

**Introducción a la Antropología
Social y Política**
Relaciones sociales. Desigualdad y poder

**María Rosa Neufeld y Gabriela Novaro
(compiladoras)**

Introducción a la Antropología Social y Política
Relaciones sociales. Desigualdad y poder

**Introducción a la Antropología
Social y Política**
Relaciones sociales. Desigualdad y poder

María Rosa Neufeld y Gabriela Novaro (compiladoras)

Cátedra: Antropología Sistemática I (cátedra A)



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Decano
Héctor Hugo Trincherero

Vicedecana
Ana María Zubieta

Secretaria Académica
Graciela Morgade

Secretaria de Hacienda y Administración
Marcela Lamelza

Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil
Silvana Campanini

Secretario General
Jorge Gugliotta

Secretario de Investigación
Claudio Guevara

Secretario de Posgrado
Pablo Ciccolella

Subsecretaria de Bibliotecas
María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones
Rubén Mario Calmels

Coordinadora Editorial
Julia Zullo

Consejo Editor
Amanda Toubes
Lidia Nacuzzi
Susana Cella
Myriam Feldfeber
Silvia Delfino
Diego Villarroel
Germán Delgado
Marta Gamarra de Bóbbola

Dirección de Imprenta
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Libros de Cátedra



Edición: Liliana Cometta

Diseño de tapa e interior: Pica y punto. Magali Canale-Fernando Lendoiro

Versión digital: María Clara Diez, Paula D'Amico

Agradecemos a los adscriptos de la materia Felisa Cura, Constanza Díaz, Horacio Paoletta, Carolina Policastro, Patricia Salatino, Florencia Trentini, Melina Varela y Lorena Verón el valioso aporte de su lectura atenta y los comentarios a las versiones preliminares de los textos que integran el presente volumen.

Introducción a la Antropología Social y Política / compilado por María Rosa Neufeld. - 1a ed. -
Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2010.
312 p. ; 20 x 14 cm. - (Libros de Cátedra)

ISBN 978-987-1450-88-6

1. Antropología Social. 2. Organización Política. I. María Rosa Neufeld, comp
CDD 306

ISBN: 978-987-1450-88-6

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2010

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

La Antropología social y política: los problemas y las tradiciones

Procesos sociales contemporáneos y el desarrollo de la Antropología Social y Política

María Rosa Neufeld

1. Las características de la Antropología Social y Política en la actualidad

Para comenzar este capítulo, que a su vez inicia el libro, nos preguntaremos cuáles son las características de la Antropología en sus formulaciones contemporáneas. Propondremos que hubo y hay una articulación importante entre los procesos políticos y los cambios de las sociedades en las que se desarrolla la Antropología y las transformaciones que han ido sucediendo en la disciplina misma. Podemos señalar, por ejemplo, que las problemáticas estudiadas por la Antropología británica estuvieron estrechamente vinculadas con sus características de potencia colonial. Que otro tanto sucedía con Alemania y Francia, hasta que perdieron sus espacios coloniales como parte de la guerra intereuropea conocida como Primera Guerra Mundial.

Para pasar a ejemplos que nos son más próximos, podemos ver la forma en que las temáticas abordadas por los antropólogos de nuestro país sufrieron el impacto (de las consecuencias) de décadas de hegemonía neoliberal: revisando

los títulos de las investigaciones en curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (como ejemplo), los antropólogos abordan problemáticas de género en su vinculación con el VIH sida, problemáticas educativas, como las vinculadas con la reciente sanción de la obligatoriedad de la escuela media, las luchas de los pueblos originarios por la tierra, las políticas policiales de “gatillo fácil”. Hay entre su producción análisis que destacan las consecuencias de la desindustrialización, de los procesos de privatización y analizan las políticas focalizadas pero también las respuestas sociales, sean estas la aparición de los *cartoneros*, las fábricas recuperadas, los *piqueteros*, etc.

Ya sean británicos, latinoamericanos o norteamericanos, los antropólogos actuales comparten algunas características que, a su vez, los diferencian de los “antropólogos clásicos”. Antes que abordar cuestiones como “el parentesco”, “el poder” o “la política” (modalidad que caracterizaba a la Antropología en sus orígenes y hasta mediados del siglo XX), los investigadores actuales analizan *relaciones de poder*, *relaciones de desigualdad*, conflictos y resistencias en distintos ámbitos en los que han elegido trabajar, y si bien no han desaparecido las problemáticas iniciales, vinculadas con el parentesco, los grupos domésticos, las familias, las comunidades, sí se han transformado los abordajes. John Gledhill (2008), refiriéndose a las temáticas abordadas por los antropólogos británicos, señalaba la revitalización de las áreas “clásicas”, notablemente los estudios de parentesco, en los que se abordan cuestiones nuevas, como las implicaciones sociales de las nuevas tecnologías reproductivas, género y sexualidad. Destacaba, como otros temas de actualidad, “estudios de la ley, derechos humanos, resolución de conflictos y sistemas y procesos políticos, la etnografía de organizaciones complejas a gran escala y de políticas públicas, estudios de la cultura material, cuestiones comparativas de estética, arte y actuación, antropología visual, la antropología de museos, la antropología médica, la

antropología del desarrollo y estudios de la relación de los seres humanos con su medio ambiente”.

Y aún sigue siendo válida la síntesis que realizara, hace dos décadas Teresa Pires do Rio Caldeira (1989), cuando decía: “Resumiendo (...) los antropólogos parecen estar menos interesados en el estudio antropológico de la política, y más inclinados por las diversas dimensiones políticas de sociedades y culturas; menos preocupados por los tipos de organización política que con los temas de la dominación, resistencia, lucha y conflicto (...) lo que está en juego es la dinámica de las prácticas culturales complejizadas por relaciones de poder, en las diversas formas en que estas se manifiestan, y en los diferentes contextos de la vida social (en movimientos religiosos, en la familia, en las relaciones sexuales, en la producción de conocimiento, en relaciones de clase, etc.)”.

Actualmente, las sociedades o grupos en los que trabajan no cumplen con los requisitos de “exoticidad” y distancia que parecían ser características del quehacer antropológico: si bien hay antropólogos que regularmente trabajan lejos de sus lugares de origen, en comunidades campesinas o indígenas, en general lo hacen en su propio medio (o bien resaltando la pertenencia de esas comunidades a contextos nacionales y políticos que los engloban).¹

2. El contexto de surgimiento de la Antropología, como parte de las Ciencias Sociales

Dado que no estamos escribiendo una “historia de la Antropología”, nos permitimos realizar una periodización muy amplia y, en algún punto, a medida de este texto: cuando

1 Esta percepción quizás tenga más que ver con una visión estereotipada de la Antropología: Gledhill señala que las primeras investigaciones etnográficas británicas, en 1890, “no se realizaron en sociedades ‘exóticas’ sino en comunidades rurales inglesas e irlandesas” (Gledhill, 2000: 18).

hablamos de “la Antropología contemporánea”, abarcamos unas cuatro décadas (desde los años 70), que diferenciamos del siglo anterior (1870-1970), que englobamos a su vez con una expresión amplia y difusa: “Antropología clásica”.

En el momento en que se organizan las Ciencias Sociales, también lo hace la Antropología, proceso que ocurre en el curso del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Si bien las pretensiones de sistematicidad y la búsqueda de “leyes sociales” de los primeros científicos sociales eran novedosas –enmarcadas como lo estaban en el evolucionismo hegemónico–, no eran estas las primeras reflexiones sobre la sociedad. Los hombres, decía Durkheim, no esperaron la creación de las disciplinas sociales para pensar acerca de los problemas de sus sociedades que les resultaban acuciantes:

El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin formular sus ideas sobre ellas y de acuerdo a las cuales arregla su conducta (...) Los hombres no han esperado a la ciencia social para forjar sus ideas respecto del derecho, la moral, la familia y la misma sociedad, pues estos hombres las necesitaban para vivir” ([1895] 1964: 41-42).

Estas teorías acerca de la sociedad –incluidas las formuladas por la Antropología –son el producto cambiante de un proceso colectivo– siempre inacabado, de *construcción*. Sus conceptos son el resultado, siempre provisorio, de reflexiones centradas principalmente en la problemática de las sociedades de los propios investigadores (aunque contradictoriamente se esperaba que la Antropología fuera *la ciencia de los primitivos*): siempre hubo una importante vinculación entre las preocupaciones y propuestas de los científicos sociales y la problemática de las épocas en que vivieron. La misma Antropología, que debía especializarse en el estudio de sociedades “exóticas”, se preguntaba cuestiones acerca de estas sociedades que en realidad buscaban respuestas a sus

propias problemáticas. Invitamos a los lectores a que lean, por ejemplo, el capítulo de *Adolescencia y cultura en Samoa*,² de Margaret Mead, titulado “Nuestros problemas educativos considerados a la luz de la experiencia samoana”: las preguntas que llevan a la antropóloga a cuestionarse por lo que caracteriza el dejar de ser niña en Samoa y otras sociedades muy diferentes a la norteamericana surgieron en el terreno de la propia sociedad a la que ella pertenecía.

La otra, enorme dificultad, era dejar, como lo enuncia Gledhill “no utilizar a Occidente como punto de partida”: como señala este autor (2000: 29), había dos preocupaciones, específicamente europeas, que se ocultaban en la definición aparentemente universal de qué es una sociedad: la preocupación por el “orden social”, y la conceptualización del Estado, lo cual constituía, en sus términos, “un exceso de equipaje etnocéntrico”. Por eso, él concluía que “(...) a la hora de configurar el punto de partida desde el que elaborar lo que tenía de diferente el mundo no europeo, se dieron por sentadas demasiadas de las afirmaciones formuladas por la sociología clásica sobre las sociedades occidentales, incluyendo la manera en que la sociología definía a una sociedad en términos generales e identificaba a las sociedades delimitadas en unidades territoriales”.

Coincidían el quiebre del *viejo orden* monárquico y estatal (emblemáticamente derrocado por la Revolución Francesa de 1789) con el desarrollo del industrialismo y la expansión colonial de Europa (y luego de EE.UU.) sobre el resto del mundo.

Como señala Eduardo Menéndez (2002: 34): “las concepciones respecto de su objeto de estudio inicial –el ‘primitivo’– como las primeras problemáticas organizadas en torno al mismo, y que refieren centralmente a la evolución y/o

2 Este famoso libro, publicado por primera vez en 1945, ha tenido numerosas reediciones.

difusión de la cultura, expresan no solo intereses académicos sino concepciones ideológicas respecto de un sujeto de estudio cuyas características posibilitan y justifican tanto la prioridad de la cultura occidental, como la fundamentación de su expansión y dominación a través de presupuestos ideológicos utilizados como si fueran criterios científicos (...).

Lo que sugiere Menéndez es una suerte de “división del trabajo académico” que deslindó aguas, en el momento de la organización de las Ciencias Sociales, principalmente entre Sociología y Antropología: “Por un lado, la división técnica e ideológica del trabajo intelectual remite a sociedades *complejas, civilizadas, desarrolladas* (...) y por otro, a las sociedades *primitivas, ágrafas, no complejas, etnográficas* (...) Se constituyen casi simultáneamente un grupo de disciplinas para el estudio de “nosotros” (...) y una disciplina para el estudio de ‘los otros’ (...) Desde el principio, los antropólogos se arrogaron la capacidad de estudiar todos los aspectos de la cultura del otro, lo cual favoreció el mantenimiento de una perspectiva holística hasta la actualidad, al menos como referente imaginario”. El objetivo de la Antropología era entender las estructuras sociales de las áreas dependientes que se habían constituido por la expansión colonial e imperialista de las potencias europeas.³

Mientras que la Sociología se especializaría en las problemáticas urbanas, la Antropología (o Etnología, según los ámbitos nacionales en los que se desarrollara), se dedicó a los usos y costumbres de los pueblos de Asia, África y Oceanía que fueron incluidos en los imperios coloniales de Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia, a fines del siglo XIX. Más adelante, Latinoamérica –especialmente las áreas

3 La incorporación de los Estados Unidos de América al grupo de las primeras potencias se concreta después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, desde el último cuarto del siglo XIX se desarrollaron en este país investigaciones antropológicas que tuvieron como objeto los pueblos originarios que lograron sobrevivir a la expansión de la inmigración anglosajona y francesa al continente americano.

mesoamericana y andina– fue objeto del trabajo de los antropólogos estadounidenses. Fue, justamente, la hegemonía norteamericana en términos globales la que sirvió (o sirve) de contexto posibilitador del trabajo de Clifford Geertz en Indonesia y Marruecos, Anette Weiner en las Trobriand (siguiendo los pasos de Malinowski y Sharon Hutchinson entre los Nuer, estudiados por el británico E. E. Evans-Pritchard en los 40).

3. Antropología y situación colonial

No debemos, en el intento de ser sintéticos, olvidar la profundidad de los procesos a los que estamos haciendo referencia: en realidad, la expansión de “Occidente” se había iniciado antes de 1492 y a partir de ese momento se aceleraron los acontecimientos. Los autores que han estudiado estas problemáticas, entre otros Gledhill, destacan la necesidad y el interés que había en los Estados-nación que protagonizaban esta expansión, de conocer en profundidad las características, los modos de vida, la *cultura* (concepto que adquiere rápido auge), de los pueblos que habitaban tanto los continentes sobre los que sucedía esta expansión como también la de aquellos sobre los cuales se habían expandido estos flamantes Estados dentro del propio continente.

Esta expansión colonial genera lo que Georges Balandier (1973: 11) definió como *situación colonial*:

- “por situación colonial entendemos la dominación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente,
- que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente.
- Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica,
- pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material.

- Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía “atrasada” y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana.
- Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada mediante el ejercicio de la fuerza, un sistema de seudojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación.
- La situación colonial es una situación total.”

El examen de las principales obras producidas por la Antropología británica en la primera mitad del siglo XX nos confronta con la referencia casi nula a la situación de subalternización en la que se hallaban los pueblos sojuzgados. Salvo unas pocas menciones, como los párrafos célebres de la Introducción de Evans-Pritchard a *Los Nuer* (1977: 24) “(...) me habría quedado en Muot dit, si la situación política hubiera sido más favorable. Fuerzas del gobierno rodearon nuestro campamento una mañana al amanecer, hicieron registros en busca de dos profetas que habían sido dirigentes en una rebelión reciente, y amenazaron con coger más si no les entregaban a los profetas. Me sentí en una posición equívoca, pues aquellos incidentes podrían repetirse (...)”.

Pero, en términos generales, la situación colonial se daba por sentada, no se analizaba, se ignoraba.

El posicionamiento de los antropólogos no fue homogéneo. Según Joan Vincent (1998) es históricamente inadecuado considerar la disciplina simplemente como una forma de ideología colonial. Retoma, seguramente, lo que decía Lévi-Strauss (1967: 51-52, citado por Kuper, 1973): “A veces se dice de nuestras investigaciones que son ‘secuelas del colonialismo’. Ciertamente, ambas cosas están ligadas, pero nada sería más erróneo que considerar la Antropología como residuo de

la mentalidad colonial, una vergonzosa ideología que ofrece al colonialismo una posibilidad de supervivencia (...)”.

Joan Vincent señala que los antropólogos fueron con frecuencia ferozmente críticos con las consecuencias de la dominación europea: en Estados Unidos los investigadores del Smithsonian Institute (sede de la investigación de la época) no solo documentaban, sino que se enfrentaron políticamente con la burocracia federal. En Gran Bretaña, las primeras investigaciones etnográficas (1890) no se realizaron en contextos exóticos sino en comunidades rurales irlandesas e inglesas, debido a la preocupación por la urbanización y la industrialización masivas. Por demás, los primeros antropólogos profesionales no pertenecían al *establishment* y fueron críticos de las administraciones coloniales, que sospechaban de ellos. Sin embargo, dirá Vincent, después de 1940, no son sectores críticos los que hegemonizan la disciplina. Como señala la autora, la Antropología Política como subdisciplina –desde esa fecha y hasta 1960– estuvo a cargo del ahistórico enfoque de los funcionalistas.

En el caso de los británicos, es interesante ahondar un poco en esta cuestión. Según Adam Kuper (1973: 123-148), que ha historizado estas cuestiones, desde el principio, a la Antropología británica le gustó presentarse como una ciencia que podía ser útil a la administración colonial. No fue, según Kuper, mucho el interés que despertó en el gobierno o el público inglés, por lo menos hasta 1930. A partir de esa década, comenzó a cambiar la política colonial británica en África, y los antropólogos comenzaron a recibir financiamiento. Esto sucedió a través del Internacional Institute of African Languages and Cultures, creado en 1926. En Rhodesia del Norte se creó el Rhodes-Livingstone Institute, en 1938. Kuper hace un minucioso informe acerca de los distintos antropólogos que circularon por esos institutos, y detalla el tipo de participación que tuvo cada uno de ellos. Es una historia, en general, de fugaces participaciones por parte de los antropólogos

y muchas sospechas por parte de los administradores respecto de la utilidad de los conocimientos que pudieran aportar. Las conclusiones a las que llega Kuper en este capítulo destacan, “que los antropólogos no se ocuparon de la situación total de las colonias. Pocos estudiaron a los colonos y a los administradores (...) quizás sea esta la razón de que los grandes estudios del período colonial traten del parentesco, de las constituciones políticas de las tribus y de los sistemas cosmológicos”. Pero, señala también que hubo numerosas excepciones: “en África del Sur, Gluckman e Hilda Kuper examinaron la organización racial en términos dinámicos y radicales, y Hellman fue una pionera en el estudio de los trabajadores urbanos africanos. En cuanto a grupo, con pocas excepciones, los miembros del Rhodes-Livingstone Institute eran políticamente de izquierda y no negligentes en demostrarlo (...)”.

4. Descolonización del mundo... y de la Antropología

La aceleración de la expansión colonial de Occidente se había dado a partir de 1870. Ya la guerra de 1914-18 había obligado a Alemania, gran perdedora, a desprenderse de sus colonias y nuevos movimientos se habían iniciado antes de la segunda guerra. Pero estos dinámicos procesos se aceleraron después de 1945. En 1954, en Indochina, se libraba la batalla de Diên Biên Phu, en la que el Viet Minh derrotó a la Legión Extranjera Francesa.⁴ En 1955 se realizaba la conferencia de Bandung (Indonesia). Allí se reunieron por primera vez representantes de países asiáticos y africanos, en

4 Con este triunfo, Francia concluía su presencia de gobierno directo en Indochina. Recordemos que los acuerdos logrados en la Conferencia de Ginebra dividieron Viet Nam en dos territorios: Viet Nam del Norte, bajo las órdenes de Ho Chi Minh, y Viet Nam del Sur. EE.UU., ya presente en la región, no firmó los acuerdos. En el contexto de la Guerra Fría, se desarrolló entonces –entre 1956 y 1975– la Guerra de Vietnam. El bloque comunista apoyó al Norte y EE.UU. al Sur.

general ex colonias, sin el patrocinio ni la presencia de Europa, la URSS o los EE.UU. Poco después comenzaría la Guerra de Vietnam, en la que EE.UU., disputando su hegemonía mundial con la URSS, fue derrotado después de una larga y sangrienta guerra de guerrillas librada por los vietnamitas contra una de las mayores potencias mundiales.

Estos hechos tendrían importantes consecuencias en el desarrollo de la Antropología, tanto en los países en los que se había desarrollado vinculada a la expansión colonial como en aquellos otros a los que había llegado como parte de un movimiento general de expansión de la disciplina, y cuyos cultores fueron europeos inmigrados temporal o definitivamente y luego nacionales (el caso de Brasil y la Argentina).

Un número significativo de antropólogos norteamericanos se comprometió abierta o subrepticamente con su gobierno, mientras que otros tantos participaban públicamente de la denuncia y de los actos y acciones multitudinarias que se oponían a la guerra. En esos tiempos, también en América Latina había antropólogos denunciando, junto con otros científicos sociales, el Plan Camelot (urdido como burdo espionaje a realizarse con el encubrimiento de investigaciones sociológicas), y generado por el temor a la efervescencia generada por el triunfo de la Revolución Cubana y la posibilidad de la vuelta del peronismo en la Argentina.

Este era el clima político en 1970, momento en el que señala Eduardo Menéndez (2002: 33) que se dan simultáneamente, un proceso de profesionalización y de malestar “vinculado con asumir que dicho conocimiento era inseparable de las condiciones sociales e históricas dentro de las cuales se instituyó (...) un período en el cual la Antropología aparece como una disciplina reconocida por sus aportes diferenciales respecto del conjunto de las Ciencias Sociales e históricas, dado que algunas de sus características más distintivas, como el énfasis en lo holístico, en lo cualitativo, en la Etnografía, en lo simbólico, emergen en los años 60 y 70 como posibilidades

teórico-metodológicas para la descripción e interpretación de los procesos sociales, en un momento en que son cuestionadas las tendencias teóricas y metodológicas predominantes a nivel de la generalidad de las ciencias sociales e históricas”.

Después de los 70, la Antropología se había vuelto muy sensible al hecho de la situación colonial y esta se convirtió en sí misma en uno de sus objetos de estudio y trabajo centrales. Además, el peso del feminismo hizo visible la actividad de las mujeres, hasta ese entonces pasadas por alto en las etnografías más reconocidas.

Entre tanto, también habían ido cambiando los “objetos” de estudio de los antropólogos. En el nuevo contexto de descolonización y también de grandes migraciones rural/urbanas que dieron lugar a la formación de enormes conglomerados urbanos (en América Latina: San Pablo y Río de Janeiro en Brasil, Lima en Perú, Buenos Aires y Córdoba en la Argentina, etc.) los antropólogos siguieron trabajando con poblaciones reconocidas ahora como parte de los nuevos Estados-nación, ya sea como “pueblos originarios” o en calidad de campesinos o de habitantes de las nuevas y extensas barriadas populares urbanas, hasta incluir el estudio de los grupos sociales de los que formaba parte el mismo antropólogo.

Al mismo tiempo, se producirían redefiniciones en el propio estatus socioprofesional de los antropólogos –en términos de Menéndez “no es lo mismo estudiar a la curandera herbolaria que a médicos que trabajan en atención primaria” (2002).

5. Anette Weiner y Sharon Hutchinson: dos reestudios de los “clásicos”

Consideramos muy interesantes, para visualizar las cuestiones que estamos tratando de exponer, dos reestudios que estuvieron a cargo de antropólogas (a estas autoras se hace referencia en la guía para la lectura de A. Weiner (pp. 107-117), en

el capítulo de C. Varela y M. Woods (pp. 119-145) y en la guía para la lectura de S. Hutchinson (p. 197). Una de ellas, Anette Weiner trabajó en las Islas Trobriand (en donde había trabajado Malinowski), que ya formaban parte de Papúa-Nueva Guinea independiente, entre 1970 y 1981. La otra, Sharon Hutchinson, después de los 80 comenzó a trabajar con los nuer del Sudán Sudoriental, el pueblo que hizo célebre a E. E. Evans-Pritchard. Estos re-estudios permiten percibir los nuevos contextos políticos, incluida la conflictividad que dejaron en los territorios descolonizados las relaciones económicas y políticas neocoloniales. Pero también nos acercan a una Antropología que ya se había distanciado del estructural-funcionalismo y el culturalismo, y discutía con el posmodernismo, o bien recibía influencias de Simmel, Marx y la Antropología feminista.

Veamos el caso de Anne Weiner: era norteamericana (1933-1997), efectuó trabajo de campo para realizar su tesis de doctorado entre 1971 y 1972 en las Islas Trobriand, Nueva Guinea-Papúa, islas a las que retornó en los años 1976, 1980 y 1981. Como ella señala en la introducción de su libro (Weiner, 1988) a la dificultad de cualquier trabajo de campo se sumó el “seguir las pisadas de un célebre antecesor antropólogo, Bronislaw Kasper Malinowski. Y sigue diciendo, “las islas Trobriand son uno de los lugares más sagrados de la Antropología y alcanzaron renombre a través de la influyente investigación de campo de Malinowski”. Weiner recuerda que Malinowski se había interesado en las Trobriand por la información disponible acerca de la organización política de los trobriandeses, en torno de jefes de alto estatus, lo cual los hacía únicos en Nueva Guinea. En la introducción, la autora se preguntaba acerca de las diferencias entre la etnografía de Malinowski y sus propios hallazgos, y comenzaba destacando su propio punto de partida, interesada en los efectos que tenía en la economía y la cotidianeidad de los trobriandeses la incorporación a la economía monetaria occidental, concretada en la venta de artesanías. De aquí derivó a atender al

trabajo productivo de las mujeres, lo cual no solo hizo que estas salieran de su lugar de “la mitad dejada de lado de la sociedad” sino que también la obligó a reconsiderar el lugar de los hombres (...) “en algunas culturas, tales como el cercano Oriente o los aborígenes australianos es muy difícil para los etnógrafos atravesar los mundos rituales, condicionados culturalmente, que separan a los hombres y las mujeres. En el pasado, sin embargo, tanto los etnógrafos varones como las mujeres generalmente analizaban las sociedades que estudiaban desde una perspectiva masculina. El ‘punto de vista de las mujeres’ era generalmente ignorado en el estudio de los roles de género; se percibía a las mujeres como viviendo a la sombra de los hombres, ocupando los sectores más vale privados que públicos de la sociedad, criando niños antes que comprometiéndose en actividades económicas o políticas” (Weiner, 1988: 7).

La presencia europea en las Trobriand no tenía gran profundidad temporal: las islas debían su nombre a Denis de Trobriand, teniendo primero que acompañó al explorador francés D’Entrecasteaux. Pero el primer asentamiento allí fue la Misión Metodista establecida en 1894, seguida diez años después por una estación gubernamental colonial de Australia.

Weiner recuerda que, desde 1975, las Trobriand son parte del Estado-nación de Nueva Guinea-Papúa. Como antecedentes, destaca que Papúa fue colonizado primero por Gran Bretaña y cedido a Australia en 1904. Con anterioridad, Alemania había reclamado la posesión de la mitad norte, pero después de la derrota alemana, este territorio pasó también a ser gobernado por Australia. Después del final de la Segunda Guerra Mundial, las Naciones Unidas propiciaron que Australia diera la independencia a ambos territorios (Guinea y Papúa) conformando una nación independiente. En 1964, se hicieron las primeras elecciones para el parlamento y en 1971 se aprobó la bandera y el nombre oficial se cambió a Papua-New Guinea. El gobierno autónomo comenzó dos años después, aunque Australia mantenía control sobre la

defensa y la política exterior, y en 1975 se proclamó la independencia plena.

A comienzos de 1970 los trobriandeses, igual que los demás Papua-Nueva guineanos de todo el país, esperaban con gran entusiasmo la llegada de la independencia, después de setenta años de gobierno colonial australiano. Cuando se declaró el Día Nacional de la Independencia, en 1975, los trobriandeses celebraron, pero su propia situación política local era caótica, y el poder de Vanoi como jefe Tabalu disminuía rápidamente (...)." (Weiner, 1983: 19)

Diferenciándose de la Antropología que la precedía (y de la Antropología posmodernista contemporánea a ella), Anette Weiner escribió sin perder de vista la inclusión de los trobriandeses en relaciones de subalternidad respecto de la presencia colonial, que desaparecía como tal pero dejaba tras de sí una sociedad completamente distinta (por más que los trobriandeses sostuvieran muchos de los aspectos cruciales de su organización social y cultural).

También es significativo el caso de Sharon Hutchinson (uno de los capítulos de este libro le pertenece). Mientras que el estudio ya clásico de E. Evans-Pritchard está centrado en la reconstrucción etnográfica del mundo nuer, Sharon Hutchinson inicia su obra con una revisión de los datos del mismo Evans-Pritchard, y se preocupa (reconsiderando además la información procedente de los informes de los administradores coloniales) por las distintas estrategias que el gobierno indirecto británico ensayaba para controlar el territorio nuer, entre ellas los intentos por hacerlos trabajar en plantaciones, obligarlos a utilizar el dinero británico, a vender su ganado en las ferias establecidas por los ocupantes coloniales, a cambio de novedosos billetes: el "dinero", y la recepción que hacían los nuer del mismo. De aquí en más, la antropóloga norteamericana seguirá trabajando los complejos cambios que la

migración, principalmente masculina, del medio rural a las ciudades en busca de trabajos de albañilería, irán introduciendo en esta sociedad, organizada en linajes patrilineales, así como la recepción creativa, no mecánica ni forzosa, que mostraba principalmente la “agencia” de los jóvenes y las mujeres, hasta introducirse en el modo en que los nuer terminan involucrados en la terrible e insidiosa guerra civil que se desató en el Sudán junto con la independencia de Gran Bretaña.

Una entrevista realizada en 2005, y publicada en un diario digital de la Universidad de Wisconsin (Uttech, 2005) se refiere a Hutchinson:

Hutchinson habla con suavidad, pero apasionadamente. Es directa, pero nunca brutal. Es una líder fuerte, que habla desde el corazón –tan fuerte, de hecho, que muchos de los estudiantes que se forman con ella se interesaron en derechos humanos aunque ella no los incitara directamente–: “tenemos una gran responsabilidad respecto de los lugares en los cuales desarrollamos nuestros estudios” dice Hutchinson. Esta filosofía guía el modo en que enseña pero también la forma en que vive. Hace 25 años que Hutchinson se involucró en el sur de Sudán como antropóloga y militante de los derechos humanos (...) Hutchinson comenzó su trabajo en Sudán como graduada de la Universidad de Chicago, estudiando las obras de Edward Evans-Pritchard acerca de los nuer, el segundo grupo en importancia del sur de Sudán. Los trabajos de Evans-Pritchard entre los nuer de 1930 eran clásicos y pioneros.

“Nadie había vuelto a esa zona por mucho tiempo, en parte porque creo que tenían miedo de seguir las pisadas del gran antropólogo de Oxford”, dice Hutchinson. “Decidí que si lo que yo quería hacer era estudiar el cambio social, debía trabajar allí porque tenía algo así como un punto. Me interesaba analizar cómo estas gentes veían los cambios en su propio mundo al tiempo que buscan activamente moverse en él. Es duro vivir en Sudán (...).

En 1998 escribió el artículo incluido en este libro, y en 1999 “Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State”. “Seguí visitándolos –dice Hutchinson– tanto porque sentía que era una de las pocas voces que traía novedades del área y también, a medida que fue pasando el tiempo surgió una cantidad de organizaciones en la zona, que necesitan alguna ayuda”.

Hutchinson colaboró con el Sudan Civilian Protection Monitoring Team, que trabaja para proteger a los civiles no combatientes de los ataques militares. Un amplio acuerdo de paz entre el gobierno de Sudán y el Movimiento Sudanés de Liberación del Pueblo dio por terminada la guerra en enero de 2005.

6. La Antropología, un ejercicio de “descentramiento”. La desnaturalización de las relaciones sociales

La Antropología se caracterizó desde el vamos por su relativismo, por la aceptación de la validez de todas las manifestaciones humanas, pero partiendo de una relación asimétrica con las sociedades que fueron su objeto. Dentro de estos límites, esta disciplina ha discutido la “naturalidad” de las formas organizativas de las sociedades (también las propias). De esta manera, objetó las posturas etnocéntricas según las cuales la propia sociedad es vista no solo como “la mejor”, sino como aquella que tiene formas lógicas, *obvias*, de organización social y política. Podríamos decir que este intento de “desnaturalizar” las formas de la propia sociedad es una de sus características más originales y duraderas. Como señala Gledhill (2000) “(...) esta visión global del proceso histórico de la expansión de Occidente y de la occidentalización del mundo proporciona el marco en el cual encuentra sitio y toma sentido el nacimiento y el desarrollo de la Antropología Social”. Gledhill muestra, en la obra de Morgan

“cómo la Antropología profesional, producida en Occidente, no se estableció como disciplina científica más que operando una descentralización fundamental en relación con las categorías del pensamiento occidental. De práctica activa de la observación participante llevada a cabo por toda clase de usuarios, la Antropología no se vuelve una disciplina científica sino cuando, con Morgan y otros, se opera la ruptura con la etnografía de los misioneros, los viajeros y los militares. La ruptura comienza con el descubrimiento que Morgan hace en relación a los indios Séneca cuyas relaciones de parentesco manifestaban una lógica propia muy diferente a la de los sistemas existentes en Europa. Ahí donde los europeos distinguían con términos diferentes el padre de los hermanos del padre, a los que llamaban “tíos”, los indígenas no hacían esta distinción y designaban a todos estos hombres con un mismo término que Morgan traduce como “padre”, “(...) se ve que la ruptura con la etnografía de los misioneros fue el resultado de una descentralización del análisis etnológico en relación con las categorías del pensamiento y las realidades de Occidente. Después de Morgan, los sistemas occidentales de parentesco, de tipo cognático, aparecen como casos particulares del ejercicio humano del parentesco, como formas dotadas de una lógica que se les oponía ciertamente a otras más exóticas pero a las cuales se les reconocía también una lógica original. Entonces, después de Morgan el camino quedaba abierto para preguntarse ¿qué es un padre? (...) yendo más lejos, la pregunta era (...) si la idea de que un individuo comparte la sangre de su padre y de su madre tenía un sentido universal (...)”.

Amplíemos un poco más esta cuestión: ¿cuántas veces hemos considerado como obvio, lógico, *natural*, que la familia sea monógama, que la propiedad de la vivienda familiar sea del núcleo conyugal, etc.? En estas cuestiones se hace visible la posibilidad de intervención teórica de la Antropología a partir de los conocimientos reunidos por los antropólogos

acerca de una gran variedad de sociedades. Como destaca Lins Ribeiro (1989: 66)

La perspectiva antropológica se basaría, así, en una tensión existente entre el antropólogo como miembro –aunque especial– de un sistema social y cognitivo, que se encuentra en relación a otro sistema social y cognitivo, intentando transformar lo exótico en familiar. Esa tensión ha sido resumida en la fórmula nosotros/ellos, donde nosotros significa el antropólogo y todo lo que le es familiar como miembro de una sociedad, y ellos los actores sociales que estudia, lo exótico. Al estudiar “su” propia sociedad, el antropólogo busca realizar la operación inversa, convertir lo familiar en exótico, usando –por principio y por racionalización metodológica–, una posición de extrañamiento.

“Desnaturalizar” aspectos de nuestra vida cotidiana que pensamos (más bien vivimos) sin reflexionar demasiado acerca de ellos significa también “historizar” su procedencia, lo cual podría llevar a constatar que no nos encontramos frente a patrones universales sino a formas locales, relativamente recientes. Podríamos, por ejemplo, indagar acerca de si es “natural” la forma en que se aprende Antropología en nuestro contexto, en las universidades de acceso gratuito (universidades *de masas*) de la Argentina. En este caso, podríamos rastrear la historia de la gratuidad y el carácter abierto en las luchas estudiantiles de comienzos del siglo XX. Analizando estas modalidades de enseñanza en América Latina, encontraríamos parecidos con las grandes universidades públicas mexicanas, pero nos sorprenderíamos descubriendo que las diferencias con lo que sucede en un país vecino como Brasil son importantes: salvo alguna excepción, en Brasil la Antropología se enseña en los posgrados y no en el grado. Y si decidiéramos retroceder en el tiempo, y exploráramos la forma en que antropólogos como Malinowski o Lévi-Strauss llegaron a

definir sus identidades profesionales, encontraríamos que no siguieron “carreras” o “licenciaturas”, sino que fueron trazando recorridos bastante personales.

Tal como sintetiza Maurice Bloch en un artículo publicado tras el fallecimiento del ya centenario antropólogo (Bloch, 2009)

Lévi-Strauss nació en Bruselas, en una familia de artistas franceses, y siguió una carrera bastante típica para un estudiante exitoso, francés, de Humanidades. Asistió al Lycée Janson de Sailly en París, y luego a la Sorbonne. En 1928, a una edad excepcionalmente temprana y con mucho éxito, pasó el formidable examen de *agrégation* en filosofía. Después de esto, se convirtió en algo así como un profesor de nivel avanzado en Laon, Picardía, un tipo de puesto que generalmente era el primer paso para llegar a profesor universitario. (...) Sin embargo, pronto se desilusionó de la filosofía por lo que vio de su autoreferencia estéril y sus manierismos. Especialmente, le disgustaban la formas moralizantes y utilitarias de la filosofía en boga en Francia en ese momento. En un momento activó en el movimiento socialista francés pero, posteriormente, parece haber perdido el interés en la política y atravesó sorprendentemente sin comprometerse el dramático período de la posguerra en Francia. En cambio, se interesó por la Antropología, después de leer al antropólogo norteamericano Robert Lowie, en parte porque tomó conciencia de que la riqueza de las culturas que en ese momento se rotulaban como primitivas daba por tierra con el evolucionismo optimista de escritores como Auguste Comte (...).

Podemos seguir este relato, contado ahora por el mismo Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* (1976: 35):

Mi carrera se resolvió un domingo de otoño de 1934, a las nueve de la mañana, con una llamada telefónica. Era Célestin

Bouglé, en ese entonces director de la Escuela Normal Superior (...) me preguntó bruscamente: “¿siempre tiene el deseo de practicar etnografía?” “Desde luego”. “Entonces presente su candidatura como profesor de Sociología en la Universidad de San Pablo. Los suburbios están llenos de indios, y usted les podrá consagrar los fines de semana. Pero es necesario que dé su respuesta definitiva a Georges Dumas antes del mediodía”.

p. 47: (...) parece extraño que durante tanto tiempo haya permanecido sordo a un mensaje que, sin embargo, desde el curso de Filosofía, me trasmitía la obra de los maestros de la escuela sociológica francesa. De hecho, tuve la revelación solo hacia 1933 ó 34, al leer un libro, ya antiguo, que encontré por casualidad: *Primitive sociology* de Robert H. Lowie. Ocurrió que, en vez de nociones tomadas de los libros e inmediatamente metamorfoseadas en conceptos filosóficos, me enfrenté con una experiencia vivida de las sociedades indígenas, cuya significación fue preservada por el compromiso del observador (...).

Así comenzó esa larga intimidad con la Etnología angloamericana, trabada a la distancia por la lectura y mantenida luego por contactos personales (...).

La información que había recibido Lévi-Strauss acerca de San Pablo no era exacta: no había indígenas en los alrededores sino europeos y muchos japoneses. Como señala Maurice Bloch, en 1939 renuncia, para realizar un trabajo de campo más sistemático entre los ñambiquara y otros pueblos indígenas del Matto Grosso y la Amazonia brasileña.

En síntesis, y dejando ahora los ejemplos: capacidad de plantearse al mismo tiempo, lo general y las formas variables de las formaciones sociales concretas; algunos textos clásicos de la Antropología permiten re-crear en nosotros ese doble movimiento: comprender lo distinto, en su inmensa variedad, al tiempo que sometemos a lo propio, a lo cotidiano, a

un ejercicio de des-cotidianización, por un lado, de des-naturalización, por otro. Esto exige aun un recorrido más en torno a esta propuesta acerca de la “des-naturalización”.

