lo cultural. Ahora, la organización emerge del comportamiento, y el lenguaje de los hombres es la voz de su experiencia concreta. El concepto cultural se presenta más como la consecuencia que como la estructura de la actividad productiva. Los valores de uso —aquellos deseos y placeres que emergen de la sociedad— pierden terreno ante los medios objetivos que permiten alcanzarlos. Y la "historia", en consecuencia, se disuelve en la ácida lógica de lo práctico, de modo que su posición teórica de ser sedimentado se transmuta en la de un pasado trascendido y un devenir fugitivo. Al fundamentar decisivamente el materialismo histórico en el trabajo, y en las especificaciones materiales del mismo, despoja a la teoría de sus propiedades culturales y la deja librada a la misma suerte que al materialismo antropológico. La experiencia práctica de los hombres no puede ser trascendida, y a partir de allí ellos construyen un mundo. El pensamiento de los hombres y sus relaciones sociales se derivan en general del "sistema conductal de la acción instrumental".

Las principales dimensiones de esta suspensión de la cultura en la teoría materialista, de su sumisión a una lógica mundana que está más allá de la cultura misma, pueden ser halladas en *The German Ideology*. Habrá oportunidad de encontrar sus repercusiones en otras obras, pero este es un buen lugar por donde empezar, porque sucesivos pasajes del comentario en torno de Feuerbach pueden leerse como salvas de artillería contra la posición simbólico-boasiana. Aquí la organización es entendida como una codificación de la experiencia empírica, "que evoluciona a partir del proceso de vida de individuos definidos", en la misma forma, podría decirse, que nuestra sociedad se nos aparece a nosotros, pero explícitamente no en la forma en que es ordenada conceptualmente. En efecto, a esa concepción se opone una "realidad" más dura:

> El hecho es, en consecuencia, que individuos definidos, que son productivamente activos en una forma definida, entran en esas relaciones sociales y políticas definidas. La observación empírica debe, en cada caso por separado, discernir empíricamente, sin mistificación ni especulación, el nexo entre la estructura social y política y la producción. *La estructura social y el Estado evolucionan continuamente a partir del proceso vital de individuos definidos, pero no de la manera como tales individuos pueden aparecer en sus propias imaginaciones y en las de otras personas, sino tal*

como realmente son; es decir, tal como operan, producen materialmente y, por lo tanto, tal como trabajan dentro de definidos límites materiales, presuposiciones y condiciones independientes de su voluntad. (Marx y Engels, 1965, págs. 36-37; el subrayado es mío.)

La experiencia, por lo tanto, no se organiza como situación simbólica. El lenguaje mismo se reduce a otro discurso, no meramente no-simbólico sino mudo: la irreductible racionalidad de la *praxis*. En este "lenguaje de la vida real" se origina el habla de los hombres, la cual desde el principio sólo puede ser la articulación de un código silencioso existente más allá de ella misma:

> La producción de ideas, de concepciones, de conciencia, está al principio directamente entrelazada con la actividad material y el intercambio material de los hombres, *el lenguaje de la vida real*. Las concepciones, el pensamiento, las relaciones mentales entre los hombres, se presentan en esta etapa como la emanación directa de su conducta material. Lo mismo se aplica a la producción mental según se expresa en el lenguaje de la política, el derecho, la moralidad, la religión, la metafísica, etcétera, de un pueblo. Los hombres son los productores de sus concepciones, ideas, etcétera: hombres reales y activos, tal como se encuentran condicionados por un desarrollo definido de sus fuerzas productivas y del intercambio correspondiente a éstas, hasta sus formas más avanzadas. La conciencia nunca puede ser otra cosa que existencia consciente, y la existencia de los hombres es su proceso vital real. (*Ibíd.*, pág. 37.)

Empero, este desplazamiento del orden conceptual respecto de la producción se traduce en la producción de un desorden en las concepciones de los hombres. A medida que Marx avanza, el orden simbólico es eliminado de la producción para reaparecer bajo la forma de "fantasmas" formados en los cerebros de los hombres, "sublimados de su proceso vital material". Por añadidura, carentes de toda lógica interna, de todo sistema *en ellas*, las concepciones no tienen independencia ni historia; lo cual equivale a decir también que el esquema significativo no tiene fuerza por sí mismo, pues sólo posee la fuerza que recibe como reflejo de los medios y relaciones necesarios de producción.

> En directo contraste con la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, nosotros subimos de la tierra al cielo. Es decir, no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni tampoco de los hombres tal como son narrados, pensados, imaginados, concebidos, para llegar a los hombres de carne y hueso. Partimos de los hombres reales, activos, y sobre la base de su real proceso vital demostramos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso de vida. Los fantasmas que se forman en el cerebro humano son también, necesariamente, sublimados del proceso vital material de los hombres, que es verificable empíricamente y está sujeto a premisas materiales. En consecuencia, la moralidad, la religión, la meta-

física, todo el resto de la ideología y sus correspondientes formas de conciencia, ya no conservan su apariencia de independencia. No tienen historia, no tienen desarrollo; en cambio los hombres, al desarrollar su producción material y su intercambio material, alteran, junto con ésta, su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento. La vida no es determinada por la conciencia, sino la conciencia por la vida. (*Ibíd.*, págs. 37-38.)

No me propongo sumarme aquí a la controversia, que hace furor entre los estudiosos de Marx, en torno del "joven Marx", humanista, opuesto al "Marx maduro", científico. El problema en cuestión es el de la supuesta ruptura (*"coupure"*) de 1844-45, inmediatamente antes de *The German Ideology*, momento en que al parecer Marx se apartó de Hegel y de la preocupación por la alienación humana en favor de un análisis concreto de la historia y la sociedad burguesa, abandonando definitivamente en este proceso la "antropología" establecida, la explicación que tomaba como punto de partida al sujeto humano (Althusser, 1970 [1965]; Althusser y Balibar, 1970 [1968]). Resulta claro que, como lo han señalado muchos estudiosos de Marx, existen tanto continuidades como discontinuidades. Para tomar un ejemplo que viene al caso, cuando Marx se volcó a los estudios económicos e históricos, el enemigo "idealista" necesariamente cambió: de ser el Espíritu Absoluto de Hegel, pasó a consistir en las categorías ideológicas mediante las cuales una sociedad —y sus economistas— adquieren conciencia de su acción. Pero así como el problema en juego era el mismo, o sea, la derivación del mundo a partir del concepto, así también la crítica de lo uno continuó al servicio de lo otro, a saber que la "idea" siempre surge a partir de la experiencia de la vida real, de la práctica en el mundo real; aun cuando el origen de esta crítica se remonte ante todo al idealismo hegeliano. En una carta a Engels donde comenta una obra sobre historia económica, Marx formula una epistemología de las categorías lógicas —digna, por añadidura, de comparación con la de Durkheim— que epitomiza esta compleja dialéctica:

> Pero, ¿qué diría el viejo Hegel en el otro mundo si oyera que lo general (*Allegemeine*) significa en alemán y noruego nada más que la tierra común (*Gemeinland*), y lo particular, *das Sundre, Besondere*, tan sólo la propiedad separada, dividida respecto de la tierra común? En resumidas cuentas, aquí vemos cómo las categorías lógicas salen directamente, sin duda alguna, de "nuestro intercambio" (relaciones de producción). (25 de marzo de 1868, en Marx y Engels, 1936, págs. 236-237.)

Y finalmente, en el contexto del análisis concreto del orden social, la pragmática noción del significado que sustentaba Marx sería positivizada y funcionalizada. Las categorías, así como las relaciones de producción, comprenden la lógica instrumental de un estado dado de las fuerzas productivas, una lógica que tiene también una reencarnación secundaria como ideología funcional que mantiene un tipo determinado de dominación de clase. Este juego combinado de con-

tinuidad y discontinuidad contribuye a explicar lo que he denominado "momentos culturales y momentos naturales" en la teoría de Marx y, lo que es más importante, a explicar la evidente contradicción entre la constitución social de la lógica material, que resulta de la permanente concepción marxista de una naturaleza humanizada, y su constitución material de la lógica social, que llega a ser la idea dominante del "materialismo histórico".[8]

Para completar esta documentación preliminar del "segundo momento" de la teoría materialista, citaré *in extenso* los comentarios dirigidos por Marx a Annenkov acerca de la *Philosophy of Misery* de Proudhon. El evidente contraste que ofrece con el "momento cultural" documenta, asimismo, su decepción de la antropología:

> ¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la actividad recíproca de los hombres. ¿Disponen los hombres de libertad para elegir por sí mismos esta o aquella forma de sociedad? De ninguna manera. Suponga usted una etapa particular del desarrollo de las fuerzas productivas del hombre, y encontrará una forma particular de comercio y consumo. Suponga etapas particulares del desarrollo de la producción, el comercio y el consumo, y tendrá un orden social correspondiente, una correspondiente organización de la familia y de las jerarquías y las clases; en una palabra, una sociedad civil correspondiente. (...)
> Innecesario es agregar que los hombres no tienen la libertad de elegir sus *fuerzas productivas* —que constituyen la base de toda su historia—, dado que toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, el producto de una actividad anterior. (...)
> De lo expresado se sigue necesariamente que la historia social de los hombres nunca es otra cosa que la historia de sus desarrollos individuales, tengan o no los hombres conciencia de ello. Sus relaciones materiales son la base de todas sus relaciones. Esas relaciones materiales sólo son las formas necesarias en que se realiza la actividad material e individual de los hombres.

Cuando su comercio ya no corresponde a sus formas sociales, prosigue Marx, los hombres modifican esas formas,

[8] Wellmer (1971) ha formulado un excelente análisis de la funcionalización del concepto resultante de su inserción en el marco del análisis histórico-institucional. Particularmente importantes son sus observaciones sobre "la funcionalización de formas de conciencia social en relación con formas de dominación", que depende de ella misma, sobre una reducción de la historia de las formas de dominación a una historia de la producción material: "Marx tiene que deducir las varias formas de dominación directamente de la historia de las varias formas de trabajo productivo, porque la *única lógica* de la historia que aun puede tener cabida en un sistema de referencias materialista que reduce la dialéctica de la moral a la de la producción es la lógica de la progresiva autoobjetivación tecnológica de los hombres. De acuerdo con esta lógica, las formas del intercambio social pueden ser aprehendidas, por así decirlo, sólo como fuerzas productivas secundarias, cuya función es posibilitar la aplicación y el desarrollo de las fuerzas productivas primarias" (*ibíd.*, pág. 92; el subrayado es mío).

... con el fin de no verse privados del resultado alcanzado ni perder los frutos de la civilización. (...) En consecuencia, las formas económicas dentro de las cuales los hombres producen, consumen e intercambian son *transitorias e históricas*. Cuando conquistan nuevas fuerzas productivas, los hombres modifican su método de producción y, junto con ese método de producción, todas las relaciones económicas que son meramente las condiciones necesarias de ese particular método de producción. (...)
Así, Proudhon, principalmente por carecer de conocimientos históricos, no ha advertido que a medida que los hombres desarrollan sus fuerzas productivas, es decir, a medida que viven, desarrollan ciertas relaciones entre sí, y que la índole de esas relaciones debe cambiar necesariamente junto con el cambio y el crecimiento de las fuerzas productivas. (...)
Monsieur Proudhon ha advertido muy bien el hecho de que los hombres producen telas, lienzos finos, sedas, y es muy meritorio, por parte suya, haber advertido este pequeño hecho. Lo que no ha advertido es que esos hombres, de acuerdo con los poderes que tienen, producen también las *relaciones sociales* en medio de las cuales preparan paños y lienzos. Menos aún ha comprendido que los hombres, que modelan sus relaciones sociales de acuerdo con su método material de producción, modelan además las *ideas* y las *categorías*, es decir, la expresión abstracta, ideal, de esas mismas relaciones sociales. (Marx a Annenkov, 28 de diciembre de 1846, en Marx y Engels, 1936, págs. 7-14.)

En oposición al idealismo hegeliano, Marx se levanta en defensa del hombre: no es el Espíritu lo que se torna consciente de sí mismo como existencia, sino más bien el hombre quien modela un Espíritu ideal sobre la base de su existencia concreta; el hombre no tiene por qué arrastrarse envilecido a los pies de su propia creación. Llevada a la teoría de la cultura, esta afirmación diría ahora así: no son las ideas conscientes que los hombres tienen, su "imaginación", lo que ordena su actividad productiva real; aquello de lo cual tienen conciencia no es más que una apariencia o una expresión de esa actividad. Esta concepción de la historia, escribieron Marx y Engels, "no tiene necesidad, como la visión idealista de la historia, de buscar una categoría en cada período, sino que permanece constantemente sobre el *fundamento* real de la historia; no explica la práctica a partir de la idea, sino que explica la formación de ideas a partir de la práctica material" (1965, pág. 50). Así, a diferencia de una apreciación fundamental de Marx en el sentido de que los hombres transforman la naturaleza y producen de acuerdo con un constructo (véase también más atrás, págs. 133-135), ahora toda concepción tiende a desaparecer de la infraestructura, para reaparecer como el constructo de las transformaciones materiales de ésta. La objeción antropológica sería que Marx llega en esta forma a una visión truncada del proceso simbólico. Lo aprehende sólo en su carácter secundario de simbolización —la "formación secundaria" de Boas—, como modelo de un sistema dado en la conciencia, ignorando a la vez que el sistema así simbolizado es *simbólico en sí mismo*. Aquí encontramos otra vez la falla, que Marx comparte con algunos funcio-

nalistas dualistas, de limitar el símbolo a la "ideología", lo que permite que la acción se deslice al reino de lo pragmático. Al abordar el significado sólo en su capacidad de expresión de las relaciones humanas, Marx permite que se escape, a través de la malla de la teoría, la constitución significativa de esas relaciones.

Esta semiótica ayuda a situar el papel del lenguaje en la teoría desarrollada del materialismo histórico.

La genealogía del pensamiento conceptual

Hemos visto que Marx formula una distinción entre dos tipos de discurso, un "lenguaje de la vida real", por una parte, y los términos en que los hombres conciben su existencia social, por otra, y que considera a los segundos como contingentes respecto del primero. El acento puesto así sobre el papel de la *praxis* en la historia asigna una posición de privilegio a las fuerzas reales experimentadas en la producción, posición que está por encima de la manera como los hombres las imaginan. Las condiciones materiales de producción se tornan decisivas en la medida que los hombres, para satisfacer efectivamente sus necesidades, deben "avenirse a razones" (valga el doble sentido que toma aquí la frase) con esas condiciones tales como son. En la teoría del conocimiento marxista, tanto el sujeto como el objeto pueden ser polos activos (Livergood, 1967), pero *el objeto no tiene necesidad del sujeto*. El ser "limitado" y "que sufre" es el hombre. Por lo tanto, la reciprocidad implícita en la idea de la dialéctica es en rigor subsumida por una lógica lineal, más poderosa, de necesidad-satisfacción objetivas. La lógica pragmática del trabajo forma una retícula de limitación material a la que todas las relaciones y concepciones están funcionalmente sometidas. Puede reconocerse que esta *praxis* tiene lugar en un mundo ya simbolizado, en una construcción social de la realidad, pero esa configuración no puede dar cuenta de la verdadera naturaleza de las cosas, así como la producción no podría desarrollarse efectivamente si no se fundara en la razón material. En definitiva, la determinación simbólica de las necesidades —o sea, el sistema cultural relativo de objetos— se disuelve teóricamente en el seno de la acción objetiva absoluta de su satisfacción. La intención histórica es mistificada como la premisa práctico-natural, según la cual las necesidades tienen que ser satisfechas. Así, la cultura es eliminada del acto de su propia reproducción.

Más particularmente, el habla y el pensamiento brillan con una luz prestada. Para todos los fines *de la teoría*, que se derivan de todos los fines prácticos, el lenguaje no interviene en el momento de la experiencia concreta, sino que debe ajustarse reflexiva y pragmáticamente a esa experiencia. La experiencia es en primer término, y siempre fundamentalmente, la producción de lo necesario para atender necesidades: "la vida supone, *antes* que todo lo demás, comida y bebida, una habitación, ropas y muchas otras cosas. *El primer acto histórico* es, en consecuencia, la producción de los medios apropiados para satisfacer esas necesidades, la producción de la vida material misma" (Marx y Engels, 1965, pág. 39; el subrayado es mío). A este argumento es específicamente ajena la circunstan-

cia de que el hombre puede ser diferenciado de otros animales por la conciencia y demás fenómenos afines; lo que importa es que los hombres empiezan a diferenciarse de los animales cuando empiezan a producir sus medios de subsistencia (*ibíd.*, pág. 31). La conciencia adquiere forma como acompañamiento de esa producción, y el lenguaje como la "conciencia práctica" que surge de la necesidad de relaciones entre los hombres en el curso de la misma (*ibíd.*, pág. 42). Por lo tanto, sólo después de haber considerado las "relaciones históricas primarias" —producción de subsistencia, de nuevas necesidades, de la familia y de modos de cooperación—, sólo entonces "comprobamos que el hombre además tiene conciencia" (*ibíd.*; véase Schaff, 1970, pág. 75). Engels, quien participó en la formulación del argumento, lo tomó bastante literalmente y elaboró sobre esta base una explicación de la transición del mono al hombre:

> El dominio sobre la naturaleza, que empieza con el desarrollo de la mano, con el trabajo, amplió el horizonte humano a cada nuevo avance (...) Por otro lado, el desarrollo del trabajo necesariamente contribuyó a acercar entre sí a los miembros de la sociedad, al multiplicar los casos de apoyo mutuo, de actividad conjunta, y al poner en claro la ventaja de esa actividad conjunta para cada individuo [*adviértase la lógica utilitaria*]. En suma, los hombres en trance de formación como tales llegaron al punto en que *tenían algo que decirse* unos a otros (...) Primero viene el trabajo, y posteriormente, y al fin lado a lado con éste, viene el lenguaje articulado. (Engels, 1940, págs. 282-284.)

Esta seudohistoria se limita a dramatizar un punto sistémico fundamental: que el lenguaje es instrumental, muy en el sentido en que Malinowski lo considera así. Nacido el lenguaje de la tentativa por dominar al mundo, sus clasificaciones traducen las distinciones utilitarias establecidas por la *praxis*, signos cuyo valor determinado es una función de la utilidad.[9]

Así, en un comentario posterior (1881) acerca del libro de texto escrito por A. Wagner sobre economía política, Marx aduce una teoría similar acerca de *la pensée sauvage*, teoría que interesa al antropólogo no sólo porque se refiere directamente a lo "primitivo", sino porque lo aborda en una forma que es, por cier-

[9] Venable observa que, para Marx y Engels, los diversos rasgos por los cuales los hombres pueden ser distinguidos de los animales, incluso el lenguaje, son "meramente derivativos, no determinantes", en comparación, presumiblemente, con la conciencia desarrollada en la producción. Las dificultades de esta posición —a saber: ¿en qué consiste esa conciencia?— son exacerbadas por la afirmación de Engels de que los procesos mentales humano y animal, ejemplificado este último por Dido, el perro de Engels, sólo presentan una diferencia de grado. " 'Tenemos en común con los animales toda la actividad del entendimiento: la *inducción*, la *deducción* y, por lo tanto, también la *abstracción* (conceptos genéricos de Dido: cuadrúpedos y bípedos), el *análisis* de objetos desconocidos (incluso el acto de romper una nuez es un principio de análisis), la *síntesis* (en los juegos de los animales) y, como unión de uno y otra, el *experimento* (en el caso de obstáculos nuevos y situaciones desconocidas). Todos esos modos de proceder —en consecuencia, todos los medios de investigación científica que la lógica ordinaria reconoce— son, por naturaleza los mismos en el hombre y en los animales superiores. Sólo difieren en el grado (de desarrollo del método en cada caso)' " (Engels, en Venable, 1966 [1945], pág. 66).

to, Malinowski puro. En tiempos recientes, el pasaje en cuestión ha sido ampliamente citado para ilustrar la teoría básica del conocimiento postulada por Marx. Su exposición como mito de origen no pierde interés. Schmidt lo denomina "una suerte de genealogía del pensamiento conceptual", y con seguridad no tiene con el pasado real más relación que la descubierta por Evans-Pritchard en las genealogías de los linajes nuer. Pero por el momento es más importante el hecho de que, al exponer la identidad originaria del habla con "el lenguaje de la vida real", Marx nos ofrece aquí su idea de la conexión esencial entre ambos: la palabra siempre está emparentada con los términos de los actos, porque actos y palabras tienen una raíz y un sentido de utilidad material. La continuidad y la discontinuidad en el concepto son introducidas por aquellas diferencias existentes en el mundo externo y de las cuales la experiencia nos ha enseñado que poseen valor práctico. Marx no concede al profesor idealista —en este caso se trata de Wagner, pero la crítica reitera la formulada contra Feuerbach, por no hablar de la crítica de Malinowski acerca de E. B. Tylor— que los hombres empiecen por encontrarse en relación teórica con los objetos del mundo; empiezan por actuar, comer, apropiarse de esos objetos. Llegamos así al punto crucial de la antropología: lo que Marx pasa por alto es que los hombres se inician *como hombres*, distintos de los otros animales, precisamente cuando experimentan el mundo en cuanto concepto (simbólicamente). No se trata, esencialmente, de un problema de prioridad, sino de la excepcional cualidad de la experiencia humana como experiencia significativa. Tampoco es cuestión de la realidad del mundo: se trata de cuál es la dimensión mundana que llega a tener pertinencia, y en qué forma, para un grupo humano dado, en virtud de la constitución significativa de la objetividad de los objetos. Marx, empero, era un teórico social presimbólico. El lenguaje era para él un proceso de nombrar, la concordancia entre un texto social y un texto material. La primera clasificación que el hombre efectúa es la distinción entre cosas placenteras y dolorosas, comestibles e incomibles. En el lenguaje, es la naturaleza misma quien habla, al principio sin metáforas. La capacidad humana para otorgar un valor a las diferencias naturales se reduce a un eco de significación práctico-intrínseca. La "genealogía del pensamiento conceptual" de Marx es el totemismo de Malinowski:

Genealogía del pensamiento conceptual

Para el doctrinario profesor, la relación del hombre con la naturaleza es, desde el principio, no práctica; es decir, no está basada en la acción, sino que es teórica (...) El hombre se relaciona con los objetos del mundo exterior en cuanto medios para satisfacer sus necesidades. Pero los hombres no empiezan por estar en "esa relación teórica con los objetos del

Totemismo

[La teoría del animismo formulada por Tyler hace del hombre primitivo un ser contemplativo y racional; las investigaciones de campo muestran al salvaje *interesado* en la pesca y la horticultura...]. En el totemismo vemos, por lo tanto, no el resultado de las precoces especulaciones del hombre sobre fenómenos misteriosos, sino una mezcla de ansiedad uti-

mundo exterior". Como todos los animales, empiezan por comer, beber, etcétera, es decir, no se encuentran en ninguna relación, sino que se empeñan en una actividad, se apoderan de ciertos objetos del mundo exterior por medio de sus acciones y de esa forma satisfacen sus necesidades (es decir, empiezan por la producción). Como resultado de la repetición de este proceso, en sus mentes se graba que los objetos son capaces de "satisfacer" las "necesidades" del hombre. Hombres y animales también aprenden a distinguir "teóricamente" qué objetos externos sirven, entre todos los objetos, para satisfacer sus necesidades. En cierto nivel de desarrollo posterior, al aumentar y multiplicarse las necesidades de los hombres y los tipos de acción que hacen falta para satisfacer esas necesidades, los hombres dan nombres a clases enteras de esos objetos, ya diferenciados de otros sobre la base de la experiencia.

Ese fue un proceso necesario, puesto que en el proceso de la producción, es decir, el proceso de la apropiación de objetos, los hombres están en continua relación de trabajo unos con otros y con objetos particulares, y también entran inmediatamente en conflicto con otros hombres por esos objetos. Sin embargo, esta denominación sólo es la expresión conceptual de algo que la repetida acción ha convertido en experiencia, es decir el hecho de que a los hombres, que ya mantienen en sus vidas ciertos nexos sociales (suposición que se sigue necesariamente de la existencia del lenguaje), ciertos objetos externos les sirven para satisfacer sus necesidalitaria ante los objetos más necesarios de su entorno, y alguna preocupación por aquellos que despertaban su imaginación y su atención, tales como pájaros hermosos, reptiles y animales peligrosos. (...)
...[el totemismo] expresa el interés del hombre primitivo por su entorno, el deseo de declarar la propia afinidad con los objetos más importantes y controlarlos. (...)
El camino que va de la selva al vientre del salvaje, y por lo tanto a su mente, es muy corto, y el mundo constituye para él un telón de fondo indiscriminado, contra el cual se destacan las especies de animales y plantas que son útiles, principalmente las comestibles.

Tenemos, pues, contestadas nuestras preguntas; el interés selectivo del hombre por un número limitado de animales y plantas, y la forma en que ese interés es expresado ritualmente y condicionado socialmente se presentan como resultado natural de la existencia primitiva, de las actitudes espontáneas de los salvajes hacia los objetos naturales y de las principales ocupaciones del salvaje. Desde el punto de vista de la supervivencia, es vital que el interés del hombre por las especies indispensables desde el punto de vista práctico nunca decaiga, y que su convicción de que es capaz de controlarlas le infunda energía y perseverancia en sus búsquedas y estimule su observación y conocimiento de los hábitos y de la naturaleza de los animales y las plantas.

El totemismo, pues, se presenta como una bendición otorgada por la religión a los esfuerzos del hombre pri-

des. (Marx, citado en Schmidt, 1971, págs. 110-111.)[10]

mitivo en su relación con su ambiente útil; una bendición a su "lucha por la existencia". (Malinowski, 1954, págs. 20, 44 y 46-47.)

Deseo poner de relieve —y a la vez dejar para más adelante la consideración a fondo de este punto— que esta teoría del conocimiento fue inherente al punto de partida de Marx, es decir, que apuntala en forma continua su proyecto, desde su fase "humanística" hasta su fase "científica". En relación con esto cabe invocar el testimonio de Kolakowski. Si bien conocía, al parecer, el texto sobre Wagner, Kolakowski encontró "en germen" en los escritos iniciales de Marx, sobre todo en los *Paris Manuscripts*, una idea de la cognición que conduce directamente a la "genealogía del pensamiento conceptual". En efecto, sobre esta base el propio Kolakowski reproduce prácticamente dicha genealogía, en un pasaje que tiene estrecho parecido a la vez con Marx y con Malinowski:

> La conciencia humana, la mente práctica, si bien no produce existencia, produce existencia en cuanto compuesta por individuos divididos en especies y géneros. A partir del momento en que el hombre, en su ontogénesis y su filogénesis, empieza a dominar intelectualmente el mundo de las cosas —a partir del momento en que inventa instrumentos que pueden organizarlas, y después expresa esa organización en palabras— encuentra ese mundo ya construido y diferenciado, no de acuerdo con alguna presunta clasificación natural, sino con una clasificación impuesta por la necesidad práctica de orientarse en el propio ambiente. Las categorías en las cua-

[10] Schmidt procede a explicar este pasaje en una forma que resulta antropológicamente penosa y ni siquiera en su conciliadora frase final establece una diferencia verdadera respecto de Malinowski. En efecto, si las clasificaciones del hombre primitivo no son ingenuamente realistas, sino que son relaciones con los objetos mediados históricamente, esto se limita a explicar la apariencia "religiosa" del interés naturalista. Schmidt escribe: "La producción adviene a la existencia como resultado de una necesidad sensorial. Todas aquellas funciones humanas que van más allá de la inmediatez de lo dado se desarrollan con la producción. La naturaleza se presenta primero como una masa indiferenciada y caótica de materiales externos. Del repetido trato con la naturaleza, común por igual a hombres y animales, emerge una cruda clasificación inicial de los objetos naturales, de acuerdo con el placer o el dolor que producen. El logro teórico elemental correspondiente a este nivel de desarrollo consiste en el establecimiento de distinciones, en la separación entre aquellos objetos que traen asociaciones agradables y los otros. La clasificación nominalista de los objetos naturales, con la intención de ejercer sobre ellos un auténtico control, es propia de un grupo humano más avanzado económicamente y por lo tanto más organizado, y se relaciona con las contradicciones que surgen en este grupo. Lo particular es subsumido en lo general-abstracto. A juicio de Marx (así como de Nietzsche), esa actividad intelectual es inspirada por la voluntad de poder del hombre sobre las cosas y sobre sus semejantes. Originariamente, el Espíritu está vacío. Los conceptos que forma son el producto de la experiencia práctica acumulada. Su valor está confinado a lo instrumental. No obstante el materialismo de esta visión, debemos insistir en que Marx no vio en los conceptos impresiones ingenuamente realistas de los objetos mismos, sino más bien reflejos de las relaciones, mediadas históricamente, entre el hombre y esos objetos" (1971, pág. 111).

les este mundo ha sido dividido no resultan de una convicción o de un acuerdo social consciente, sino que son creadas por una actividad espontánea, emprendida para vencer la oposición de las cosas. Este esfuerzo por someter el caos de la realidad no sólo define la historia de la humanidad; además define la historia de la naturaleza como objeto de las necesidades humanas, y sólo somos capaces de comprenderla en esa forma. Las divisiones del mundo en especies, y en individuos dotados de rasgos particulares susceptibles de ser observados por separado, son producto de la mente práctica, lo que torna ridícula la idea de oposición, o incluso de cualquier clase de diferencia entre ella y la mente teórica. (Kolakowski, 1969, pág. 46.)

Según palabras de un moderno lingüista marxista, *"les hommes parlent comme le leur suggère la vie, la pratique"* (los hombres hablan como la vida, la práctica, les sugieren que hablen) (Schaff, 1967 [1964], pág. 172). No se trata de que Schaff y otros sutiles lingüistas que trabajan en un marco de pensamiento marxista crean —como no lo creía el propio Marx— que las palabras o las categorías gramaticales se limitan a copiar las propiedades sensoriales del mundo. Por el contrario, para los miembros de una determinada comunidad de habla su lenguaje contiene clasificaciones del mundo que organizan la experiencia que ellos tienen de éste. Vološinov escribe: "No es la experiencia lo que organiza la expresión, sino al revés: *la expresión organiza la experiencia.* La expresión es lo primero que imparte a la experiencia su forma y especificidad de dirección" (1973 [1930], pág. 85). Entonces se plantea la pregunta: ¿de dónde emergen las categorías de la expresión? La respuesta es: de la práctica social, tal como es generada por las distinciones establecidas en la acción de base económica; en otras palabras, de la lógica de la experiencia concreta. Vološinov escribe:

> El orden que sigue el real proceso generativo del lenguaje es este: *el intercambio social se genera* (*emergente de la base* [infraestructura económica]); *en ese intercambio se generan comunicación e interacción verbales; y, en la segunda, se generan formas de desempeño verbal; finalmente, este proceso generativo se refleja en el cambio de las formas del lenguaje.* (1973 [1930], pág. 96.)[11]

Cabe formular unas pocas consideraciones sobre la historización del materialismo, ejemplificada por determinaciones como las del "primer acto histórico...", o la llamada genealogía del pensamiento conceptual. Por un lado, la "historia" consiste aquí en la transformación especulativa de una relación estructural entre base y superestructura en una prioridad temporal. Este procedimiento supone, en rigor, varias fases lógicas, empezando, esencialmente, por un a

[11] Análogamente, Schaff escribe que la estructura gramatical, como el vocabulario, influye sobre la percepción. Pero lo hace debido a que esa misma estructura gramatical "ha sido formada socialmente sobre la base de determinada *práctica* social; refleja una situación concreta y constituye la respuesta a preguntas prácticas derivadas de esa situación" (1967 [1964], pág. 184).

priori funcional. En primer término, Marx traspone la humana necesidad de ganarse la subsistencia al dominio estructural de la producción; por lo tanto, acepta en principio la primacía de la producción como precedencia real en el tiempo. En esta forma, del imperativo funcional de que "el hombre debe ser capaz de vivir para hacer historia", Marx extrae la conclusión de que "vivir supone, antes que ninguna otra cosa, comer y beber", y a partir de allí proyecta esta secuencia temporal al carácter de hecho histórico real, en el sentido de que "el primer acto histórico es, por lo tanto, la producción de medios para satisfacer esas necesidades". En suma, Marx transforma un espacio teórico en un tiempo hipotético. La historia, o por lo menos una teoría de la historia, es deducida de una valoración de funciones; es decir, de la premisa de que satisfacer las necesidades físico-biológicas humanas es la más continua y compulsiva de todas las actividades humanas y, por lo tanto, el *requisito previo* de todas las restantes. Dicho sea entre paréntesis, no es menos habitual, por parte de algunos estructuralistas, oponerse a este procedimiento por su premisa inicial; y así, en consecuencia, transgredir su propia premisa.

La objeción se formula sobre la base de que existen otras "necesidades" tan compulsivas como la de comer, y no simplemente la de tener relaciones sexuales sino, por ejemplo, la necesidad de llevar a cabo una clasificación, así sea sólo para estipular aquellas continuidades y discontinuidades que, entre grupos de hombres, tornan posible una sociedad. Sin embargo, esa refutación nunca llega a ser definitiva, porque acepta el marco de referencia funcionalista del adversario. Subordina la clasificación simbólica, que es la condición definitoria e indicativa de lo cultural, al discurso en torno de la practicidad funcional. ¿Quién puede, en consecuencia, decidir entre "necesidades" de satisfacción igualmente indispensable? ¿Cómo asignar prioridades a una u otra función, cuando la ausencia de cualquiera de ellas tornaría imposible lo humano? El estructuralismo equivoca el camino si desciende a los argumentos del funcionalismo. Así solo puede convertir su ventaja en un empate. En este terreno ya existía, al alcance de la mano, una idea mejor: la indiscutible concepción, que también puede ser sostenida a partir de los textos de Marx, de que ni siquiera la infraestructura responde directamente a "necesidades" biológicas. El sistema simbólico es una condición de cumplimiento indispensable incluso respecto de la *praxis*, en la medida en que este término se aplique a alguna sociedad histórica.

