

# Capítulo 1.

## La construcción del otro por la diferencia

La teoría evolucionista, constitutiva de las Ciencias Antropológicas a fines del siglo XIX, nos suministra en el seno de esta disciplina el modelo paradigmático de la construcción de la otredad por la diferencia. Recorreremos esta teoría a partir de las explicaciones que los antropólogos evolucionistas formularon en torno a tres interrogantes:

-¿Por qué las sociedades humanas difieren entre sí?

-¿Qué es el hombre?

-¿Cuál es su origen?

La primera pregunta es fundante de las preocupaciones científicas de la Antropología Evolucionista. La diferencia entre las sociedades se afirma como un fenómeno “evidente” y se interroga sobre las causas de este fenómeno. Las otras dos preguntas, a propósito del ser del hombre y su origen, constituyen pasos o mediaciones hacia la resolución del primer interrogante. Con fines expositivos invertiremos el orden de las preguntas comenzando por las formulaciones relativas a las cuestiones del origen y la naturaleza del hombre. Ambas cuestiones resultaban inseparables en el contexto histórico científico de aquella época; esto es, la pregunta por el “qué es” de un fenómeno requería remontarse a su génesis.

Nuestro desarrollo se basará en la obra de E. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) y de H. Morgan (*La Sociedad Primitiva*, 1877)<sup>1</sup>. Ambos autores son reconocidos por los mismos antropólogos como fundadores de la disciplina y máximos exponentes de la teoría que nos ocupa. Para responder sobre la cuestión del origen y la naturaleza del hombre nos basaremos en las ideas al respecto de E. Tylor, y para responder a la pregunta por las semejanzas y diferencias entre sociedades nos basaremos en los postulados de H. Morgan.

### Origen del hombre y naturaleza humana

La pregunta por el origen se contestó en base a la noción predominante en la época: *evolución*. C. Darwin fue

quien mejor expresó este concepto: los organismos vivos van diferenciándose mediante un *proceso universal de cambio (evolución)*, el cual favorece a aquellos organismos mejor adaptados para sobrevivir (*selección natural*). Este proceso universal de cambio que se daba en la naturaleza condujo a la aparición del hombre a partir de la diferenciación de sus “pares”, sus “primos”, los grandes monos.

Los antropólogos evolucionistas aceptaron estas ideas relativas al origen del hombre, reconociendo en él “una especie”, producto de las transformaciones operadas en el seno de la Naturaleza. Sostuvieron, también, que el físico del hombre había evolucionado por variación genética y selección natural hasta alcanzar su forma anatómica actual. En este sentido, tanto la cuestión del origen como los aspectos biológicos daban cuenta de la *uniformidad* y la *unidad* de la especie humana.

Afirmar la animalidad del hombre, reconocerlo como una criatura de la naturaleza no pareció, sin embargo, suficiente para dar cuenta de su condición específica. Para Taylor la humanidad era “única” entre los seres de la Naturaleza. Su particularidad residía en una “esencia” compartida, antiguamente identificada como espíritu, pero ahora reconocida como “capacidad de generar *cultura*”. Esta capacidad habilitaba a su poseedor a trascender las fuerzas del mundo natural dentro del cual los otros seres vivos permanecían sumergidos.

Si bien la idea de hombre como una dualidad (ser biológico y ser cultural) no era nueva, lo verdaderamente desafiante respecto a las posturas filosóficas y teológicas de la época era, por un lado, la concepción del hombre como animal y, por otro, la afirmación de que su ser natural podía dar cuenta de su parte espiritual.

*Nuestros modernos investigadores de las ciencias de la naturaleza inorgánica son los primeros en reconocer, fuera y dentro de sus campos concretos de trabajo, la unidad de la*

<sup>1</sup> Hemos citado los títulos y los años de los textos originales de ambos autores. En el caso de Tylor usamos el capítulo 1 de su libro que salió publicado con el título “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975, y para Morgan la versión en castellano *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1971.