Como señalan Bourdieu-Chamboredon-Passeron, (1975: 167):

Marx señaló repetidamente que cuando las propiedades o las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la “naturaleza” es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir, todo aquello que lo constituye como sistema de relaciones; más exactamente, Marx señala que el hecho de que este error de método sea tan frecuente se debe a las funciones ideológicas que cumple al lograr, por lo menos imaginariamente, “eliminar la historia”. Así, por ejemplo, al afirmar el carácter “natural” de las instituciones burguesas y de las relaciones burguesas de producción, los economistas clásicos justificaban el orden burgués, al tiempo que inmunizaban a la clase dominante contra la idea del carácter histórico, por tanto transitorio, de su dominación.

En este párrafo, estos autores aluden a un texto de Marx, escrito en 1847 y perteneciente a *Miseria de la Filosofía* (1983: 81):

Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas son artificiales y otras son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes

naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales, y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales, y por tanto, eternas.

7. Etnografía y construcción de conocimiento. Las categorías de análisis

Como venimos señalando, los antropólogos se interesaron por el estudio de las condiciones que mantenían estables a sociedades pequeñas, que se suponían como autosuficientes y armónicas. En general, privilegiaban la descripción de relaciones de reciprocidad y equilibrio antes que cambios y conflictos. Este énfasis caracterizó en sus inicios la definición que los antropólogos hacían de las pequeñas comunidades volcadas sobre sí mismas, que devinieron su *unidad de análisis*.

El trabajo en pequeñas comunidades vividas como exóticas dio lugar al desarrollo de estrategias cualitativas de investigación, entre las que se destacó la observación con participación. Mediante ellas debía lograrse una imagen de la *totalidad* de la vida social (los antropólogos se planteaban que el conocimiento que se obtiene por medio de la Etnografía tiende a ser *totalizador*, frente a la parcialización que atribuían al conocimiento producido por los historiadores, sociólogos, o psicólogos). *Totalidad de la vida social* tiene que ver con esa unidad de análisis a la que nos estamos refiriendo, y en la medida en que esto se asociaba, o estaba permeado por el clima intelectual del funcionalismo, también se ligaba a la idea de *totalidad orgánica*: la sociedad se pensaba como un sistema integrado por partes interconectadas.

Este abordaje, ligado a la percepción de vínculos orgánicos, sería utilizado luego para pensar las problemáticas de la propia sociedad. En su desarrollo eran reconocibles las influencias de Comte, Spencer y principalmente Durkheim, en cuya noción de *sociedad* se anuncia esta concepción.

Durkheim denominaba *sociedad* a una entidad bastante difusa, caracterizada por el entrelazamiento y el aporte de “partes” que hacen al funcionamiento de la misma. Ponía énfasis en las relaciones solidarias, *de reciprocidad*, indispensables para el funcionamiento social. Consideraba que la vida en sociedad es la que hace que los hombres procedan de determinada manera, por ejemplo, siguiendo las reglas de su sociedad. Cuando estas reglas están cambiando, cuando hay un desfase entre la dinámica social y las normas, se produce la “anomia”. Introdujo dos conceptos: conciencia colectiva y representaciones colectivas⁵ que tuvieron una larga historia posterior.

En la naciente Antropología, entrelazada con la escuela sociológica de Durkheim, por un lado, con el romanticismo y la filosofía alemanes por otro, se planteaba claramente esta preeminencia de la sociedad. En los comienzos de la disciplina, los antropólogos utilizaban *cultura* o *sociedad* con cierta libertad, para referirse aproximadamente a lo mismo. Pero con el tiempo, estos comenzaron a convertirse en conceptos cuyo uso caracterizaba a cada una de las escuelas nacionales (los franceses, y atrás los británicos, utilizarían *sociedad*; los norteamericanos, siguiendo a los alemanes, *cultura*).

Cultura fue el concepto privilegiado por los antropólogos alemanes y norteamericanos. Es central en el desarrollo de la Antropología y altamente polisémico. Sus connotaciones han ido cambiando a medida que pasaba de un investigador a otro, de un contexto teórico a otro, y de ser utilizado para

5 Símbolos que tienen un significado común para todos los miembros de un grupo y los hace sentirse identificados entre sí como miembros de ese grupo.

abordar pequeñas sociedades relativamente aisladas caracterizadas por *modos de vida* (culturas) diferenciables de las de otras unidades sociales, a su utilización para la comprensión de problemáticas de las sociedades *complejas*.

Los antropólogos británicos, liderados por E. E. Radcliffe-Brown, utilizaron *sociedad*, y progresivamente, prefirieron reemplazar este concepto tan genérico por *estructura social*. Este antropólogo británico de la primera mitad del siglo XX, que realizó trabajo de campo en las islas Andaman, decía, teorizando sobre las sociedades que estudiaba: “Si estudiamos a los aborígenes de una región de Australia (...) solo la observación directa nos revela que estos seres humanos están vinculados por una *compleja red de relaciones sociales* (y hay *relación social* cuando hay comportamiento intencional, interés mutuo). Empleo el término ‘*estructura social*’ para indicar esta red de relaciones reales (...)” (incluía, dentro de esta denominación, todas las relaciones de persona a persona).

Las estructuras sociales son *tan reales* –decía Radcliffe-Brown– *como lo son los organismos individuales*. Las instituciones sociales (entendía por institución una forma repetitiva de comportamiento social, una *pauta estandarizada*) constituían, a su entender, el mecanismo por el cual una estructura social, una red de relaciones sociales, se mantiene en existencia y con continuidad.

Al igual que Durkheim, pensaba en *funciones*, no en términos de lo que sirve a las necesidades de los individuos, sino como necesidades del organismo social considerado como un todo. Por ejemplo, podía hablar de la “función social del castigo del crimen” como el aporte al buen funcionamiento de una sociedad.

Frente a estas ideas, Claude Lévi-Strauss planteaba una concepción de la *estructura* que se pretendía totalmente diferente de las del funcionalismo de Malinowski o del estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown.

En la década del 60, el concepto de estructura social (originado en la Lingüística de Saussure) alcanzó una gran importancia en las Ciencias Sociales pero también en la Matemática, la Biología, el Arte. Dado que coexistían acerca de la misma concepciones muy diversas, era preciso definir de qué se hablaba. Lévi-Strauss,⁶ frente a las afirmaciones de Radcliffe-Brown que ya expusimos, se diferenciaba señalando que “el término *estructura social* no se refiere a la realidad empírica sino a *los modelos* que se construyen según esta (...)” y diferenciaba estructura social de relaciones sociales destacando que “las relaciones sociales son la materia prima con la que se elaboran los modelos que constituyen la estructura social”.

“Estructura”, sistema, totalidad, configuración, eran conceptos intercambiables para muchos autores (Verón, 1962). De acuerdo con uno de sus sentidos fundamentales, es una estructura todo aquello que aparece como resultado de una actividad de construcción (estructura, construcción, *struere, construere*).

Los estudios sobre estructura social, decía Lévi-Strauss, tienen que ver con los *aspectos formales de los fenómenos sociales*: “el interés principal de los estudios sobre estructura social parece radicar en que permiten al antropólogo abrigar la esperanza de que, gracias a la formalización de sus problemas, pueda utilizar métodos y tipos de soluciones correspondientes a disciplinas que han avanzado en esa dirección mucho más lejos que la suya propia” (Verón, 1962). En este caso, la disciplina tomada como modelo era la Lingüística.

Para el estructural-funcionalismo, así como para Lévi-Strauss, el estudio de las *relaciones sociales* entre los hombres que forman parte de una sociedad constituía el núcleo de la Antropología Social o Sociocultural.

6 Lévi-Strauss nació en Bruselas, en 1908 y falleció en 2009. Durante la Segunda Guerra Mundial permaneció en EE.UU.; en 1950, fue director de los cursos de la École Pratique des Hautes Etudes y titular de la cátedra de Antropología Social del Collège de France en 1959. Entre sus obras, se cuentan *Tristes trópicos*, 1955; *Antropología estructural*, 1958; *El pensamiento salvaje*, 1962; *El totemismo*, 1962, y *Mitológicas*, 1964-1971.

¿Qué se entiende aquí por relación social? Según Beattie (1972), cuando los antropólogos sociales (clásicos) hablan de relaciones sociales piensan en las formas en que la gente se comporta cuando otras personas son objeto de esta conducta. En este nivel preliminar, siempre hay dos aspectos básicos que deben plantearse respecto de cualquier relación social: entre quiénes se da (por ejemplo, marido y mujer, padre e hijo, gobernante y súbdito) y acerca de qué se da (por ejemplo, la disposición de la propiedad, el ejercicio de la autoridad, la necesidad de mostrar respeto). Las relaciones sociales, decían antropólogos y sociólogos, tenían una característica central: la *reciprocidad*, que era la que esta antropología destacaba como prioritaria, por ejemplo, en las “relaciones entre” parientes, miembros de una aldea, e inclusive, señores y súbditos. Y cuando algo fallaba en esta posibilidad de la reciprocidad, por lo menos se destacaban los mecanismos de que disponían las sociedades para hacer frente a estas disrupciones o “fallas”.

Esta centralidad de la reciprocidad venía de lejos. Podemos rastrearla en Marcel Mauss (1971), que señalaba que

(...) sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un solo rasgo profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico. Incluso, aunque expongamos con precisión los principios diversos que han dado este aspecto a una forma necesaria del cambio, es decir, de la división del trabajo social de todos ellos, solo estudiaremos a fondo uno: *¿Cuál es la norma de derecho y de*

interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da que obliga al donatario a devolverla? Este es el problema de que nos ocuparemos, aunque indiquemos todos.

Esta cuestión es retomada por Lévi-Strauss (1988: 91-92):

Son bien conocidas las conclusiones del admirable *Essai sur le don*. En este estudio, hoy clásico, Mauss se propuso mostrar, en primer lugar, que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de *transacciones como de donaciones recíprocas*; luego, que estas donaciones recíprocas ocupan un lugar mucho más importante en estas sociedades que en la nuestra; por fin, que esta forma primitiva de los intercambios *no solo tiene esencialmente un carácter económico, sino que nos pone en presencia de lo que con acierto denomina “un hecho social total”, vale decir, dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral. Se sabe que en muchas sociedades primitivas, y en particular en las de las islas del Pacífico y en las de la costa noroeste del Pacífico, en Canadá y en Alaska, todas las ceremonias celebradas en ocasión de acontecimientos importantes se acompañan de una distribución de riquezas.*

Esta manera de pensar las relaciones sociales, centrándose en la reciprocidad, tuvo larga vida en la Antropología. Dentro de esta corriente, pongamos como ejemplo al antropólogo norteamericano Georges Foster, que publicó en 1967 *Tzintzuntzan*, un libro referido a un pueblo campesino mexicano. En el capítulo 11 se refiere al contrato diádico (que tiene lugar entre caciques o terratenientes y campesinos) y, haciendo caso omiso de las relaciones de subalternidad/dominación que pudieran existir entre estos sujetos sociales, señala que la reciprocidad es la base de las relaciones sociales:

(...) en Tzintzuntzan, la idea del equilibrio nos ayuda a entender el principio básico subyacente a las relaciones sociales: la reciprocidad (...) el contrato diádico es lo más importante en la estructura social de Tzintzuntzan (...) es un principio informal, tácito, de reciprocidad, que da base a todos los lazos formales, sirviéndose de ellos como el aglutinante que mantiene unida la sociedad, como el lubricante que suaviza su funcionamiento (...).

Esta verdadera hegemonía de estas variantes del pensamiento estructural-funcionalista, que priorizaba los análisis sincrónicos centrados en nociones como “reciprocidad”, “equilibrio”, “homeostasis” (a los que se agregó el estructuralismo), caracterizó no solo a la Antropología sino también a la Sociología hasta fines de la década del 70. El pensamiento marxista había sido una presencia cotidiana y fuerte en el pensamiento europeo. Pero la presión del nazismo y el fascismo hasta el final de la guerra, seguida después por la *guerra fría* entre EE.UU. y la URSS lo invisibilizaron. Sin embargo, los textos de Marx volverían a alcanzar gran auge en los 70, coincidiendo en la Antropología con la toma de conciencia de la problemática vinculación inicial de la misma con la expansión colonial, a la que ya nos referimos. Dentro de la Antropología, la recuperación del marxismo trajo consigo un nuevo énfasis en la preocupación por analizar las relaciones de poder y desigualdad, cuestionando el carácter fundante de las relaciones de reciprocidad. Esto se logró por medio del retorno a la lectura de los textos originales de Marx, apartándose de las lecturas economicistas y evolucionistas que había divulgado el estalinismo.

Sin alejarnos de la cuestión que veníamos analizando –la conceptualización de las relaciones sociales y la sociedad– podemos visualizar el sentido en que se ejercía esta influencia. Seguir el planteo de Marx y Engels, en *La ideología alemana* ([1846] 1971: 30) permitía pensar desde otros

fundamentos cómo entender las relaciones sociales, características del mundo humano, que por ello se diferencia de la naturaleza. Decía Marx:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra *como una relación social– social en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos*, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción siempre lleva aparejado un determinado modo de cooperación (...).

El pensamiento de Marx permitía quebrar la visión de la sociedad como cimentada en la reciprocidad. Las relaciones sociales, en el curso de la historia de la división del trabajo, pensadas como *relaciones de producción*, se caracterizarán por distintas formas de desigualdad, las inherentes a las relaciones dentro de la familia a partir de la división del trabajo doméstico y las que, a partir del desarrollo de la agricultura, surjan de la división entre el trabajo manual e intelectual y permitan que unos se apropien del producto del trabajo del otro. La distribución desigual, cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos será, desde tiempos tempranos, la característica de todas las sociedades (aunque más no fuera en la desigualdad entre hombres y mujeres). Nos explayaremos acerca de esta cuestión en la Introducción a la problemática de la desigualdad (p. 207).

A partir de Marx, las sociedades, en tanto “totalidades” serán pensadas por medio del concepto de *modo de producción*, es decir, en términos de las correspondientes relaciones de producción (que son también relaciones de dominio y subordinación) en las que los hombres nacen o entran involuntariamente. En las sociedades modernas, las relaciones

de producción encuentran su expresión en la formación de relaciones de clase (y esto a su vez permitirá identificar relaciones de explotación, de dominación, de alienación).

Para la Antropología, que se caracterizaba por la descripción de relaciones cotidianas, se abría la posibilidad de percibir la centralidad de las relaciones de poder, entabladas desde lugares desiguales (de dominio, hegemonía, subordinación) y, en medio de conflictos, relaciones de imposición y resistencia a la imposición. En los *modos* en que esto sucedía, en cada caso, era posible reconocer formas culturales propias de cada contexto.

A la recuperación de Marx se agregó el conocimiento tardío de los textos de Gramsci (en la Argentina esto había sido posible en los 60, antes de la dictadura por la traducción realizada al español por el grupo de Pasado y Presente; en el mundo anglófono su conocimiento y difusión fueron posteriores, en los 80).

Gramsci vivió y produjo su obra en la época del surgimiento y consolidación del fascismo, por el cual fue encarcelado, y escribió la mayor parte de sus textos en la prisión (*Los cuadernos de la Cárcel. 1929-1935*). La obra de Gramsci, producida en esas condiciones, permitía percibir las transformaciones que habían sufrido las formas de dominación que describirían Marx y Engels. Gramsci, una y otra vez, mostraba que la fuerza y la coerción no eran el único modo en que se ejercía el dominio: también iluminaba en muchas situaciones el consenso y la adhesión voluntaria de los dominados, que se producían en el seno de espacios de la *sociedad civil*. Las nuevas manifestaciones del Estado, el papel de los “intelectuales orgánicos”, los múltiples procesos de organización de las clases subalternas, la cuestión del sentido común y la cultura, eran parte de los temas que abordó y que tuvieron gran influencia en el desarrollo posterior de la Antropología.

También el conocimiento de los trabajos de los británicos E. P. Thompson (1984, 1992) y Raymond Williams (1980)

fueron fundamentales para repensar críticamente las nociones de clase social, base, superestructura, determinación y hegemonía, incorporando a Gramsci en la distinción entre *dominio*—que se expresa en formas directamente políticas, y muchas veces a través de la coerción directa, de la *hegemonía*: “un proceso, un complejo efectivo de experiencias, que no se produce de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada y recreada, así como permanentemente es resistida y limitada” (Williams, 1980).

Un concepto de cultura complejizado con estos aportes les permitiría pensar a los antropólogos en términos de relaciones de hegemonía, de dominación y subalternización; repensar de qué modo las relaciones de poder circulan capilarmente en nuestras sociedades. En este último párrafo aludimos a Michel Foucault, otra de las presencias importantes en la Antropología de las últimas décadas. Muchas de estas cuestiones se abordarán en los capítulos siguientes.

8. La Antropología Social y Política: los problemas y las tradiciones

Las cuestiones abordadas por los “antropólogos clásicos” —y el modelo de abordaje característico del estructural-funcionalismo y del culturalismo al que hicimos referencia hasta aquí— ejercieron enorme influencia sobre la Antropología posterior. En América Latina, esta disciplina tuvo un importante desarrollo en México, en Brasil y en la Argentina. El Museo Nacional de Río de Janeiro data de 1808 y la Universidad de San Pablo se fundó en 1934; desde ambos centros se desarrollaron las Ciencias Sociales en el país vecino. Tal como destaca Mariza Corrêa (1993), la Universidad de San Pablo estableció fuertes vínculos con antropólogos franceses, que dictaron cursos allí, tales como Claude Lévi-Strauss y Roger Bastide. El mismo Radcliffe-Brown fue docente en la

Escuela Libre de Sociología y Política. Como ya señalamos, en Brasil la Antropología se desarrolló como “disciplina de posgraduación”; este tipo de estudios que se inició en ese país en 1968 y que tiene gran importancia en la actualidad. En Brasil, la influencia de la Antropología francesa, y luego la británica y la estadounidense, fue muy grande.

Como señala Eunice Durham (1998):

(...) bajo la hegemonía del funcionalismo, que combinó en grados y formas diferentes el culturalismo americano y el sociologismo británico, se introdujo en Brasil una nueva tradición de trabajo de campo, que revolucionó profundamente a la Antropología brasileña. El centro de todo este movimiento estuvo constituido, sin duda, por los estudios de comunidad, que integraban lo rural y lo urbano en una totalidad que podía ser concebida como una proyección de la sociedad en su conjunto.

La sociedad brasileña sufrió (igual que la argentina), durante el siglo XX, dictaduras que perturbaron la vida cotidiana y pusieron entre paréntesis los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, las universidades quedaron relativamente al margen de los avatares de la política. Y la Antropología brasileña, en consecuencia, tiene una continuidad de la que careció la argentina, que debió ser refundada en 1984, al finalizar la última dictadura militar. Creemos que por estas razones, la Antropología brasileña creció más estrechamente vinculada a los grandes centros europeos primero, y norteamericanos luego, en los que se desarrolló la Antropología Social. Durham, en el artículo que mencionáramos anteriormente, se refiere a las razones del reciente auge alcanzado en su país por la disciplina, señalando que “el trabajo altamente descriptivo de la Antropología, su capacidad de detectar perspectivas divergentes e interpretaciones alternativas, presenta un material provocativo y estimulante para repensar la realidad social”. De esta manera, apareció como una alternativa

frente al fracaso de “los esquemas globalizadores con los que la Sociología y la ciencia política produjeron, en el pasado, una interpretación coherente de la sociedad nacional” al tiempo que los sujetos característicos de los trabajos antropológicos se politizaban: los campesinos, las mujeres, los indígenas, en general los “otros” casi siempre excluidos.

La historia de la Antropología en la Argentina comparte algunos de estos rasgos, pero hay también importantes diferencias. Tal como solía señalar Santiago Wallace, (Neufeld y Wallace, 1998: 52) “nosotros, al igual que los brasileños, en definitiva, somos parte de los ‘otros’, somos parte de ese continente que los antropólogos investigaban para descubrir la especificidad y la variabilidad de la otredad. Somos parte de realidades que fueron investigadas por los antropólogos *clásicos*”.⁷ También, al igual que en Brasil, la investigación y luego la docencia se organizaron primero en los grandes Museos de La Plata y Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires (fundado en 1904). En el Museo Etnográfico trabajaban investigadores, algunos de ellos de origen extranjero y, finalmente, en 1958, se creó la Licenciatura en Ciencias Antropológicas con sede en el Museo. Pero a partir de este punto, comienzan las diferencias con el desarrollo de la Antropología brasileña (Facultad de Filosofía y Letras y Colegio de Graduados en Antropología, 1989).

En sus inicios, los referentes de la Antropología local (nos referimos a la Universidad de Buenos Aires) no pertenecían ni a la Antropología Social inglesa ni a la francesa, ni al culturalismo norteamericano. Los primeros profesores –Imbelloini, Vivante, Bórmida, Menghin–⁸ se consideraban adherentes

7 Esto fue así, para América Latina, en el caso de los antropólogos norteamericanos, quienes desarrollaron la mayor parte de su actividad como etnógrafos, antropólogos aplicados en América Latina (especialmente en México y Centroamérica).

8 Oswald Menghin fue ministro de Educación de Austria bajo el nazismo. Firmó, en ese momento, el decreto de expulsión de Freud de la Universidad de Viena.

a la “escuela histórico-cultural” o Escuela de Viena. Su propósito fundamental era reconstruir los “patrimonios en estado puro”, no contaminado, de los pueblos americanos. No los conmovió el etnocidio: los pueblos a los que pertenecían los objetos, los patrimonios, no eran más que pueblos objeto, *pueblos etnográficos* (Neufeld, 2008).

Las sucesivas generaciones que estudiaron Antropología en las primeras carreras universitarias en la Argentina (La Plata y Buenos Aires, principalmente) desarrollaron una fuerte y precoz crítica de las enseñanzas de estos, sus docentes. Pero las condiciones políticas –caracterizadas a partir de 1955 por breves períodos de gobierno civil, electo, interrumpidos sistemáticamente por golpes militares, generaron condiciones muy diferentes a las que describimos para la Antropología brasileña. Los gobiernos militares intervinieron directamente en la vida universitaria, nombrando interventores, generando listas de investigadores y lecturas prohibidos, forzando el exilio y, en la última dictadura militar, la desaparición de profesores y estudiantes.

Por estas razones, que hemos trabajado en otro texto (Neufeld-Wallace, 1998) la investigación y la enseñanza de la Antropología Sociocultural debió ser re-fundada; este es el caso de la Universidad de Buenos Aires. Esto ha dado pie a momentos de reflexión y a textos en los que se analizan los complejos años de su existencia (Menéndez, 2008; Neufeld, 2008).

No hay actualmente una línea única de pensamiento. Conviven en la Licenciatura en Ciencias Antropológicas apropiaciones más o menos críticas de las diversas teorías hegemónicas características de la Antropología contemporánea. Los investigadores, preocupados por los problemas de la organización social y política, trabajan cuestiones como las que hemos enumerado en la primera página de este capítulo. Y, tal como adelantáramos, también comparten –aunque no haya homogeneidad en los estilos puntuales de investigación– el inscribirse en esa tradición de la investigación antropológica,

caracterizada por la investigación prolongada, con participación, en contextos locales, en la que los antropólogos ponen en tensión sus propios saberes con los saberes de sus ocasionales “sujetos” –no objetos– de estudio.

Bibliografía

- Balandier, G. 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Beattie, J. 1972. *Otras culturas*. México, Fondo de Cultura Económica, México, cap. III, pp. 53-72.
- Bloch, M. 2009. “Lévi-Strauss obituary”, en *The Guardian*, 3 de noviembre. Disponible en: [http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss<2009 o 1999>](http://www.guardian.co.uk/science/2009/nov/03/claude-levi-strauss<2009%20o%201999>)
- Bourdieu, P., Chamboredon y Passeron. 1975. *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México.
- Corréia, M. 1993. “Breve esbozo de la antropología brasileña reciente”, en *Alteridades*, año 3, N° 6.
- Durham, E. 1997. “La investigación antropológica con poblaciones urbanas: problemas y perspectivas. Edición original: Cardoso, R. (org.), *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Paz e Terra, Neufeld, M. R. y Radovich, J. C. (trads.).
- Durkheim, E. [1895] 1964. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Dédalo.
- Evans-Pritchard, E. 1977. *Los Nuer*. Madrid, Anagrama.
- Facultad de Filosofía y Letras y Colegio de Graduados en Antropología. 1989. “Treinta años de carrera de Antropología en Buenos Aires”, Buenos Aires.

- Foster, G. 1967. *Tzintzuntzan*. Fondo de Cultura Económica.
- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- . 2008. “La antropología social en la tradición británica”, en Congreso-Simposio Internacional, La antropología en España y en Europa. Universidad Complutense, Madrid 2-6 septiembre.
- Kuper, A. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Madrid, Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. 1961. *Antropología estructural*, cap. XVII, Buenos Aires, EUdeBA.
- . [1955] 1976. *Tristes Trópicos*.
- . 1988. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós.
- Lins Ribeiro, G. 1989. “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la teoría antropológica”, en *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2, N^o 1. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Sección Antropología Social.
- Marx, K. [1847] 1983. “Miseria de la Filosofía. Respuesta a la ‘Filosofía de la Miseria’ del Señor Proudhon”, en *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires, Cartago.
- Marx, K. y Engels, F., [1846] 1971. *La ideología alemana*. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- Mauss, M. 1971. “Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos”, en *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- Mead, M. 1967. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires, Paidós.

- Menéndez, E. L. 2002. *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- . 2008. “Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la Antropología”. Conferencia Inaugural de las Jornadas con las que se celebraron los 50 años de la creación de la carrera de Ciencias Antropológicas (3 de abril), en *Espacios de crítica y producción*, N° 39. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Neufeld, M. R. 2008. “La enseñanza de la antropología en Buenos Aires (1958-1966). De los cursos al campo”, en *Espacios de crítica y producción*, N° 39. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Neufeld, M. R. y Wallace, S. 1998. “Antropología y ciencias sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas”, en VVAA, *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EudeBA.
- Nadel, S. 1959. *Fundamentos de Antropología Social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Pires do Rio Caldeira, T. 1989. “Antropología y poder: una reseña de las etnografías americanas recientes”, en *BIB (Anpocs)*, N° 27, pp. 3-50, 1° semestre. Río de Janeiro.
- Neufeld, M. R. (trad.).
- Thompson, E. P. 1984. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clases?”, en *Tradicción, revuelta y conciencia de clases*. Madrid, Crítica.
- . 1992. “Folklore, antropología e historia social”, en revista *Entrepassados*, N° 2, Buenos Aires.
- Uttech, D. 2005 . “About Sharon Hutchinson”, disponible en <http://www.news.wisc.edu/11721>

- Verón, E. 1962. "Sociología, ideología y desarrollo", en *Cuestiones de Filosofía* N° 2-3, Buenos Aires.
- Vincent, J. 1998. "Antropología política", en Barnard y Sperber, *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. Comas, A. y Perelman. M. (trads.).
- Weiner, A. 1988. *The trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology*. Stanford University.
- Williams, R. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

Guía para la lectura de B. Malinowski y M. Mauss

Adriana Cecilia Diez

Bronislaw Malinowski: el autor en su tiempo

Nuestra aproximación a materiales producidos por Malinowski tiene por objetivo la revisión del contexto de producción y de algunos de los debates que se sostenían en el campo de las Ciencias Sociales a inicios del siglo XX. Antes de abordar su producción, expondremos algunos datos biográficos que nos permiten conocer al autor en su contexto. Recordemos que, tal como se ha profundizado en otros materiales (Neufeld, 2010; Gledhill, 2000), especialmente en las Ciencias Sociales –aunque no solo en ellas– encontramos intentos por responder a problemas y preguntas que se hallan atravesados por la época y las tramas sociales en las cuales los autores se encuentran inmersos.

A principios del siglo XX, en la Antropología británica iban quedando atrás los estudios evolucionistas.¹ Al tiempo

1 Los abordajes acerca del hombre y de la cultura “primitivos” solían entenderse entonces desde dos aproximaciones: una de ellas en términos de difusión de rasgos culturales (las semejanzas y diferencias culturales eran explicables a partir de la proximidad entre sociedades y la transmisión de elementos, costumbres, etc.), y otra que tendía a ver las culturas como sistemas que evolucionaban –aunque ya

que avanzaba la colonización, en los ámbitos académicos londinenses hubo un cambio de énfasis caracterizado por el alejamiento de las preocupaciones teóricas y el avance hacia la investigación de campo en procura de acumular datos que podrían desaparecer junto con los “primitivos”. Para ese entonces, se había impuesto la necesidad de llevar a cabo trabajo “sobre el terreno”. El modelo de ciencia sustentado por la Antropología se aproximaba al de las Ciencias Naturales, por lo cual la observación y el registro de datos empíricos cobraba centralidad, al tiempo que se sostenía la neutralidad valorativa del investigador. El aparente desinterés por la Historia² llevaba a presentar a las sociedades primitivas desde una perspectiva sincrónica, por fuera de toda idea de proceso y eludiendo analizar la situación de conquista y colonización. Hacia los años 30, dos ramas del funcionalismo estaban en pugna: el “funcionalismo psicobiológico” de Bronislaw Malinowski y el “estructural-funcionalismo”³ de Radcliffe-Brown (Lewellen, 1985). Finalmente, este último acabaría por imponerse, pero la perspectiva malinowskiana marcaría un giro significativo en la teoría antropológica.

Datos biográficos

Bronislaw Malinowski nació en 1884 en Cracovia, ciudad de Polonia que se encontraba bajo dominio del Imperio austro-húngaro. Su padre era lingüista, estudioso de dialectos populares polacos y profesor en la Universidad de Jaguello-na. En Cracovia, Malinowski estudió Matemática y Física y luego se trasladó a Leipzig (Alemania) donde cursó estudios

no en un curso unilineal— sobre la base de una dinámica interior (Kuper: 1973). Se produjo al mismo tiempo un creciente distanciamiento entre los antropólogos de EE.UU. y los de Inglaterra y Francia. En Inglaterra, la Antropología se caracterizó por su rechazo a la teoría y el método evolucionistas, así como a las preocupaciones de los difusionistas.

- 2 Los funcionalistas consideraban como conjetura todo aquello que no hubiera sido probado empíricamente.
- 3 En relación con el estructural-funcionalismo remitimos al artículo de Cecilia Varela y Marcela Woods incluido en este volumen.

de Psicología experimental con Wundt e Historia económica con Bücher. Antes de abandonar Leipzig, Malinowski había leído textos de Antropología y había avanzado en su investigación sobre la organización de la familia australiana.

Hacia 1910 se trasladó a la London School of Economics, donde comenzó a trabajar con Westermarck, quien había realizado las primeras críticas a las teorías sobre la “promiscuidad primitiva”. En 1913 obtuvo su doctorado y publicó *La familia entre los aborígenes australianos* (*The Family Among the Australian Aborigines*) sosteniendo la existencia de la familia nuclear entre aquellos. Allí obtuvo recursos suficientes para iniciar su investigación en Nueva Guinea donde pudo prolongar el trabajo de campo por un extenso período.⁴ Permaneció en las Islas Trobriand entre los años 1915-1916 y 1917-1918, en el contexto de la expansión colonialista. El giro metodológico que imprimió a la disciplina consistió en la **permanencia por períodos prolongados** y el **aprendizaje de la lengua vernácula** como condiciones para captar el punto de vista del nativo.

Concluido el trabajo etnográfico, en la década de 1920 Malinowski volvió a Londres y se desempeñó como docente en la London School of Economics y en la Universidad de Londres. Entre 1922 y 1935 publicó siete obras referidas a las Islas Trobriand, entre ellas *Los Argonautas del Pacífico Occidental* que sería recuperada en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss. Hacia 1938 viajó a Estados Unidos, donde fijó su residencia debido al inicio de la Segunda Guerra Mundial. Se desempeñó como profesor de la Universidad de Yale hasta su muerte en 1942. Su obra *Una teoría científica de la cultura* sería publicada dos años más tarde. A veinticinco años de su muerte, su segunda esposa publicó sus diarios de campo –*Un*

4 Su viaje al Pacífico coincidió con el inicio de la Primera Guerra Mundial. Pese a su condición de súbdito austro-húngaro, no fue considerado enemigo y se agregaron fondos australianos a los de la LSE y la Universidad de Londres.

diario en el sentido estricto del término—, donde el autor volcaba aquello que no consideraba parte de su tarea como científico: sus impresiones y reflexiones. Si bien desde el punto de vista teórico se lo ha acusado de ser indiferente a los cambios sufridos por las sociedades y culturas tribales, algunos escritos suyos de la década del 30 se ocuparon del cambio cultural y, hacia el final de su estadía en Londres, se comprometió en los asuntos políticos de los países colonizados. Analizaremos aquí algunos rasgos de su perspectiva, la cual recibiría posteriormente la denominación de **funcionalismo**. Si bien estos han sido ordenados alrededor de algunos ejes de modo de facilitar su lectura, resultan inescindibles entre sí.

Perspectiva teórico metodológica

Malinowski proponía concentrarse sobre los procesos “que todavía pueden observarse en las comunidades actuales en la edad de piedra”, con objeto de proporcionar una base firme para la reconstrucción del pasado, oponiéndose a lo que denominaba “historia conjetural”. Una vez que se lograra comprender cómo la cultura satisface las necesidades del hombre, el antropólogo estaría en condiciones de decir algo sobre la gradual evolución de las instituciones en respuesta a la creciente complejidad de las necesidades derivadas. “Yo todavía creo en la evolución, todavía estoy interesado por los orígenes, por el proceso de desarrollo, solo que cada vez veo con más claridad que las respuestas a las preguntas evolucionistas deben conducir directamente al estudio empírico de los hechos y las instituciones cuyo desarrollo pasado tratamos de reconstruir.”⁵ Sus trabajos exponían una perspectiva sincrónica, donde la historia no jugaba ningún papel en el análisis, no tanto por desinterés cuanto por lo que él mismo señalaba como “una cuestión de método”.

5 Prólogo a la tercera edición de *La vida sexual de los salvajes* (citado en Kuper, 1973: 23-24).

El etnógrafo debía destacar las normas y reglas de la vida tribal, lo fijo y permanente, esto es, la “anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad” (1986: 29), mediante la documentación estadística. En segundo término, era preciso observar el verdadero comportamiento y, a través de la observación, registrar los “imponderables de la vida real” (1986: 36). Por último, a fin de ofrecer un cuadro completo, era necesario tener en cuenta la “mentalidad”, esto es, concepciones, opiniones. “En todos los actos de la vida tribal se dan, en primer lugar, la rutina prescrita por la costumbre y la tradición, luego la forma en que se lleva a cabo y, por último, la interpretación que le dan los indígenas de acuerdo con su mentalidad” (1986: 39). La meta última consistía en “llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo” (1986: 41). Este registro reflejaba la percepción de Malinowski acerca de la distancia entre lo que la gente dice sobre lo que hace, lo que realmente hace y lo que piensa.

Otra cuestión que aparecía en las monografías de Malinowski era el reconocimiento de que las costumbres se adaptaban alrededor de las actividades, pero que los individuos manipulaban las normas en su provecho cuando era ello posible. Esta afirmación se enmarcaba en una teoría universal del hombre social en la que el “hombre primitivo” no podía ser considerado menos racional que el occidental. El abordaje propuesto tenía asimismo una dimensión política, al sostener que las culturas eran mecanismos apropiados para satisfacer las necesidades de los hombres, por lo cual cada una de ellas tenía su valor y modificarlas implicaba grandes riesgos. Además de plantearse como una advertencia a los administradores y misioneros, suponía suspender los juicios etnocéntricos y proponer una perspectiva relativista desde un supuesto de racionalidad de los “primitivos”, aún en aquellas prácticas perseguidas como la hechicería y la magia.

Funcionalismo y teoría de las necesidades

Malinowski interpretó las instituciones culturales como derivadas de algunas necesidades psicológicas y biológicas básicas. En su texto *Una teoría científica de la cultura* ([1944] 1948) sintetizaba su **concepto de función** como “la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, usan utensilios y consumen mercancías”. El autor afirmaba que las necesidades biológicas producen el nacimiento de ciertos modos de conducta dirigidos a resolver los “problemas primarios de los seres humanos” y a su vez, “la satisfacción cultural de las necesidades biológicas” crea nuevas necesidades e impone un determinismo secundario desde el cual se explicaban el derecho, el dominio político, el “contrato social”, la educación, la religión. La cultura se definía como “un compuesto integral de instituciones” y cada una de ellas contribuía al mantenimiento de la solidaridad social.

El abordaje propuesto sería denominado como **funcionalismo**: “La definición de “funcionalismo” queda establecida al ponerse de manifiesto que las instituciones, al igual que las actividades parciales que las instituciones reagrupan en su seno, están vinculadas a las necesidades primarias, es decir biológicas, o a las necesidades derivadas, es decir culturales. La función siempre expresa, pues, la satisfacción de una necesidad (...)” (Panoff, 1974: 103). El autor estableció así una jerarquía en la cual la satisfacción de las necesidades “primarias”, biológicas, está en la base de la cultura, mientras que los demás fines sociales corresponden a “necesidades” o “imperativos” derivados.

La teoría de las necesidades encontraba sustento en el supuesto de que las culturas son todos integrados en funcionamiento, desde una concepción orgánica de las sociedades. La sociedad se concebía como una **totalidad** articulada, a punto tal que al analizar pormenorizadamente un aspecto o institución, se consideraba que se daba cuenta del todo, de

la sociedad en su conjunto.⁶ A su vez, comprender la función que la parte cumplía en el conjunto permitía explicar su razón de ser. El lugar del antropólogo consistía en ordenar lo observado y poner de manifiesto esta unidad al presentar sus conclusiones. Al realizar trabajo de campo en pequeñas comunidades y describirlas como si estuvieran aisladas resultaba más sencillo sostener el supuesto de que se había abordado la totalidad de la vida social (Neufeld y Wallace, 1998).

Debates con los estudios sobre el derecho primitivo y la tensión individuo-sociedad

El texto propuesto para su lectura, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, data de 1926. Debatiendo con quienes postulaban la inexistencia de ley civil en las sociedades salvajes proponía como objeto de estudio la “ley primitiva (...) las fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión en una tribu salvaje”.

