

## **BOIVIN “CONSTRUCTORES DE OTREDAD”**

### **Fines del siglo XIX:**

La Antropología se formalizó como ciencia. Momento en el cual el conocimiento de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, *la revolución industrial* (por cambios tecnológicos) generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y “problemas sociales”. *La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo*. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, culturas, modos de vida distintos al europeo. El asombro de Occidente (ante lo distinto) se distinguió de los anteriores porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. Este encuentro dio origen a la pregunta fundante de la Antropología: *¿por qué estos hombres son distintos?* La **primera teoría** científica sobre la diferencia fue el **evolucionismo** que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

El campo científico se estaba buscando su propio espacio en función de obtener un tipo de autoridad que provenía de la objetividad del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método **comparativo** (que era el que utilizaba la antropología) y sobre la base de una concepción precisa de su *objeto: el hombre*. Este objeto tenía una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo (pertenecía a la naturaleza) como espíritu (pertenecía a la cultura). Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología **física** y la antropología **cultural**. Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente.

La Antropología indagó en el interrogante *¿cuál es el origen de estas diferencias culturales?*

### **Entre las dos guerras mundiales:**

Se caracterizó por “un cierre de las fronteras nacionales” y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la *crisis del evolucionismo* como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales. Todas tuvieron en común la *crítica al evolucionismo* (todas realizaron críticas relativistas). Criticaron, en primer lugar, las técnicas que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos a manejar debían ser obtenidos por el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. Así se introduce la **observación participante** como técnica de la Antropología, lo que implica el *traslado del investigador a otras sociedades* para estudiar totalmente la cultura y dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. La segunda crítica fue respecto al método comparativo, principalmente porque fue aplicado teniendo como referente de la comparación los valores de la sociedad occidental (etnocéntricos). Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban. Así, el método comparativo se lo sustituyó por el **relativismo** cuyo postulado extremo implicaba la *imposibilidad de comparar*, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos.

Las *teorías relativistas* intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son **diversas**. Esto llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la **diversidad cultural**. Hubo diferencias entre las escuelas; el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía). De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en “**pueblos primitivos**”. Va apareciendo ya en ese momento una

separación fundamental; entre Antropología **Social** (interesada por la forma en que se organizan los hombres-relacionada con sociología) y Antropología **Cultural** (interesada la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo- relacionada con psicología e historia).

### Después de la Segunda Guerra:

Se producen simultáneamente dos tipos de transformaciones; de las sociedades primitivas y de modo paralelo, se modifican las prácticas de los antropólogos.

Respecto de las **sociedades "primitivas"**, las transformaciones que se produjeron fueron de distintos tipo: *la desaparición física*, una disminución cuantitativa y acelerada de sus miembros, vía la guerra, las enfermedades, el genocidio; y una *transformación cualitativa*, principalmente hacia formas occidentales de vida (occidentalización) y la consecuente desaparición cultural producto de la presión de Occidente. A este proceso – que hace referencia a la acción y a las consecuencias que provoca toda política de cambio o transformación forzada, de asimilación y cambio de mentalidades o valores nativos– se lo denominó etnocidio o **genocidio cultural**. Así algunas sociedades desaparecieron completamente en cuanto entidades independientes mediante su absorción en unidades mayores (colonización), otras desaparecieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones ("guerras de liberación"). Los cambios (+ políticos) que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de "pueblos primitivos" en **sociedades complejas**. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el "otro" que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas. Es decir que la práctica de la Antropología dominante también se transformó, adaptándose a las nuevas realidades. Dos líneas son notorias. En una se ubican las teorías continuaron estudiando aquellas sociedades o culturas que aún podían ser consideradas "primitivas" antes que desaparecieran completamente ( Antropología de salvataje). En esta línea, puede inscribirse el estructuralismo francés, que continúa trabajando con el modelo de la diversidad pero introduciendo algunos cambios. En ese sentido, C. Lévi-Strauss –el fundador del estructuralismo en Antropología– va a sostener que es necesario construir un modelo teórico de sociedad que, aun cuando no corresponda a ninguna de las que se pueden observar en la realidad, ayude a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Esta vía podía hacerse efectiva ya que las operaciones de la mente eran independientes del contexto cultural e histórico. Esto permite "desarrollar una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto". Pensado en esta ciencia, Lévi-Strauss plantea **tres niveles del quehacer antropológico**:

- un primer nivel en el cual el antropólogo pretende "aislar y describir los modelos que un pueblo usa para percibir, relacionar e interpretar sus experiencias". Es el momento en que el antropólogo realiza la *etnografía*;
- un segundo nivel donde el antropólogo compara el contenido y la organización de los sistemas culturales para analizar, interpretar y explicar la diversidad. Es el momento de la *etnología*, del estudio comparado de las distintas culturas;
- un tercer nivel, el de la Antropología *estructural*, en el cual el antropólogo llega, a través de la construcción de modelos formales a los axiomas básicos, a las estructuras constantes y comunes a todas las culturas.

Tres momentos interrelacionados pero Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento.

Otros antropólogos, en cambio, tomaron otra vía y se propusieron estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo. Uno de los problemas que tuvieron que afrontar estos antropólogos fue el hecho de que las herramientas (teorías y técnicas) de la Antropología clásica no eran las adecuadas para explicar estas nuevas culturas. Por ejemplo, respecto a la técnica, la observación participante era una herramienta creada y pensada para estudiar culturas "sencillas" o "primitivas" pero ahora esas culturas se habían transformado en "complejas" y no podía aplicársele esa técnica de modo directo. Lo mismo sucedió con las teorías que habían explicado la diversidad cultural a partir del supuesto de que ésta era un hecho natural y que, por lo tanto, todas las sociedades debían ser tratadas como "iguales". Así, los antropólogos que se preguntaron por las causas de las transformaciones se encontraron con que el "hecho natural" era producto de un tipo de contacto particular: el de la colonización (proceso caracterizado por la dominación de un pueblo sobre otro) lo que produjo la **desigualdad entre culturas**. De tal forma que las teorías sobre las transformaciones de las culturas "primitivas" se centraron en explicar la desigualdad cultural como producto de la dominación de Occidente. De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el **marxismo**. Las etnografías que habían escrito los antropólogos de otras corrientes fueron revisadas teniendo en cuenta que la dominación y la desigualdad eran un atributo posible en toda sociedad, en todo tiempo y espacio. Todo esto llevó a que la mirada antropológica se fragmentara y que el antropólogo se especializara en **problemas que toda sociedad o cultura presentaban**. Así van a surgir las especialidades: antropología económica, simbólica, política, urbana, rural, etc. Es decir, un proceso opuesto al de las escuelas nacionales (período de entre guerras) donde las sociedades o las culturas se tenían que tomar como un todo

estrechamente relacionado y donde no se podían separar las partes. Pero ahora, la *especialización permitía nuevamente la aplicación del método comparativo* (establecer semejanzas y diferencias).

En esta etapa también se sumaron **nuevos “sujetos” de conocimiento**: los antropólogos “nativos” que estudiaban sus propias sociedades. Se generaron nuevas preguntas. Y una respuesta posible fue establecer que era el antropólogo el que de manera consciente y metódica marcaba la distinción. Ya no era el “objeto” el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo **construía la distinción**, lo extraño. Esto modificó la base de observación participante e introdujo el “**extrañamiento**” como un recurso metodológico y como punto de partida necesario de toda investigación antropológica. Esos modelos tienen la fuerza de las “clasificaciones” que sirvieron como “vehículos” para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre “nosotros y los otros”. A decir de E. Leach, antropólogos y no antropólogos nos encontramos realizando la misma operación clasificatoria: “Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. **Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto** (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor. Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: **el otro lejano e incierto**. Y es sobre ella que se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en “especialista” del otro lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

### **MALINOWSKI “INTRODUCCIÓN Y MÉTODO”**

Se propone estudiar el sistema comercial el Kula. es un fenómeno de considerable importancia teórica que parece afectar profundamente la vida tribal de los indígenas que viven dentro de su campo de acción, y ellos mismos tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al kula.

**Método** seguido para recoger el material etnográfico. Los resultados científicos se presentan de forma limpia y sincera especificando todas las condiciones del experimento, con una descripción exacta de los aparatos utilizados: la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En etnografía es más acuciente la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos y requiere de una clara distinción entre, por un lado, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones y interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en el sentido común y capacidad de penetración psicológica. El etnógrafo es su propio cronista e historiador; sus fuentes son de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. Existe una enorme distancia entre el material bruto de la información (tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en la declaraciones de los indígenas) y la exposición dinámica y teorizada de los resultados.

### **Trabajo de campo**

Primero se hospedó con unos residentes blancos. Intentó proceder a sus asuntos con los indígenas. Primero empezó con temas que no pudieran despertar suspicacias (tecnología). Unos cuantos indígenas se pusieron a fabricar objetos. Consiguió el nombre de las herramientas y algunas expresiones técnicas sobre los procedimientos. Utilizó el pidgin-english que es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que da la impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas y no fue capaz de entrar en una conversación explícita. Por lo que fue recogiendo datos concretos: hizo un censo del poblado, tomó notas de las genealogías, levantó planos y registro los términos de parentesco. Todo esto quedó como material muerto que no permitía avanzar sobre la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena. Ya

que no consiguió sacarles ninguna interpretación sobre esos puntos, ni el sentido de la vida tribal, de la vida religiosa y mágica, solo unos datos forzados del folklore.