*naturaleza, la fijeza de sus leyes y el concreto orden de causa-efecto por el cual cada hecho depende del que lo ha precedido y actúa sobre el que le sucede. [...] Pero cuando llegamos a los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte, aparece un cambio en el tono de la opinión prevaleciente. En general, el mundo no está preparado para aceptar el estudio de la vida humana como una rama de las ciencias naturales y a llevar a la práctica, en un sentido amplio, el precepto del poeta de “explicar la moral como las cosas naturales” (Tylor, 1975: 29/30).*

La Naturaleza y la Cultura, se consideraron ambas constitutivas de la especie humana; pero mientras la dimensión natural se identificaba con un sustratum animal generalizado, la *Cultura* se concebía como una “esencia” que completaba la naturaleza humana. Gracias a, según palabras de Tylor, “los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte”. Se le atribuye precisamente a Tylor la primera definición científica de la noción de cultura:

*Un todo complejo que comprende conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre en tanto miembro de una sociedad (1975:29).*

La dualidad de la condición humana implicaba no sólo la presencia del orden cultural y natural en el hombre; suponía entre ambos órdenes una relación de continuidad. Para Tylor la Cultura era la continuidad “natural” de la Naturaleza, su producto, el resultado de sus transformaciones en el tiempo. Pero se trataba de un producto definitivamente distinto de cualquier otro que la naturaleza haya generado en su evolución. La Cultura era un producto “superior”, dependiente de las propiedades generales de la mente. C. Geertz nos da una síntesis de esta concepción evolucionista:

*En algún determinado estado de su historia filogenética, un cambio genético marginal de alguna clase permitió la aparición de una criatura capaz de producir cultura y de ser su portador; en adelante su respuesta de adaptación a las presiones del ambiente fue casi exclusivamente cultural, antes que genética. [...] El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir “conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres” [...] Después de ese momento mágico, el progreso de los homínidos dependió casi enteramente de la acumulación*

*cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades (1987:53).*

Finalmente, Tylor al concebir la Cultura como “una capacidad o hábito adquirido” introduce entre este orden y el natural una segunda distinción. Mientras que en su dimensión natural el hombre recibe humanidad por herencia biológica (características innatas), en el orden cultural éste alcanza su condición humana a través del aprendizaje (características adquiridas).

## Las semejanzas y las diferencias culturales

Las argumentaciones relativas al origen y la naturaleza del hombre constituyeron la base de las explicaciones que estos antropólogos dieron a la cuestión de las semejanzas y diferencias que presentaban las sociedades humanas. Estas explicaciones sustentan la construcción del modelo estadal, el cual se convirtió en el referente distintivo de la Teoría Evolucionista. Este modelo expresa la manera en que estos antropólogos ordenaron “científicamente” las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo de la humanidad. Se identificaron tres estadios de evolución: Salvajismo, Barbarie y Civilización, y en cada uno de ellos se reconocieron subestadios.

El modelo estadal se construyó sobre una serie de postulados o proposiciones sobre las semejanzas y diferencias culturales.

## Proposiciones sobre las semejanzas culturales

Tanto Tylor como otros evolucionistas de la época insistieron en remarcar la *unidad psicobiológica* (UPB) de nuestra especie. Por eso, el primer principio que sostuvieron señalaba la *uniformidad*: “La uniformidad que en gran medida caracteriza a la cultura debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes” (Tylor, 1975:29). Estas causas uniformes referían, por un lado, a la igualdad de la naturaleza física del hombre (igual anatomía, igual cerebro, igual principio de inteligencia e igual origen) y, por otro, a la igualdad de las condiciones de vida.

En el mismo sentido, Morgan postulaba “la identidad específica del cerebro de todas las razas humanas” y agregaba que “sometidos a condiciones similares, las necesidades de los hombres han sido sustancialmente las mismas”. La identidad natural y la igualdad de las necesidades no agotaban, para este autor, la explicación de las semejanzas en el comportamiento de los pueblos; y apela entonces también a

la cuestión del origen de la especie humana. Sostiene al respecto que las semejanzas que se encuentran se deben a que los principios fundamentales de las instituciones y las técnicas se desarrollan en el salvajismo (la edad más temprana de la humanidad) de forma tal que “allí donde se pueda distinguir una relación entre una institución presente y un principio común en continentes distintos, quedará implícita la filiación de los pueblos respecto de un tronco originario común”. Es decir que para Morgan las semejanzas se explicaban por la igualdad de la naturaleza física del hombre, por la igualdad en las condiciones de vida y sobre todo por el origen común.