En el texto se evidencia la discusión que mantenía con lo que denominaba “el dogma de la sumisión automática a las costumbres de la tribu”. Sugería que al buscar en las sociedades primitivas una organización que administrara e impusiera la ley –tal como en Occidente– se llegaba a la conclusión errónea de la propensión del “salvaje” a la obediencia.⁷ Basado en sus observaciones, sostenía que en la sociedad trobriand todos los derechos se ejercían “de acuerdo con reglas bien definidas y dispuestas en cadenas de servicios recíprocos bien compensadas” (1986: 61). En oposición a las proposiciones que sugerían un estadio

6 En relación con la cuestión de la *totalidad* remitimos al artículo de María Rosa Neufeld (2010).

7 En sus diversas versiones, se afirmaba que el salvaje no pensaba en quebrantar las leyes porque se hallaba encadenado por la tradición (Hartland), que en el “comunismo primitivo” prevalecía un sentimiento de grupo que hacía innecesaria la imposición de normas por parte de la autoridad (Rivers), o que las costumbres eran percibidas como obligatorias (Hobhouse) u obedecidas espontáneamente (Lowie). Estas cuestiones se encuentran desarrolladas en el capítulo 1 de *Crimen y costumbre*. ..., “Sumisión automática a las costumbres y el verdadero problema”.

originario donde el rasgo característico era la indistinción entre individuo y grupo (Morgan desde la teoría evolucionista), o bien, la sumisión del individuo a los preceptos sociales (tal el caso de Durkheim), Malinowski afirmó la relación entre el control social y las relaciones sociales. El individuo cumplía con las normas debido a la apreciación racional de que en las relaciones sociales imperaba el mecanismo de las “obligaciones vinculantes”; de este modo, todo el sistema de servicios mutuos se basaba en el “principio de reciprocidad”.

Al sostener la necesidad de mantener los lazos sociales mediante el cumplimiento de obligaciones mutuas, daba primacía al supuesto de que las sociedades tienden hacia el equilibrio, la cohesión y el orden por sobre las disrupciones, punto en el cual se aproximaba a la perspectiva durkheimiana. No obstante, se distanciaba de esta misma perspectiva desde el momento en que planteaba una sutil tensión entre las fuerzas de lo social y el problema de la racionalidad del individuo en la búsqueda del autointerés. Dentro del todo representado por la cultura, los sujetos podían interpretar, manipular y hasta transgredir las normas sin poner en riesgo la unidad del grupo social, ya que existían mecanismos e instituciones destinados a restablecer el equilibrio, tales como la magia y la hechicería. Las reglas y los ritos mágicos y religiosos permitían asegurar la cooperación, pero el individuo solo participaba en función de sus intereses a largo plazo. La ley podía estirarse, interpretarse abiertamente en tanto no entrara en conflicto con otros intereses, tal como queda expuesto en el texto al analizar el caso del suicidio.

En este punto nos detenemos para orientar la lectura de los materiales propuestos. Posteriormente, abordaremos la teorización de Marcel Mauss, pertinente en relación con la propuesta de Malinowski.

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Orientación para la lectura

- En la lectura del texto repare en quiénes son los interlocutores y destinatarios para Malinowski. Vincule esta cuestión con el lugar de la Antropología en el contexto histórico de la expansión colonial y el gobierno indirecto.
- ¿De qué modo ha sido abordada la situación colonial? Recuerde el posicionamiento teórico y metodológico del funcionalismo y recupere las lecturas de Gledhill y Neufeld.
- Analice en qué términos se construye el problema de investigación y cuál es la pregunta que procura responder (Malinowski, [1922] 1986). Vincule esta pregunta con los problemas y enfoques de las Ciencias Sociales en aquel momento.
- En el desarrollo de su argumentación, el autor va exponiendo algunos de sus supuestos acerca de la sociedad y de los sujetos. ¿Cuáles son los puntos destacables y qué discusiones se están planteando en el material leído?
- ¿Cuáles son los mecanismos que permiten explicar el orden y la cohesión en las sociedades primitivas según Malinowski? ¿Qué debates se plantean en este punto?
- Recupere las categorías que el autor va utilizando al presentar su argumentación (reciprocidad, equilibrio, totalidad, función).
- El autor toma los casos del derecho, la hechicería y la magia en tanto instituciones que cumplen funciones de restitución del equilibrio. Describa los principales aspectos relevados por Malinowski. Su análisis nos permitirá volver sobre sus concepciones de la sociedad y del individuo.
- Analice la propuesta metodológica que implica el “estar ahí” y establezca relaciones con la concepción de ciencia. Tenga en cuenta el supuesto de abordaje de la totalidad a partir de la concepción de su unidad de análisis concebida como comunidad aislada.

- Repare en el análisis del caso del suicidio como sistema de evasión y transgresión. Recuerde que el autor apunta a dar cuenta del todo social a partir de la reconstrucción de sentidos en un acontecimiento.

Marcel Mauss y el *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*

Los sociólogos franceses Durkheim y Mauss resultaron referencias ineludibles en la Antropología inglesa de inicios del siglo XX. Detrás de las etnografías y de los trabajos de orden teórico, funcionalistas y estructural-funcionalistas compartían la pregunta acerca de los mecanismos que permitían mantener cohesionada a la sociedad, preocupados por los riesgos de “desintegración”. Presumían que la sociedad tendía a la estabilidad y al equilibrio más que al conflicto y al cambio y, en continuidad con Durkheim, concebían a la sociedad como orden moral cuya persistencia se explicaba por el sentimiento de solidaridad. Compartían con Marcel Mauss –aún cuando este no realizó trabajo de campo– la utilización de casos etnográficos como sustento para establecer sus conclusiones y como él, consideraban que el análisis de un hecho particular o de una dimensión de la vida social permitía dar cuenta de la totalidad de esa unidad orgánica que era la sociedad. La observación y la acumulación de datos se pensaban como base fundante para el conocimiento científico. Dentro de este encuadre general, cada autor imprimiría sus propios énfasis y matices, marcando acuerdos y distanciamientos respecto de los restantes.

Acerca del autor

Marcel Mauss (1872-1950) estudió filosofía con su tío Émile Durkheim en la Universidad de Bordeaux. En 1893 se instaló en París, donde se inició en la lectura de antropólogos

tales como Frazer y Tylor y en el estudio de Lingüística comparada e historia de las religiones. A partir de 1901 ocupó la cátedra de Historia de las religiones en L'École Pratique des Hautes Études. En la década de 1930 fue profesor en el Collège de France y fue uno de los fundadores de L'Institut de Ethnologie de la Universidad de París. Integró la escuela sociológica que bajo la dirección de Durkheim editaba *L'Année Sociologique*, publicando reseñas y artículos a partir de 1898. La publicación se interrumpió al inicio de la Primera Guerra Mundial, período durante el cual murieron varios de los sociólogos reunidos alrededor de *L'Année*, incluido el propio Durkheim. En la segunda época de la publicación apareció el *Ensayo sobre el don*, sobre el cual nos detendremos en virtud de sus vínculos con la obra de Malinowski.

Militante del Partido Socialista Francés, colaboró en la creación del periódico *L'Humanité* y publicó notas sobre actualidad política en *Le Populaire*. Desde las conclusiones de su obra destacada, el *Ensayo sobre el don*, sustentaba la incorporación de la moral del don en el derecho occidental, apuntando contra la teoría del *homo aeconomicus* propia de la ciencia económica de la época y dando fundamento con su argumentación a los mecanismos redistributivos de la seguridad social, sindicatos y cooperativas de producción y consumo, pensando en reformas internas al capitalismo. Por su origen judío, sufrió persecución durante la ocupación nazi en Francia durante la Segunda Guerra Mundial y debió apartarse de la vida universitaria, entrando en una fase de silencio. Murió en París en 1950.

El *Ensayo sobre el don*

En 1925, Mauss inició la segunda etapa de publicaciones de *L'Année*, dando a conocer el *Ensayo sobre el don*. El **tema** a abordar era presentado en estos términos: “En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente

voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación” (Mauss, 2009: 70).⁸ Mauss apuntaba a examinar un rasgo en particular: el **carácter voluntario**, aparentemente libre y gratuito pero, sin embargo, forzado e interesado de estas formas de intercambio, que aún bajo la forma de presente ofrecido generosamente, **expresaban en realidad obligación e interés económico**. Se preguntaba, entonces: “¿cuál es la **regla de derecho y de interés** que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?” (Mauss, 2009: 71).⁹

El autor señalaba que en las sociedades “primitivas” existía diversidad de prestaciones, hechos complejos a los que designaba como “**fenómenos sociales totales**”. En ellos se condensaban y se expresaban simultáneamente “todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares–; económicas –y estas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones” (*Ibid.*). En esta definición, se encuentran puntos de contacto con la noción de **totalidad** implícita en la conceptualización de Malinowski.¹⁰ En el análisis de casos tales como el *potlatch* o el *kula*, Mauss procuraba dar cuenta de las diversas dimensiones de la vida social: “(...) son más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas

8 Su trabajo se enmarcaba en el campo de las investigaciones en las que venía trabajando sobre el “régimen de derecho contractual” y el “sistema de las prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos que componen las llamadas sociedades primitivas y también las que podríamos llamar arcaicas” (Mauss, 2009: 70).

9 En todas las citas textuales, la negrita es nuestra.

10 En *Los Argonautas* Malinowski enunciaba: “Un trabajo etnográfico riguroso exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás” (1986: 14).

(...). Son un “todo”, son sistemas sociales enteros cuyo funcionamiento hemos intentado describir.” (2009: 253).

En los casos referidos en *El ensayo...*, el análisis no se centraba en las acciones de los individuos, ya que eran los **sujetos colectivos** –tribus y clanes– quienes se veían implicados en las prestaciones, participando de los intercambios de distintos tipos de bienes y protagonizando acciones de rivalidad y cooperación. En la concepción de Mauss, el **sistema de prestaciones totales** constituía la base de la moral de la donación e intercambio. El autor partía de casos empíricos para discutir los postulados de la economía política clásica que afirmaban la universalidad de la noción de interés (entendido como acumulación de bienes). “No parezca que haya existido jamás (...) nada que se parezca a lo que llamamos economía natural”.¹¹

El objetivo del trabajo era doble: en primer lugar, hacer una suerte de arqueología acerca de la naturaleza de las transacciones humanas, describiendo fenómenos de intercambio y contrato en sociedades en las cuales se consideraba que no existían mercados, así como encontrar la moral y la economía que intervenían en esas transacciones. En segundo lugar, mostrar que esta moral y economía funcionaban en las sociedades occidentales de manera constante y extraer conclusiones de orden moral frente a las crisis.

Las etnografías como fuentes para teorizar: el *potlatch* y el *kula* en tanto fenómenos sociales totales

Volviendo la mirada hacia los trabajos previos del autor, encontramos que el primer caso etnográfico que había

11 En las sociedades occidentales modernas se habían dado dos procesos: la autonomización de la instancia económica bajo la lógica de la producción y acumulación organizadas como riqueza y la fragmentación del cuerpo social, donde el interés individual cubría todo el sentido de la vida en sociedad. Siguiendo la línea iniciada por Durkheim en la concepción de la sociedad como comunidad moral, Mauss apuntaba a limitar los efectos de descomposición social provocados por la génesis del liberalismo económico (Karsenti, 2009).

abordado –a partir de la primera década del siglo XX– se refería a los kwakiutl del Noroeste americano; tomaba la institución del *potlatch*,¹² ceremonia en la cual se expresaban las rivalidades y se reforzaban las relaciones jerárquicas, como parte del sistema de prestaciones totales de sociedades clánicas. En trabajos posteriores, reafirmaría sus conclusiones extendiéndolas a sociedades de Melanesia, Polinesia y del mundo indo-europeo. No todos los casos analizados presentaban rasgos agonísticos, tal el caso del *kula*¹³ que tomaría como referencia a partir del trabajo de Malinowski *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922).

En el *Ensayo sobre el don*, presentaba en primer término el sistema de regalos en Polinesia donde, si bien no aparecía asociada la destrucción, existían rasgos del *potlatch* tales como “(...) el del honor, del prestigio, del ‘mana’¹⁴ que confiere la riqueza, y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese ‘mana’, esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma” (Mauss, 2009: 82). Al tomar el caso maorí refería al *hau*¹⁵ como una idea central en el sistema de derecho: “Los taonga¹⁶ están, al

12 *Potlatch*: conjunto ceremonial que consiste en donaciones públicas entre sujetos individuales o colectivos. Refiere a una combinación de banquetes, ferias y mercados que, al mismo tiempo, constituyen una reunión solemne de la tribu. Allí se dan, en contexto de “una red inextricable de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, fijaciones de rangos políticos” (Mauss, 2009: 77) ciertas prácticas caracterizadas por el principio de rivalidad y antagonismo, lo que lleva hasta la destrucción de riquezas acumuladas. Si bien se trata de prestaciones totales, y todo el clan está implicado, son los nobles quienes defienden sus posiciones jerárquicas, lo que en definitiva redundará en beneficio del grupo en su conjunto. Como definición acotada, propone aplicar *potlatch* a aquellas instituciones que implican “prestaciones totales de tipo agonístico” (2009: 78).

13 *Kula*: intercambio ceremonial entre isleños de Massim, en que circulaban –en sentidos inversos– brazaletes y gargantillas. Estos bienes no revestían valor de uso y debían entregarse respetando el sentido del circuito.

14 *Mana* remite aquí al prestigio y honor obtenidos, pero sujetos a la obligación de actuar acorde con las reglas, ya que el apartamiento de las normas conduciría al aislamiento social.

15 *Hau*: espíritu de la cosa dada que se asocia al donante.

16 *Taonga* refiere a objetos que se constituyen como propiedad, que se donan y se intercambian.

menos en la teoría del derecho y de la religión maoríes, ligados con fuerza a la persona, al clan, al suelo; son el vehículo de su ‘mana’, de su fuerza mágica, religiosa y espiritual” (2009: 86). Por ello afirmaba que entre las ideas del derecho maorí, la obligación surgida a partir de recibir un regalo derivaba de que el objeto no era inerte y seguía perteneciendo al donante. El bien entregado otorgaba prestigio al donante y había de ser devuelto mediante un equivalente o un valor superior (2009: 90). Desde el análisis de Mauss, inserta en relaciones sociales, la cosa reproducía y potenciaba el poder que poseía el sujeto frente a otro (Giobellina, 2009: 50).

En relación con el *kula* estudiado por Malinowski, afirmaba que era “una especie de gran *potlatch*; cauce de un gran comercio intertribal (...) involucra de manera indirecta a todas las tribus y de manera directa a algunas grandes tribus (...). En efecto, es como si todas esas tribus, esas expediciones marítimas, esos objetos preciosos y esos objetos de uso, esos alimentos y esas fiestas, esos servicios de todo tipo, rituales y sexuales, esos hombres y esas mujeres, estuviesen presos en un círculo” (Mauss, 2009: 112-113). El *kula* parecía reservado a los jefes y comerciantes, junto con sus vasallos, y se distinguía claramente del intercambio de mercancías útiles (*gimwali*) que se caracterizaba por el regateo. Los intercambios de objetos en el *kula* estaban regidos por reglas: “No se los debe conservar por mucho tiempo, ni hay que ser lento ni duro en deshacerse de ellos”. Se trataba, entonces, de “un complejo económico, jurídico y moral, verdaderamente típico, que Malinowski supo descubrir, encontrar, observar y describir.” (Mauss, 2009: 119), que sin embargo, cobraba significado puesto en contexto más amplio, donde “(...) no es más que un momento, el más solemne, dentro de **un vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones** que, en realidad, parece englobar la totalidad de la vida económica y civil de las Islas Trobriand (...) El *kula* no hace más que concretizar, agrupar a muchas otras instituciones” (Mauss,

2009: 126). Nuevamente encontramos aquí algunos puntos de contacto con la conceptualización de Malinowski en relación con el abordaje de la sociedad como un todo a partir del análisis de alguna de sus dimensiones o instituciones, así como el énfasis en la tendencia hacia la integración y el equilibrio.

Otro rasgo destacado por Mauss era la **superación de los límites del grupo social** por medio del *kula* y por otras formas análogas de intercambio: “(...) todo el *kula* intertribal no es, en nuestra opinión, más que el caso extremo, el más solemne y dramático de un sistema más general. Saca a la propia tribu en su conjunto fuera del círculo estrecho de sus fronteras, incluso de sus intereses y sus derechos, pero por lo común en su interior, los pueblos y los clanes están ligados por vínculos del mismo tipo (...) en el fondo de ese sistema de *kula* interno, el sistema de los dones intercambiados invade toda la vida económica, tribal y moral de los trobriandeses.” (2009: 129-131). De este modo, la sociedad se encontraba atravesada continuamente por una corriente en que los dones eran recibidos y devueltos, tanto por obligación como por interés. Intercambios de tipo semejante, regulares y obligatorios entre las tribus agrícolas y las marítimas, recibían la denominación de *wasi* y podían interpretarse como formas de división del trabajo por la complementariedad de los productos intercambiados.¹⁷ En relación con el énfasis en la integración al interior de la sociedad y entre grupos sociales, Cardoso de Oliveira (1979), afirmó que la adopción del método comparativo le permitió a Mauss exponer fenómenos cuya inteligibilidad parecía estar dada por las reglas de reciprocidad obligatoria entre colectividades.

17 Los sagali, por su parte, remitían a distribuciones en las que un jefe retribuía a los grupos que habían prestado un servicio a su clan, haciendo sentir la individualidad del jefe. Este esquema prevalecía en toda entrega de recompensas por prestaciones, incluso en los regalos ofrecidos a los dioses y espíritus, así como entre esposos, expresando relaciones jurídicas y económicas dentro del matrimonio.

Más allá de las Trobriand, otros casos etnográficos permitían afirmar el carácter religioso de las cosas intercambiadas, desde las monedas y canciones hasta las mujeres, el amor y los servicios. Señalaba que en estos sistemas se condensaban dimensiones de distintos órdenes debido a “la incapacidad que tuvieron para abstraer y separar los conceptos económicos de los jurídicos” (Mauss, 2009: 137). Sin expresarlo en los mismos términos que en Occidente, sin definirlo como venta ni como préstamo, los pueblos “primitivos” “(...) realizan operaciones jurídicas y económicas que tienen la misma función” (Mauss, 2009: 138). Mientras Marcel Mauss exponía la integración de las sociedades “arcaicas” a partir de las obligaciones de dar y recibir, Malinowski enfatizaba el orden de legalidad basado en el principio de reciprocidad y que, en caso de incumplimiento, suponía la ruptura o debilitamiento del lazo social, ambos reforzando la idea de integración y equilibrio de las sociedades estudiadas.

Algunas conclusiones

El *Ensayo...* continuaba presentando los casos de América del Norte, para arribar a una **primera conclusión**: los dones hechos y devueltos expresaban la forma arcaica de intercambio, al tiempo que **la circulación de cosas se identificaba con la circulación de los derechos y las personas**. Concluía, en este punto, que “estos hechos nos autorizan a concebir un régimen que debió ser el de una gran parte de la humanidad durante una larga fase de transición y que aún subsiste en otras partes” (2009: 185). El autor esbozaba un esquema de evolución en el cual se planteaba la existencia de tres fases en relación con la circulación de bienes y servicios: en la primera fase la propiedad era cedida; en la segunda etapa, la cesión se realizaba de manera ceremonial entre los grupos. En la tercera y última etapa –tal el caso de “nuestras sociedades”– se establecía una distinción clara entre los derechos relativos a las personas y los derechos en relación con las

cosas, así como entre las donaciones y las obligaciones de carácter no gratuito.

En los casos estudiados en el *Ensayo...*, asignables a la fase intermedia, el sistema de derecho consistía en un **permanente intercambio de presentes que suponía obligación de dar, de recibir y de retribuir, tres momentos complementarios en las prestaciones totales**. Recordemos que Mauss afirmaba que no eran los individuos sino las colectividades las que protagonizaban el contrato. Estos colectivos intercambiaban no solo objetos considerados bienes en su dimensión económica, sino que “Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente (...) Proponemos denominar todo este sistema de prestaciones totales” (2009: 75).

Entre las “Conclusiones de moral”, el autor refería a los sistemas de seguridad social que se iban conformando en algunos países centroeuropeos, analizándolos en relación con los casos vistos en las sociedades “arcaicas”: “Toda esa moral y esa legislación corresponden, en nuestra opinión, no a una perturbación, sino a un regreso al derecho (...). Volvemos, pues, a una moral grupal” (2009: 234).

Las lecturas del *Ensayo...*

Respecto de las repercusiones del *Ensayo sobre el don* entre sus contemporáneos recordemos que Malinowski, en una carta de 1925 dirigida a Mauss, afirmaba haber llegado a conclusiones semejantes trabajando sobre los problemas del derecho y el orden. Al año siguiente, publicaría *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, cuyo tema era el derecho y el orden en las sociedades “primitivas”. Allí citaba el texto de Mauss en relación con el señalamiento de que en realidad no existían “regalos puros”, sino obligaciones mutuas,

cuestión que solo podía analizarse al contextualizar y examinar todo el sistema de regalos y toda la vida tribal. Más allá de argumentar que el principio de reciprocidad fundaba y sostenía las sociedades “salvajes”, el propósito de Malinowski era demostrar que no había nada de espontáneo en la obediencia a reglas. Manifestaba que, en ausencia de un aparato de coerción, eran las relaciones de dependencia –expresadas bajo la categoría reciprocidad– las que garantizaban el cumplimiento de las obligaciones. El análisis de Malinowski destacaba el lugar de los sujetos, en tanto Mauss se centraba en los colectivos sociales como protagonistas del contrato que abarcaba todas las dimensiones de la vida social.

Además de Malinowski, otros antropólogos como Boas y Lévy Bruhl se hicieron eco de la publicación del *Ensayo...* y, a partir de entonces, Durkheim y Mauss fueron incluidos entre los autores de lectura obligatoria en los centros de formación de antropólogos de Londres y de EE.UU. Desde la Antropología, se recuperaba la centralidad del contrato en relación con la integración social. Prevalecía asimismo la idea del equilibrio, que en el esquema propuesto por Mauss se alcanzaba mediante la reciprocidad del don y contradon en las prestaciones sociales totales. Las concepciones acerca de la totalidad social, la tendencia a la unidad y a la estabilidad, atravesaban los trabajos de las Ciencias Sociales a inicios del siglo XX, de los cuales Mauss y Malinowski son exponentes paradigmáticos.

En relación con las relecturas posteriores, recordemos que en la década del 40, Lévi-Strauss retomaría el *Ensayo sobre el don* para explicar los intercambios matrimoniales y fundar su teorización sobre los sistemas de parentesco y la teoría de la alianza.¹⁸ Otros antropólogos reforzarían la lectura de la

18 Algunas críticas a la lectura de *Ensayo sobre el don* por parte de Lévi-Strauss pueden hallarse en Marvin Harris (1985) quien alerta sobre la magnificación del intercambio de mujeres sustentando la regla de

dimensión económica de su análisis, relegando el problema del derecho del abordaje de Mauss. Volviendo al autor, Mauss no volvió a tratar el tema sino en forma esporádica, habiendo retornado a su interés principal: los rituales y las representaciones religiosas.

Bibliografía

- Cardoso de Oliveira, R. 1979. “Introdução a uma leitura de Mauss”, en *Marcel Mauss*. San Pablo, Ática, pp. 7-50.
- Cazeneuve, J. 1968. *Sociología de Marcel Mauss*. Barcelona, Ediciones Península.
- Giobellina Brumana, F. 2009. “Estudio preliminar. El don del ensayo”, en *Mauss*. Buenos Aires, Katz, pp. 7-63.
- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Harris, M. 1985. “Antropología social británica”, en *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI, pp. 445-490.
- Karsenti, B. 2009. “De la parte al todo”, en *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 89-113.
- Kuper, A. 1973. “Malinowski”, en *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Madrid, Anagrama, pp. 15-52.

reciprocidad entre grupos vinculada al tabú del incesto en *Las estructuras elementales de parentesco*. En Ligia Sigaud (1999), puede profundizarse la descontextualización del don respecto de las cuestiones del derecho y la moral operada por Lévi Strauss.

- Lewellen, T. 1985. “El desarrollo de la antropología política”, en *Introducción a la Antropología política*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, pp. 1-14.
- Malinowski, B. [1922] 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta Agostini.
- . [1926] 1969. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ediciones Ariel.
- . [1948] 1967. *Hacia una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires, Sudamericana, 1ª ed. En inglés, 1944.
- Mauss, M. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Neufeld, M. R. 2010. “Procesos sociales contemporáneos y desarrollo de la antropología social y política”, en *Introducción a la Antropología Social y Política. Relaciones sociales, desigualdad y poder*. Buenos Aires, Editorial FFyL.
- Neufeld, M. R. y Wallace, S. 1998. “Antropología y ciencias sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas”, en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EUdeBA.
- Panoff, M. 1974. *Malinowski y la antropología*. Barcelona, Labor.
- Sigaud, L. 1999. “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o Dom’”, en *Mana, Estudos de Antropologia Social*, vol, 5, nº 2. pp. 89-123. Río de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponible en: <http://www.scielo.br>

Parentesco, familia, género

Nuevas perspectivas en los estudios sobre familia y parentesco

Gabriela Novaro y Laura Santillán

Introducción

El objetivo de este capítulo es delinear los principales aportes de los planteos contemporáneos acerca del parentesco y la familia, advirtiendo los puntos de continuidad y los quiebres con las perspectivas clásicas. El interés es dar cuenta de los debates que instalan los planteos contemporáneos y cómo estos debates se ponen de manifiesto en problemáticas específicas ligadas a la relación entre los géneros, el carácter histórico de la familia, la universalidad o no de la familia nuclear y la articulación entre dimensiones como las relaciones familiares, la desigualdad y el Estado.

En puntos anteriores sobre este tema nos detuvimos en trabajos que representaban las perspectivas clásicas en Antropología, dentro de las que ubicamos el evolucionismo, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el estructuralismo. Debe quedar claro que con “perspectivas clásicas” nos estamos refiriendo a una variedad de autores y escuelas de fines del siglo XIX y principios-mediados del XX que, en

algunos puntos, presentan importantes continuidades y, en otros, diferencias notables,¹

Volvemos a destacar la importancia que los antropólogos clásicos dan al parentesco como un aspecto de las relaciones sociales. En las llamadas sociedades primitivas, para estos antropólogos, estudiar las relaciones de parentesco resulta fundamental para abordar las formas de organización y las instituciones sociales y políticas. Señalamos también como un aspecto compartido la búsqueda de la racionalidad, de la comprensión de la lógica de pautas y costumbres muy distintas a las occidentales, lo que se manifiesta en sus descripciones y análisis de formas de parentesco alejadas del modelo de familia de la sociedad europea y norteamericana del momento. Continuamos también destacando las implicancias de una perspectiva comparativa atenta a las semejanzas y diferencias entre las sociedades, a la búsqueda de aspectos universales, que aparecen en todas las sociedades, pero también a las formas particulares con que estos aspectos universales se realizan.

Sin embargo, con distintos matices en los diversos autores considerados clásicos, todos estos aspectos se presentan con limitaciones y contradicciones. Básicamente, y aquí volvemos a pensar en el planteo de John Gledhill (2000), los antropólogos clásicos (también en el tema del parentesco) se enfrentaron a impedimentos para dejar de tomar a *Occidente como punto de partida*, para apartarse de la lógica que las instituciones y prácticas tenían en su propia sociedad. Las implicancias de esto se advierten si consideramos además que las sociedades de pertenencia de los antropólogos, tal como se desplegó en detalle en el capítulo anterior, estaban

1 La agrupación de distintos autores en un gran enfoque denominado “perspectivas clásicas” es sin duda arbitrario. Obedece al interés de ordenar una diversidad de posiciones, considerando líneas de continuidad sin dejar de advertir sus quiebres. Lo mismo podría también decirse en relación con lo que en este texto denominamos “abordajes contemporáneos”.

sosteniendo un proceso de dominación social y política sobre los grupos que ellas mismos estudiaban. Pero a pesar de estas y otras limitaciones y de la necesidad de profundas revisiones, la perspectiva desnaturalizadora y la comparación como forma de conocimiento (aún siendo una cuestión muy discutida), se pueden considerar herencias que los autores contemporáneos reciben de sus antecesores.

1. Puntos de partida de las perspectivas contemporáneas sobre la familia y el parentesco

El surgimiento de lo que podríamos llamar “perspectivas contemporáneas acerca de la familia y el parentesco” no se produce de un momento para el otro.² Estas perspectivas, en alguna medida, representan el desarrollo y profundización de problemáticas e interrogantes que ya se expresaban en los paradigmas clásicos. La centralidad del parentesco como organizador de lo social fue, desde el principio, un tema de debate; la tensión entre perspectivas universalistas y particularistas también atravesó las producciones de los clásicos desde un inicio. Sin embargo, una serie de circunstancias que se producen en forma generalizada a partir de los años 60 se asocian a la multiplicación de producciones científicas sobre el tema de la familia y el parentesco desde paradigmas teóricos novedosos que se terminan de distanciar de los clásicos en forma más evidente en el transcurso de los años 70 y 80. Estos cambios se manifiestan tanto en

2 La referencia que en este capítulo hacemos a dos grandes períodos (clásico y contemporáneo) se realiza sin dejar de advertir el carácter provisorio de cualquier periodización. Asimismo, un abordaje más preciso y completo supondría también referirse a un período intermedio entre los años 50 y 60 que, provisoriamente podríamos denominar *formalista*, entre cuyos representantes destacados están Robin Fox, Ward Goodenough y George P. Murdock, entre otros. (Equivalente a lo que se trabajó en el cap. I como “momento del auge del estructural-funcionalismo y el parsonianismo”).

las sociedades de origen de muchos de los antropólogos (países europeos y Estados Unidos), como en las sociedades que venían siendo estudiadas por los mismos.

A partir de mediados del siglo XX, distintos factores facilitan lo que podría denominarse nuevas formas de división sexual del trabajo en los países a los que se alude como Occidente: la entrada masiva de las mujeres al mercado laboral, su creciente implicancia y visibilidad en los asuntos considerados públicos, los cambios en la sexualidad a partir de la difusión de nuevas formas de control de la natalidad, la caída en las tasas de fecundidad en los países europeos, etc. Esta situación favorece nuevos cuestionamientos a los roles establecidos para hombres y mujeres. Asociado a esto se produce una creciente circulación en ámbitos académicos y también fuera de ellos, de trabajos realizados desde perspectivas marxistas y feministas desde las cuales se interpretan con otros parámetros las relaciones sociales. Esto lo desarrollaremos en detalle en puntos sucesivos, pero adelantamos que si el feminismo se asoció en gran medida a nuevas formas de pensar la relación entre los sexos, el marxismo lo hizo a nuevas formas de abordar las relaciones sociales en general, implicando en la producción antropológica un paso del énfasis en la reciprocidad como aspecto de las relaciones sociales (característico de los abordajes clásicos) al énfasis en el poder, la desigualdad y su manifestación y transformación a lo largo de la historia. Poder, desigualdad e historicidad son considerados en sus múltiples manifestaciones, y también en el seno de las relaciones familiares.³

Asimismo, en los países que estaban siendo objeto de las intervenciones coloniales, se producen importantes transformaciones asociadas a los procesos de descolonización

3 Si bien en este trabajo nos centramos en los aportes del marxismo y las perspectivas de género para abordar la cuestión de la familia y el parentesco, a ellos podrían agregarse el psicoanálisis y las corrientes simbolistas, entre otros.

generalizada (cuestión que será abordada en detalle en la tercera sección de este volumen). Estos procesos se vincularon a la construcción de otras miradas sobre sociedades hasta entonces consideradas en general primitivas (recordemos que la connotación de primitivo no fue unívoca en los clásicos). Si, como decíamos, el parentesco, en opinión de muchos, desempeñaba en las sociedades tradicionales la función que diversas instituciones especializadas (políticas, económicas, religiosas) cumplían en Occidente, algunos se preguntaron qué pasaría cuando las sociedades no occidentales se constituyeran como estados nacionales independientes y se modernizaran. Ya veremos cómo el carácter que van tomando las transformaciones de estos pueblos ponen en evidencia la forma no lineal de los cambios y la historia y el carácter multideterminado de los procesos.

Desde las perspectivas marxistas se discute si el parentesco puede considerarse, siguiendo a algunos clásicos, como una dimensión autónoma del mundo social. Joan Bestard⁴ (1998), autor cuya lectura recomendamos particularmente, sostiene que en definitiva, lo que está en discusión es la existencia o no de un ámbito específico de las relaciones de parentesco. De ser un elemento fundamental para el estudio social de acuerdo con las perspectivas clásicas, para muchos el idioma a través del cual se expresaban relaciones y se podía acceder a la totalidad social, se pasa a la **duda sobre la pertinencia de considerarlo un aspecto de lo social en sí mismo.**⁵

4 Joan Bestard es profesor de Antropología en la Universitat de Barcelona y profesor visitante en The University College de Londres, en la Universidad de Cambridge y en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París.

5 Para comprender las implicancias de esto debemos volver sobre la idea de totalidad social ya presentada en el capítulo anterior. Es necesario recordar que el marxismo parte de una idea de totalidad distinta a la del funcionalismo.

Esta pregunta responde tanto a los paradigmas desde los que se analiza el parentesco, como al lugar que el mismo parece tener en sociedades “modernas” con un alto nivel de especialización institucional. Es decir, en sociedades en las cuales los procesos económicos y políticos, al menos formalmente, se realizan en relación con instituciones especializadas y ya no, al menos no necesaria ni principalmente, en el seno de lo que puede definirse como relaciones de parentesco.⁶ No obstante, se debe advertir también que muchos autores avanzan en la intención de quebrar la dicotomía “centralidad del parentesco en las sociedades primitivas (y en los estudios clásicos)” vs. “ausencia de lazos de parentesco en sociedades industrializadas/actuales”. Algunos de los trabajos llevados adelante en contextos industriales y urbanos en los años 50 y 60 manifiestan ese interés por advertir el lugar que ocupa el parentesco y las relaciones familiares en las condiciones de vida de las clases subalternas.

Esta atención a las formas de parentesco en las clases subalternas se vincula a otra de las cuestiones que se profundiza con los trabajos contemporáneos: **la tendencia a considerar también a los grupos sociales de Occidente como objeto de estudio de la Antropología**. Este interés no se inicia en estos años, sino que tiene antecedentes en trabajos de décadas anteriores, pero el análisis antropológico sobre instituciones de la propia sociedad se generaliza después del 60.⁷

6 Al respecto Pierre Bourdieu (1931-2002, director de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, profesor de Sociología en el Colegio de Francia) sostenía en “Espíritu de familia” que las definiciones de familia suelen suponer que esta existe como un universo social aparte, idealizando su interior como algo sagrado, como lugar de confianza por oposición al mercado, como modelo ideal de relaciones humanas. Frente a ello advierte que la familia es una ilusión producida y reproducida con la garantía del Estado, que recibe de este, en cada momento, los medios para existir y subsistir (1994).

7 Los estudios que Elizabeth Bott llevó adelante a fines de la década del 50 en el contexto urbano de Inglaterra son pioneros, por ejemplo, en el análisis de las relaciones del parentesco y la familia en la sociedad occidental contemporánea. También son significativos en este período los estudios de Raymond

Por otra parte, las perspectivas contemporáneas también avanzan significativamente sobre las clásicas en la **reflexión sistemática sobre las implicancias ideológicas de las categorías que se utilizan**. Así, son objeto de análisis las consecuencias esencializadoras y estereotipantes de concepciones desplegadas con cierto grado de acriticismo en las perspectivas clásicas: particularmente, la imagen de la mujer y su asociación con la crianza y el mundo doméstico como un hecho universal (para algunos incluso natural) en las distintas sociedades humanas (sobre este aspecto vamos a detenernos en el siguiente punto). Advertimos y recuperamos en los planteos contemporáneos una preocupación sistemática por la elección y forma de definición de las categorías; desde esta posición se realizan profundas críticas a la presencia de presupuestos y valoraciones centrados en Occidente que se advierten en los desarrollos clásicos, a pesar de todo el intento de descentramiento que estos predicán.⁸

Al respecto resultan sumamente sugerentes algunos comentarios de Pierre Bourdieu (1994):

(...) si es cierto que la familia no es más que un término, también es verdad que se trata de un *mot d'ordre*, o mejor, una categoría, principio colectivo de construcción de la realidad colectiva (...) la familia es un principio de construcción de la realidad social que ha sido a la vez socialmente construido. Cuando se trata del mundo social, las palabras hacen a las cosas. Funcionan como esquema clasificatorio. Bajo la apariencia de describir una realidad social, la familia, prescribe un modo de existencia, la vida familiar.

Firth en familias inglesas (de clase obrera, latinas londinenses y de clase media) y los trabajos de David Schneider en los grupos familiares pertenecientes a las clases medias de Chicago.

8 En gran medida los cuestionamientos a las categorías y concepciones de los clásicos se asocian a la presencia de tendencias unilineales en el evolucionismo y a la centralidad de la construcción de tipologías en el estructural-funcionalismo.

Siguiendo con la preocupación por la rigurosidad en el uso de las categorías, Bestard destaca que una de las paradojas del tema del parentesco es su fuerza en las representaciones colectivas y su debilidad en términos de conceptualización y teorización. Esto es, su importancia en el discurso cotidiano y el sentido común frente a la dificultad de precisar teóricamente las categorías que se utilizan en el análisis. Este problema evidentemente no se restringe ni limita a la Antropología clásica, sino que se involucran también las perspectivas contemporáneas que, con significativos avances, suelen afrontar serias limitaciones para trabajar sobre una cuestión que es permanentemente discutida desde el debate social y que es tema de opinión del discurso hegemónico (pensemos por ejemplo en los discursos de los medios de comunicación en torno a cuestiones como la fidelidad, el aborto, recientemente, el casamiento entre personas del mismo sexo, etc.). Más aún, distintos trabajos contemporáneos atienden particularmente a la manipulación y uso de los más variados argumentos científicos para justificar naturalizaciones en el tema del parentesco y la familia.

En otro orden, distintos investigadores acuerdan en que **las perspectivas clásicas aplicaron a distintas sociedades los esquemas valorativos occidentales acerca de la relación entre lo natural y lo cultural, y, básicamente, la metáfora occidental según la cual la “naturaleza” aparece como esfera diferenciada, dicotómica y “externa” a la cultura.** Esto está desarrollado con detalle en el trabajo de Bestard. El autor se detiene en las dificultades de analizar objetivamente el parentesco en tanto se refiere a la experiencia inmediata y se encuentra en la base de la propia visión del mundo de los científicos sociales. Si en nuestra cultura –dice Bestard– el parentesco representa el lazo más primario de la solidaridad humana, los teóricos del parentesco supusieron que las “sociedades primitivas” podían considerarse como si estuvieran basadas exclusivamente en lazos de solidaridad primaria.

Bestard recupera los desarrollos de David Schneider, uno de los representantes más destacados de los inicios de las perspectivas contemporáneas, que plantea que la distinción entre natural y social no parece operativa para analizar las concepciones culturales de la relación social y la formación de la persona. En un sentido semejante, otro autor recomendado, Jorge Grau Rebollo (2006), sostiene que frente a la dicotomía biología-cultura, debemos tener en cuenta que la noción de naturaleza es fruto de una elaboración cultural. Al respecto el feminismo discute profundamente en qué medida y por qué las diferencias biológicas evidentes entre hombre y mujer se interpretan culturalmente como diferencias sustantivas (Lamas, 1986).