Existe, asimismo, otra clase de imperativo teórico que interviene en la determinación de un "primer acto histórico" o en la intención de una prehistoria especulativa de la concepción. Sin duda alguna, el impulso hacia los orígenes está integrado a la formulación de la historia como teoría científica: "Supongamos un particular estado de desarrollo de las fuerzas productivas del hombre y veremos que...". La fórmula positivista es una licencia para concebir cualquier condición histórica, en rigor, como una *tabula rasa*; proyectar este método a una "primera vez" sólo es la forma esencial de la misma conciencia. Más importante, empero, es la circunstancia de que los derechos concedidos por una teoría científica de la historia se sumen aquí a las demandas de una teoría del conocimiento igualmente empírica, que aspira a hacer de *todo momento* un origen. Para

establecer el concepto como una concreción secundaria de la experiencia, Marx debe efectuar la misma especie de incursión arbitraria en la acción significativa, consumar la misma clase de cirugía analítica implicada en la invocación científica de un "estado dado de las fuerzas productivas". Es decir, el acto que en la realidad sobreviene en función de una palabra particular —un particular esquema histórico de las fuerzas productivas— es tomado aisladamente, abstraído y situado antes que la palabra, como precediéndola. Aquellas especificaciones simbólicas de la realidad que tienen vigencia histórica son suspendidas para dejar sitio a realidades materiales eternas y generales. Hechos a un lado los orígenes ficticios de la humanidad, incluso la dialéctica de la historia actual pasará por ese momento de creación práctica, es decir, el momento en que todo el orden cultural sea reestructurado según las líneas de una razón material revelada. Sobreviene allí un momento analítico decisivo, cuando la sociedad anterior es destruida, con el fin de emprender la acción *ex novo* y así derivar el significado de sus necesidades. Porque incluso si su propia reproducción —tal como Marx describe el proceso en *Pre-Capitalist Economic Formations*— es la finalidad de toda sociedad, en el acto de reproducirse, así, a sí misma, mediante la acción en la naturaleza, la sociedad es capaz de modificar esa naturaleza, y por lo tanto la suya propia. Se reordena a sí misma sobre una nueva base material. La cualidad transformadora de la dialéctica no es para Marx, por lo tanto, una fuerza metafísica, como han sostenido algunos, sino que responde a un poder más esencial: la fuerza de una racionalidad objetiva que debe tomar las condiciones "tal como realmente son", so pena de la destrucción social por la contradicción material. El "lenguaje de la vida real" vence a cualquier construcción recibida y sobreimpuesta al mundo, y entonces advienen "nuevas concepciones, nuevos modos de intercambio, nuevas necesidades y una nueva habla", en la estela del paso histórico de la sociedad. La mente "histórica" consuma así una ruptura en la totalidad simbólica, para descubrir orígenes en un discurso práctico universal de cosas que la sociedad ya había concebido en sus propios términos.[12]

Naturalización de la concepción materialista de la historia

La sociedad puede orquestar un discurso de las cosas, pero como el materialismo histórico subordina los significados mediante los cuales una sociedad

[12] "Una vez construida la ciudad de Roma, y cultivadas por sus ciudadanos las tierras circundantes, las condiciones de la comunidad fueron distintas de lo que eran antes. El objeto de todas las comunidades es la preservación, es decir, *la producción de los individuos que las constituyen como propietarios, o sea, en el mismo modo objetivo de existencia que forma también la relación de los miembros entre sí y forma, en consecuencia, la propia comunidad. Pero esta reproducción es al mismo tiempo, necesariamente, una nueva forma de producción y la destrucción de la antigua forma (...)*. Así, la preservación de la antigua comunidad implica la destrucción de las condiciones sobre las cuales se sustenta y se convierte en su opuesto (...). El acto de reproducción mismo modifica no sólo las condiciones objetivas —por ejemplo, transformando la aldea en ciudad, los campos incultos en parcelas agrícolas, etcétera—, sino también a los propios productores, debido a la aparición de nuevas cualidades, a la transformación y el desarrollo de ellos mismos en el proceso de la

determinada se relaciona con la objetividad a las coordenadas materiales de la situación de trabajo, éste no elabora un concepto general de ninguna de las dos: ni de las propiedades significativas de los bienes, ni de la racionalidad real del trabajo. El primer problema, el de cómo dar cuenta de las clases de bienes que una sociedad producirá, de sus formas y contenidos precisos, es una pregunta que carece de respuesta en la teoría de Marx. "Estas preguntas acerca del *sistema de necesidades* y el *sistema de trabajos*, ¿en qué momento debemos abordarlas?" (Marx, 1973 [1857-1858], pág. 528.) ¿Cómo explicar, por cierto, lo que un particular grupo humano se complace en considerar "satisfacción"? Nada es tan variable, arbitrario por naturaleza o analíticamente fundamental como el "sistema de necesidades". Pero, ¿en qué consistiría una teoría antropológica de la producción: en lo particular o en lo comparativo? El materialismo histórico no ha acertado a explicar la naturaleza de los valores de uso o, más precisamente, el código cultural de personas y objetos que pone orden en las "necesidades" de esos valores de uso (véase Baudrillard, 1968, 1972). La generación de finalidades productivas, y en consecuencia del "sistema de trabajos", queda sin explicación, lo cual deja un vacío en la teoría, y es atribuido a una variabilidad histórica no examinada, o bien que se reduce, aun cuando existen relaciones de producción, a las necesidades naturales de beber y comer. La ausencia de lógica cultural en la teoría de la producción se convierte así en una permanente invitación a toda clase de naturalismos.

Sin embargo, corresponde subrayar que debemos a Marx la apreciación de lo faltante. Así como insistió enfáticamente en que el hombre ante todo debe comer, y que, en consecuencia, todos los análisis del hombre deben ser "empíricos", o sea, que deben empezar "por el punto que corresponde: por las necesidades materiales del hombre" (McLellan, 1970, pág. 180), también fue Marx quien enseñó que los contenidos de la necesidad humana no se agotan por esa referencia a la necesidad física. En la sociedad humana la "necesidad" es un producto histórico, en comparación con el cual el imperativo biológico es inespecífico, abstracto. Empero, Marx sólo presentó el concepto de la necesidad de comer; no desarrolló el concepto de sus propiedades históricas. En rigor, lo comprimió dentro de aquel otro concepto, en la medida que consideró que el valor de uso se correspondía trasparentemente con las necesidades humanas. Con todo, fue Marx el que observó que el hombre produce universalmente, en contraste con los animales, que se apropian sólo "de lo estrictamente necesario". Un animal, escribió Marx,

> ... sólo produce bajo el imperio de la necesidad física inmediata, en tanto que el hombre produce incluso cuando está libre de necesidad física, y sólo produce en verdad a partir de esa libertad. Un animal se produce sólo a sí mismo, en tanto que el hombre reproduce la totalidad de la naturaleza. El producto de un animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, en tanto que el hombre enfrenta libremente a su producto. Un animal crea cosas de acuerdo con la norma y la necesidad de la especie a la cual pertenece, en tanto que un hombre sabe cómo producir de acuerdo con las

> normas de todas las especies y sabe cómo aplicar en todos los casos la norma inherente al objeto. En consecuencia, el hombre también crea cosas de acuerdo con las leyes de la belleza. (Marx, 1961 [1844], págs. 75-76.)[13]

No me refiero aquí a la belleza, sino a la determinación de una producción que es emprendida dentro de un orden simbólico, dentro de la cultura. Marx dedica mucho espacio en el *Capital* a explicar por qué cierta cantidad de trigo equivale en valor a *X* quintales de hierro. Por cierto, su explicación de la tasa de equivalencia en términos de trabajo social necesario promedio es brillante, pero no nos dice por qué se trata de trigo y por qué de hierro: por qué ciertos artículos son producidos y canjeados, y otros no lo son. En todo el *Capital* estas preguntas quedan sin contestación, en la seguridad de que las respuestas son evidentes por sí mismas. En la determinación de los medios de subsistencia de los trabajadores, escribe Marx, "entra un elemento histórico y moral"; sin embargo, "en un determinado país y en un período dado, la *cantidad* (!) media de los recursos de subsistencia necesarios para el trabajador es conocida prácticamente" (1967 [1867], vol. I, pág. 171; el subrayado es mío).[14] Si bien la mercancía, como dice Marx, es una cosa misteriosa, "que abunda en sutilezas metafísicas y matices teóricos", ese misterio no se extiende a sus propiedades externas. Como valor de uso, la mercancía es perfectamente inteligible: satisface necesidades humanas. En la medida en que es un objeto

> ... es un valor de uso, no ofrece misterio alguno, ya sea que lo consideremos desde el punto de vista de que gracias a sus propiedades es capaz de satisfacer necesidades humanas, o desde el punto de vista de que esas propiedades son producto del trabajo humano. *Es tan claro como la luz del día* que el hombre, con su industria, modifica las formas de los materiales provistos por la naturaleza, de modo de tornarlos útiles para sí. (*Ibíd.*, pág. 71; el subrayado es mío.)

Adviértase, sin embargo, que para alcanzar esta trasparencia de sentido en comparación con el fetichismo de la mercancía, Marx se vio obligado a deshacerse de la determinación social de los valores de uso para dar cabida al hecho biológico de que satisfacen las "necesidades humanas". Lo cual contrasta con su propia y mejor interpretación de que la producción no es simplemente la reproducción de la vida humana, sino de un estilo de vida definido.

De esa interpretación (cultural) se seguiría que todas las utilizaciones son simbólicas. En la medida en que "utilidad" es el concepto de "necesidad" apropiado para cierto orden cultural, tiene que incluir una representación, por medio

---

producción, a la formación de nuevos poderes y nuevas concepciones, nuevos modos de intercambio, nuevas necesidades y nuevo discurso" (Marx, 1964, págs. 92-93).

[13] Véase lo que observa Lukács acerca de la determinación de las artesanías cuando su producción es un arte, a diferencia de la evolución que experimentan los artículos cuando se les permite avanzar en un sentido "puramente económico" (1971, pág. 236).

[14] Además, la tendencia a largo plazo del capitalismo reducirá la subsistencia de los trabajadores al mínimo biológico, consumando así una coincidencia con la transparencia teórica de las "necesidades".

de propiedades concretas del objeto, de las relaciones diferenciales entre personas, tal como los contrastes de color, línea o tela entre las ropas femeninas y las masculinas significan la evaluación cultural de los sexos. El "sistema de necesidades" siempre tiene que ser relativo, no explicable como tal por la necesidad física y, en consecuencia, simbólico por definición. Sin embargo, para Marx, las relaciones entre personas se presentan como relaciones entre cosas sólo bajo la forma abstracta de la mercancía; distingue con precisión entre ese "fetichismo" y el valor de uso, tal como lo socialmente significante difiere de lo que es evidente por sí mismo a la percepción y lo simbólico difiere de lo "natural". "Hasta ahora ningún químico ha descubierto un valor de cambio en una perla o un diamante" (Marx, 1967 [1867], vol. I, pág. 83). La "misteriosa" cualidad de la forma de mercancía merece de por sí una definición equivalente a la noción del signo de Saussure —"cosas sociales cuyas cualidades son al mismo tiempo perceptibles e imperceptibles para los sentidos" (*ibíd.*, pág. 72)—, así como la atribución de significado a una cosa bajo forma de valor de cambio es comparable con la formación del lenguaje (*ibíd.*, pág. 74).

Para Marx, entonces, la mercancía poseía una doble naturaleza: su valor por oposición a ella misma, o bien su valor de cambio por oposición a su utilidad; lo primero es una función asignada por la sociedad y que no se da en el objeto como tal, y lo segundo responde a necesidades humanas y es intrínseco al objeto en cuanto tal. Estas distinciones son formuladas repetidas veces en los *Grundrisse*. El valor (de cambio) de una mercancía, escribe Marx allí, tiene necesariamente una existencia diferente de la que tiene la mercancía misma,

> ... y en el intercambio real, esta separabilidad debe llegar a ser una separación real, porque la cualidad distintiva natural de las mercancías tiene que entrar en contradicción con su equivalente económica, debido a que ambas pueden existir a la par sólo si la mercancía alcanza una doble existencia, no sólo natural, sino además puramente económica, en la cual la segunda es un mero símbolo, una cifra para una relación de producción, un simple símbolo para su propio valor (...). Como valor, la medida de la intercambiabilidad (de la mercancía) es determinada por sí misma; el valor de cambio expresa precisamente la relación en la cual reemplaza a otras mercancías; en el intercambio real, es intercambiable sólo en cantidades conexas con sus propiedades naturales y que se corresponden con las necesidades de quien participa del intercambio. (Marx, 1973 [1857-1858], págs. 141-142.)

La medida en que la economía ha sido naturalizada por esta problemática sólo se advierte parcialmente en las implicaciones que tiene el texto citado, en el sentido de que la dimensión social (significativa) de la producción de mercancías reside en un sistema subyacente de necesidades naturales y de propiedades objetivas de los bienes que han de satisfacerlas (véase *ibíd.*, pág. 147). Marx extrae también la lógica conclusión de que este sistema de valor de uso, precisamente por ser universal y natural, en rigor cae fuera del dominio de la economía política. De ello resulta que lo que distingue una historia económica y una socie-

dad de otra, el "sistema de necesidades" y el "sistema de trabajadores" que son propios de ella, no encuentra cabida en la teoría del materialismo histórico. *Por falta de una teoría del significado adecuada, el aspecto material del proceso está ausente del estudio de la economía efectuado por Marx*:

> La mercancía misma aparece como una unidad de dos aspectos. Es *valor de uso*, es decir, objeto de satisfacción de todo sistema de necesidades humanas, cualquiera sea. Este es su aspecto material, que las más dispares épocas de producción pueden tener en común y cuyo examen, por lo tanto, se encuentra más allá de la economía política. (*Ibíd.* pág. 881.)[15]

En un lugar de los *Grundrisse*, Marx explica por una determinada producción de artículos suntuarios, la producción de seda. Allí resuelve toda contradicción entre la producción suntuaria y la de artículos de necesidad elemental, así como entre la producción de necesidades por la producción y la naturalidad de esas necesidades, al derivar la producción de seda de la necesidad, de guano:

> Las propias ocupaciones artesanales no aparecen *necesariamente* JUNTO A la agricultura de autosubsistencia, en la cual el hilado, el tejido, etcétera, se realizan como ocupaciones domésticas secundarias. Empero, cuando, por ejemplo la agricultura misma se basa en actividades científicas —cuando requiere maquinaria, fertilizantes químicos adquiridos mediante el intercambio, semillas provenientes de países lejanos, etcétera— la fábrica de máquinas, el comercio exterior, las artesanías, etcétera, se presentan como *necesidades* para la agricultura. Tal vez el guano sólo pueda ser obtenido mediante la exportación de artículos de seda. En este caso, la fabricación de seda deja de parecer una industria suntuaria, y pasa a ser una industria necesaria para la agricultura. Lo cual se debe principal y esencialmente a que en este caso la agricultura ya no encuentra dentro de sí misma las condiciones naturales de su propia producción (...) lo que antes parecía un lujo es ahora una necesidad, y las llamadas necesidades suntuarias se presentan como una necesidad para la industria más naturalmente necesaria y prosaica de todas. (*Ibíd.*, págs. 527-528; no se nos dice por qué los exportadores de guano necesitan seda.)

[15] Véanse, sin embargo, las páginas 267-268 de los *Grundrisse*, donde Marx expresa claras dudas acerca de esa posición y vuelve a formular la pregunta, nunca contestada, del sistema de necesidades: "El valor de uso (está) presupuesto incluso en el simple canje o trueque. Pero en este caso, cuando el canje sólo tiene por fin el uso recíproco de las mercancías, el valor de uso, es decir, el contenido, la particularidad natural de la mercancía, no tiene posición en cuanto tal como forma económica. Su forma, más bien, es el valor de cambio. El contenido apartado de su forma carece de relevancia; no es un contenido de la relación como relación social. Pero, ¿no se desarrolla, ese contenido, como tal, en un sistema de necesidades y de producción? ¿No entra el valor de uso como tal en la forma misma, como un determinante de la propia forma, por ejemplo (...) de las distintas formas de trabajo —la agricultura, la industria, etcétera—? (...) Ante todo, se tornará y deberá tornarse claro (...) en qué medida el valor de uso existe no sólo como asunto que se presupone al margen de la economía y sus formas, sino en qué medida entra en ésta."

Avineri advirtió claramente el problema en el análisis de la base económica. Las "necesidades" invocadas por Marx no son suficientes para explicar su objeto, que siempre es particular e histórico. Marx, entonces, no acierta a deletrear el proceso por el cual son formuladas las "necesidades". Según Avineri, Marx tenía "conciencia" del "dilema filosófico":

> Si las necesidades humanas son mediadas por la conciencia y la actividad humanas, las mentes de los hombres tienen que poseer, para la satisfacción de esas necesidades, una capacidad intencional que no es, en sí misma, un producto de éstas. A veces se ha reprochado a Marx no haber prestado atención a la necesidad de esa capacidad intencional autónoma. Se trata de un problema serio, pero en *Das Kapital* Marx, consciente de ello, atribuye a la mente humana la capacidad de elaborar un modelo del producto final antes de que el producto mismo tenga existencia física. La forma en que Marx trata este problema sugiere claramente que Marx no perdió de vista el dilema filosófico que supone, si bien no expuso el proceso por el cual el modelo ideal es creado en la mente humana antes de su producción material. (Avineri, 1971, pág. 81.)

Ciertamente, Avineri demuestra que la conciencia que Marx tenía del "proceso por el cual el modelo ideal es creado en la mente humana antes de su producción material" era más aguda de lo que hubiese podido parecer a los lectores de la edición inglesa del *Capital*. Publicada por primera vez en la Unión Soviética, esa traducción amputa a la famosa comparación entre el trabajo animal y el humano su decisiva frase final. Avineri *(ibíd.)* restablece esa frase en una nota de pie de página (agregada aquí entre corchetes al texto original):

> Presuponemos el trabajo en una forma que le pone un sello exclusivamente humano. Una araña ejecuta operaciones que se parecen a las de un tejedor, y una abeja, al construir sus celdillas, avergonzaría a más de un arquitecto. Pero lo que diferencia al peor arquitecto de la mejor de las abejas es esto: el arquitecto erige su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al término de cada proceso laboral, obtenemos un resultado que ya existía, al iniciarse ese proceso, en la imaginación del trabajador [es decir, que ya preexistía idealmente]. (Marx, 1967 [1867], vol. I, pág. 178.)

Pero la obra mediante la cual Marx transforma la imagen preexistente de la producción en su consecuencia objetiva no puede ser atribuida tan sólo al nerviosismo de la *intelligentsia* rusa. Es detallada por Marx en la crítica sección introductoria de los *Grundrisse*, donde se refiere a las relaciones entre producción, distribución, intercambio y consumo.

El propósito de esas consideraciones es demostrar la unidad orgánica de esos diversos elementos de la producción, elementos que al individuo que participa de ellos le parecen actos separados, y al economista actos motivados independientemente unos de otros. Marx muestra que constituyen aspectos com-

plementarios de un proceso material, necesariamente interdependientes y en estado de interacción recíproca. Del análisis de sus relaciones, sin embargo, Marx concluye que la producción, entendida en el estrecho sentido de proceso del trabajo, es el "verdadero punto de partida" y el "factor predominante" en la forma de la producción como totalidad. Los restantes elementos, en particular el consumo, asumen la posición teórica de factores de este factor. En cierto sentido, Althusser acertó al felicitar a Marx por haber consumado aquí la "desaparición" de la antropología: tal vez haya acertado más lo que se proponía, pues hacía referencia a la antropología ingenua (*Homo economicus*) de los economistas clásicos (Althusser y Balibar, 1970, págs. 167-168).

Aquella parte del texto que explica la interacción de producción y consumo es de sumo interés para una antropología aún existente. Además del consumo de materiales que se opera en la producción (producción de consumo) y de la producción de personas, que se opera, por ejemplo, en el consumo (consumo productivo), Marx explica en toda su complejidad la relación entre ambos momentos. El consumo completa la producción al proporcionar el sujeto, cuyo uso de un producto hace de éste un producto. Una prenda de vestir se convierte realmente en eso sólo por su uso: "Un producto, a diferencia de un mero objeto natural, demuestra que lo es, *llega a ser* un producto, en el consumo" (Marx, en McLellan, 1971*a*, pág. 25). Por añadidura, el consumo se presenta, en relación con la producción, como su necesidad, "es decir, al proveer la causa ideal, interior, impulsora que constituye el requisito previo de la producción" (*ibíd.*). Viene luego un pasaje muy parecido al que Avineri cita del *Capital*, obra posterior:

> El consumo proporciona el impulso para la producción, así como su objeto, que desempeña en la producción el papel de meta orientadora. Resulta claro que, en tanto la producción proporciona el objeto material del consumo, el consumo proporciona el *objeto ideal* de la producción, en el carácter de su *imagen*, su necesidad, su impulso y su propósito. (*Ibíd.*; el subrayado es mío.)

Las palabras clave, como veremos, son "impulso" y "necesidad", porque, en cuanto opuestas a la especificidad de "imagen" o de "objeto ideal", aquéllas implican una indeterminación de forma y contenido que permite a Marx encontrar la verdadera definición del objeto, y el comienzo real del proceso, más bien en la producción que en el consumo. Al proveer al consumo de su objeto, la producción no sólo completa, a su vez, el consumo; además determina su forma real, es decir, la de un bien determinado que define el modo y el contenido del consumo. De no ser así, el consumo sólo poseería la cualidad amorfa de una necesidad biológica. Es la producción la que crea el deseo específico por mediación de una forma-objeto; se trata de un fenómeno similar a lo que los economistas modernos llaman "efecto de demostración", o generación de la demanda por la oferta:

... no es sólo el objeto lo que la producción proporciona al consumo. Además le da al consumo su perfil definido, su carácter, su terminación (...). Porque el objeto no es simplemente un objeto en general, sino un objeto definido, que es consumido de cierta manera definida, prescripta a su vez por la producción. El hambre es hambre; pero el hambre satisfecha con carne cocida, comida con tenedor y cuchillo, es un hambre de especie distinta de la que devora carne cruda con ayuda de las manos, las uñas y los dientes. No sólo el objeto de consumo, sino también la manera del consumo es producida por la producción; es decir, el consumo es creado por la producción, no sólo objetiva, sino también subjetivamente. La producción, pues, crea los consumidores (...).

La producción no sólo abastece de material a la necesidad; además proporciona el material junto con una necesidad, y esto ocurre cuando el consumo emerge de su primera fase de crudeza natural y directa—su permanencia en esa fase sería en sí misma el resultado de una producción que no hubiera salido de un estado de crudeza natural—, de modo que el consumo mismo es mediado, tal como un deseo, por su objeto. *La necesidad de ese objeto, necesidad experimentada por el consumo, es creada por la percepción que el consumo tiene del producto.* (...) La producción, en consecuencia, produce no sólo un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. (*Ibíd.*, págs. 25-26; el subrayado es mío.)

El pasaje es famoso por lo difícil; tratemos de ver claramente qué sucede. Esencialmente, lo que sucede es una trasposición de la relación de reciprocidad a la de jerarquía entre producción y consumo. El consumo, que se inicia en condiciones de interdependencia mutua con la producción, queda al fin subordinado a la producción: cambio de status con el cual se corresponde un cambio en el tiempo, al pasarse de la "imagen preexistente" a la consecuencia objetiva. Esta redefinición de la relación exige asignar al consumo toda la vaguedad de un "impulso" y a la vez otorgar a la producción toda la cualidad de definición propia del objeto. He aquí, pues, un símbolo condensado del desengaño antropológico en el programa de Marx: la recaída de la "imaginación" en la "percepción" y, en consecuencia, de la cultura en la naturaleza. Como "necesidad" o "impulso", el consumo es situado, en este momento, en el reino de lo natural, en tanto que, como fuente de la forma-objeto, sólo la producción es histórica. Por añadidura, la necesidad amorfa se realiza como contenido gracias a la percepción del objeto; por lo tanto, todo consumo, incluida su influencia sobre la producción, depende del movimiento histórico de la producción. Pongo de relieve la "percepción". El ojo que ve no es aquí el órgano de la tradición, sino el instrumento del deseo. La mente, en consecuencia, no organiza la experiencia sino que la sigue. El "verdadero punto de partida" es la producción.

El punto importante a destacar aquí es el de que, se consideren la producción y el consumo como actividades de un individuo o de individuos distintos, de cualquier modo se presentan como aspectos de un proceso donde

la producción *constituye el verdadero punto de partida y es, por consiguiente, el factor predominante*. El consumo, en cuanto necesidad natural, *en cuanto deseo*, constituye un factor interno de la actividad productiva, *pero esta última es el punto de partida de la realización y, en consecuencia, su factor predominante, el acto* en el cual el proceso entero se recapitula a sí mismo. El individuo produce cierto artículo y lo dirige otra vez hacia sí mismo al consumirlo; pero lo vuelve hacia sí mismo como individuo productivo y autorreproductivo. El consumo aparece, así, como un factor de producción. (*Ibíd.*, pág. 27; el subrayado es mío.)

Esta parte de los Grundrisse sobre la unidad orgánica de los elementos de la producción ha recibido considerable atención en los estudios más recientes sobre el marxismo. Habermas ve allí la inclinación filosófica de Marx —a diferencia de su práctica sustantiva— a reducir las relaciones de producción al proceso del trabajo mismo, ignorando las dimensiones culturales de la organización económica (1971). Para Althusser, según ya señalamos, los mismos pasajes ilustran la hábil evitación que hace Marx de la antropología aceptada por los economistas de entonces: fundar el proceso económico en un sujeto humano y en un reino autónomo de la "necesidad", antes que en la producción misma. Ambos comentarios establecen un nexo entre sí, y también una transición hacia una antropología de la economía diferente.

Althusser explica del siguiente modo la forma en que Marx se evade de la vieja antropología. En primer término, la estructura de la producción determina qué proporción va al consumo individual (por oposición al consumo productivo). En cuanto a la estructura de consumo de la población, ésta, desde luego, varía históricamente. Más allá de este punto, depende, por un lado, de la "demanda efectiva" es decir, del poder adquisitivo. El poder adquisitivo depende, a su vez, de la distribución de la renta, que es el beneficio dejado por la propiedad, en tanto que la propiedad es, por su parte, la expresión legal de las relaciones de producción. Resulta claro, sin embargo, que las relaciones de producción no explican así la naturaleza de lo producido, sino sólo la demanda diferencial por clase. Así entra entonces, en la exposición de Althusser, un segundo factor generador de necesidad, cual es "la *naturaleza* de los productos disponibles, que son, en un momento dado, el resultado de las capacidades técnicas de la producción" (Althusser y Balibar, 1970 [1968], pág. 166). De esto Althusser concluye que no hace falta, en esta problemática, la existencia de un sujeto con una necesidad, en la medida que tanto "la índole como la cantidad" del producto pueden basarse en la producción misma. Pero, desde luego, nada se ha dicho realmente sobre el carácter de la producción, aparte de la referencia a las diferencias históricas inexplicadas; a menos que deba entenderse que la naturaleza del producto se corresponderá específica y mecánicamente con las "capacidades técnicas" de las fuer-

[16] Por ejemplo: "¿Existe algún caso donde nuestra teoría de que la organización del trabajo humano es determinada por los medios de producción esté más brillantemente confirmada que en la industria de la matanza humana (es decir, el ejército)?" (Marx a Engels, 7 de julio de 1866, en Marx y Engels, 1936, pág. 209; véase Marx, 1933 [1845], pág. 28).

zas productivas. En este último caso, nos encontramos en plena antropología de la *praxis*, que es en rigor lo que Habermas afirma que Marx logra en los *Grundrisse* al sumir a las relaciones de producción en el proceso del trabajo mismo y, en esa forma, a la lógica cultural en la instrumental.

Lo que Habermas nos dice es que la eliminación de la cultura que efectúa Marx es consecuencia de ignorar la determinación histórica de las relaciones de producción, y que Marx, en cambio, deriva las relaciones a partir de la tecno-lógica de la situación de trabajo. Habermas sostiene que, en parte, ese sumirse de las relaciones sociales en sus aspectos prácticos es una "equivocación terminológica" en los pasajes pertinentes de los *Grundrisse*: un concepto de la producción lo bastante amplio como para dar a Marx "la oportunidad de insisitir en que la producción también produce el marco institucional en el cual la reacción se opera" (Habermas, 1971, pág. 238). Sin embargo, en esa "equivocación" se disimula un particular tipo de razonamiento, y lo interesante del caso es, para nosotros, que recapitula exactamente el argumento que acabamos de descubrir en el sumirse del consumo en la producción. Análogamente, las relaciones de producción son reducidas a depender de las fuerzas productivas, al impartírseles a aquéllas el carácter de naturales y a éstas el de históricas. Y todo depende de nuevo del fraseo seudohistórico de esa prioridad teórica. Las relaciones de producción aparecen bajo una forma original, natural e incoada, a partir de la cual son tomadas y remodeladas en una nueva forma por las fuerzas productivas. En la teoría, las relaciones son planteadas como pre-económicas; su formulación específica es obra del proceso del trabajo:

> Si se sostiene que, al menos en la medida que la producción depende de cierta distribución de los instrumentos de producción, la distribución precede en este sentido a la producción y constituye su requisito previo, puede contestarse que la producción tiene en realidad que cumplir condiciones que son su requisito previo, que constituyen factores de ella. A primera vista, puede parecer que esas condiciones son de origen natural, espontáneo (Habermas dice: "Es probable que aquí Marx se refiera a cualidades naturales de la interacción social, como lo son el sexo, la edad y las relaciones de parentesco"). Por efecto del *proceso de producción* mismo, tales condiciones son transformadas de naturales en históricas, y si durante un período se presentan como un requisito previo natural de la producción, en otros períodos han *formado* su resultado histórico. Dentro de la propia esfera de la producción están sujetas a un cambio constante. Por ejemplo, *la aplicación de maquinaria* provoca un cambio tanto en la distribución de los instrumentos de producción como en la de los productos, y la moderna propiedad en gran escala de la tierra resulta tanto del comercio moderno y la industria moderna como de la aplicación de esta última a la agricultura. (Marx, en McLellan, 1971*a*, págs. 30-31; el subrayado es mío.)

La técnica de la teoría marxista consiste aquí en presentar las relaciones culturales de producción como naturales, con el fin de postular así la lógica natural de la producción como hecho cultural (histórico) primario. A juzgar por

el proceso similar que se opera en las teorías naturalistas de la antropología, este parece ser el principal secreto de la interpretación de la *praxis* en todas sus variedades. En todo caso, el "meollo racional" del materialismo histórico es el trabajo.[17] Al mediar entre la subjetividad humana (las "necesidades") y el mundo subjetivo, el proceso del trabajo pone en juego una ineludible facticidad de la naturaleza y los medios técnicos, un cimiento concreto sobre el cual se levanta el resto de la arquitectura cultural. La objeción de Habermas señala que mediante argumentos tales como los que expone en la "Introducción" de los *Grundrisse*, Marx hace de la cultura, en su totalidad, una consecuencia de la naturaleza de las cosas. Ese método genera el mundo humano a partir del interés por el control técnico de los procesos naturales, de las necesidades sociales y prácticas inmanentes a ese control, y de las transformaciones del mundo objetivo efectuadas en el transcurso del mismo.[18] Cualesquiera que sean las "metas", "imágenes ideales" y demás que puedan presuponerse, el proceso del trabajo hace intervenir sin embargo una razón más poderosa que la imaginación, e independiente de la voluntad. En la medida que las necesidades materiales humanas son lo primordial, la lógica intrínseca de la productividad es fundamental y constituyente, y la estructura social se desarrolla a partir del proceso de la vida de los individuos "tal como realmente son". En último análisis, por lo tanto, tal como se presenta en muchas de las exposiciones explícitas que hace Marx de sus principios teóricos, la lógica histórica es francamente tecno-lógica. El molino accionado a mano da origen a un tipo de sociedad, y el molino de vapor a otro:

> Las relaciones sociales tienen íntima conexión con las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producir, y al cambiar éste, es decir, la manera en que se ganan la vida, los hombres alteran sus relaciones sociales. Del molino de mano resulta una sociedad gobernada por un rey; del molino de vapor, una sociedad industrial con capitalismo. Los mismos hombres que establecen relaciones sociales concordantes con su productividad material producen también principios, ideas y categorías que se ajustan a sus relaciones sociales. Así, las ideas y categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos* y *transitorios*. (Marx, 1968 [1847], pág. 119.)

[17] "La expresión concreta de esta actividad humana (es decir, el proceso de vida de individuos definidos, a partir del cual evoluciona continuamente la estructura social) es el trabajo, la creación de herramientas de la actividad humana que deja su impacto en el mundo. Puesto que considera que el trabajo es el atributo específico del hombre, Marx concibe a la historia como el continuo de los modos de trabajar a lo largo de generaciones. La preeminencia que tiene la actividad económica en la concepción marxista no se deriva de la preeminencia de los valores económicos materiales, sino de la visión que Marx tiene del hombre como *homo faber*" (Avineri, 1971, pág. 77).

[18] De allí, entonces, la crítica de Sartre a la epistemología de Marx: "Sin embargo, la teoría del conocimiento sigue siendo el punto débil del marxismo. Cuando Marx escribe: 'la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como es, sin agregados externos', él mismo se convierte en una *observación objetiva* y afirma contemplar la naturaleza tal como ésta es en términos absolutos. Habiéndose despojado de toda subjetividad y habiéndose el mismo asimilado a la pura verdad objetiva, marcha por un mundo habitado por hombres-objeto" (1963, pág. 32, nota).

O también:

> Darwin nos interesó en la historia de la Tecnología de la Naturaleza, es decir, en la formación de los órganos de las plantas y los animales, órganos que sirven como instrumentos para producir y sostener la vida. ¿No merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre, los órganos que constituyen la base de toda organización social? ¿Y no sería esa historia más fácil de compilar, puesto que, como dice Vico, la historia humana difiere de la historia natural por el hecho de que nosotros hicimos la primera, pero no la segunda? La tecnología revela el modo propio de los hombres de enfrentarse con la naturaleza, el proceso de producción por el cual el hombre sostiene su vida y, en consecuencia, también pone de manifiesto el modo de formación de sus relaciones formales y de las concepciones mentales que emanan de ellas. (1967 [1867], vol. I, pág. 372, nota.)

He aquí otro pasaje de la *German Ideology*, que es digno de considerable reflexión:

> La forma en que los hombres producen sus medios de subsistencia depende ante todo de la naturaleza de los medios de subsistencia reales que encuentran en existencia y que deben reproducir. Este modo de producción no debe ser entendido simplemente como reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien, es una forma definida de la actividad de esos individuos, una forma definida de expresar su vida, un definido *modo de vivir* por parte de ellos. Tal como los individuos expresan su vida, así son ellos. Lo que son, por lo tanto, coincide con su producción, tanto con *lo que* producen cuanto con *cómo* lo producen. La naturaleza de los individuos depende, entonces, de las condiciones materiales que determinan su producción.
>
> Esta producción sólo aparece con el *aumento de la población*. A su vez, esto presupone un *intercambio* entre los individuos. También la forma de este intercambio es determinada por la producción. (Marx y Engels, 1965, págs. 31-32.)[19]

[19] La versión de Engels, en una famosa carta a H. Starkenburg (25 de enero de 1894), es mucho menos matizada: "Lo que entendemos por las condiciones económicas que consideramos como la base determinante de la historia de la sociedad son los métodos por los cuales los seres humanos, en una sociedad dada, producen sus medios de subsistencia e intercambian sus productos entre ellos (en la medida en que existe la división del trabajo). En consecuencia, aquí se incluye la *técnica completa* de producción y transporte. De acuerdo con nuestra concepción, esta técnica determina también el método de intercambio y, más aún, la división de los productos y, junto con ella, después de la disolución de la sociedad tribal, la división en clases y por consiguiente las relaciones de señorío y servidumbre y, con ellas, el Estado, la política, el derecho, etcétera. Las condiciones económicas incluyen, además, la base geográfica sobre la cual los hombres operan y aquellos remanentes de etapas anteriores del desarrollo económico que realmente se han transmitido y han sobrevivido, a menudo sólo por tradición o por la fuerza de la inercia, y también incluyen, desde luego, el medio externo que rodea esta forma de sociedad" (en Marx y Engels, 1936, págs. 516-517).