Recibió información por boca de los residentes blanco. A estos los considera inexpertos y no habituados a el tipo de pensamiento de etnógrafo, prejuiciosos y opiniones tendenciosas. Para el etnólogo es importante la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas.

En esta primera etapa comprendió que debía vivir entre los indígenas.

**Principios metodológicos:** el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios e la etnografía moderna; debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo (no vivir con otros blancos sino entre los indígenas); y tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas.

### Condiciones adecuadas para el trabajo etnográfico

Se debe apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual es posible si se acampa en sus mismos poblados. Aclara que es necesario un lugar en la residencia de blancos para guardar provisiones y porque es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros. Este lugar debe ser alejado.

A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencia mucho mejor porque toma un curso con más armonía con la vida que le rodea. Pudo ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo de la cocina y de las comidas, preparativos para el trabajo del día, grupos ocupados, peleas, bromas, las escenas familiares y los sucesos en general triviales y a veces dramáticos pero significativos. Todo formaba parte de la atmósfera de su vida diaria. También el dejó de ser un elemento disturbador de la vida tribal que se propone estudiar, la cual se había alterado con su primera aproximación. Acabaron por considerarlo como parte integrante. Él empezó a sentir de verdad en contacto con los indígenas y por ello esta es la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.

### Métodos activos de investigación

El etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos. Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos mas recientes no es lo mismo que estar cargado de ideas preconcebidas. Si alguien emprende una expedición decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista o de desecharlos de buena gana bajo el peso de evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Por el contrario, las conjeturas son el don principal de un pensador científico y estas son posible por sus estudios teóricos.

**Etnografía:** para los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre.

**Etnología:** para las teorías especulativas y comparativas.

La etnografía a introducido ley y orden en un dominio que parecía exótico y caprichoso. Ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los "salvajes" en cierto numero de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra "salvaje", sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desaforada e irregularidad, y evoca algo extremada y extraordinaria rareza.

En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico del trabajo de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cumulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar, debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Esto exige la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular y menos lo divertido y extravagante. El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y bajo todas sus facetas, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La escultura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

## La estructura tribal y la anatomía de su cultura.

El etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente, debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad. Estas cosas no están formuladas en ninguna parte, toda estructura de la sociedad está incrustada en el ser humano y no de manera explícita. Cualquier miembro modesto de una institución moderna depende de la institución y está en la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto y todavía está menos capacitado para hacer un informe sobre su organización, de la misma forma que sería inútil intentar preguntarle a un indígena en términos sociológicos abstractos. La diferencia es que, en nuestra sociedad, cada institución tiene sus miembros instruidos, sus historiadores, sus archivos y documentos, mientras que la sociedad indígena no tiene nada de eso. Una vez que la diferencia ha sido vista, debe encontrarse un medio para superar esta dificultad. Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones.

Aunque no podemos preguntarle al indígena sobre reglas generales abstractas, sí podemos plantearle cuestiones sobre cómo trataría casos concretos (casos imaginarios o sucesos reales para tener puntos de vistas precisos y de censuras morales evidenciando el mecanismo social). A partir de este material, que debe abarcar una serie de hechos lo más amplia posible, las conclusiones resultan de un simple proceso de inducción. El tratamiento científico se diferencia del que solo es de sentido común, primero, en que el estudioso completará mucho más el trabajo y extremará la minuciosidad con procedimientos sistemáticos y metódicos, y segundo, en que la mentalidad científicamente preparada dirigirá la investigación a través de líneas relevantes y hacia objetivos que tengan importancia real. Desde luego, el objeto de la preparación científica es proveer al investigador empírico de una especie de mapa mental que le permite orientarse y seguir su camino.

La discusión de cierto número de casos concretos revelará al etnógrafo la maquinaria social de castigo. Esta es una parte, un aspecto de la autoridad tribal. Además por un método similar de indiferencia a partir de datos concretos el etnógrafo, obtiene todos los datos para responder a las cuestiones sobre el gobierno de la tribu y la autoridad social. Igualmente quedan grietas, cosas inconclusas. Es imprescindible tener un enriquecimiento recíproco entre la obra constructiva y la observación. Todo es resultado de la experiencia personal.

La recogida de datos concretos sobre una amplia gama de hechos es uno de los puntos esenciales del método empírico. El método de verter información en gráficos o cuadros sinópticos debe aplicarse prácticamente a todos los aspectos de la vida indígena.

Un etnógrafo debe exponer clara y consistentemente, en forma tabularizada, cuáles han sido sus observaciones directas y cuáles las informaciones indirectas que sostienen su descripción.

**Para resumir:** el primer punto crucial del método es que cada fenómeno debe ser estudiado desde la perspectiva, lo más amplia posible, de sus manifestaciones correctas, y procediendo de un examen exhaustivo de los ejemplos que se especifiquen. Si es posible los datos deben tabularse en una especie de cuadro sinóptico, a la vez útil como instrumento de estudio y como documento etnológico que permite exponer las líneas directrices (método de documentación estadística)

Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosle los **imponderables** de la vida real. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados; pero es necesario que se haya profundizado en la actitud mental que estos detalles reflejan y no un recuento superficial.

De hecho, si recordamos que estos imponderables, ya de por sí importantes como hechos de la vida real, son parte de la verdadera sustancia del edificio social y sujetan los innumerables hilos mantenedores de la cohesión familiar del clan y de la comunidad de aldea (la tribu) su significación aparece clara.

Tercer precepto del trabajo de campo: descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más conveniente. El etnógrafo puede dar un paso adelante en esta dirección, si aprende la lengua indígena y la

utiliza como instrumento de investigación. Al mismo tiempo se adquiere un abundante material lingüístico, y una colección de documentos etnográficos.

### Resumen de la argumentación

Meta del trabajo etnográfico del campo debe alcanzarse a través de 3 vías:

1. La **organización** de la tribu y la anatomía de su cultura debe recogerse en un **esquema** preciso y claro. El método de **documentación concreta, estadística**, es el medio que permite construir tal esquema.
2. Dentro de este entramado hay que **insertar los imponderables** de la vida real y el tipo de comportamiento. Estos datos se consiguen gracias a la **observación minuciosa** y detallada en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un **estrecho contacto** con la vida indígena.
3. Una colección de informe, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas que **se agrupan** en el corpus inscriptionum, **exponente de la mentalidad indígena**.

La meta es en resumen, llegar a *captar el punto de vista* del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida. En cada cultura se encuentran distintas instituciones que le sirven al hombre para conseguir sus intereses vitales, diferentes costumbres gracias a las cuales se satisface sus aspiraciones, distintos códigos morales y legales que recompensan sus virtudes y castigan sus faltas.

Que la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza.

### LEVY-STRAUSS: "ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO"

#### NATURALEZA Y CULTURA

Es imposible referirse, sin incurrir en contradicción, a una fase de la evolución de la humanidad durante la cual ésta, aun en ausencia de toda organización social, no haya desarrollado formas de actividad que son parte integrante de la cultura. El hombre es un ser biológico a la par que un individuo social. La distinción no siempre es tan simple: a menudo los estímulos psicobiológicos y el estímulo psicosocial provocan reacciones del mismo tipo y puede preguntarse si el miedo del niño en la oscuridad se explica como manifestación de su naturaleza animal o como resultado de los cuentos de la nodriza. En la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales de su comportamiento.

¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura?

No se puede, entonces, tener la esperanza de encontrar en el hombre ejemplos de tipos de comportamiento de carácter precultural. (El método de aislar a un recién nacido y observar sus reacciones, el único medio sería prolongar la observación durante algunos meses o años, pero el ambiente que pudiera satisfacer las condiciones rigurosas de aislamiento exigidas por la experiencia es artificial como el ambiente cultural al que se pretende sustituir. Por ejemplo, los cuidados de la madre durante los primeros años de la vida humana constituyen una condición natural del desarrollo del individuo.-- Los niños salvajes la mayoría fueron anormales congénitos y es necesario buscar, la causa inicial de su abandono y no su resultado, sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior.)

¿Es posible entonces intentar un camino inverso y tratar de obtener, en los niveles superiores de la vida animal, actitudes y manifestaciones donde se pueda reconocer el esbozo, los signos precursores de la cultura?