### Proposiciones sobre las diferencias culturales

Taylor y Morgan parten de la crítica a las teorías degeneracionistas, las cuales explicaban las diferencias culturales por una degradación de la cultura<sup>2</sup>. En primer lugar, se parte de la afirmación de que la *diferencia es un hecho empíricamente constatable*, evidente. La información disponible mostraba, sin lugar a dudas, la existencia de modos distintos de vida, tanto en el presente como en el pasado. Una segunda proposición afirma que la cultura al ser un producto de la naturaleza es, al igual que ésta (unidad psicosbiológica) una sola (la Cultura). Al mismo tiempo se sostiene que —como producto de la naturaleza— la cultura está sometida a un proceso de cambio (evolución), es decir, a un proceso evolutivo de diferenciación. Por lo tanto, la cultura presenta diferentes grados de evolución. Se afirma, entonces, que *la diferencia cultural es de grado*.

Ahora bien: ¿qué representa el “grado”? Representa la *medida* del progreso y esta medida indica un *nivel de acopio y de generación cultural*. El nivel de acopio y generación cultural señala las condiciones de vida y los logros adquiridos por la humanidad en un tiempo determinado de su evolución. Se proponen también relaciones entre los grados. Éstos se ordenan según un *encadenamiento*:

- *acumulativo* de cultura: podemos hablar de grados inferiores (de menor cultura) y grados superiores (de mayor cultura) respectivamente.
- *temporal*: los grados inferiores y superiores se ordenan temporalmente, suponiendo una sucesión en el

tiempo. El grado inferior es antecedente y pasado del grado superior que le sucede. El grado cero es el origen de la Humanidad.

- *casual*: el ordenamiento temporal de los grados se corresponde con un ordenamiento causal. El grado inferior (menos) es anterior y causa el grado inmediatamente mayor (superior) y posterior (relación de causa y efecto). Los logros y las conquistas culturales producidas en un grado provocan el paso hacia grados mayores y posteriores de cultura.

Estos tres ordenamientos (temporal, causal y acumulativo) de los grados se corresponden con una *complejización* creciente de los niveles de cultura. La noción de complejidad está atada al aumento (multiplicación) de productos culturales y a su mayor especialización y diferenciación. Esto último lo desarrollaremos al tratar las dos lógicas evolutivas que distinguen los evolucionistas.

Otra de las proposiciones que sustenta el modelo estadal de los evolucionistas plantea que la diferencia espacial contemporánea se ordena y explica como diferencia en el tiempo. El “otro” contemporáneo, lejano en el espacio, representa las huellas del pasado en el presente (noción de *supervivencia*). La lejanía espacial y cultural relata en vivo la lejanía temporal.

Las siguientes proposiciones se refieren a la noción de *progreso cultural*, entendido como relación de cambio de un grado a otro. El cambio es gradual y la gradualidad implica, por un lado, flujo de tiempo (la no inmediatez) y, por otro, esa gradualidad se despliega según una progresión geométrica (alude a una serie de números en que cada uno es igual al anterior, multiplicado por una cantidad constante). La acumulación cultural, entonces, no se realiza según una progresión lineal, de suma, sino según una progresión geométrica. Y al mismo tiempo, la acumulación cultural implica un escalonamiento ascendente, una elevación progresiva en el devenir de la humanidad. En consecuencia, el cambio de un grado a otro se produce en función de una relación entre tiempo y acumulación: el tiempo de transición entre los grados y la duración de éstos disminuye a medida que aumenta la acumulación cultural<sup>3</sup>.