Este pasaje de la *German Ideology* es otro texto clave en que vuelven a unirse los "dos momentos" del materialismo histórico. Ya he invocado ese texto —y me referiré de nuevo a él en el capítulo siguiente— en virtud de su clara afirmación de que la producción humana, como producción histórica, no puede ser remitida simplemente a necesidades físicas (biológicas). Siendo éste el caso, se sigue que *lo que* los hombres producen y *cómo* lo producen depende del esquema cultural de los hombres y las cosas. El contenido y la forma de la producción no se desprenden de lo que los hombres y las cosas "son realmente", es decir, no prescinde de sus atributos culturales. Las últimas oraciones del texto bien pueden ser tomadas como una ruptura lógica con las primeras. En efecto, tras determinar al principio las coordenadas culturales de la producción, la organización de la producción como un "modo de vida", finalmente determina el modo de vida, incluida la organización de la producción, por las coordenadas materiales. La "forma del intercambio" que incluye las relaciones de producción vuelve a ser el resultado sui generis del proceso de producción. Retornamos entonces a la crítica de Habermas.

Esta crítica se basa en la observación de que la formulación filosófica de Marx no tiene coherencia con sus investigaciones históricas. En estas últimas —en el *Capital*, por ejemplo—, las relaciones de producción disfrutan de un status teórico distinto del que tienen las fuerzas productivas, y por lo menos tan poderoso como el de éstas. En cambio, la reflexión abstracta de Marx presta singular atención a las fuerzas. *En principio* reduce "el acto autogenerativo de la especie humana al trabajo". Lo cual tiene por efecto una "atrofia positivista de la epistemología". La razón instrumental es puesta en libertad a expensas de la "interacción simbólica" que ordena las relaciones de producción y, por intermedio de ellas, actúa cognitivamente dentro del proceso mismo del trabajo (Habermas, 1971, pág. 42). Habermas objeta que se deje a la cultura fuera de la filosofía.

> Para el análisis (sustantivo) del desarrollo de las formaciones económicas de la sociedad, (Marx) adopta un concepto del sistema de trabajo social que contiene más elementos que los admitidos en la idea de una especie que se produce a sí misma mediante el trabajo social. La autoconstitución por medio del trabajo social es concebida *en el nivel categórico* como proceso de producción, y la acción instrumental, trabajo en el sentido de actividad material, designa la dimensión en la cual se mueve la historia natural. En el *nivel de sus investigaciones materiales*, por otro lado, Marx siempre toma en cuenta la práctica social que abarca tanto el trabajo como la interacción. Los procesos de la historia natural son mediados por la actividad productiva de los individuos y la organización de sus relaciones recíprocas. Estas relaciones están sujetas a normas que deciden, con fuerza institucional, cómo se distribuyen entre los miembros las responsabilidades y las recompensas, las obligaciones y las cargas que pesan sobre el presupuesto social. El ámbito en el cual son reguladas normativamente esas relaciones de sujetos y grupos es la tradición cultural. Ella forma la estructura de comunicación lingüística sobre cuya base los sujetos se interpretan a sí

mismos e interpretan a la naturaleza en su ambiente. (Habermas, 1971, págs. 52-53.)

Materialismo histórico y utilitarismo

Cabe preguntarse si Marx abandonó alguna vez —como han afirmado algunos— su comprensión del hombre como "ser en especie" obligado a evidenciarse a sí mismo mediante la apropiación del mundo sensorial. ¿O acaso esta visión de la naturaleza humana no era esencial para el naturalismo de la teoría del materialismo que estaba desarrollando? En los *Paris Manuscripts*, Marx había definido por cierto su posición —opuesta a la vez al idealismo y al materialismo— como un "naturalismo" o "humanismo". Vale la pena detenerse brevemente en la idea del hombre allí formulada. En efecto, podría haber otra continuidad, más sutil, existente como una presencia poco menos que espectral dentro del posterior materialismo histórico, y actuando sin embargo allí, como en la sociedad occidental en general, a la manera de un poderoso "fantasma en el cerebro de los hombres". La continuidad consistiría específicamente en la racionalidad del utilitarismo, establecido primero como marco del discurso sobre la naturaleza humana, para penetrar luego en el análisis de la historia, a la vez con la apariencia objetiva de la maximización de recursos, en el punto de la interacción de la sociedad con la naturaleza, y bajo la forma subjetiva de motivación materialista, revelada como la verdad de la ideología social. La continuidad es la economización burguesa.

Formulo aquí una afirmación de carácter muy amplio: que la especie a la cual pertenece el "ser en especie" de Marx es el *Homo economicus*. Es, sin embargo, una variedad especial de éste. La visión que Marx tiene de la condición humana en los *Paris Manuscripts* parece más bien una espiritualizada "mentalidad de mercado", que combina necesidades humanas (de autorrealización), escaseces naturales (de medios objetivos) y la progresiva liberación del hombre respecto de su miserable condición mediante la acción intencional, es decir, su progresivo enriquecimiento por medio del ejercicio cada vez más eficaz de sus poderes de apropiación e intercambio con otros hombres. Incluso la "alienación" de las fases iniciales de esa carrera implica la oposición dualista entre hombre y sociedad, característica del funcionalismo burgués. Marx insistió a menudo en que el individuo es *el ser social*, y sin embargo su concepto de alienación se basaba en gran medida en "la antítesis entre el hombre y su ser social" (McLellan 1971*b*, pág. 106). La alienación parece el reverso (proletario) de la idea de un hombre emprendedor, en relación con cuyo proyecto subjetivo de satisfacción la sociedad cumple el papel de condición externa. De cualquier modo, el resultado de esta lucha es el comunismo, una manera de trascender a la alienación que, en los términos de Marx (1961 [1844], pág. 109), "produce al hombre *rico*, profundamente dotado de todos sus sentidos"; es decir, al hombre capaz de percibir verdaderamente y, por lo tanto, de realizar su propia esencia mediante la apropiación de la naturaleza esencial de las cosas.[20] Inversamente, el hombre en su

estado original es un ser limitado, un "ser que sufre", una criatura sujeta a necesidades e impulsos, apasionadamente empeñada en los objetos de su existencia:

> El *hombre* es directamente un *ser natural*. Como ser natural, y como ser natural vivo, está dotado, por una parte, de *poderes naturales para la vida:* es un ser natural *activo*. Esas fuerzas existen en él como tendencias y capacidades; como *impulsos*. Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensorial y objetivo, es una criatura *que sufre*, condicionada y limitada, como los animales y las plantas. Es decir, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él; sin embargo, esos objetos son *objetos* de su necesidad: *objetos* esenciales, indispensables para la manifestación y confirmación de los poderes esenciales del hombre. (...)
> Un ser no objetivo es una *nulidad*: un *no-ser*. (...)
> El hombre, como ser objetivo y sensorial es, por lo tanto, un ser *que sufre* y, porque siente que está sufriendo, un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre enérgicamente empeñado en su objeto. (*Ibíd.*, págs. 156-158.)

Es importante, para la credibilidad de mi argumento, advertir que esta lectura del concepto de Marx acerca de la naturaleza humana como metáfora de la racionalidad capitalista no es inusual, ni es una peculiaridad mía. Si bien no siempre ese concepto ha sido situado en esta forma, aun así la identificación de tal paradigma (necesidades-medios-fines) es una conclusión común en los comentarios recientes. Varios pasajes del excelente libro *Alienation* (1971), de Ollman, permiten ejemplificar lo que acabo de decir:

> Marx resume su visión del hombre como ser natural, como criatura objetiva y sensorial, describiéndolo como "sufriente, limitado y condicionado". El hombre sufre debido a lo que soporta. Ser sensible, según Marx, es necesariamente sufrir. El hombre no puede obtener todo lo que necesita para realizar sus poderes naturales, puesto que, de un modo u otro, lo que necesita es el mundo entero. Siempre habrá una mujer (o un hombre), un alimento, etcétera, fuera de su alcance, así sea sólo por un momento, y todo cuanto le es negado le provoca sufrimiento. (...) Porque el hombre siente lo que soporta, porque soportar es sufrir, se dice que el hombre es un ser apasionado. La pasión es la cualidad que anima el esfuerzo del individuo por alcanzar sus objetos. Vista desde el ventajoso ángulo del sujeto que siente, es este esfuerzo en sí mismo.
> Finalmente, se dice que el hombre es un ser limitado debido a las restricciones que por todas partes rodean sus deseos y actividades. (...) La disponibilidad de objetos en la naturaleza y sus cualidades particulares con-

[20] Adviértase, en consecuencia, que la dirección de la cultura es, en cierto sentido, una fuga desde lo simbólico hacia los sentidos y, por lo tanto, la unidad definitiva de la ciencia de lo humano y de la ciencia de lo natural. Como en obras posteriores, el simbolismo es tratado aquí con desconfianza, como distorsión y mistificación de la realidad (por ejemplo, en la religión). En la medida que lo simbólico es una idea errónea, suponer que la cultura sea contingente a la idea sería un error.

trolan al hombre en todas las tentativas que realiza; regulan cuándo y cómo podrá ejercer sus poderes. (*Ibíd.*, pág. 82.)

Marx atribuye al hombre ciertos poderes, que él divide entre naturales y de la especie, y sostiene que cada uno de esos poderes se ve reflejado en la propia conciencia por una necesidad correspondiente; el individuo siente necesidades de todo cuanto le hace falta para realizar sus poderes. Los objetos de la naturaleza, incluidos los otros hombres, proporcionan la materia por medio de la cual se ejercen esos poderes y, en consecuencia, aquellos objetos de los cuales se siente necesidad. La satisfacción de tal necesidad se cumple por medio de la apropiación de los objetos que por su clase y nivel de desarrollo concuerdan con esos poderes mismos. "Apropiación" es el término más generalmente empleado por Marx para designar el hecho de que el hombre incorpora a sí mismo la naturaleza con la cual entra en contacto. La actividad interviene en esta explicación como el principal de los medios por los cuales el hombre se apropia de objetos, de modo que la actividad se convierte en el medio efectivo entre el individuo y el mundo exterior. Marx considera a esa actividad en tres relaciones especiales con los poderes del hombre: primero, constituye el principal ejemplo de su operación combinada; segundo, establece nuevas posibilidades para su realización, al transformar la naturaleza y, en consecuencia, todas las limitaciones impuestas por la naturaleza; y tercero, es el principal de los medios por los que se desarrolla su propio potencial, bajo la forma de poderes. (*Ibíd.*, págs. 137-138; véase en Kolakowski, 1969, págs. 38-60, una exégesis muy similar de los *Paris Manuscripts*.)

Marx nunca abandonó este concepto de "necesidades" ni, por consiguiente, al concepto de producción como una acción intencional dirigida a su satisfacción. Por el contrario, el materialismo histórico posterior depende de la misma determinación naturalista del trabajo como proceso que apunta a la satisfacción de necesidades; tanto más, según hemos visto, cuanto es preciso distinguir el valor de uso del valor de cambio por su correspondencia directa con las necesidades humanas. En el mismo sentido, en lo que se refiere al "interés de clase", C. Wright Mills observó que "la visión que Marx tiene de la conciencia de clase (...) es tan utilitaria y racionalista como todo lo que pudo haber escrito Jeremy Bentham" (1962, pág. 115). Pero si bien Marx no exorcizó el marco de pensamiento utilitario, ni tampoco se sintió alguna alguna vez obligado a definirlo, ello fue —a mi entender— precisamente para afirmar la naturaleza de la ventaja material característica de la acción humana en el mundo.[21]

[21] También Ollman sintió esta falta y, para explicarla, se vio obligado a romper su "regla fundamental de permanecer dentro de las categorías de Marx" a fin de poder brindar su explicación. Esta se dirige precisamente a ese punto. La conducta implicada en la idea de trabajo, de "actividad", de Marx, era la racionalidad adquisitiva: "Marx entendió el trabajo como 'racional' en el sentido de que el hombre aprehende la naturaleza de lo que quiere transformar y es capaz de dirigir su acción de acuerdo con ello. (...) En el lenguaje común, 'actuar racionalmente' significa entender el "por qué" y el "por lo tanto" de lo que uno está haciendo y *proceder en la forma más eficaz* al hacerlo. (...) El acto mismo de elegir demuestra que la voluntad es otro elemento de la razón. Sin embargo, donde la racionalidad se presenta como más evidente es en la forma en que Marx describe como intencional la actividad de la vida humana. (...)

En los análisis históricos de Marx, la naturaleza de la racionalidad económica se presenta como algo evidente por sí mismo, como algo que se deriva directamente de la necesidad natural de producción. Así como en la economía de Marx el contenido de la producción era una pregunta sin respuesta, en este otro punto se trata de una respuesta sin pregunta. Sin embargo, todo depende de la racionalidad de la producción, de la eficiencia instrumental del proceso del trabajo. Porque tales deben ser las condiciones materiales, situadas más allá de la voluntad de los hombres y sobre cuya experiencia práctica éstos construyen su existencia social e intelectual. Tal vez si se hubiera formulado explícita y específicamente la pregunta, en vez de suponérsela junto con la idea recibida de que la producción es la satisfacción de las necesidades humanas, habría sido posible rediseñar en su totalidad el edificio teórico construido sobre la actividad material. ¿Existe, en rigor, *una* lógica del trabajo? La pregunta podría responderse de acuerdo con uno de los dos modelos naturalistas, ninguno de ellos satisfactorio en lo que concierne a la teoría ni en lo que se refiere a la historia (véase Sahlins, 1959). Podría tratarse de una estrategia burguesa de maximización, tal como Marx parece presuponerla, si bien nadie ha logrado argumentar mejor en favor de su relatividad social. O bien se trata de un modelo ecológico de "supervivencia" que, puesto que se refiere sólo a un funcionamiento necesario mínimo, deja sin especificar la intensidad precisa del empleo de recursos, siendo "adaptativo" todo lo que supera el mínimo. Y si no existe, en consecuencia, *una* lógica del trabajo, ¿puede haber una lógica material constituyente del trabajo? El punto decisivo es que la eficacia *material*, la practicidad, no existe en ningún sentido absoluto, sino sólo en la medida y bajo la forma proyectadas por un orden cultural. Sólo la sociedad, al elegir sus medios y fines materiales entre todos los posibles, y al elegir también las relaciones de acuerdo con las cuales serán combinados, establece las intenciones e intensidad de la producción, en la forma y la medida apropiadas para todo el sistema estructural. Sólo queda, en cuanto *lógica*, el sistema significativo de la altura. El materialismo histórico instaura una lógica cultural de está índole como definición de la necesidad material de cada individuo.

Consignadas estas opiniones críticas volvemos a la antropología, o, en particular, a esa antropología que ha concebido a la cultura como una intervención en la naturaleza. Más aún: ahora nos encontramos en mejores condiciones para reintegrar nuestra propia sociedad al mundo. En efecto, decir que el materialismo histórico es relativo respecto de esa sociedad, si bien parece poner a Occidente aparte del Resto, puede también sugerir que nuestro propio sistema está tan significativamente fundado como el de otros. El capítulo siguiente empieza por examinar algunas dimensiones semióticas de nuestra economía, con vistas a lograr una síntesis más general, tanto en lo teórico como en lo humano.

"El proceso mental que se opera cuando el individuo siente necesidades particulares y trata de *satisfacerlas en la forma más eficaz que conoce*, puede ser rotulado con exactitud de 'razonamiento'. Tal razonamiento, desde luego, se cumple dentro de límites cuidadosamente determinados por la situación de sus poderes y de la naturaleza" (Ollman, 1971, págs. 114-115; el subrayado es mío; véase también Kolakowski, 1969, pág. 44).

4

La pensée bourgeoise

La sociedad occidental como cultura

El campo de la economía política, construido exclusivamente sobre dos valores, el de cambio y el de uso, se desintegra y debe ser reanalizado por completo bajo la forma de una ECONOMIA POLITICA GENERALIZADA, lo cual implicará la producción del valor de cambio simbólico *(valeur d'échange/signe)* como producción de la misma cosa y en el mismo movimiento que la producción de bienes materiales y de valor de cambio económico. El análisis de la producción de símbolos y de cultura no se plantea así como externo, ulterior o "superestructural" en relación con la producción material; se plantea como una *revolución de la propia economía política,* generalizada por la intervención teórica y práctica del valor de cambio simbólico.

Baudrillard
1972, pág. 130.
Traducción al inglés: M. S.

El materialismo histórico es, en verdad, la toma de conciencia de sí misma de la sociedad burguesa, y sin embargo, se diría, una toma de conciencia dentro de los términos de esa sociedad. Al considerar la producción como un proceso pragmático-natural de satisfacción de necesidades, el materialismo histórico se arriesga a concertar con la economía burguesa una alianza para elevar la alienación de personas y cosas a una potencia cognitiva superior. Ambos colaborarían en la tarea de ocultar el sistema significativo de la *praxis* mediante la explicación práctica del sistema. Si se permite ese ocultamiento, o si se lo hace entrar de contrabando, a título de premisa, en una antropología marxista, todo sucederá como en la economía ortodoxa, como si el analista estuviera embaucado por el mismo fetichismo de la mercancía que fascina a los participantes en el proceso. Al concebir la creación y el movimiento de bienes exclusivamente sobre la base de sus cantidades pecuniarias (valor de cambio), se ignora el código cultural de propiedades concretas que gobierna a la "utilidad" y, en consecuencia, se sigue incapacitado para dar cuenta de lo que, de hecho, se ha producido. La explicación se contenta con recrear el autoengaño de la sociedad a la cual se dirige, donde el sistema lógico de objetos y relaciones sociales avanza por un plano inconsciente,

manifiesto sólo en las decisiones de mercado basadas en el precio, dejando la impresión de que la producción es el mero precipitado de una racionalidad ilustrada. La estructura de la economía se presenta como la consecuencia objetivada de la conducta práctica, más que como una organización social de las cosas, por los medios institucionales del mercado pero de acuerdo con un proyecto cultural de personas y cosas.

El utilitarismo, empero, es la forma en que se vive la economía occidental, y por cierto toda la sociedad occidental: la forma en que el sujeto vivencia estar participando de ella y en la cual piensa el economista. Bajo cualquier punto de vista, el proceso parece ser de maximización material: la famosa asignación de medios escasos a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible, o, como lo dijo Veblen, obtener algo por nada a costa de quien corresponda. Por el lado productivo, la ventaja material asume la forma de un valor pecuniario agregado. Para el consumidor, es entendida más vagamente como lo que obtiene de "utilidad" por el desembolso de dinero; pero incluso en este caso la atracción del producto consiste en su proclamada superioridad funcional respecto de todas las alternativas disponibles (véase Baudrillard, 1968). El último modelo de automóvil o de refrigeradora, o estilo de ropa, o marca de dentífrico, es por obra de una u otra característica novedosa más conveniente, más apropiado para la "vida moderna", más cómodo, más saludable, más atractivo sexualmente, más duradero o de mejor sabor que el de cualquier artículo que le haga competencia.[1] En la concepción nativa, la economía es un terreno de acción pragmática. Y su resultado formal es la sociedad. Las principales relaciones de clase y política, así como las concepciones que los hombres tienen de la naturaleza y de sí mismos, son generadas por esta búsqueda racional de la felicidad material. Se diría que el orden cultural se sedimenta a partir del juego recíproco de hombres y grupos que actúan de diversos modos sobre la lógica objetiva de sus situaciones materiales:

> Hasta que los discordantes intereses por sí solos crean
> La música apropiada de un estado bien compuesto (...)
> Así Dios y la Naturaleza articularon la forma general
> Y mandaron que el Amor Propio y el Social fueran lo mismo.
>
> (Alexander Pope, *Essay on Man.*)

Tal es el modo de presentarse de nuestra sociedad burguesa y el común término medio de sabiduría de su ciencia social. Por otro lado, también es conocimiento antropológico corriente el de que el esquema "racional" y "objetivo" de cualquier grupo humano determinado nunca es el único posible. Incluso en

[1] Desde luego, todos sabemos que en alguna medida esas afirmaciones son fraudulentas, pero ese conocimiento es sólo otra prueba más del mismo principio, es decir, el poder ordenador de la ganancia. Una vez penetrados los secretos de la publicidad y extraídos toda sustancia y todo sentido, ¿qué resta por debajo de toda forma social sino el motivo del lucro? Precisamente, descubrirlo en toda su abstracción y despojamiento confirma su poder, y más aún por la ilusión de que hemos sido capaces de establecerlo tras la máscara de los falsos propósitos.

condiciones materiales muy similares, los órdenes y los fines culturales pueden ser bastante disímiles. En efecto, las condiciones materiales, si bien siempre indispensables, son potencialmente "objetivas" y "necesarias" de muchas maneras distintas, de acuerdo con la selección cultural por la cual se convierten en "fuerzas" efectivas. En un sentido, desde luego, la naturaleza tiene siempre la supremacía. Ninguna sociedad puede vivir de milagros, ni pensar que existe engañándose a sí misma. Nadie puede abstenerse de proveer a la continuidad biológica de la población por el hecho de determinarla culturalmente: nadie puede dejar de proveerse de refugio mediante la construcción de casas, o de alimento mediante la distinción entre lo comestible y lo incomible. Sin embargo, los hombres no se limitan a "sobrevivir". Sobreviven en una forma definida. Se reproducen a sí mismos como determinados tipos de hombres y mujeres, clases y grupos sociales, no como organismos biológicos o acumulaciones de organismos ("poblaciones"). Es cierto que al producir así una existencia cultural la sociedad debe permanecer dentro de los límites de la necesidad físico-natural. Pero esto ha sido considerado axiomático por lo menos a partir de Boas, y ni siquiera la más biológica de las ecologías culturales logra avanzar más allá en sus afirmaciones: los "límites de viabilidad" son la modalidad de la intervención práctica de la naturaleza en la cultura (véase Rappaport, 1967). Dentro de estos límites, todo grupo tiene la posibilidad de una amplia gama de intenciones económicas "racionales", por no mencionar las opciones de estrategia de producción que pueden concebirse a partir de las técnicas existentes, el ejemplo de otras sociedades o la negación de ambas cosas.

La razón práctica es una explicación indeterminada de la forma cultural; para lograr algo más, debería asumir lo que se propone explicar, o sea, la forma cultural. Pero permítaseme un justificable "nerviosismo". En la medida en que esto se aplica al materialismo histórico, es Marx quien aquí critica a Marx, si bien por medio de una antropología posterior. El punto central de estas objeciones había sido ya anticipado por Marx al entender la producción como consagrada no simplemente a la reproducción de los productores, sino también a las relaciones sociales en cuyo marco se la lleva a cabo. Por añadidura, este principio es intrínseco a la obra de Marx en una forma aún más general. Repito un pasaje seminal de *The German Ideology:* "No puede considerarse que este modo de producción sea simplemente la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien es una forma definida de la actividad de esos individuos, una forma definida de expresar su vida, un *modo de vida* definido por parte de ellos" (Marx y Engels, 1965, pág. 32). Fue Marx, pues, quien enseñó que los hombres jamás producen en términos absolutos, es decir, como seres biológicos en un universo de necesidad física. Los hombres producen objetos para sujetos *sociales* determinados, en el curso de la reproducción de los sujetos mediante objetos *sociales*.

Ni siquiera el capitalismo, a pesar de estar ostensiblemente organizado por y para la ventaja pragmática, puede escapar de esta constitución cultural de una *praxis* aparentemente objetiva. En efecto, tal como también lo enseñó Marx, toda producción, aun cuando sea gobernada por la forma de mercancía, por el valor de cambio, sigue siendo producción de valores de uso. Sin consumo, el ob-

jeto no se completa como producto: una casa desocupada no es una casa. Sin embargo, el valor de uso no puede ser específicamente entendido en el nivel natural de las "necesidades" y "carencias", precisamente porque los hombres no producen mero "alojamiento" o mero "refugio": producen viviendas de tipos definidos, como la choza de un campesino o el castillo de un noble. Esta determinación de los valores de uso, de un tipo particular de casa como tipo particular de vivienda, representa un proceso continuo de la vida social en que los hombres definen los objetos en términos de sí mismos y, recíprocamente, se definen a sí mismos en términos de los objetos.

La producción, en consecuencia, es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su único modo de existencia. Si fue Saussure quien previó el advenimiento de una semiología general consagrada al "papel desempeñado por los signos en la vida social", fue Marx quien proporcionó la *mise-en-scène*. Al situar a la sociedad en la historia, y a la producción en la sociedad, Marx dejó establecida la problemática de una ciencia antropológica que aún no había nacido. En efecto, la pregunta que propuso para esa ciencia contiene su propia respuesta, toda vez que la pregunta es la definición del símbolo mismo: ¿cómo podemos explicar la existencia de personas y de cosas que no pueden reconocerse en la naturaleza física de las unas ni de las otras?

Hemos visto que Marx, sin embargo, reservó la cualidad simbólica para el objeto bajo su forma de mercancía (fetichismo). Suponiendo que los valores de uso, en virtud de sus propiedades evidentes, sirvan de un modo transparente a las necesidades humanas, Marx se desentendió de las relaciones significativas entre los hombres y los objetos, lo cual era esencial para comprender la producción bajo cualquier forma histórica. Dejó la pregunta sin respuesta: "En cuanto al *sistema de necesidades* y al *sistema de trabajos*, ¿en qué momento es preciso abordar este punto?"

Para formular una respuesta, para dar una explicación cultural de la producción, es decisivo advertir que el significado social que hace de un objeto algo útil para cierta categoría de personas no se torna patente en sus propiedades físicas más allá de lo que se hace palpable el valor que se le puede asignar en el intercambio. El valor de uso no es menos simbólico o menos arbitrario que el valor de mercancía. En efecto, la "utilidad" no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas. La razón por la cual los norteamericanos consideran que los perros son incomibles y la carne vacuna es "alimento" resulta tan poco perceptible por los sentidos como lo es el precio de la carne. Análogamente, lo que pone el sello de masculino a los pantalones y el de femenino a las faldas no tiene relación necesaria con las propiedades físicas de esas prendas o las relaciones que se derivan de ellas. Los pantalones son producidos para los hombres y las faldas para las mujeres en virtud de sus correlaciones en un sistema simbólico, antes que por la naturaleza del objeto *per se*, o por su capacidad para satisfacer una necesidad material; así, también, se debe a los valores

culturales de los hombres y de las mujeres que normalmente sean aquéllos y no éstas quienes emprenden esta producción. En la sociedad humana, ningún objeto o cosa tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle.[2]

La producción es un momento funcional de una estructura cultural. Entendido esto, es posible proyectar una nueva luz sobre la racionalidad del mercado y de la sociedad burguesa. La famosa lógica de la maximización sólo es la apariencia manifiesta de otra Razón, que en su mayor parte pasa inadvertida y es de índole totalmente distinta. También nosotros tenemos nuestros antepasados. No es como si no tuviésemos una cultura, un código simbólico de objetos, en relación con el cual el mecanismo oferta-demanda-precio, que aparentemente gobierna, sería, en realidad, el sirviente.

Considérese, por ejemplo, nada más que los que los norteamericanos producen para satisfacer las "necesidades" básicas de alimento y vestimenta.[3]

Preferencia y tabú alimentarios respecto de los animales domésticos en los Estados Unidos

El propósito de estas observaciones sobre los hábitos norteamericanos respecto de los animales domésticos comunes es modesto: simplemente, sugerir la presencia de una razón cultural en nuestros hábitos alimentarios, es decir, algunas de las conexiones significativas en las distinciones categóricas sobre comestibilidad entre caballos, perros, cerdos y ganado vacuno. Sin embargo, lo importante no es sólo el interés por el consumo; se trata de que la relación productiva de la sociedad norteamericana con su propio ambiente y con el mundo es or-

[2] Bajo cierto aspecto, por estar menos sujeto a una situación específica, el valor de uso es más arbitrario que el valor de cambio, si bien se encuentra en relación más estricta con las propiedades concretas del objeto. Marx estaba con seguridad en lo cierto al entender el valor de la mercancía como un significado diferencial establecido en el discurso de las cosas, es decir, el valor de la mercancía como concepto *(le signifié)* de un objeto dado sólo por relaciones desarrolladas en el discurso comercial y no por referencia a propiedades concretas. En este último sentido, el valor de la mercancía es más abstracto. Para entrar en esas relaciones determinantes, empero, el objeto debe ser un valor de uso, o sea, tener un significado convencional que, asignado a sus propiedades objetivas, sea tal que lo torne "útil" para ciertas personas. Puesto que ese significado constituye una *valorización* diferencial de sus propiedades, no puede ser aprehendido por los sentidos; pero siempre tiene conexión con lo sensible, de allí que el valor de uso sea el más concreto de los valores. Por otra parte, el significado-utilidad puede ser invocado al margen de cualquier acción específica, siendo tomado como el significado del objeto en cuanto tal. Pero el valor de cambio es determinable sólo por la interacción económica de mercancías y de manera distinta en cada situación. Está sujeto al discurso de las mercancías y estipulado en el interior de ese discurso; fuera del contexto de cambio, el objeto adopta de nuevo el status de un valor de uso. Visto así, el valor de uso es lo más arbitrario, y el valor de cambio es un "reducidor" pragmático.

[3] Las consideraciones que siguen se limitan a glosar el análisis, más amplio, acerca de los conceptos de comestibilidad y sus relaciones con los animales domésticos, iniciado por Douglas (1966, 1971), Leach (1964) y Lévi-Strauss (1966). Véanse también Barthes (1961), R. Valeri (1971) y, acerca de ciertas correspondencias entre categorías sociales y zoológicas, Bulmer (1967) y Tambiah (1969). Aquí no nos proponemos tanto contribuir al análisis semiótico como subrayar las implicaciones económicas.

ganizada por valoraciones específicas sobre comestibilidad e incomestibilidad, que son cualitativas y no tienen justificación alguna por razones de ventaja biológica, ecológica o económica. Las consecuencias funcionales van desde la "adaptación" agrícola hasta el comercio internacional y las relaciones políticas mundiales. La explotación del ambiente norteamericano, el estilo de relación con el paisaje, dependen de un modelo de comida que incluye un componente central de carne, asociado a un refuerzo periférico de carbohidratos y vegetales, régimen en el que la posición central de la carne, que trae consigo una idea de "energía", evoca el polo masculino de un código sexual de los alimentos que debe remontarse a la identificación indoeuropea del ganado vacuno con la riqueza incrementable mediante la virilidad.[4] El carácter indispensable de la carne como "energía", y del bistec como epítome de la comida viril, sigue constituyendo una condición básica de la dieta norteamericana (repárese en el programa de adiestramiento de los atletas, en especial los jugadores de fútbol americano). De allí también una correspondiente estructura en la producción agrícola de granos y, a su vez, una articulación específica con los mercados mundiales, todo lo cual cambiaría de la mañana a la noche si comiéramos perros. En comparación con tan significativo cálculo de predilecciones alimentarias, la oferta, la demanda y el precio sólo ofrecen el interés de medios institucionales de un sistema que no incluye los costos de producción en sus propios principios jerárquicos. Los "costos de oportunidad" de nuestra racionalidad económica son un elemento secundario, una expresión de relaciones ya dadas por otra clase de pensamiento, calculadas a posteriori dentro de las constricciones de una lógica de orden significativo. El tabú hacia los caballos y los perros torna impensable, en consecuencia, el consumo de un conjunto de animales cuya producción es factible y cuyo valor nutritivo no es de desdeñar. Con seguridad ha de ser practicable criar *algunos* caballos y perros para alimento, en combinación con los ganados porcino y vacuno. Existe incluso una enorme industria de cría de caballos como alimento para perros. Pero ocurre que los Estados Unidos son el país del perro sagrado.

A un indio tradicional de las llanuras norteamericanas, o a un hawaiano (por no hablar de un hindú), le resultaría chocante ver cómo permitimos que pululen los perros, bajo la más rigurosa prohibición de consumirlos. Vagan a voluntad por las calles de las principales ciudades norteamericanas, arrastran a sus amos de las traíllas y depositan los excrementos a su antojo en los encintados y las aceras. Es preciso emplear todo un sistema de procedimientos de limpieza para eliminar la suciedad, que a juicio de los habitantes, y a pesar del respeto que los perros mismos inspiran, es "contaminación". (Sin embargo, un paseo a pie por las calles de Nueva York hace que los peligros que acechan a quien recorre un campo de pastoreo de vacas en el Medio Oeste parezcan una idílica caminata por la campiña.) En el interior de casas y departamentos, los perros suben a si-

[4] Véase lo que dice Benveniste (1969, vol. I) acerca del *pasu vīra* indoeuropeo; por ejemplo: "El *vīra* o *pasu vīra* avéstico debe ser entendido como un elemento de riqueza móvil. Se designa con ese término el conjunto de la propiedad privada mueble, tanto hombres como animales" (pág. 49). O véanse las amplias consideraciones sobre las voces latinas *pecu*, *pecunia* y *peculum* (págs. 55 y siguientes).

llas diseñadas para seres humanos, duermen en las camas y se sientan a la mesa, a su propia usanza, en espera de compartir la comida familiar. Todo esto, con la tranquila certeza de que jamás serán sacrificados a la necesidad o a la deidad, ni comidos si mueren por accidente. En cuanto a los caballos, los norteamericanos tienen algún motivo para sospechar que son comestibles. Se rumorea que los franceses los comen. La mención de ello basta por lo general para evocar el sentimiento totémico de que los franceses son a los norteamericanos lo que las "ranas" a las personas (según se sabe, en la Primera Guerra Mundial los soldados norteamericanos pusieron a los franceses el apodo de "ranas", probablemente por el hábito francés de comer tales batracios).