El pasaje, si existe, no podría buscarse en el estadio de las pretendidas sociedades animales tal como las encontramos en ciertos insectos en estas estructuras colectivas no encontramos siquiera un esbozo de lo que podría denominarse el modelo cultural universal: lenguaje, herramientas, instituciones sociales y sistema de valores estéticos, morales o religiosos. En el otro extremo, en los mamíferos superiores y en particular en los monos antropoides: es posible llevar a algunos sujetos a articular ciertos monosílabos o disílabos con los cuales, por otra parte, no asocian nunca un sentido; dentro de ciertos límites el chimpancé puede utilizar herramientas elementales y, en ocasiones, improvisarlas; pueden aparecer y deshacerse relaciones temporarias de solidaridad o de subordinación en el seno de un grupo determinado; por último, uno puede complacerse en reconocer, en algunas actitudes singulares, el esbozo de formas desinteresadas de actividad o de contemplación. Pero desde el momento en que se demostró que ningún obstáculo anatómico impide al mono articular los sonidos del lenguaje y hasta sus conjuntos silábicos, sólo puede sorprender todavía más la **ausencia** irremediable del **lenguaje** y la total incapacidad para atribuir a los sonidos, emitidos u oídos, el carácter de signos. La vida social de los monos **no** se presta a la formulación de **norma** alguna. En presencia del macho o de la hembra, del animal vivo o muerto, del sujeto joven o adulto, del pariente o del extraño, el **comportamiento** del mono es **inconstante**: ni en el individuo ni en el comportamiento colectivo puede encontrarse ninguna regularidad.

Malinowski se equivoca cuando escribe que todos los factores que definen la conducta sexual de los machos antropoides son comunes al comportamiento de todos los miembros de la especie.

*Esta ausencia de reglas parece aportar el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y uno cultural.*

En efecto, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de las reglas institucionales que suponen la cultura y cuya instauración en el seno de un grupo difícilmente pueda concebirse sin la intervención del lenguaje. La constancia y la regularidad existen, es cierto, tanto en la naturaleza como en la cultura. No obstante, en el seno de la naturaleza aparecen precisamente en el dominio en que dentro de la cultura se manifiestan de modo más débil y viceversa. En un caso, representan el dominio de la herencia biológica; en el otro, el de la tradición externa. No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen.

Ningún análisis real permite captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación. En todas partes donde se presente la **regla** sabemos con certeza que estamos en el estadio de la **cultura**.

Sostenemos que todo lo que es **universal** en el hombre corresponde al orden de la **naturaleza** y se caracteriza por la **espontaneidad**, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos **de lo relativo y de lo particular**.

**Prohibición del incesto:** es un hecho o un conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones. La prohibición del incesto presenta los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única *regla social que posee*, a la vez, *un carácter de universalidad*. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un *campo de aplicación variable* según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo, esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables y que pueden incluir desde la ejecución inmediata de los culpables hasta la reprobación vaga y a veces sólo la burla, *siempre está presente* en cualquier grupo social.

La cuestión es saber si existen grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio. La respuesta debe ser totalmente negativa y por dos razones: en primer lugar, nunca se autoriza el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías; luego, porque estas uniones consanguíneas tienen a veces un carácter temporario y ritual y otras un carácter oficial y permanente, pero en este último caso permanecen como privilegio de una categoría social muy restringida.

Es un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo de los hechos de cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones.

## **EL PROBLEMA DEL INCESTO**

Esta regla, que por serlo es al mismo tiempo **presocial** en dos sentidos: en primer lugar por su universalidad, luego por el tipo de relaciones a las que impone su norma. La vida sexual en sí es externa al grupo en un doble sentido. Expresa el grado máximo de la naturaleza animal del hombre y atestigua, en el seno de la humanidad, la supervivencia más característica de los instintos; en segundo lugar, y sus fines son trascendentes: satisface sea deseos individuales, sea tendencias específicas que sobrepasan igualmente, aunque en otro sentido, los fines propios de la sociedad. Por otra parte, señalemos que si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro. Debemos volver sobre este punto; el instinto sexual, por ser el mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que ese sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la **vida sexual** es donde puede y debe operarse el tránsito entre los dos órdenes.

Tentativas de explicaciones pueden resumirse en tres tipos principales:

El **primer** tipo de explicación intenta mantener el doble carácter de la prohibición, disociándola en dos fases distintas: el *origen de la prohibición del incesto es natural y social al mismo tiempo*, pero en el sentido de ser el resultado de una una reflexión social sobre un fenómeno natural. La prohibición del incesto sería una medida de protección destinada a proteger a la especie de los resultados nefastos de los matrimonios consanguíneos. Por otra parte, no debe olvidarse que el hombre utiliza procedimientos endogámicos de reproducción que llevaron a las especies cultivadas o domésticas a un grado cada vez mayor de perfección. Es sorprendente el vigor con que el pensamiento contemporáneo se muestra renuente a abandonar la idea de que la prohibición de interrelaciones entre consanguíneos o colaterales inmediatos se justifica por razones eugenésicas; sin duda ello se debe a que los últimos vestigios de trascendencia de que dispone el pensamiento moderno se encuentran en los conceptos biológicos.

Un **segundo** tipo de explicación tiende a eliminar uno de los términos de la antinomia entre los caracteres, natural y social, de la institución. Para muchos sociólogos y psicólogos, la prohibición del incesto no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano de lo social, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario *considerar la naturaleza del hombre*. Pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo. El psicoanálisis descubre un fenómeno universal no es la repulsión frente a relaciones incestuosas sino, por el contrario, en su búsqueda. Sin embargo detrás de la actitud a que nos referimos existe una confusión infinitamente más grave. Si el horror al incesto resultase de tendencias fisiológicas o psicológicas congénitas ¿por qué se expresaría con la forma de una prohibición que es al mismo tiempo tan solemne y tan esencial como para que se la encuentre en todas las sociedades humanas con la misma aureola de prestigio sagrado? No habría razón alguna para prohibir lo que, sin prohibición, no correría el riesgo de ejecutarse. Por lo tanto, aún tenemos que descubrir las razones por las que el incesto implica un perjuicio para el orden social.

Las explicaciones del **tercer** tipo y las que acabamos de presentar tienen en común la presunción de eliminar uno de los términos de la antinomia. Adopta una posición simétrica, pero inversa: ve en la prohibición del incesto *una regla de origen puramente social* cuya expresión en términos biológicos es un rasgo accidental y secundario. La prohibición del incesto, considerada como institución social, aparece bajo dos aspectos diferentes. En ocasiones, sólo estamos en presencia de la prohibición de la unión sexual entre consanguíneos próximos o colaterales; a veces, esta forma de prohibiciones, fundada en un criterio biológico definido, no es más que un aspecto de un sistema más amplio que parece carecer de toda base biológica. En este último caso, es el capricho aparente de la nomenclatura el que lleva a considerar como parientes biológicos a los individuos afectados por la prohibición. Todas estas concepciones pueden descartarse por una razón muy simple: si no quieren establecer conexión alguna entre la exogamia y la prohibición del incesto son extrañas a nuestro estudio; si, por lo contrario, ofrecen soluciones aplicables no sólo a las reglas de exogamia sino a esta forma particular de exogamia que constituye la prohibición del incesto, son del todo rechazables, ya que pretenderían derivar una ley general -la prohibición del incesto- de tal o cual fenómeno especial de carácter, a menudo anecdótico, propio sin duda de ciertas sociedades pero cuya presunción no puede considerarse universal. El problema consiste en preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos.

Mostramos que los antiguos teóricos que se dedicaron al problema de la prohibición del incesto se situaron en uno de los tres puntos de vista siguientes: algunos invocaron el doble carácter, natural y cultural, de la regla, pero se limitaron a establecer entre uno y otro una conexión extrínseca, establecida mediante un procedimiento racional del pensamiento. Los otros, o bien quisieron explicar la prohibición del incesto exclusiva o predominantemente, por causas naturales; o bien vieron en ella, exclusiva o pre-dominantemente, un fenómeno cultural. Se comprobó que cada una de estas tres perspectivas conduce a callejones sin salida o a contradicciones. En consecuencia, queda abierta una sola vía: la que hará pasar del análisis estático a la



**síntesis dinámica.** La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, **se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura.** En un sentido pertenece a la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella. La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que *la prohibición no corresponde con exactitud ni a una ni a otra.* La prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra. Sin embargo, esta unión no es estática ni arbitraria, y en el momento en que se establece modifica por completo la situación total. En efecto, es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano.

Para admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la Gran Rusia, en el que al novio se lo llama "el mercader" y a la novia "la, mercadería".

En primer lugar examinemos la característica de la escasez. Existe un equilibrio biológico entre los nacimientos masculinos y los nacimientos femeninos. Salvo en las sociedades en las que este equilibrio se halla modificado por la intervención de las costumbres, cada individuo macho debe tener una oportunidad, cercana a una probabilidad muy alta, de procurarse una esposa.

Agreguemos que, aun si hubiera tantas mujeres como hombres, no todas son igualmente deseables y que, por definición las mujeres más deseables forman una minoría. En consecuencia la demanda de mujeres está siempre en estado de desequilibrio y de tensión.

¿Qué pasaría si la regla que prohíbe el incesto no existiera? Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la precedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad es incompatible con las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad.