Por cierto, respecto a la distinción entre lo natural y lo social, el impacto que produjeron las denominadas Nuevas Tecnologías Reproductivas y los avances en biogenética constituyen sin lugar a dudas un capítulo aparte. Aquí solo mencionaremos esta problemática. La reproducción asistida y los desarrollos en medicina molecular comienzan a ocupar la agenda de interés de los estudios contemporáneos y desde ahí se abren nuevos debates en el campo del parentesco. Como señalan varios autores, las nuevas tecnologías de la procreación no solo obligan a repensar nominaciones (sobre la “paternidad”, la “maternidad”, la “concepción”) sino el sentido biológico que estaba en el centro de la concepción clásica del parentesco. Es decir, no solo queda sobre el tapete la visión de la reproducción como hecho natural, sino la representación de la procreación como hecho separado de la cultura (Grau Rebollo, 2006).⁹

9 Algunos autores advierten que junto con estos desplazamientos, la difusión y los usos de las Nuevas Tecnologías de Reproducción han derivado en algunos casos en una suerte de biologización de la paternidad, medicalización de la procreación y dependencia y subordinación de la mujer a procesos que no controla y vuelven sobre la imagen de la mujer como “receptáculo” de la reproducción (Stocker, citado en Rebollo, 2006).

En síntesis, podemos sostener que las perspectivas contemporáneas avanzan sobre las clásicas, profundizando algunas herencias y rompiendo con ciertos presupuestos. A riesgo de omitir cuestiones importantes, especificaremos algunos puntos de partida de las perspectivas contemporáneas en el siguiente listado:¹⁰

- **Distanciarse de los enfoques evolucionistas** (particularmente su unilinealidad), **funcionalistas** (sobre todo su visión estática de la vida social) y **estructural-funcionalistas** (en su énfasis en hacer entrar la realidad en modelos y destacar la centralidad de los grupos de filiación unilineal).
- Situar el estudio del parentesco y la familia **también en la sociedad industrial, contemporánea** y en la propia sociedad de origen del investigador.
- Abordar el parentesco como una **construcción cultural**, entendiendo “construcción” no como mera representación (más o menos transparente) de una serie de hechos que existen en la naturaleza, sino partiendo de que el parentesco se va constituyendo según cómo los sujetos ponen en juego determinadas prácticas y significan las relaciones de proximidad.
- Comprender las relaciones de parentesco y la familia **en tramas sociales más amplias**. El dominio del parentesco, se sitúa **en relación con otros dominios**, entre los que hay que mencionar particularmente el Estado y el sistema productivo.
- Introducir el **registro de la historia y la dimensión dinámica y cambiante** de las relaciones de parentesco y la organización familiar. Así, el parentesco se aborda dentro del flujo de la historia social y en escenarios sociales determinados, incorporando en su análisis las **relaciones de**

10 Para elaborar este listado hemos considerado especialmente clases teóricas dictadas por María Rosa Neufeld en esta materia en años pasados.

poder y desigualdad. “La familia” no es una institución (u organización social) inmutable a los cambios, ni totalmente pasiva ante los mismos.

- Partir de **otra noción de sujeto.** La idea de que los sujetos, a diferencia de cómo los presentaban las perspectivas funcionalistas y estructuralistas (también en este aspecto con matices evidentes entre los distintos autores), no son necesariamente pasivos portadores de roles sociales, sino activos en la apropiación de sus condiciones de existencia y en la generación de estrategias, en situaciones de condicionamiento estructural (esta cuestión será abordada en los próximos puntos).
- Referir **las cuestiones de familia y parentesco a la problemática de la reproducción social.** Con ello los debates en torno a la pertinencia de considerar o no la familia como unidad doméstica y el cuestionamiento de la naturalidad de lo doméstico (cuestión también que será tratada en los puntos que siguen).

En el resto del capítulo nos centraremos en ciertas temáticas en las cuales se ponen en juego los puntos de quiebre y desarrollo de los planteos contemporáneos:

- La pregunta por las relaciones entre los sexos desde una perspectiva atenta a la desigualdad y el poder y la necesidad de aguzar los mecanismos de vigilancia sobre la aplicación de categorías etnocéntricas y androcéntricas, particularmente en torno al lugar de la mujer y la crianza.
- La atención al carácter histórico y cambiante de las relaciones familiares tanto en las sociedades occidentales como en las colonizadas, considerando la complejidad de los cambios.
- La inserción de la familia en la trama social y, en particular, en vinculación con las relaciones de desigualdad, el Estado y las políticas públicas.

2. ¿Nuevas respuestas a viejos problemas?

2.1. La relación entre los sexos: los debates en torno a la subordinación de la mujer. La cuestión de la crianza

Tal como sostiene Henrietta Moore (1999) autora en la que nos detendremos, el carácter jerárquico de las relaciones entre hombres y mujeres es una preocupación presente desde los albores de la Antropología. Baste recordar el antiguo debate entre Maine y Morgan acerca de la primacía de la familia patriarcal o la predominancia del derecho materno. En los trabajos de Malinowski hay una mirada atenta a las tareas asociadas a hombres y mujeres, desde cierto énfasis en la noción de complementariedad y sobre el supuesto de la reciprocidad de los intercambios. También en Lévi-Strauss la división sexual del trabajo es objeto de particular atención y es abordada desde el supuesto de la dependencia recíproca de los sexos.

Las perspectivas contemporáneas, con distintos matices y énfasis, señalan en los clásicos la omisión de una reflexión sistemática sobre dos aspectos centrales de las relaciones entre hombres y mujeres: el poder y la desigualdad. En el sección 4 se desarrollará la idea de que la Antropología debe elaborar finos instrumentos para percibir las formas no solo evidentes sino también sutiles de la desigualdad y relevar su presencia, entre otras, en las relaciones entre hombres y mujeres, mayores y menores. Este desafío resulta particularmente necesario para el análisis de sociedades que parecen relativamente igualitarias y que no presentan un grado evidente (en relación al peso de lo mismo en la sociedad capitalista) de división social del trabajo, acumulación y concentración de riquezas. Esto implica ir construyendo una nueva conceptualización sobre estas relaciones.

Los clásicos construyeron modelos sobre las sociedades primitivas donde la desigualdad entre los sexos en general no se explicita ni se problematiza. Por ejemplo, en el trabajo de Lévi-Strauss –nos dirá Gayle Rubin (1986) en un texto

cuya lectura recomendamos— las mujeres aparecen mencionadas como objetos que circulan garantizando de ese modo las relaciones entre los hombres; las mujeres son “el conductor de una relación antes que partícipes de ella”; el lugar subordinado de la mujer que se evidencia en este modelo no es objeto de problematización en Lévi-Strauss. Veremos más adelante cómo otro de los autores relevantes del período considerado clásico, E. Evans-Pritchard (1987), se detuvo en los intercambios matrimoniales entre los nuer del África, donde la mujer era intercambiada por ganado a través del pago del “precio de la novia”; y cómo también la presuposición de que se trataba de una sociedad igualitaria es con posterioridad agudamente criticada por otra autora que trabaja en la misma sociedad (uno de cuyos artículos se incluye en este libro: Hutchinson, 1998) y que advierte la concentración del poder y la riqueza en los hombres mayores.

Pero, además del lugar de la mujer en tanto objeto de la circulación, **un punto particularmente puesto en discusión es la tendencia a asociar acríticamente a la mujer a la esfera de la crianza vinculada al espacio privado**, mientras que la esfera masculina correspondería al universo de lo público. Los debates de la Antropología contemporánea sobre la familia se ubican en distintas posiciones en torno a si esta división de esferas de competencia necesariamente tiene carácter universal y, en tal caso, si siempre se asocia a situaciones de subordinación de un sexo por otro.

Sintetizando, los estudios de género y las perspectivas feministas presentes en la Antropología contemporánea advierten acerca de cuestiones que siguieron naturalizando los clásicos: la asociación madre-hijos, la imagen de la crianza y la universalidad y naturalidad de la subordinación de la mujer.

Con relación a la subordinación de la mujer, una de las preguntas que atraviesa la obra de distintos autores contemporáneos es en qué medida la opresión de las mujeres se puede o no considerar una consecuencia directa del sistema económico.

Desde el marxismo, Federico Engels¹¹ opina que el auge de la propiedad privada masculina y el desarrollo de la familia monógama transformaron la situación de la mujer en la sociedad y provocaron “una derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”; califica las relaciones entre sexos, anteriores a esta “derrota”, como igualitarias y complementarias. Esta “propiedad productiva”, inicialmente de los animales domésticos, se encontraba en manos del varón como consecuencia de la división “natural” del trabajo. Desde el punto de vista de Engels, la “muerte” definitiva de la unidad económica colectiva y el posterior auge de la familia monógama se debieron al deseo del hombre de transmitir a sus descendientes la riqueza que había acumulado, de ahí la importancia del matrimonio monógamo, que garantizaba la paternidad de la prole.

Desde ya, la postura de Engels, limitada por la perspectiva evolucionista de la Antropología decimonónica en la que se apoya, fue puesta en cuestión por desarrollos científicos posteriores. Se recupera no obstante su mirada histórica de la problemática que permite cuestionar la naturalidad de la subordinación femenina.¹²

Para profundizar en la cuestión de la subordinación de las mujeres y su asociación con la esfera de la crianza, recomendamos la lectura de autoras como Moore (1999)

11 Moore (1991) se refiere a la tesis desarrollada por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid, Fundamentos, [1884] 1970).

12 También en este aspecto puede aportar la lectura de Gayle Rubin, quien habla de las limitaciones del marxismo en la conceptualización de las estructuras profundas de la opresión sexual. Sostiene que explicar la utilidad de las mujeres para el capitalismo es una cosa y sostener que esa utilidad explica la génesis de la opresión de las mujeres es otra muy distinta. Debe tenerse en cuenta, dice Rubin, que las mujeres son oprimidas en sociedades no capitalistas. Sostiene que más allá de señalar la relación entre trabajo doméstico y reproducción de la mano de obra y la relación trabajo doméstico/plusvalía, es necesario explicar por qué las mujeres hacen el trabajo doméstico y no los hombres. Moore, en un sentido complementario en este punto, sostiene que las relaciones entre hombres y mujeres ni son independientes de las relaciones económicas ni derivan directamente de ellas.

y Weiner (1988). Aquí simplemente vamos a señalar los principales ejes problemáticos que recuperamos en estos autores y mencionar algunos más que complementan los desarrollos de los mismos.

Henrietta Moore¹³ (1991) sintetiza diversos autores, permitiendo identificar los principales debates asociados a la problemática de la relación entre los sexos y el lugar de las mujeres.

Su trabajo gira en torno a la pregunta sobre si la asimetría sexual y la subordinación de las mujeres es un fenómeno universal. Sostiene que los principales aportes de la Antropología para abordar esta cuestión se asocian a sus avances en torno a los símbolos del género y de los estereotipos sexuales.

A partir de aquí presenta una serie de autores que reflexionan en torno a la asociación: mujeres-naturaleza-doméstico¹⁴ vs. hombres-cultura-público y destaca que entre ambos polos habría una relación de jerarquía y prestigio desigual, esto es, la naturaleza y lo asociado a la naturaleza aparece como algo que las sociedades subestiman frente a la cultura. Esta

13 H. Moore es profesora de Antropología Social de la Universidad de Cambridge y miembro de la Academia Británica. Realizó su trabajo de campo en África. En su investigación considera también la situación en Melanesia. Es directora del Culture and Globalisation Programme, Centre for the Study of Global Governance, LSE. Su programa de investigación se ha centrado en el género, las estrategias de subsistencia, la transformación social y los sistemas simbólicos.

14 Resulta importante advertir que dentro de la Antropología se ha insistido en diferenciar la "unidad doméstica" o "grupo doméstico" (que proviene del latín *domus* que significa "casa") de la institución "familia" para desligar la unidad doméstica de las cuestiones de "sangre". Asimismo y en referencia a la desnaturalización del ámbito de lo doméstico, los estudios antropológicos marxistas franceses (de Meillassoux y Godelier) han contribuido a comprender las actividades de reproducción y producción domésticas dentro de las relaciones más amplias de reproducción social del capital. Esto ha permitido, entre otros, cuestionar la aparente escisión (sobre todo en las sociedades capitalistas) entre un ámbito doméstico (de la reproducción) y un ámbito diferenciado de la producción. Cuestión que no impide, como advierte la antropóloga Olivia Harris, que en las Ciencias Sociales aún persistan importantes naturalizaciones sobre la definición de "lo doméstico" que traen como consecuencia presentarla como una institución universal y transhistórica, es decir sin anclaje en estructuras sociales más amplias y sin atender a sus relaciones internas, ni a como se producen en tal caso las relaciones generalizadas de subordinación de la mujer (asociada "naturalmente" a dicho ámbito) respecto del hombre.

asociación suele sostenerse a partir de la vinculación de la mujer con la reproducción.

Moore pone en duda que estas asociaciones se manifiesten en todas las sociedades y se realicen siempre en términos de necesaria oposición; también cuestiona que el sistema de representaciones de esta oposición corresponda claramente a conductas observables. Mas aún, advierte cierto sesgo etnocéntrico occidental que lleva a sobreaplicar a otras sociedades la forma en que en Occidente se concibe esta dualidad, de acuerdo con la idea de que la naturaleza debe ser controlada y dominada por la cultura, cuestión que no se extiende a otros pueblos. Más específicamente, afirma el origen de esta distinción en Lévi-Strauss y su concepción de la cultura como oposición a la naturaleza. La oposición y jerarquización naturaleza-cultura (presente en los planteos de los autores denominados clásicos) y heredada por autores posteriores, correspondería a una dualidad de Occidente (asociada a la imagen de la cultura como culminación de la naturaleza). Vale aquí recuperar nuevamente las advertencias de Gledhill sobre la dificultad de descentrarse de Occidente como punto de referencia.

Moore y otras autoras cuya lectura también recomendamos, como Jane Collier, Michelle Rosaldo y Sylvia Yanagisako (1997), **asocian la cuestión de la subordinación de la mujer a las formas de concebir la crianza y la reproducción doméstica como esferas “naturalmente” vinculadas al ámbito femenino** (donde además la mujer aparece necesariamente asociada a la figura de la madre). Advierten un resabio naturalizador en los clásicos de acuerdo con el cual la fisiología (el hecho de parir y alimentar) tendría necesariamente determinaciones sobre la conducta; de esta forma, más que un hecho que abre posibilidades distintas, se transformaría en un elemento que prescribe lugares determinados. La Antropología clásica, nos dicen Collier *et al.*, habría avanzado en la desnaturalización al retirar al padre de la unidad familiar

como necesario; sin embargo, en este mismo hecho se consolida la asociación maternidad-realidad biológica.

Los clásicos también, y como claro representante de ellos, Malinowski, habrían definido a la familia como unidad social distinta, lugar físico donde se desarrolla la crianza y se despliegan lazos emocionales y afectos. Aquí Moore advierte la influencia de la **concepción de hogar del siglo XIX** como refugio ante el mundo público, en su definición de familia. Más aún, Collier, Rosaldo y Yanagisako afirman que, contra todo presupuesto, la crianza suele ser un aspecto de la vida social atravesado por la conflictividad. Con estas consideraciones se sostiene el cuestionamiento de la aparente naturalidad de la diada madre-hijo y la supuesta fuente “natural” de crianza que creemos hallar en el hogar.

La pregunta por la universalidad de la subordinación de la mujer guía también el trabajo de Annette Weiner (1988). Esta autora, revisitando la sociedad trobriandesa visitada por Malinowski, se detiene en las múltiples formas de ejercicio y manifestación del poder de las mujeres. En tanto caso que ilustra etnográficamente estos debates, remitimos al texto y la guía para su lectura incluida en este mismo volumen.

2.2. Debates en torno al origen de la familia nuclear. Colonización y descolonización: cambios y continuidades en las relaciones de parentesco

El trabajo de Martine Segalen (1992),¹⁵ recomendado también para la lectura, ejemplifica algunas de las cuestiones que destacamos en las perspectivas contemporáneas sobre la familia, en tanto muestra la importancia de la historia y el contexto para comprender la dinámica familiar, reflexiona sobre “el mito de la familia occidental” y atiende a las implicancias

15 Segalen es Directora del Centro de Etnología de Francia. Tiene una formación de base en sociología. Es una de las principales etnólogas francesas cuyo trabajo se ha realizado en el propio país. Desarrolló su investigación en gran medida con campesinos de Francia.

del proceso de colonización sobre las formas familiares de las sociedades colonizadas.

Segalen se pregunta por la profundidad histórica del modelo occidental de familia (caracterizado por el matrimonio monógamo, el reducido número de hijos y la repartición de roles en el seno de la pareja). Discute con las escuelas sociológicas del 60 que planteaban que la familia occidental había sido producto de la industrialización. En este punto recordemos la centralidad del debate acerca de la determinación lineal o no de los cambios en el sistema productivo sobre las relaciones de parentesco que mencionamos páginas atrás. Segalen, destaca el carácter no unilineal de los cambios e introduce nuevos actores y procesos. Se pregunta: la familia, ¿es una institución sin dinamismo que la sociedad encuadra y modela según sus propias necesidades o, por el contrario, es el lugar de resistencias y de un contra-poder que aparece como obstáculo al cambio social?

Recuperando la información de los historiadores, y en particular el trabajo de J. Goody (1983) pone atención en el papel de la iglesia y las normativas que emanaron de la misma (muchos siglos antes de la industrialización) con vistas a legitimar núcleos de parentesco mas pequeños, regular la práctica testamentaria, restringir las líneas de legado y, de esta forma, controlar las herencias y, sobre todo, hacerse a sí misma destinataria de los bienes de aquellos que no tenían herederos. Concluye que la familia occidental, caracterizada por el matrimonio monógamo, pocos hijos, una distribución de tareas dentro de la pareja, tiene tal vez una antigüedad mucho mayor de la que se suponía y habría, quizás, facilitado la industrialización.

Reflexiona luego sobre los efectos de la colonización en la organización familiar a partir de numerosos ejemplos de África, Asia y América. A partir de los mismos despliega otra crítica a las perspectivas lineales: la indudable modificación de los sistemas sociales de los territorios colonizados no se

traduce mecánicamente en cambios en las formas familiares tradicionales y en una nuclearización de la familia. El análisis en estos casos debe atender a formas de mantenimiento de lazos familiares tradicionales que muchas veces no son explícitas, en tanto se realizan en contextos de dominación donde se procura imponer compulsivamente el modelo europeo. Esto lleva a Segalen a hablar en términos de una occidentalización parcial, considerando que ciertas estructuras, pese a haberse “occidentalizado” superficialmente, no se apartan completamente de las tradiciones. Más aún, en muchas prácticas familiares, podríamos decir que la resistencia a la dominación se expresa a través del mantenimiento (muchas veces velado) de ciertas costumbres tradicionales.

En un sentido complementario, Moore reflexiona sobre el cambio en el lugar de la mujer como producto de la colonización. Frente a la idea de que la modernidad beneficiaría uniformemente a las mujeres se advierte que en muchos casos el trabajo remunerado aumenta la dependencia de la mujer y mina los sistemas tradicionales donde la mujer ejercía un cierto control.

Este ha sido un aspecto particularmente atendido por distintos antropólogos. Al respecto en un interesante trabajo Godelier¹⁶ (1980) sostiene que como efecto de la colonización en distintas sociedades las reglas de reciprocidad se debilitaron y desaparecieron formas de organización colectiva, lo que se asoció frecuentemente a la pérdida de posiciones públicas y de prestigio de las mujeres. En muchos casos, la producción para el intercambio y la ruptura de solidaridades locales desvalorizaron el estatus femenino y reforzaron la posición social de los hombres. Concluye que las relaciones hombre-mujer se han vuelto cada vez

16 Godelier es director de estudios del EHESS y responsable del Centro de investigación y documentación sobre Oceanía. Ha sido colaborador de Lévi-Strauss en la Escuela de Altos Estudios de París. Sus trabajos se orientan al estudio de los modos de producción precapitalistas.

más confusas desde la expansión colonial y que una contradicción más antigua que la de las clases se transforma con su aparición.

Volviendo a Segalen, de los numerosos ejemplos que cita para mostrar la complejidad de los cambios, resultan particularmente interesantes los casos referidos a América, donde la colonización y particularmente la prédica cristiana procuraron imponer un modelo de relaciones que fue a veces abierta y a veces sutil pero efectivamente resistida por numerosos pueblos. Un trabajo incluido en este mismo volumen, el de Sharon Hutchinson (1998), ejemplifica la forma en que la introducción del dinero con la colonización de los territorios ocupados por los nuer de África se asoció a importantes cambios en las formas de relación entre hombres y mujeres, entre mayores y menores; la autora ilustra también cómo estos cambios no respondieron solo ni linealmente a la lógica de la imposición y a las necesidades y valores del mercado, sino que en gran medida fueron el producto de resistencias y creativas estrategias de los nuer en una situación de indudable subordinación y opresión.

2.3. Familia, desigualdad y políticas del Estado: las relaciones familiares y las tramas sociales en que se insertan

Como venimos desarrollando hasta aquí, las perspectivas contemporáneas sobre el parentesco y la familia avanzan hacia un conjunto de debates que, en buena medida, contribuyen a la pretensión –también fundacional– de la Antropología de cuestionar la naturalización de las formas de vida social. En los dos apartados anteriores trabajamos el modo en que los planteos contemporáneos instalan una serie de quiebres en problemáticas específicas: entre ellas los debates en torno a la subordinación de la mujer y las relaciones desiguales de género y también sobre el origen de la familia nuclear y la extensión del modelo occidental a otras realidades y conjuntos sociales.

En lo que sigue el interés es continuar con el reconocimiento de los desarrollos y aportes de los estudios antropológicos contemporáneos sobre la familia y el parentesco tomando como referencia la problemática de la desigualdad, el Estado y sus políticas. Este aspecto resulta particularmente sugestivo si tenemos en cuenta los cambios sociales, políticos y económicos que se experimentaron en las últimas décadas a nivel mundial y que adquirieron sentidos particulares en las distintas regiones y contextos sociales. En vista de estos cambios y sus significaciones locales aludiremos sobre todo a aportes relativos al tema de la familia y el parentesco que realizan trabajos antropológicos desarrollados en Latinoamérica.

La presencia de un conjunto de estudios (dentro y fuera de la Antropología) que abordaron las relaciones familiares y sus vinculaciones con el Estado y los procesos de desigualdad no puede abstraerse del contexto y los debates de la época. Específicamente en nuestra región, dentro de las Ciencias Sociales,¹⁷ los análisis contemporáneos centrados en la familia se dedicaron a estudiar los procesos de cambio económico y el papel del Estado que instauro el neoliberalismo en los años 70 y se refuerzan con el llamado proceso de globalización hacia el fin del milenio. Nos referimos a los cambios mundiales de reestructuración productiva, que implicaron nuevas regulaciones en el mercado de trabajo (polarización y flexibilidad laboral, desocupación, subempleo) y el quiebre en las formas de intervención redistributista del Estado. Cambios que en la realidad de América Latina implicaron además la implementación, durante las décadas de los 80 y los 90, de las políticas de ajuste estructural como forma de adaptación a las recomendaciones, entre otros, de los organismos internacionales de financiamiento (Grassi, Hintze y Neufeld, 1994). Por ello, la revitalización de estudios sobre

17 Nos referimos a la reemergencia y creciente visibilidad que adquieren los estudios sobre la familia dentro de la Sociodemografía, pero también la Sociología, la Antropología y la Historia.

la familia (y su relación con las problemáticas del *trabajo*, la *migración*, el *género*, las *políticas públicas*, entre otras) se inscribe en un contexto que, dentro de los cambios en las intervenciones del Estado, se caracteriza por el pasaje de un paradigma cuyo horizonte predominante (aún con contradicciones y limitaciones) fue la universalización del acceso a las políticas sociales, a un modelo de privatización, subsidio a la demanda y focalización.¹⁸ Todo un conjunto de cuestiones que tiene como efecto el pasaje a planos individuales y como responsabilidad de los propios sujetos del acceso a derechos sociales significativos en nuestras sociedades (vinculados con la salud, la educación, la seguridad social, la vivienda) y de la reproducción cotidiana.¹⁹

Este contexto marcado por el deterioro en las condiciones de vida (y también la mayor visibilidad de la *variabilidad* en las formas de elegir vivir la *vida íntima*) dieron lugar a la propagación de una serie de debates sociales y académicos. Entre ellos –y en forma dicotómica– tuvieron lugar las controversias sobre el “fin” y la “desaparición” de la familia o, por contrapartida, su exaltación como “refugio” y espacio privilegiado para paliar la crisis, sobre todo en referencia a los sectores subalternos. Por cierto, el escenario de conflictividad instaurado por el neoliberalismo produjo la difusión y el fortalecimiento de discursos conservadores sobre las relaciones familiares. Desde distintas voces, no solo “la familia” comenzó a aparecer como último refugio

18 Bajo la denominación de políticas sociales focalizadas se reconoce a aquellas que recortan su implementación en una “población objeto” a partir de rasgos predefinidos (como la condición de “vulnerabilidad social”) o en problemas determinados (como la pobreza). En los años 90 las políticas de orientación focalizada se llevaron adelante bajo la forma de la descentralización con el argumento de que se garantizaría la flexibilidad y eficiencia del gasto social (Grassi, Hintze y Neufeld, 1994).

19 Con reproducción cotidiana nos referimos al conjunto de acciones y actividades referidas a esferas que se constituyen como relevantes en una sociedad (ligadas con la vestimenta, la alimentación, la transmisión de valores, expectativas, entre otras) llevadas adelante en el plano de la cotidianidad y que tienden a la perpetuación y mantenimiento de los distintos conjuntos poblacionales.

contra los desórdenes sociales, sino que en distintos planos (ligados con la salud, la educación, la problemática de los jóvenes y la infancia) se vuelve aún hoy en día sobre imágenes en donde la “buena vida” y el “buen cuidado” se anclan en la validación del modelo nuclear de familia y la división tradicional de los roles de género. Junto con ello, a nivel de las políticas sociales, un conjunto de medidas implementadas en la década del 90 contribuyeron a situar a las familias (sobre todo a los grupos familiares pertenecientes a los sectores populares) en un lugar dual, por un lado objeto de los programas compensatorios y los postulados (estatales y a cargo de la sociedad civil) de la participación y el desarrollo comunitario, a la vez que dimensión en donde los efectos devastadores de las medidas neoliberales resultaban insoslayables. Es decir, las familias de los sectores subalternos al tiempo que comienzan a sentir con fuerza el deterioro pronunciado de sus condiciones de vida, se ven compelidas a gestionar por sí mismas una batería importante de recursos, a través de los planes y programas sociales para asegurar su reproducción.

Este conjunto de cuestiones y debates que se abre tiene como trasfondo la discusión que venimos mencionando acerca de cómo comprender las relaciones entre la vida familiar, las relaciones de parentesco y el contexto social mayor. Asimismo, la discusión sobre el lugar de las familias en un escenario marcado por la conflictividad abre nuevamente la reflexión sobre las categorías a través de las cuales analizar las formas de organización familiar y la experiencia de los cambios en el ámbito doméstico. ¿Son las familias y las relaciones de parentesco una dimensión autónoma de lo social? Ligada al espacio de “lo íntimo”: las formas de vivir la vida familiar, ¿están subordinadas a las directrices que marca cada coyuntura? ¿Son adaptaciones o más bien unidades autodeterminadas?

2.3.1. Las familias y el Estado desde su dinámica y configuración histórica

En un trabajo que recomendamos para su lectura, la antropóloga Estela Grassi²⁰ (1998) aborda algunas de estas preocupaciones que identificamos dentro de los desarrollos contemporáneos sobre las familias y el parentesco.

La autora propone trabajar las relaciones entre la familia y el contexto social y, en particular, las políticas del Estado, reponiendo para el análisis dimensiones que son insoslayables –en términos de las representaciones y los efectos de sentido que suponen– en nuestras sociedades. Una de estas dimensiones es la separación que se construye a nivel social entre las esferas de *lo público* y *lo privado*. Como observa Grassi, la década del 90 sobresale, entre otras, por una redefinición en los modos de comprender y representar estas separaciones clásicas entre lo público y lo privado. En el marco del escenario que instaura el neoliberalismo se fue testigo de una progresiva publicitación del mundo privado, al tiempo que tiene lugar la privatización de lo público/colectivo.

Como desarrollaron diversos autores, la separación entre lo público y lo privado constituye una de las grandes dicotomías que recorre la historia del pensamiento político y social de Occidente. Surgida en el campo jurídico y de los derechos, esta dicotomía cobra relevancia por su traslado generalizado a diversos aspectos y dimensiones de la vida práctica. Debemos tener en cuenta que expresiones como “público” y “privado” constituyen términos polisémicos y que su definición dependerá del criterio que se tome en consideración.²¹ Ya hemos

20 Estela Grassi es doctora en Antropología Social, docente en la facultad de Ciencias Sociales e investigadora en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Sus trabajos de investigación han abordado hasta la fecha problemáticas ligadas con familias y mujeres, la desigualdad y el contexto urbano, las políticas sociales y los cambios en el Estado.

21 Como señala Grassi, cuando la referencia es la “naturaleza” del poder, “público” suele utilizarse para designar todo aquello ligado a la dimensión coactiva/colectiva del Estado, mientras que “privado” se

hecho referencia a este eje “público/privado” en los debates sobre género y los aportes de las perspectivas feministas para reflexionar acerca de la subordinación de la mujer (ver por ejemplo H. Moore). Como lo dejaron asentado estos y otros estudios, en la tradición occidental, la distinción entre “público” y “privado” se ha equiparado con la diferenciación entre “mundo doméstico” y privado de las mujeres y el “ámbito público” y político de los hombres. La separación entre público y privado no constituye una diferenciación absoluta. Más bien, los sentidos que adquiere esta separación están históricamente configurados y son cambiantes.

Así lo demuestra Estela Grassi en su texto. A pesar de que “la familia” suele quedar ligada a la “vida privada”, en nuestro país por ejemplo, hubo tempranamente una voluntad política –aún en momentos previos de la configuración del Estado-nación– de convertir los *desórdenes familiares* en *cuestión de Estado*. En las sociedades modernas y en los contextos contemporáneos no es posible pensar entonces las configuraciones familiares (y sus representaciones) por fuera de los procesos de productividad estatal.²² En este punto vamos a adelantar algunas nociones que luego profundizaremos en próximos capítulos, entre ellas el carácter histórico y dinámico del Estado y las políticas.

Así como la familia, para los estudios contemporáneos, no constituye una unidad autodefinida, sino configurada históricamente, el Estado no se define circunscripto exclusivamente a las instituciones y aparatos de gobierno (Trouillot, 2001; Corrigan y Sayer, 2007). Como aportan estos y otros

utiliza para dar cuenta del espacio de los particulares que se sustrae de lo estatal. La comprensión más cabal de esta dualidad será posible a partir del abordaje de la relación entre Estado y sociedad civil en próximos capítulos de este libro.

- 22 Entre otros, las intervenciones del Estado en la vida familiar tienen lugar ya sea a través de las políticas públicas (ligadas con la salud, la educación, la salud reproductiva, otros); a través de mecanismos legales (defensa de derechos y penalizaciones) y a través de instituciones concretas (escuela, aparato judicial, centros de salud).

estudios contemporáneos, el Estado, en tanto forma política de las relaciones sociales de producción capitalista, debe ser recuperado en vista de sus relaciones, procesos y efectos, rutinas y rituales de mando y regulación moral (Corrigan y Sayer, 2007) y observando sitios que van más allá de lo gubernamental (Trouillot, 2001).

Esta mirada del Estado como producto histórico y escenario de disputa es extensiva para el análisis de las políticas públicas y su lugar en la modelación de representaciones sobre la vida familiar. Como advierten los estudios contemporáneos, las políticas sociales, en tanto instrumentos de la intervención del Estado, contribuyen a la definición de “derechos”, sobre todo a partir de la delimitación de las problemáticas y ámbitos considerados prioritarios para la integración social. Pero, en tanto campo multideterminado, la concreción de las políticas sociales está atravesada por las luchas y enfrentamientos entre distintas fuerzas sociales, que tienen lugar en todo un proceso complejo por el mantenimiento y la contestación a las orientaciones que asumen las formas de intervención estatal (Grassi, 1998; Fleury, 1999; Grassi, Hintze, Neufeld, 1994). Es desde estos procesos y mecanismos específicos que las políticas sociales no solo portan supuestos y saberes –que incluyen algunas experiencias, pero dejan afuera a otras– sino que se constituyen vectores de normas y valores.

En sintonía con estos planteos el texto de Grassi introduce la pregunta ¿cuál es, en cada coyuntura histórica, la representación dominante expresada estatalmente respecto del “orden familiar”? Con esta pregunta queda al descubierto el interés de varios estudios contemporáneos por situar los supuestos que subyacen sobre la familia y las apropiaciones que hacen los sujetos de estos supuestos en tramas sociopolíticas.

Para la realidad de nuestra región, la autora propone historizar los modos como se fueron configurando en nuestro país las relaciones entre la familia y el Estado. Este no es un

aspecto menor, sobre todo si tenemos en cuenta la preocupación de los planteos contemporáneos por captar la dimensión histórica y dinámica de los procesos que se analizan. Como apuntan Grassi y otros autores, para el contexto latinoamericano y también el europeo, el supuesto de familia que predominó en las políticas de Estado dejó casi siempre afuera como forma “legítima” los modos de organización doméstica que suelen corresponder, por ejemplo, a las clases subalternas.

Junto con ello, y en sintonía con el interés por incorporar el lugar activo de los sujetos, los estudios contemporáneos sostienen (como lo señala también Grassi en su trabajo) que las relaciones familiares, más que subordinadas a las relaciones sociales de distinto orden (políticas, económicas, culturales), se encuentran entrelazadas a las mismas; y que en tal caso los cambios producidos en la familia y la vida doméstica son el producto disputado de prácticas sociales.

3.2. Las relaciones entre el Estado, las diversas formas de configuración familiar y la desigualdad

Al tiempo que se preocupan por situar las relaciones familiares en las tramas sociales en las cuales se insertan, los estudios contemporáneos del parentesco incorporan con especial atención el problema de la desigualdad.²³

El trabajo de investigación de la antropóloga Claudia Fonseca²⁴ acerca de las dinámicas familiares en barrios populares de Brasil retoma esta y otras dimensiones sobre las que avanzamos hasta aquí. Entre ellas, la reflexión acerca de las

23 Como planteamos en las páginas 209-242, desde un abordaje antropológico y relacional, la desigualdad queda definida como un proceso histórico, que alude al acceso diferencial a la propiedad y control de bienes materiales y simbólicos, a formas concretas de opresión y sometimiento (Manzano, Novaro, Santillán y Woods en este libro).

24 Claudia Lee Williams Fonseca es doctora en Etnología en la Universidad de Nanterre y en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Actualmente es profesora titular en la Universidad Federal de Rio Grande do Sur. Tiene experiencia en el área de Antropología, con énfasis en Antropología urbana, clases trabajadoras, infancia, organización familiar y trabajadores sin tierra.

categorías desde las cuales abordamos las relaciones de parentesco y la centralidad de la familia conyugal como forma “natural” de las formas de organización del parentesco. En su texto *Caminos de adopción* (1998), Fonseca se interroga sobre las implicancias y significaciones que adquiere la diversidad de representaciones sobre la familia en una sociedad dividida en clases sociales. Para ello indagará en las representaciones hegemónicas sobre la vida familiar (construidas desde el Estado brasileño, sus legislaciones, agencias e instituciones) y en las formas específicas que las familias adquieren en grupos sociales determinados. Tomando entonces la dimensión de clase, sostiene un debate que, como vimos, es fundante en la Antropología: aquel en torno a las características universales y particulares de las relaciones de familia y parentesco.

El abordaje de la autora, centrado en una práctica muy recurrente entre las clases populares de Brasil como es la *circulación de niños*, invita a reflexionar sobre la incidencia de la ideología dominante (a través de un conjunto de agencias del Estado y la sociedad civil) en la perpetuación de determinadas formas de comprender la vida íntima y el cuidado de los niños. Junto con ello su foco está puesto también en recuperar las voces de los sujetos anónimos y subalternizados que se encuentran en el entorno próximo de los niños, tomando para el análisis sus visiones y prácticas.

La indagación de la autora, que pone foco en los valores y las prácticas de los sectores subalternos de Brasil, debe leerse con el recaudo de no construir nuevos esencialismos relativos a los modos de vida y los conjuntos sociales. La propia autora advierte sobre la necesidad de no efectuar asociaciones lineales entre la condición de clase y las formas culturales (evitando además considerar estas formas como “homogéneas” y estáticas en el tiempo).²⁵ Lo que busca el análisis

25 En esta línea de pensamiento son sugestivos los aportes del intelectual Antonio Gramsci y la historiografía británica (Thompson, 1992) relativos a las articulaciones entre cultura y clase social y la dimensión cultural

es atender los procesos de desigualdad y los modos a través de los cuales la privación económica es mediada por las prácticas culturales y sociales de los sujetos involucrados, sin pensar por ello que las prácticas descritas e históricamente configuradas estén exentas de confrontaciones y conflictos y puedan ser extensibles a los “sectores populares” como si los mismos se trataran de un conglomerado homogéneo.

Un punto a considerar es el modo en que históricamente la legislación y los tratados jurídicos en Brasil naturalizan la figura de la familia conyugal. Aquí se vuelve sobre el papel que cumple el Estado en nuestra región como legitimador de determinados discursos sobre el bienestar infantil y la buena vida familiar. Asimismo, la autora introduce las paradojas que producen legislaciones que se suponen progresistas pero que en definitiva guardan en sí supuestos sobre la familia, la infancia y el bienestar que condicen solo con algunas realidades sociales y excluyen a otras. Tanto en esta reflexión sobre el campo jurídico, como en los modos de vida de los distintos conjuntos sociales, la autora alerta sobre la necesidad de desmontar la “moralidad” de las propias categorías del investigador.

A modo de cierre: Las relaciones entre las familias, el Estado y la desigualdad en estudios antropológicos contemporáneos de nuestro país

En el ámbito local, un conjunto de trabajos dentro de la Antropología Social incluyen en sus indagaciones la problemática de las familias, el Estado y los procesos de desigualdad. Con distintos objetivos de interés y perspectivas, estos estudios muestran una línea de continuidad con varias de

como engranaje de los procesos de reproducción/producción social y ya no, como en las perspectivas culturalistas, como un todo coherente y autosuficiente, diferenciado de lo económico y lo político.

las cuestiones que trabajamos en el capítulo. Entre otros, nos referimos al interés que señalamos dentro de los estudios contemporáneos por reflexionar sobre las implicaciones ideológicas de las categorías que se utilizan; la atención a los rasgos cambiantes, dinámicos e históricos de las formas de organización familiar y el parentesco; la preocupación por vincular las relaciones familiares y del parentesco con otras dimensiones de la vida social.