En una crisis, las contradicciones del sistema se revelan por sí mismas. Durante la meteórica inflación de los precios de los alimentos en el segundo trimestre de 1973, el capitalismo norteamericano no se desplomó —por el contrario—, pero las fisuras del sistema alimentario se manifestaron. Responsables funcionarios gubernamentales sugirieron que la gente haría bien en comprar cortes de carne más económicos, tales como riñones, corazón o entrañas, que, después de todo, eran tan nutritivos como la carne picada de las "hamburguesas". Esta sugerencia hizo que a los norteamericanos María Antonieta les pareciera un modelo de compasión (véase la figura 10). La razón del disgusto pareció obedecer a la misma lógica con que fueron recibidos algunos no muy populares intentos por reemplazar, durante el mismo período, la carne vacuna por la equina. A continuación se reproduce una noticia aparecida en el *Honolulu Advertiser* del 15 de abril de 1973:

LOS AMANTES DE LOS CABALLOS PROTESTAN

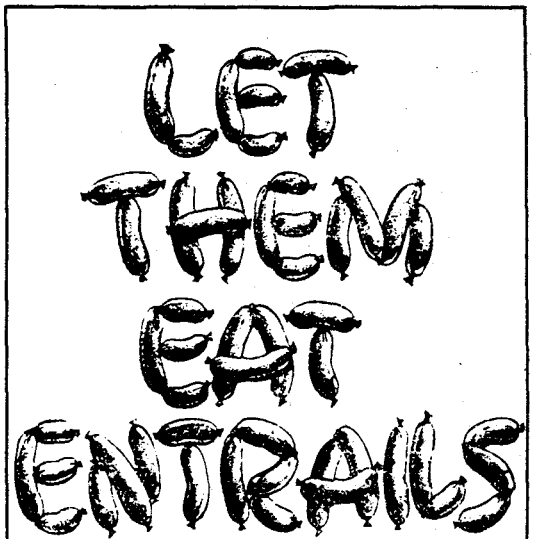
WESTBROOK, Connecticut (UPI)— Alrededor de 25 personas a caballo y a pie efectuaron ayer una manifestación frente a Carlson's Mart para protestar contra la venta en ese establecimiento de carne de caballo, como sustituto económico de la carne vacuna.

"Considero que, en este país, matar caballos para su consumo por los seres humanos es un hecho desgraciado", dijo Richard Gallagher, organizador de la protesta. "En los Estados Unidos no hemos llegado todavía a la etapa en que necesitemos matar caballos para obtener carne."

"Los caballos están para ser amados y cabalgados", dijo Gallagher. "En otras palabras, a los caballos se les demuestra afecto, en tanto que el ganado vacuno es criado para carne (...) nunca se ha visto a nadie mimar o cepillar una vaca, ni nada por el estilo. Comprar el caballo de alguien para matarlo, eso es precisamente lo que no me parece bien."

"El mercado empezó a vender carne de caballo —como "rodaja equina", "bistec de caballo" y "caballo picado"— el martes último; y el propietario Kenneth Carlson, dijo que en la primera semana se habían vendido alrededor de 9000 kilos.

La mayoría de los carniceros que venden carne de caballo, dijo Gallagher, compraban "caballos realmente viejos, inútiles", que de otro modo habrían sido vendidos "para alimento de perros y productos similares". Pero "ahora han empezado a elegir caballos jóvenes", y "nosotros ahora no podemos comprar esos caballos, porque los asesinos ofrecen mejor precio".



—Sra. Virginia Knauer, consejera del Presidente en cuestiones de consumo.

"De cualquier manera en que usted las corte..."

Figura 1 Del *Honolulu Advertiser*, 2 de marzo de 1973
(El texto de la figura dice: QUE COMAN ENTRAÑAS [T.])

La razón principal postulada en el sistema de alimentación norteamericano es la relación entre la especie y la sociedad humana. "A los caballos se les demuestra afecto, en tanto que el ganado vacuno es criado para carne (...) nunca se ha visto a nadie mimar o cepillar una vaca, ni nada por el estilo".[5] Examinemos con mayor detalle la serie domesticada vacunos-porcinos-caballos-perros.

[5] "Supongamos que un individuo habituado a comer perros nos interrogara sobre la razón por la cual no comemos perros. Sólo podríamos contestarle que no es costumbre hacerlo, y él tendría razón si dijera que los perros son tabú para nosotros, tanto como lo tenemos cuando hablamos de los tabúes de los pueblos primitivos. Y si nos apremiara para que diéramos los motivos, probablemente basaríamos nuestra aversión a comer perros o caballos en la aparente impropiedad de comer animales que viven con nosotros como amigos nuestros" (Boas, 1965 [1938], pág. 207).

En alguna medida, todos esos animales están integrados a la sociedad norteamericana, pero resulta claro que disfrutan de distintos status, que corresponden a los grados de comestibilidad. La serie es divisible, primero, en dos clases: comestibles (vacas-cerdos) e incomibles (caballos-perros), pero además hay una división dentro de cada clase, una categoría superior y otra menos preferible de alimento (vaca contra cerdo) y una categoría de tabú más rigurosa (perros contra caballos). El conjunto entero parece diferenciarse por su intervención como sujeto u objeto en la compañía del hombre. Por añadidura, la misma lógica asiste a las distinciones acerca del animal comestible, que diferencian la "carne" de los "órganos internos" o "entrañas". Para decirlo con un conjuro convencional del estructuralismo, "todo sucede como si" el sistema alimentario fuera modelado por un principio de metonimia que, visto en su totalidad, configura una sustancial metáfora del canibalismo.

Perros y caballos participan de la sociedad norteamericana en calidad de sujetos. Tienen sus nombres propios individuales y por cierto es costumbre nuestra conversar con ellos, en tanto que a los cerdos y las vacas no les dirigimos la palabra.[6] En consecuencia, se considera que los perros y caballos son incomibles, puesto que, como lo dijo la *Red Queen*, "no se estila cortar en pedazos a nadie a quien una haya sido presentado". De cualquier modo, como cohabitantes domésticos, los perros están más cerca de los hombres que los caballos, y su consumo es más impensable aún: son "de la familia". Tradicionalmente, los caballos tienen con las personas una relación más servil, de trabajo; así como los perros son parientes, los caballos son sirvientes, ajenos a la parentela. De allí que el consumo de caballos sea por lo menos concebible, aunque no esté generalizado, en tanto que la idea de comer perros suscita, comprensiblemente, una repugnancia parecida a la que inspira el incesto, que también es tabú.[7] Por otro lado, los animales comestibles, como los porcinos y bovinos, tienen por lo ge-

[6] Las prácticas francesa y norteamericana de dar nombres parecen diferir en este punto. Las observaciones de Lévi-Strauss sobre los nombres que los franceses ponen a los animales (1966, pág. 204 y sigs.) se aplican sólo en parte a la costumbre norteamericana. Una breve indagación etnográfica basta para demostrar que los norteamericanos son bastante más complejos acerca de este punto. Sin embargo, la regla general es la de "nombrado/anónimo : incomible/comestible". Tanto los nombres de perros como los de caballos (excluidos los caballos de carrera) son a veces "como los nombres de actores y actrices, que forman una serie paralela a los nombres que las personas llevan en la vida corriente, o, en otras palabras, nombres metafóricos" (*Ibíd.*, pág. 205); por ejemplo, Duque, Rey, Explorador, Gatillo. Más a menudo, sin embargo, los nombres usados en inglés son términos descriptivos, análogamente metafóricos, pero tomados del discurso común, como Ahumado, Pintado, Azul, Meterete, Mancha, etcétera. Los franceses reservan esos nombres para el ganado vacuno. El ganado vacuno norteamericano por lo general no recibe nombre, salvo las vacas lecheras, que a menudo tienen nombres humanos de dos sílabas (Bessie, Ruby, Patty, Rena, según se informa). Los caballos de trabajo —a diferencia de los de silla— también reciben nombres humanos. Las diferencias que se advierten en ese sentido en sociedades humanas relacionadas entre sí, como lo observa Lévi-Strauss (1973), representan distintos *découpages* culturales o distintas superposiciones de la serie animal sobre la humana.

[7] Leach desarrolla este punto en su importante trabajo sobre las categorías inglesas de animales, las cuales se ajustan a un conjunto sistemático de correspondencias entre relaciones con gente y relaciones con animales de acuerdo con los grados de distancia que tienen respecto de la propia persona (1964, págs. 42-47 y apéndice). Leach afirma que ese esquema es de amplia validez, aun-

neral, para los sujetos humanos, el status de objetos, que hacen sus vidas al margen, sin ser complemento directo ni instrumento de trabajo de las actividades humanas. Habitualmente, en consecuencia, son anónimos o, si tienen nombres, como algunas vacas lecheras, esos nombres son sobre todo elementos de referencia en la conversación humana. Como animales de corral y devoradores de sobras de comida humana, los cerdos están más cerca que las vacas de la sociedad humana (véase Leach, 1964, págs. 50-51). Correspondientemente, trozo por trozo, la carne de cerdo tiene menos prestigio que la vacuna. La carne de vaca es la de más alta posición social y la más apropiada para las ocasiones sociales importantes. Un trozo de cerdo asado no suscita tanta solemnidad como una costilla de primera, ni existe porción alguna del cerdo que alcance la misma jerarquía que tiene la carne vacuna.

La comestibilidad está en relación inversa con la humanidad. Lo mismo puede decirse de las preferencias y designaciones comunes aplicadas a las porciones comestibles del animal. Los norteamericanos establecen una distinción categórica entre partes "internas" y "externas", que para ellos representan el mismo principio de relación con la humanidad, metafóricamente extendido. La índole orgánica del músculo y la grasa es disimulada por el término general "carne", que simultáneamente indica su preferibilidad, y también lo es por convenciones particulares como las de "rosbif", "bistec", "chuleta" (costilla con carne), "lomo"; en tanto que los órganos internos son francamente conocidos como vísceras (o como "entrañas") y, más específicamente, como "corazón", "lengua", "riñón" y demás, salvo en la medida en que se los transforma eufemísticamente, mediante el proceso de preparación, en productos tales como las "mollejas".[8] En otras palabras, las partes internas y externas son respectivamente asimiladas a las partes del cuerpo humano y diferenciadas de ellas, según el mismo modelo con arreglo al cual concebimos a nuestro "ser más íntimo" como nuestro "verdadero ser", y ambas categorías son clasificadas así como más o menos adecuadas para el consumo humano. La distinción entre "interno" y "externo" duplica, así, dentro del animal la diferencia trazada entre las especies comestibles y tabú, y el conjunto configura una lógica única en dos planos, con el consiguiente significado de una prohibición del canibalismo.

Esta lógica simbólica es la que organiza la demanda. El valor social del bistec o el rosbif, en comparación con el de la tripa o la lengua, es el fundamento de la diferencia de valor económico. Desde el punto de vista nutritivo, esta idea

que no universal; desde luego, necesitaría alguna modificación para tomar en cuenta (por ejemplo) a las personas que comen perros caseros. Los hawaianos tratan con gran conmiseración a los perros que se proponen comer, "y no es raro que condesciendan a servirles poi (taro machacado) que se sacan de la boca" (Campier, 1971, pág. 50). A los perros destinados a comida, empero, nunca se les permite probar la carne (Corney, 1896 [1821], pág. 117). No está claro si son comidos por la familia que los ha criado o si, como los cerdos en Melanesia, análogamente cuidados en la casa, se reservan para otros.

[8] Desde luego, la taxonomía de la carne es mucho más compleja que estas denominaciones corrientes. El bistec, por ejemplo, tiene todo un vocabulario propio, en el cual se presenta alguna referencia a lo orgánico, si bien no es habitual hacerlo en términos aplicados al cuerpo humano (solomillo, costilla con lomo, etcétera). Por razones que ignoro, el hígado de ternera queda al margen de todas estas consideraciones.

de cortes "mejores" o "inferiores" sería difícil de defender. Por añadidura, la carne sigue siendo la parte más costosa, aunque su oferta absoluta sea mucho mayor que la de lengua; en una vaca hay una cantidad de carne mucho mayor que la de lengua. Pero hay más en todo esto: el esquema simbólico de la comestibilidad se suma al que organiza las relaciones de producción para precipitar, por intermedio de la distribución y la demanda, todo un orden totémico, que conecta en series paralelas las diferencias de status de las personas y de lo que comen. Las personas más pobres compran los cortes más baratos, que son más económicos por tratarse de carnes socialmente inferiores. Pero la pobreza está codificada, ante todo, étnica y racialmente. Los negros y los blancos tienen intervenciones distintas en el mercado laboral norteamericano, sus medidas de participación son estipuladas por una denigrante distinción de "civilización" relativa. En la sociedad norteamericana, el negro es "el salvaje entre nosotros", la naturaleza objetiva dentro de la cultura misma. Sin embargo, en virtud de la consiguiente distribución de la renta, la "inferioridad" de los negros se materializa también como degradación culinaria. La "comida impura" puede ser convertida en virtud. Pero sólo como negación de una lógica general en la que la degradación cultural es confirmada por preferencias dietéticas afines al canibalismo, incluso a pesar de que ese metafórico atributo de la comida sea confirmado por el status de quienes la prefieren.

No invoco "el llamado totemismo" por mera y casual analogía con *la pensée sauvage*. Es verdad que, según escribe Lévi-Strauss, el totemismo no se ha retraído en nuestra sociedad a unos pocos recursos marginales o prácticas ocasionales (1963*a*, 1966). Lo cual es bastante cierto, en el sentido de que el "operador totémico", que articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales ya no es una arquitectura principal del sistema cultural. Sin embargo, uno debe preguntarse si no ha sido reemplazado por especies y variedades de objetos manufacturados que, tal como las categorías totémicas, tienen el poder de convertir incluso la demarcación de sus propietarios individuales en un procedimiento de clasificación social. (Mi colega Milton Singer sugiere que lo dicho por Freud sobre la diferenciación nacional bien podría ser generalizado al capitalismo, en el sentido de que es un narcisismo de las pequeñas diferencias.) Y sin embargo, y más fundamentalmente, ¿no comparten los operadores totémicos y los del producto una base común de características naturales en el código cultural, asignando significación a contrastes de forma, línea y otras propiedades del objeto presentadas por la naturaleza? El "desarrollo" llevado a cabo por *la pensée bourgeoise* podría consistir principalmente en la capacidad para duplicar y combinar esas variaciones a voluntad y dentro de la sociedad misma. Pero, en ese caso, la producción capitalista se presenta como una expansión exponencial de la misma clase de pensamiento, cuyos medios de comunicación serían el intercambio y el consumo.

En efecto, tal como lo escribe Baudrillard en relación con este punto, el consumo mismo es un intercambio (de significados), un discurso al que se agregan sólo *post facto* virtudes prácticas, "utilidades":

Lo mismo que puede decirse en verdad sobre la comunicación del discurso, puede decirse de los bienes y productos: consumo es intercambio. Un consumidor nunca está aislado, como no lo está un orador. Es en este sentido que necesitamos una revolución total en el análisis del consumo. De la misma forma que no existe lenguaje simplemente porque un individuo necesite hablar, sino que ante todo se debe a que hay lenguaje —no como sistema absoluto, autónomo, sino como una estructura contemporánea del intercambio de significado a la cual se articula la interacción individual del habla—, en el mismo sentido no existe consumo debido a una necesidad objetiva de consumir, a una intención final del sujeto hacia el objeto. Lo que hay es producción social, en un sistema de intercambio, de materiales diferenciados, de un código de significados y valores constituidos. La funcionalidad de los bienes viene después, ajustándose a esos mecanismos estructurales fundamentales para, a la vez, racionalizarlos y reprimirlos. (Baudrillard, 1972, págs. 76-7.)[9]

El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a la "utilidad". En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos. Los objetos se vuelven intercambiables gracias a sus diferencias de significado respecto de otros objetos: así llegan a ser valores de uso para ciertas personas, quienes están correspondientemente diferenciadas respecto de otros sujetos. Al mismo tiempo, en cuanto construcción modular de elementos concretos combinados por la invención humana, únicamente los bienes manufacturados se prestan a ese tipo de discurso. Al modelar el producto, el hombre no se limita a alienar su trabajo, congelado así bajo una forma objetiva; además, mediante las modificaciones físicas que introduce, sedimenta un pensamiento. El objeto se erige como un concepto humano fuera de sí mismo, como el hombre que habla al hombre por intermedio de cosas. Y la variación sistemática de características objetivas es capaz de servir, mejor aun que las diferencias entre especies naturales, como el medio de un vasto y dinámico esquema de pensamiento. Esto se debe a que en los objetos manufacturados es posible variar muchas diferencias al mismo tiempo, mediante una manipulación controlada a la manera de los dioses —y cuanto mayor es el control técnico, más precisa y diversificada es esa manipulación—, y a que cada diferencia elaborada así por intervención humana con vistas a la "utilidad" debe tener un significado y no so-

[9] Más aún, este concepto de comunicación tiene una base fundamental, establecida por Rousseau en su debate con Hobbes: "Pero aunque resultara cierto que esa ilimitada e indomable codicia se desarrolla en todos los hombres hasta el punto supuesto por nuestro sofista, aun así no causaría esa guerra universal de cada uno contra todos cuyo abominable cuadro Hobbes se aventura a pintar. Ese incontrolable deseo de apropiarse de todas las cosas es incompatible con el de destruir a todos los congéneres; después de matar a todos, al vencedor sólo le quedaría la desdicha de encontrarse solo en el mundo, sin poder disfrutar de nada aunque dispusiera de todo. La riqueza en sí misma, ¿qué bien hace, si no puede ser comunicada; y de qué serviría a un hombre poseer el universo entero si él fuera su único habitante?" (Rousseau, 1964, vol. III, pág. 601).

lamente esas características, existentes en la naturaleza por sus propias razones, que se prestan a ser notadas culturalmente. En otras palabras, el totemismo burgués es en principio más complejo que cualquier variedad "salvaje" *(sauvage)*, no porque haya sido liberado respecto de una base material-natural, sino precisamente porque la naturaleza ha sido domesticada. "Los animales sólo se producen a sí mismos", enseñó Marx, "en tanto que los hombres reproducen la totalidad de la naturaleza".[10]

Sin embargo, como no es la mera existencia lo que los hombres producen, sino "un definido *modo de vida* a su manera", se sigue que esta reproducción de la totalidad de la naturaleza constituye una objetivación de la totalidad de la cultura. Mediante el ordenamiento sistemático de diferencias significativas asignadas a lo concreto, el orden cultural se realiza también como un orden de bienes. Los bienes sirven de código-objeto para la significación y valoración de personas y ocasiones, de funciones y situaciones. Al operar sobre una lógica específica de correspondencia entre contrastes sociales y materiales, la producción es por lo tanto la reproducción de la cultura en un sistema de objetos.

El analista es conducido naturalmente a explotar el doble significado que poseen términos tales como "moda/dar forma" y "fabricar/tela"*. Utilizo el sistema norteamericano de vestimenta como ejemplo principal.

Notas sobre el sistema de vestuario norteamericano

Considerado en su conjunto, el sistema de vestimenta norteamericano equivale a un esquema muy complejo de categorías culturales y relaciones entre ellas, un verdadero mapa —no es exagerado decirlo— del universo cultural.[11] La primera tarea consistirá en sugerir que el esquema opera de acuerdo con una

[10] "Les objects ne constituent une flore ni une faune. Pourtant ils donnet bien l'impression d'une végétation proliférante et d'une jungle, où le nouvel homme sauvage des temps modemes a du mal à retrouver les réflexes de la civilisation. Cette faune et cette flore, que l'homme a produit et qui reviennent l'encercler et l'investir (...) il faut tenter de les décrire (...) en n'oubliant jamais, dans leur faste et leur profusion, qu'elles sont le *produit d'une activité humaine*, et qu'elleds son dominées, non par des lois écologiuques naturelles, mais par la loi de la valeur d'échange"

"Los objetos no constituyen una flora ni una fauna. Sin embargo, producen en forma inequívoca la impresión de una vegetación proliferante y de una selva, donde al nuevo hombre salvaje de los tiempos modernos le cuesta recuperar los reflejos de la civilización. Esa fauna y esa flora, que el hombre ha producido y que vuelven para rodearlo e investirlo (...) es preciso tratar de describirlas (...) sin olvidar jamás que, en su boato y su profusión, son el *producto de una actividad humana* y son dominadas, no por leyes ecológicas naturales, sino por la ley del valor de cambio" (Baudrillard, 1970, págs. 19-20).

* Los respectivos términos ingleses son *"fashion"*, por moda y por *"to fashion"*, dar forma, y *"fabricate"*, por *"fabric"*, tela, y por *"to fabricate"*, fabricar. [T.]

[11] La moda en el vestido es, por supuesto, tema de frecuentes comentarios por parte de estudiosos sociales, y a veces inspira investigaciones empíricas (Barthes, 1967; Richardson y Krodber, 1940; Simmel, 1904, y Stone, 1959). Pero existe una bibliografía mucho más rica que se puede utilizar para fines etnográficos: las reflexiones de quienes participan directamente del proceso. Estas consideraciones recurren a textos de publicitarios, investigadores de mercado, diseñadores, compradores, redactores y críticos de modas y libros de texto de docentes de economía doméstica, diseño y estética. Por añadidura, las presentes consideraciones no niegan la ventaja que supone observar y

especie de sintaxis general: un conjunto de reglas para declinar y combinar las clases de ropa y sus formas con vistas a proponer las categorías culturales. En un estudio sobre la *mode* tal como la publicitan varias revistas francesas, Roland Barthes discriminó alrededor de 60 focos de significado tan sólo en la indumentaria femenina. Cada lugar o dimensión comprendía una gama de contrastes significativos: algunos por mera presencia o ausencia, como los guantes, y otros tan diversificados como la interminable serie de colores (Barthes, 1967, págs. 114 y sigs.)[12]. Resulta evidente que si se dispone de una sintaxis y de reglas de combinación apropiadas, es posible elaborar una formidable serie de proposiciones, que constituyan otros tantos enunciados de las relaciones entre personas y situaciones en el sistema cultural. Es igualmente obvio que sólo puedo tener la esperanza de sugerir la presencia de esa gramática, y que no pretendo haberla analizado.

En la ropa existen varios niveles de producción semántica. La indumentaria en su conjunto es un enunciado, desarrollado a partir de la particular disposición de las partes y del contraste con otras indumentarias completas. También en este caso hay una lógica de las partes, cuyos significados se desarrollan diferencialmente por comparación, en este nivel, a la manera de Saussure: por ejemplo, el valor de los pantalones largos femeninos es determinado por oposición a otras prendas correspondientes a esa localización, como las faldas o los pantalones masculinos, así como por contraste con otros ejemplos de la misma clase de prenda que difieren por el color, el corte o algún otro factor. Lo que me interesa, al considerar esa sintaxis, es más examinar lo que se comunica que explicar el conjunto entero de reglas. Bástenos indicar que esa sintaxis proporciona una base sistemática para el discurso cultural "modelado" a partir de ella:

> "La mayoría de las personas portan un signo, y no saben lo que éste les está diciendo. Elija usted un signo de acuerdo con su público", dice Maloy. (...) "Un buen traje oscuro, camisa blanca y corbata sobria son los mejores amigos que un hombre joven tiene en el ropero si aspira a encontrar trabajo como empleado de oficina en una vasta gama de categorías comerciales y profesionales. Esas prendas son símbolos de autoridad. Es así de simple" dijo Malloy. ("Fashion Column", *Chicago Daily News*, 11 de enero de 1974.)

Pero existe otro problema, algo más difícil. Me gustaría reducir el nivel hasta situarme en el plano de las unidades constituyentes que componen el discurso, para mostrar cómo allí significados sociales particulares se relacionan con

---

auto-reflexionar en la situación específica en que el etnógrafo, finalmente, alcanza la privilegiada posición de observador-participante; en este caso, en su propia aldea. No afirmo haber agotado todos esos recursos, ni mucho menos. Consideraciones sobre el vestuario análogas a las que se intentan aquí —pero a las que tuve acceso después de impreso este capítulo— pueden consultarse en Bogatyrev, 1971.

[12] Aunque Barthes atendió exclusivamente a la retórica de la moda en cuanto escrita (*le vêtement écrit*) antes que al sistema simbólico del objeto "ropa" como tal, gran parte de sus consideraciones tienen relación con este esfuerzo y las he aprovechado en medida considerable.

contrastes físicos elementales que hay en el objeto ropa. Trataremos de acercarnos también, en ese movimiento, al pensamiento totémico. En efecto, el principio es en gran medida el mismo: una serie de diferencias concretas entre objetos de la misma clase, a las que corresponden distinciones entre dimensiones de carácter social, así como la diferencia entre la camisa azul del obrero y la blanca del oficinista marca una diferencia entre el trabajo manual y el burocrático; la plenitud o el brillo relativo de los colores permiten discriminar entre la primavera y el otoño; o bien, "un dulce desorden del vestido/enciende en las ropas un capricho" (Herrick). Estos son los medios con ayuda de los cuales el conjunto de objetos manufacturados es capaz de abarcar todo el orden cultural de una sociedad a la cual al mismo tiempo viste y se dirige. (Dos palabras* cuya derivación de una raíz común —tal como lo dijo Tylor de *kindred* (parentela) y *kindness* (amabilidad)— expresa del modo más feliz uno de los principios fundamentales de la vida social.)

Debo subrayar que el objetivo general de todo esto es aportar alguna contribución para una explicación cultural de la producción. Con ese fin he de explorar el código de propiedades del objeto y sus combinaciones significativas. Poner el acento sobre el código también quiere decir que no nos preocupará, por el momento, cómo se visten los individuos. Esta no es simplemente una decisión en favor de la *langue* sobre la *parole*. La manera en que la gente se viste constituye un problema semiótico mucho más complejo que el que podemos abordar aquí, por incluir la particular conciencia o las autoconcepciones del sujeto en un "contexto de la situación" significativo específico. Asimismo, me refiero sólo muy brevemente a la cuestión, conexa con la anterior, de la manipulación del código de la moda dentro de la industria del vestido. Sin embargo, aunque todas estas limitaciones, que tienen una referencia en común al sistema en acción, tornan lamentablemente incompleta esta explicación, tienen en cambio la ventaja de concentrarla en la posición que es necesario establecer de antemano, y en ausencia de la cual todo análisis adicional de la acción corre el riesgo de caer en un vulgar pragmatismo: el de que la producción es la realización de un esquema simbólico.

Nótese, en efecto, qué es lo que se produce en el sistema de vestuario. Por obra de diversas características objetivas, una prenda de vestir se torna apropiada para hombres o mujeres, para la noche o el día, para "estar en casa" o "en público", para adultos o para adolescentes. Lo que se produce es, en primer término, una serie de categorías de tiempo y de lugar que clasifican las situaciones o actividades; y, en segundo término, clases de status a las cuales todas las personas se hallan adscritas. Estas referencias podrían denominarse "coordenadas conceptuales" de la indumentaria, en el sentido de que marcan conceptos básicos de tiempo, lugar y persona tal como se encuentran constituidos en el orden cultural. En consecuencia, lo que se reproduce en la indumentaria es este esquema clasificatorio. Sin embargo, no es simplemente eso. No se reproducen simplemente los límites, las divisiones y las subdivisiones de, digamos, grados de edad o clases sociales; lo que se reproduce, mediante un simbolismo específico

* *"Dress"*, vestido, y *"to address to"*, dirigir (la palabra, un discurso). [T.]

de las diferencias en la indumentaria, son las diferencias significativas entre esas categorías. Al fabricar para las mujeres prendas de corte, diseño o color distintos de los destinados a los hombres, reproducimos la distinción entre femineidad y masculinidad tal como las *entiende* esta sociedad. Esto es lo que se opera en el proceso pragmático-material de la producción.

Más específicamente, lo que se opera es una diferenciación del espacio cultural entre ciudad y campo y, dentro de la ciudad, entre sector céntrico y suburbio, y también se opera además un contraste entre todos estos elementos en cuanto configuran colectivamente una esfera pública y un dominio doméstico-familiar. Cuando una mujer sale de compras, normalmente "se viste mejor" que para estar en la casa, por lo menos mediante el agregado de un despliegue de elementos periféricos tales como joyas, y tanto más lo hace si se dispone a efectuar sus compras en el sector céntrico, en vez de hacerlas "en el vecindario". Inversamente, cuando un hombre vuelve a su casa después de "un día duro en la oficina" se "desviste" de un estilo público para adoptar otro coherente con la "familiaridad" de la esfera doméstica. [13] En el otro extremo están las más altas distinciones impuestas por el espacio nacional, por ejemplo, la de las costas Este y Oeste, donde las subclases más acentuadas son California y el Nordeste (véase Rosencranz, 1972, págs. 263-264).

También sustanciamos en la indumentaria las valoraciones culturales básicas del tiempo: diario, semanal y estacional. Tenemos ropas para el día y para la noche, vestidos para la "tardecita" y para dormir (pijamas). Cada ropaje hace referencia a la índole de las actividades previstas para esos momentos, de la misma forma que el atuendo de los días laborables es a la ropa "dominguera" lo que lo secular es a lo sagrado. Las variaciones de estación más acentuadas son

[13] Véase, en Crawley, el "principio de adaptación al estado": "El vestuario expresa todo movimiento social, así como cada nivel social. También expresa el carácter familiar, municipal, provincial, regional, tribal y nacional. Al mismo tiempo, permite el pleno juego de lo individual. Una psicología completa del tema analizaría todos esos casos por referencia al principio de adaptación" (Crawley, 1931, pág. 172). Algunos de los cambios objetivos que acompañan la proporción fundamental de lo público/privado : impersonal/familiar acuden a la mente gracias a la estereotipada imagen del buen burgués que vuelve a la casa después de "un día duro en la oficina": trivial escena en la que el paso social es significado por el hombre que, sucesivamente, se quita el sombrero, besa a su mujer, se quita la chaqueta, se despoja de la corbata (con gesto exagerado), se abre el cuello de la camisa (inhalación profunda), se desploma en su sillón favorito, se pone las pantuflas traídas por un niño, esposa o perro que conoce su deber, y profiere un suspiro de alivio. Aquí hay todo un conjunto de enunciados acerca del contraste entre la parentela y "el mundo en general". En el estudio sociológico efectuado por Stone acerca de la indumentaria en Yansburg, Michigan, se observa que alrededor del 70 por ciento de los trabajadores manuales y de oficina llegan al lugar de trabajo en lo que consideran como sus ropas de trabajo y alrededor del 60 por ciento se cambian cuando vuelven a sus casas. Más del 90 por ciento de sus esposas se cambian de ropa antes de salir de compras y alrededor del 75 por ciento vuelven a hacerlo al retornar (Stone, 1959, págs. 109-110). Hace cierto tiempo, Lynes observó que durante los fines de semana, y desde que la casa (suburbana) se convirtió en un lugar donde el ocupante trata de hacer todos los trabajos manuales por sí mismo, la clase de los oficinistas adoptó "ropa de obrero" (por ejemplo, *blue-jeans*) en la esfera doméstica, salvo cuando se trata de hacer un "asado en el fondo", circunstancia en que adoptan brillantes prendas de día de fiesta, "símbolos de la rebelión contra el conformismo impuesto a los hombres por la diaria rutina del trabajo" (1957, pág. 69).

la primavera y el otoño, y los colores de ropa correspondientes a esas estaciones habitualmente son pensados de modo que sean paralelos al ciclo de la vegetación. (Sin embargo, los colores para el aire libre parecen invertirse en las ropas de verano e invierno: el solsticio de invierno [Navidad] se caracteriza por un verde y un rojo fantasmales, en tanto que el blanco resulta tradicionalmente apropiado entre el Día de Recordación de los Caídos [30 de mayo] y el Día del Trabajo [primer lunes de setiembre].)

Las mismas distinciones pueden advertirse en los vestuarios por clase, sexo y edad. Todas esas categorías sociales tienen indicadores determinados, variaciones características del nivel del objeto. En la ideología común a los productores y los consumidores, esta consustanciación del sujeto y el objeto es predicada a partir de una identidad de esencias; por ejemplo, la seda es "femenina", tanto como las mujeres son "sedosas". "Fina como la seda", "suave como la seda", la tela se opone por sí sola, por una parte, a la masculinidad de la lana y, por la otra, a la inferioridad del algodón (véase Dichter, 1959, págs. 104 y sigs.)[14] Sin embargo, esta correlación a lo Veblen entre la cúspide del lujo y la cumbre de la femineidad tiene su análoga trasposición en la razón de la raza, pues para los negros norteamericanos el sexo distintivo parece ser el masculino, en tanto que los blancos decoran a la mujer.[15] Pero, a su vez, la correlación entre la elegancia negra masculina y la blanca femenina en dimensiones como la textura es sometida a una inflexión distinta cuando interviene la clase, en la medida que la raza y la clase se superponen, y en la sociología casera es un lugar común que los colores apagados y los contrastes suaves son propios de las clases superiores, en tanto que los colores chillones y los contrastes estridentes son lo "masivo" (Birren, 1956). Por otro lado, la sedosa sobriedad de la mujer blanca de clase alta se permuta, en la ropas de su hija, por las texturas juveniles: lo cual nos lleva de vuelta, en círculo completo, a la lana, por la común discriminación de

[14] Las variedades de la tela de algodón también se diferencian por el sexo de acuerdo con la pesadez y la rigidez; de allí el habitual paradigma de cuatro clases de materiales:

	masculino	femenino
elegante	lana	seda
vulgar	drill de algodón	"algodón"

fino ↕ tosco

liviano ⟷ pesado

En un libro sobre técnica publicitaria, Stephen Baker (1961, sin paginación) presenta imágenes de la misma mujer vestida con cuatro telas distintas. Comenta: "Las telas tienen connotaciones sexuales. La lana es el menos femenino de los cuatro materiales. (...) Presenta a la mujer como ejecutiva, ciudadana, sofisticada. El lino ofrece una imagen mixta. Si es blanco, sugiere fuertemente pureza. Es más femenino que la lana, pero tiene escaso poder de seducción. El lino se asocia con la diversión limpia y sana. Por su delicadeza (y ligereza), el encaje es mucho más apropiado como tela femenina. Rico por su diseño, el encaje emana un aire de elegancia, reserva y, sin embargo, tierna femineidad. La seda es el más sensual de todos los materiales. Brilla y refleja el juego de la luz. Es muy blando, y se ciñe al cuerpo femenino. Por esta característica, la seda (o el raso) pone de relieve las cualidades de seducción de quien la usa".