## **ENDO GAMIA Y EXO GAMIA**

Al establecer una regla de obediencia general, cualquiera que sea la regla, el grupo afirma su derecho a vigilar lo que considera legítimamente como un valor esencial. Se niega a sancionar la desigualdad natural de la distribución de los sexos en el seno de las familias y establece, sobre el único fundamento posible la libertad de acceso a las mujeres del grupo, libertad reconocida para todos los individuos. Este fundamento es, en síntesis, el siguiente: para reclamar una esposa no pueden invocarse ni el estado de fraternidad, ni el de paternidad sino que este "reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo y no de familia. Al mismo tiempo, esta regla se muestra **ventajosa** para los individuos; al obligarlos a renunciar a un lote de mujeres inmediatamente disponibles, pero limitado y hasta muy restringido, otorga a todos un derecho de reclamo sobre un número de mujeres cuya disponibilidad se difiere, por cierto, a causa de las exigencias de los costumbres, pero que teóricamente es todo lo elevado que resulta posible y el mismo para todos.

Sin embargo, para que la demostración sea eficaz es necesario que se extienda a todos los miembros del grupo: ésta es la condición cuya ineluctable expresión es proporcionada por la prohibición del incesto bajo una forma más evolucionada. De este modo, en su aspecto puramente formal la prohibición del incesto no es más que la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa.* *El aspecto positivo de la prohibición es marcar un comienzo de organización*

En consecuencia, la poligamia no contradice la exigencia de un reparto equitativo de las mujeres; sólo superpone una regla de reparto a otra.

Además, al tratar la prohibición del incesto sólo nos ocupamos de su aspecto más general: el de la regla como regla. Esta afirma que no es sobre la base de su reparto natural que las mujeres deben recibir su uso social. Queda entonces por definir cuál es la base de ese uso. Tomando una expresión del "producto escaso", la

prohibición del incesto lógicamente tiene como primera meta el "congelar" a las mujeres en el seno de la familia, con el fin de que el reparto de las mujeres, o la competencia por ellas, se haga en el grupo y bajo el control del grupo, y no bajo un régimen privado. Este es el único aspecto que hasta ahora examinamos; pero también se ve que en ello reside el aspecto primordial, el único que es coextensivo a la prohibición en su totalidad.

Considerada como interdicción, la prohibición del incesto se limita a afirmar, en un campo esencial para la supervivencia del grupo, el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario. Pero incluso en este momento del análisis, la regla, al parecer negativa, ya engendró su opuesto, ya que toda prohibición es al mismo tiempo una prescripción. Ahora bien, la prohibición del incesto, apenas se la ve desde este nuevo punto de vista, aparece tan cargada de modalidades positivas que esta sobredeterminación plantea inmediatamente un problema. En efecto, las reglas de matrimonio no siempre se limitan a prohibir un círculo de parentesco; a veces también asignan un círculo determinado en cuyo interior debe producirse necesariamente el matrimonio, so pena de provocar un escándalo del mismo tipo que el resultante de la violación de la prohibición. Aquí deben distinguirse dos casos: la endogamia y la unión preferencial; vale decir, en el primer caso la obligación de casarse en el interior de un grupo definido objetivamente, y en el segundo la obligación de elegir como cónyuge a un individuo que tiene con el sujeto una relación de parentesco determinada. Conviene, pues, distinguir dos tipos diferentes de endogamia: una que no es más que el *anverso de una regla de exogamia* y que sólo se explica en función de ésta; y la verdadera endogamia que no es un aspecto de la exogamia pero que siempre se da al mismo tiempo que ella, aunque no con la misma relación, sino simplemente *conectada* con ella. Toda sociedad, observada desde este último punto de vista, es a la vez exogámica y endogámica.

Así, todas las estipulaciones negativas de la prohibición tienen una contraparte positiva. La prohibición equivale a una obligación y la renuncia despeja el camino para un reclamo. La prohibición del incesto no sólo es, como se sugirió en el capítulo precedente, una prohibición, ya que *al mismo tiempo que prohíbe, ordena*. La prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad. La mujer que se rechaza y que os rechaza es por ello mismo ofrecida. ¿A quién se le ofrece? A veces a un grupo definido por las instituciones, a veces a esa colectividad indeterminada y siempre abierta, limitada sólo por la exclusión de los próximos, como sucede en nuestra sociedad. Pero a esta altura de nuestra investigación creemos posible descuidar las diferencias entre la prohibición del incesto y la exogamia: a la luz de las consideraciones precedentes, sus caracteres formales son, de hecho, idénticos. Y es más, a nos encontremos en presencia del caso técnico de matrimonio denominado "por intercambio" o de cualquier otro sistema matrimonial, el fenómeno fundamental que resulta de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaure sólo para **garantizar** y fundar, en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un **intercambio**.

## **CUCHE "CULTURA E IDENTIDAD"**

Aun cuando las nociones de cultura y de identidad cultural tienen en gran parte un destino relacionado, no pueden ser confundidas. La cultura puede no tener conciencia identitaria, en tanto que las estrategias identitarias pueden manipular e inclusive modificar una cultura. **La cultura se origina, en gran parte, en procesos inconscientes.** La **identidad** remite a una norma de pertenencia, necesariamente **consciente porque está basada en oposiciones simbólicas**. El concepto de identidad cultural surgió en los '50 en Estados Unidos, se intentaban encontrar una herramienta adecuada para dar cuenta de los problemas de integración de los inmigrantes. Para la psicología social, la identidad es una herramienta que permite pensar la articulación de lo psicológico y de lo social en el individuo. Expresa la resultante de las diversas interacciones entre el individuo y su entorno social, lejano y cercano. La identidad social de un individuo se caracteriza por el conjunto de sus pertenencias en el sistema social: pertenencia a una clase sexual, a una clase ataria, a una clase social, a una nación, etc. *La identidad permite que el individuo se ubique en el sistema social y que él mismo sea ubicado socialmente.* Pero la identidad social no solo concierne a los individuos. Todo grupo está dotado de una identidad que corresponde a su definición social, definición que permite situarlo en el conjunto

social. La identidad social es al mismo tiempo **inclusión y exclusión**: *identifica* al grupo (son miembros del grupo los que son idénticos en una determinada relación) y lo *distingue* de los otros grupos (cuyos miembros son diferentes de los primeros en la misma relación). Desde esta perspectiva, la identidad cultural aparece como una *modalidad de categorización de la distinción nosotros/ellos, basada en la diferencia cultural*.

## LAS CONCEPCIONES OBJETIVISTAS Y SUBJETIVISTAS DE LA IDENTIDAD CULTURAL **Concepción**

**objetivista**; Los que asimilan la cultura a una “segunda naturaleza”, que se recibe como herencia y de la que sería imposible escapar, conciben la identidad como algo dado que definiría de una vez y para siempre al individuo y que lo marcaría de manera casi indeleble. Desde esta perspectiva, la identidad cultural remitiría, necesariamente, al grupo original de pertenencia del individuo. Dicho de otro modo, la identidad sería preexistente al individuo que no puede hacer otra cosa que adherir a ella, so pena de convertirse en un marginal, un “desarraigado”. Concebida de esta manera, *la identidad parece una esencia que no puede evolucionar* y sobre la cual ni el individuo ni el grupo tienen ninguna influencia. El individuo, por su herencia biológica, nace con los elementos constitutivos de la identidad étnica y cultural, entre las cuales se encuentran las características fenotípicas y las cualidades psicológicas pertenecientes a la “mentalidad”, al “genio” propio del pueblo al que pertenece. La identidad está basada en un sentimiento de pertenencia de algún modo innato. La identidad se piensa como una condición inmanente del individuo y se la define de una manera estable y definitiva. En un **enfoque culturalista**, el acento se pone en la herencia cultural vinculada con la socialización del individuo en el seno de su grupo cultural. Sin embargo, el resultado es casi el mismo ya que, según este enfoque, el individuo llega a interiorizar los modelos culturales que se le imponen, de manera que no podrá hacer otra cosa que identificarse con su grupo de origen (la identidad como preexistente al individuo). Se intentará establecer la lista de los atributos culturales que se supone deben servir de apoyo a la identidad colectiva. Otras teorías de la identidad cultural, calificadas de “primordialistas”, consideran que la identidad etnocultural es primordial porque la pertenencia al grupo étnico es la primera y las más fundamental de todas las pertenencias sociales, aquella en la que se crean los vínculos más determinantes, porque se trata de vínculos basados en una genealogía común. Se trata en todos los casos de definir y de describir la identidad a partir de cierto número de criterios determinantes, considerados “objetivos”, como el origen común (la herencia, la genealogía), la lengua, la cultura, la religión, la psicología colectiva (la “personalidad de base”), el vínculo con un territorio, etc.

**Concepción subjetivista**; considera que la otra teoría encara al fenómeno como estático, fijo, que remite a una colectividad definida de manera invariable y casi inmutable. Para los “subjetivistas”, la identidad etnocultural es un sentimiento de pertenencia o una identificación con una colectividad más o menos imaginaria. Para estos analistas, lo que cuenta son las *representaciones que los individuos se hacen de la realidad social* y de sus divisiones. Puede ser analizada como una elaboración puramente fantástica, que nace de la imaginación de algunos ideólogos que, persiguiendo fines más o menos confesables, manipulan a masas más o menos crédulas.