Desde los estudios de género, por ejemplo, se ha indagado acerca de los procesos de configuración de la maternidad y su vinculación con las nuevas tecnologías reproductivas, la adopción y los derechos sociales, contribuyendo en esa exploración a desnaturalizar las relaciones sociales y la dicotomía entre lo natural y lo cultural (Tarducci, 2008). En el campo de la Antropología Jurídica, un conjunto de trabajos contribuyeron al reconocimiento de los procesos de productividad estatal y las burocracias en las construcciones de sentido sobre la vida familiar, indagando para ello las imágenes de familia que predominan en la justicia de menores (Villalta, 2001). Así también se profundizó en el papel que desempeñan las relaciones familiares y de parentesco en diversas formas de disputa con el Estado y las tramas burocráticas, tales como las apelaciones a las Leyes de descendencia (Martínez, 2004) y las intervenciones de familiares de víctimas por la violencia policial (Pita, 2008).

Dentro del campo de la Antropología y la educación, desde hace dos décadas se vienen desarrollando trabajos que se centran en las relaciones entre las familias de sectores subalternos y las políticas del Estado, comprendiendo estas relaciones en vinculación con los procesos de diversidad y desigualdad social y la disputa por bienes considerados estratégicos en nuestras sociedades como son la escolarización y la educación infantil (Neufeld, 1992; Achilli, 2000; Cerletti, 2005; Cragno-lino, 2001; Santillán, 2007). En estos estudios, la escuela ha sido un espacio privilegiado para indagar los encuentros de

los grupos familiares con agencias del Estado y los procesos de construcción de hegemonía. Los análisis avanzaron hacia el reconocimiento de los procesos de fragmentación social, la segmentación que se manifiesta en los contextos escolares y la producción de identidades estigmatizadas en la escuela (hacia las familias pobres, indígenas, migrantes) (Neufeld, 2001; Achilli, 2000; Cerletti, 2005; Novaro, 2005). Estas indagaciones permiten dar cuenta de los efectos que produjeron los procesos políticos, sociales y económicos en los modos de vida y la reproducción cotidiana de los grupos familiares; en simultáneo muchos trabajos avanzaron en el análisis y la descripción de la intervención de las familias en procesos de organización territorial y tramas asociativas dentro de los barrios (Neufeld, 2001; Santillán, 2007). En toda estas exploraciones la injerencia de las políticas y los modos de regulación y producción estatal son insoslayables, junto con las apropiaciones que los sujetos realizan de estos procesos.

Bibliografía

- Achilli, E. 2000. "Escuela y ciudad. Contextos y lógica de fragmentación sociocultural", en Achilli, E. *et al.* (ed.) *Escuela y ciudad. Exploración de la vida urbana*. Rosario, CEACU. UNR Editora, pp. 12- 30.
- Bestard, J. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Bourdieu, P. 1987a. "De la regla a las estrategias", en *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- . 1987b. "La codificación", en *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- . 1994. *L'esprit de famille. Raisons pratiques sur la théorie de l'action*. París, Editions du Seuil, pp. 135-145.

- Cerletti, L. 2005. "Familias y educación: prácticas y representaciones en torno a la escolarización de los niños", en *Cuadernos de Antropología Social*, 22. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 173-188.
- Collier, J.; Rosaldo, M. Z. y Yanagisako, S. 1997. "¿Existe una familia? Nuevas perspectivas en antropología". ("¿Is There a Family? New Anthropological Views"), en *The Gender Sexuality Reader*, Lancaster y di Leonardo (comps.). Routledge. González Martín, M. (trad.) y Carrozzi, B. (supervisión).
- Corrigan, P. y Sayer, D. 2007. "El gran arco. La formación del Estado inglés como revolución cultural", en Lagos, M. y Calla, P. (comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuadernos de Futuro 23, La Paz-Bolivia.
- Cragolino, E. 2001. "Familia campesina y Escuela en el Norte de Córdoba (Argentina) 1930-1995", en *Revista De Aleph Histoire et Sociétés de l'Amérique Latine*, vol. 0, n° 1, París.
- Durham, E. 1998. "Familia y reproducción humana". Primera parte, en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Engels, F. [1884] 1970. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, Fundamentos.
- Evans-Pritchard, E. 1987. *Los Nuer*, Madrid, Anagrama.
- Fleury, S. 1999. "Políticas sociales y ciudadanía", en CD-ROM. Washington D.C., Banco Interamericano de Desarrollo, Instituto Interamericano para el Desarrollo Social.
- Fonseca, C. 1998. *Caminos de adopción*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces. Para situar lo político: una antropología política actual*. Barcelona, Bellaterra.

- Godelier, M. 1980. "Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina", en *Teoría 5*, Madrid.
- . 1998. *El enigma del don*, Paidós Ibérica.
- Goody, J. 1983. *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona, Heider.
- Grassi, E. 1998. "La familia, un objeto polémico. Cambios en la dinámica familiar y cambios de orden social", en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Grassi, E.; Hintze, S. y Neufeld, M. R. 1994. *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural*. Buenos Aires, Espacio editorial.
- Grau Rebollo, J. 2006. *Procreación, género e identidad. Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave cultural*. Barcelona, Bellaterra.
- Harris, O. 1986. "La unidad doméstica como unidad natural", en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, noviembre.
- Hutchinson, S. 1998. "El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-1983, en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Lamas, M. 1986. "La antropología feminista y la categoría 'género'", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, N° 30. México.
- Martínez, J. 2008. "Paternidades contenciosas. Un estudio sobre filiaciones, leyes y burocracias", en Tiscornia, S. (comp.) *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Moore, H. 1991 *Antropología y feminismo*. Madrid, Cátedra.

- . 1999. *Antropología y feminismo*. Selección de textos. Valencia, Cátedra.
- Neufeld, M. R. 1992. “Algunas reflexiones acerca de la problemática de las escuelas rurales”, en *Etnúa*, N° 36-37. Olavarría, Museo Etnográfico Municipal Dámaso Arce, 1991-92.
- . 2000. “Etnografía y educación en la Argentina –escuelas y contexto político: un balance mirando hacia el futuro”. *IX Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación*. México, octubre.
- . 2001. Neufeld, M.R., 2001. “Acerca de una antropología social e histórica: una mirada desde la antropología de la educación”, en Moctezuma, L. M. (comp.) *La infancia y la cultura escrita*. México, Siglo XXI, pp. 38-55.
- Novaro, G. 2005. “Representaciones docentes sobre las ‘formas de socialización’ y las posibilidades de aprendizaje de los alumnos indígenas”, en *Campos—Revista de Antropología Social*. Curitiba, Universidad Federal do Parana, junio.
- Pita, M. 2008. “Violencia policial y demandas de justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público”, en Tiscornia, S. (comp.) *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Rubin, G. 1986. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, Miguel Angel Porrúa.
- Santillán, L. 2009. “Antropología de la crianza: la producción social de ‘un padre responsable’ en barrios populares del Gran Buenos aires”, en *Revista Etnográfica* Vol. 13,

- Nº 2. Lisboa, Centro de Estudos de Antropologia Social. ISCTE, pp 265-289.
- Segalen, M. 1992. *Antropología histórica de la familia*, cap. 12, “El mito de la familia occidental”; cap. 2, “El grupo doméstico” y cap. 11, “Familia y sociedad”. Madrid, Taurus.
- Segato, R. 2003. “El género en la antropología y más allá de ella”, en *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Prometeo- Universidad Nacional de Quilmes.
- Tarducci, M. 2008. *Maternidades del siglo XXI*. Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Thompson, E. P. 1992. “Folklore, antropología e historia social”, en revista *Entrepassados*, Nº 2, Buenos Aires.
- Trouillot, M. 2001. “La antropología del Estado en la era de la globalización”, en *Current Anthropology*, vol. 42, Nº 1, febrero. Traducción de la cátedra (Comas, A.; Diez, C. y Varela, C.).
- Villalta, C. 2001. “¿Quién son los niños pobres? El debate por la tutela estatal, religiosa o caritativa”. Ponencia, IV Reunión de Antropología del Mercosur. Curitiba.
- Weiner, A. 1988. *The trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology*. Stanford University (traducción de la cátedra).
- Yanagisako, S. y Collier, J. 1994. “Género, y parentesco reconsiderados: hacia un análisis unificado”, en Borofsky, R. (ed.), pp. 190-193. *Assesing cultural Anthropology*. Haway Pacific University. Neufeld, M. R.; Radovich, J. C. y Woods, M. (trads.).

Guía para la lectura del texto de Annette Weiner

Gabriela Novaro

Para el abordaje clásico del tema “Familia y parentesco” hemos propuesto la consulta de textos de Malinowski que dan cuenta de su trabajo en las islas Trobriand a principios del siglo XX. Proponemos ahora la lectura de un texto de Annette Weiner sobre la misma sociedad, pero realizado cincuenta años después y desde una perspectiva distinta, en muchos sentidos.

Sobre la autora

Weiner fue una antropóloga que publicó la mayoría de su obra a fines del siglo XX. Se formó en Estados Unidos obteniendo su licenciatura en la Universidad de Pennsylvania en 1968. Realizó su primer trabajo de campo en las islas Trobriand en 1970. Trabajó también en Guatemala. Fue profesora de Antropología en la Universidad de Nueva York, presidente del Departamento de Antropología de esa universidad entre 1981 y 1991 y, posteriormente, presidente de la Asociación Americana de Antropología. Murió en Nueva York en 1997.

Es, como muchos, una autora difícil de ubicar teóricamente. En principio podríamos decir que su posición resulta de una lectura que, a la vez, recupera y critica las perspectivas funcionalistas y estructuralistas, nutriéndose de los aportes de escuelas posteriores, como el simbolismo. En ella han dejado notables huellas las perspectivas de género en Antropología que se proponen replantear la forma en que se ha abordado la relación entre hombres y mujeres en los estudios clásicos.

Toda su obra esta atravesada por el interés en torno al intercambio y la circulación de mercancías desde el intento de repensar las formas clásicas de abordar la cuestión de la reciprocidad, el parentesco y las jerarquías.

Entre sus publicaciones se destacan *Mujeres de valor, hombres de renombre: nuevas perspectivas en el intercambio Trobriand* (1976), *Los trobriandeses de Papúa Nueva Guinea* (1988) y *La tela y la experiencia humana* (1992), un libro coeditado con Jane Schneider.

Sobre el trabajo con las revisitas

El trabajo simultáneo con casos investigados por autores clásicos y las revisitas a esas mismas sociedades en años posteriores se hace con los siguientes **objetivos**:

- Comprender el carácter socialmente construido del conocimiento y el condicionamiento que los distintos contextos históricos tienen sobre las miradas de dos autores correspondientes a distintos momentos y perspectivas teóricas (pudiendo considerar además en este caso el posible condicionamiento del propio sexo del investigador sobre lo que vio, destacó u omitió ver).
- A partir de la contrastación, advertir las continuidades y rupturas entre un trabajo producido en el contexto de la situación colonial, que no pone particular atención en este

aspecto en el análisis, y otro que, cincuenta años después, se propuso hacer de esto un tema de reflexión sistemática. Weiner comenzó su trabajo preguntándose por el impacto del capitalismo en esta sociedad y por la importancia de la introducción del dinero como consecuencia de la colonización. En el trabajo de campo identifica que son los hombres que fabrican artesanías quienes tienen una clara relación con el dinero. Pero, junto con la incorporación de elementos de las sociedades coloniales, el desarrollo del trabajo de campo le revela la siguiente situación: los *trobriand* mantienen gran parte de sus tradiciones y algunas de ellas se asocian a formas de intercambio; y al lugar de las mujeres, aspecto que a la autora le interesa particularmente.

- Identificar los puntos de partida en los que se advierte que los estudios contemporáneos sobre el parentesco se distancian de las producciones clásicas: en el caso del texto de Weiner, la pregunta por las relaciones entre hombres y mujeres desde una perspectiva atenta a la desigualdad, una mirada sobre el poder que rebasa los marcos institucionales de su ejercicio, la atención puesta en los sujetos desde una perspectiva que considera su agencia y sus experiencias (cuestión esta última que de alguna manera y en términos clásicos ya estaba insinuada en Malinowski y su oposición a ver en los primitivos seres que ciegamente cumplen las reglas), la atención particular al lugar de la mujer, el relevamiento y análisis del sistema de símbolos y del poder que los mismos expresan (aspecto particularmente presente en el análisis del ritual que la autora realiza en el capítulo 8). En el trabajo de Weiner aparece también la intención (a la que otros autores ya leídos como Gledhill y Neufeld hacen referencia) de no aplicar mecánicamente a otras sociedades las categorías de Occidente. Además de señalar la distancia entre ambas miradas, nos proponemos identificar sus puntos de continuidad. En este sentido es importante atender a una aclaración que

Weiner realiza al principio del libro: su contrapunto con Malinowski está lejos de abonar las perspectivas relativistas que niegan la posibilidad de un conocimiento riguroso y científico de la realidad social (en tanto cada interpretación sería parte de una perspectiva subjetiva incomparable con otra y la escritura antropológica, dice la autora, se transformaría en la producción de textos de ficción). Por el contrario, Weiner afirma el carácter acumulativo y colectivo del conocimiento. No refuta a Malinowski, se basa en él, toma como punto de partida gran cantidad de sus afirmaciones, profundiza incluso en la misma línea de análisis, pero señala sí, datos del contexto histórico que Malinowski no tuvo en cuenta y algunas prácticas y formas de representación simbólica cuya importancia no fue totalmente considerada por este autor. Significativamente, esas prácticas y formas simbólicas se asocian a costumbres y ritos donde se manifiesta el poder de las mujeres en la sociedad trobriand. Aquí enlazamos con el siguiente objetivo que hace a las cuestiones específicas de la unidad.

- Atender, particularmente, al lugar de hombres y mujeres en la perspectiva de cada uno de los autores. Si en Malinowski los presupuestos sobre la jerarquía y la complementaridad resultan centrales, en el trabajo de Weiner esta cuestión se aborda en el marco de la pregunta por la universalidad de la subordinación de las mujeres desde una mirada atenta a las distintas formas del ejercicio del poder.

Pasando en limpio algunas notas sobre los trobriandeses desde la perspectiva de Malinowski

Los relatos de Malinowski nos ubican frente a una sociedad de horticultores que viven en aldeas y se organizan en familias relacionadas entre sí. Estas familias aparecen divididas en decenas de linajes maternos y en cuatro clanes. Se

trata además de pueblos organizados en torno a jefes de alta jerarquía, situación que a Malinowski le había llamado particularmente la atención.

En la sociedad trobriand se producen algunas situaciones de grandes intercambios asociados a la muerte, el matrimonio y el *kula*.¹

Malinowski, en sus investigaciones, reconoció el lugar destacado de la mujer con relación a la herencia, la reproducción y la identidad de los grupos sociales.

Sin embargo, los jefes eran siempre hombres y además concentraban gran cantidad de ñames (tubérculos, una de las bases de la alimentación). Estos ñames circulaban entre ellos a través de distintos rituales (por ejemplo, el grupo matrilineal de la mujer todos los años tenía que proveer ñame al del esposo). Todo esto da cuenta del énfasis que este autor pone en identificar las esferas de actividad femeninas y masculinas.

Los trobriandeses tenían un sistema de parentesco donde se combinaban compleja —y en ocasiones, conflictivamente— la matrilinealidad (la pertenencia al grupo lineal de la madre) y la patrilocalidad (la residencia en la aldea del padre).

La matrilinealidad aparece fundada en ciertas creencias míticas y en algunos rituales. Existe un mito vinculado al nacimiento y que se corresponde con el papel central de las mujeres y el matrilinaje: los espíritus de los muertos van a una isla lejana, allí se bañan y rejuvenecen; a través de distintos ritos las mujeres atraen a esos espíritus que nadan de vuelta a las Trobriand y embarazan a las mujeres.

Pero, a pesar del lugar relevante de las mujeres en los mitos y el parentesco, en Malinowski en general se impone la

1 El *kula* es una práctica analizada en profundidad por Marcel Mauss en su trabajo sobre Nueva Zelanda. En *Ensayo sobre el don* Mauss reflexiona sobre la costumbre de dar y recibir en un marco de reciprocidad. Repara en la asociación entre la posibilidad de poner en circulación bienes (particularmente ciertos bienes sagrados), el prestigio y el poder. A Mauss le interesa fundamentalmente destacar el aparente poder de las cosas que se dan y se reciben para crear lazos entre aquellos que participan en el intercambio.

imagen de que los poderosos son hombres ricos y que las mujeres no tienen la posibilidad de acumular riquezas.

Lo que aporta Weiner

Annette Weiner, a partir de su propia investigación y los aportes de Malinowski, reflexionó sobre la relación entre los hombres y las mujeres en este pueblo. En la “Introducción” al libro realiza una muy interesante recuperación crítica de este autor señalando que, a pesar de todos sus avances, no sistematizó ni se detuvo en las actividades productivas de las mujeres, en sus riquezas ni en sus puntos de vista.

Volviendo al lugar de las mujeres en los mitos trobriandeses (cuestión en la cual se ve la importancia que esta autora da a la dimensión mítica, ritual y simbólica), Weiner sostiene que si bien los hombres podían acumular prestigio y poder, cuando morían estos atributos desaparecían con ellos. Su alma, siguiendo el mito que recién mencionamos, se retiraba a una isla cercana donde esperaba el momento de su reencarnación, para lo cual las mujeres debían realizar los rituales de concepción y procreación.

Eran entonces las mujeres quienes podían prolongar, ya no solo la vida individual, sino la existencia misma del grupo. El poder de las mujeres se vinculaba de esta forma con el derecho a legar a sus descendientes sus tierras, prestigios e historias.

Entonces podemos decir que, si bien Malinowski vio claramente la importancia de la mujer en Trobriand, su análisis no incorporó algunos elementos como el valor de ciertos bienes femeninos, la importancia de estos bienes en algunos rituales y el hecho de que estos rituales, en los que básicamente participaban mujeres, fueran instancias de expresión del poder. En opinión de Weiner, estos rituales tenían gran potencialidad para explicar los valores de la sociedad trobriandesa. **Ese ritual, su significado y sus implicancias**

sociales constituyen el tema del capítulo que ustedes van a leer. Por eso, cabe aquí una pequeña aclaración sobre el lugar que, según algunos autores, adquiere el análisis de los rituales para la comprensión de la vida social.

En opinión de distintos antropólogos (V. Turner, M. Douglas, E. Leach) la interpretación de los símbolos en los rituales es una forma de acceder a la vida social. Para ello debe considerarse que el sentido del ritual se entiende inscribiéndolo en el contexto social total. Esto es, en alguna medida lo que hace Weiner en su texto. También es importante descifrar los significados que condensan los objetos que circulan en los rituales (cuestión también presente en el trabajo de Weiner).

Weiner señala en capítulos anteriores del texto que, ante la muerte de un hombre, especialmente de un jefe, la sociedad se divide en dos: los miembros del matrilineaje del muerto (que llama poseedores o propietarios), y el resto, que se transforma en trabajadores que deben sollozar, colorearse de negro, cortarse el pelo, cantar y enterrar. La muerte dispara rituales en los que resulta evidente el papel de los hombres propietarios poseedores que juntan el producto que producen, los ñames (batatas) y las hachas de piedra, y distribuyen estos valores a los trabajadores en reconocimiento de su tarea. Pero además (cuestión resaltada en el texto que deben leer) advierte que al morir alguien perteneciente a un matrilineaje las mujeres del mismo les reclaman a sus esposos bollos de hojas de banana. Las mujeres reparten a los otros grupos de parientes miles de esos bollos como una forma de pago por haber reconocido el prestigio del muerto. Estos bollos, a diferencia de los ñames acumulados por los hombres, no tienen una utilidad clara, pero duran mucho tiempo ya que no se pudren. Después de ellas, sus hermanos presentan y entregan objetos asociados a la masculinidad.

Weiner afirmó que ese ritual estaba mostrando el lugar económico y político de la mujer en la sociedad trobriandesa.

Observó que era la mujer quien tenía un objeto de valor propio y, por otra parte, era ella la encargada, a través de su donación, de establecer y regular los vínculos de prestigio con los otros grupos de parientes. Si bien los hombres eran quienes podían ser jefes, su fama estaba atada a la de su matrilinaje y eran en gran medida las mujeres a través de estos ritos las que garantizaban la vitalidad de sus grupos de pertenencia.

Desde un análisis de los símbolos del ritual, de lo que los bienes y acciones simbolizan y expresan, representan y muestran, Weiner advierte que se pueden inferir algunos valores centrales de la sociedad trobriandesa. Cuánto se daba y cuánto se recibía eran indicadores de prestigio, en tanto en estos intercambios se subraya simbólicamente la riqueza y los límites del poder; además eran las mujeres las encargadas de demostrar este prestigio y transferirlo a través de las generaciones. Las mujeres, en definitiva, aparecen como principales encargadas de la regeneración del matrilinaje. El lugar de las mujeres en la reproducción de este modo no se limita a su papel de madres, sino que es mucho más abarcativo. Pero aunque las mujeres controlan una actividad de indudable importancia, existen límites a su poder: son sus hermanos quienes, poniendo en circulación objetos considerados masculinos, restablecen el estatus individual que la muerte puso en crisis. La introducción de la figura de *los hermanos* en el relato de Weiner nos lleva a recuperar otra de las autoras de consulta: Henrietta Moore; esta autora sostiene que para entender la complejidad de las relaciones de género la misma no debe restringirse a los vínculos entre marido y mujer sino que debe introducirse también la centralidad del vínculo permanente entre hermano y hermana.

En el análisis del ritual se ve también cómo el acto de circulación, el poner en intercambio ciertos bienes no se limita a un hecho estrictamente económico (en sentido limitado), sino que debe ser entendido como la facultad de expresar la

identidad y la producción de jerarquía, como un marcador de la fuerza social.

“Weiner hace así reaparecer el papel de las mujeres y de lo femenino en la producción y el juego de ese poder político del que parecen excluidas” (Godelier, 1980: 55), porque las mujeres, siguiendo a este mismo autor, suelen tener un poder no fácilmente visible para un occidental acostumbrado al androcentrismo.

En este punto es interesante considerar las observaciones que Henrietta Moore realiza sobre el trabajo de Weiner. Habiendo concluido que la mujer en las Trobriand tiene poder, pero que ese poder es ejercido en un campo exclusivamente femenino, comenta: “El problema esencial no es nuevo: para contemplar a las mujeres como adultos sociales de pleno derecho ¿es suficiente con decir que ejercen el poder en un campo exclusivamente femenino o debemos demostrar que ejercen poder en las áreas de la vida social que normalmente se consideran como territorio público y político exclusivo de los hombres”? (1999: 55) Con esta observación Moore da lugar a la discusión sobre cómo precisar ambas esferas (doméstica/pública) y sobre la necesidad de no aplicar a otras sociedades los presupuestos occidentales sobre la plena personalidad jurídica y social.

En definitiva, Weiner, recuperando a Malinowski, pero revisitando a los trobriand y viendo cosas que él no vio, sosteniéndose en el trabajo fundante de este autor, pero partiendo de categorías distintas en torno al poder y la relación entre los sexos, nos muestra distintas formas de mirar, y ejemplifica lo que estas miradas pueden ver si atendemos a las sutiles formas que asumen las prácticas y las relaciones sociales. El texto por ello propicia a través de un caso el despliegue de los debates que instalan las nuevas perspectivas sobre la familia y el parentesco

Bibliografía

- Bestard, J. 1998. *Parentesco y modernidad*, Paidós Ibérica.
- Cairns, D. 2007. *Prácticas culturales: valorar y diferenciar. Temas de Ciencias Sociales*, Inicio de secundaria. Serie Cuadernos para el aula. Versión para alumnos y para docentes. Buenos Aires, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Myers, F. y Weiner, A. 1933-1997. *Boletín de noticias*, abril de 1997. Disponible en: www.soc.hawaii.edu/asao/pacific/honorary/weiner.htm
- Godelier, M. 1980. “Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina”, en *Teoría 5*, Madrid.
- Malinowski, B. [1932] 1975. “La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia” (selección de textos). Madrid, Ediciones Morata.
- Moore, H. 1999. *Antropología y feminismo*. Selección de textos. Valencia, Cátedra.
- Weiner, A. 1988. *The trobrianders of Papua New Guinea. Case studies in cultural anthropology*. Stanford University. (Traducción de la cátedra)

Poder y organización política

La Antropología Política clásica: entre la política colonial y el desarrollo de agendas de investigación disciplinares

Cecilia Varela y Marcela Woods

Presentación: la Antropología de los años 40 y 50

El objetivo de este capítulo es abordar los debates y controversias teóricas desarrollados en el campo de la Antropología Política en las décadas de los años 40 y 50, período de consolidación de este espacio subdisciplinar. En la medida en que el conocimiento es una producción “situada”, esto es, entraña un vínculo con los debates epocales (teóricos, disciplinares, políticos) y los procesos sociales en un sentido más amplio, nos referiremos en primer lugar al contexto de producción de la Antropología de aquellas décadas. A continuación, abordaremos tanto las preguntas centrales como las herramientas conceptuales formuladas por estas corrientes hegemónicas dentro del campo de la Antropología Política de ese período, en sus debates e interlocuciones con otras corrientes y disciplinas.

En el primer capítulo del libro ya se hizo referencia al lugar central desempeñado por Gran Bretaña, principal potencia colonial del período imperialista. También se señaló que había una vinculación importante entre el modo de

administración indirecto desarrollado en sus colonias y una “demanda” de investigaciones antropológicas. Estas demandas contribuyeron a delinear una agenda de investigación antropológica específica que no encuentra equivalencia en las antropologías nacionales de otros regímenes coloniales europeos (francés, belga, portugués). Por esta razón, nos centraremos en las producciones en torno a este gran laboratorio de la Antropología Política que fueron las colonias inglesas en África. En este sentido Lewellen (1985: 7) afirma que “...la concentración de la investigación británica en África alimentó la orientación teórica estructural-funcionalista, a la vez que fue alimentada por ella”.

La Antropología Social inglesa de los años *cuarenta* muestra un claro predominio del estructural-funcionalismo como esquema teórico que orientaba la práctica antropológica. Posteriormente, ya en los años *cincuenta* nuevos enfoques diversifican las perspectivas de análisis y comienzan a erosionar algunos de los supuestos de este paradigma, el cual será radicalmente cuestionado por la producción antropológica de los años *sesenta* en sintonía con los movimientos de descolonización en el marco de profundas transformaciones en el orden mundial.

El contexto colonial

Pero vayamos ordenadamente: Eric Hobsbawm denomina al período que va desde 1875 a 1914 como “La Era del Imperio”. A partir de la depresión económica entre los años 1873 y 1896 –producto de un incremento de la producción superior a la capacidad de absorción de los mercados– los países centrales (en ese momento Gran Bretaña, Francia, Alemania) se lanzaron a la conquista de nuevos territorios que les proveerían tanto de materias primas baratas como de mercados para la colocación de productos manufacturados. Así en un

corto período histórico un grupo de países situado en el norte de Europa estableció su dominación política y económica en vastas zonas no europeas, expandiendo las relaciones sociales de tipo capitalista. El *imperialismo* apareció como doctrina política en primer lugar en Inglaterra. Luego entrarían en la carrera del reparto del mundo Francia, Bélgica, Alemania, Holanda y Portugal y, más tarde, Italia. El congreso de Berlín (1884-1885) resultó un hito de este proceso; en él las potencias europeas intentaron arribar a acuerdos en relación a los reclamos que cada uno de estos países presentaba sobre los territorios africanos.

El *gobierno indirecto* había sido el principio adoptado por el Imperio británico para sus colonias. Aplicado por primera vez en África durante la década de 1910 por el gobernador de Nigeria Sir Frederick Lugard, fue adoptado como la forma de gobierno más conveniente en la gran mayoría de las colonias británicas (aunque con diferencias de aplicación entre ellas). Francia, en cambio, optó por la fórmula del *gobierno directo* (reemplazando las autoridades nativas por administradores franceses, prohibiendo las religiones y lenguas nativas, etc.).

La opción por la forma indirecta se basaba en las ventajas que ofrecía a la administración. Estos principios de gobierno fueron sistematizados por Lugard y tomados por la administración británica como una especie de manual. La médula de esta propuesta era hacer adaptaciones a las formas locales tradicionales de gobierno o autoridad, como método más eficiente y económico de administración colonial. Se trataba de lograr el consenso de las poblaciones locales, haciendo trabajar a los jefes nativos como mediadores ante su pueblo, y permitiendo de esta manera ahorrar en el mantenimiento del plantel británico en la colonia. Estos principios no dejaban de responder a una concepción evolucionista de la sociedad. Según expresiones de Lugard, el gobierno británico “tenía el alto ideal de conducir a los

grupos retrógrados por medio de sus propios esfuerzos, a su manera, para elevarlos a un plano superior de la organización social”. El objetivo final era evitar el “caos social” al que podía llevar el gobierno directo al quitarles autoridad a los jefes nativos. En la práctica, los gobiernos coloniales se ocupaban de apoyar las misiones religiosas, de establecer nuevas formas legales y de expandir la economía monetaria, medidas que iban más bien en sentido contrario al mantenimiento de las instituciones tradicionales (Kuper, 1973). Por otro lado, el desarrollo de este tipo de políticas no nos debe hacer perder de vista el uso de la fuerza y el grado de violencia puesto en marcha por el Imperio británico para realizar y mantener sus conquistas de ultramar.

Pero la opción por la forma de gobierno indirecto llevó también a percatarse de la necesidad de conocer mejor las formas organizativas de las poblaciones nativas, especialmente sus tipos de autoridad. En tal sentido, como ya se señaló en el capítulo 1, la Antropología inglesa trató de presentarse casi desde el principio de su existencia como una disciplina que podía ser de utilidad para aportar a los problemas de la administración colonial, argumento que no estaba exento de una búsqueda de financiamiento para la investigación. Sin embargo, la Oficina Colonial no se interesó de inmediato en sus propuestas, y, tal como comenta Gledhill (2000), fueron las fundaciones privadas ligadas a la expansión global del capitalismo las que mostraron en primer lugar interés en financiar el trabajo de campo antropológico en África. Así, hasta mediados de los años 30 la contribución de la Antropología a la problemática del gobierno colonial habría sido mínima (Kuper, 1973).

En el primer capítulo, se señaló la importancia que tuvo la Primera Guerra Mundial (1914-18) en este proceso, dado que marcó el ocaso de la, por cierto breve, participación de Alemania. Posteriormente, la depresión de los años 1929-1933 mostró la interconexión de los mercados mundiales:

la crisis económica desatada en los países centrales provocó consecuencias concretas en las economías coloniales. Los precios de los productos primarios de los que dependía el Tercer Mundo se hundieron mucho más rápidamente que los precios de los productos manufacturados. Así, la gran depresión mostró los límites del sistema colonial incluso para quienes se habían beneficiado de él, y produjo un clima de descontento dentro del cual comenzaron a entrar en contacto las minorías politizadas y la población común afectada en sumo grado por la crisis económica.

En este marco, el Imperio británico comenzó a evaluar la necesidad de dar un giro en la política hacia sus colonias africanas para enfrentar estas nuevas condiciones. Ya desde 1930 se dio impulso a un mayor desarrollo económico y a una planificación administrativa más eficiente para estas colonias. El objetivo era reducir el efecto desestabilizador de las transformaciones económicas de esta etapa en las sociedades africanas, fundamentalmente rurales, a través de políticas que mejoraran las condiciones de los trabajadores y funcionaran como contención a las protestas (Hobsbawm, 1998). Por primera vez los gobiernos coloniales se vieron en la necesidad de reflexionar acerca de las debilidades y crisis de esta administración. Si embargo, esta fue al mismo tiempo, según Hobsbawm (1998) “la época dorada del administrador blanco en la administración indirecta”.

Los cambios en la política colonial y el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial estimularon un replanteamiento de esta situación, expresándose de manera manifiesta la demanda de una *antropología aplicada*. En 1940 la aprobación, en Gran Bretaña, de la Ley de Desarrollo y Bienestar Colonial fue un punto de inflexión que, entre otros aspectos, habilitó un flujo de fondos para la investigación. Al mismo tiempo, la larga convivencia de los administradores con la realidad de la gestión colonial, había generado ya un cúmulo de conocimientos e incluso de producciones escritas, que

fueron matizando sus formulaciones iniciales basadas en los principios evolucionistas y la misión civilizadora de Europa.

Se desplegó en este punto, un plano de debates donde se cruzaron los discursos político y académico acerca del quehacer antropológico en las colonias. Se pusieron así de manifiesto agendas y perspectivas muchas veces divergentes entre antropólogos y administradores.

Un claro ejemplo de ello fue la respuesta de los antropólogos a la demanda de una Antropología aplicada. Esta suponía atender la necesidad de estudiar el cambio social y cultural producido por la penetración europea y los riesgos que implicaba para la cohesión de la sociedad africana, así como las formas de cooperación entre las sociedades africanas y la civilización occidental. Pero los antropólogos que trabajaban en estas colonias en su gran mayoría se apartaron de los objetivos fijados para una Antropología aplicada y, lejos de estudiar el cambio, se abocaron a objetivos considerados prioritarios académicamente, que se proponían entender los fundamentos de la cohesión social de las sociedades primitivas.²

Por su parte, los administradores adherían a una ideología colonial que se basaba en principios evolucionistas, pero con importantes diferencias de estilo entre ellos. El imperialismo francés mostró un carácter más directamente asimilacionista y, por lo tanto, manifiestamente etnocéntrico proponiéndose incorporar las sociedades colonizadas a la órbita de la civilización occidental, “hacer a los otros semejantes a sí mismos” y llevándoles los elementos de la civilización en su punto cúlmine (Leclercq, 1973). El Imperialismo británico ha sido caracterizado como “fijista”, puesto que se basaba en el supuesto de una esencial diferencia entre

2 Hay que señalar, sin embargo, como se mencionó en el capítulo 1, que el Rhodes-Livingstone Institute, fundado en 1938 en Rhodesia del Norte, se orientó más hacia la Antropología aplicada y los estudios de cambio social, profundizando su distanciamiento con la hegemonía estructural-funcionalista en los años 50.

las culturas que implicaba la imposibilidad de la interpenetración cultural. En la medida en que el cambio no fuera posible ni deseable en este esquema, lo más conveniente era mantener las instituciones que mejor se avenían a esas culturas (Menéndez, 1969). Así, la ideología colonial británica exhibía un fuerte componente racista. Por otro lado, su política imperial, a diferencia del caso francés, resultó más pragmática a la hora de consolidar sus fines. Este pragmatismo llevó a algunos de los administradores más creativos a iniciar sus propios estudios sobre pueblos nativos y, en el caso del mismo Lugard, a la elaboración de un bosquejo de teoría de las sociedades segmentarias.

En este marco, los antropólogos que trabajaban en las colonias africanas durante los años 30 y los 40 reivindicaron su “independencia” respecto tanto de la administración como de la ideología colonial. Pero, ¿qué significaba aquí independencia? No era otra cosa que afirmar el carácter científico de la disciplina, diferenciando su discurso del colonial, y estableciéndolo como un lenguaje propio, sistemático, capaz de proporcionar un conocimiento profundo de las racionalidades distintivas de las sociedades primitivas. La crítica a la corriente evolucionista que desplegaron era de carácter teórico y no iba de la mano de una postura “antiimperialista”.

Estas definiciones de los antropólogos dan cuenta de una tensión entre la defensa de los derechos de los pueblos nativos, en alineamiento con las posturas más liberales, y la construcción de una imagen de primitivo o salvaje que no puede sobrevivir al cambio, en el entendido funcionalista de que cambio significa desintegración de su sociedad. Se presenta así a las sociedades primitivas como un “otro”, radicalmente diferente de la civilización occidental, imagen que termina siendo funcional al racismo característico del administrador colonial británico y su postura de congelamiento cultural de estos pueblos. Los debates, sin embargo, tuvieron otras voces que, aunque marginalmente, fueron

críticas de estas tendencias hegemónicas. En el campo académico algunos antropólogos tuvieron la claridad teórica e ideológica de advertir acerca de esta funcionalidad de la Antropología para con las posturas más conservadoras, y hubo asimismo algunos administradores que intentaron otros modos de articulación con los nativos.³ No obstante, las controversias estaban lejos de agotarse, y fueron redefiniéndose ideológicamente durante los años 50, a medida que el sistema colonial hacía cada vez más evidentes sus contradicciones y crecía la conflictividad.

El surgimiento del campo de la Antropología Política clásica

Existe un amplio consenso en la disciplina en situar el surgimiento de la Antropología Política como especialidad o subcampo en los años 40, o al menos, señalar esta fecha como un momento esencial en su desarrollo (Vincent, 1998; Gledhill, 2000; Pires do Rio Caldeira, 1989; Lewellen, 1985). La elección del año 1940 se debe a la publicación en Oxford, Inglaterra, de dos libros considerados fundacionales para este nuevo campo: la compilación de estudios *Sistemas políticos africanos*, de Fortes y Evans-Pritchard, y *Los Nuer*, la etnografía de Evans-Pritchard. Al mismo tiempo, tal como se señaló al inicio del capítulo, se establece la vigencia del canon clásico estructural-funcionalista y su influencia en los investigadores hasta los años 50 ó 60, según los autores considerados.

Veamos, en primer lugar, cuáles son los *antecedentes*, en el siglo XIX, de estos desarrollos. El interés por lo político se abordó desde el surgimiento mismo de la Antropología a

3 Jacques Maquet, antropólogo belga, alertaba sobre esta funcionalidad. El historiador William Macmillan sostenía en 1929 que los etnólogos eran los principales promotores del segregacionismo debido a su interés exclusivo en las poblaciones tribales (ver en Kuper, 1973 y 2002, respectivamente).

fines del siglo XIX, aunque siempre como un aspecto más de lo social, interrelacionado con otras problemáticas. Además, la Antropología comienza a producir conocimientos en un marco en el que otras disciplinas, como la Sociología, la Filosofía Política y la Ciencia Política venían ya trabajando el problema de “lo político”, y por lo tanto era ineludible el diálogo o debate interdisciplinar.

Hay que considerar especialmente la existencia de una matriz general de pensamiento sobre “lo político” en Europa, que viene amalgamándose al menos desde los siglos XVI a XVIII, con las contribuciones de juristas y filósofos políticos, entre los cuales debemos destacar a Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke y Rousseau. Estos intelectuales se preguntaron por el origen del Estado y por los fundamentos legítimos del poder, proponiendo un pasaje desde un hipotético “estado de naturaleza” hacia el estado civil (que no es otra cosa que el Estado moderno). De esa manera establecieron un nuevo lenguaje para expresar la cuestión del orden, sentando las bases del pensamiento político y social de los siguientes siglos, a partir de categorías tales como derecho natural, individuo, soberanía, sociedad civil y contrato social.