2 Tanto Tylor como Morgan hacen varias referencias a esas teorías. Por ejemplo, Tylor afirma: “las tribus salvajes han llegado a su situación mediante aprendizaje y no por la pérdida de lo aprendido, mediante elevación desde lo inferior más bien que por degradación de una situación superior” (1975:39). Por su parte, Morgan sostiene que: “Explicar la existencia de salvajes y bárbaros por la tesis de la degradación del género humano no es ya sostenible. Este corolario de la cosmogonía mosaica, consentido en razón de una supuesta necesidad que ya no existe, no solamente es insuficiente como teoría para explicar la existencia de salvajes, sino también carece de base en los hechos de la experiencia humana” (1977:70).

3 Morgan afirma: “Cuando se comparan las conquistas de cada período en su conjunto podemos comprobar que mientras que en el primer período el progreso era muy lento, y en el último muy rápido, la suma relativa puede haber sido mayor en el primero. Se puede sugerir —como de probable comprobación posterior— que el progreso del hombre en el período del salvajismo, en relación a la totalidad del progreso humano, fue mayor en grado de lo que fue después, en los tres subperíodos de la barbarie. Asimismo, se puede afirmar que el progreso conquistado en el período de la barbarie fue mayor en grado de lo que ha sido después, en el período de la civilización en su conjunto” (1977: 91).

Por último, *el progreso cultural (evolución cultural) es una ley natural, universal y necesaria*. Si la evolución natural era una ley universal que involucraba a todos los organismos vivos, en el orden cultural el progreso era una ley universal que involucraba a toda la humanidad. Pero *el progreso cultural, a diferencia de la evolución natural, se transmite por aprendizaje*, mientras aquella lo hace por herencia biológica. Ambas afirmaciones llevaban a pensar la existencia de una tendencia a la homogeneización de las culturas a partir de su transcurrir por las diferentes etapas de la evolución cultural.

### Lógicas de evolución cultural

Los evolucionistas distinguieron respecto a la evolución cultural dos lógicas distintas de cambio, una referida a los aspectos materiales de la cultura y otra relativa a los aspectos no materiales.

Con el término “aspectos materiales”, Morgan se refiere a inventos y descubrimientos asociados a la subsistencia; y sostiene que éstos “mantienen una relación progresiva”, es decir, de avance, de acumulación en una serie no interrumpida. Se trata de un proceso de adquisiciones, de acopio, en el que las últimas instancias (grados) suponen más bienes y más conocimientos necesarios para su fabricación que las primeras. La suma progresiva de bienes materiales y conocimientos conlleva un aumento en la eficacia respecto de la satisfacción de las necesidades implicadas.

Los bienes materiales de los distintos “grados” podían ser contabilizados y comparados en función de su eficacia, midiendo el grado de satisfacción que brindaban con respecto al fin buscado. En este sentido, el instrumental asociado a la agricultura no sólo era mayor en número (volumen) al de la recolección sino también más poderoso ya que permitía alimentar a más bocas (posibilidad de medición y comparación cuantitativa). Si el proceso evolutivo en general, tal como vimos, suponía el paso progresivo de las formas más simples a las más complejas, en el caso de la evolución de los bienes materiales, el movimiento de lo simple a lo complejo refería al aumento de cantidad (volumen) de cosas y conocimientos y al incremento del quantum de satisfacción lograda.

La lógica evolutiva de los aspectos no materiales es distinta a la anterior. Morgan se refiere en este caso al universo de las ideas e instituciones; y afirma que éstas evolucionan por un proceso de “desenvolvimiento” a partir de ciertos principios primarios del pensamiento. El autor quiere destacar que, a diferencia del proceso evolutivo de los bienes materiales en el que partiendo de una situación originaria de ausencia total (nada) se inicia un camino acu-

mulativo de adquisiciones cada vez mas numerosas y eficientes, la evolución de las ideas e instituciones supone el desarrollo de formas elementales, rudimentarias y presentes desde un principio. En el origen se hallan los gérmenes de lo que serán las instituciones modernas; lo que en términos evolucionistas significa que se hallan los elementos constitutivos de estas instituciones pero aún no diferenciados unos de otros; es decir que estos elementos se encuentran aún en estado de indistinción.