Si bien el enfoque subjetivista tiene el mérito de dar cuenta del carácter variable de la identidad, tiene una tendencia a acentuar el aspecto efímero de la identidad, cuando, en realidad, no es raro que las identidades sean relativamente estables.

## LA CONCEPCION RELACIONAL Y SITUACIONAL

Adoptar un enfoque puramente objetivo a puramente subjetivo para abordar la cuestión de la identidad es encerrarse en un callejón sin salida. Es razonar haciendo abstracción del contexto relacional, el único que puede explicar por qué, por ejemplo, en tal momento, tal identidad se afirmó o, por el contrario, se reprimió en tal otro momento. Si la identidad es una construcción social y no algo dada, sí está originada en la representación, no por eso es una ilusión que dependería de la pura subjetividad de los agentes sociales. La construcción de la identidad se hace en el interior de los marcos sociales que determinan la posición de los agentes y por lo tanto orientan sus representaciones y sus elecciones. Por otra parte, la construcción identitaria no es una ilusión pues está dotada de una eficacia social, produce efectos sociales reales. La identidad es una construcción que se elabora en una relación que opone un grupo a los otros con los cuales entra en contacto. Para Barth, *hay que buscar aprehender el fenómeno identitario en el orden de las relaciones entre los grupos sociales*. Según él, *la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios*. De esta manera, para definir la identidad de un grupo, lo que importa no es hacer el inventario del conjunto de los rasgos culturales distintivos, sino encontrar entre estos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. Dicho de otro modo, la diferencia identitaria no es la consecuencia directa de la diferencia cultural. Una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: ésta solo puede ser el resultado de las interacciones entre los grupos y de los procedimientos de diferenciación que instauran en las relaciones. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y se reconstruye constantemente en los intercambios sociales. **La identidad es siempre una relación con el otro**. La

identificación se produce junto con la diferenciación. En la medida en que la identidad es siempre la resultante de un **proceso de identificación dentro de una situación relacional**, en la medida, también, en que es relativa, pues puede evolucionar si la relación cambia. La identificación puede funcionar como afirmación o como asignación de identidad. La identidad es siempre un compromiso, una negociación —podría decirse—, entre una “auto-identidad” definida por sí misma y una “hetero-identidad” o una “exo-identidad” definida por los otros. De acuerdo con la situación relacional, es decir, en particular, la relación de fuerza entre los grupos de contacto la auto-identidad tendrá más o menos legitimidad que la hetero-identidad. La hetero-identidad, en una situación de dominación caracterizada se traduce en la estigmatización de los grupos minoritarios. En muchos casos llega a la que se denomina “identidad negativa”. Definidos como diferentes por los grupos mayoritarios, diferentes en relación con la referencia que estos constituyen, los grupos minoritarios solo se ven reconocidos en una diferencia negativa. (identidad vergonzosa y reprimida, lo que muchas veces se traduce en un intento por eliminar los signos exteriores de la diferencia negativa) Sin embargo, un cambio de la situación de relaciones interétnicas puede modificar profundamente la imagen negativa de un grupo. *Entonces, la identidad es lo que se pone en juego en las luchas sociales.* Todos los grupos no tienen el mismo “poder de identificación”, pues el poder de identificación depende de la posición que se ocupa en el sistema de relaciones que vincula a los grupos entre sí. Bourdieu explica que; solo los que disponen de una autoridad legítima, es decir, de la autoridad conferida por el poder, pueden imponer sus propias definiciones de ellos mismos y de los otros. El conjunto de las definiciones identitarias funciona como un **sistema de clasificación que fija las posiciones respectivas de cada grupo**. La autoridad legítima tiene el poder simbólico de hacer reconocer como fundadas sus categorías de representación de la realidad social y sus propios principios de división del mundo social y, por eso mismo, hacer y deshacer los grupos. El poder para clasificar lleva a la etnización de los grupos subalternos. Estos son identificados a partir de características culturales externas que son consideradas consustanciales y, por consiguiente, casi inmutables. Esto proporciona un argumento para su marginación, incluso su inclusión en una minoría: son demasiado diferentes para estar totalmente asociados a la conducta de la sociedad. Ninguna ciencia social debe definir una identidad. El papel del científico es otro: debe explicar los procesos de identificación sin juzgarlos. Debe elucidar las lógicas sociales que llevan a los individuos y a los grupos a identificar, etiquetar, categorizar, clasificar, y hacerlo de tal manera y no de otra.

## LA IDENTIDAD, UN ASUNTO DE ESTADO

El Estado se convirtió en el gerente de la identidad para la cual se instauran reglamentos y controles. El Estado moderno tiende a la mono-identificación, ya sea porque no reconoce más que una identidad cultural para definir la identidad nacional (como en Francia), ya sea que, aunque admite cierto pluralismo cultural en la nación, define una identidad de referencia, la única verdaderamente legítima (como en Estados Unidos). *La ideología nacionalista es una ideología de exclusión de las diferencias culturales.* Su lógica extrema es la de la “purificación étnica”.

Los individuos y los grupos son cada vez menos libres de definir ellos mismos su propia identidad. La tendencia a la mono-identificación, a la identidad exclusiva, gana terreno en muchas sociedades contemporáneas. La identidad colectiva se declina en singular, tanto para uno como para los demás. Cuando se trata de los otros, permite cualquier tipo de generalización abusiva. El artículo definido identificador permite reducir de manera fantasmática un conjunto colectivo a una personalidad cultural única, que con frecuencia se presenta de manera despreciativa “el árabe es de tal manera...”, “los africanos son de tal otra”.

El Estado-nación moderno se muestra infinitamente más rígido en su concepción y en su control de la identidad de lo que eran las sociedades tradicionales. Así, es posible identificar a estas sociedades como **“sociedades de identidad flexible”**. Estas sociedades le dan un amplio lugar a la novedad y a la innovación social. Los fenómenos de fusión y de escisión étnicas son corrientes en ellas y no implican, necesariamente, conflictos agudos. Todo el esfuerzo de los grupos minoritarios consiste no tanto en reapropiarse de una identidad sino en volver a *apropiarse de los medios* para definir por sí mismos, según criterios propios, su identidad. **Entonces, se trata de transformar la hetero-identidad, que con frecuencia es una identidad negativa, en identidad positiva.** En un primer momento, la revuelta contra la estigmatización se traducirá en el cambio total del estigma. Luego, en un segundo momento, el esfuerzo consistirá en imponer una definición lo más autónoma posible de la identidad. El sentimiento de una injusticia sufrida colectivamente implica en los miembros de un grupo víctima de una discriminación un sentimiento fuerte de pertenencia a la colectividad. La identificación con ésta será tanto más fuertemente reivindicada cuanto más necesaria sea la solidaridad de todos para la lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el riesgo consiste en pasar de una identidad negada y desacreditada a una identidad exclusiva, como la de los que pertenecen a un grupo dominante y en la que todo individuo considerado miembro del grupo minoritario debería reconocerse o de otro modo podría ser tratado como un traidor. Este encierro en una identidad etnocultural, que en ciertos casos borra todas las otras identidades sociales de un individuo, solo puede ser mutilante para él, en la medida en que termina en la negación de su individualidad. Al actualizar su identidad étnica hiper-investida, se tiende cada vez más a minimizar e inclusive a negar su propia identidad individual. Y, sin embargo, es la falta de similitud, funcionalmente pertinente, de un hombre en relación con todos los demás, la que lo vuelve humano: parecido a los otros precisamente por su alto grado de

diferenciación. Esto es lo que le permite atribuirse “una identidad humana” y, por consiguiente, también una identidad personal

## LA IDENTIDAD MULTIDIMENSIONAL

Dada que la identidad es el resultado de una construcción social, participa de la complejidad de lo social. Querer reducir cada identidad cultural a una definición simple, “pura”, es no tener en cuenta la heterogeneidad de todo grupo social. Lo característico de la identidad es, más bien, su **carácter fluctuante** que se presta a **diversas interpretaciones o manipulaciones**. La pretendida “doble identidad” de los jóvenes provenientes de la inmigración muestra en realidad una identidad mixta. En estos jóvenes no hay dos identidades enfrentadas y entre las cuales se sienten desgarrados, hechos que explicaría su malestar identitario y su inestabilidad psicológica y/o social. Esta representación, que es netamente descalificadora, surge de la imposibilidad para pensar lo mixto cultural. Se explica, también, por el temor obsesivo a un doble juramento de fidelidad, sostenido por la ideología nacional. En realidad, como cada uno lo hace a partir de las diferentes pertenencias sociales (de sexo, de edad, de clase social, de grupo cultural...), *el individuo que forma parte de varias culturas fabrica, a partir de estas diferencias materiales, su identidad personal única llevando a cabo una síntesis original*. El resultado es una **identidad sincrética** y no doble, si con esto se entiende una *adición de dos identidades en una sola persona*. La concepción negativa de la “doble identidad” permite *descalificar* socialmente a ciertos grupos, especialmente las poblaciones de inmigrantes. Inversamente, algunos quieren rehabilitar a estos grupos y elaboran un discurso que hace la apología de la “doble identidad” como si representara un enriquecimiento de la identidad. Ambas se originan en el mismo error analítico. La identidad sincrética se basan en una concepción exclusiva de la identidad. De hecho, cada individuo integra, de manera sintética, la pluralidad de las referencias identificatorias que están vinculadas con su historia. Cada individuo es consciente de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo en el que encuentra referencia en tal o cual situación relacional. Pero si bien **la identidad es multidimensional**, esto no quiere decir que pierda su unidad. Esto es lo que le confiere su complejidad pero también lo que le otorga su flexibilidad.