Es sobre todo en contrapunto con esta tradición de la Filosofía Política que la Antropología empieza a plantear su propia concepción acerca del lazo político. Desde esta perspectiva, Henry Maine y Lewis Morgan⁴ son los grandes precursores de la Antropología Política. Lo que debemos rescatar de Maine es su propuesta de una diferencia o separación entre dos grandes principios de organización política, que retomará Morgan y que influenciará a toda la Antropología posterior, aún cuando esta criticara luego el fundamento

4 Sir Henry James Summer Maine, no era antropólogo sino un jurista británico especializado en Derecho comparado; publicó en 1861 la obra que será de referencia para el desarrollo posterior de la Antropología: *Ancient Law*. Lewis Henry Morgan, abogado norteamericano, por su parte, publicó en 1877 *Ancient Society*, libro que estableció la corriente evolucionista en Antropología.

evolucionista y la imprecisión de los datos en los que basa su teoría este autor. Es la distinción entre:

- a) el parentesco de sangre (sociedades basadas en una jerarquía estatutaria);
- b) la comunidad de territorio (sociedades fundadas en el contrato: antecedentes del Estado).

La tesis histórica de Maine es que el vínculo político originario es la familia patriarcal, basada en la reciprocidad y la autoridad (el parentesco). Esta sociedad arcaica evoluciona hacia la sociedad moderna, basada en el contrato y la contigüidad local.

Morgan retoma esta gran clasificación de Maine de sociedades arcaicas basadas en el parentesco y estados modernos basados en el territorio. Pero sostiene que no hay una organización política originaria, sino una estadio preliminar, que es el comunismo primitivo, luego la organización matrilineal, y finalmente, como invención tardía de la humanidad, la familia patriarcal, ligada a la propiedad y la herencia, en la cual puede encontrarse el vínculo político. De manera que la clasificación de Maine es reformulada por Morgan en los siguientes términos:

- Organización social (*societas*);
- Organización política (*civitas*) fundada sobre el territorio y la propiedad.

Para Abélès (1990), Maine inaugura un pensamiento sobre lo político que marca una escisión fundamental entre Nosotros y los Otros. ¿En qué basa esta afirmación? A diferencia de la Filosofía Política y de Morgan, Maine propone el carácter originario del lazo político, desde el principio de la humanidad, como un dato obvio. Pero, a la vez, establece una discontinuidad radical entre dos estados de lo político, el arcaísmo y el modernismo (estatus y contrato). De este modo, entiende que las sociedades primitivas también tienen política, pero de una naturaleza “otra”, arcaica. La especificidad del lazo político de las sociedades arcaicas es

analizada y descripta a partir de su contraste con la noción de Estado moderno, el cual permanece incuestionado.

El camino tomado por la Filosofía Política fue hipotetizar la ruptura entre estado de naturaleza y sociedad civil. De esta manera, se establecía lo político en su universalidad, contemplando la posibilidad de todos los grupos humanos de atravesar este proceso político. Esta perspectiva será criticada por su carácter especulativo en la Introducción de Fortes y Evans-Pritchard a *Sistemas políticos africanos*, en 1940.

Volvemos así al punto de partida de este acápite: en los 40, la crítica al carácter especulativo de la Filosofía Política responde en gran medida al interés de la Antropología en definirse y afirmarse como ciencia positiva. Ya Emile Durkheim había propuesto, a fines del siglo XIX, establecer una Sociología científica, tomando como modelo a seguir el de las Ciencias Naturales. El positivismo exigía estudiar la sociedad tal como se estudia la naturaleza, a través de la observación directa, la delimitación del objeto, la clasificación en tipos y la formulación de leyes. La tarea a cumplir era desentrañar el orden que la sostiene, las leyes que la gobiernan. Y aquí se puede visibilizar también una razón instrumental: controlar la realidad, construir preceptos aplicables para corregir “las enfermedades del organismo social”. Ello se liga al contexto en que maduran las Ciencias Sociales en Europa, caracterizado por una creciente urbanización y organización política de las clases subalternas.

Esta tendencia positivista se fortalece a partir del predominio en la disciplina de la corriente estructural-funcionalista y de la figura de Alfred Reginald Radcliffe-Brown, quien definió la Antropología como “Ciencia Natural de la Sociedad Humana”. Este autor es el antecedente más cercano y de mayor influencia, junto con el sociólogo Emile Durkheim, sobre Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard, fundadores de la Antropología Política. Estos tres antropólogos trabajaron juntos en el Departamento de Antropología Social de Oxford, donde

Radcliffe-Brown tuvo a su cargo la primera cátedra de Antropología Social. Además este autor realizó un prefacio para el libro de Fortes y Evans-Pritchard, *Sistemas políticos africanos*.

El interés de este prefacio reside en mostrarnos tanto las orientaciones para el estudio de las sociedades primitivas, como las influencias teóricas en la definición de problemáticas y categorías formuladas por Radcliffe-Brown. Estos enunciados funcionaron como puntos de partida para Fortes, Evans-Pritchard y los demás investigadores quienes, enmarcados en la corriente estructural-funcionalista, realizaron estudios de Antropología Política en ese período.

Como observa Gledhill (2000), los préstamos tomados de la Sociología clásica para el estudio de las sociedades primitivas implicaban supuestos y preocupaciones ligados a la realidad europea del momento, que se dieron por sentado. Entre estas inquietudes específicas que se importaron hay que destacar a) los problemas del orden social, que en Europa derivaban de los procesos de proletarización y urbanización masivas, y b) el desarrollo de una noción de Estado moderno muy específica, que en la definición de Max Weber (1922-1998) se trata de un tipo de comunidad política que posee el monopolio del uso legítimo de la fuerza y está asociada a un territorio. Este tema será retomado en el próximo capítulo.

Esta noción de Estado es tomada casi directamente por Radcliffe-Brown en su prefacio, realizando además una asociación entre poder político y coerción. Como el poder político supone para este autor el ejercicio de una autoridad reconocida, propone que en algunas de las sociedades tradicionales estudiadas en esta compilación solo es posible encontrar “formas embrionarias” de las instituciones que en Occidente se encuentran en su forma madura. Menciona también la venganza regulada y la guerra recurrente como mecanismos propios de las sociedades simples. Un equilibrio social que debe ser constantemente renovado es un supuesto poco interrogado de este texto.

Encontramos entonces que aquella presencia especular del Estado que identificamos desde los inicios mismos de la constitución de la disciplina, a partir de su debate con la Filosofía Política, se continuó durante el período de consolidación del campo de la Antropología Política. El Estado siguió operando luego como un ordenador del debate, una “presencia fantasmagórica” por detrás de la reflexión sobre el orden social en las sociedades simples. Siguiendo el razonamiento de Das y Poole (2008: 21): “El trabajo del antropólogo se convirtió entonces en apartar lo primitivo del dominio de las prácticas estatales.” La clasificación por lo faltante, “sociedades sin Estado”, es clara expresión de esta tradición, sin por ello restarle méritos al esfuerzo creativo mostrado al explicar este tipo de orden social no sostenido en una organización política centralizada.

Así, en la fundación de la Antropología Política se formularon algunas preguntas y propuestas que exponen con claridad un proyecto disciplinar. Un primer objetivo fue delimitar “lo político” como dominio dentro de la estructura social u organización social. A partir de allí, el problema básico era cómo abordar el estudio de los sistemas políticos que, según ellos, no podían ser investigados con el arsenal teórico-metodológico de la Ciencia Política o la Filosofía Política, es decir, los Estados primitivos y sobre todo las sociedades llamadas “sin Estado” (Pires do Rio Caldeira, 1989). La preocupación central era establecer el “locus del poder”, desentrañar el funcionamiento de las instituciones, especialmente de los tipos de autoridad constituida y de las jerarquías, con el objeto de clasificar tipos de sistemas políticos. Recordemos que existía un interés central por conocer los mecanismos a través de los cuales se logra la cohesión social en las sociedades primitivas, que iba de la mano del supuesto de un equilibrio social que debe ser constantemente renovado.

Se desprende de ello que había una manera predominante de entender lo político en términos sistémicos, pensando en

estructuras políticas que había que descifrar en su funcionamiento dentro de sociedades entendidas como totalidades autosuficientes y aisladas. Por lo mismo, no se preguntaban por el contacto político y el cambio, procesos que efectivamente estaban siendo producidos por la colonización.

Por otra parte, el desplazamiento masivo de la investigación de la Antropología británica, de Oceanía hacia África durante los años 30 y 40, terminó de configurar los contornos de la Antropología Política clásica. Se llegó a hablar así de un nuevo paradigma en la Antropología británica, conocido como “paradigma africanista” (Kuper, 1973).

Esta línea de estudios estaba centrada en los avances en torno a las definiciones de estructura social, sistema de parentesco y sistema político. Pero, además, se ocupaba de problemas relativamente nuevos para la Antropología, relacionados con la ola de investigaciones en África. Estas problemáticas, y las respuestas teóricas elaboradas, tenían que ver básicamente con dos cuestiones: a) trabajar con sociedades más grandes y extendidas geográficamente, más complejas, y b) la necesidad del gobierno colonial de administrar estos pueblos (bajo la forma del gobierno indirecto, como ya hemos comentado).

Como dijimos, el mayor problema identificado eran las sociedades que “carecían” de instituciones de gobierno centralizadas, y fue también allí donde se produjo el mayor aporte teórico. Podemos ver así que los estudios compilados en *Sistemas políticos africanos* seguían en gran medida las indicaciones de Radcliffe-Brown en el “Prefacio” a esta obra. Pero también mostraban puntos de alejamiento y crítica realizando aportes propios. Los nuevos énfasis estaban puestos en 1) pensar el linaje como parte del sistema político y no limitarse a ver el parentesco como un modo de organizar relaciones interpersonales, como sostenía Radcliffe-Brown (para quien las relaciones de parentesco derivaban del núcleo de la familia elemental), y 2) avanzar en una complejización

del término estructura, que claramente en el caso de Evans-Pritchard se propone connotar relaciones de oposición entre grupos y no ya una red de relaciones interpersonales (de nuevo alejándose de la definición de Radcliffe-Brown).

El avance logrado en el estudio de los sistemas de parentesco y el énfasis puesto en los linajes segmentarios fueron favorecido por la distinción analítica desarrollada por Meyer Fortes entre un dominio político-jural de las relaciones basadas en el linaje y un dominio doméstico o familiar de las relaciones de parentesco, interpersonales, próximas. Ahora sistema de parentesco ya no es igual a estructura social, sino que el dominio político-jural permite delimitar el linaje como marco de las disposiciones legales y políticas. El sistema de linajes expresa, es, el lenguaje del sistema político.⁵

No podemos dejar de señalar, sin embargo, que si bien Fortes aportaba con esta distinción a la discusión de la noción de parentesco como mera extensión de lazos biológicos, dejaba intacto el ámbito doméstico como lugar de la reproducción, la naturaleza y la relación madre-hijo naturalizada (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997).

Esta distinción entre linaje y parentesco está presente en los criterios de clasificación establecidos por Fortes y Evans-Pritchard en la “Introducción” a *Sistemas políticos africanos*⁶ (así como el criterio etnocéntrico de la presencia o ausencia de Estado). Finalmente, es claro también que el énfasis en los sistemas políticos basados en linajes segmentarios reconoce la

5 Un linaje está constituido por un grupo de parientes que puede trazar su ascendencia a un antepasado común a través de una filiación unilineal (masculina o femenina). El clan es un sistema exógamo de linajes.

6 Fortes y Evans-Pritchard distinguen en ese texto dos tipos de sistemas políticos africanos: el grupo A, compuesto por sociedades con autoridad centralizada e instituciones jurídicas (Estados primitivos), y el grupo B, compuesto por sociedades que “carecen” de autoridad centralizada y sin divisiones marcadas de rango, estatus o riqueza. A la vez, este último grupo se subdivide en dos tipos: bandas —sociedades muy pequeñas, donde la estructura política coincide con la estructura de parentesco, que es bilateral— (este grupo no está representado en el libro) y sistemas de linajes. Hay entonces tres tipos de bases posibles para los sistemas políticos: parentesco, linaje y organización administrativa.

fuerte influencia del pensamiento de Durkheim, quien había definido un tipo de sociedad segmentaria que suponía típico de las sociedades primitivas.

Será preciso que retomemos brevemente el planteo de Durkheim: “La División del Trabajo Social”, la tesis doctoral de Durkheim (publicada en 1893), propone la progresiva división del trabajo y explica la diferencia entre las sociedades simples, que él llama de solidaridad mecánica, y las sociedades complejas, de solidaridad orgánica. En las sociedades complejas la división del trabajo contiene así una función integradora: crear un lazo de solidaridad (Giddens, 1993). En las sociedades simples, caracterizadas por una baja división del trabajo, el lazo social se constituye a partir de relaciones de semejanza mutua entre sus miembros que remiten a la presencia de un núcleo fuerte de valores compartidos (denominados por Durkheim conciencia colectiva). Podemos encontrar un correlato de esta función integradora en la atención brindada por Pritchard a los “valores” en su etnografía de los nuer.

Sin embargo, el predominio de esta línea de análisis estructural-funcionalista empieza a desvanecerse ya en los años 50, con los aportes de autores como Max Gluckman, Victor Turner y Edmund Leach, entre otros, *procesualistas* británicos que aún dentro de un modelo de sociedad en equilibrio empezaron a pensar en términos de *estrategias de los sujetos, arenas y campos políticos inestables*. Los veinte años posteriores a la Segunda Guerra mostraron la fase de expansión más rápida y próspera de la historia del capitalismo mundial, produciendo una situación política y económica diametralmente opuesta a la de entreguerras (Anderson, 1987). Signo de esos tiempos fue la generalización de los regímenes democráticos parlamentarios, basados en el sufragio universal, en todo el mundo industrial avanzado. Estas transformaciones contagiaron a las Ciencias Sociales, incluida la Antropología, de una renovada fe en el progreso y en los procesos de modernización, en términos occidentales.

Los años 50: rupturas y continuidades

A partir de los trabajos de los africanistas en la década del 50 observaremos ciertos cambios en las perspectivas de análisis y redefiniciones de las herramientas teóricas. No se trata aquí de una ruptura radical con el paradigma estructural funcionalista, pero sí de una creciente complejización de los problemas y una consecuente redefinición de las herramientas de análisis que van erosionando ciertos presupuestos propios de la Antropología Política de los 40.

La obra de dos antropólogos puede considerarse representativa de las nuevas preguntas, problemas y enfoques conceptuales de este período: Edmund Leach, quien desarrolló sus trabajos en Birmania, y Max Gluckman, fundador de la Escuela de Manchester, que trabajó en Sudáfrica. Este último había nacido en Johannesburgo y realizado sus estudios de grado allí, lo cual resulta un indicador de la presencia de una nueva generación de antropólogos que se habían socializado y formado académicamente en una sociedad colonial.

Ellos propusieron una manera novedosa de practicar la Antropología, más interesada en abordar los procesos y las interacciones entre los individuos que las instituciones y las normas. Así, ambos se dirigieron hacia los conflictos que resultaban de la contradicción entre las normas existentes y la manipulación de las reglas por parte de los individuos en el marco de rivalidades y conflictos. En la medida en que la Antropología de los años 50 fue adentrándose en las cuestiones relativas a las apropiaciones prácticas de las normas por parte de los individuos, los conflictos y las interacciones, abrió paso para una definición más amplia de la política, que no reducía esta a un dominio específico de la vida social ligado exclusivamente a la estructura de gobierno y las instituciones formales. Así, el énfasis puesto en la comprensión de la organización política en el período anterior cedió paso a nuevos enfoques que pretendían estudiar las estructuras

políticas intersticiales, suplementarias, paralelas y su relación con el poder formal (Vincent, 1998).

De este modo, el equilibrio social no resultaba ya una ecuación simple, producto de la clara integración y cohesión de los grupos. Bajo la influencia del paradigma durkhemiano, la cuestión del equilibrio constituía más bien un punto de partida en los trabajos representativos de la década del 40. En las producciones etnográficas de la década del 50 este no aparecerá ya como un presupuesto, sino como un elemento que requiere ser explicado en contextos específicos mediante un arsenal teórico más sofisticado. Así, por ejemplo, en su estudio sobre Zululandia, Gluckman proponía una línea de análisis que postulaba que el equilibrio social surgía a través de los equilibrios de los contrarios en el curso de un período histórico determinado. De este modo, se incorporaba la utilización de datos históricos que permitían identificar períodos de estabilidad y equilibrio relativo (Frankenberg, 1982), matizando así la retórica del “presente etnográfico” (y por supuesto, la estrategia conceptual que esto último implicaba) en pos de una perspectiva del proceso.

En el análisis de estos contextos específicos la situación colonial constituía un elemento insoslayable. Las nuevas etnografías prestaban atención a las interacciones entre las poblaciones nativas y los colonizadores, entendiendo que ambos grupos conformaban un único campo de relaciones sociales. La sociedad política no podía ser ya pensada de manera encapsulada, al margen de las relaciones coloniales. Así, desde una perspectiva metodológica novedosa en “Análisis de una situación social en la moderna Zululandia”, Gluckman abordaba de manera crítica el régimen del *apartheid* en Sudáfrica, mostrando cómo a través de prácticas rutinarias y cotidianas se reproducía un régimen basado en el racismo.

Si bien, como ya se señaló, el modelo colonial sufre fuertemente el impacto de la Primera Guerra Mundial y la crisis

del año 29, según Hobsbawm (1994) lo que precipitó su crisis fue el debilitamiento de los imperios coloniales tras la Segunda Guerra Mundial. Esta había hecho visible la fragilidad de las potencias, que tuvieron que deshacerse más o menos rápidamente de sus colonias bajo el modelo de la “descolonización profiláctica”, esto es, la concesión voluntaria de la independencia política y el mantenimiento de la dependencia económica. En este sentido, probablemente las realidades africanas observadas por los maestros de los antropólogos de los años 50 estuvieran siendo transformadas por la ahora acelerada crisis del modelo colonial. Pero, dentro de este marco, la renovada perspectiva de los años 50 se vinculaba a su vez con otros debates políticos que se sucedían en los espacios coloniales. Bajo la égida del estructural-funcionalismo los trabajos de los antropólogos sociales no habían aportado finalmente demasiados argumentos para un debate que en África resultaba central: la disputa entre los partidarios de una “sociedad única” y los segregacionistas enrolados en la política del *apartheid*. Cocks (2001) señala que si bien los antropólogos liberales objetaban la política segregacionista, la visión de la comunidad cerrada y homogénea que el estructural-funcionalismo abonaba no permitía imaginar alternativas políticas “viabiles” y terminaba por reforzar la idea de la irreductible diferencia cultural de los africanos. En este contexto, Gluckman aportaba desde la Antropología una nueva perspectiva que permitía pensar un conjunto de problemas otrora inabordables desde los marcos del estructural-funcionalismo.

Pero por su parte, la atención a este contexto más amplio no redundaba en una reflexión sobre las condiciones de producción del conocimiento antropológico en el marco de la situación colonial, como sí se producirá más tarde en la década del 70. Por aquellos años, Talal Asad, antropólogo estadounidense, sostenía que incluso la referencia al régimen colonial por parte de los antropólogos de los años 50

“ocultaba el carácter sistemático de la dominación colonial y enmascaraba las contradicciones fundamentales de los intereses inherentes al sistema de gobierno indirecto. El papel de las nuevas fuerzas político-económicas conformadas por el colonialismo europeo (etiquetado como ‘cambio social’) normalmente no se consideró relevante para comprender la dinámica de las estructuras políticas africanas” (1973: 109). En este sentido es necesario ubicar la perspectiva de Gluckman en el debate mencionado anteriormente, para quien era importante describir y analizar las múltiples imbricaciones entre blancos y nativos en la sociedad africana. Así, la segregación, además de indeseable políticamente, se revelaba inalcanzable en términos prácticos: los cambios acontecidos mostraban cómo interacciones sociales complejas entre blancos y nativos modelaban la vida cotidiana. El proyecto modernizador solo podía construirse a través de la profundización de la ya existente integración económica capitalista de ambas poblaciones.

A través de los debates que se plantearon, la Antropología Política de los años 40 y 50 aportó a la identificación de racionalidades específicas a partir del método y sus presupuestos teóricos. Si bien esta Antropología se presentaba a sí misma como un saber capaz de aportar conocimientos para la resolución de algunos de los problemas prácticos del proceso de colonización, sus etnografías hicieron visible una diversidad de formas de organización política que no resultaban tan fácilmente asimilables al esquema de gobierno indirecto. De este modo, subsidiariamente visibilizó tensiones características de la administración colonial.

Su mayor debilidad radicaba en su incapacidad para explicar las profundas transformaciones que se sucedían en las sociedades coloniales. Quedaron atrapados en una perspectiva ahistórica, estudiando las instituciones políticas dentro de unidades de análisis cerradas y aisladas. Si bien los antropólogos de los años 50 trataron de identificar y analizar estos

procesos, el marco teórico del estructural-funcionalismo se reveló como un rígido corsé. Esta Antropología –políticamente liberal y partidaria de la integración– buscó abordar la sociedad colonial como un único campo de relaciones. Pese a este intento, la etiqueta “cambio social” no permitía dar cuenta de los procesos concretos de dominación/subordinación, ni abordar críticamente los procesos de expansión y generalización de las relaciones sociales capitalistas. En relación al mencionado trabajo de Gluckman, Gledhill (2000) afirma que si bien es innegable el aporte de su análisis para la visibilización de los mecanismos de dominación de Sudáfrica, este quedaba atrapado en las mismas limitaciones que los demás trabajos de la época, tal vez menos críticos, debido a que consideraba el *status quo* colonial como una estructura estable. Su perspectiva, de este modo, soslayaba las formas de acción de los surafricanos negros que podían haber sido comprendidas como resistencias a la dominación colonial.

Hacia una nueva Antropología “de la política”

Como ya se señaló en el capítulo 1, hacia fines de los años 50 se hizo evidente la fragilidad del sistema colonial como régimen de dominación. Movimientos nacionalistas se desarrollaron exitosamente en Asia y África, logrando la independencia de varias ex colonias (India y Paquistán tempranamente en 1947, Sudán en 1956, Argelia en 1962, son algunos casos). Los movimientos independentistas en el Tercer Mundo se sumaron al ideal modernizador de los países centrales. Sin embargo, estos proyectos se toparon rápidamente con obstáculos y problemas de difícil solución, tales como la pobreza estructural, el desarrollo de regímenes dictatoriales y la continuidad de la dominación económica por parte de los países centrales. En este marco, como sostiene

Gledhill (2000), la combinación de una perspectiva insatisfactoria del desarrollo y un relativo fracaso de los procesos de democratización favoreció el surgimiento de paradigmas radicales en las Ciencias Sociales.

Así en la década del 70 en el campo de la Antropología en particular, y de las Ciencias Sociales en general, se denunciarán críticamente las relaciones de dominación entre los colonizadores occidentales y los pueblos del Tercer Mundo. Esta nueva Antropología buscará inscribir de manera crítica la producción antropológica precedente en el marco de estas relaciones de dominación. De este modo, los análisis harán visible la relación entre los problemas teóricos formulados por la Antropología de la década del 40 (la pregunta por las estructuras de la estatalidad, la producción del orden social y la organización política) y la agenda política de las potencias imperiales y las problemáticas que planteaba el proceso de colonización.

El marxismo aparece aquí como un nuevo marco teórico de referencia que brinda herramientas para comprender la inserción de las sociedades del Tercer Mundo en el marco del capitalismo global, tanto como dar cuenta de los procesos históricos que han conformado dichas sociedades. Por su parte, estos nuevos enfoques antropológicos abandonarán el objetivo de realizar un análisis de los sistemas políticos como dominio específico para pasar a abordar las diversas dimensiones políticas presentes en todas las relaciones sociales, esto es, en la familia, en las relaciones sexuales, en la producción de conocimiento, en las relaciones de clase, entre otros ámbitos. Así las investigaciones contemporáneas indagan en los distintos “lugares de lo político” que no se limitan a las instancias formales del poder y las instituciones (Abélès, 1997; Pires do Rio Caldeira, 1989).

Bibliografía

- Abélès, M. 1990. *Anthropologie de l'Etat*. París, Armand Colin.
- . 1997. “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, N° 153. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics153/titlepage153.html>
- Anderson, P. 1987. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI.
- Asad, T. 1973. “Introduction” en Asad, T., *Anthropology and the colonial encounter*, Berkeley, Ithaca Press.
- Cocks, P. 2001. “Max Gluckman and the critique of segregation in South African Anthropology, 1921-1940”, en *Journal of Southern African Studies*, Vol. 27, N° 4, diciembre, pp. 739-756.
- Collier, J.; Rosaldo, M. Z. y Yanagisako, S. 1997. “Is There a Family? New Anthropological Views”, en *The Gender Sexuality Reader*, Lancaster y di Leonardo (comps.). Routledge.
- Das, V. y Poole, D. 2008. “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, julio, pp. 19-52.
- Durkheim, E. [1893] 1985. *De la división del trabajo social*. Planeta.
- Eagleton, T. 1997. *Ideología. Una introducción*. Barcelona, Paidós.
- Evans-Pritchard, E. 1987. *Los Nuer*. Madrid, Anagrama.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. 1979. “Sistemas políticos africanos”, en *Antropología Política*, Llobera, J. R. (comp.). Madrid, Anagrama.

- Frankenberg, R. 1982. "Introduction: a social anthropology for Britain?", en Frankenberg, R. (comp.). *Custom and conflict in British society*, Manchester University Press.
- . 2000. *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Bellaterra.
- Gluckman, M. [1958] 2003. "Análisis de una situación social en la moderna Zululandia", en *Revista Bricolage*, Año 1, N° 1, pp. 34-49.
- Guiddens, A. 1993. "Introducción. Los escritos de sociología y de filosofía social de Durkheim", en *E. Durkheim Escritos Selectos*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Hobsbawm, E. 1987. *La era del imperio 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica.
- . 1994. *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica.
- Kuper, A. 1973. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.
- . 2002. "Nomes e partes: as categorías antropológicas na Africa do Sul", en *Antropologia, imperios e estados nacionais*, Rio de Janeiro, Dumará Editores.
- Leclercq, G. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid, Alberto Corazón Editor.
- Lewellen, T. 1985. T. *Introducción a la Antropología Política*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Maine, H. 1861. *Ancient Law*. Londres, John Murray.
- Menéndez, E. 1969. "Colonialismo, neocolonialismo, racismo", en *Índice*, año 2, N° 6, pp. 72-94.
- Pires do Rio Caldeira, T. P. do. 1989. *Antropología y poder: una reseña de las etnografías americanas recientes*. Rio de Janeiro, BIB, N° 27, primer semestre. Neufeld, M. R. (trad.).

- Portantiero, J. C. 1993. “Introducción”, en Portantiero, J. C. *La sociología clásica: Durkheim y Weber*. Buenos Aires, CEAL.
- Radcliffe-Brown, A. 1949. “Prefacio”, en Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. 1949. *Sistemas políticos africanos*. Oxford University Press. Sirimarco. M. (trad.).
- . 1979. “Passages in the life of a white anthropologist: Max Gluckman in Northern Rhodesia” en *The Journal of African History*. Cambridge University Press, Vol. 20, N° 4, pp. 525-541.
- Vincent, J. 1998. “Antropología política”, en Barnard, A. y Sperber, A., *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. Comas, A. y Perelman M. (trads.).
- Weber, M. [1921] 1998. *Economía y sociedad*. México, FCE.

El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-83

*Sharon Hutchinson. Universidad de Wisconsin, Madison
American Ethnologist, vol. 19, N° 2, mayo 1993.*

Tal como sugiere Simmel, la originalidad del dinero reside en su capacidad de extender y diversificar la interdependencia humana, al tiempo que excluye todo lo personal y específico ([1900] 1978: 297-303). El dinero nos distancia de los otros, al mismo tiempo que de los objetos, generando en los individuos sentimientos contradictorios de autosuficiencia y alienación, falta de poder y libertad personal (Simmel, [1900] 1978: 307-311).

En la medida en que los intereses se focalizan en el dinero y en tanto las posesiones consisten, en buena parte en dinero, el individuo desarrollará la tendencia y sentimientos de su importancia independientemente del mismo, con relación al todo social. Se relacionará con el todo social como un poder que se confronta con otro, dado que es libre de establecer relaciones comerciales y de cooperación cuando quiera (Simmel, [1900] 1978: 343).

La “íntima relación (...) entre una economía monetaria, la individualización y la ampliación del círculo de relaciones sociales” capacita al individuo para “comprar” su salida de determinadas dependencias, y también, como destaca

Simmel, de los lazos anclados en sus posesiones ([1900] 1978: 347, 403 ff.). Como “corporización de la relatividad de la existencia” el dinero establece una cuña entre ‘poseer’ y ‘ser’: a través del dinero, el hombre no se esclaviza más a las cosas” (Simmel, [1900] 1978: 409, 307, 404).

Al tiempo que Simmel festeja la eliminación del elemento personal del intercambio como la puerta a la “libertad humana” ([1900] 1978: 297-303), está muy atento, sin embargo, a la inestabilidad potencial, desorientación y desesperación generadas por la perpetua dislocación de los valores personales incorporados a las cosas, producida por el dinero. El desarrollo de una economía monetaria –señala– alienta la avaricia y otras formas socialmente nocivas de individualismo posesivo (Simmel, [1900] 1978: 247). Más aún, como el carácter vacío e indiferente del dinero desgasta la “significación orientadora imbuida en las cosas”, los individuos buscan, según observa Simmel, reinvestir sus posesiones “con una nueva importancia, un significado más profundo, un valor que les sea propio”:

Si el hombre moderno es libre –libre porque puede vender todo y libre porque puede comprar todo–, entonces busca en los objetos mismos (generalmente con vacilaciones problemáticas), ese vigor, estabilidad y unidad interior que ha perdido debido a la relación alterada por el condicionamiento que el dinero ejerce sobre ellos (Simmel, [1900] 1978: 404).

Por contraste, para Marx el dinero es una “mercancía privilegiada”, en tanto el trabajo humano cristalizado incorporado a todas las otras mercancías viene a expresar sus valores en él ([1867] 1967: 93). El desarrollo de “una ‘forma monetaria’ de intercambio de mercancías” es, por tanto crítica –según señala– para reconocer el trabajo humano y los poderes productivos como una totalidad abstracta y, concomitantemente, para la creación de un mercado universal de trabajo

([1867] 1967: 35-84). Aun cuando hace posible la venta de trabajo humano como una mercancía general, la “‘forma monetaria’ del intercambio de mercancías” también facilita las relaciones de explotación y alienación dentro del proceso productivo, por el hecho de que disocia, efectivamente, el valor del trabajo concreto del valor de los productos que puede producir (Marx, [1867] 1967: 167 ff., 195-198). La monetización de las relaciones de producción, en otras palabras, tiende a intensificar el “fetichismo” inherente a las formas más simples de intercambio de mercaderías, oscureciendo la realización subjetiva de la contribución que el productor hace al producto. Porque es “justamente esta forma-moneda última del mundo de las mercancías” –afirma Marx– “lo que realmente oculta, en lugar de revelar, el carácter social del trabajo privado, y las relaciones sociales entre los productores individuales” ([1867] 1967: 76). En síntesis, el dinero juega papeles privilegiados, tanto materiales como simbólicos, en la transformación de las “relaciones sociales directas entre individuos en el trabajo” en “relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”, una transformación que se encuentra en el centro del análisis que hace Marx del capitalismo ([1867] 1967: 73).

En este artículo, me baso en las perspectivas de Marx y Simmel, en un esfuerzo por comprender cómo un pueblo africano en particular, criador de ganado, los nuer del sur del Sudán, ha incorporado creativamente “una forma monetaria de intercambio de mercancías” a su cultura y su vida social en el curso, por lo menos, del reciente medio siglo. Siguiendo a Marx, enfoco los procesos sociales y económicos conectados con el desarrollo del colonialismo y de las relaciones capitalistas de producción que subyacen al gradual crecimiento de la importancia del dinero para los nuer. Sin embargo, también aspiro a una comprensión más fenomenológica, –inspirada por Simmel– de las cualidades enigmáticas del dinero en las diferentes formas en que este es

percibido, experimentado y evaluado por los nuer. ¿Cómo se ha entendido este pueblo con los supuestos potenciales “liberadores” y “alienantes” de una economía regional monetaria en rápida expansión?

Para explorar estos temas, me concentraré en la forma en que los nuer han ido interdefiniendo gradualmente el ganado y el dinero como para crear un sistema único de categorías de riqueza. Significativamente, este sistema parece exceder, tanto en complejidad como en dinamismo interno, a lo descrito previamente en la literatura que va emergiendo acerca de la “mercantilización” de las relaciones entre los seres humanos y el ganado en otras partes de África (ver, por ejemplo, Comaroff y Comaroff, 1990; Ferguson, 1985; Murray, 1981; Parkin, 1980; Sansom, 1976; Shipton, 1989). A diferencia de los sistemas de “una” y “dos barreras” registrados entre los basotho (Ferguson, 1985) y los luo (Shipton, 1989) respectivamente, este sistema de categorías de riqueza no pivota sobre una oposición simple entre “ganado” y “dinero”. Ni puede caracterizarse como un claro “intento de frenar el curso corrosivo del dinero” como parece ser el caso entre los tswana del sur (Comaroff y Comaroff, 1990: 212). Más bien, las actitudes de los nuer hacia el dinero parecen ser más ambivalentes y diferenciadas según el contexto. Aunque en algunas situaciones los individuos pueden “resistir” la eculización entre dinero y ganado, en otras buscan activamente usar el dinero como forma de atenuar las inestabilidades y desigualdades dentro de la economía ganadera misma. Al desarrollar aquí estos puntos, intentaré mostrar cómo las distintas categorías de riqueza definidas colectivamente por los nuer facilitan movimientos de dinero y ganado entre las esferas de intercambio “mercantiles” y “no mercantiles” al tiempo que afirman la existencia de un nexo axiológico entre estas esferas. También refleja, en términos más generales, las formas en que el creciente uso del dinero por los nuer contribuyó, en el último medio siglo, a una profunda

reevaluación del lugar del ganado en sus vidas. Por fin, se espera que este artículo enriquezca nuestra apreciación de la infinidad de modos en que formas mercantiles y no mercantiles de conciencia y socialidad se entrelazan empíricamente en el mundo actual.

Sobre la unidad de ganado y gente: 1930

De acuerdo con Evans-Pritchard (1940; 1951; 1956) los nuer de 1930 estaban prácticamente absorbidos por el cuidado, intercambio y sacrificio de su amado ganado. Pocos nuer de ese tiempo comprendían el concepto de moneda corriente; aún menos comprendían los principios impersonales del intercambio de mercancías; y ninguno, por su voluntad, hubiera entregado una vaca a cambio de dinero. Las oportunidades de trabajo asalariado eran despreciadas por todos como equivalentes de la esclavitud. Más bien, la gente de ese tiempo estaba ligada a los rebaños en una estrecha simbiosis de supervivencia (Evans-Pritchard, 1940: 16-50). Evans-Pritchard los caracterizaba como mutuamente “parásitos”. Mientras que el ganado dependía de los seres humanos en términos de protección y cuidado, la gente dependía del ganado como seguro contra los azares ecológicos y como fuente vital de leche, carne, cuero y estiércol. Sin embargo, el ganado se valoraba mucho más allá de su contribución material a la supervivencia humana: el ganado era la principal forma en que los nuer creaban y afirmaban lazos duraderos entre ellos mismos, tanto como entre ellos y la divinidad. En términos sacrificiales y de intercambio, el ganado era considerado como extensión directa de la persona. Su vitalidad y fertilidad se equiparaba continuamente, y se oponía a la de los seres humanos. Esta ecuación humanos/ganado quizás era más obvia en el momento de los intercambios relacionados con el precio de la

novia o de la *vendetta* de sangre. Sin embargo, permeaba muchos otros contextos, saturando la totalidad de la vida social nuer de la época. Consideremos, por ejemplo, las notables descripciones de Evans-Pritchard de los lazos de “identificación” que unen a un hombre joven con el buey de la iniciación o su análisis de la “sustitución” de “la vida de un buey por la de un hombre en el centro de los actos sacrificiales nuer” (1956: 248-271).

Lo que quizás es menos evidente en las descripciones de Evans-Pritchard es el definido logro de las comunidades nuer tomadas en conjunto, a través de la afirmación cultural de una identidad fundamental entre ganado y gente. Porque ganado y gente eran en algún sentido “uno”, los individuos estaban en condiciones de trascender algunas de las más profundas debilidades de los hombres y, de este modo, alcanzar un sentido de mayor dominio sobre su mundo: se podía remontar la muerte, revertir la esterilidad, y la enfermedad era algo que podía ser definido y curado activamente. Como fuera, esta ecuación daba a la “vida” una segunda oportunidad. Si un hombre moría sin herederos, sus parientes podían –y de hecho debían– reunir ganado y tomar una “esposa fantasma” que tuviera hijos para él. Del mismo modo, si una mujer era estéril, era “libre” de convertirse en un hombre social, reunir ganado y casarse con una mujer que le diera hijos. Y si no fuera por los ritos de sacrificio del ganado, las personas hubieran estado condenadas a sufrir pasivamente las enfermedades graves, las crisis ambientales e innumerables dificultades de otro tipo. Pero, debido a la vitalidad humana y bovina, identificada en estos contextos, todas estas experiencias de vulnerabilidad y dureza podían ser elevadas a un plano colectivo en el que tomarían forma y significado y podían ser abordadas activamente. Finalmente, la siempre presente posibilidad de traducir valores humanos a valores del ganado mejoraba la capacidad de las personas de lograr períodos duraderos

de paz entre unos y otros. Aunque el ganado era tema de frecuentes disputas tanto entre parientes como entre no parientes, hay un dicho muy conocido que dice “*Thile duer mi baal yag*” (“Ningún error [humano] excede a la vaca”). El ganado, en otras palabras, era, –y en buena medida sigue siendo– el resolutor por excelencia de los conflictos.

Así, la afirmación ideológica de la “unidad” fundamental entre ganado y personas fue lo que le permitió a la gente extender la potencia de la acción humana para suavizar las desconcertantes vicisitudes y vulnerabilidades de la vida. En una sociedad en la que la procreación, el bienestar físico y la paz comunal fueron –y siguen siendo– algunos de los valores culturales más elevados, estas “extensiones” o “aumentos de la vida” no deberían subestimarse. Ignorarlos o pasar sobre ellos pensando únicamente en el intercambio y el sacrificio de ganado en términos de “reciprocidad”, “compensación” y “restitución” sería reducir, creo, la potencia creativa de la cultura nuer como un todo en esa época.