El proceso de desenvolvimiento, en tanto lógica evolutiva, implica un “proceso de diferenciación” creciente (diferenciación de elementos y de relaciones), y supone mayores niveles de organización (integración e interdependencia de elementos diferenciados). Así, en el caso de las ideas e instituciones tales como el gobierno, la familia, la propiedad, etc., el paso de lo simple a lo complejo alude al incremento de distinciones y no de cantidades. Se parte de las formas indiferenciadas (idea de mezcla, de confusión) hacia formas más diferenciadas. La comparación es cualitativa y el nivel de diferenciación y organización suministra el parámetro de la comparación entre los grados.

### El método comparativo

Así como Darwin había llegado a sus conclusiones a partir de la observación y la clasificación de hechos empíricos, los evolucionistas culturales consideraban que el progreso humano podía mostrarse también a través de la observación y la clasificación. Aplicando el método comparativo, tal como se lo aplicaba en aquel momento en las Ciencias Naturales, estos antropólogos se dispusieron a ordenar científicamente las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo: Salvajismo, Barbarie y Civilización.

Tylor consideraba que la Cultura debía ser catalogada, diseccionada en detalles y clasificada en grupos. Para un etnógrafo, decía este autor, el arco y la flecha constituyen una especie, y su trabajo consiste en:

*[...] clasificar tales detalles con la perspectiva de describir su distribución en la geografía y en la historia, y la relación que existe entre ellos [...] Esta tarea puede ejemplificarse casi perfectamente comparando estos detalles de la cultura con las especies vegetales y animales tal como las estudian los naturalistas. Para el etnógrafo el arco y la flecha es una especie, la costumbre de aplastar el cráneo de los niños es una especie [...] Igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales representa la flora y la fauna, así los artículos de la vida general de un pueblo representa ese conjunto que denominamos cultura (1975:34).*



La comparación se sustentaba en un tipo de “razonamiento familiar”<sup>4</sup> (sentido común). Según Tylor “nadie que compare un arco con una ballesta dudará que la ballesta ha sido una evolución del instrumento más simple”. La simpleza, en tanto menos cuantía de conocimientos y de especialización en la fabricación de instrumental asociado a las artes de subsistencia, era un atributo que podía “simplemente”, valga la redundancia, detectarse y observarse. Y la simpleza, como vimos, implicaba pasado, lejanía temporal, anterioridad. Los arqueólogos por su parte, probaban la asociación entre vestigios humanos, fauna extinguida y restos materiales “muy sencillos”. Esto no sólo daba cuenta de la antigüedad del hombre, sino también, de la sencillez de las herramientas antiguas.

Pero no siempre el investigador disponía de la ventaja de contar con la información necesaria para reconstruir los artículos de la vida de un pueblo o de un estadio de la evolución de la Humanidad. No siempre llegaban a manos del antropólogo objetos o relatos de costumbres significativas para completar su tarea. En tales casos, la deducción especulativa se constituía en el recurso metodológico por excelencia. Fundamentalmente, este problema, y su resolución por medio de aquel instrumento metodológico, se presentó en la reconstrucción de instituciones (familia, gobierno, propiedad, etc.). Morgan consideraba que el camino seguido por la humanidad en su desarrollo podía “ser recorrido siguiendo un encadenamiento de deducciones necesarias”.

La deducción especulativa se empleó para completar datos, por ejemplo sobre las condiciones primigenias, originarias de vida del hombre, basándose en el supuesto de que todo lo que existe debe tener necesariamente una causa y que ésta expresa un estado más simple (menor diferenciación). Así, por ejemplo, la promiscuidad debió anteceder a la familia consanguínea. La misma operación deductiva se utilizó para completar datos sobre un aspecto particular en un estadio. Otros elementos del mismo estadio, o bien otro elemento presente en un estadio anterior o posterior, fueron la base de la deducción. De este modo, aspectos conocidos de un estadio sirvieron para deducir otros atributos del mismo estadio:

*[...] la inferioridad del hombre salvaje en la escala intelectual y moral, no desarrollado, carente de experiencia, sometido a sus bajos instintos y pasiones animales, aun cuando nos disgusta reconocerlo, se halla de todos modos demostrada por restos de la técnica antigua en instrumentos de piedra y hueso, por su vida en cavernas en de-*