[15] Véase lo que dice Schwartz (1958) sobre la indumentaria de los negros norteamericanos. Ese estudio empírico contiene una observación, que parece bastante susceptible de ser generalizada, en el sentido de que "el motivo menos importante que inspira la elección y el uso de ciertos artículos de indumentaria es la protección contra la intemperie" (pág. 27).

la juventud y de lo masculino respecto de lo femenino adulto, por los atributos de actividad/pasividad (ceremonial).[16]

El género sexual y el nivel de edad permiten ilustrar otra propiedad de la gramática: ciertos mecanismos de apertura del conjunto con el fin de tornarlo más complejo sin revisar, empero, sus principios. Incluso en su propia expansión, el sistema parece ajustarse al dicho de Sapir de que la moda es costumbre disfrazada de alejamiento de la costumbre. Nuevas especies y subespecies se permutan, por ejemplo, mediante una síntesis combinatoria de oposiciones existentes. En las categorías del diseñador, por ejemplo, la distinción tradicional entre infantes y escolares ha sido segmentada en "infantes", "niños que empiezan a caminar", "preescolares" y escolares; análogamente, los adolescentes no son lo que solían ser, sino "menores de trece años", "poco mayores de trece años" y de allí a los que tienen "hasta 19 años" (Rosencranz, 1972, pág. 203). De la misma forma, es posible discernir entre diversas categorías de homosexualidad según combinaciones particulares de indumentaria masculina y femenina, hasta tal punto que hoy tenemos seis o más sexos de sastrería claramente distinguibles entre sí. Pero en la línea que separa al adolescente del adulto hoy se ha puesto en evidencia un segundo tipo de permuta, es decir, la adaptación de una distinción que ya existía en otro lugar del sistema, una suerte de transferencia que tiene por fina-

[16] Un estudio empírico acerca de las preferencias, en materia de indumentaria, de las mujeres de *college* (universitarias) y las mujeres de mediana edad, de clase alta, reveló contrastes del siguiente tipo (en N. Taylor, citado en Rosencranz, 1972, págs. 214-215):

	Jóvenes mujeres universitarias	**Mujeres de edad mediana**
Prenda	Vestido y abrigo de lana gris oscura; pañuelo de cuello de *paisley* gris, negro y rojo	Traje negro de seda o de seda y lana
Calzado	Zapatos negros	zapatos de raso negro con moño
Medias	Algún matiz de gris	Negro puro
Cartera	Cabritilla negra	Raso negro
Pulsera	Plata con perlas	Oro
Prendedor	Broche en forma de sol, de diamantes	———
Anillo	Perla	Perla y diamante

A partir de esta información y de las consideraciones que la precedieron se podrían formular, probablemente, algunas conjeturas acerca de la producción; por ejemplo, la de que (a igualdad de otras circunstancias, y son muchas) la cantidad de raso negro que se produce tiene correlación con el número de mujeres blancas de edad mediana y clase alta que hay en la población, cifra que es a su vez un resultado de toda la organización social (incluida, especialmente, la producción). Esta proposición es al mismo tiempo trivial e indemostrable por sí misma. No puede decirse que esté en la naturaleza de las cosas alguna afinidad del raso por las mujeres de edad mediana, aunque sí puede decirse que está en *la cultura de las cosas*.

lidad significar un cambio de contenido en una oposición tradicional. Sin duda, este cambio fue predispuesto por la idea recibida de una "revolución adolescente", pero desde la guerra de Vietnam el conflicto con las autoridades constituidas (es decir, adultas) fue idiomatizado políticamente en forma específica, y así lo fue también en la indumentaria, mediante el contraste adolescente/adulto y trabajador/capitalista, en que los jóvenes se apropiaron los pantalones de tela *jean* y las camisas azules de la clase inferior de la *sociedad*. Tal vez nada pudiera demostrar mejor que esto la falta de utilidad práctica de la indumentaria, puesto que el trabajo es una de las últimas cosas en las cuales piensa el joven. Pero el ejemplo es igualmente útil para revelar la singular cualidad de la sociedad capitalista, no en el sentido de que no llegue a funcionar con un código simbólico, sino en el de que el código funciona como un conjunto abierto, que responde a hechos que él mismo orquesta y asimila para producir versiones ampliadas de sí mismo.

Abriré aquí un paréntesis para señalar que esta visión de la producción como lógica cultural debería prohibirnos hablar ingenuamente de la generación de la demanda por la oferta, como si el producto social resultara de la conspiración de unos pocos "que toman las decisiones", capaces de imponer una ideología de la moda mediante los engaños de la publicidad. Según la frase de Marx, "el propio educador necesita ser educado". En efecto, no se trata de que la *parole* del productor se convierta en nuestra *langue*. Ni tampoco es preciso incurrir en el engaño inverso de que la producción capitalista es una respuesta a las carencias de los consumidores: "Siempre tratamos de adaptarnos", dice el jefe de relaciones públicas de la compañía que más beneficios extrajo de la reciente expansión de las ventas de *blue-jeans*.[17] Pero, entonces, ¿quién domina, el productor o el consumidor? Debería ser posible superar todas esas representaciones subjetivas en favor de una descripción institucional de la producción capitalista como proceso cultural. Resulta claro que esa producción es organizada con vistas a explotar toda posible diferenciación social mediante una diferenciación motivada de los bienes; actúa de acuerdo con una lógica significativa de lo concreto, del significado de diferencias objetivas, para lo cual desarrolla signos apropiados de distinciones sociales emergentes. Bien podría describirse así la especialización de diferencias de edad en la indumentaria, o la transferencia metafórica de los *blue-jeans*, sobre todo si se toma en cuenta que la integración icónica de las distinciones sociales y del objeto es un proceso dialéctico. El producto que llega al mercado al cual se lo destina constituye una objetivación de una categoría social y, en consecuencia, ayuda a constituir a ésta en la sociedad; así como, a su vez, la divergencia de categoría crea nuevas declinaciones del sistema de bienes. El capitalismo no es pura racionalidad. Es una forma definida de orden cultural, o un orden cultural que actúa en una forma particular. Y basta de paréntesis.

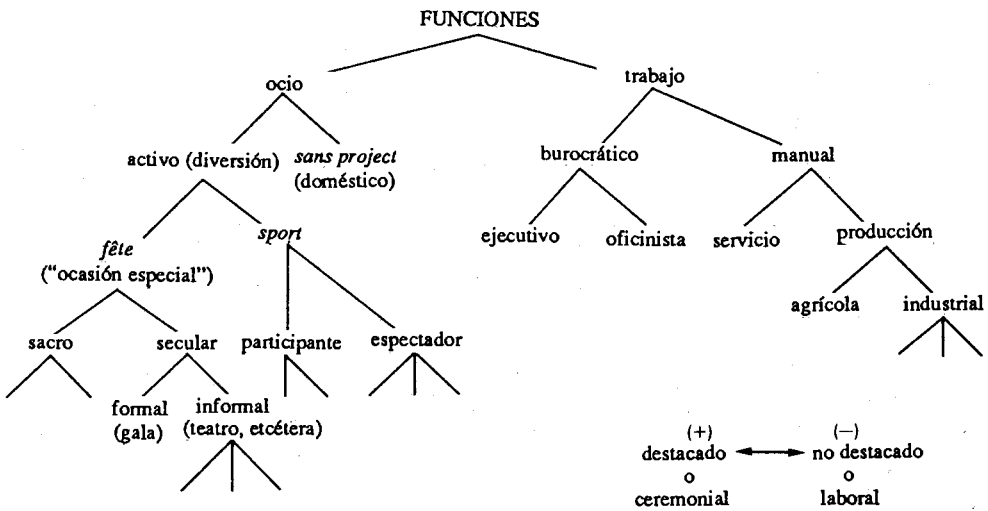
[17] Sin negar que así puedan presentárseles los hechos a los propios participantes en el proceso: " 'No creo haberme imaginado nunca que resultaría todo esto' ", dice Haas, quien junto con su hermano Peter, presidente de la compañía (la Levi-Strauss), fue quien impartió a la Levi su actual estructura. " 'Básicamente, lo que hemos procurado es atender las necesidades sociales.' "

" 'El consumidor sigue determinando qué es lo que él desea' ", dice Bud Johns, director de relaciones públicas de la empresa. " 'Siempre tratamos de adaptarnos.' " (En "Blue jeans: Uniform for a casual world", *Chicago Tribune*, 5 de mayo de 1975.)

Me referiré ahora a otro tipo de variación del vestuario, correspondiente, en este caso, a la división del trabajo considerada en general, para sugerir la presencia de normas sistemáticas de categorización social en la forma de la indumentaria. Antes, empero, debemos establecer la clasificación según el nivel social. En sus consideraciones acerca del *monde* en la *mode*, Barthes distingue entre dos formas alternativas en que se concibe el significado social de la ropa (1967, pág. 249 y sigs.). Se trata, en rigor, de dos modalidades del discurso social, la activa y la pasiva: hacer y ser, *faire* y *être*, actividad e identidad. Adaptando esa distinción a los fines del presente texto, podríamos decir que la primera modalidad tiene relación con las funciones, porque clasifica el vestuario de acuerdo con el tipo de actividad, por ejemplo, el deporte o el trabajo manual. La segunda se relaciona con el status ocupacional, y concierne a la indumentaria característica del trabajador industrial y del agrario, la camarera, el médico, el soldado. En el muy general y supersimplificado diagrama que se ofrece a continuación (figura 2) sintetizo una vasta discusión y más de un supuesto.

El principal supuesto es la validez de la distinción de Veblen entre ceremonia y trabajo en las categorías norteamericanas de actividad y vestuario. Ese principio constituye la clave de todo el diagrama. En cada oposición, la función destacada o ceremonial es colocada a la izquierda, y la función no destacada o laboral lo es a la derecha, de modo que el total configura un conjunto de diferenciaciones a partir de la distinción principal entre trabajo y ocio (véase Veblen, 1934 [1899]). Si se adopta este supuesto como etnográficamente correcto, y si se desarrollan fielmente las consecuencias entre las clases y las subclases, se presentan a la vista dos notables regularidades. La primera podría llamarse la *regla de la correspondencia ceremonial*. Se refiere a la diferenciación análoga de vestuario que hay en cualesquiera dos clases funcionales ordenadas similarmente con arreglo a la oposición de ceremonia y trabajo. Considérense, por ejemplo, las "ropas de vestir" usadas por los hombres en "ocasiones especiales" (*fête*) y que culminan tal vez en el *smoking* formal para casos muy ritualizados (por ejemplo, casamientos, reuniones de gala) o, algo menos formalmente, en el traje oscuro de buen corte. Adviértase, entonces, que esos atuendos se parecen específicamente a los trajes "conservadores" usados por los ejecutivos del mundo de los negocios, en una forma que se corresponde con sus respectivas diferencias respecto de la indumentaria deportiva en el sector del esparcimiento y el ropaje del empleado de oficina en el terreno del trabajo. Estos dos últimos —debido a su relativa "informalidad", sus esquemas de color permisivos, etcétera— también se parecen entre sí, por cierto, hasta tal punto que el joven oficinista puede ser distinguido del alto ejecutivo por su chaqueta deportiva. Sin embargo, exactamente las mismas diferencias caracterizan, de manera general, la oposición entre las ropas de esparcimiento, más formales, y el relativo abandono permitido cuando "uno no hace nada, salvo estar en la casa" (*sans projet*). O, también, es la diferencia que hay entre el *blue-jean* o el mono de un trabajador industrial y los uniformes, más estilizados, de las camareras, los repartidores y otros trabajadores de servicios. Esta oposición particular reaparece también, en el campo del ocio, en las indumentarias deportivas para cazar o esquiar, que son como uni-

Figura 2 Esquema de funciones significadas por el vestuario norteamericano



formes, aun cuando se diferencian de las "ropas informales" del espectador.[18] Existe, pues, una regla de analogía en las oposiciones entre ceremonia y trabajo en cualquier nivel del sistema en que se presenten. Los términos de cualquier oposición se corresponden con los términos de cualquier otra, de modo que la ropas destacadas (ceremoniales) de dos clases cualesquiera se parecen entre sí a consecuencia de una diferenciación por analogía de las ropas no destacadas (laborales) de sus respectivas clases. Expresado más formalmente:

1) $D_x/\bar{D}_x \cong D_y/\bar{D}_y$, lo cual significa que la oposición (/) entre destacada (D) y no destacada ($\bar{D}$) en cualquier clase dada (x) se corresponde ($\cong$) con D/$\bar{D}$ en cualquier otra clase (y).

Además de las similitudes en las diferencias, existen diferencias en las similitudes: un *smoking* responde más al "estilo" que un traje de ejecutivo, así como las ropas de entrecasa (especialmente para la noche) son más "informales" y "casuales" que las ropas de trabajo. Lo cual lleva a una segunda regla: la *regla de la exageración ceremonial.* Esta regla dice, por un lado, que la ropa destacada en una oposición más ceremonial es en sí misma más ceremonial que su contraparte en alguna oposición laboral; así, los uniformes empleados en el deporte activo son más coloridos y de mejor corte que el uniforme de la camarera o del lechero. Por el otro lado, la ropa no destacada de la oposición ceremonial es menos laboral aún que su contrapartida en el sector más laboral; así, la ropa del espectador es más "libre" que la del trabajador industrial. Lo mismo puede decirse de la oposición entre *fête* y deporte en la categoría "esparcimiento", en comparación con el ejecutivo y el empleado en la categoría del trabajo administrativo, aun cuando este último par sea a la vez más ceremonial (traje del ejecutivo) y menos laboral (ropa del empleado de oficina) que, de nuevo, la indumentaria del hombre de servicio en comparación con la del operario industrial. La regla, en consecuencia, es que la oposición estipulada dentro de una clase laboral es exagerada por la oposición correspondiente en una clase más ceremonial. La exageración se cumple en dos direcciones: la ropa de ceremonial es más ceremonial en su polo destacado, y menos laboral en su polo menos destacado. Formalmente:

2) $D_x^1 > D_y^2 :: D_x^1 < D_y^2$, donde los índices exponenciales (1, 2, 3, *n*) representan un factor de función laboral y los signos > y < representan la formalidad relativa.

También se lo puede expresar mediante el diagrama de la figura 3:

[18] O bien considérese el siguiente ejemplo de estilos en relación con la jerarquía ceremonial advertida por Jacinski en una fábrica: "Pantalones de color tostado y camisas, pero no corbatas, para los inspectores; pantalones y camisas de *sport* para los encargados; pantalones, camisas blancas y corbatas para los asistentes de supervisor, y lo mismo, más una chaqueta, para el supervisor" (citado por Ryan, 1966, pág. 66).

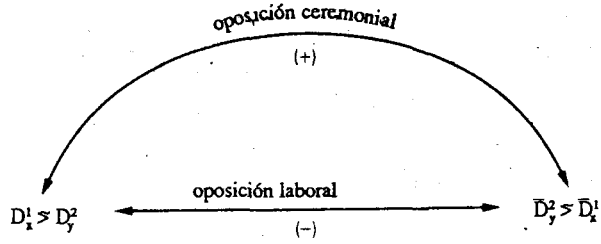


Figura 3 Regla de exageración ceremonial

Ahorraré al lector una correspondiente consideración acerca de la modalidad de "ser", la cual, como responde a una proliferante especialización de las ocupaciones, resulta más proteica incluso que el sistema de funciones.[19] Sin embargo, parece legítimo efectuar en este punto una pausa para explicar por qué alguien se toma la libertad de practicar ejercicios intelectuales como éste en el que acabamos de incurrir. El propósito general consiste en responder a una pregunta formulada inicialmente por Marx, pero carente hasta ahora de contestación, que yo sepa, en su teoría económica o en cualquier otra: ¿qué clase de explicación teórica puede darse de la producción como *modo de vida*? Propongo aquí un ejemplo de comienzo de esa explicación cultural; ejemplo, porque sólo se relaciona con el sistema de vestimenta en los Estados Unidos de hoy, y comienzo, porque hasta ahora sólo se ha interesado principalmente por la sintaxis general, las clases sociales del objeto de vestir y ciertas reglas de su declinación social. Pero es necesario ser más cautelosos aún. Lo único que se postula sobre las reglas de correspondencia del ceremonial es que sugieren esa sintaxis. Para tener mayores pretensiones, la discusión debería estipular las clases de características de las ropas a las cuales las reglas se aplican —rasgos de color, contrastes de colores, línea y bosquejo, tipo y congruencia de las prendas, clases de accesorios, cualidades de las texturas— y las formas en que se combinan. El alcance completo del proyecto es sumamente amplio; esto es sólo un ejemplo de sugerencia de un principio.

Con el mismo espíritu, me propongo considerar el proceso simbólico en el nivel más bajo de sus elementos constitutivos y sus significados específicos. Lo que contemplo es la determinación de los contrastes distintivos mínimos que presentan las características de los objetos, como en la línea, el color o la textura, que significan diferencias de significado social. No afirmamos que el intento sea del

[19] Acerca de las diferencias de indumentaria por la ocupación, véanse por ejemplo Ryan, 1966, pág. 62, y Horn, 1968. Una de las personas que informaron a Stone acerca de Vansburg comentó del siguiente modo los cambios traídos por la reciente especialización agrícola: "'Hace algunos años uno podía saber quién era agricultor y quien no. Los agricultores usaban siempre monos de dril de algodón. Ahora han diversificado la agricultura, de modo que también las ropas han cambiado. Y bien, algunos todavía usan esos monos. Los que están en el trabajo de lechería usan uniformes. Los que se dedican a las aves de corral, uniformes blancos. Los que trabajan con el ganado vacuno para carne, usan faldas de mujer y pantalones de pana, porque en el campo necesitan ponerse algo resistente. Todo es distinto de como era hace 30 años'" (Stone, 1959, págs. 120-121).

todo nuevo, ni que sea superior, en virtud de una aparente sistematicidad, a las observaciones formuladas por muchos otros:

> Que yo sepa, el mono *(overall)* es una prenda nativa de este país (...) la prenda estándar o clásica por lo menos (...) del trabajador rural del Sur de los Estados Unidos; es su uniforme, la insignia y la proclamación de su carácter campesino (...) la base de lo que es el mono, puede apreciarse mejor cuando la prenda todavía está nueva; antes de que haya perdido (o ganado) forma y color y textura; y antes de que las blancas costuras de su estructura hayan perdido su brillo. (...) También por las bandas de tela que lo cruzan a la altura de los riñones parece un arnés de trabajo, como por los tiradores y los botones de hojalata.
> Y también, por los funcionales bolsillos de su pechera, es un arnés modificado para comodidad de un animal habituado a una inteligencia tan alta que puede utilizar herramientas (...)
> Un mono nuevo tiene, entre sus bellezas, la de un plano técnico: y es un mapa del trabajador.
> También las camisas; cortadas en ángulos rectos y fuertemente cosidas; provistas de grandes bolsillos cuadrados y botones metálicos; rígida la tela, frío el sudor cuando es nueva, grande el cuello todavía sin usar, erguido en ángulos bajo las orejas, (James Agee: *Let Us Now Praise Famous Men*, 1941, págs. 265-267.)

El tema que estas consideraciones se proponen abordar son esas unidades significativas elementales: la forma cuadrada de los bolsillos, la rigidez de la tela, los tiradores de tela cruzados. En un nivel superior, hay un léxico de las unidades susceptibles de producción: tipos de telas como la seda o la lana, clases de prendas exteriores como las camisas y blusas; siendo productos tales, integran el total de la indumentaria y por lo general aportan diversas concepciones del conjunto. Pero éstas son ya construcciones complejas cuyo valor significativo es predicado a partir de los detalles constituyentes de la forma. En una obra que ridiculiza el prejuicio de que nuestras ropas son en algún sentido "modernas" o "civilizadas", Rudolfsky escribe:

> Cualquier trozo de tela puede ser cargado de sexualidad con sólo impartirle cierta forma precisa. La forma resultante puede determinar el verdadero sexo (...)
> Las solapas de una blusa, una chaqueta o un abrigo determinan el sexo del artículo. Al abrochar una prenda del lado derecho, se la torna adecuada sólo para hombres, y decididamente inservible para mujeres. Cualesquiera que sean las rebuscadas explicaciones ofrecidas por el folklore, el lado derecho del cuerpo ha sido masculino, y el izquierdo femenino; esta orientación ha sobrevivido a despecho de su irracionalidad. (Rudolfsky, 1947, págs. 126-127.)

Sería fácil aducir cierto número de rasgos elementales similares que diferencian el género sexual de las ropas. Las mangas masculinas, por ejemplo, son característicamente más ceñidas que las femeninas y cubren toda la longitud del brazo, en comparación con las mangas que alcanzan a las tres cuartas partes de esa longitud, contraste que se repite con exactitud en los pantalones y las faldas destinados a las extremidades inferiores.[20] La tela masculina es relativamente gruesa y rígida, por lo general más pesada, en tanto que la femenina es blanda y fina; aparte del blanco, que es neutro, los colores masculinos son más oscuros, y los femeninos claros o pastel. En la ropa masculina la línea tiende al cuadrado y presenta ángulos y esquinas; la indumentaria femenina pone de relieve lo curvo, lo redondeado, lo fluido y lo esponjoso. Estos elementos de línea, textura y demás son los constituyentes mínimos, los contrastes objetivos que transmiten el significado social.

Me abstengo de llamarlos "vestemas"; pero, si fuera necesario, bien se los podría denominar UCEs, por "unidades constituyentes elementales" y a título de broma acerca de la sentencia de McLuhan en el sentido de que "la conformidad con una moda da literalmente moneda corriente a un estilo". Me propongo considerar sólo tres clases de unidades elementales: textura, línea y color.

Me referiré primero a la textura, principalmente con el fin de indicar que el significado se desarrolla a partir de contrastes binarios de significantes. Semánticamente, la textura actúa a lo largo de cierto número de oposiciones objetivas —pesado/liviano, áspero/suave, duro/blando—, varias de las cuales pueden tener relación pertinente con una prenda de vestir dada. Marilyn Horn, en un texto subtitulado *"An Interdisciplinary Study of Clothing"* (1968, pág. 245), compila una lista muy aceptable de díadas de textura, en la que se supone que cada par configura los dos polos de una graduación continua de variaciones. Personalmente, me inclinaría por discriminar entre varios de esos, pero debe rendirse tributo a la experiencia y a la información de Horn. En cualquier caso, una tela puede ser:

opaca	- - - -	brillante
áspera	- - - -	suave
despareja	- - - -	lisa
granulada	- - - -	resbaladiza
gruesa	- - - -	fina
voluminosa	- - - -	sutil
pesada	- - - -	liviana
compacta	- - - -	porosa
peluda	- - - -	plumosa
crespa	- - - -	floja

[20] Como se ha observado a menudo, existe una asimetría en el sexo de casi todos los objetos, incluida la ropa: las cosas femeninas son privativas y exclusivas, en tanto que los objetos masculinos, incluso cosas tales como las navajas y máquinas de afeitar eléctricas, son utilizadas a menudo por mujeres o existen también en versión femenina. Acerca del sexo de los objetos, véanse Levy, 1968, y Baker, 1961.

tiesa	- - - -	plegable
dura	- - - -	blanda
firme	- - - -	esponjosa
inelástica	- - - -	elástica
cálida	- - - -	fría
áspera	- - - -	sedosa

La suposición es que esas diferencias objetivas son a la vez observables y significativas socialmente (véase más atrás nota de pág. 182). Todo trozo de paño es una combinación particular, por consiguiente, de varias cualidades de textura. En la medida que cada cualidad posee algún significado, que la distingue por contraste de su opuesto objetivo, la textura comunica un conjunto paratáxico de proposiciones concernientes a la edad, el sexo, la actividad, la clase, el tiempo, el lugar y las restantes dimensiones de orden cultural.

Las líneas estructurales que constan en el corte o los diseños de la ropa configuran una clase análoga de contrastes significativos. La significación parece correlacionarse con por lo menos tres características de la línea: dirección, forma y ritmo. La *dirección* se refiere a la orientación respecto de determinado suelo: la vertical, la horizontal y la intermedia oblicua, divisible ésta a su vez, de nuevo, en izquierda (hacia abajo, de izquierda a derecha) y derecha (hacia arriba, de izquierda a derecha) (figura 4).

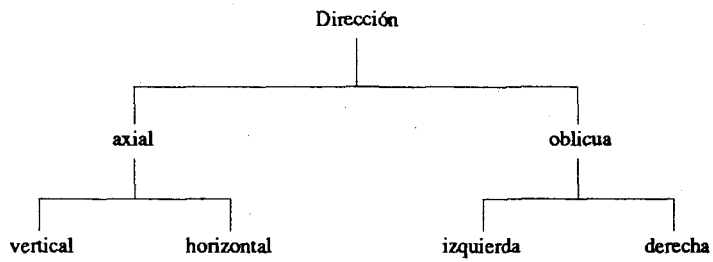


Figura 4 Dirección en línea

Adviértase que ya hay un pequeño paradigma de la constitución cultural del significado en el hecho de que una línea oblicua que se dirige hacia abajo de derecha a izquierda sea considerada por los europeos como sesgada "hacia arriba", en tanto que una línea que va hacia abajo desde la izquierda se sesga hacia "abajo". La distinción "arriba"/"abajo" es perfectamente arbitraria, si bien a veces, en forma implícita, se la acepta experimentalmente (por ejemplo, Poffenberger y Barrows, 1924). Supongamos que las líneas sean "leídas" de izquierda a derecha; en ese caso, la distinción las convierte en objeción potencial de cualquier relación social jerárquica entendida análogamente en términos de "arriba" y "abajo", "superior" e "inferior".[21] La segunda dimensión de la línea, la *forma*,

[21] Esta construcción cultural de una línea como "yendo hacia arriba y hacia la derecha", que un japonés entendería en el sentido exactamente inverso, es una indicación pequeña pero interesante de

concierne a sus propiedades de ser recta o curva, con una posibilidad intermedia como angular o en zigzag. El *ritmo*, por su parte, es la periodicidad de la curva o el ángulo: una serie indefinida idiomatizada habitualmente como movimiento o velocidad desde "lento" u "ondulante" hasta "rápidamente oscilante", que puede incluir, sin embargo, una variación de amplitud que es significativa.

Con ayuda de algún meduloso comentario psicológico y estético sobre el significado de la línea, es posible presentar valoraciones culturales de ciertos contrastes de línea. La psicología experimental sólo puede ofrecer sugerencias: su procedimiento, ideado en la situación típica para suscitar el valor expresivo o afectivo de las líneas, somete a prueba la relación con el sujeto individual, antes que la relación entre representaciones objetivas y sociales como tales. Sin embargo, las respuestas que dependen de un estado de ánimo implican, al menos indirectamente, interpretaciones culturales. Con vistas a su posterior apreciación agrego, en consecuencia, un temprano ejemplo de experimento sobre "el valor sensible de la línea", es decir, el ya citado estudio de Poffenberger y Barrows, donde se informa sobre las respuestas porcentuales de 500 individuos educados a un conjunto de 18 líneas distintas (1924). Por su forma, las líneas diferían entre curvas o angulares; no había líneas rectas. En cuanto al ritmo, había simultáneamente tanto periodicidad como amplitud, en tanto que la dirección comprendía sólo la horizontal y las dos oblicuas. No había orientación vertical. Se pidió a los sujetos del experimento que asignaran valores a las líneas que les eran mostradas, a partir de una lista de 13 adjetivos, tales como "triste", "sereno", "perezoso". Los principales resultados se resumen en el cuadro 1.

Los resultados de este tipo son subrayados por informaciones de otro género, como las provistas por especialistas en estudios sobre estética, cuyas descripciones de lo concreto adquieren con frecuencia dimensiones específicamente culturales. Por ejemplo, en un texto fascinador, *The Art of Color and Design*, Maitland Graves (1951) proporciona acerca de la línea varios comentarios del siguiente orden: "La línea ligeramente curva u ondulante es suelta y flexible. Debido a su armoniosa transición en el cambio de dirección, posee una continuidad fluyente". El "movimiento lento, perezoso", agrega Graves, es "pasivo", "amable", "blando", "voluptuoso" y "femenino" (pág. 202). La línea recta, en cambio, "sugiere rigidez y precisión. Es positiva, directa, tensa, tiesa, inflexible, áspera, dura, insumisa". Uno podría entonces agregar —tal vez sin aprovecharse demasiado de la prerrogativa del que presenta la información— que la línea recta es, en comparación, masculina. Graves efectúa una comparación análoga de lo vertical y lo horizontal, a lo que agrega connotaciones tales como las de fuerza y autoridad. Aquí todo depende de una relación con un suelo y, tal como Graves lo describe, muy ingenuamente, con *el suelo*. La línea horizontal, dice, "está en armonía con la atracción de la gravedad, es decir, que se halla en descanso. Está quieta, es pasiva, calma, sugiere reposo (...). La vertical sugiere aplomo, equilibrio y un apoyo fuerte, firme. Las líneas verticales (...) son severas y

---

que la acción, incluido el lenguaje, sucede en un mundo ya simbolizado e interactuante, en forma no discursiva, con el código convencional de la acción.

Cuadro 1
Los sentimientos y sus líneas correspondientes

	Forma		Ritmo			Dirección			
	Curva	Angulo	Lento	Mediano	Rápido	Horizontal	Arriba	Abajo	
1. Triste	86,3	14,3	86,8	6,9	6,9	12,1	4,2	84,3	Curva descendente lenta
2. Sereno	97,2	3,0	81,5	7,2	8,5	90,2	5,8	4,2	Curva horizontal lenta
3. Perezoso	74,0	26,1	72,3	19,9	7,9	38,7	9,9	51,5	Curva descendente lenta
4. Alegre	79,7	20,4	11,5	54,4	34,2	16,4	79,5	4,2	Curva ascendente mediana
5. Agitado	17,4	82,8	4,5	39,1	56,6	23,1	68,8	8,3	Angulo ascendente rápido
6. Furioso	10,7	89,2	9,7	44,0	46,2	16,4	62,8	20,7	Angulo ascendente rápido o mediano
7. Muerto	53,0	46,2	70,3	6,3	22,6	46,6	2,2	50,4	Curva o ángulo lento horizontal o descendente
8. Juguetón	76,0	23,7	9,8	51,8	38,1	28,2	65,0	6,5	Curva ascendente mediana
9. Débil	69,2	30,6	53,6	14,0	32,2	31,6	8,0	60,2	Curva descendente lenta
10. Suave	89,6	10,3	51,7	22,2	26,0	73,7	15,5	10,7	Curva horizontal lenta
11. Aspero	7,1	92,9	11,8	62,5	25,7	40,1	30,6	29,3	Curva horizontal mediana
12. Serio	35,5	64,2	50,5	28,2	21,0	64,4	19,1	16,2	Angulo horizontal lento
13. Poderoso	15,3	85,4	27,8	52,7	19,9	37,9	55,5	7,0	Angulo ascendente mediano

FUENTE: Poffenberger y Barrows, 1924.

austeras; simbolizan probidad, honestidad o integridad, dignidad, aspiración y exaltación" (*Ibíd.*, pág. 210)

A todo esto, ¿cómo llega uno, de la característica objetiva del UCE (por ejemplo, recto/curvo) a su significado cultural (masculino/femenino)? Al respecto es preciso precaverse contra la simple trampa naturalista. El significado no es un icono evidente por sí mismo, inmanente al signo; el proceso mental consiste en algo más que en una asociación de parecidos presentes en los sentidos. Difícilmente baste advertir que los hombres son en general más espigados que las mujeres, aun en caso de que además pudiera pasarse por alto, de algún modo, el hecho de que muchos hombres son más redondeados que muchas mujeres. El problema es infinitamente más interesante y sutil y, cuando se reflexiona al respecto, se advierte que ha sido mal planteado en la pregunta inicial. *Por lo que concierne a la producción*, es innecesario "llegar al" sexo-género cultural desde la forma geométrica, como al significado desde el significante, porque desde el principio, podría decirse, cada uno de ellos es alternativamente el significado del otro. En la sociedad tal como se encuentra constituida, "redondeado" y "blando" son la definición de la mujer, tanto como "femenino" es la definición de la línea. Género sexual y línea: cada uno es el significado del otro y cada uno se atiene al otro como signo físico cuyo significado se determina. Desde este punto de vista, la diferencia entre hombres y mujeres es también "objetiva", es una distinción de tipo perceptual-concreto, en relación con la cual ideas del objeto tales como "recto" y "curvo", "duro" y "blando", "rígido" y "flexible" desempeñan el papel del concepto. Cuando entendemos que la diferencia de línea es una distinción de sexo, entendemos la distinción de sexo en términos de línea.

Pero, más aún, un segundo momento de reflexión acerca del lenguaje sugiere que otro tanto puede decirse acerca de gran número de distinciones sociales, que son característicamente idiomatizadas en términos geométricos. Nuestro mundo social es presentado como un enorme mundo de objetos, y viceversa. La muerte es una "bajada" hacia el "final" de la inmovilidad y la postración; de ahí que en el experimento de Poffenberger la línea horizontal "lenta" o curva "descendente" esté "muerta". Pero, análogamente, el status es entre los hombres una "posición erguida", entendida en términos de "más alto" y "más bajo", así como una orden es algo ante lo cual nos "inclinamos" o "cedemos". Algunas personas son "derechas"; otras son "torcidas" o al menos "tortuosas". Algunas incluso son "desviadas". Algunas son "fuertes", otras son "débiles". Algunas son "forzudas"; la "fuerza" también es un atributo de la autoridad constituida. Hablamos "directamente" o "indirectamente". Actuamos "rígidamente" o "flexiblemente". Tenemos parientes "cercanos" y "lejanos", en algunos de los cuales nos "apoyamos", en tanto que "sostenemos" a otros. Resultaría fácil proseguir indefinidamente, pero "acortaré" estas consideraciones para llegar al "punto" decisivo. Se trata de que el mundo social es comúnmente imaginado mediante lo que se califica de objetivo, que precisamente, por ser figurativo, aquí funciona como la idea. En consecuencia, cuando se trata de fabricar un producto, un conjunto de ropas que objetiva la proporción recto/curvo: masculino/femenino, no hay que privilegiar la atribución de sexo-género a la forma más que la de for-

ma al sexo-género. La correspondencia ya existe en toda su magnitud de antemano y al margen de ese momento en que "cualquier trozo de tela puede ser cargado de sexualidad con sólo impartirle cierta forma precisa" (Rudolfsky). Particular realización de esa correspondencia, la ropa es un hecho social total, a la vez material y conceptual, que entreteje sin costuras el significado espacial del sexo con el significado sexual del espacio.

La producción, en consecuencia, supone la práctica de una lógica mucho más penetrante de lo concreto, lógica que a su vez es producida como apropiación simbólica de la naturaleza. No se trata meramente de especies que "es bueno pensar". La famosa sentencia de Lévi-Strauss es aplicable a todas las clases de cosas y relaciones que se presentan naturalmente. La totalidad de la naturaleza es el objeto potencial de la praxis simbólica, cuya sagacidad, bastante parecida a la Razón de Hegel, consiste en esto: pone al servicio de sus propias intenciones aquellas relaciones existentes entre las cosas por efecto de sus mismas propiedades. La diferencia entre las líneas vertical y horizontal puede traer consigo, comúnmente experimentadas, una "resistencia" y una "sumisión" a una "fuerza" bien conocida. De ahí que un contraste provisto por la naturaleza convenga a una distinción presente en la cultura; por ejemplo, la distinción entre autoridad y subordinación. Ni tampoco tenemos por qué ser engañados por la aparente objetividad del signo, que sólo es el resultado de un proceso dialéctico donde el hecho natural es primero captado culturalmente con vistas a que sea reaplicado naturalmente. Como dice Marx, la naturaleza rígidamente separada del hombre, no existe para éste. Los conceptos de "fuerza", "resistencia" y demás ya son evaluaciones, representaciones culturales relativas de los procesos naturales. Contrariamente a las perspectivas que hemos recibido, esta suerte de metáfora no va, en rigor, de lo concreto a lo abstracto, de la naturaleza a la cultura. Ello supondría que la capacidad clasificatoria del lenguaje fracasa misteriosamente en el momento de la experiencia "real", que sólo puede dar origen a un nuevo nombre, o sea, degenerar en señal. Podemos estar seguros de que "fuerza" fue una relación espiritual antes de convertirse en hecho objetivo. Y, correspondientemente, la apropiación material de la naturaleza que llamamos "producción" es un acompañamiento de su apropiación simbólica.