## LAS ESTRATEGIAS IDENTITARIAS

La identidad tiene variaciones, se presta a reformulaciones, incluso a manipulaciones. **Concepto de “estrategia identitaria”;** **identidad es un medio para alcanzar un fin**. La identidad no es, por lo tanto, absoluta, sino **relativa**. El individuo en función de su apreciación de la situación, utiliza de manera estratégica sus recursos identitarios. **La identidad se construye a través de las estrategias de los actores sociales**. Sin embargo, recurrir al concepto de estrategia no debe llevar a pensar que los actores sociales son perfectamente libres para definir. Las estrategias deben considerar, necesariamente, la situación social: la relación de fuerza entre los grupos, las maniobras de los otros, etc. *La identidad es siempre la resultante de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma*. El carácter estratégico de la identidad, que no implica necesariamente perfecta conciencia de los fines perseguidos por parte de los individuos, tiene la ventaja de que permite dar cuenta de los fenómenos de eclipse o de despertar identitario, que provocan tantos comentarios discutibles pues, en general, están marcados por un cierto **esencialismo**. De una manera más general, el concepto de estrategia puede explicar las variaciones identitarias, lo que se podría denominar los desplazamientos de la identidad. Muestra la relatividad de los fenómenos de identificación. La identidad se construye, se deconstruye y se reconstruye según las situaciones. Está en un continuo movimiento; cada cambio social la lleva a reformularse de una manera diferente.

## LAS “FRONTERAS” DE LA IDENTIDAD

El ejemplo precedente muestra claramente que toda identificación es al mismo tiempo **diferenciación**. Para Barth, en el proceso de identificación lo primero es, justamente, esa voluntad de *marcar el límite entre “ellos” y “nosotros”* y, por lo tanto, de establecer y mantener lo que se denomina **“frontera”**. Más precisamente, la frontera establecida es el resultado de un compromiso entre la identidad que el grupo pretende darse y la que los otros quieren asignarle. Por supuesto que se trata de una frontera social, simbólica. Una colectividad puede funcionar perfectamente admitiendo dentro de sí cierta pluralidad cultural. Lo que crea la separación, la “frontera”, es la voluntad de diferenciarse y la *utilización de ciertos rasgos culturales* como marcadores de identidad específica. El análisis de Barth permite escapar de la confusión, tan frecuente, entre “cultura” e “identidad”. Según Barth, la **etnicidad**, que es el producto del proceso de identificación, puede definirse como *la organización social de la diferencia cultural*. Para explicar la etnicidad importan los mecanismos de interacción que, usando la cultura de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las “fronteras” colectivas.

Las "fronteras" no son inmutables. Para Barth, toda frontera es concebida como una *demarcación social que puede ser constantemente renovada en los intercambios*. Por lo tanto, no existe identidad cultural en sí, definible de una vez y para siempre. El análisis científico debe renunciar a la pretensión de encontrar la verdadera definición de las identidades particulares que estudia. Si admitimos que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: "¿Cómo, por qué y por quién, en tal momento y en tal contexto, se produjo, mantuvo o se cuestionó tal identidad particular?"

### **Visibilidad/Invisibilidad en la relación Sociedad Aborigen/Estado Nacional. María Di Fini**

El *Estado* y los descendientes confrontados por la aplicación de una política que condenaba a la *invisibilidad al "otro"*, *temido* y por lo tanto demonizado, que debía ser destruido para que su imagen transformada en un espejo no pudiera devolver la monstruosa imagen oculta del *dominador*. El "caso Inacayal" me pareció adecuado para abordar desde una perspectiva concreta el análisis de los distintos conceptos de "identidad" que atraviesan las relaciones que mantienen dos grupos en conflicto: representantes de una comunidad aborigen con una institución dependiente del Estado Nación.

Si bien esta documentación es escasa, es representativa de las contradicciones internas que atraviesan a los sectores académicos en una cuestión de alguna manera novedosa y que pone en juego no sólo principios éticos, sino que interpela los propios fundamentos sobre los cuales la ciencia antropológica construyó su "objeto de estudio" apropiándose de fragmentos de la realidad humana para exhibirlos en exposiciones y museos.

Dos temas aparecen como centrales en el desarrollo argumentativo: *El problema de la identidad y la utilización del concepto de patrimonio cultural vinculado a la noción de "propiedad"*. Respecto al primer punto, las autoridades del Museo ponen como condición para proceder a la devolución "...verificar la autenticidad de las entidades reclamantes para definir errores, ...saber si realmente tienen personería jurídica y si corresponden al grupo étnico del cacique Inacayal" a quien se le atribuía identidad tehuelche. Aún en el caso de cumplirse estas condiciones, no todos los miembros están de acuerdo en la devolución porque afirman que "los objetos considerados de valor arqueológico son propiedad del Estado Nacional". En cambio quienes apoyan la restitución, fundan sus argumentaciones en cuestiones "sentimentales y de respeto a la persona humana que fue ese ser en vida y el derecho de sus descendientes a tratar a sus restos según las costumbres comunitarias". En las exigencias planteadas por la institución oficial, *se pusieron de manifiesto el tipo de relaciones asimétricas* articuladas entre el Estado como órgano de gobierno de la sociedad dominante y los grupos aborígenes a quienes se les impuso cumplimentar determinados requisitos emanados de una legislación que, a la vez que los incluía en igualdad de condiciones respecto al conjunto de la ciudadanía, procedía a negar sus particularidades, lo que es lo mismo que decir, negar su historia, su memoria, su identidad colectiva. Analizando el concepto de identidad subyacente a las exigencias de legitimación de la descendencia parental consanguínea, vemos que se relaciona con el *proceso de naturalización* de la pertenencia étnica que define a la "etnia" como "un grupo capaz de reproducirse biológicamente, y que comparte características culturales comunes" del que se deriva la legislación europea de "iuris sanguis" que privilegia la adscripción étnica por nacimiento. Este tipo de enfoques es sostenido por algunos autores que focalizan sobre la descripción de rasgos diacríticos o patrimonios culturales, suponiendo que son depositarios de una "esencia" que definiría desde su origen y para siempre el "ser" de una comunidad a la que prestan ciertas características que la hacen única y diferente; quienes participan de dichos rasgos se consideran pertenecientes y los que no los poseen son "los otros", tal vez, potenciales enemigos. Esta visión **esencialista y estática** supone que existe un núcleo originario en cada comunidad que se reproduce en el tiempo perpetuando sus características físicas y culturales. Como un intento de superación a esta línea esencialista y a-histórica, que congela y circunscribe el modo de ser de los distintos pueblos dentro de límites estáticos, Frederik Barth plantea la importancia de considerar los límites étnicos, a partir de los cuales, los *grupos étnicos son considerados como "una forma de organización social en la que la definición identitaria de sus miembros estaría dada por "la autoadscripción y la adscripción por otros"*. Si bien el aporte de Barth **incorpora una visión dinámica** al enfoque tradicional de la identidad étnica, algunos autores *critican su extremo subjetivismo* y consideran que la identidad étnica "...no es una condición puramente subjetiva sino el *resultado de procesos históricos específicos* que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica"; o "...como un proceso de *reconstrucción parcial y continua*, resultado de una constante

negociación (con el mundo exterior) y reinención". En este tipo de definiciones la identidad grupal aparece como el resultado de un **proceso de interacción** entre distintos colectivos, contextualizado en sociedades concretas y atravesado por la historia.