*terminadas zonas y por restos osteológicos (Morgan, 1971:108-9).*

Un aspecto de un estadio intermedio podía “conocerse” también gracias a otros elementos del estadio anterior y posterior: “suponiendo que no existiera constancia alguna de la existencia de la familia sindiásmica, considerando la punalúa en un extremo de la serie y la monógama en el otro podría deducirse la existencia de esta forma intermedia” (Morgan, 1971:462). Las condiciones de vida del otro diferente contemporáneo (el primitivo vivo), básicamente aquellas referidas a los aspectos no materiales de la cultura, se utilizaban, también, para llenar vacíos de información.

La comparación y la deducción se desplegaban dentro de una perspectiva retrospectiva, la cual se asociaba directamente con la preocupación evolucionista de reconstruir la historia de la humanidad, de sus inventos e instituciones. Si la humanidad había recorrido un camino ascendente de acumulaciones y generaciones culturales desde el pasado salvaje hasta la civilización moderna, cuyo máximo exponente era la sociedad industrial del siglo XIX, el investigador nativo de esta sociedad debía emprender un camino descendente para reconstruir el origen y desarrollo del hombre. Y en este descenso, el investigador experimentaba su encuentro con los “otros”, con las sociedades diferentes, concibiéndolas como expresiones desaparecidas o vivas del devenir humano. El retroceso en el tiempo implicaba un retroceso en los niveles de cultura. El Nosotros social y cultural del antropólogo, cúspide del progreso alcanzado hasta el momento, era el punto de partida del viraje hacia la “otredad”. El viaje, como vimos, consistía en una operación que suponía movimiento, desplazamiento desde un presente hacia el pasado; pero este desplazamiento encerraba una segunda operación: si la historia del hombre ofrecía la imagen de una suma constante de adquisiciones culturales, el viaje al pasado, a los otros, requería una operación de resta, de descarte de los logros alcanzados. Morgan afirma:

*Descendiendo a través de las diversas líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando, uno por uno, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, en el orden en que han hecho su aparición, se aprecia el adelanto realizado en cada período (1971: 99).*

*Cuando este trabajo de eliminación haya sido realizado en el orden en que los diversos logros fueron adquiridos,*

<sup>4</sup> Tylor, afirmaba: “[...] esta noción de desarrollo está tan metida en nuestros entendimientos que por medio de ella reconstruimos sin escrúpulos la historia perdida, confiando en los principios generales del pensamiento y la acción del hombre como guía para ordenar correctamente los hechos” (1975: 39).

*nos habremos aproximado muy cerca del período de la infancia de la existencia del hombre [...] En una condición tan absolutamente primigenia el hombre aparece, no sólo como un niño en la escala de la humanidad sino también poseedor de un cerebro en el que ni un sólo destello o concepto traducido o estas instituciones, invenciones y descubrimientos, ha penetrado [...] (1977: 89-91).*

De estas citas se desprende que el Nosotros no sólo era el punto de partida del viaje al Otro, era también el parámetro para clasificarlo dentro del modelo estadal. Los bienes materiales y las instituciones del Nosotros eran indicadores del máximo progreso humano contemporáneo. En base a la presencia o ausencia de aquellas adquisiciones materiales y en base al grado de diferenciación que evidenciaban los elementos componentes de las instituciones modernas, el antropólogo adjudicaba a la otredad un lugar en el esquema evolutivo de la humanidad: así a mayor presencia y diferenciación, mayor progreso (grado de cultura) y menor distancia temporal (cercanía a la civilización moderna); a la inversa, a menos presencia y diferenciación, menor progreso y mayor lejanía temporal (cercanía a la edad temprana de la humanidad).

### Mecanismos de construcción de la diferencia

Hemos identificado dos operaciones en el viaje del antropólogo evolucionista hacia el universo de los otros: a) desplazamiento desde el presente al pasado; b) descarte progresivo de adquisiciones culturales. Así, la construcción de la otredad supone retroceso en el tiempo y despojo de atribuciones culturales. De ambas operaciones, retroceso y despojo, se desprenden dos mecanismos que organizan la lógica de construcción de la diferencia cultural (modelo estadal) y de la relación Nosotros-Otros que resulta implícita en dicha construcción.