El principio de Saussure, entonces, no es trasgredido, cualesquiera sean las aparentes similitudes entre objeto-signo y referente cultural. Más que un reflejo, el signo es una concepción de diferencias objetivas. La arbitrariedad conserva así una doble garantía histórica. Cuáles rasgos de la naturaleza son dominados por la cultura para sus propios fines sigue siendo una determinación relativa: aquel particular contraste de líneas para representar los géneros sexuales no es el único posible. Inversamente, el contenido específico de cualquier contraste particular en el nivel del objeto no es dado junto con la diferencia; que la línea vertical represente honestidad, masculinidad o autoridad, y si es autoridad, de qué clase, ninguna de estas cosas es susceptible de ser afirmada al margen de un determinado sistema cultural. Sin embargo, al mismo tiempo, la apropiación histórica de contrastes concretos debe llevar al orden de la cultura por lo menos dos *condiciones de la naturaleza* para funcionar como discurso social. En primer

término, la elección de una oposición material dada —por ejemplo, la de recto/curvo : masculino/femenino— debe ser *acertada;* la pena que se paga por una contradicción entre los contrastes perceptibles del objeto y las relaciones significadas es la carencia de sentido y, en definitiva, el silencio. En su empleo el signo es motivado relativamente, si está de acuerdo con cierto esquema cultural. Y en segundo lugar, entonces, la condición de similitud perceptible, en sí misma relativa e indeterminada (se limita a cumplir la condición de no ser contradictoria), señala el encuadre, dentro del sistema simbólico, de estructuras naturales específicas: las de la percepción misma. Se trata de una actividad de apropiación y explotación, del empleo de contrastes sensibles y relaciones como código semiótico. Llegado el caso, cuando el color, por ejemplo, es incluido en el dominio de la obra simbólica —siempre que ni la extensión ni el contenido específico del simbolismo del color hayan sido determinados por circunstancias naturales—, las relaciones que subsisten entre significados culturales se corresponderán formalmente con las relaciones entre tintes establecidas por la percepción.

Llegados a este punto, ya no nos resulta difícil demostrar que los contrastes de color funcionan como constituyentes elementales de significación en la producción. Existen abundantes pruebas en ese sentido, no sólo en el caso de la indumentaria sino en los de los artículos para el hogar, los automóviles y toda clase de bienes. También la clase de los operadores de color es muy compleja, pues comprende distinciones de matiz (con inclusión de tonos neutros), saturación, valor (brillo) y las varias formas en que esos factores se combinan en esquemas multicolores.[22] El problema que aquí interesa es el de descubrir si existe alguna estructura común a las relaciones entre significados del color y la percepción de diferencias de color. Esa estructura carecería de significado específico por sí misma, sería una mera *combinatoire* formal de oposiciones y compatibilidades. A juicio de algunos, su existencia atestigua las limitaciones impuestas al sistema simbólico por la naturaleza de la percepción (o de la mente). Pero entendida más positiva y tal vez más provechosamente, la *combinatoire* testimonia el empleo de estructuras, ya presentes en la mente, en el proyecto social de producción simbólica.[23]

[22] Véanse, entre otros, Arnheim, 1974; Birren, 1956; Wexner, 1954; Kintner, 1940; Murray y Deabler, 1957; Graves, 1951; Sargent, 1923, y Baker, 1961, así como los textos ya citados de Ryan, Rosencranz y Horn acerca de la ropa.

[23] Véanse las consideraciones que se formulan más adelante acerca del empleo cultural de estructuras mentales. Esta clase de formulación presenta ciertas ventajas respecto de la habitual apelación a las estructuras innatas, la cual tiende a ser reduccionista, aun cuando sea estática y represente una determinación negativa por las constricciones naturales. La formulación alternativa supone conservar la primacía de lo cultural sobre lo mental, a la vez que sugiere alguna idea de mediación entre ambos. Supone cierta conexión funcional —la capacidad de penetración propia de la estructura mental, que la toma apropiada para la comunicación simbólica— y ciertas posibilidades dinámicas, por lo menos en el sentido de que el proyecto simbólico dispone de libertad para desarrollar varias potencialidades de la estructura mental y para hacerlo así en variable medida. Se podría resumir esta posición mediante una ligera modificación de la clásica sentencia de Durkheim, es decir, sosteniendo que las representaciones son generales en la medida que son colectivas (sociales), y no meramente colectivas en la medida que son generales (mentales).

Tomemos, en relación con este punto, el ejemplo frecuentemente mencionado de la señal de tráfico: una oposición entre rojo y verde mediada por el amarillo. Según Leach (1970, págs. 16-21), esta segmentación del espectro operada por la mente es en parte fundamentalmente icónica y se inspira en la experiencia, por la asociación entre el rojo y la sangre, "asociación que por cierto se remonta a muy tempranos tiempos paleolíticos" (pág. 19). En este "hecho natural" se origina el significado del rojo como peligro. En otro sentido, empero, la señal parece arbitraria, pues la elección del verde como contraste es una convención aprendida, ya que también se podrían elegir otros colores para contrastarlos con el rojo (azul, negro, amarillo claro). Finalmente, en el análisis puede intervenir además la noción que el físico tiene del color tal como se presenta en un espectro de longitudes de onda, punto de vista desde el cual el amarillo es intermedio entre el rojo y el verde. Reunidos así sobre la base de principios que no guardan coherencia unos con otros, cada uno de esos postulados es por sí solo insuficiente, y el efecto total más bien oscurece la estructura natural del sistema del símbolo y la relación entre esa estructura y la asignación de significado.

Muy sintéticamente: el primer argumento, acerca de lo natural que sería concebir al rojo como peligro, intenta reducir el proceso simbólico a una nomenclatura de significados inmanentes a la experiencia. No se trata sólo de que la explicación viole así los cánones saussureanos del valor como relación de diferenciación en un sistema de signos; al mismo tiempo, pasa por alto el hecho de que la "sangre" significada por el rojo no sería sangre como tal, sino el sentido (cultural) de la sangre. En consecuencia, la relación icónica motivada que Leach supone —*aun siendo verdadera para todos los signos* propiamente dichos (en el sentido norteamericano)— sólo es un momento dentro de valores simbólicos preexistentes y de los cuales depende (V. Valeri, 1970).[24] El segundo de los argumentos de Leach acerca de la arbitraria elección del verde para contrastar con el rojo, ignora las sobresalientes relaciones de atracción y oposición que hay entre el rojo y el verde como colores complementarios, tanto en el nivel de la percepción como en el de la concepción, punto sobre el cual volveré en breve. El úl-

[24] El carácter general de este punto, o sea, el de que la conducta del signo humano (motivada) siempre es una formación secundaria de simbolización (inmotivada), puede ser sostenido sobre la base de que, precisamente, el *découpage* de significantes del objeto presupone el proceso de valorización, y de allí la posición y el contenido del objeto-signo en un orden significativo, sobre el cual se ejerce la motivación. También se sigue de ello que los conceptos tanto del objeto-signo como de su significado, en este caso rojo y sangre-peligro, probablemente "sobrepasarán" (Barthes) la motivación formal que los conecta, de modo que el intento de ofrecer una explicación por el parecido icónico nunca resultará empíricamente satisfactorio. Así, en la sociedad occidental, el rojo no siempre es negativo o indicativo de peligro, como lo sostiene Leach. El rojo tiene también implicaciones de salud, energía, virilidad o acentuada sexualidad y *fête* (día marcado en rojo en el calendario). Esos diversos sentidos poseen por cierto en común un valor destacado o "de avance", en particular comparación con los sentidos que tienen el blanco y el verde, lo cual es consecuencia a las diferencias que surgen en la percepción de la distancia de objetos que reflejan longitudes de onda más largas. Debido a la combinación de su proximidad relativa (efecto de aberración cromática) y a los altos niveles de saturación alcanzados por los rojos en comparación con una diversidad de ciclos y de valores de brillo, el rojo es el más "penetrante" de los colores. El rojo, por cierto, es el color máximo (véanse Graves, 1951; Gregory, 1966; Bidwell, 1899, y Southall, 1937). Esta capacidad del rojo para el contraste es lo que lo torna especialmente valioso para la codificación.

timo de los postulados de Leach supone que la experiencia común del color adopta la forma de un espectro refractado, pero esto es muy raro en la naturaleza si se comparan los colores de los objetos, en los que las posibilidades del azul de mediar entre el rojo y el verde serían tan buenas como las del amarillo. Moraleja: el análisis debe apuntar singularmente a las correspondencias entre la estructura de los significados simbólicos y la estructura de la percepción, evitando de paso los despeñaderos ideológicos, paralelos entre sí, del fisicismo y el asociacionismo. En efecto, el primero no responde a la manera en que el mundo se presenta a la mente, ni el segundo a la manera en que es representado. Y de nuevo, buscar correspondencias correctas entre lo perceptual y lo significativo no demostrará la delimitación de la cultura por la naturaleza, sino la apropiación de la naturaleza por la cultura.

Lo que se expone a continuación no pasa de ser un bosquejo de ese análisis, efectuado a partir de la observación de que las relaciones de color en las señales de tráfico parecen estar duplicadas en otros dominios simbólicos de la cultura occidental. Esto es lo que se desprende lógicamente, con tal de que el principio de la señal sea generalizado del siguiente modo: el rojo se opone por su significado al verde, en tanto que el amarillo hace de mediador en el sentido de que, tal como el rojo, está en oposición al verde, pero también está, como el verde, en oposición al rojo. El amarillo, para dar un ejemplo simple, comparte con el rojo el significado de peligro en la bandera de cuarentena, lo cual también lo une al "enfermizo verde" en contradicción con el vigor y la energía del rojo.[25] O bien, para tomar los dominios, correlativos entre sí, de la edad y la sexualidad: comparados con la carga de sexo y virilidad del rojo, el verde y el amarillo son formas de impotencia relativa, aunque correspondan a los polos, opuestos entre sí, de la inmadurez y la madurez, juventud fresca e inexperimentada y madura vejez que ha hecho su camino: "(...) mi estilo de vida/ se inclina por lo marchito, la hoja amarilla". Sin embargo, en las pasiones, el amarillo y el verde vuelven a rozarse entre sí en los significados de celos y envidia. Por otra parte, como color "cálido", el amarillo —el amarillo alegre— se suma al rojo y al anaranjado como "positivo y agresivo, inquieto o estimulante" (Graves, 1951, pág. 401), a diferencia de los verdes y azules, fríos, que son "trascendentes", "espirituales" y "no sensuales" (Spengler, 1956, pág. 246). El rojo es coraje y guerra; el verde (junto con el azul) es pasivo, aquiescente, pacífico; el amarillo, como cobardía, es el pretexto de uno, pero es la realidad del otro. Y adviértase cómo se amplía el sistema hasta incluir el azul con un sentido particular. Tal como el verde con el rojo, cualquiera que sea el sentido del amarillo, el azul será lo contrario (según el contexto coloquial norteamericano en que se lo emplee y la intención que lleve): el azul denota lo triste, deprimido (*"the blues"*), allí donde el amari-

[25] Según lo testimonia el *Oxford English Dictionary (OED)*, el verde en relación con la complexión humana denota "un tono pálido, enfermizo o bilioso, indicativo de miedo, celos, humor destemplado o enfermedad", en tanto que el rojo, cuando se lo atribuye a labios o mejillas, indica "un color natural, saludable". En las consideraciones que siguen recurro a varios de los estudiosos del significado del color que se citan en la nota de página 196, así como a diccionarios de uso coloquial del idioma, principalmente los de Mathews, 1951; Partridge, 1967, y Wentworth y Flexner, 1967. Véase además Spengler, 1956, vol. I, págs. 242 y sigs.

llo denota alegría; y denota, en cambio, lo leal y auténtico (*"true blue"*) allí donde el amarillo significa engañoso y cobarde. Sólo de vez en cuando el azul tiene un significado comparable al del amarillo (*"Once in a blue moon"*). Sin embargo, como hemos visto, el azul tiene similitudes con el verde, como colores fríos, en oposición a los rojos y amarillos, cálidos; por otro lado, la constancia del azul lo diferencia de la cualidad veleidosa y atolondrada del verde nuevo y joven;[26] y, por cierto, así como el verde es lo naciente, el azul es lo eterno e inmortal. Del mismo modo, el azul es a la vez parecido y distinto del rojo: representando la idea de lo noble (sangre azul) y la de rey (vestido de púrpura) en una era de monarquías, el azul y el rojo se transformaron, en otra época, en el partido del orden y el de la revolución respectivamente. El rojo es el color de los santos y mártires de la cristiandad y el azul, correlativamente, el de la fe y la piedad; pero el rojo es también la marca de los pecadores, y también lo fue sin embargo el de los "azules", denominados, más específicamente, los "demonios azules". En suma, se podría elaborar un conjunto de relaciones como el siguiente entre el rojo, el verde, el amarillo y el azul (figura 5):

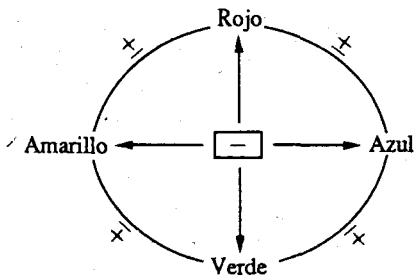


Figura 5 Relaciones de significado de los colores

Lo que deseo señalar es que este diagrama sirve también para la percepción, si se admite que las relaciones de intermediación semántica (±) sean tomadas como compatibilidad o presencia simultánea en los colores-objeto, y las oposiciones semánticas (−) fueran tomadas como complementariedad. Esta estructura puede ser construida al nivel de la percepción a partir de unas pocas proposiciones elementales, bien conocidas en la ciencia del color y de la estética. En primer término, los cuatro colores en cuestión (junto con los neutros blanco y negro) son particularmente adecuados para la función semántica porque sólo ellos son perceptualmente únicos; no se puede descomponerlos en otros matices. Me refiero específicamente a la visión, que es un asunto totalmente distinto de la mezcla de pigmentos. En lo que respecta a la percepción, no hay otros colores que puedan ser vistos en los valores que habitualmente denominamos "azul", "rojo",

[26] El *Oxford English Dictionary* cita a Chaucer: "A cosas nuevas siempre esté tu ansia abierta / y que en vez de azul puedes tú ser toda verde".

"amarillo" y "verde" (Hurvich y Jameson, 1957; Hering, 1964 [1920]; Linksz, 1964; Pokorny y Smith, 1972).[27] Pero así como estos cuatro son únicos vistos desde la percepción, todos los demás tintes son vistos como alguna mezcla de dos de ellos; así, el anaranjado es percibido como una mezcla de rojo y amarillo, el violeta como una mezcla de azul y rojo, y así sucesivamente. De acuerdo con esto, el rojo, el verde, el amarillo y el azul son considerados en la bibliografía científica, para la percepción, como los colores "primarios" o "principales", y en la bibliografía estética se los denomina a veces colores "primitivos". Esto último establece una interesante conexión con las conclusiones de Berlin y Kay (1969) en el sentido de que, después del negro y el blanco, esos cuatro son los primeros "términos de color básicos" que emergen en los lenguajes naturales, y de que su posición en el espectro (en una gráfica de saturación máxima) es similar entre las culturas.[28] Una segunda observación pertinente es la de que cada uno de los cuatro colores "primitivos" sólo se mezcla visualmente con dos de los otros tres, pero nunca con el tercero. El azul puede combinarse con el rojo o con el verde (para dar, por ejemplo, violeta o azul de Prusia), como también puede hacerlo el amarillo; pero jamás se ve un azul amarillento o un amarillo azulado. Análogamente, el rojo y el verde son compatibles en la percepción con el azul y el amarillo, pero no entre sí: no hay verdes rojizos o rojos verdosos. (Véase la bibliografía ya mencionada sobre la percepción del color, y también Hering, 1964 [1920]; Hurvich, 1960, y Hurvich y Jameson, 1957.) Tercera observación: tiene sentido, tanto desde el punto de vista de la percepción como desde el fisiológico, concebir estas relaciones de color como "compatibilidades" y "oposiciones". En tanto que los miembros de cada díada de complementarios, es decir, azul-amarillo y rojo-verde, se sintetizan por separado con los miembros de la otra, los propios colores complementarios no sólo se oponen sino que se suscitan uno a otro en una pauta clásica de negación y correlación.[29] El verde está

[27] Repárese también en que sólo cuatro tonos del espectro —un azul de aproximadamente 475 nm un verde de cerca de 505 nm un amarillo de alrededor de 578 nm y un rojo/complementario de 495 nm— permanecen constantes en su apariencia del color a pesar de los cambios de intensidad.

[28] Existe cierta paradoja en la conclusión de que los términos de color "básicos" tienen que tener referentes similares en el espectro, tratándose de culturas completamente distintas. La paradoja reside en que, a fin de cuentas, no se trata de los términos de color "básicos" de ningún lenguaje, sino de conceptos abstractos de color, ajenos a cualquier objeto particular. En un nivel más "básico", y en cualquier parte, existe la multitud de términos de color reconocidos en su objeto formal (tales como "amarillo limón", "verde mar", etcétera; véase Conklin, 1955). ¿Por qué, entonces, un concepto que es sin duda alguna una formación secundaria tendría, sin embargo, una "base" específica y aparentemente universal? Las presentes consideraciones sugieren una respuesta: esos colores, precisamente porque poseen las cualidades perceptuales de ser distintivos, complementarios, etcétera, son en algunos lugares —lo cual los presta al contraste significativo— los más apropiados para un empleo semántico en los rituales, la producción, la discriminación del valor de cambio y demás. Los colores son, en la práctica, códigos semióticos. Precisamente debido a que se prestan a esta significación, sólo ciertos preceptos de color pueden ser acertadamente distinguidos como "básicos", a saber, aquellos que por sus características y relaciones distintivas pueden funcionar como significantes en sistemas de información. Véase Sahlins (en prensa).

[29] Linksz escribe: "El rojo y el verde son una díada de colores opuestos, y también lo son el amarillo y el azul. Cada miembro de una díada cancela al otro, es antagónico del otro, o —como lo describió Stilling (1880)— destruye al otro" (1964, pág. 2). Sin embargo, este antagonismo presenta

proscripto de la sensación del rojo, pero reaparece como imagen accidental del rojo o como efecto impartido por el rojo a un fondo neutro, relación totalmente recíproca y que también se da en el caso del azul y el amarillo. Cada par de complementarios, por añadidura, está asociado en la percepción por contraste con la otra díada. En condiciones de intensidad creciente, el azul y el amarillo aumentan de brillo con mayor rapidez que el verde y el rojo; en condiciones de intensidad decreciente, estos últimos conservan durante mayor tiempo sus valores (efecto de Bezold-Brücke). O bien, al disminuir la dimensión del estímulo, la capacidad para discriminar el azul y el amarillo se deteriora progresivamente en comparación con lo que sucede en los casos del verde y el rojo. El nexo es confirmado también por la patología: existen síndromes de ceguera al color específicamente para rojo-verde y amarillo-azul. Todos estos hechos de la percepción, finalmente, arraigan en la fisiología de la visión del color y, en forma específica, en el mecanismo del "proceso de oponentes" relativo a la transmisión del ojo al cerebro, interpretación elaborada inicialmente para el caso del hombre y confirmada en tiempos recientes por datos electrofisiológicos obtenidos de monos y peces. Existen pruebas de que la transmisión de la sensación del color (como fenómeno distinto de la fotorrecepción retiniana) es organizada bajo la forma de un conjunto triádico de procesos binarios: rojo-verde, azul-amarillo y blanco-negro. Cada uno de esos procesos envía al cerebro impulsos de manera privativa por intermedio de células que responden a un término del par de complementarios pero excluyen al otro; por ejemplo, el proceso rojo-verde es activado como +R –V, o bien como –R+V (véanse Pokorny y Smith, 1972, y Hurvich y Jameson, 1957).

En suma, el sistema de percepción de colores primitivos puede ser descrito del siguiente modo: está constituido por dos díadas de colores opuestos, rojo-verde y amarillo-azul, y cuatro díadas de colores compatibles, rojo-amarillo, rojo-azul, verde-azul y verde-amarillo. Se trata exactamente del mismo sistema presentado en el diagrama de relaciones semánticas (figura 5). Afirmamos que esa correspondencia entre las estructuras simbólica y perceptual representa una movilización de ésta en el proyecto de la primera.

En su dimensión económica, este proyecto consiste en la reproducción de la sociedad en un sistema de objetos no meramente útiles sino también significativos, y cuya utilidad reside por cierto en una significación. En particular, el sistema de la vestimenta replica para la sociedad occidental las funciones del llamado totemismo. Materialización suntuaria de las coordenadas principales representadas por la persona y la ocasión, se convierte en un vasto esquema de comunicación, de modo que sirve como lenguaje de la vida cotidiana entre quienes no habían tenido antes oportunidad de comunicarse por el trato.[30] La "mera

también un aspecto de refuerzo recíproco, como lo observó Goethe hace mucho tiempo: "El rojo y el verde (o el amarillo y el azul), al mismo tiempo se solicitan entre sí; se promueven uno al otro, se intensifican uno al otro" *(ibíd.)*.

[30] "La más breve percepción visual basta para desencadenar un complejo proceso mental, que se opera en tiempo muy corto, tal vez 30 segundos *(sic)*, y del que resulta un juicio acerca del sexo,

apariencia" debe ser una de las formas de enunciado simbólico más importantes de la civilización occidental. En efecto, gracias a las apariencias, la civilización transforma la contradicción básica de su construcción en un milagro de existencia: una sociedad cohesiva de perfectos desconocidos. En ese caso, empero, su cohesión depende de una *coherencia* de tipo específico: de la posibilidad de aprehender de otros su condición social y, por lo tanto, su relación con uno mismo, "a primera vista". Esta dependencia de la visión ayuda a explicar, por un lado, por qué pese a todo las dimensiones simbólicas no han sido, evidentes. El código funciona en un nivel inconsciente; la concepción está incorporada a la percepción misma. Se trata precisamente del tipo de pensamiento que en general se conoce como "salvaje", el pensamiento que "no distingue el momento de la observación y el de la interpretación en la medida que, al observarlos, primero se registran los signos del interlocutor, para luego tratar de entenderlos; cuando el interlocutor habla, los signos que expresa traen consigo sus significados" (Lévi-Strauss, 1966, pág. 223). Por otro lado, esta dependencia de la mirada sugiere, en la vida económica y social, la presencia de una lógica ajena por completo a la "racionalidad" convencional. En efecto, racionalidad supone tiempo transcurrido, una comparación: por lo menos otra mirada más, y una ponderación de las alternativas. La relación entre ambas lógicas es que la primera, la simbólica, define y clasifica las alternativas mediante la "elección", entre las cuales la racionalidad, olvidando su propia base cultural, se complace en considerarse a sí misma como constituyente.

---

la edad, el tamaño, la nacionalidad, la profesión y la casta social del desconocido, junto con alguna estimación de su temperamento, su ascendencia, su afabilidad, su pulcritud, e incluso de la confianza que merece" (G. Allport, citado en Horn, 1968, pág. 109; véase Linton, 1936, pág. 416).

5

Conclusión

La utilidad y el orden cultural

En este capítulo desarrollo algunas de las implicaciones del anterior, en el cual había quedado propuesta una excursión a la economía capitalista en cuanto sistema cultural, situándolo en el contexto de las consideraciones teóricas precedentes. El resumen se refiere sucesivamente al problema general de las interpretaciones simbólica y pragmática de la cultura y a la cuestión, planteada al principio de la investigación y todavía no resuelta, del carácter distintivo de la cultura occidental. Las varias sugerencias y proposiciones programáticas que se desarrollan aquí equivalen a las primeras y evidentes conclusiones del ensayo como totalidad.

Un punto evidente —tanto para la sociedad burguesa como para la llamada primitiva— es el de que no resulta útil separar los aspectos materiales de los sociales, como si los primeros pudieran ser remitidos a la satisfacción de las necesidades mediante la explotación de la naturaleza, y los segundos a problemas de las relaciones entre los hombres. Consumada esa fatídica diferenciación de los componentes culturales —disociado el orden cultural en subsistemas que persiguen distintos fines—, nos vemos forzados a soportar para siempre las consecuencias intelectuales de esa operación. Es decir, cada "subsistema" es sometido inicialmente a un tipo distinto de análisis, en función de las propiedades materiales y sociales respectivamente, y a continuación es remitido a una teleo-lógica distinta: la articulación de la naturaleza al servicio de un interés práctico por un lado, y el mantenimiento de un orden entre las personas y grupos por el otro. Nos queda entonces un problema que en rigor preocupó seriamente a la antropología desde el primer momento, a saber, el de cómo explicar las relaciones funcionales entre aspectos que inicialmente fueron concebidos como distintos. Gran parte de la antropología puede ser considerada como un sostenido esfuerzo por sintetizar una segmentación original del objeto de esta disciplina, una distinción analítica entre dominios culturales efectuada sin la debida reflexión, aunque claramente de acuerdo con el modelo ofrecido por nuestra sociedad. Pero el proyecto estaba condenado desde el principio, porque ya el primer acto había consistido en ignorar la unidad y cualidad distintiva de la cultura como estructura simbólica; de allí la razón impuesta desde el interior a las relaciones con una naturaleza exterior. El error fue someter esa razón a consideraciones dicta-

das por el espíritu práctico y, a continuación, verse forzados a decidir cómo un conjunto de requisitos se refleja en las relaciones dedicadas a otro conjunto: lo económico a lo social, lo social a lo ideacional, lo ideacional a lo económico. Pero de esto no se sigue que pueda efectuarse una retotalización con sólo considerar los bienes materiales, por ejemplo, en el contexto de las relaciones sociales. La unidad del orden cultural queda constituida por un tercer término común, el significado. Y este sistema significativo es lo que define toda funcionalidad; es decir, la define de acuerdo con la estructura particular y las finalidades del orden cultural. De ello resulta que ninguna explicación funcional es jamás suficiente por sí misma; en efecto, el valor funcional siempre es relativo respecto del esquema cultural dado.

Como corolario específico, ninguna forma cultural puede ser leída a partir de un conjunto de "fuerzas materiales", como si lo cultural fuese la variable dependiente de una ineludible lógica práctica. La explicación positivista de tales o cuales prácticas culturales como efectos necesarios de alguna circunstancia material —por ejemplo, una técnica particular de producción, cierto grado de productividad o diversidad productiva, la insuficiencia de proteínas o la escasez de estiércol— está compuesta por una serie de proposiciones científicas, todas ellas falsas. Esto no supone que debamos adoptar una explicación idealista, y entender que la cultura camina por la sutil atmósfera de los símbolos. No se trata de dejar de lado, en la explicación, las fuerzas y constricciones materiales, o de entender que no tienen efectos reales sobre el orden cultural. Se trata de que la naturaleza de los efectos no puede ser leída en la naturaleza de las fuerzas, porque los efectos materiales dependen de su encuadre cultural. La forma misma de la existencia social de la fuerza material es determinada por su integración al sistema cultural. La fuerza puede entonces ser significativa, pero la significación, precisamente, es una cualidad simbólica. Al mismo tiempo, este esquema simbólico no es en sí mismo el modo de expresión de una lógica instrumental, pues en rigor no existe otra lógica, en el sentido de un orden significativo, que no sea la impuesta por la cultura al proceso instrumental.

El problema del materialismo histórico —problema compartido con todas las teorías naturalistas de la cultura— reside en que acepta al interés práctico como una condición intrínseca que se explica por sí misma, inherente a la producción y, por lo tanto, inderivable hacia la cultura. Para Marx, según hemos visto, en el momento de la producción entran en juego dos lógicas. La interacción del trabajo, las técnicas y los recursos se opera a la vez de acuerdo con las leyes de la naturaleza y las intenciones de la cultura, es decir, por las cantidades y calidades objetivas y por los fines cuantitativos y cualitativos. Pero en la problemática de la *praxis*, la lógica simbólica está subordinada a lo instrumental, dentro de la producción y, por consiguiente, en todo el ámbito de la sociedad. Como la razón de la producción es un interés práctico, la satisfacción de las necesidades humanas tiene continuidad con los procesos naturales que pone en marcha. En último análisis, la cultura es organizada por la naturaleza material de las cosas y no puede trascender, en sus propias diferenciaciones conceptuales o sociales, la estructura de la realidad manifiesta en la producción.

A primera vista, el enfrentamiento de las lógicas de lo cultural y de lo material parece por cierto desigual. El proceso material está basado en hechos y es "independiente de la voluntad del hombre"; el simbólico es inventado y, en consecuencia, flexible. Uno es, por naturaleza, fijo; el otro es, por definición, arbitrario. El pensamiento no tiene más alternativa que ceder ante la absoluta soberanía del mundo físico. Pero el error consiste en eso: en que no existe lógica material al margen del interés práctico, y el interés práctico de los hombres por la producción está constituido simbólicamente. Las finalidades, así como las modalidades de la producción provienen del lado cultural; tal como los medios materiales de la organización cultural y la organización de esos medios materiales. Hemos visto que nada de lo concerniente a su capacidad para satisfacer una exigencia material (biológica) puede explicar por qué los pantalones son producidos para los hombres y las faldas para las mujeres, o por qué los perros son incomibles pero los cuartos traseros del ciervo satisfacen en grado supremo la necesidad de comer. Tampoco es mayor la medida en que las relaciones de producción —la división del trabajo por categorías y capacidades definidas culturalmente— puede ser deducida de categorías y capacidades, materialmente determinadas, de la población. Es impropio hablar de un enfrentamiento de *dos* lógicas en la producción; la lógica es propiedad tan sólo de la concepción, que tiene frente a sí una fuerza incoada, carente de significado o de contenido social. Con la cultura en general, la situación se parece a la que expuso Rousseau frente a Grocio y Hobbes —y también contra Calígula— en relación con las instituciones políticas. La fuerza es un atributo físico al que los hombres deben ceder si no tienen más alternativa, pero la cuestión es: ¿qué es lo que hace de la sumisión un deber? Afirmar que el Poder hace el Derecho, observó Rousseau, es confundir la causa con el efecto. De la misma forma, las fuerzas materiales de la producción no contienen orden cultural alguno, sino meramente un conjunto de posibilidades y constricciones físicas selectivamente organizadas por el sistema cultural e integradas con vistas a sus efectos por la misma lógica que las causó.

Las fuerzas materiales, tomadas en sí mismas, carecen de vida. Sus movimientos específicos y sus consecuencias precisas sólo pueden ser estipulados si se los combina progresivamente y con las coordenadas del orden cultural. Descompónganse las fuerzas productivas sólo en sus especificaciones materiales; supónganse una tecnología industrial, una población humana y un ambiente. Con todo esto no se dice nada acerca de las propiedades específicas de los bienes que se producirán, o acerca de la tasa de producción, o de las relaciones con arreglo a las cuales avanzará el proceso. Por sí misma, una tecnología industrial no dictamina si será manejada por hombres o por mujeres, de día o de noche, mediante salarios o por la distribución de las ganancias, en días jueves o domingos, para enriquecerse o para ganarse la vida; o si estará al servicio de la seguridad nacional o de la glotonería privada; o si producirá perros a los que se les da de comer en la boca y ganado que come en establos, camisas azules de obreros o blancos vestidos femeninos; o si contaminará los ríos e infectará la atmósfera o bien permitirá, como el cacique africano, que la máquina de coser Singer, majestuosamente emplazada frente a la casa, sea lentamente devorada por la herrumbre. Si

además se supone cierta tasa de producción, tal como es dada por las relaciones totales de producción, puede decirse algo más acerca del tiempo de trabajo requerido y del carácter de la cooperación y la división del trabajo, con inclusión de una distinción jerárquica entre tareas directivas y manuales. Pero aun si hace falta cooperación, nada indica que excluirá a las mujeres; si hace falta un tiempo para el trabajo, nada indica que abarcará los días hábiles en vez de los fines de semana; si tiene que haber administrador y obrero, nada estipula que el primero poseerá las cualidades de un empresario o de su agente y el segundo las de un trabajador asalariado. Si se agregan la propiedad privada y la producción por el valor de cambio, la jerarquía se distribuye ahora entre burguesía y proletariado. Agréguense las distinciones culturales de sexo, etnicidad y raza, y el burgués dirigente será probablemente un varón WASP (de *"White, Anglo-Saxon, Protestant"*, blanco, anglosajón, protestante) norteamericano, y el trabajador —también de sexo masculino— será de origen negro o polaco. Y así sucesivamente. Las fuerzas materiales pasan a quedar así bajo el control de la cultura.

¿Desdeñamos el juego de fuerzas puramente naturales, las necesidades biológicas y la acción de la selección natural? La ecología, según lo hicimos notar, y todos parecen concordar en esto, es traída al juego cultural como un conjunto de condiciones límite, una escala de tolerancia en la explotación del ambiente o en la satisfacción de las necesidades biológicas, más allá de la cual el sistema, tal como se encuentra constituido, no puede funcionar, es "excluido por selección". Sin embargo, los estudios ecológicos no insisten suficientemente en que antes de que pueda darse una selección natural hay una selección cultural, que determina cuáles son los hechos naturales relevantes. La selección no es un simple proceso natural; se origina en una estructura cultural, que con sus propios atributos y finalidades define el contexto ambiental específico para sí mismo; es decir, decide la forma e intensidad efectivas de las fuerzas selectivas. Incluso en los estudios biológicos, como observa Monod, esta determinación por el organismo en trance de adaptación es, con demasiada frecuencia, presentada erróneamente como un hecho puramente ambiental:

> Otras dificultades para la aceptación de la teoría de la selección deben ser halladas en que con demasiada frecuencia se la entiende o se la presenta como si depositara toda la responsabilidad de la selección en las condiciones del ambiente externo. Esta concepción es totalmente errónea. En efecto, las presiones selectivas ejercidas sobre los organismos por las condiciones externas en ningún caso están desconectadas del desempeño teleonómico (es decir, de regulación interna) característico de la especie. Los diferentes organismos que habitan un mismo lugar ecológico interactúan en formas muy distintas y específicas con las condiciones exteriores (entre las cuales es preciso incluir los restantes organismos). Estas interacciones específicas, que el propio organismo "elige" al menos en parte, determinan la índole y la orientación de la presión selectiva que el organismo soporta. (Monod, 1972 [1970], págs. 125-126.)