Esto no significa afirmar que todos los nuer se beneficiaran por igual con esta potente ecuación. Todo lo contrario. Desde el momento en que, por principio, las mujeres, los niños no iniciados y los hombres sin ganado, estaban excluidos de la participación plena en las invocaciones sacrificiales y en la negociación de las principales transferencias de ganado, el sentido agregado de control sobre el mundo que era incorporado por la ecuación ganado/hombres realzaba directamente los poderes sociales de los hombres mayores, ricos en ganado, al mismo tiempo que intensificaba los sentimientos de dependencia de los otros miembros del hogar doméstico. En otras palabras, esta ecuación extendía y reforzaba el rol de los hombres como protectores de mujeres y niños, defensores de la vida y el orden social y, por fin y en último término, los reclamos masculinos de superioridad tanto física como moral sobre mujeres y niños (Hutchinson, 1980; 1988). Más aún, es esencial percibir que, sin acceso

al ganado, un hombre no puede tener legalmente herederos, no importa cuántos hijos haya engendrado. Desde la perspectiva de los hombres, era el ganado, no las mujeres, el que “producía” los niños (Evans-Pritchard, 1940; 1951). Al representar los derechos potenciales sobre el fruto de un vientre femenino, el ganado reunía los poderes procreativos de ambos sexos y los ponía en manos de los mayores dueños de ganado.¹ A diferencia de los hombres, sin embargo, las mujeres no necesitaban de su autorización para alcanzar el estatus parental pleno: la maternidad física y social eran inseparables a los ojos de los nuer.² Las capacidades procreativas de los hombres, por contraste, eran esencialmente colectivas: el potencial reproductivo de un hombre se confundía con el de su parentela agnática por intermedio del “rebaño ancestral”³ La solidaridad y continuidad corporadas de los hombres se apoyaban, evidentemente, en este principio de “fertilidad comunal” a través de los derechos compartidos sobre el ganado (Hutchinson, 1980: 376). En otras palabras, la necesidad principal de un hombre de tener una mujer como madre de sus hijos, vía el ganado, se convertía en una dependencia ampliada y profundizada de otros hombres. El punto exacto en que variaban, en cada caso, estos vínculos masculinos de dependencia ampliada dependía, por supuesto, de factores tales como edad, riqueza y orden de nacimiento de los varones involucrados, el número de parientes de los que pueda esperar legítimamente contribuciones en ganado, el número de precios demandados de la novia y el tiempo a lo largo del que se podía pensar extender el pago.

1 Ver Evans-Pritchard y Hutchinson (1980; 1988) para una elaboración más amplia de los puntos desarrollados en esta sección.

2 Una madrastra que cuida al niño de otra pero no lo amamanta no establece relaciones permanentes de *maar* o “parentesco” con ese niño.

3 Como explica Evans-Pritchard: “El rebaño ancestral es una ficción, puesto que se lo dispersa y reemplaza continuamente por otros animales en ocasión de los matrimonios, pero conceptualmente es una comunidad perdurable” (1956: 258).

En suma, el ganado era, en un sentido muy real, la moneda corriente del poder entre los hombres.⁴

Sin embargo, ganado y gente nunca se valoraban finalmente por igual. En definitiva, había aquí un elemento de asimetría en sus movimientos entrecruzados. La novia que era intercambiada por 20 cabezas de ganado no se equiparaba directamente a ellas. Más bien, las negociaciones del precio de la novia concluían, invariablemente, con una declaración por parte de la familia del novio en la que se prometía que se entregaría ganado adicional para el matrimonio de las hermanas de la novia, nietas y bisnietas, hasta que el tiempo extinguiera la extensa deuda que unía a las dos familias (Evans-Pritchard, 1951: 78; Hutchinson, 1985: 628-629). De modo similar, todos sostenían que, a pesar de la negociación exitosa y la transferencia de ganado en las *vendettas* de sangre, estas venganzas de sangre eran “para siempre” (Evans-Pritchard, 1940: 154). De hecho, la mayor parte del ganado recibido normalmente se reservaba para casar a una “esposa fantasma” en nombre del muerto, en parte, en la esperanza de que algún día diera a luz un hijo que alguna vez vengara la sangre de su padre con la del enemigo (Evans-Pritchard, 1940: 155).

Lo sorprendente de la cultura y vida social de los nuer a comienzos de 1930 es la forma en que se minimizaban continuamente las diferencias entre ganado y personas. En la danza, en las canciones, los nombres y el habla, la gente celebraba constantemente la “similitud” fundamental entre ganado y gente. La tremenda energía cultural dedicada a la elaboración de esta ecuación se comprende, quizás, más rápidamente si nos damos cuenta de que se apoyaba en el valor “vida” mismo. Con cada gesto, cada metáfora, cada expresión de creatividad artística en esta dirección, los individuos, a un tiempo, proclamaban y destacaban el sentido de

4 Estoy menos convencida, sin embargo, de que la autoridad de los hombres sobre las mujeres se apoyara, en la vida cotidiana, priariamente en su control del ganado (cf. Hutchinson, 1980; 1988).

control sobre sus vidas hecho posible por la “verdad” de que “ganado y gente son uno”. Y con cada uno de estos actos, también confirmaban la posición dominante de los adultos varones, así como difuminaban otras asimetrías basadas en el reconocimiento implícito, si no explícito, de que los valores humanos nunca podrían trasladarse a valores del ganado. Lo que queda por ver, entonces, es cómo y en qué medida, esta “verdad” sobrevivió a la emergencia de una ecuación radicalmente diferente en la vida social nuer: la que existía entre el ganado y el dinero.

La creación de mercados de ganado y de trabajo en Nuerlandia: 1930-1983

En algunas regiones, la experiencia de la conquista colonial británica (1898-1930) fue seguida rápidamente por la del hambre, e hizo que los comienzos de los 30 fuera una época de profunda desilusión para muchos nuer. Impedidos de renovar su rebaño a través de los saqueos, los hombres veían, sin poder actuar de la forma acostumbrada, cómo sucesivas pestes del ganado diezaban sus rebaños (véase Johnson, 1980: 469). En contraste, para el régimen de los conquistadores anglo-egipcios, este fue un período de optimismo y rápidos avances políticos y económicos. Las medidas administrativas radicales impuestas como parte del “asentamiento nuer” de 1929-1930, que entre otras cosas requerían la separación de los nuer (*lou* y *gawaar*) de sus vecinos *dinka*, parecía anunciar una nueva era de paz interétnica. Simultáneamente, el éxito en la eliminación o captura de los principales profetas nuer parecía dejar camino a una nueva generación de jefes de gobierno más fáciles de tratar (Johnson, 1979; 1980: 403-467). Tal optimismo, aunque poco duradero en la mayoría de los casos, también se vinculaba a metas de proyectos gubernamentales,

a realizarse reclutando mano de obra nuer, que incluían la construcción de caminos, estaciones de ferrocarril, centros administrativos, etc. (END 66.A.2, 22 de febrero de 1934, “Assistant District Commissioner to Governor”). También cesaron bruscamente las condiciones que anteriormente impedían la expansión del tráfico entre esta región y el norte (cf. Evans-Pritchard, 1940: 87-88). El mejoramiento de la seguridad y el transporte facilitaban notablemente la penetración de mercaderes estacionales, mientras que las epidemias del ganado y la escasez de alimentos aseguraban el rápido desarrollo del comercio de exportación de cueros e importación de granos.

Los mercados de ganado, granos y trabajo que se difundieron en el país nuer, de ninguna manera eran “libres”. Los controles de precios, que se fijaban intermitentemente en el período colonial y poscolonial, intentaban poner coto a la “explotación” así como minimizar los gastos gubernamentales en granos y trabajo local. Igualmente, hacia fines de los 40, hubo límites estrictos para la cantidad de mercaderes con permiso de comerciar en el área, así como cuotas regionales para la distribución y venta de ropas, azúcar y otros productos de consumo importados (DAK I 49/1/1 & 2, “Passports and Permits: General Rulings”; UN 1/51/4, 1935, “Nasir District Notes Update”). Estas restricciones se motivaban en un conflicto de intereses entre, por un lado, los mercaderes ansiosos de lucro y, por otro, los administradores británicos, que en general, eran profundamente conservadores y paternalistas en sus actitudes hacia los nuer. Sin embargo, aunque suene extraño, estos dos grupos frecuentemente compartían un objetivo: la creación y mantenimiento de un comercio redituable de exportación de ganado nuer. La mayor dificultad que enfrentaban era encontrar las formas adecuadas de tentar, forzar, engatusar o presionar de otras maneras a los nuer para que cedieran sus vacunos más grandes y gordos para su venta en los mercados del norte (WND 64 B.1., 25 de

marzo de 1941, “J. Wilson, Assistant District Commissioner, to Governor”).⁵

Hacia 1933, los mercaderes estacionales árabes habían tomado el control, estableciendo dos modos –ambos tortuosos– de extracción de ganado. El primero, una especie de engañifa de conversión vaca/buey, se aprovechaba de los ciclos de comercio interétnico que existían en ese momento entre los nuer occidentales y sus vecinos, los *twic dinka* y los árabes *baggara*:

“Los nuer (...) no quieren vender toros [bueyes] por dinero, pero los intercambian por terneras. Los árabes [*baggara*] [que son vecinos de los nuer *leek* y *bul* de occidente] y los *dinka twij* están dispuestos a vender terneras. Por eso (...) los mercaderes les compran a estos terneras a cambio de dinero y los intercambian con los nuer y [otros] *dinka* por toros grandes (WND 64 B.2., c.1933 “Assistant District Commissioner to Governor”).⁶

En el país nuer oriental, donde los grupos étnicos vecinos estaban más lejos y eran más pobres en ganado que en el occidente, los comerciantes se valían de las fluctuaciones estacionales en la provisión de granos a fin de generar un comercio de exportación de granos:

Los agentes van a diversos puestos de comercio en septiembre y octubre (el tiempo de la cosecha) y compran granos y cueros, generalmente a cambio de mercaderías (tales como anzuelos, cuentas, lanzas y ropa) aunque en ocasiones también se usa dinero. Una segunda serie de puestos a lo largo de los ríos se contacta con las tribus más distantes en su camino a los campamentos de la estación seca. De febrero a abril prácticamente

5 Como los cupos de vapor para el transporte de bueyes se calculaban sobre una base *per capita* antes que por peso, los mercaderes exportadores buscaban obtener los bueyes más corpulentos y gordos.

6 La disposición de los *dinka twic* a vender vaquillas en esa época se debía a la facilidad con que podían obtenerlas de los *baggara* a cambio de hembras caprinas u ovinas.

no hay comercio, pero se inicia la corriente inversa y los desprevenidos compran nuevamente grano y animales a precios más altos. Generalmente, el ganado comprado a los nuer se vende a causa de obligaciones para con el Estado, por ejemplo de la policía, armada, obligaciones urbanas (*merkaz*) y se importa el grano que es vuelto a vender a los nativos. Esto, naturalmente, depende fundamentalmente de los precios, pero unos pocos mercaderes pueden permitirse conservar su capital. La vuelta que da este es pequeña pero los beneficios grandes, dado que el grano y los cueros son adquiridos a precios comerciales y el grano importado es vendido para buscar ventaja comercial mientras los animales son subvaluados [SAD, 212,13/3, 1930, “Eastern Nuerland, Province Handbook”].

A estas estrategias extractivas debemos agregar la confiscación de miles de animales a través de los tributos anuales y por costas judiciales, por lo que no es sorprendente que el negocio de exportación de ganado creciera rápidamente durante los 30 y los 40.

Pero los nuer individuales aún no compraban ni vendían ganado con dinero. Para ellos, la mutua convertibilidad de estos dos medios simplemente todavía no existía. Más aún, esta situación se daba pese a los esfuerzos administrativos posteriores a 1935 de modificar la base de la recolección tributaria en el área oriental del país nuer de ganado a dinero (los administradores descubrieron precozmente que este “cambio casi siempre produce más dinero para el gobierno” (UN 1/45/332, 1939, “E. G. Coryton, Handing Over Notes”),⁷ así como reclutar mano de obra nuer con “una pequeña recompensa monetaria”.⁸ El trueque seguía dominando en el

7 A diferencia de los mercaderes itinerantes que buscaban ganar con una economía de trueque, la administración colonial buscaba la rápida “monetización” de la economía regional.

8 Una nota del *Lou Nuer District Annual Report de 1953- 55* (WND 57 A.3) muestra cuánto costó que el dinero desplazara al ganado en la recolección de tributos entre los lou y otros grupos nuer orientales:

sector privado y los impuestos gubernamentales eran demasiado bajos como para producir una verdadera conversión de monedas en ganado.⁹

Sin embargo, la situación cambió dramáticamente a fines de los 40 con la introducción, por parte del gobierno, de ferias de ganado auspiciadas oficialmente, en las que se remataban animales adquiridos por medio de multas judiciales. En esta

"Por primera vez [1954] el ganado se salvó de ser apropiado para ser vendido por el Gobierno, algo a lo que no habían logrado escapar en años anteriores". Por contraste, a los nuer al occidente de Bahr al-Jabal jamás les aplicaron impuestos en ganado. En 1925, y esperando eliminar la amargura que ocasionaban las campañas de requisas de ganado previas entre los nuer orientales, el oficial encargado de abrir el país nuer occidental a la administración británica, Cap. V. H. Ferguson, introdujo, en cambio, el cultivo compulsivo de algodón. Los adultos varones del país nuer occidental tuvieron su primera experiencia de un impuesto anual en piastras cuatro años después (SAD 212/14/9, 1930, "Western Nuerland, Province Handbook"). El éxito inicial de la campaña "algodón para el tributo" fue breve, debido, principalmente, a la generalizada corrupción de los supervisores del cultivo de algodón (en general dinkas), que habían sido nombrados por la administración local. Los supervisores tenían la costumbre de imponer arbitrariamente "multas en ganado" a los nuer que no logran producir el algodón requerido. Incapaz de evitar estos abusos, la administración revocó el cultivo compulsivo de algodón en el país nuer occidental en 1934. Sin embargo, muchos nuer occidentales continuaron produciendo cantidades significativas de algodón hasta la Segunda Guerra Mundial.

- 9 Durante la hambruna de comienzos de los 30 miles de nuer fueron contratados para limpiar, construir represas y hacer puentes en los caminos, construir las "casas de descanso" de los empleados gubernamentales y cortar y apilar leña para las máquinas de vapor gubernamentales. En principio, a esta gente se le pagaba por su trabajo a razón de una o dos piastras por día más raciones de granos. En la práctica, sin embargo, pocas monedas cambiaban de mano. Como explicaba un oficial británico: "Debido a la ignorancia de la gente, que los hace fácil presa de los capataces norteños, no he podido desarrollar ningún sistema adecuado para que alrededor de 10.000 hombres reciban unas pocas piastras cada uno, para que luego las usen para pagar un tributo, después de que varias piezas de papel de diferentes colores sean entregadas por un extranjero, en una lengua desconocida. Así, en la práctica, el dinero no cambia de manos, y se requiere que cada sub-shen (cieng) realice una cantidad definida de trabajo bajo la supervisión de sus jefes". [SAD 212/14/8, 1930, "Revenue, Zeraf Valley, Province Handbook"]. A medida que pasaban los años y se instaló el hambre, el "mantenimiento normal de las carreteras", el trabajo de porteador y otras tareas gubernamentales fueron definidas más frecuentemente como "la obligación habitual de nuestros tribeños", y se dejó de lado la pretensión de "una pequeña recompensa pecuniaria" (UN1/45/331, 1934, "Upper Nile Province Roads"). Aún cuando se hacían pagos en dinero —a un promedio de una piastra por día— lo habitual en la década de los 30, un hombre hubiera requerido el equivalente de 150 días de salario para comprar una pequeña vaquilla en el mercado. Consecuentemente, los nuer generalmente invertían las pequeñas cantidades de dinero que pasaban por sus manos en granos o tejido de mosquitero.

época, las cortes de los jefes gubernamentales estaban bien establecidas en el territorio nuer y estaban generando ingresos administrativos cada vez más vitales.¹⁰ Lo que importa más para nuestros propósitos, el dinero de las multas judiciales, a diferencia de los bueyes del tributo, con frecuencia incluía una cantidad de vaquillas.¹¹ Así, por primera vez, los hombres nuer podían comprar lo que más deseaban: vaquillas jóvenes y fértiles para aumentar sus rebaños. Y esto los motivaba a entrar en el mercado de ganado como compradores –a su vez como pagadores en moneda–. Como estos remates se realizaban exclusivamente en efectivo, los individuos que deseaban participar, en general se veían forzados a vender un buey a un mercader privado antes de la feria, para tener el dinero necesario.¹² Por tanto, desde la perspectiva gubernamental, estas ferias tenían el beneficio agregado de estimular el negocio de exportación de bueyes nuer. Eventualmente, la administración establecía ferias públicas durante la estación seca (a las que cualquiera podía llevar ganado) en varios centros distritales del país nuer, primero en forma semanal y luego diariamente.

Pronto se vio, sin embargo, que el éxito a largo plazo de estas ferias dependía de dos factores sobre los cuales los administradores locales ejercían poco control. El primero era una provisión estable de hembras para los remates. Durante algunos años, el número de vaquillas reunidas a través de las

10 Las multas gubernamentales en ganado se imponían rutinariamente como “disuasoras” en casos de peleas, homicidios, robos y calumnias, así como en ciertos tipos de adulterio y consecuencias de la fornicación (ver Howell, 1954-63: 168).

11 La relación entre vacas y bueyes entre el *finer cattle* recolectado por el gobierno en casos de homicidio, por ejemplo, fue de siete a tres (UNPMD, noviembre 1940).

12 J. A. Wilson, el Assistant District Commissioner de los nuer occidentales, escribía en una carta al Gobernador, fechada el 15 de marzo de 1947: Dos puntos influyen enormemente sobre el comercio de ganado: 1. la venta gubernamental de ganado obtenido por las multas judiciales, que provoca que la gente venda toros (bueyes) a los mercaderes a cambio de dinero para poder comprar las vacas gubernamentales y 2. hambre (WND 64 B.1.)

multas judiciales fue tan escaso comparado con la demanda local, que los compradores potenciales se desalentaron y ya nadie tomaba la precaución de vender un buey antes de la feria.¹³ El segundo factor, tan perturbador como el primero, provenía de una escasez permanente de moneda (UNPMD, mayo 1953). Hasta a mediados de 1960, los nuer se rehusaban a recibir papel moneda por su ganado.¹⁴ De hecho, el término nuer para “moneda”, *you*, significa cualquier clase de “pieza de metal”, incluidas las puntas de lanza (plural: *yiet*). Por diversas razones, hasta ese momento no aceptaban *you waragak* – literalmente “papel de metal” (del término árabe para papel, *waraqā*). Como explicaba un frustrado administrador británico:

Si se espera que el comercio florezca en el país nuer, es necesario proveer un amplio suministro de [monedas de] plata. Los nuer no quieren los billetes porque no los pueden guardar con seguridad –se queman, se vuelan con el viento, las hormigas blancas se los comen, las lluvias torrenciales los

13 Los oficiales coloniales británicos estaban al tanto de esta dificultad. En 1946, J. Winder, un Comisionado de Distrito, propuso coordinar la recolección de tributo entre los nuer con la venta compulsiva de hembras bovinas. Su plan hubiera requerido que cada tributario proveyera una vaquilla que luego fuera rematada por dinero. Una porción de los “beneficios” de las ventas sería reclamada luego por el gobierno, como tributo. Aunque se esperaba que una pequeña parte de las hembras vendidas eventualmente pasara al mercado general, el esquema buscaba mostrar a los nuer la inmediata convertibilidad del dinero en hembras bovinas y, por tanto, alentarlos a valorar y usar el dinero (SAD 541/8,23 de diciembre de 1946, “Nilotic Economics”). No es sorprendente que este plan fuera rechazado en la metrópoli como demasiado radical. Influyó, sin embargo, para realizar una revisión crítica de la política gubernamental con respecto al comercio de ganado. Por otra parte, la administración esperaba crear un “excedente” de ganado mejorando el servicio veterinario. Las campañas masivas de vacunación realizadas a fines de los 40 y los 50 para proteger contra la peste bovina y la pleuroneumonía, en general beneficiaron a los rebaños nuer (...) aunque algunas epidemias se dispersaron más lejos y más rápido como consecuencia de las concentraciones de ganado fomentadas por el proceso de inoculación (UNPMD, agosto de 1948).

14 La mayor parte del papel moneda que circulaba en el país nuer antes de 1950 era el sustituido por impuestos en moneda a los jefes del gobierno a fines de los 40, lo cual produjo enojo y desencanto inicial por parte de los jefes (UNPMD, enero 1948). Por demás, la mayoría de los nuer rechazaba totalmente los pagos en papel hasta entrados los 60.

disuelven y se rompen con la vida ruda. Al margen de cualquier desagrado conservador por su valor, los elementos de la existencia ordinaria de los nuer hacen que los billetes sean inaceptables para ellos (UNPMD, mayo 1953).

Algunos de estos problemas ambientales se superaron con la importación, durante los 60 y los 70, de pequeñas gavetas metálicas, equipadas con cerradura y llave, que desde entonces se convirtieron en objeto corriente en los ajuares domésticos. La inflación brutal que se inició durante la primera guerra civil (1955-1972) fue otro factor que contribuyó a la eventual aceptación del papel moneda por parte de los nuer. Sin embargo, hasta avanzados los 60, muchas veces el ganado llevado al mercado quedaba sin vender, solo por falta de moneda (UMPMD, mayo 1953). Pese a estas dificultades reiteradas, el comercio regional de ganado continuaba expandiéndose, tanto en volumen como en complejidad. Ya en 1942, algunos nuer habían comenzado a llevar bueyes directamente a los mercados de la capital provincial, Malakal. Otros buscaban mejores precios por sus bueyes carneándolos y vendiendo la carne directamente en los mercados de los centros regionales (UNPMD, mayo, junio 1942).

De todos modos, sin embargo, las dos estrategias extractivas básicas establecidas por los mercaderes itinerantes en la década de los 30 habían cambiado muy poco. El hambre seguía activando el comercio de importación de granos y exportación de ganado aunque, en alguna medida, el trueque había sido reemplazado por moneda. Por el contrario, la tramoya por la que se intercambiaban vacas/bueyes había quedado efectivamente bajo control gubernamental, lo que hacía que muchos comerciantes locales también se beneficiaran. El resultado neto fue que los nuer, ahora, completaban sus rebaños a expensas de otros nuer, antes que de los vecinos. Mientras que tenía que ver con los nuer, en este contexto el dinero apenas se usaba para cambiar ganado con el

gobierno. En otras palabras, el ganado solo se volvía dinero para volverse nuevamente ganado: G-D-G.

Otro punto de inflexión en la forja gradual de la ecuación ganado/dinero sucedió a mediados de los 50, cuando miles de varones nuer fueron reclutados activamente por el gobierno para trabajar en plantaciones privadas de algodón, que en ese tiempo se iniciaban a lo largo del Nilo superior, cerca de Renk y Geiger. Estas inversiones lucrativas crecieron tan rápidamente, que pronto sufrieron escaseces crónicas de mano de obra en el momento de la cosecha (diciembre a febrero). Hacia 1959, estos emprendimientos requerían una cifra estimada en 15.000 cosecheros estacionales que debían agregarse a la mano de obra permanente (UNPAR, 1959-60). Y así, cada año el gobierno haría llamados cada vez más urgentes (que se concretaban a través de los jefes locales de los dinka, shilluk, nuer, atuot y anuak), para incorporar mano de obra “nilótica” migrante. Los hombres nuer eran permanentemente distinguidos por los dueños de los emprendimientos y los administradores coloniales como los más deseables entre los reclutas “contra la corriente”, por razones que se aclaran en esta cita:

Los nuer eran los mejores. Generalmente llegaban con gran ánimo, y pasaban las horas que antecedían a su trabajo cantando y bailando en los campos; muestran entusiasmo e interés por su trabajo. A diferencia de los que proceden de otras localidades, que gruñen desde el momento en que llegan, y cuando son transportados a los campos, hace falta un milagro para impedir que vayan a la huelga[sic]. (WND 57.A., 1959-60, “Eastern Nuer District Annual Report”).

Poco después, sin embargo, estos rompehuelgas no conscientes comenzaron a aventurarse más y más hacia el Norte, envalentonados por la promesa de salarios más altos. Hacia 1960, grupos de jóvenes nuer habían llegado a Khartoum,

en donde generalmente obtenían trabajo como jornaleros en la industria de la construcción. Gracias a estas oportunidades crecientes de trabajo estacional, ahora un hombre podía ganar suficiente dinero durante la estación seca como para comprar una o dos terneras en su regreso al país nuer. Por tanto, se establecía una nueva relación entre ganado y dinero: ya no era necesario que un hombre entregara una vaca para obtener otra. El dinero podía dar de sí, directamente, ganado: D-G.¹⁵

Con la explosión de la guerra civil en el país Nuer, en los años 1963-64, toda esta actividad económica se detuvo brusca-mente. Los mercados regionales de ganado y granos se desarticularon cuando sus organizadores árabes se retiraron a ciudades fuertemente atrincheradas. Cantidad de aldeas fueron saqueadas por batallones que perseguían a rebeldes, mientras los rebaños fueron diezmados inmisericordemente por ambos bandos. Familias que vivían en el ámbito alcanzado por los caminos gubernamentales y las ciudades se dispersaron en lugares cada vez más inaccesibles de la estepa. Cientos de jóvenes que trabajaban o estudiaban en el norte volvieron al sur, a unirse a los secesionistas meridionales, mientras que otros huyeron en la dirección opuesta. Los que más sufrieron la situación fueron los nuer lou y jikany del este. Así, cuando en 1972 se firmó un acuerdo negociado de paz, unos 40.000 nuer orientales habían abandonado sus hogares para refugiarse en Etiopía. Estos fueron los temibles y caóticos años en los que “la gente se escondía en los matorrales” (*mee ci naadh kai dcaar*), años de los que no logró recuperarse el país Nuer.

15 Por supuesto, Marx no hubiera diferenciado esta etapa de la mercantilización de las relaciones entre humanos y ganado de la precedente, dado que ambas son parte de una cadena de intercambios de mercancías mediados por el dinero. En un caso, la mercancía intercambiada es ganado; en el otro, ganado y trabajo. Sin embargo, esta segunda forma de intercambio de mercancías era un auténtico “salto” en términos locales. Porque la mercantilización de las relaciones entre trabajo/ganado potenció el dinero en formas antes no percibidas o, por lo menos, poco valoradas por la mayoría de los nuer.

Como parte de los Acuerdos de Addis Abeba de 1972, cientos de rebeldes meridionales (que incluían una cantidad indeterminada de nuer) fueron integrados a las fuerzas policiales y militares de la nación. A cientos de otros se les ofrecieron puestos civiles en el recientemente establecido gobierno regional meridional, lo cual, por falta de fondos, duró pocos meses. Estos nuevos puestos, aunque en muchos casos temporarios, inyectaron fuertes cantidades de dinero en papel a la economía regional, dinero de uso corriente que los nuer aceptaban cada vez mejor en intercambio por su ganado. Los solteros que esperaban rehacer sus rebaños diezmados por la guerra y de esta manera acortar el camino al matrimonio, formaban parte, en escala masiva, de los trabajadores estacionales que migraban hacia las ciudades del norte.

Siguiendo los hábitos de empleo iniciados por sus antecesores, muchos de estos jóvenes se convirtieron en jornaleros de la industria de la construcción en Khartoum.¹⁶ Después de trabajar entre cuatro y dieciocho meses, muchos de ellos volvían cargados con ropas coloridas, mosquiteros, zapatos de plástico, cobertores y colchones, anteojos de sol y otros bienes y parafernalia apreciados en el cortejo. De hecho, el fracaso en la obtención de estos artículos importados exponía a los jóvenes del país Nuer oriental al alcance de los insultos coordinados y el rechazo de las jóvenes casaderas. “Si vuelve del norte y su perro lo reconoce, no converses con él” – rezaba el divulgado dicho de Nyaboth Nguany Thoan, una influyente líder de las jóvenes lou. En las comunidades nuer al occidente de Bahr al-Jabal, en las que un buen buey gordo seguía atrayendo más las miradas de las jóvenes que las vistosas sobrecalzas de danza ávidamente adoptadas en el este, la mayoría de los migrantes prefería invertir sus ingresos en ganado para el precio de la novia.

16 Kameir (1980) recoge información sobre los migrantes nuer empleados en Khartoum.

Entre 1972 y 1983, después de la guerra civil (mejor dicho, en un intervalo), el vacío económico dejado por la rápida partida de los mercaderes del norte durante la guerra comenzó a atraer a aventureros nuer deseosos de probar su suerte con el comercio. Aunque algunos de ellos, mercaderes potenciales, iniciaban sus actividades con fondos obtenidos a partir del trabajo asalariado o la venta de pescado, grano, cueros de cocodrilo y otros recursos locales, la mayoría se basaba en una venta de ganado del rebaño familiar. Eventualmente, los más prósperos alcanzaron a introducirse en el comercio a larga distancia, de importación de granos y exportación de ganado anteriormente monopolizado formalmente por sus equivalentes árabes septentrionales. A medida que aumentaba el número de nuer que iba apreciando los enormes beneficios que podía obtener arreando ganado hasta Kosti o estableciendo un modesto “almacén de monte”, le resultó más fácil a los jóvenes persuadir a sus mayores de la venta de un par de cabezas de ganado para que se pudieran establecer como comerciantes *part-time*. Esto no implica que los clientes locales se beneficiaran con el cambio. Por el contrario, muchos de los mercaderes nuer recién establecidos resultaron ser aún más rapaces que sus predecesores árabes. Hacia 1980, en muchos de los retirados “almacenes de monte” eran comunes los sobrepuestos de 200% sobre el costo de las mercaderías. Más aún, no era raro, en ese tiempo, oír que la gente común se quejara de que la clase emergente de los nuevos comerciantes nuer había comenzado a adoptar nuevas actitudes hacia el dinero. Como explicaba David Kek Moinydet, un nuer gajok oriental:

El problema con estos jóvenes mercaderes [nuer] es que tratan a su dinero como si fuera ganado. En los tiempos de antes, no se le daba una vaca a cualquiera. Un hombre [no emparentado] debía trabajar y vivir en su grupo doméstico durante años antes de que Ud. le diera una vaca. Bien, ahora,

estos jóvenes mercaderes toman esta misma actitud respecto de su dinero: si Ud. no está suficientemente cerca como para “contar” una vaca [en el matrimonio], Ud. no está suficientemente cerca como para recibir dinero en préstamo.

Sin embargo, estos mercaderes no eran los únicos en ver con nuevos ojos el dinero. Durante el mismo período entre las guerras civiles, muchas comunidades nuer comenzaron, bajo el auspicio de los jefes locales, a realizar proyectos de “auto-ayuda”, que incluían la construcción de escuelas primarias, dispensarios veterinarios y médicos, así como la reparación y extensión de los caminos locales. Estos proyectos, invariablemente, se apoyaban en contribuciones locales de ganado –algunas más voluntarias que otras. Trágicamente, la mayoría de las construcciones quedaron luego sin uso debido a que el gobierno central no pudo proveer el equipo y los insumos prometidos. Así y todo, estos desarrollos mostrarían un cambio actitudinal definido. Cada vez más, el ganado era visto, por lo menos en algunos contextos, como fuente potencial de capital a ser invertido en proyectos específicos, algunos privados y otros colectivos: G-D.

De este modo, al tiempo que comencé a trabajar estos problemas en el campo, alrededor de 1980, la mutua convertibilidad entre ganado y dinero había sido tan bien aceptada que no era extraño, entre los nuer meridionales, que un suegro “generoso” aceptara dinero en efectivo en lugar de una o dos vacas del precio de la novia. En breve, el dinero se había convertido en un aspecto más de la vida diaria. O como se mofaba un encorvado hombre gajaak: “¡Hoy, todos quieren morir con una piastra en la mano!”.

Me parece que los tres estadios básicos que definí en la creación gradual de la ecuación ganado-dinero (a saber, G-D-G, D-G, y G-D) son útiles para entender la naturaleza y límites de la convertibilidad mutua entre ganado y dinero tal como quedó registrado –a lo largo de medio siglo– en los archivos.

Estos no hacen justicia, sin embargo, a la complejidad de los lazos entre ganado y dinero tal como la formulan en la actualidad los nuer. Dado que las diversas “D” y “G” que tienen en cuenta no son de ninguna manera intercambiables. Más bien, como veremos, los nuer actuales no consideran ni al dinero ni al ganado como “cosas en sí mismas”.

La circulación de sangre, ganado y dinero: 1980-83

Primera formulación: “el dinero no tiene sangre”. ¿En qué medida la creciente convertibilidad mutua de ganado y dinero estimuló a los nuer a reconsiderar críticamente la lógica interna y la significación general de la ecuación ganado/gente tan central en su cultura a comienzos de los 30? Comenzaré observando que hacia 1983, la moneda (*you*) había penetrado en algunos ámbitos de intercambio más completamente que en otros. Gustosamente, y siempre que podían, los nuer sustituían el ganado por dinero en los intercambios de granos, anzuelos de pesca, ropa, fusiles y medicinas, así como en el pago de impuestos, trámites legales y matrículas escolares. Seguramente, tener que destinar una vaca a estos asuntos era considerado como una pérdida verdaderamente lamentable: en lo posible, los nuer reservaban el ganado para ocasiones más importantes tales como el matrimonio, la iniciación y el sacrificio o –si resumiera- mos las consideraciones nuer respecto de este tema– para la creación y consolidación de lazos duraderos entre ellos, así como entre los nuer y la divinidad. En forma contrastante, el rol del ganado como víctima sacrificial y como el objeto indispensable de intercambio en el momento de la iniciación, la venganza de sangre y, en menor medida, el matrimonio, fueron escasamente afectados por la introducción masiva de la moneda corriente. Esto no quiere decir que las actitudes de la gente respecto de estos ritos se mantuvieran constantes

entre 1930 y 1983. Por el contrario, el significado del sacrificio del ganado, por ejemplo, fue minado constantemente por el aumento de las conversiones al cristianismo, por la mayor aceptación, por parte de los nuer, del concepto de enfermedad y las medicinas occidentales, y por expectativas crecientes en torno de que un húesped debía proveer carne para sus invitados. Aún así, el dinero no podía reemplazar al ganado en estos contextos. Ni podía reemplazar el don de un “buey personalizado” en la iniciación, aunque el sentido global de este buey también declinaba en las regiones en las que un número creciente de jóvenes nuer rechazaba la escarificación. Más aún, la mayoría de las personas se resistía activamente a aceptar que el dinero era un sustituto adecuado para el ganado en el precio de la novia y en el intercambio de la venganza de sangre aunque, como señalé, pequeñas cantidades de dinero habían comenzado a infiltrarse en algunos pagos matrimoniales a principios de los 80.

Me apresuro a señalar que esta caracterización de la penetración desigual del dinero en la sociedad nuer –basada en una distinción entre esferas de intercambio de “sangre” y “no de sangre”– es una construcción totalmente mía: los nuer no usarían estos términos. Esta idea surgió, más bien, de numerosos comentarios hechos por individuos nuer (en el curso de conversaciones acerca del sacrificio de ganado, la *vendetta* de sangre, el matrimonio, el incesto, la contaminación y otros temas, acerca de que “el ganado, al igual que la gente, tiene sangre” pero “la moneda no tiene sangre”. Interpreté estos comentarios en el sentido de que el dinero es un medio “inadecuado” de intercambio en ciertos contextos, porque no puede unir a la gente como lo hace *riem*, “la sangre” –mientras que la “sangre” ya fuera humana, bovina o ambas, se relaciona con formas particulares de lazos duraderos.

Por ejemplo, en una oportunidad, un joven gajak oriental, muy inteligente y un viajero excepcional, que había llegado

hasta Irak en busca de un trabajo bien remunerado, me preguntó si yo conocía la procedencia última del dinero (*you*). Después de señalar espontáneamente que él se daba cuenta de que diferentes países utilizaban monedas distintas, Peter Pai Jola continuó diciendo:

Pero hay algo que aún no entiendo en el caso del dinero. El dinero no es como la vaca, porque la vaca tiene sangre y respira, y como la gente, da a luz. Pero el dinero no. De modo que, dígame Ud: ¿usted sabe si Dios (*kuodh*) o el Hombre (*raan*) crea el dinero?

Por más difundidas que estuvieran estas dudas entre los nuer, de ninguna manera impedían que la gente apreciara y utilizara el dinero como medio cotidiano de intercambio. Evidentemente, las cavilaciones individuales acerca del origen último del dinero en muchos sentidos eran ajenas a las sensaciones asociadas a los diversos fragmentos de metal y papel que pasaban permanentemente por sus manos. No se trataba del misterio de los poderes generativos del dinero lo que coloreaba los intercambios de cada día, sino, como veremos, de la “esterilidad” del dinero comparada con la capacidad autogenerativa del ganado. De modo similar, la fuente inmediata, y no la última, del dinero definía lo que los nuer consideraban como formas muy distintas de dinero. Para comprender por qué esto era así, debemos introducirnos en el simbolismo de la “sangre”.

Aunque no se equipara con la “vida” (*tek*) misma, la sangre o *riem* es la sustancia con la que cada vida humana comienza. Los nuer entienden la concepción como una misteriosa mezcla de fluidos “sanguíneos” de hombres y mujeres, amalgamados por los poderes creadores de vida de *kuodh* (divinidad). Sin la participación directa y el soporte continuo de la divinidad, ningún niño podría nacer o sobrevivir lo suficiente como para dar lugar a otra generación. Más

aún, dado que la procreación es la meta central de la vida de todos y la única forma valorada de inmortalidad, la “sangre” puede ser entendida como lo que fusiona lo más grandioso en los deseos humanos con esa profunda humildad con la que los nuer contemplan los poderes trascendentes de la divinidad. Un niño recién nacido *es* “sangre” y así se refieren a él durante el primer mes o dos de vida. La leche, el semen, el sudor, también *son* “sangre”. Es como si *riem* fuera la fuente cambiante de toda la energía humana, y por tanto social.