El primer mecanismo implica ir de una a otra de las siguientes situaciones:

Presencia	/	Ausencia
Con	/	Sin
+	/	-

La otredad se caracteriza como un universo en el que están ausentes, en primera instancia, las atribuciones del mundo propio del investigador (sociedad industrial de Europa y EE.UU. en el siglo XIX). Se produce así, una primera clasificación general de la otredad: se trata de un Mundo *sin* los bienes e instituciones de la civilización moderna.

Pero, en segunda instancia, el antropólogo reconoce distinciones en la otredad, según vaya detectando ciertas presencias (*con*) que identifica como formas conectadas con las modernas pero siempre menos desarrolladas, menos perfectas, incompletas. De este modo, el investigador instaura distinciones en el mundo de los otros según las presencias halladas sean mayores o menores (+/-) en términos cuantitativos y según éstas se acerquen más (+) o menos (-) en su condición cualitativa (sustancia) a aquellas que caracterizan al Nosotros del antropólogo.

Podemos graficar ahora de esta manera:

<i>Nos</i>		<i>Otros</i>		
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Con	Sin	Sin
Con	Con	Con	Con	Sin

La situación de ausencia total (todo *sin*) refiere, incorporando la variable tiempo, a la situación inicial, originaria del hombre, en la que éste parte de la *Nada* e inicia un camino ascendente de acumulación y generación de cultura (*con* progresivos). Pero el antropólogo, a diferencia del hombre primitivo que inicia su labor de la nada, emprende su tarea de reconstrucción desde la situación de *presencia total* (todo *con*); y si el hombre va incorporando *con* en su devenir, el antropólogo va desechando *con* e incorporando *sin* en su reconstrucción. Entonces, diremos que el antropólogo realiza un movimiento del *con* al *sin* y al final del camino, en el origen, él –dotado de todo lo alcanzado por la humanidad– detecta a los primeros hombres, despojado de todo.

*El camino seguido por la humanidad en su desarrollo puede ser reconocido [...] hasta el punto en el cual, sin conocimiento del fuego, sin lenguaje articulado y sin armas artificiales, estaba sujeta como los animales a los productos espontáneos de la tierra (Morgan, 1977: 523).*

El segundo mecanismo implica ir de la Distinción a la Indistinción. La otredad se caracteriza en primera instancia como un universo en el que las ideas e instituciones modernas se hallan en un estado germinal (están los gérmenes); esto significa que están sus elementos componentes pero no diferenciados (indistinción). Pero, como en el caso anterior, la otredad presentaría distintos grados de indiferenciación (+ o -); detectando las formas más in-

diferenciadas en la situación mas alejada (cultural y temporal) del Nosotros. Y en el extremo opuesto al Nosotros, la indiferenciación (masa amorfa, concepto utilizado por Morgan) se torna mezcla total, confusión total, desorden. Así, por ejemplo, la promiscuidad sexual originaria (todos con todos) contrasta con la diferenciación que supone la familia monogámica (un hombre determinado con una mujer determinada y su prole en sus particulares y específicas relaciones recíprocas).

El antropólogo, entonces, en su reconstrucción de la Historia Humana se mueve desde la Diferenciación de su

tiempo y de su sociedad hacia la Indiferenciación originaria; proceso éste inverso al que realiza el hombre en su vida evolutiva.

Podemos sintetizar diciendo que la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena al Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: *desprovisión* y *desorden*. Así, la labor del antropólogo se despliega en el sentido del *con* (presencia) al *sin* (ausencia), del más al menos y del *Orden* (claridad) a la *Indistinción* (confusión).

## Bibliografía

ARAMBOURG, C., *La génesis de la humanidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.  
GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1981.  
KAPLAN, D y R. MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1981.

KROTZ, E., "La Antropología entre ciencia normal y revolución científica" en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Año XXV, Vol. XXV, oct-dic. 1983.  
MORGAN, L. H. (1871), *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977.  
TYLOR, E. (1871), "La ciencia de la cultura", en Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.