Al mismo tiempo, en la medida que el ambiente recibe su cualidad efectiva de un orden cultural, es importante formular con precisión el carácter del determinismo atribuible a las condiciones selectivas. Para explicar las propiedades, la persistencia o, más débilmente, el modo de funcionamiento de una forma cultural, se invoca la "adaptación". Pero la ventaja selectiva es la condición de un funcionamiento positivo mínimo: todo lo que permanezca dentro de límites naturales, todo lo que no someta a la gente o al sistema a la destrucción material, resulta ventajoso desde el punto de vista de la adaptación, tal como cierta ventaja significativa mínima entre especies o sociedades decide cualquier lucha competitiva por los recursos. Más allá de ese punto, a la naturaleza le es indiferente que el funcionamiento positivo sea óptimo o mínimo, o esté en algún punto intermedio. La naturaleza rige sólo en lo que concierne a la existencia, no a su forma específica. Vista desde el enfoque contrario, la selección como "límite de viabilidad" es una "determinación negativa, que sólo estipula lo que no puede hacerse, pero autoriza indiscriminadamente (por selección) todo lo que sea posible. En lo que se refiere a las propiedades definidas del orden cultural, las leyes de la naturaleza son indeterminadas. Con toda su realidad y su objetividad las leyes de la naturaleza se encuentran respecto del orden de la cultura en la relación en que está lo abstracto frente a lo concreto: en la misma posición en que se encuentran el reino de la posibilidad respecto del reino de la necesidad, las circunstancias potenciales respecto de lo que se realiza, la supervivencia respecto de la existencia real.

Ello se debe a que la naturaleza es a la cultura lo que lo constituido es a lo constituyente. La cultura no es meramente naturaleza expresada en otra forma. Más bien ocurre lo contrario: la acción de la naturaleza se despliega en los términos de la cultura, es decir, bajo una forma que ya no es la propia sino que se encarna en un significado. Esto tampoco es una mera traducción. El hecho natural asume un nuevo modo de existencia como hecho simbolizado, y su despliegue y su consecuencia culturales son ahora gobernados por la relación entre su dimensión significativa y otros significados, antes que por la relación entre su dimensión natural y otros hechos de esta índole. Todo lo cual ocurre, desde luego, dentro de los límites materiales. Pero si la naturaleza "rígidamente separada del hombre no existe para el hombre" (Marx), entonces la naturaleza que sí existe ha cedido su propia razón al combinarse. A partir del momento de la síntesis cultural, la acción de la naturaleza es mediada por un esquema conceptual "por acción del cual la materia y la forma, ninguna de las cuales posee existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como entidades que son a la vez empíricas e inteligibles" (Lévi-Strauss). Por ser tal el destino de la naturaleza culturalizada, la naturaleza tal como existe en sí misma sólo es la materia prima provista por la mano de Dios, y en espera de recibir forma significativa y contenido de la mente del hombre. Es lo que el bloque de mármol a la estatua terminada; y por cierto el genio del escultor consiste —igual que el desarrollo técnico de la cultura— en explotar para sus propios fines las líneas de difracción que hay en el material. Ese mármol es refractario; hay ciertas cosas que con él no pueden hacerse, porque tales son los hechos de la naturaleza y el efecto de la selección. Pe-

ro es el escultor quien decide si la estatua será un jinete que avizora sus victorias (y cuántas patas levantará el caballo del suelo) o un Moisés sedente que contempla los pecados de su pueblo. Y si se objeta que es la composición del mármol lo que impone la forma de la estatua, no se debe olvidar que ese bloque fue elegido entre todos los que era posible elegir porque el escultor vio en él la imagen latente de su propio proyecto.

Con demasiada frecuencia, también se supone que, si bien las sociedades "primitivas" no están organizadas por una estricta materialidad racional, nosotros al menos sí lo estamos. En lo que concierne a la sociedad occidental, al menos tenemos la seguridad de los postulados utilitarios del interés práctico elaborados por la ciencia económica y aplicados después a todos los dominios de nuestra acción social. He ofrecido acerca de la comida y la indumentaria en los Estados Unidos un breve análisis que refuta ese saber convencional. Los objetos y las personas de la producción capitalista están unidos en un sistema de valoraciones simbólicas. Pero si nuestra propia economía no elude la condición humana, si también el capitalismo es un proceso simbólico, ¿dónde se encuentra el carácter único de las "civilizaciones" occidentales?

Tal vez en nada que llegue mucho más allá de la ilusión de que las cosas son distintas, es decir, la ilusión de que la economía y la sociedad están construidas pragmáticamente. Sin embargo, la situación no es tan simple, porque incluso tiene una base material. En nuestro bosquejo del sistema de vestuario norteamericano tiene que haberse advertido que muchas de las principales distinciones simbólicas del objeto de vestir se derivan de la organización de la producción. Si existen diferencias entre las ropas de fin de semana y de los días laborables, las que se usan en el centro de la ciudad y en los suburbios, las que se ponen los hombres y las mujeres, por no hablar de las distintas formas de ropas para el trabajo, la diferencia se establece en cada caso según las líneas de relaciones económicas. Se podría decir que, si la producción refleja el esquema general de la sociedad, también se mira a sí misma en un espejo. Pero sería decir la misma cosa, y en una forma que sin desdeñar la comprensión ya lograda de nuestro sistema permite compararlo con otros, observar que en la cultura occidental la economía es el principal ámbito de la producción simbólica. Para nosotros, la producción de bienes es al mismo tiempo el modo de producción y transmisión simbólicas que privilegiamos. La cualidad distintiva de la sociedad burguesa consiste no en el de que el sistema económico se salve de la determinación simbólica, sino en el hecho de que el simbolismo económico es estructuralmente determinante.

Lo que sugiero es otra manera de pensar acerca del esquema cultural, manera que se aparta de la tradicional división en sistemas componentes intencionales, economía, sociedad e ideología, o bien infraestructura y superestructura, cada uno compuesto de distintas clases de relaciones y objetivos, y el todo organizado jerárquicamente de acuerdo con suposiciones analíticas de dominancia funcional y necesidad funcional. En su lugar, debiéramos tener una perspectiva que reflejara la apreciación antropológica, existente desde hace largo tiempo, de

la diversidad de énfasis culturales, y la tornara más precisa mediante la comprensión, también existente desde hace largo tiempo, de que representan diferentes integraciones institucionales del esquema simbólico. Aquí la economía parece dominante, y todas las otras actividades reflejan en sus propias categorías las modalidades de las relaciones de producción; allá todo aparece "bañado en una luz celestial" de concepciones religiosas. En otras palabras, el esquema cultural es diversamente modulado por un ámbito dominante de la producción simbólica, que proporciona el principal idioma de otras relaciones y actividades. Se puede hablar, entonces, de un sitio institucional privilegiado del proceso simbólico, de donde emana una retícula clasificatoria impuesta al total de la cultura. Y sin abandonar este alto nivel de abstracción, puede agregarse que la peculiaridad de la cultura occidental consiste en la institucionalización del proceso en la producción de bienes y bajo la forma de ella, en comparación con un mundo "primitivo" donde el lugar de la diferenciación simbólica sigue siendo el de las relaciones sociales, principalmente las relaciones de parentesco, y las otras esferas de la actividad son ordenadas por las distinciones operativas de parentesco. La cuestión no tiene que ver tanto con el dominio funcional como con lo estructural, y con diferentes estructuras de integración simbólica. Y a esta diferencia general de esquema corresponden diferencias en el desempeño simbólico, es decir entre un código abierto, en expansión, que responde, mediante una transformación continua, a los hechos que él mismo ha desencadenado, y un código aparentemente estático, que no parece entender de hechos sino de sus propias preconcepciones. La gran distinción está entre sociedades "calientes" y "frías", desarrollo y subdesarrollo, sociedades "con" historia y "sin" ella y, por lo tanto, entre sociedades grandes y pequeñas, en expansión y autocontenidas, colonizadoras y colonizadas.

Subrayo que esta comparación es cruda, estipula sólo un contraste polar y no tiene intención alguna de proponer una tipología de las culturas del mundo. Incluso en el nivel de la comparación gruesa, se pasa por alto la vasta categoría de las civilizaciones arcaicas "tibias" (véase Heusch, 1971), donde el foco simbólico dominante se encuentra en el sector estatal-religioso, que penetra decisivamente en las órbitas de la economía y la vida agraria y campesina. Tampoco se pretende aquí afirmar o negar nada acerca de las sociedades socialistas contemporáneas. Permítaseme un mero contraste general entre Occidente y lo "tribal"; podría resultar útil para los fines de una clasificación más sutil y, ante todo, para la conciencia que la sociedad capitalista tiene de sí misma.

A lo que trato de llegar es a una diferencia entre la sociedad burguesa y la primitiva en lo que se refiere a la naturaleza y la productividad del proceso simbólico, que es la contrapartida de una diferencia de diseño institucional. En relación con esto último sólo cabe repasar conceptos bien conocidos, porque la cualidad distintiva de la civilización occidental, en el nivel de la estructura institucional, es observada por lo menos desde Marx, y la sociedad primitiva lo es por lo menos desde que apareció la antropología. La primera se caracteriza por la separación estructural de las esferas funcionales —económica, sociopolítica e ideológica—, respectivamente organizadas como sistemas para fines especia-

les por tipos especiales de relaciones sociales (mercado, Estado, Iglesia, etcétera). Como los objetivos y relaciones de cada subsistema son distintos, cada uno posee cierta lógica interna y una relativa autonomía. Pero como todos están subordinados a las exigencias de la economía, esto brinda credibilidad a la especie de teoría reflexionista que advierte en la superestructura las diferenciaciones (en particular de clase) establecidas en la producción y el intercambio. En la sociedad primitiva, la acción económica, política y ritual es organizada por una sola estructura generalizada, la del parentesco. En consecuencia, los antropólogos, y en especial los antropólogos sociales británicos, han tendido a proponer una clase diferente de dominio estructural para este tipo de sociedad, interpretación que ve en la política, el ritual o la economía el reflejo de relaciones entre personas y grupos, y las exigencias que supone el mantenimiento de esas relaciones. No sostengo que esas observaciones sean incorrectas. Por el contrario, son esenciales, y ningún análisis estructuralista o simbolista tiene derecho a ignorar las diferencias de diseño institucional. En efecto, corresponden a diferentes modos de producción simbólica, que contrastan tanto en el medio objetivo como en la capacidad dinámica.

Ambos órdenes culturales elevan ciertas relaciones institucionales a una posición de dominio, como lugar desde el cual es aplicada la retícula simbólica, y el código es objetivado. En la sociedad burguesa, la producción material es el lugar dominante de la producción simbólica; en la sociedad primitiva, ese lugar es el conjunto de las relaciones sociales (el parentesco). En el sistema occidental, las relaciones de producción constituyen una clasificación reiterada en el esquema cultural entero, en la medida que las distinciones de personas, tiempo, espacio y ocasión desarrolladas en la producción se comunican a todo, al parentesco, a la política y al resto, a pesar de las discontinuidades de la cualidad institucional. Al mismo tiempo, al acumularse el valor de cambio por medio del valor de uso, la producción capitalista elabora un código simbólico, imaginado como diferencias significativas entre los productos, que sirve como esquema general de clasificación social. Y esta integración económica de la totalidad, la transmisión tanto de la retícula como del código, la diferenciación social y el contraste objetivo, son asegurados por el mecanismo del mercado, porque para vivir todos deben comprar y vender, pero sólo pueden hacerlo en la medida del poder que reciben de sus relaciones con la producción.

Iniciemos una explicación de las diferencias culturales mediante la consideración del tipo de código, pues esto se sigue de las observaciones anteriores y las resume. Empecemos, entonces, por una similitud fundamental: la producción capitalista es, tanto como cualquier otro sistema económico, una especificación cultural y no meramente una actividad natural-material; en efecto, por ser el medio de un modo total de vida, es necesariamente la producción de significado simbólico. Sin embargo, debido a que al productor se le presenta como una búsqueda de ganancia pecuniaria, y al consumidor como una adquisición de bienes "útiles", el carácter simbólico básico del proceso pasa inadvertido para sus participantes, y generalmente también para los economistas, en la medida que la estructura significativa de la demanda figura como algo exógeno, "dado" en sus

análisis. La diferenciación del valor simbólico es mistificada como la apropiación del valor de cambio. Pero no es suficiente desenmascarar este engaño; desde el punto de vista antropológico, lo importante es que en el sistema burgués no hay por cierto diferencia entre los dos, porque la lógica de la producción es una lógica diferencial de los significados culturales.

El razonamiento es sencillo y no transgrede ninguna comprensión convencional del proceso capitalista. La acumulación de valor de cambio siempre es creación de valor de uso. Los bienes deben venderse, lo cual significa decir que deben tener una "utilidad" preferida, real o imaginada —pero siempre imaginable—, para alguien. En un artículo titulado "Symbols by Which We Buy", S. J. Levy escribe: "El asno de Buridán, que se murió de hambre a mitad de camino entre dos montones de apetitoso heno, no habría tenido ese problema si uno de esos montones hubiera sido un bocado más apetecible" (1968, pág. 56)[1]. La producción para la ganancia es la producción de una diferencia simbólicamente significativa; en el caso del mercado de consumo, es la producción de una distinción social apropiada por medio de un contraste concreto en el objeto. Este punto se encuentra implícito en la aparente ambigüedad del término "valor", que puede referirse al precio de algo o al significado de algo (como concepto diferencial de una palabra), o en general a aquello que para la gente es "caro", sea moral o monetariamente. Los antropólogos, dicho sea de paso, están bastante familiarizados con esta ambigüedad, aunque no tengan plena conciencia de ella, puesto que muchos la adoptan para ejemplificar la universalidad de la conducta económica racional, aun en específica ausencia de un intercambio de mercado. La gente, sin embargo, economiza sus recursos; eso se debe a que le interesan otros "valores" aparte de los materiales; por ejemplo, la fraternidad.

Pero la misma conexión es establecida más eficazmente por Saussure, en un pasaje que merece, en el estudio de la economía occidental, el lugar que se le otorga en la economía antropológica al famoso texto de la saga maorí Tamati Ranapiri en torno del *hau* del regalo (Mauss, 1966 [1923-1924])[2]. Tal como las observaciones del Ranapiri revelan que para el maorí una construcción ritual tiene su contraparte en un intercambio material, así el texto saussureano, con su empleo del valor de cambio para ilustrar el valor conceptual del signo, puede sugerir a un desprevenido mundo occidental que su ostensible búsqueda de lo material, aunque no lo sospeche, está mediada por lo simbólico:

> ... todos los valores parecen gobernados por el mismo principio paradójico. Siempre están constituidos:

[1] Compárese la "utilidad" del economista con el concepto general de C. S. Peirce sobre el signo como "algo que vale para alguien como representativo de algo en algún sentido o capacidad" (1932, cap. 2, pág. 228).

[2] Véase la interpretación en Sahlins, 1972. Aprovecho la oportunidad para repetir aquí algo que me fue señalado independientemente por Gayle Rubin y Lawrence Adelson: el referente común de la limitación del *hau* en el intercambio ritual y material es que el único regalo que a la vez es fértil y debe ser correspondido en trueque son las mujeres. Por lo demás, la estructura de la transición es la del "intercambio generalizado", estructura básica de muchas sociedades de la Polinesia.

1. por una cosa *disimilar* susceptible de ser *intercambiada* por la cosa cuyo valor hay que determinar; y
2. por cosas *similares* que es posible *comparar* con aquella cuyo valor hay que determinar.

Ambos factores son necesarios para la existencia de un valor. Así, para determinar lo que vale una pieza de cinco francos es preciso saber: 1) que se la puede cambiar por una cantidad determinada de una cosa distinta, por ejemplo, pan, y 2) que se la puede comparar con un valor similar del mismo sistema, por ejemplo, una pieza de un franco, o con una moneda de otro sistema (un dólar, etcétera). Del mismo modo, una palabra puede ser intercambiada por algo disímil: una idea; además, puede ser comparada con alguna cosa de la misma índole: otra palabra. Su valor, en consecuencia, no ha sido fijado mientras uno se limite a comprobar que puede ser "intercambiado" por tal o cual concepto, es decir, que tiene tal o cual significado; todavía falta compararlo con valores similares, con otras palabras que puedan oponérsele. Su contenido sólo es verdaderamente determinado por la concurrencia de lo que existe fuera de él. (...) En todos esos casos encontramos, pues, en vez de *ideas* preexistentes, *valores* que emanan del sistema. Cuando se dice que corresponden a conceptos, se sobreentiende que éstos son puramente diferenciales y definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su característica más exacta reside en ser lo que los otros no son. (Saussure, 1966 [1915], págs. 115, 117.)

Exactamente del mismo modo, el valor de cambio es adquirido mediante la producción de objetos que no son los mismos que otros productos; objetos que tienen un significado diferencial en la sociedad tal como está organizada: Cadillacs como opuestos a Chevrolet, ternos como opuestos a monos, bistecs como opuestos a entrañas. La producción racional para la obtención de ganancias es el mismo acto que la producción de símbolos. Y su aceleración, como cuando se inauguran nuevos mercados de consumo, es exactamente lo mismo que la apertura del conjunto simbólico mediante una permutación de su lógica, lo cual se debe a que, en primer término, para ser cambiados por alguna otra cosa (dinero), los bienes producidos deben, como segunda condición, contrastar en uno u otro aspecto de sus propiedades originales con todos los restantes bienes de la misma especie general. La peculiaridad de este totemismo burgués tal vez resida meramente en su *sauvagerie*. En efecto, mediante el desarrollo de la producción industrial de mercado, es decir, del dominio institucional conferido a la economía, la tradicional relación funcional entre la serie cultural y la serie natural hoy se encuentra invertida: en lugar de servir para la diferenciación de la sociedad mediante una diferenciación de los objetos, toda distinción imaginable de la sociedad es puesta al servicio de otro desencadenamiento de objetos. Fetichismo y totemismo: he aquí las más refinadas creaciones de la mente civilizada.

La segunda característica indicativa de dominio económico es la siguiente: la principal retícula clasificatoria consiste, para la sociedad occidental, en las

relaciones de producción. Mauss escribió acerca del *hau* como si el intercambio de cosas fuera, en la concepción maorí, el intercambio de personas, así como Marx observó más bien lo opuesto en nuestro propio pensamiento: el vínculo entre las personas es una relación entre cosas (véase White, 1959*b*, págs. 242-245). Si en el intercambio "primitivo", como se ha señalado con frecuencia, cada transacción tiene un coeficiente social, una relación de una índole u otra, entre los participantes, que regula los términos materiales de su interacción, en nuestro caso, en cambio, lo cierto parece ser que a cada transacción corresponde un término material de cuyo aporte dependen importantes dimensiones de la relación social. Incluso si dejamos de lado las transacciones comerciales, para detenernos en lo que suele llamarse la "vida", a diferencia del "trabajo" —en la sociedad vecinal, la pertenencia a una iglesia o a un *country club*, la asistencia a la partida de póquer del viernes por la noche—, observamos que interviene un decisivo elemento económico: un reflejo, directo o indirecto, pero siempre esencial, de las relaciones de producción. Y adviértase que ello no se da sólo en función de los ingresos pecuniarios; además hay una determinación del tiempo que, tal como lo demás, se desarrolla a partir de la estructura de la producción, y también hay una especificación, generada en forma similar, del espacio. Por añadidura, ninguna institución, sea ordenada por otros principios u orientada por otros fines, está a salvo de esa estructuración por las fuerzas económicas. La vida doméstica está determinada tanto por la negación del mundo del trabajo diario como por las concepciones intrínsecamente familiares. Su organización interna, según bien se sabe, varía con la clase económica, y las relaciones entre marido y mujer están generalmente saturadas por la distinción entre "el que gana el pan" y la "dependiente". En el esquema tribal, los varios momentos funcionales, incluida la producción, son decididamente ordenados por la posición en el parentesco, de modo tal que la clasificación apropiada para cualquier actividad particular representa alguna trasposición del esquema que opera en el parentesco. Pero el dinero es para Occidente lo que el parentesco es para el Resto. Es el nexo que asimila cualquier otra relación a la posición en la producción. "La codicia de dinero, o la manía de riqueza", escribe Marx, "trae necesariamente consigo la decadencia y el derrumbe de las antiguas comunidades. En consecuencia, es la antítesis de ellas. Esa codicia o esa manía es en sí misma la comunidad (*Gemeinwesen*) y no puede tolerar nada por encima de ella" (1973 [1857-1858], pág. 223).

Así es como la economía, en el carácter de lugar institucional dominante, produce no sólo objetos para los sujetos apropiados, sino sujetos para los objetos apropiados. Da vida a una clasificación que penetra en toda la superestructura cultural, ordenando las distinciones de los otros sectores en cuanto son oposiciones al suyo propio, prácticamente tal como utiliza esas distinciones para los fines que a ella son propios (la ganancia). Consuma lo que podríamos llamar "sinapsis simbólicas"[3], es decir, conjunciones de oposiciones provenientes de dis-

[3] Esas sinapsis son el producto lógico de lo que James Boon ha denominado "valores de acción" en un trabajo (1972) que intenta aislar el momento real —lo que podríamos llamar el "momento Traviata" a juzgar por su excelente ejemplo— del concierto de significados provenientes de códigos formalmente distintos.

tintos planos culturales que adoptan así la forma de diferenciaciones homólogas, tales como trabajo/ocio : día laboral/fin de semana, o bien centro/suburbio: impersonalidad/familiaridad. Algunas de estas proporciones están claramente construidas por analogía, como la combinación de indumentaria adolescente/adulto : obrero/capitalista. Pero aunque incluyan procesos lógicos y sean utilizadas para pensar el mundo cultural (y estar, por lo tanto, en éste), no se las puede considerar inmotivadas, o producto de un puro interés especulativo. Suponen —tal vez sólo en forma incosciente— conexiones ya presentes en la vida social. Ya existen en la *praxis* social.

Este último punto es importante en dos sentidos. El primero lo hemos señalado ya en el contexto de la sociedad tribal, pero vale la pena reiterar lo relativo al pensamiento concreto "civilizado": el interés que suscitan correspondencias conceptuales como las de obrero/capitalista : joven/adulto no denota en modo alguno una posición de idealismo. Su reconocimiento por el antropólogo o el economista, así como su existencia en la sociedad, reflejan una experiencia real de esa sociedad, así sea sólo la única clase de experiencia social real, es decir, la mediada simbólicamente. El antropólogo no las puso allí; no más que las personas que las confeccionaron y después decidieron vivir con arreglo a ellas. Constituyen el verdadero armazón del orden cultural, y el antropólogo, al ordenarlas en una forma no desmentida por la experiencia, se limita a descubrir ese orden. Al obrar así —y es esta la segunda implicación— actúa más o menos en la misma forma que lo hace un investigador de mercado, un agente de publicidad o un diseñador de modas, por poco halagadora que puede parecer la comparación. Porque, en efecto, esos buhoneros del símbolo no crean *ex novo*. En el sistema nervioso de la economía norteamericana, su función es la sináptica. Su tarea consiste en estar atentos a aquellas correspondencias latentes en el orden cultural, cuya conjunción en un producto-símbolo pueda traducirse en éxito comercial (figura 1).

O tal vez, con mayor frecuencia, les toque responder a la incesante reformulación de relaciones simbólicas dentro de la vida social nacional. Ese cambio se origina, por un lado, en la constante revisión de la retícula económica, en modificaciones de la estructura de producción que imponen en nuevas coordenadas a las restantes relaciones sociales. Desde luego, esta revisión de la retícula refleja la capacidad de una productividad industrial —dada la distribución de la renta basada en las relaciones de producción— para saturar una correspondencia simbólica con un producto apropiado, y el consiguiente movimiento de capital hacia una nueva diferenciación del valor simbólico en procura de un mayor valor de cambio. Por otro lado, la reformulación de las correspondencias simbólicas puede iniciarse desde la dirección opuesta: desde hechos que se despliegan en esferas superestructurales —guerras, un nuevo movimiento radical, un aumento de la tasa de divorcios, un retorno a la religión— tales que alteren el contexto de la producción. Pensamos en esos fenómenos como en una especie de clima cultural, así como suponemos que los diseñadores sacan sus ideas del aire. Sin embargo, el especialista en modas no arma su colección a partir de la tela de que dispone; como el famoso hombre que hace un poco de todo, formulado

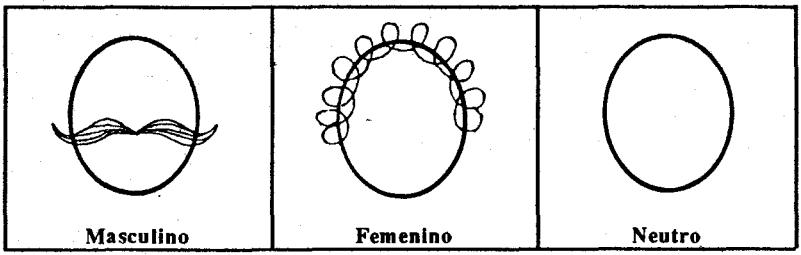
por Lévi-Strauss, utiliza fragmentos y trozos que han recibido su significación de una existencia anterior, para crear un objeto que funcione, o sea, que se venda, lo cual quiere decir, también, que sintetice objetivamente una relación entre categorías culturales, porque allí reside su vendibilidad.

Llegamos así a una cualidad distintiva final de la civilización occidental: la de que responde a los acontecimientos transformándose, asimila las perturbaciones históricas como cambios estructurales, de acuerdo con un código general de significación. Es importante subrayar, empero, que ésta es una diferencia cuantitativa dentro de una identidad cualitativa. La historia siempre es estructurada por la sociedad; sólo existen maneras más o menos dinámicas de consumar este proceso. Ni tampoco los principios de la estructuración históricas difieren entre sí por su índole, sino, más bien, por su lugar. Los pueblos tribales son capaces de perpetrar las mismas trasposiciones y reformulaciones del código simbólico, y de generar nuevas oposiciones a partir de las viejas; la diferencia está en que ese proceso se opera principalmente entre sociedades y, en consecuencia, parece una simple variación, en tanto que aquí se opera dentro del único sistema y denota, por lo tanto, un crecimiento compuesto ("desarrollo"). En aquellos pueblos la historia se produce en el empalme entre sociedades, de modo que toda una región cultural puede presentar un maravilloso conjunto de variaciones, tanto en la base como en la superestructura, de sociedades, "todas ellas similares, pero ninguna la misma que otra, cuyo conjunto señala el camino hacia una ley oculta". Para nosotros, por efecto de un modo institucional distinto del proceso simbólico, la historia se desarrolla básicamente de la misma forma, pero a través de las complicaciones dentro de una única sociedad.

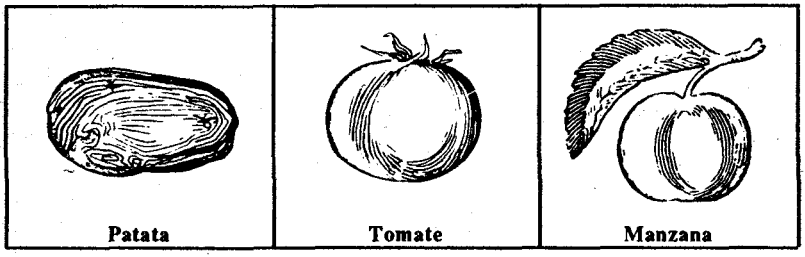
Sin embargo, al confiar en la razón simbólica, nuestra cultura no difiere radicalmente de la elaborada por la "mentalidad salvaje". Somos tan lógicos, filosóficos y significativos como lo son ellos. Y por escasa conciencia que tengamos de ello, otorgamos a la lógica cualitativa de lo concreto un puesto no menos decisivo. Sin embargo, hablamos como si nos hubiéramos liberado de concepciones culturales compulsivas, como si nuestra cultura se edificara a partir de las actividades y experiencias "reales" de individuos racionalmente dedicados a sus intereses prácticos. La alienación final consiste en una suerte de desestructuración. Marx escribió que la sociedad primitiva no podría existir a menos que disimulara para sí misma las bases reales de esa existencia, como a través de formas de ilusiones religiosas. Sin embargo, esta observación puede ser más válida aún en el caso de la sociedad burguesa. En el capitalismo todo conspira para ocultar el ordenamiento simbólico del sistema, en especial esas teorías académicas de la *praxis* mediante las cuales nos concebimos a nosotros y al resto del mundo. Una teoría de la *praxis* basada en intereses pragmáticos y condiciones "objetivas" constituye la forma secundaria de una ilusión cultural, y su fruto elaborado, empírico y estadístico, es decir, las investigaciones *"éticas"* de nuestras ciencias sociales, sólo son la titilación de una mistificación *"émica"*.

Lo que en definitiva es distintivo de la civilización occidental es el modo de la producción simbólica, cuyo disfraz adopta la forma de un creciente PBI del proceso por el cual es creado el valor simbólico. Pero esa institucionalización del

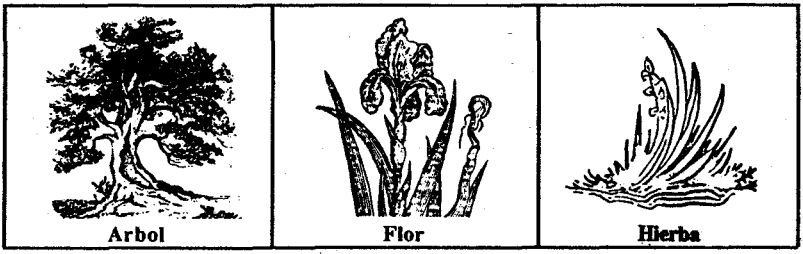
Figura 1 Cualidad sexual de los objetos en la presentación publicitaria. Consejo dado a los publicitarios por Stephen Baker, *Visual Persuasion* (1961).



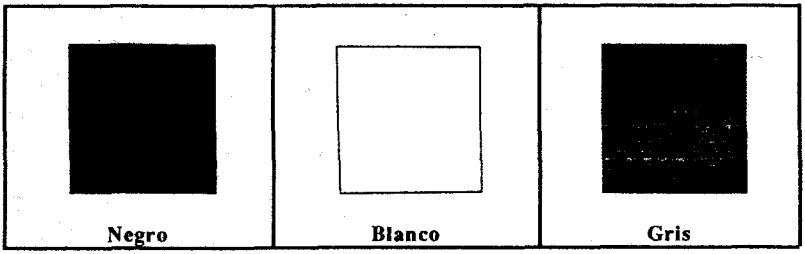
Casi todo objeto tiene un "sexo" que le es propio. Es importante tener en cuenta este hecho cuando se eligen símbolos o accesorios para una ilustración.



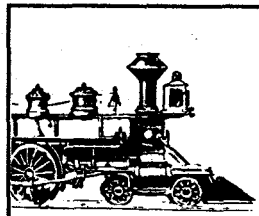
La áspera textura de la patata contribuye a hacer de ella un artículo masculino. Un tomate, blando y bonito, se ha convertido en símbolo de femineidad. Una manzana no tiene sexo (crece en árboles "masculinos", pero en la Biblia sirve como símbolo de la seducción femenina).



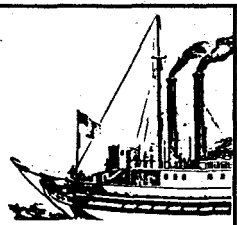
Los árboles (y las texturas que evocan la madera) huelen a masculinidad. La delicadeza de las flores (y el gusto de las niñas por ellas) aseguran su puesto en el dominio femenino. La hierba, en cambio, no parece atributo de ningún sexo.



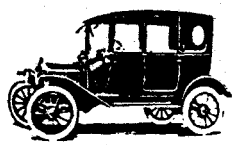
El negro tiene poder y opacidad. Estas cualidades lo hacen parecer más masculino que femenino. La translucidez del blanco (y su cualidad virginal) lo hacen apropiado para una muchacha soltera. El gris está entre ambos y es por lo tanto neutro.



Tren



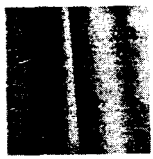
Nave



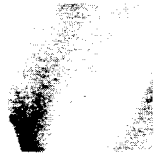
Automóvil

Un tren es un "él". Sugiere poder, aventura, energía. Una nave, por su apariencia esbelta y graciosa, ha logrado ser una "ella". El automóvil solía ser más masculino que femenino, pero en este mundo moderno se toma rápidamente bisexual.

Lana



Seda

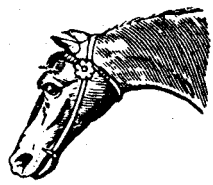


Algodón

La lana (en texturas de tweed) se asocia más a trajes masculinos que a vestidos femeninos. La seda posee una connotación totalmente distinta; su suavidad y docilidad la tornan más "femenina". El algodón puede ser de ambos sexos.

Perro

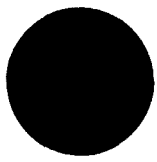
Gato



Caballo

Un perro es habitualmente "él". Un gato –animal caracterizado por su espíritu calculador– es "ella". Tanto las apariencias como las personalidades otorgan a estas criaturas un "sexo" que les es propio. Un equino puede ser "él" o "ella", según la anatomía.

Cuadrado



Círculo

Triángulo

Los bordes duros y angulosos de los objetos cuadrados (como los que se muestran en la página anterior) sugieren un temperamento masculino, en tanto que la forma redonda del círculo supone la dulzura de una mujer. El triángulo es una figura indecisa.

proceso simbólico se limita a tornarlo más complejo, así como menos sujeto a control y más peligroso. Más complejo, porque estimula todas las capacidades humanas de manipulación simbólica dentro de un mismo orden social y genera, de esa forma, un enorme crecimiento cultural. Más peligroso, entonces, porque en homenaje a ese crecimiento no vacila en destruir toda otra forma de humanidad cuya diferencia respecto de la nuestra consista en haber descubierto no meramente otros códigos de existencia, sino maneras de alcanzar una finalidad que a nosotros todavía nos es esquiva: el control por la sociedad del control sobre la naturaleza.

Referencias bibliográficas

Agee, James y Walker, Evans: *Let us now praise famous men*, Boston, Houghton Mifflin, 1941.

Althusser, Louis: *Montesquieu: La politique et l'histoire*, París, Presses Universitaires de France, 1969. [Hay versión castellana: *Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1979.]

For Marx, Nueva York, Random House, Vintage Books, 1970 [1965].

Althusser, Louis y Balibar, Etienne: *Reading Capital*, Nueva York, Pantheon Books, 1970 [1968].

Arnheim, Rudolf: *Art and visual perception* (nueva versión), Berkeley, University of California Press, 1974. [Hay versión castellana: *Arte y percepción visual*, Madrid, Alianza, 1984.]

Avineri, Shlomo: *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. [Hay versión castellana: *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.]

Baker, Stephen: *Visual persuasion*, Nueva York, McGraw-Hill, 1961.

Barthes, Roland: "Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine", *Annales*, 1961, págs. 977-986.

Système de la mode, París, Seuil, 1967. [Hay versión castellana: *Sistemas de la moda*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.]

Elements of semiology, Boston, Beacon Press, 1970 [1964], impreso como *Writing degree zero and elements of semiology*. [Hay versión castellana: *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971.]