En el caso particular que nos ocupa, este proceso de conformación de identidades, se desarrolló teniendo como fondo un extenso período que abarca los momentos de construcción y consolidación de un Estado Nación, con un proyecto hegemónico/ homogeneizador en lo social y de reconversión del sistema económico que pasó de la explotación de la ganadería extensiva a la producción de granos y cereales, circunstancia que definió el lugar que ocuparon en esta historia, los sujetos sociales en conflicto: sociedad aborigen y la sociedad blanca, incluida la inmigración europea que fue atraída a los efectos de "poblar" y "civilizar" el territorio sustituyendo a la población nativa. El instrumento legal que permitió llevar a cabo tal tarea, fue la posibilidad de "*adscripción voluntaria*" sancionada en nuestra Constitución y complementada con el sistema educativo encargado de la construcción de la "memoria colectiva de los argentinos" que los hijos de inmigrantes internalizaban como parte de su historia individual. Con respecto a los grupos aborígenes de Pampa y Patagonia, su existencia era un obstáculo para el nuevo modo de producción en desarrollo ávido de tierras libres para cultivo y cría de ganado. Por lo tanto, desde la autoridad del Estado se procedió a ordenar su eliminación física cuando los "indios" no aceptaban la asimilación y la subordinación a las nuevas reglas del juego, o, en el caso de "indios amigos", su confinamiento en reservas. Ambas situaciones formaron parte del proceso de "**invisibilización**" al que fueron sometidas las comunidades aborígenes en aras de la construcción de una "Argentina sin indios".

El proyecto de una Argentina blanca, de sangre europea, civilizadora triunfal sobre la barbarie del indígena, auto-representación de una identidad ideal imaginada por la clase gobernante, encontró sustento en una institución que encarnaba la materialización del progreso y el avance científico de la época: el Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata, concebido y construido por el perito Francisco Moreno. Fue en ese contexto que se produjo el apresamiento del cacique Inacayal y su posterior muerte en el Museo. Sus restos pasaron a formar parte de las colecciones de antropología física, completándose el proceso de apropiación y re-semantización al ingresar a la categoría de "patrimonio cultural de la Nación".

Según la definición de la UNESCO del año 1970: "El **patrimonio cultural** de un país comprende los bienes encontrados en su territorio o creados por sus habitantes, nativos o extranjeros, así como los bienes adquiridos con el consentimiento de las autoridades del país de origen, ya se trate del fruto de misiones científicas, de resultados de intercambios o comprados legalmente". El patrimonio arqueológico se encuentra comprendido en la definición de patrimonio cultural, con la salvedad de que los productores de dichos bienes pertenecieron al pasado remoto del país, y muchas veces, su adscripción identitaria no coincidió con la identidad de la unidad política cuyo territorio habitaban. Sin embargo, esta situación no fue impedimento para que, de acuerdo al proyecto de construcción de la nación, se asignara a dicho patrimonio cultural/arqueológico la función de legitimación de una historia nacional proyectada hacia el pasado. El caso del cacique Inacayal puede ejemplificar este proceso. El "indio amigo" de los exploradores y visitantes del sur patagónico, pasó a ser sucesivamente: el "traicionero" enemigo del ejército nacional, cuando hubo que justificar el exterminio; quien una vez que estuvo confinado en el Museo se transformó en un individuo..."reservado, rencoroso, ... sólo comunicativo en estado de ebriedad, indolente y haragán, de sensualidad muy acentuada, desprovisto de toda generosidad, muy apático, muy sucio...", descripción que pone de relieve características casi animales e intenta justificar el trato de "objeto de estudio" como representante de razas inferiores, válido para la autoafirmación de la superioridad del blanco para llegar a ser después de muerto "Inacayal, poderoso cacique araucano. ...el de torso dorado como metal corintio...ese viejo Señor de la tierra". El doble movimiento de **apropiación, y re-semantización** se completó construyéndose sobre el recuerdo del hombre, pero ahora transformado en arquetipo de su raza, "ancestro de la Nación".

### Macquet El problema de la dominación tutsi.

A principios de este siglo, Ruanda podía caracterizarse como una sociedad de castas, si con esto nos referimos a una colectividad de varios grupos jerárquicos, cada uno de ellos predominantemente endógamo, con sus propias ocupaciones tradicionales, y constituido casi exclusivamente por individuos nacidos de padres que a su vez pertenecen al grupo. Las dos castas principales eran los **hutu**, agricultores, y los **tutsi**, pastores. Esta última disfrutaba de una posición dominante que le permitía **explotar** a los granjeros, en el sentido de que obtenía una cantidad proporcionalmente mayor de bienes de consumo sin aportar la contrapartida en trabajo.

¿Cómo han conseguido mantener este sistema de dominación? A este respecto son significativas dos categorías de factores: en primer lugar, **circunstancias externas** respecto al sistema social que estaban en realidad más allá del control tutsi; en segundo, la **organización social** mediante la cual la casta noble ha asegurado su superioridad. Con la muy importante excepción del ganado, la cultura material de los tutsi no presenta diferencias esenciales con la de los hutu.

Para que los miembros de un grupo dominante hereditario puedan mantener sus privilegios, los elementos de prestigio deben permanecer bajo su **control exclusivo**. En Ruanda el poder social y el prestigio dependen de la **efectiva posesión del ganado** que los invasores tutsi trajeron con ellos en el pasado y gracias a una institución mantuvieron el control final sobre todo el ganado de Ruanda.

Otra condición necesaria para el mantenimiento de la superioridad de una casta es la de que los miembros deben disfrutar, a ser posible sin esfuerzo, de un *nivel de vida mayor* que el del pueblo común. Una vez más la institución del **patrocinio** permitió a los tutsi que poseían unas cuantas cabezas de ganado vivir bien sin tener que participar manualmente en el proceso de producción.

**Una casta necesita mantener su identidad**, que es necesaria para mantener su *esprit de corps* y para *transmitir sus tradiciones de una generación a otra*. Estas funciones las cumplía la estructura militar. A fin de que el dogma de la superioridad innata de la casta noble no sea puesto en duda, es necesario *evitar la degradación de cualquier miembro de la raza de nobles* (con el patrocinio). Pero si una casta pone demasiado énfasis en las características que la convierten en un grupo socialmente cerrado, la cohesión de esta sociedad puede ser destruida. En consecuencia, *son necesarios numerosos factores de solidaridad a fin de equilibrar la tendencia desequilibradora* presente en cualquier estructura de castas. De nuevo la institución del patrocinio cumple con la mayor eficacia esta función de integración social. Gracias a ésta, muchos hutu comparten el poder social de la clase superior **identificándose con un protector**, con un miembro del grupo dominante.

En segundo lugar, cada nyarwanda formaba parte de un ejército. Todos los tutsi eran guerreros, pero los demás miembros del ejército estaban obligados a ciertas prestaciones y pagos en especies al jefe militar. A cambio recibían de éste ciertas ventajas, o el usufructo de ganado. Finalmente, la estructura feudal integraba a casi todo individuo en una malla de *relaciones de lealtad* tales, que la persona que ocupaba la posición superior en estas relaciones, ocupaba al mismo tiempo la posición inferior en otra. Un tercer factor integrador era la **ideología** desarrollada sobre la institución de la monarquía. Su *origen divino* le separaba de los hombres y le confería una *autoridad* que a la masa de sus súbditos ni siquiera se le ocurriría poner en duda.

La segunda contradicción aparente está entre *la necesidad de la explotación de los hutu y la de su protección*. Cuando un grupo se ha impuesto tan firmemente como el tutsi, su problema no es tanto el de explotar como el de limitar la explotación de modo que el que paga el tributo no huya del país ni tampoco muera. Es por lo tanto necesario protegerle contra impuestos excesivos y contra exacciones individuales. La universalidad y la organización de las obligaciones contribuye a mantener soportable el nivel de los tributos pues aseguraban rentas suficientes y regulares para los gobernantes. La protección contra las exacciones de jefes y señores avariciosos se aseguró en primer lugar por la existencia de *reglas* tradicionalmente *aceptadas*. Esto nos lleva a mencionar *otra protección más efectiva* que el derecho consuetudinario: la posibilidad que tenía todo hombre con cierta capacidad de asegurarse un *defensor y un protector*. La tercera contradicción aparente, que pone en contraste las necesidades de un poder centralizado y absoluto con los peligros de la delegación de poder en autoridades locales subordinadas, se sentía con particular fuerza en un país feudal y montañoso. El patrocinio crea lazos personales de fidelidad entre el patrocinado y su señor, pero esta lealtad no va más allá del señor. Se obedece al señor porque es el señor, y no porque sea un representante del rey. Todos los jefes locales tutsi tenían patrocinados.

La naturaleza montañosa del país, haciendo difíciles las comunicaciones, también favorecía la formación de *señoríos locales independientes*.

El carácter ritual y divino de la realeza contribuyó ciertamente a la sumisión de los jefes, pero creemos que en un grado muy limitado. La historia nos dice que cuando un mwami parecía débil, uno u otro jefe no vacilaban en rebelarse y asesinarlo aunque fuese divino. Aparte de la fuerza de los ejércitos, el mecanismo más efectivo de sumisión al poder central parece haber sido la **multiplicidad de jefes independientes entre sí**. No solo había jefes del mismo rango pertenecientes a diferentes jerarquías y gobernando a los mismos individuos, sino que en la misma estructura administrativa existían dos jefes que tenían la misma jurisdicción territorial: uno se ocupaba de las rentas alimenticias, el otro de los impuestos sobre el ganado. Una situación tal era muy eficaz para



mantener la desconfianza, la hostilidad, y los celos entre los jefes. De este modo cualquiera de ellos se apresuraba a advertir al mwami si alguno de sus colegas estaba tramando alguna traición.