Bateson, Gregory: *Naven*, Stanford, Stanford University Press, 1958, 2ª edición.

Steps to an ecology of mind, Nueva York, Ballantine, 1972.

Baudrillard, Jean: *Le système des objets*, París, Denoël-Gonthier, 1968.

La société de consommation, París, S.G.P.P., 1970.

Pour une critique de l'économie politique du signe, París, Gallimard, 1972.

Bauman, Zygmunt: *Culture as praxis*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973.

Benedict, Ruth: *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1961 [1934].

Benveniste, Emile: *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*, París, Editions de Minuit, 1969, vol. I, *Economie, parenté, société*. [Hay versión

castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.]
Problems in general linguistics, Coral Gables, University of Miami Press, 1971.
Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas: *The social construction of reality*, Garden City, Doubleday, Anchor Books, 1967. [Hay versión castellana: *Construcción social de la realidad, la*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.]
Berlin, Brent y Kay, Paul: *Basic color terms*, Berkeley, University of California Press, 1969.
Bernstein, Richard J.: *Praxis and action*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1971. [Hay versión castellana: *Praxis y acción*, Madrid, Alianza, 1979.]
Bidwell, Shelford: *Curiosities of light and sight*, Londres, Swan Sonnenschein, 1899.
Biersack, Aletta: "Matrilineality in patrilineal systems: The Tongan case", tesis de doctorado en antropología, University of Michigan, 1974.
Birren, Faber: *Selling color to people*, Nueva York, University Books, 1956.
Color psychology and color therapy, Nueva York, University Books, 1961
Boas, Franz: *The mind of primitive man*, Nueva York, Free Press, 1965 [1938].
Introduction to handbook of American Indian languages, con J. W. Powell, en Preston Holder, comp., *Indian linguistic families of America North of Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1966*a* [1911].
Race, language and culture, Nueva York, Free Press, 1966*b* [1940].
Bogatyrev, Petr: *The functions of folk costume in Moravian Slovakia*, La Haya, Mouton, 1971 [1937].
Bohannan, Paul: "Some principles of exchange and investment among the Tiv", *American Anthropologist*, 1955, Nº 57, págs. 60-70.
Boon, James: "Further operations of 'culture' in anthropology: A synthesis of and for debate", *Social Science Quarterly*, 1972, Nº 52, págs. 221-252.
Boon, James A. y Schneider, David M.: "Kinship vis-à-vis myth: Contrasts in Lévi-Strauss' approaches to cross-cultural comparison, *American Anthropologist*, 1974, Nº 76, págs. 799-817.
Bott, Elizabeth: "Psychoanalysis and ceremony and a rejoinder to Edmund Leach", en J. S. La Fontaine, comp.: *The interpretation of ritual*, Londres, Tavistock, 1972, págs. 205-237, 277-282.
Bourdieu, P.: "La maison Kabyle ou le monde renversé", en P. Maranda y J. Pouillon, comps.: *Echanges et communications: Mélanges offerts à Lévi-Strauss*, París, Mouton, 1971, págs. 739-758.
Braidwood, Robert J.: *Prehistoric men*, Chicago, Chicago Natural History Museum Popular Series, Anthropology, Nº 37, 1957.
Bulmer, R.: "Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands", *Man*, 1967, Nº 2, págs. 5-25.
Cassirer, Ernst: "Le langage et la construction du mond des objets", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1933, Nº 30, págs. 18-44.

The philosophy of the Enlightenment, Princeton, Princeton University Press, 1951 [1932].
Charbonnier, G.: *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Londres, Jonathan Cape, 1969.
Collins, Paul W. y Vayda, Andrew P.: "Functional analysis and its aims", *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 1969, Nº 5, págs. 153-156.
Conklin, Harold C.: "Hanunóo color categories", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1955, Nº 11, págs. 339-344.
Cook, Scott: " 'Structural substantivism': A critical review of Marshall Sahlins' *Stone Age Economics*", *Comparative Studies in Society and History*, 1974, Nº 16, págs. 355-379.
Corney, Peter: *Voyages in the Northern Pacific*, Honolulu, Thos. G. Thrum, 1896 [1821].
Cornforth, Maurice: *The theory of knowledge*, Nueva York, International Publishers, 1971 [1963], 3ª edición.
Crawley, Ernest: *Dress, drinks, and drums*, Londres, Methuen, 1931.
Cunningham, Clark E.: "Order in the Atoni house", en R. Needham, comp.: *Right and left*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, págs. 204-238.
Dampier, Robert: *To the Sandwich Islands on H.M.S. Blonde*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1971.
Deane, Rev. W.: *Fijian society*, Londres, Macmillan, 1921.
Dichter, Ernest: *The strategy of desire*, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1959.
Dornstreich, Mark O. y Morren, George E. B.: "Does New Guinea cannibalism have nutritional value?", *Human Ecology*, 1974, 2 (1), 1-2.
Doroszewski, W.: "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: Dirkheim et F. de Saussure", *Journal de Psychologie*, 1933, Nº 30, págs. 82-91.
Douglas, Mary: *Purity and danger*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966. [Hay versión castellana: *Pureza y peligro*, Cenillas, Siglo XXI, 1973.]
"Deciphering a meal", en Clifford Geertz, comp.: *Myth, symbol, and culture*, Nueva York, Norton, 1971.
"Self-evidence", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972*, 1973*a*, 27-43.
Rules and meanings, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1973*b*.
Natural symbols, Nueva York, Random House, Vintage Books, 1973*c*. [Hay versión castellana: *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza, 1978.]
Dumont, Louis: "The modern conception of the individual: Notes on its genesis", *Contributions to Indian Sociology*, 1965, Nº 8, págs. 13-61.
Homo hierarchichus, Chicago, University of Chicago Press, 1970 (1966). [Hay versión castellana: *Homo Hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970.]
Durkheim, Emile: "Revue générale: Les études de science sociale", *Révue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1886, Nº 22, págs. 61-80.
"La science positive de la morale en Allemagne", *Révue Philosophique de*

la France et de l'Etranger, 1887, Nº 24, págs. 33-58, 113-142, 275-284.
Les formes élémentaires de la vie religieuse, París, Alcan, 1912. [Hay versión castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.]
The elementary forms of the religious life, Glencoe, Illinois, Free Press, 1947 [1912].
The Division of labor in society, Glencoe, Illinois, Free Press, 1949 [1893]. [Hay versión castellana: *División del trabajo social, la*, Madrid, Akal, 1982.]
The rules of the sociological method, Glencoe, Illinois, Free Press, 1950*a* [1895]. [Hay versión castellana: *Reglas del método sociológico, las*, Madrid, Moratz, 1982.]
Les règles de la méthode sociologique, París, Presses Universitaires de France, 1950*b* [1895].
Sociologie et philosophie, París, Presses Universitaires de France, 1951.
"The dualism of human nature and its social conditions", en Kurt H. Wolff, comp.: *Emile Durkheim*, Columbus, Ohio State University Press, 1960 [1914], págs. 325-340.
Montesquieu and Rousseau, Ann Arbor, University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, 1965.

Durkheim, Emile y Mauss, Marcel: *Primitive classification*, Londres, Cohen and West, 1963 [1901-1902].

Engels, Friedrich: *Dialectics of nature*, Nueva York, International Publishers, 1940 [1927]. (Obra escrita principalmente entre 1872 y 1882.) [Hay versión castellana: *Dialéctica de la naturaleza*, Madrid, Akal, 1978.]
The origin of the family, private property and the state, Nueva York, International Publishers, 1972 [1891], compilación de Eleanor Burke Leacock. [Hay versión castellana: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1983.]

Epistemon: *Ces idées qui ont ébranlé la France*, París, Fayard, 1968.

Evans-Pritchard, E. E.: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937. [Hay versión castellana: *Brujería, magia y oráculos entre Los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.]
The Nuer, Oxford, Clarendon Press, 1940. [Hay versión castellana: *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977.]
Social anthropology, Glencoe, Illinois, Free Press, 1954. [Hay versión castellana: *Antropología social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1982.]

Firth, Raymond: *Elements of social organization*, Boston, Beacon Press, 1963. [Hay versión castellana: *Elementos de antropología social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.]
Primitive Polynesian economy, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, 2a. edición.
"The sceptical anthropologist: Social anthropology and Marxist views on society", *Proceedings of the British Academy*, 1972, Nº 18, págs. 3-39.

Fortes, Meyer: *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1945.
The web of kinship among the Tallensi, Londres, Oxford University Press, 1949.
"Malinowski and the study of kinship", en R. Firth, comp.: *Man and culture*, Nueva York, Humanities Press, 1957, págs. 157-158.
Kinship and the social order, Chicago, Aldine, 1969.
Fox, Robin: *Kinship and marriage*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1967. [Hay versión castellana: *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza, 1980.]
Friedman, Jonathan: "Marxism, structuralism, and vulgar materialism", *Man*, Nº 9, págs. 444-469.
Furet, François: "A report on the French Left: from Marxism to structuralism", *Dissent*, marzo-abril 1967, págs. 220-233.
Gaboriau, Marc: "Structural anthropology and history", en Michael Lane, comp.: *Structuralism: A reader*, Londres, Jonathan Cape, 1970 [1963], págs. 156-169.
Garaudy, Roger: "Structuralism et 'Mort de l'homme' ", *Pensée*, octubre 1965, Nº 135, págs. 107-124.
Geertz, Clifford: *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973. [Hay versión castellana: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.]
Glifford, Edward: *Tongan myths and tales*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 1924, Nº 8.
Tongan society, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 1929, Nº 61.
Gilson, Richard P.: "Samoan descent groups", *Journal of the Polynesian Society*, 1963, Nº 72, págs. 372-377.
Godelier, Maurice: *Rationality and irrationality in economics*, Londres, NLB, 1972 [1966].
Horizon, trajets marxistes en anthropologie, París, Maspéro, 1972.
Graves, Maitland: *The art of color and design*, Nueva York, McGraw-Hill, 1951.
Gregory, R. L.: *Eye and Brain*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966.
Greimas, A. J.: "Structure et histoire", *Les Temps Modernes*, noviembre 1966, Nº 246, págs. 815-827.
Groves, Murray: "The nature of Fijian society", *Journal of the Polinesian Society*, 1963, Nº 72, págs. 272-291.
Habermas, Jürgen: *Knowledge and human interests*, Boston, Beacon Press, 1971. [Hay versión castellana: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.]
Harris, Marvin: *The rise of anthropological theory*, Nueva York, Crowell, 1968. [Hay versión castellana: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Canillas, Siglo XXI, 1983.]
Hart, Keith: "The development of patrilineal institutions in an open economy: Tallensi 1900-1970", *Proceedings of the International Congress of Economic Anthropology*, Florencia, en prensa.

Henson, Hilary: *British social anthropologists and language*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
Hering, Ewald: *Outlines of a theory of the light sense*, Cambridge, Harvard University Press, 1964 [1920].
Heusch, Luc de: *Pourquoi l'épouser*, París, Gallimard, 1971.
Hocart, A. M. : "Chieftainship and the sister's son in the Pacific", *American Anthropologist*, 1915, Nº 17, págs. 631-646.
Lau Islands, Fiji, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 1929, Nº 62.
The Northern states of Fiji, Londres, Royal Anthropological Institute, 1952, Occasional Publication Nº 11.
Kings and councillors: An essay in the comparative anatomy of human society, compilación de Rodney Needham, Chicago, University of Chicago Press, 1970 (1936).
Horn, Marilyn J.: *The second skin: An interdisciplinary study of clothing*, Boston, Houghton Mifflin, 1968.
Huntsman, Judith W.: "Concepts of kinship and categories of kinsmen in the Tokelau Islands", *Journal of the Polynesian Society*, 1971, Nº 80, págs. 317-354.
Hurvich, Leo M.: "The opponent-process schema", en Y. Galifret, comp.: *Mechanisms of color discrimination*, Nueva York, Pergamon Press, 1960, págs. 199-212.
Hurvich, Leo M. y Jameson, Dorothea: "An opponent-process theory of color vision", Psychological Review, 1957, Nº 4, págs. 384-404.
Jameson, Frederic: *The prison house of language*, Princeton, Princeton University Press, 1972.
Jarré, Raymond: "Mariage et naissance chez les Fidjiens de Kadavu", *Journal de la Société des Océanistes*, 1946, Nº 2(2), págs. 79-92.
Jarvie, I. C.: *The revolution in anthropology*, Chicago, Regnery, 1969 [1967].
Kaeppler, Adrienne L.: "Rank in Tonga", *Ethnology*, 1971, Nº 10, págs. 174-193.
Kamakau, Samuel M.: *Ka Po'e Kahiko: The people of old*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication Nº 51, 1964.
Kelly, Raymond C.: "Demographic pressure and descent group structure in the New Guinea Highlands", *Oceania*, 1968, Nº 39, págs. 36-63.
Kinter, Minnie: "Color trends in daytime dresses, 1935-39", Home Economics and Household Administration, University of Chicago, 1940, disertación manuscrita disponible en las bibliotecas de la Universidad de Chicago.
Kolakowski, Leszek: *Toward a Marxist humanism*, Nueva York, Grove Press, 1969.
Krader, Lawrence: "Introduction" a *The ethnological notebooks of Karl Marx*, compilación de L. Krader, Assen, Van Gorcum, 1972. "Karl Marx as ethnologist", *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 1973*a*, serie 2, Nº 35(4), págs. 304-313. "The works of Marx and Engels in ethnology compared", *International Review of Social History*, 1973*b*, Nº 18, págs. 223-275.

Kroeber, A. L.: *Anthropology*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1948.
Kuper, Adam: *Anthropologists and anthropology: The British school 1922-1972*, Nueva York, Pica Press, 1973. [Hay versión castellana: *Antropología y antropólogos: la escuela británica*, Barcelona, Anagrama, 1975.]
Langer, Susanne: *Philosophy in a new key*, Cambridge, Harvard University Press, 1957, 3ª edición.
Leach, E. R.: "The structural implications of matrilateral cross-cousin marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1951, Nº 81, págs. 23-55.
Political systems of Highland Burma, Cambridge, Harvard University Press, 1954. [Hay versión castellana: *Sistemas políticos de la alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1977.]
"The epistemological background to Malinowski's empiricism", en R. Firth, comp.: *Man and culture*, Nueva York, Humanities Press, 1957, págs. 119-138.
"The Sinhalese of the dry zone of Northern Ceylon", en G. P. Murdock, comp.: *Social structure in southeast Asia*, Chicago, Quadrangle Books, 1960, Viking Fund Publications in Anthropology, Nº 29.
"Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse", en Eric H. Lenneberg, comp.: *New directions in the study of language*, Cambridge, MIT Press, 1964, págs. 23-63.
Rethinking anthropology, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 1966, Nº 22 (edición corregida en rústica). [Hay versión castellana: *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971.]
Claude Lévi-Strauss, Nueva York, Viking, 1970. [Hay versión castellana: *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona, Anagrama, 1970.]
"The structure of symbolism", en J. S. La Fontaine, comp., *The Interpretation of ritual*, Londres, Tavistock, 1972, págs. 239-275, 283-284.
Lee, Richard B. y De Vore, Irven, comps.: *Man the hunter*, Chicago, Aldine, 1968.
Lenin, V. I.: *Materialism and empirio-criticism*, Pekín, Foreign Languages Press, 1972, [1920]. [Hay versión castellana: *Materialismo y empiriocritisismo*, Madrid, Fundamentos, 1974.]
Lester, R. H.: "Betrothal and marriage customs of Mbau, Fiji", *Oceania*, 1939-1940, Nº 10, págs. 273-285.
Lévi-Strauss, Claude: *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1963*a*. [Hay versión castellana: *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.]
Structural anthropology, Nueva York, Basic Books, 1963*b*.
Tristes tropiques, Nueva York, Atheneum, 1965.
The savage mind, Chicago, University of Chicago Press, 1966. [Hay versión castellana: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.]

The elementary structures of kinship, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1969 [1967], ed. revisada. [Hay versión castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1986.]
L'homme nu, París, Plon, 1971.
"Structuralism and ecology", *Barnard Alumnae*, primavera de 1972, págs. 6-14.
"Religion, langue et histoire: A propos d'un texte inédit de Ferdinand de Saussure", en *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines (Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel)*, París, Privat, 1973, págs. 325-333.

Levy, Sidney: "Symbols by which we buy", en James F. Engel, comp., *Consumer Behavior*, Homewood, Illinois, Irwin, 1968.

Linksz, Arthur: *Psychology of the eye. Vol. 2. Vision*, Nueva York, Grune and Stratton, 1952.
An essay on color vision and clinical color-vision tests, Nueva York, Grune adn Stratton, 1964.

Linton, Ralph: *The study of man*, Nueva York, Appleton-Century, 1936.

Livergood, Norman D.: *Activity in Marx's philosophy*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967.

Lukács, Georg: *History and class consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1971. [Hay versión castellana: *Historia y conciencia de clases y estética*, Madrid, Magisterio Español, 1975.]

Lukes, Steven: *Emile Durkheim: His life and work*, Nueva York, Harper and Row, 1972.

Lynes, Russel: *A surfeit of honey*, Nueva York, Harper, 1957.

Lyons, John: *Introduction to theoretical linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. [Hay versión castellana: *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona, Teide, 1979.]

Mabuchi, Toichi: "Two types of kinship rituals among Malayo-Polinesian peoples", *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions*, Tokio, Maruzen, 1960, pág. 51-61.
"Spiritual predominance of the sister", en Alan H. Smith, comp., *Ryukyan culture and society*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1964, págs. 79-91.

McLellan, David: *Marx before Marxism*, Nueva York, Harper and Row, Harper Torchbooks, 1970.
Marx's Grundrisse, Londres, Macmillan, 1971*a*.
The thought of Karl Marx, Nueva York, Harper and Row, 1971*b*.

Macpherson, Crawford Brough: *The political theory of possessive individualism*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
Democratic Theory: Essays in retrieval, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Malinowski, Bronislaw: "The economic aspect of the Intichiuma ceremonies", *Festskrift tillegnad Edvard Westermarck*, Helsingfors, J. Simalji, 1912.
"The primitive economics of the Trobriand Islanders", *Economic Journal*, 1921, Nº 31, págs. 1-16.

"Kinship", *Man*, 1930, Nº 30(17), págs. 19-29.
"Culture", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1931, vol. IV, págs. 621-646.
"The problem of meaning in primitive languages", suplemento de *The meaning of meaning*, compilación de C. K. Ogden e I. A. Richards, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1949 [1923], International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, págs. 196-336.
Argonauts of the western Pacific, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1950 [1922]. [Hay versión castellana: *Los argonautas del Pacífico oriental*, Barcelona, Edicions 62, 1973.]
Magic, science and religion, Garden City, Nueva York, Doubleday, Anchor Books, 1954. [Hay versión castellana: *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1982.]
A scientific theory of culture and other essays, Nueva York, Oxford University Press, 1960 [1944]. [Hay versión castellana: *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1981.]
"The dilemma of contemporary linguistics", en Dell Hymes, comp., *Language in culture and society*, Nueva York, Harper and Row, 1964 [1937], págs. 63-65.
Coral gardens and their magic, Bloomington, Indiana University Press, 1965 [1935], 2 vols.
Crime and custom in savage society, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966 [1926]. [Hay versión castellana: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1982.]
A diary in the strict sense of the term, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1967.

Malo, David: *Hawaiian antiquities*, Bernice P. Bishop Museum Special Publication Nº 2, 1951.

Marie, Alain: "Parenté, échange matrimonial et réciprocité", *L'homme*, 1972, Nº 12(3), págs. 5-46, Nº 12(4); págs. 5-36.

Marx, Karl: *A contribution to the critique of political economy*, Chicago, Kerr, 1904 [1859]. [Hay versión castellana: *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón, 1978.]
Wage-labor and capital, Nueva York, International Publishers, 1933 [1849]. [Hay versión castellana: *Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Aguilera Ricardo, 1977.]
Economic and philosophical manuscripts of 1844, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1961 [1844]. [Hay versión castellana: *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.]
Pre-capitalist economic formations, compilación de E. J. Hobsbawm, Londres, Lawrence and Wishart, 1964.
Capital, Nueva York, International Publishers, 1967 [1867, 1893, 1894], 3 vols. [Hay versión castellana: *El capital*, Barcelona, Edicions 62, 1983.]
Misère de la philosophie, París, Editions Sociales, 1968 [1847]. [Hay versión castellana: *Miseria de la filosofía*, Madrid, Jucat, 1974.]

The ethnological notebooks of Karl Marx, compilación de I. Krader, Assen, Van Gorcum, 1972.
Grundrisse, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1973 [1857-1858], traducción por Martin Nicolaus de anotaciones efectuadas en 1857-1858.
The eighteenth brumaire of Louis Bonaparte, Moscú, Foreign Languages Publishing House, s/f. [1869], 2ª ed. Hamburgo, 1869. [Hay versión castellana: *Napoleón el pequeño y el 18 brumario*, Madrid, Felmar, 1977.]
Marx, Karl y Engels, Friedrich: *Correspondence: 1846-1895*, Nueva York, International Publishers, 1936.
The German Ideology, Londres, Lawrence and Wishart, 1965. [Hay versión castellana: *La ideología alemana*, Barcelona, Ediciones 62, 1969.]
Mathews, Mitford M.: *A Dictionary of Americanisms*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, 2 vols.
Mauss, Marcel: "Essai sur le don", en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [1923-24].
Maxwell, James Clerk: "On color vision", en David L. MacAdam, comp., *Sources of color science*, Cambridge, MIT Press, 1970 [1872], págs. 75-83.
Mead, Margaret: *The social organization of Manu'a*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, Nº 76, 1930.
Mészáros, Istvan: *Marx's theory of alienation*, Nueva York, Harper and Row, Harper Torchbooks, 1972.
Mills, C. Wright: *The Marxists*, Nueva York, Dell, 1962.
Milner, G. B.: "A study of two Fijian texts", Londres, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*, 1952, Nº 14(2), págs. 346-377.
Monod, Jacques: *Chance and necessity*, Nueva York, Randon House, Vintage Books, 1972 [1970]. [Hay versión castellana: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981.]
Montesquieu, barón de: *The spirit of the laws*, Nueva York, Hafner, 1966 [1748]. [Hay versión castellana: *Del espíritu de las leyes*, Barcelona, Orbis, 1984.]
Morgan, Lewis Henry: *The American beaver and his works*, Filadelfia, Lippincott, 1868.
Ancient Society, compilación de E. B. Leacock, Cleveland, World Publishing Company, 1963 [1877]. [Hay versión castellana: *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977.]
Murdock, George Peter: *Social structure*, Nueva York, Macmillan, 1949.
"Cognatic forms of social organization", en G. P. Murdock, comp., *Social structure of Southeast Asia*, Chicago, Quadrangle Books, 1960, Viking Fund Publications in Anthropology, Nº 29, págs. 1-14.
"Anthropology's Mythology", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1971*, 1972, págs. 17-24.
Murphy, Robert F.: "Basin ethnography and ethnological theory", en E. H. Swanson (h.), comp., *Languages and cultures of western North America*,

Pocatello, Idaho State University Press, 1970, págs. 152-171.
The Dialectics of social life, Nueva York, Basic Books, 1971.
Murray, David C. y Deabler, Herdis L.: "Colors and mood-tones", *Journal of Applied Psychology*, 1957, Nº 41, págs. 279-283.
Nadel, S. F.: "Malinowski on magic and religion", en R. Firth, comp., *Man and culture*, Nueva York, Humanities Press, 1957, págs. 189-208.
Needham, Rodney: "Introduction to Emile Durkheim and Marcel Mauss", *Primitive Classification*, Londres, Cohen and West, 1963, págs. VII-XVIII.
Belief, language and experience, Chicago, University of Chicago Press, 1972.
Ollman, Bertell: *Alienation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
Panoff, Michel: *La terre et l'organisation sociale en Polynésie*, París, Payot, 1970.
Parain, Charles: "Structuralisme et histoire", *Pensée*, octubre de 1965, Nº 135, págs. 38-52.
Parodi, Dominique: *La philosophie contemporaine en France*, París, Alcan, 1919.
Parsons, Talcott: *The structure of social action*, Nueva York, Free Press, 2 vols., 1968 (1937). [Hay versión castellana: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968.]
Partridge, Eric: *A dictionary of slang and unconventional English*, Nueva York, Macmillan, 1967, 6a. edición.
Paz, Octavio: *Claude Lévi-Strauss: An introduction*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1970.
Peirce, Charles S.: *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, compilación de Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Harvard University Press, 1932, vol. II, *Elements of logic*.
Peters, Richard: *Hobbes*, Harmondeworth, Middlesex, Penguin Books, 1956.
Petrovic, Gajo: *Marx in the mid-twentieth century*, Garden City, Nueva York, Doubleday, Anchor Books, 1967. [Hay versión castellana: *Marxismo contra stalinismo. Marx en la primera mitad del s. XX*, Barcelona, Seix Barral, 1970.]
Piaget, Jean: *Structuralism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971 [1968]. [Hay versión castellana: *El estructuralismo*, Vilasar de Mar, Oikos-Tau, 1974.]
Poffenberger, A. T., y Barrows, B.: "The feeling value of lines", *Journal of Applied Psychology*, 1924, Nº 8, págs. 187-205.
Podorny, Joel y Smith, Viviano C.: "Color vision of normal observers", en A. M. Potts, comp., *The Assessment of visual function*, Saint Louis, Mosby, 1972, págs. 105-135.
Polanyi, Karl: *The great transformation*, Nueva York, Rinehart, 1944.
Pouillon, Jean: "Présentation: Un essai de définition", *Les Temps Modernes*, 1966, Nº 246, págs. 769-790.
Fétiches sans fétichisme, París, Maspéro, 1975.
Quain, Buell: *Fijian village*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

Radcliffe-Brown, A. R.: *The Anadaman Islanders*, Glencoe, The Free Press, 1948 [1922].
Introducción a *African systems of kinship and marriage*, compilación de A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde, Londres, Oxford University Press (para el International African Institute), 1950, págs. 1-85.
Structure and function in primitive society, Londres, Cohen and West, 1952. [Hay versión castellana: *Estructura y función en sociedad primitiva*, Barcelona, Edicions 62.]
A natural science of society, Glencoe, Free Press, 1957.
Radin, Paul: *The method and theory of ethnology*, Nueva York, Basic Books, 1966 [1933].
Rappaport, Roy A.: *Pigs for the ancestors*, New Haven, Yale University Press, 1967.
"Nature, culture and ecological anthropology", en H. L. Shapiro, comp., *Man, culture and society*, Londres, Oxford University Press, 1971, págs. 237-267.
Resek, Carl: *Lewis Henry Morgan: American scholar*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.
Richards, Audrey: "The concept of culture in Malinowski's work", en R. Firth, comp., *Man and culture*, Nueva York, Humanities Press, 1957.
Richardson, Jane, y Kroeber, A. L.: "Three centuries of women's dress fashions", *University of California Anthropological Records*, 1940, Nº 5, págs. 111-154.
Ricoeur, Paul: "La structure, le mot, l'événement", *Esprit*, 1967, n.s., Nº 360, págs. 801-821.
History and truth, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
Rosencranz, Mary Lou: *Clothing concepts*, Nueva York, Macmillan, 1972.
Rousseau, Jean-Jacques: *Oeuvres complètes*, París, Bibliothèque de la Pléiade, vol. 3, *Du contrat social: écrits politiques*, 1964. [Hay versión castellana: *El contrato social*, Buenos Aires, Tor, 1945.]
Rudofsky, Bernard: *Are clothes modern?*, Chicago, Theobold, 1947.
Ryan, Mary Shaw: *Clothing: A study in human behavior*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
Sahlins, Marshall: "The segmentary lineage: An organization of predatory expansion", *American Anthropologist*, 1961, Nº 63, págs. 322-345.
Moala: Culture and nature on a Fijian island, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1962.
"Economic anthropology and anthropological economics", *Social Science Information*, Nº 8(5), págs. 13-33.
Stone age economics, Chicago, Aldine-Atherton, 1972.
"Colors and cultures", *Semiotica*, 1976, en prensa.
Salisbury, Richard: *From stone to steel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
Sapir, Edward: "Language", *Encyclopaedia of the social sciences*, 1933, vol. 9, págs. 155-169.

Sargent, Walter: *The enjoyment and use of colors*, Nueva York, Scribner's, 1923.
Sartre, Jean-Paul: *Search for a method*, Nueva York, House, Vintage Books, 1963.
Saussure, Ferdinand de: *Course in general linguistics*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966 [1915]. [Hay versión castellana: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1945.]
Schaff, Adam: *Langage et connaissance*, París, Editions Anthropos, 1967 [1964].
Marxism and the human individual, Nueva York, McGraw-Hill, 1970.
Schmidt, Alfred: *The concept of nature in Marx*, Londres, NLB, 1971. [Hay versión castellana: *El concepto de la naturaleza en Marx*, Canillas, Siglo XXI, 1977.]
Schneider, David M.: *American kinship: A cultural account*, Engleword Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1968.
"What is kinship all about?", en P. Peining, comp., *Kinship studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, Anthropological Society of Washington, 1972, págs. 32-63.
Schwartz, Jack: *Men's Clothing and the Negro*, Universidad de Chicago, 1958, disertación de licenciatura, Committee on Comunication. (Disponible en las bibliotecas de la Universidad de Chicago.)
Sebag, Lucien: *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964. [Hay versión castellana: *Marxismo y estructuralismo*, Canillas, Siglo XXI, 1976.]
Silverstein, Michael: "Shifters, linguistic categories, and cultural description", en K. Basso y H. Selby, comps., *Meaning in anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press para la School of American Research, 1976; de próxima aparición.
Simmel, George: "Fashion", *International Quarterly*, 1904, Nº 10, págs. 130-155.
Smith, Marian: "Boas 'Natural History' approach to field method", en W. Goldschmidt, comp., *The Anthropology of Franz Boas*, American Anthropological Association, Memoir Nº 89, 1959, págs. 46-60.
Southall, James P. C.: *Introduction to physiological optics*, Londres, Oxford University Press, 1937.
Spengler, Oswald: *The decline of the West*, Nueva York, Knopf, 1956, vol. I. [Hay versión castellana: *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.]
Steiner, Franz: "Notes on comparative economics", *British Journal of Sociology*, 1964, Nº 5, págs. 118-129.
Steward, Julian H.: "The economic and social base of primitive bands", en R. H. Lowie, comp., *Essays in Honor of Alfred Lewis Kroeber*, Berkeley, University of California Press, 1936, págs. 331-350.
Basin-Plateau aboriginal sociopolitical groups, Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin Nº 120, U. S. Government Printing Office, 1938.

Stocking, George W (h.): *Race, Culture and Evolution*, Nueva York, Free Press, 1968.
The shaping of American anthropology 1883-1911: A Franz Boas reader, Nueva York, Basic Books, 1974.
Stone, Gregory P.: "Clothing and social relations: A Study of appearance in the context of community life", disertación para el doctorado en sociología, Universidad de Chicago. (Disponible en las bibliotecas de la Universidad de Chicago.)
Tambiah, S. J.: "Animals are good to think and good to prohibit", *Ethnology*, Nº 8, págs. 423-459.
Terray, Emmanuel: *Marxism and "primitive" societies*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.
Thompson, Laura: *Southern Lau, Fiji: An etnography*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, Nº 162, 1940.
Tippet, Alan Richard: *Fijian material culture*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin, Nº 232, 1968.
Tregear, Edward: *The Maori-Polynesian comparative dictionary*, Wellington, Lyon and Blair, 1891.
Turkie, Sherry: "Symbol and festival in the French student uprising, (May-June 1968)", en Sally Falk Moore y Barbara G. Meyerhoff, comps., *Symbol and politics in communal ideology*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975.
Turner, Bryan S.: "The concept of social 'stationariness': Utilitarianism and Marxism", *Science and Society*, 1974, Nº 38, págs. 3-18.
Turner, Terence S.: "The social structure of the Northern Kayapó", manuscrito.
Turner, Victor: *The forest of symbols*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1967. [Hay versión castellana: *La selva de los símbolos*, Canillas, Siglo XXI, 1980.]
Valeri, Renée: "Study of traditional food supply in the southwest of France", *Ethnologia Scandinavica*, 1971, págs. 86-95.
Valeri, Valerio: "Struttura, trasformazione, 'esaustività': Un'esposizione di alcuni concetti di Claude Lévi-Strauss", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1970, serie 2, Nº 39, págs. 347-375.
Vayda, Andrew P.: "Anthropologists and ecological problems", en A. P. Vayda, comp., *Man, Culture and Animals*, American Association for the Advancement of Science, 1965, publicación Nº 78, págs. 1-5.
"An ecological approach in cultural anthropology", *Bucknell Review*, 1969, Nº 17(1), págs. 112-119.
Vayda, Andrew P. y Rappaport, Roy A.: "Ecology, cultural and non cultural", en J. Clifton, comp., *Introduction to cultural anthropology*, Boston, Houghton Mifflin, 1967, págs. 476-497.
Veblen, Thorstein: *The theory of the leisure class*, Nueva York, Modern Library, 1934 [1899].
Venable, Vernon: *Human nature: The Marxian view*, Cleveland, World Publishing Co., 1966 [1945].

Volosinov. V. N.: *Marxism and the philosophy of language*, Nueva York, Seminar Press, 1973 [1930].
Vygotsky, L. S.: *Thought and language*, Cambridge, MIT Press, y Nueva York, John Wiley, 1962.
Wagner, Roy: *Habu*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.
Wellmer, Albrecht: *Critical theory of society*, Nueva York, Herder and Herder, 1971. [Hay versión castellana: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979.]
Wentworth, Harold y Flexner, Stuart Berg: *Dictionary of American slang*, Nueva York, Crowell 1967.
Wexner, Lois B.: "The degree to which colors (hues) are associated with mootones", *Journal of Applied Psychology*, 1954, Nº 38, págs. 432-435.
White, Leslie: "On the use of tools by primates", *Journal of Comparative Psychology*, 1942, Nº 34, págs. 369-374.
The science of culture, Nueva York, Farrar, Strauss, 1949. [Hay versión castellana: *La ciencia de la cultura*, Barcelona, Paidós, 1982.]
"Man, culture, and human beings", disertación del vicepresidente y director de la Sección E (Antropología) de la American Association for the Advancement of Science, Washington, 27 de diciembre de 1958 (mimeografiado).
"The concept of culture", *American Anthropologist*, 1959*a*, Nº 61, págs. 227-251.
The evolution of culture, Nueva York, McGraw-Hill, 1959*b*.
"Four stages in the evolution of minding", en Sol Tax, comp., *The Evolution of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, págs. 239-254.
Williams, Thomas y Calvert, James: *Fiji and the Fijians*, Nueva York, Appleton, 1959.
Wolf, Eric R.: *Anthropology*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1964.
Worsley, Peter M.: "The kinship system of the Tallensi: A revaluation", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1956, Nº 86, págs. 37-75.