De esta forma la organización política de los ruanda, constituida por las estructuras administrativas, militares y feudales permitió a los tutsi mantener viva la sociedad de Ruanda mientras monopolizaban provechosamente el poder social, político y económico.

### **Universal/particular. Un falso dilema - Dolores Juliano**

Cuando se habla contra las diferenciaciones raciales no se está negando ni imposibilitando la supervivencia física de la diferencia racial. Simplemente se está postulando, que a efectos de las interpretaciones sociales, las diferencias biológicas no son significativa. Negar la relevancia para el análisis de las conductas, de la diferencia física, no elimina esta como tal. Es decir, los seres humanos seguimos siendo tan diversos físicamente como podemos. A medida que avanzamos en los intercambios genéticos, la diferencia física en lugar de irse perdiendo se va incrementando. Negar el derecho a la diferencia cultural, es una opción que produce objetivamente homogeneización. Lo que estamos tratando en este caso, es si el mundo deseable sería un mundo clónico, en el cual todos tuviéramos las mismas particularidades culturales, o si el mundo deseable, sería uno en el que tuviéramos las mismas particularidades culturales, o si el mundo deseable sería uno en el que fuéramos capaces de convivir con niveles importantes de diferencia.

Así el camino va, desde el pedido de la igualdad, al reconocimiento de la diferencia.

Sin embargo, muchos grupos étnicos han seguido un camino diferente. Si bien todos reivindicaron en un primer momento su especificidad, la presión social discriminadora en algunos casos ha sido tan fuerte que han terminado optando por una igualdad indiferenciada. La valoración depende del contexto social. Geertz cuando habla de la antropología como discurso, nuestras investigaciones científicas son mensajes contruidos y no simples reflejos de la realidad, tenemos que tener conciencia del factor arbitrario que hay en la selección de los contenidos y en las preguntas que formulamos y del hecho que nuestra investigación puede darnos unos resultados u otros según los interrogantes que nos hagamos, según lo que seleccionemos y la forma exposición que utilicemos. La consecuencia de esta interpretación nos permite tomar conciencia de que nuestro discurso es un constructo arbitrario, que como tal implica opciones individuales, con un margen de autonomía mucha más grande que el que tendríamos si nos propusiéramos "reflejar" la realidad tal cual como esta. Pero de alguna manera nosotros estamos construyendo activamente una interpretación y somos responsables de las consecuencias sociales que puedan extraerse de ella. Desde este punto de vista, los discursos antropológicos son simplemente discursos legitimados, es decir, que nosotros sabemos que lo que hacemos son aproximaciones sucesivas y que muchas veces un estudio que nos parece aceptable en un momento, debe ser modificado en otro. Quiere decir que es un discurso que se escucha y acepta socialmente esto supone una implicancia política muy fuerte, ya que estos discursos contribuyen a formar el imaginario colectivo, las "nociones orientadoras".

En la actualidad la posibilidad de actuación política está relacionada con nuestros modelos teóricos y nuestros conceptos, con la discusión teórica. En este contexto de despolitización, se postula que el derecho a la diferencia, en última instancia lo que está apoyando es el derecho a que cada pueblo sea enemigo de otro pueblo. A partir del problema de las identidades étnicas, se nos dice que lo que estamos haciendo es fraccionar la humanidad en bandos inconciliables.

En líneas generales, esto proviene de una interpretación del discurso antropológico, que podría ser coherente con la interpretación funcionalista sobre la cultura, pero que realmente no tiene nada que ver con el discurso sobre culturas como sistemas de símbolos, que manejamos en la actualidad. Hemos abandonado progresivamente el concepto de cultura como objeto, como dato, como algo cosificable y actualmente, se pone el acento en lo construido o en la producción simbólica. Así, la antropología no propone que el proceso de construcción de la identidad sea una consecuencia normal de diferencias raciales o culturales, como postulan los nacionalistas y a veces la teoría del conflicto, si no que la ven como un conjunto de estrategias para generar o mantener límites, para mantener privilegios en determinados casos, para cohesionarse y defenderse de agresiones externas, o para excluir competidores de la estructura de poder. En resumidas cuentas, es una estrategia relacional. Por consiguiente vemos las culturas como dinámicas y modificables y las ideas esencialistas de cultura que podrían dar lugar al enfrentamiento, carecen de apoyo académico actualmente. Es decir, dejar claro que cuando nosotros hablamos de identidad cultural y de especificidad, no estamos hablando de ningún conjunto de elementos que vengan del pasado sino que estamos hablando de estrategias de interrelación y como tales modificables y que no implican ninguna idea de permanencia o estabilidad, hablamos de elementos dinámicos.

Extender a los demás las reivindicaciones de nuestra cultura es absurdo. Si en cambio partimos de una idea dinámica de cultura y consideramos que todas las culturas, no solamente la nuestra, están atravesadas por contradicciones internas, entonces lo que respetaremos de las otras culturas es el nivel de lucha, de enfrentamiento, de reivindicaciones que llevan y no su presunta homogeneidad o armonía interna como proponían los funcionalistas. Es necesario superar las concepciones multiculturalistas de yuxtaposición que llevan a la construcción de ghettos. La idea superadora sería una concepción interculturalista, es decir, una elaboración que parta de la idea de que las distintas culturas todas tienen elementos que aportar.

La opción intercultural implica una modificación de nuestras conceptualizaciones dogmáticas, donde aceptemos que no nos movemos con verdades definitivas. Debemos aprender que nuestras soluciones pueden ser modificadas, porque nosotros estamos en movimiento, creciendo y aprendiendo y ellos también están en proceso de cambio y en reconstrucciones dinámicas de sus patrones culturales. Esto da oportunidad de enriquecimiento mutuo.

### **Las estrategias de identidad en la Argentina- Juliano**

#### Etapas

-Época colonial; identidad positiva era el cristianismo. Implicaba un componente lingüístico (castellano) y racial (blanco).

-Época de la independencia; necesidad de contar con los indios, negros, mestizos y mulatos. Se define como enemigos a los españoles.

-Oligarquía; identidad positiva los civilizados (europeos, blancos y habitantes de ciudad) y polo negativo los bárbaros. Se genera su identidad por oposición de otro excluido (el indio).

\*En cada caso se trataba de legitimaciones de opciones que significaban, para el grupo en el poder, beneficios económicos e incremento del control político. Esto hace que se genere un modelo de identificación negativo, una especie de autorrechazo estimulado desde el poder, que se apoya en interpretaciones psicologistas.

-Peronismo; polo positivo de identificación se desplazó a los sectores obreros y campesinos.

\*Tanto en el caso de los primeros gobiernos liberales, como de los populistas, como de la restauración liberal de las últimas dictaduras, se ha utilizado siempre la estructura del estado como principal mecanismo de generación de propuestas de identidad. Pero esto no significa que solo desde ese nivel se generen propuestas, de hecho todos los intentos de desarrollar en forma positiva los modelos de identidad populares han significado la aceptación por parte de políticos receptivos, de determinadas reivindicaciones que ya estaban latentes en las masas.

Es decir que si bien los modelos de identidad argentina prevalecientes en cada etapa son los apoyados desde el estado, los sectores populares han actuado activamente contra los que los desvalorizaba y han conseguido, en ciertas oportunidades cambiar los estereotipos negativos por otros que valoraran su especificidad.

La reivindicación de identidad étnica (entendiendo como tal un recorte de la pertenencia que no coincide con una frontera política) permite acumular fuerza a sectores postergados, realizar una lectura positiva de una especificidad estigmatizada y subrayar el enfrentamiento con los explotadores tradicionales, que se había ocultado detrás de un nacionalismo encubridor de los conflictos internos. El hecho de que estas reivindicaciones tomen espacio público cuando la estructura estatal se debilita, señala simplemente que la correlación de fuerzas anterior no permitía que aflorara, pero no coloca automáticamente a las reivindicaciones étnicas en el capo del imperialismo.

Ante la creciente pérdida de atracción de los modelos nacionalistas tradicionales, homogeneizadores y represivos, las propuestas de estos grupos de presión pueden diseñar un modelo de la sociedad en que la diferencia sea no solo reconocida y aceptada, sino valorada positivamente.

La diferenciación interna de la sociedad en grupo puede resolverse en enfrentamientos activos pero también puede transformarse en una importante fuente de energía y creatividad social a través de la tensión dinámica que supone en cada momento la existencia de proyectos alternativos. Solo un poder creciente de los sectores marginados garantiza que sus propios modelos de identidad sean aceptados como válidos.

Preguntas y Respuestas entre Usuarios:

0 Comentarios

Altillo.com

 **Iniciar sesión** ▾

 **Recomendar**

 **Tweet**

 **Compartir**

**Más antiguos primero** ▾



Comenzá la discusión...

INICIA SESIÓN CON

O REGÍSTRATE EN DISQUS 

Nombre

Sé el primero en comentar.

 **Suscribirse**  **Agregá Disqus a tu sitio** Add Disqus **Añadir**