Como un elemento de la vida, la sangre converge con otras dos poderosas fuerzas vitales: *yiev* (respiración) y *tiyyltie* (conciencia). La sangre, sin embargo, se distingue entre estos principios cardinales de la vida porque es eminentemente social. A diferencia, tanto de la “respiración” como de la “conciencia”, la sangre pasa de persona a persona y de generación a generación, otorgando a las relaciones interpersonales cierta sustancia y fluidez. Tanto la entrada en la adultez femenina como en la masculina están marcadas por pasajes de sangre. Para la niña, la sangre que fluye durante su primer parto la instala en la adultez; en el caso de un varón, esto lo produce la sangre vertida durante la ordalía de escarificación en la iniciación. De la misma manera, se habla de la perpetua expansión, unión y contracción de los grupos de parentesco en términos de la creación, transferencia y pérdida de *riem*. Así, destacando el hecho de que el ganado, al igual que la gente, tiene “sangre”, los individuos llamaban la atención de que el ganado y la gente pueden producir una extensión paralela de vitalidad a través del tiempo. El dinero, por supuesto, no aumenta de esta manera. En todo caso, parece condenado, en Sudán, a un continuo debilitamiento, a un permanente marchitarse como consecuencia de la inflación creciente. A comienzos de los 80, el concepto de interés monetario era desconocido para la mayoría de los nuer.

Ahora, mientras que los individuos realmente restringían su uso de dinero en efectivo a “no de sangre”, oponiendo

este campo a los ámbitos de intercambio asociados a la “sangre” el dinero era menos un desafío que un soporte para la verdad afirmada por la vida (y afirmante de la vida) de que “el ganado y la gente son uno”. Como lo expresara Nyacuol Gaai, una anciana mujer leek: “El dinero protege al ganado” (“*Gange yok piny*”, literalmente “[el dinero] les permite permanecer sobre el pasto”). En otras palabras, la gente que poseía dinero podían retener más tiempo su ganado.

Sin embargo, podríamos preguntar, por qué todo este énfasis en la “sangre”, si había tantas otras diferencias entre ganado y dinero que la gente hubiera podido destacar. El dinero no solo “carece de sangre” (y por tanto de leche) sino que le falta “aliento”, “conciencia” y nombres, colores, temperamentos individualizadores, historias de intercambio, etc. (cf. Comaroff y Comaroff, 1990: 211). En este sentido, el dinero es un medio totalmente despersonalizado. Más aún, a diferencia del ganado, el dinero puede pasar en forma relativamente secreta de un cofre con candado a otro. En mi experiencia, sin embargo, los hombres y mujeres nuer no mencionaban estos elementos contrastantes cuando debatían la naturaleza y los límites de la convertibilidad entre ganado y dinero. Esto no significa que no apreciaran o tomaran ventaja de los mismos de tiempo en tiempo, es decir, más bien, que el simbolismo de la “sangre” que permea de tal forma su cultura había sido tomado y elaborado nuevamente –esta vez, parecería ser, para negar la posibilidad de una ecuación directa entre dinero y gente. Era como si la gente intentara asegurarse de que, aunque en algunos contextos se equiparaba ganado y personas, y en otros ganado y dinero, el dinero y las personas eran –y siempre serían– incomensurables. El abismo que los dividía era tan profundo y ancho como las imágenes nuer de la “sangre” en la generación de la vida y en la continuación del orden social. Destacando el lazo único “de sangre” entre ganado y personas, como para excluir el intermediador intrusivo dinero, muchos nuer –parecería ser– también se asociaban a la

defensa de esas “acrecencias de la vida” hechas posibles por la verdad ideológica de que “el ganado y la gente son lo mismo”. En el curso de esta contradicción, sin embargo, parecería que la significación de las relaciones entre humanos/ganado provenía de las difusas y muy variadas nociones de una simbiosis total, registradas por Evans-Pritchard durante 1930, en vías a una “unicidad de la sangre” más explícita. Habría que preguntarse acerca de si este proceso admitidamente hipotético quitaba a las relaciones entre humanos/ganado algo de su anterior privacidad como multiplicidad.

Todo lo que dije, por tanto, supone que “ganado” y “dinero” son unidades discretas de comparación. Pero para los nuer, tal como señalé, no eran “cosas en sí mismas”. Más bien, los nuer hibridaban exitosamente los conceptos de “dinero” y “ganado” desarrollando una generación de categorías híbridas que resultaban ser excepcionalmente adaptables a un medio social y económico crecientemente inestable. Y, al mismo tiempo, estas categorías híbridas se adaptaban muy bien al amplio campo de los intercambios matrimoniales. Porque allí, en un medio abierto, donde se sucedían libremente las negociaciones y donde no había reglas rígidas que limitaran el horizonte, estas categorías se desplegaban en su propio dominio. Era allí, también, donde mi observación inicial respecto de la penetración diferencial del dinero en las esferas del intercambio asociadas a “la sangre” o a “la no-sangre” podía parecer demasiado estática. Porque, en realidad, cada vez más, el dinero y el ganado pasaban de, hacia y entre estas esferas opuestas del intercambio.

Segunda formulación: el ganado del dinero y el ganado de las mujeres

Yo debería, quizás, someter primero a crítica el supuesto de que “dinero” y “ganado” eran totalmente intercambiables:

cualquier dinero no era igualmente bueno, me explicaron, para comprar ganado. Había algo llamado *you ciEth* –literalmente, el “dinero de mierda”, que decididamente no podía usarse adecuadamente para comprar ganado. De un modo impactantemente próximo, en algunos aspectos, al dinero –que daña– el ganado de los luo de Kenia (Shipton, 1989) el “dinero de mierda”, sin embargo, era definido de forma diferente.¹⁷ Mientras que el “dinero amargo” de los luo se origina en la venta de recursos específicos, tales como tierra, tabaco, cannabis y oro, *you ciEth* era, literalmente, el dinero que la gente ganaba en las ciudades locales recolectando y vaciando el contenido de las letrinas de cubo de los grupos domésticos. Tras la introducción por parte de la administración colonial de letrinas de cubo durante los 40, por supuesto fue difícil encontrar personas dispuestas a vaciarlas diariamente –a cubierto de la oscuridad nocturna. Por épocas, la administración obligaba a los prisioneros a realizar este trabajo. Entre tanto, sin embargo, parece que tanto los hombres como las mujeres nuer rechazaban colectivamente este trabajo convenciéndose de que “una vaca comprada con ‘dinero de mierda’ no puede vivir”. Lo que comenzó, sospecho, como una afirmación orgullosa: “nosotros, el pueblo de los pueblos, no haremos ese trabajo”, pronto terminó convirtiéndose en un hecho aceptado de la vida social. Así, el dinero ganado de esta forma debía ser invertido, se me dijo, en cosas distintas al ganado. Dado que había pocos, más vale ningún nuer que realizara voluntariamente este trabajo durante los

17 El análisis que Shipton (1989) hace del “dinero amargo” entre los luo llama la atención sobre la circunstancia de que la gente puede, y con frecuencia sigue la pista de cifras de dinero hasta su fuente, esperando proteger sus posesiones apreciadas, como el ganado, de eventuales influencias contaminantes. El desarrollo que Shipton hace de este importante tema podría haber tenido aún más fuerza si hubiera explorado más la interfase entre ganado y dinero entre los luo. Hubiera sido interesante saber, por ejemplo, si sucede o no que este ganado y sumas de dinero que realmente atraviesan el “sistema de dos barreras” que él construye, dejan un rastro, como lo hace el “dinero amargo” en las relaciones sociales luo –tal como sucede entre los nuer.

80, salvo en condiciones de prisioneros no remunerados, la principal manera en que este dinero contaminado llegaba a sus manos era a través de la venta de cerveza de fabricación local en ciudades en las que existían letrinas de cubo. Significativamente, encontré a varias mujeres nuer vendiendo cerveza en Malakal y Bentiu, que consciente y cuidadosamente separaban el dinero recibido de clientes no-nuer conocidos por realizar este trabajo, del resto de sus ingresos. Cuando les preguntaba cómo pensaban usar este dinero, contestaban sonriendo: “va derecho al gobierno”.

Lo que es aún más interesante, la noción de *you ciEth* se extendió recientemente hasta incluir el dinero ganado por medio del servicio doméstico en el norte. En general, los migrantes nuer despreciaban este trabajo –“es un trabajo que solo harían los dinka”– prefiriendo el trabajo más respetable y varonil de la construcción. Pero como si este menosprecio étnico no fuera suficiente como desaliento, hacia 1983 muchos hombres y mujeres nuer habían comenzado a argumentar que “el dinero de los sirvientes es como el dinero de mierda, cuyo ganado morirá”.¹⁸ De esta manera, los individuos trataban de evitar que la fuente contaminante de este dinero contaminara sus amados animales que, después de todo, eran consumidos tanto como intercambiados.

Además del “dinero de mierda”, había cinco categorías básicas de riqueza monetaria y en ganado prevacientes durante los 80 –todas ellas importantes para comprender los patrones contemporáneos de circulación del precio de la novia.¹⁹ El primero de estos, *yok nyiét*, “el ganado de las

18 De hecho, mucha gente decía no encontrar diferencias significativas entre el “dinero del servicio doméstico” y el “dinero de mierda” dado que, de alguna forma, todos los sirvientes se veían, en algún punto, obligados a limpiar las letrinas de sus empleadores.

19 Las cantidades fijadas como precio de la novia para mujeres hasta ahí solteras aumentaron a fines de los 70 y comienzos de los 80, de entre 20 y 25 cabezas de ganado a 25 y 30. Contrastantemente, el precio de la novia por las divorciadas, en este período, iba de 10 a 15 cabezas de ganado.

mujeres/ hijas”, se refería al ganado del precio de la novia recibido por parientes específicos de la novia sobre la base de un sistema de “derechos hereditarios” (*cuey*) y “obligaciones” (*laad*; singular *lat*) (cf. Evans-Pritchard, 1951: 74-89; Howell, 1954: 97-122; Hutchinson, 1985).²⁰ Aunque pertenecían nominalmente al tenedor oficial, estas vacas formaban parte del “rebaño ancestral” del cual, idealmente, los agnados próximos tomaban animales para casarse, tener hijos y, de esta manera, extender el patrilineaje (ver Evans-Pritchard, 1951: 83; 1956: 285).

Contrastantemente, el ganado comprado, *yok youni* o el “ganado del dinero” estaban menos sujetos a los reclamos de los parientes extensos. Circulaban entre los parientes extensos, me explicaron, más como un “privilegio” –como un *muc* (un regalo “libre”) o un *lony* (una cesión “libre”) que como un *cuey*, o derecho hereditario. Su adquirente, en otras palabras, tenía alguna libertad mayor de disponer de ellos a su gusto –especialmente si los había adquirido después de casarse y establecer su propio hogar. En contraste, era bastante más difícil, aunque de ningún modo imposible a comienzos de los 80 –para un joven soltero que viviera en el hogar paterno– diferenciar efectivamente entre el ganado comprado por su propio trabajo y el obtenido a través de los casamientos de sus hermanas, dado que el padre retenía los derechos formales de disposición respecto de todo el ganado que llegaba a su grupo doméstico durante toda su vida. Podía, si lo deseaba, redistribuir el ganado comprado por sus hijas entre los grupos domésticos de varias esposas,

20 Las variaciones regionales de la meta transgeneracional de los reclamos por el precio de la novia son tratados en Hutchinson (1985). Allí señalo que, a comienzos de los 80, los nuer del este de Bahr al-Jabal tendían a hacer menos honor a los reclamos por el precio de la novia de parientes lejanos que sus primos occidentales. Lo que es importante destacar, es que el “dinero de las niñas” estaba asociado a un sistema colectivo de derechos y obligaciones; sin embargo, estos derechos podían negociarse y definirse en instancias específicas.

así como tomar libremente para cumplir las obligaciones de ganado para con la parentela extensa.

De hecho, durante los 80 solía esperarse en algunas zonas del país nuer, especialmente en las zonas del occidente de Bahr al-Jabal, que los solteros que participaban de las migraciones laborales reafirmaran su solidaridad de grupo después del retorno a casa, entregando libremente uno de los primeros machos comprados con su salario a un tío materno favorito, o a un tío paterno, un primo paterno u otro pariente próximo. Generalmente se complementaba este gesto de solidaridad con un sacrificio especial, llevado a cabo por un pariente patrilineal distante (*guan büthni*) que se esperaba que bendijera e integrara otras cabezas de ganado compradas al rebaño familiar. En otras palabras, el “ganado del dinero” podía transformarse ritualmente en estas regiones en el “ganado de las mujeres”. Significativamente, estas expectativas y los ritos concomitantes –hasta donde yo sé– no eran comunes entre los grupos nuer del este de Bahr al-Jabal antes del estallido de la segunda guerra civil (1983 al presente).

Después de la muerte del padre, había mucha más posibilidad de negociación y disenso entre los hermanos –especialmente entre los medio hermanos paternos– en torno de los derechos compartidos sobre el rebaño familiar. Por ello, cuando pregunté a varios hombres y mujeres sobre el particular, recibí una gran diversidad de respuestas –todas ellas expresadas con aire de certeza que no reconocía compromisos. Un grupo de hombres gajiook meridionales de mediana edad, por ejemplo, me aseguró que después de la muerte del padre, el “ganado del dinero” circulaba solo como un “privilegio” entre los medio-hermanos paternos; los hermanos plenos –destacaban– serían normalmente más solidarios entre sí y por tanto estarían más dispuestos a tener en común toda la riqueza en ganado. Por contraste, algunos otros gajiook y leek occidentales, tanto hombres como mujeres, argüían

que los medio-hermanos conservaban derechos plenos sobre el ganado de los otros, aunque hubiera sido comprado, hasta que todos se hubieran casado. Había una tercera opinión, según la cual un hombre casado podía poseer ganado comprado individualmente, al margen del estatus marital de sus medio-hermanos. Finalmente, había algunos nuer (visiblemente, algunos jóvenes occidentales que estaban en el proceso de recolectar suficiente ganado para sus propias bodas), que declaraban tranquilamente: “Una vaca de tu salario es una vaca de tu sudor, y nadie tiene derecho sobre ella más que tú”. En las disputas fraternas sobre “derechos” y “obligaciones” que debían satisfacerse con ganado, parecía crucial la habilidad para defender una u otra de las interpretaciones acerca de la naturaleza del “ganado del dinero”.²¹ Evidentemente, desde esta perspectiva parecería ser que el concepto de *yok youni* agregó un nuevo giro a lo que de otro modo era una permanente “zona de contestación” entre parientes patrilineales, al darles a los hermanos e hijos más jóvenes, y que trabajaban intensamente, una pequeña ventaja desde donde negociar una participación mayor en el estatus familiar y de autonomía dentro del redil de la familia.²²

Pero no cualquier dinero podía convertirse en el “ganado del dinero”. Solo el dinero ganado como salario o a través

21 Reconozco que las relaciones entre las varias corrientes de opinión acerca del “ganado del dinero” esquematisadas anteriormente, han sido, sociológica e históricamente, más complejas de lo que sugiero aquí. Una de las limitaciones de mi argumentación se encuentra en la dificultad de trabajar con más detalle estas relaciones (aunque esto mismo sería imposible en este artículo).

22 Tomo de Ferguson la frase “zona de contestación”; él la utiliza en un intrigante análisis de los “intereses de categorías” en los que se apoya la “mística” de la riqueza bovina entre los basotho (1985). Los basotho, según Ferguson, valoran la riqueza del ganado menos por sus capacidades auto-reproductivas que por su relativa inmunidad, comparada con el dinero, ante los pedidos de otros miembros de la familia —en especial las esposas en situación de dependencia. Significativamente, en su análisis de los ejes del poder en la sociedad basotho, Ferguson no menciona la posibilidad de disputas acerca del dinero del ganado que se produzcan dentro del mismo grupo doméstico, la familia extensa o el linaje. Esta fue, sin embargo, la más importante “zona de contestación” que modeló las actitudes contemporáneas de los nuer tanto hacia el ganado como hacia la riqueza en dinero.

de la venta de granos, goma, pescado, cueros de cocodrilo u otros bienes obtenidos personalmente, podía convertirse en *yok youni*. El dinero adquirido de estas maneras se asociaba íntimamente con *leth puany*, el “sudor humano”, y se referían a él como *you lad*, el “dinero del trabajo”.²³ Mientras que el primero era poseído individualmente, el último llevaba consigo todos los derechos colectivos que se encontraban en el ganado vendido. Siendo una posesión individual, el “dinero del trabajo” podía ser “requerido” o “pedido” a su dueño por parientes persistentes que debían pagar matrículas escolares o que, simplemente, deseaban comprar una escudilla refrescante de cerveza en un mercado. El “dinero del ganado” era de un orden distinto. Idealmente, no se dilapidaba jamás en pequeños asuntos o proyectos, sino que se reservaba para comprar ganado más joven y fértil para mejorar y aumentar el rebaño familiar.

Cabe señalar que esta distinción contribuyó a la desventaja de los *nuer* cuya subsistencia inmediata dependía en menor proporción del ganado que de los salarios. Un empleado administrativo en Beniú, que percibía un salario muy bajo se lamentaba:

Cuando un hombre va a vender una vaca [buey] al mercado nosotros, los parientes, generalmente no interferimos porque sabemos que va a utilizar ese dinero para comprar vaquillas que aumentarán su rebaño. Pero luego, ese mismo hombre puede venir e insistirme aquí [en Beniú] para que le dé dinero para cerveza. Podrá tener 1.000 libras en su bolsillo obtenidas de la venta del ganado, pero ese dinero es diferente; jamás se le ocurriría gastarlo en cerveza, como tampoco

23 El hecho de que la unión potencial entre sangre humana y sudor, por un lado, y entre sudor humano y dinero, por otro, nunca fuera destacada explícitamente ni desarrollada por ninguno de mis informantes, parecería brindar apoyo a mi observación anterior, respecto de que los *nuer* concebían los “lazos de sangre” entre ganado y gente primariamente en términos procreativos.

que ese dinero le fuera pedido como dinero del trabajo. Es por esto que se nos hace muy difícil, a nosotros, que vivimos ahora en la ciudad.

La quinta y última categoría de riqueza fue también referida como “*yek youni*”, “ganado del dinero”. Sin embargo, estas no eran del todo vacas reales, sino sumas de dinero sustituidas por una pequeña porción del ganado exigido como precio de la novia. A principio de los 80 no había posibilidad de anular lingüísticamente la diferencia entre el dinero que revistaba como ganado y el ganado real adquirido en el mercado en tales contextos, a pesar del hecho de que ambos podrían ser referidos como “*yak youni*”, “ganado del dinero”. El ganado real, a pesar de sus orígenes en el intercambio, era identificado durante las negociaciones sobre el precio de la novia según su color, edad, forma de sus cuernos y otras características salientes. Por lo tanto, a cualquier referencia al “ganado del dinero” en tales contextos se la entendía inequívocamente como “dinero del ganado” en oposición al “ganado comprado”. (Para mayor claridad, usaré aquí la expresión “ganado del dinero” para referirme solamente al ganado comprado y la expresión inversa, “dinero del ganado” cuando haga referencia al dinero entregado en lugar de las vacas del precio de la novia.)

El hecho de que un joven pudiera o no entregar dinero en lugar de una o dos vacas del precio de la novia dependía del deseo de su futuro suegro. Este podía negarse y exigir que el joven tomara su dinero y comprara, en cambio, una vaca real. De aquí que solo un suegro “generoso” aceptaría tal “vaca”. Es por esta razón que el número de “dinero de ganado” que se transfería en los matrimonios nuer antes del rebrote de la guerra civil en 1983 era notablemente pequeño. Con la posible excepción de los matrimonios que involucraban a la elite instruida, dudo que más de dos o tres “dineros de ganado” se hayan entregado alguna vez

en algún matrimonio en particular. Considerando que los promedios del precio de la novia para una mujer soltera variaban en ese momento entre 20 y 30 cabezas de ganado, este no era un porcentaje muy alto. En efecto, la gran mayoría de los matrimonios continuó arreglándose solo con el ganado real. De modo interesante, algunas personas comentaron que el significado principal de “dinero de ganado” era que trasladaba la obligación de encontrar una vaca apropiada para comprar de quienes tomaban a la esposa a quienes la entregaban —de aquí la importancia de la actitud “generosa” entre estos últimos. En ese tiempo no había una disparidad significativa entre el valor de “seña” y el valor de “mercado” de esas bestias (Sansom, 1976) y, como consecuencia, el “dinero de ganado” se convertía a menudo en ganado real (clasificado como “ganado de las mujeres”) por la familia de la novia.²⁴ En aquellas situaciones en que el padre de la novia gastaba una parte o todo su dinero en lugar de invertirlo en armas, granos, ropa u otros bienes, iba a tener que enfrentar mayores dificultades para reunir la parte del dinero que correspondía al pago

24 Aunque a comienzos de los 80 había poca disparidad entre el valor nominal y de mercado del “dinero de ganado”, descubrí, en una vuelta al campo a Sudán, en 1990, que se había producido una mayor separación entre estos valores, más notable entre los refugiados nuer acampados en las afueras de Khartoum. Por supuesto, estos nuer no tenían acceso directo al ganado, aunque a veces realizaban transferencias de ganado a parientes que habían quedado en el sur. Aunque me propongo discutir esta y otras consecuencias de la segunda guerra civil de Sudán en próximas publicaciones, señalaré, al pasar, que el surgimiento reciente de esta disparidad de valores entre los nuer desplazados, debe ser analizada no solo en términos de adaptación y “resistencia” cultural, sino también en términos de la evolución de las pautas de alianza y de las relaciones de propiedad, en términos más generales. Para citar un ejemplo equivalente: aunque los *pedi* (Sansom 1976: 148) pueden haber tenido éxito en “borrar la marca de la envidia” rechazando distinguir el ganado nominal del ganado real cuando se refieren a acuerdos matrimoniales específicos, la cuestión es que, con cada sustitución de una vaca verdadera por una “vaca de lengua verde”, los que “toman mujer” reducen efectivamente sus obligaciones de intercambio con los que “dan mujer”. Sería interesante, por ello, saber si los dadores de mujeres han intentado compensar esta disparidad inflacionando sus demandas de precio de la novia —como ha sucedido entre los nuer desplazados en los últimos años (véase nota 35).

por el precio de la novia en caso de que su hija se divorciara posteriormente.²⁵

Lo primero que hay que señalar acerca de las varias categorías de riqueza mencionadas es que facilitaban los movimientos de ganado y dinero entre las esferas de intercambio de “sangre” y “no sangre”, al mismo tiempo que confirmaron la presencia de un límite conceptual entre estas esferas. Los principios sociales característicos del intercambio de parentesco se trazaban continuamente, junto con el ganado y el dinero, en la plaza del mercado y viceversa. Consideremos las siguientes hipotéticas –pero de ningún modo atípicas– series de intercambio de ganado y dinero.

Imaginemos que un buey, obtenido originariamente como precio de la novia, se vende en el mercado y el dinero adquirido es posteriormente invertido en una ternera: “ganado de las mujeres- (“dinero del ganado”)-“ganado de las mujeres” (GM-DG-GM). Ahora, en esta secuencia los derechos y privilegios colectivos contenidos en el buey adquirido como precio de la novia no se pierden ya que se transforman en dinero y luego nuevamente en ganado. Como concepto, entonces, el “dinero del ganado” tanto afirma como protege estos derechos colectivos del ganado, a partir de que se basan en la “sangre” compartida, así como el ganado va y viene en el mercado, una esfera de relaciones sociales y de intercambio asociada pero “no de sangre”. A la inversa, un migrante próspero que invierte sus ahorros en ganado

25 Significativamente, no había equivalente categórico para “dinero de las mujeres”. Así, los padres y hermanos de la novia frecuentemente podían proteger este “ganado de dinero” de los reclamos de parientes lejanos. Esto era especialmente cierto en el este del país nuer. Tal como he descrito anteriormente (Hutchinson, 1985), los padres y hermanos nuer de la región oriental, durante el pasado medio siglo, han reclamado progresivamente proporciones mayores de los arreglos matrimoniales de sus hermanas e hijas, a expensas de parientes lejanos. También debo señalar que se volvió común entre los nuer jikany del este entregar rifles en lugar de una proporción de ganado como precio de la novia. El valor de estos rifles se negociaba entre las familias involucradas y se hablaba en términos de tantos “ganado de los rifles”, yok maac (Cfr. Hutchinson, 1985; 1988).

(“dinero del trabajo”)-“ganado del dinero”-(DT-GD) puede contrabandear principios de autonomía personal y propiedad privada asociada con el intercambio de mercado en el reino de las relaciones de parentesco vía los conceptos de “dinero del trabajo” y “ganado del dinero”.²⁶ En este sistema no hay absolutos: es siempre una cuestión de ganado específico y sumas de dinero específicas, definidas en términos de sus orígenes o fuentes inmediatas.

La relatividad con que se clasifican los distintos tipos de ganado y dinero es evidente en el intercambio del precio de la novia. El hecho de que una vaca en particular sea definida en forma colectiva como una “vaca de dinero” o una “vaca de las mujeres” depende en su totalidad de la posición negociadora de los socios que intervienen en el intercambio. Mientras que el novio y su grupo son conscientes de cuál es “ganado del dinero” y cuál “ganado de las mujeres”, desde el punto de vista de la familia de la novia, todo el ganado recibido en el matrimonio es ganado de las mujeres.

Una vez llegado al establo del padre de la novia, se puede disponer de este ganado para distintos usos durante su existencia. Una parte significativa de este ganado probablemente se redistribuirá entre los parientes agnáticos como *yak cung-ni*, “ganado de los derechos”. Una parte de lo que queda en la residencia de la novia puede llegar a venderse para comprar “mejor” ganado, y otra puede venderse para solucionar el problema de la escasez de granos, comprar medicamentos, pagar impuestos, etc. Algunos pueden sacrificarse, mientras que otros pueden morir de causas naturales en la residencia de la novia. El ganado del precio de la novia, vendido pero

26 La comprensión híbrida del sistema de riquezas entre los nuer plantea problemas interesantes respecto de la célebre hipótesis de Bohannon acerca del efecto perturbador del dinero sobre las esferas de intercambio de los tiv. Me ha resultado difícil relacionar la tesis de Bohannon con el caso nuer, dado que se basa en la idea de que las “cosas en sí mismas” antes que las relaciones sociales a través de las cuales fluyen las cosas, diferencian las “esferas de intercambio”.

no carneado en el mercado, será destinado al mercado de exportación o lo comprará otro nuer, en cuyo caso algún día se transmitirá o se entregará nuevamente como precio de la novia. El hecho de que ingresen en los establos de sus nuevos dueños como “ganado del dinero” o “ganado de las mujeres” dependerá del tipo de dinero utilizado para su compra. Del ganado que queda con la familia de la novia algo se utilizará para la negociación de futuros matrimonios.

Para continuar con estas series ideales-típicas de intercambio, imaginemos que un hermano de la novia desea arreglar su propio casamiento. ¿Cómo se las arreglará? ¿Qué clase de riquezas deberá utilizar? Bueno, probablemente combinaría algo del ganado recibido del matrimonio de su hermana con algo reunido de sus tíos maternos y paternos o de quienes sean convencidos por él o por su padre para que lo ayuden. Podrá también incorporar ganado adquirido con dinero ganado en Khartoum. Suponiendo que su futuro suegro tenga simpatía por él, hasta podrá entregar una o dos “vacas del dinero”.

Uno se preguntará a qué intereses ha servido este sistema de distinciones entre ganado-dinero? ¿Cuál ha sido su papel, si es que ha tenido alguno, en pautar las relaciones de autonomía y dependencia entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, parientes y no parientes, quienes reciben a la esposa y quienes la entregan, el rico en ganado y el pobre en ganado, asalariados y no asalariados y demás?

En relación a los lazos familiares y de la parentela extensa, este sistema de diferenciación de la riqueza aumentó las posibilidades individuales de independencia debilitando los sentimientos de mutua dependencia entre los agnáticos. Con la expansión de la economía de mercado, los jóvenes comenzaron a ser menos dependientes de la buena voluntad de sus padres, hermanos mayores, tíos maternos y paternos en la acumulación del precio de la novia de lo que eran, digamos, durante 1930 y 1940. Las habilidades de un hombre mayor para acumular poder en la forma de riqueza del ganado declinaron

en consecuencia –aunque, como destacó antes, los nuer ancianos orientales desarrollaron medios rituales de acortar la diferencia entre “ganado del dinero-ganado de las mujeres”. A pesar de que uno pueda llegar a pensar que estas tendencias contribuirían en el largo plazo al desarrollo de desigualdades de riqueza más agudas o severas entre los hombres, pienso que sería difícil convencer a muchos nuer contemporáneos de esto. En efecto, muchos hombres y mujeres argumentaron que la introducción de dinero y la creación de mercados locales de ganado, granos y trabajo había disminuido las desigualdades sociales inherentes a la economía del ganado mismo –más notablemente, desigualdades basadas en el orden de nacimiento y en el tamaño relativo de la familia. Mientras que un hombre que no tenía hermana estaba generalmente condenado a una vida de soltero durante 1930 y 1940, era libre en los 80 para realizar actividades comerciales y de intercambio para obtener ganado matrimonial.²⁷ En otras palabras, la economía del dinero era valorada por muchos por haber proporcionado a individuos hacendosos oportunidades adicionales para superar la pobreza y la desdicha. Un joven gajioek oriental exclamó: “*ci caan nook*” (“La pobreza [desdicha] ha terminado”).

El establecimiento de mercados locales, junto con un sistema de jefes gubernamentales, cortes basadas en la costumbre y puestos policiales, facilitaron a las mujeres solteras, viudas y divorciadas establecer y mantener sus casas o familias independientes. Ahora podían escapar a la ciudad, fabricar cerveza, ganar dinero y no vivir bajo la tutela de ningún hombre. Rebecca Nyaboth, una viuda independiente que llegó a manejar uno de los salones más grandes de venta de cerveza en Beniu en 1983, captó las implicancias de estos avances cuando afirmó: “*kaan e yaanda ke kume e ceada*

27 El intérprete de una canción popular (*tuar*) que circulaba en *casette* entre los nuer jikany orientales proclamaba alegremente en 1981: “¡Estoy tan feliz de haber nacido en un tiempo en el que cualquiera puede ser comerciante, porque ahora hasta un hombre sin hermana se puede casar!”.

kene maar” (“La cerveza es mi vaca y el gobierno mi marido y mi madre”).

Sin embargo, las mujeres casadas no se beneficiaron del mismo modo con las oportunidades que brindaba el mercado emergente, ya que los maridos nuer retenían derechos formales de propiedad sobre todo el ganado y riqueza monetaria que sus esposas habían adquirido durante el matrimonio. Es más, los derechos de los maridos, en este sentido, eran fielmente defendidos por las cortes gubernamentales locales, las cuales estaban en su totalidad en manos de hombres nuer. Por lo tanto, durante los años 80 era imposible para una esposa solicitar en una corte la devolución de “vacas de cerveza” utilizadas por su marido, sin su consentimiento, para convenir un matrimonio adicional.²⁸ Tampoco podía tomar dicho ganado o su cría después del divorcio: “Después del divorcio la mujer se va [de la casa de su esposo] con las manos vacías”.²⁹

Con respecto a los lazos de afinidad, este sistema de categorías de la riqueza presenta una ventaja adicional, ya que ofrecía al individuo prudente la oportunidad de reducir el riesgo de que su matrimonio se viera algún día afectado negativamente por el divorcio de una pariente cercana. Esto no constituía una ventaja insignificante, teniendo en cuenta que los promedios de divorcio entre los nuer se triplicaron entre 1936 y 1983. Efectivamente, por razones detalladas en

28 Por eso, cuando una mujer mayor, bastante independiente, llamada Nyapuka amenazó con llevar a su marido ante la corte para recuperar cuatro vacas de cerveza de las que él se había apropiado para casarse con otra mujer más, él replicó inmediatamente con una amenaza de divorcio. De esta manera, Nyapuka debió renunciar a denunciarlo.

29 Aunque a principios de los 80 era muy difícil que una mujer casada pudiera defender la propiedad independiente de las vacas adquiridas por sus propios esfuerzos económicos, esto podía reforzar activamente la distinción entre “ganado de dinero” y “ganado de las mujeres” que se establecía respecto del ganado adquirido con dinero por los hijos asalariados. Los conflictos entre medio hermanos en torno a los derechos de cada uno sobre el rebaño familiar estaban entrelazados, de esta manera, con los intereses divergentes, a largo plazo, de sus madres.

otro lugar (Hutchinson, 1990), en los 80, los hombres y mujeres nuer no solo se divorciaban con más frecuencia que las generaciones anteriores sino que también lo hacían en momentos más tempranos y más tardíos del matrimonio. Mientras que Evans-Pritchard sostiene que durante los 30 el divorcio era “bastante inusual” luego del nacimiento de un hijo e “imposible” luego del nacimiento del segundo, (1951: 94), durante los 80 no era extraño para las cortes gubernamentales separar uniones que involucraban dos, tres y hasta cuatro niños (Hutchinson, 1990: 402-404). La recuperación del pago de la novia en ganado y su descendencia era especialmente ardua en tales casos, dado que el ganado usualmente se había dispersado a través de múltiples matrimonios. Si el ganado no se había alejado demasiado campo afuera y si el esposo de la mujer conocía su paradero, podía tener éxito al solicitar en la corte el retorno de las vacas con sus terneros.³⁰ Caso contrario, la corte establecía el reemplazo de los mismos. A veces, la familia de la esposa no podía conseguir adecuados reemplazos y debía reclamar ganado utilizado en otros matrimonios. Aunque los familiares de la novia no eran responsables de la sustitución de las vacas que habían muerto naturalmente en su propio hogar, se esperaba de ellos que reemplazaran todos aquellos “que habían sido usados para algo” (“*mi ci duar laat*”), por la familia de la novia, esto es, aquellos que habían sido utilizados para solidificar un segundo matrimonio, anular una deuda familiar o para cualquier otro objetivo de la familia de la novia antes que muriera en otro grupo doméstico. Como resultado de estas tan rigurosas interpretaciones, sancionadas en la corte para las obligaciones con el ganado

30 Durante la década de 1980 hubo un consenso emergente entre los jefes nuer en que el precio de la novia en ganado que había pasado a través de más de dos matrimonios adicionales debía ser reemplazado por la familia de la mujer divorciada. No obstante, todos los terneros nacidos de las vacas originales antes de su traspaso en el tercer matrimonio eran objeto de reclamo por las cortes que atendían el caso.

de la familia de la esposa *vis-à-vis* con el esposo que se está divorciando, se ha dado que la ruptura de un matrimonio a veces debilita a otros. Si el matrimonio afectado en forma secundaria es relativamente reciente es probable que finalice en divorcio.³¹

De lo que debemos darnos cuenta, sin embargo, es que estas potenciales dificultades pueden ser superadas por individuos previsores a través de una hábil manipulación de las categorías ganado/dinero mencionadas más arriba. Un hombre joven puede intentar reducir el riesgo de que su propio matrimonio pueda, algún día, verse debilitado por el divorcio de un pariente femenino, incluyendo tanto “ganado de dinero” como sea posible en su pago de la dote. Porque a diferencia del “ganado de las mujeres”, el ganado comprado no creaba ningún *shock* en cadena como el provocado por los divorcios de otras personas. Desde que comenzaron a provenir del mercado, en principio estos animales no podían ser reclamados por el novio. Durante la década del 80 este matrimonio estratégico fue especialmente apreciado por los varones nuer occidentales.³² Yo escuché frecuentemente a los hombres abogar por las ventajas que ofrece contraer matrimonio mediante el “ganado de dinero” en lugar de hacerlo a través del “ganado de las mujeres” con la siguiente expresión: “*Yan mi ci kok ke you, thile riek*” (“Una vaca comprada con dinero está libre de riesgos”).

También me contó un joven nuer oriental instruido que un padre “inteligente” debe arreglar el matrimonio de un hijo reclamado sobre la base del pago de la paternidad

31 He documentado tres casos de “divorcios en cadena” en el oeste y dos en el este; todos ellos relativamente acontecidos al iniciarse el segundo matrimonio.

32 Tal como señalábamos anteriormente, los migrantes nuer occidentales estaban más dispuestos que su contraparte del este a invertir toda su riqueza en ganado para el pago del precio de la novia. Más aún, tal como se explica en detalle en otro texto (Hutchinson, 1985), los matrimonios entre los nuer occidentales tendían a ser más extensivamente interconectados que los matrimonios en el este desde que los reclamos de parientes lejanos por la dote continuaban vigentes en esa región.

(*ruak*), con la mayor cantidad de “ganado de dinero” como sea posible con el fin de disminuir la posibilidad de futuras rupturas entre ese hijo y otros luego de la muerte del padre. Porque si el hijo adoptado se casase con ganado recibido a través del matrimonio de sus medio hermanas, encontraría muy difícil cumplir con la reciprocidad al llegar el momento del matrimonio de sus medio hermanos, dado que no tendría hermanas completas que brindaran dote en ganado.

Más aún, diversos nuer, tanto orientales como occidentales, han remarcado que, aunque la distinción entre “ganado de dinero” y “ganado de las mujeres” era formalmente eliminada cuando el ganado de la dote se incorporaba a la posesión de la familia de la novia, un padre debe, a pesar de todo, preferir casar a su hija con un hombre que pueda ofrecer una gran cantidad de “ganado de dinero”. El padre podrá, entonces, usar este ganado para un subsecuente matrimonio de él mismo o de algún hijo, convencido de que la suerte de ese ganado, por así decirlo, depende de la continuidad de un solo matrimonio, aquel realizado entre su hija y su yerno. Y si esa unión trastabilla en algún momento, él puede tener mucho para decir en relación a que termine o no en divorcio.

Por todas estas razones, muchos hombres y mujeres han tendido a considerar el “ganado de dinero” como una forma más segura de riqueza que el “ganado de las mujeres”. Por lo tanto, contrariamente a lo que alguno podría esperar, el crecimiento del ganado y el mercado de trabajo en el territorio nuer en realidad han contribuido, de alguna manera, a la estabilidad de las alianzas matrimoniales: ya que cuanto más rápidamente el “ganado de las mujeres” era transformado a través del mercado en “ganado de dinero”, menos posibilidades había de que la ruptura de un matrimonio afectara la estabilidad de otros. Por demás, por supuesto la expansión de la economía de mercado tuvo un impacto profundamente negativo sobre el matrimonio nuer. Durante la década de los

80, los matrimonios eran frecuentemente forzados al punto de ruptura por la forma generalizada en que los esposos se ausentaban, procurando obtener una pequeña cantidad de dinero en efectivo en Jartum (Capital de Sudán. N. del T).³³ Las asimetrías basadas sobre la diferencias de edad y sexo dentro de la comunidad, se veían también reducidas en alguna medida debido a la continua transformación del “ganado de las mujeres” en “ganado de dinero” gracias al mercado. Porque, en principio, cualquiera podía ganar dinero y comprar ganado, aunque como ya he explicado, los derechos de los solteros y las mujeres casadas estaban más circunscriptos en este aspecto que los de hombres casados y mujeres solteras.

Al mismo tiempo, sin embargo, el “ganado de dinero” se estaba continuamente transformando en “ganado de las mujeres” vía la transferencia de dotes y la ofrendas de sacrificios. Como “ganado de las mujeres” debía utilizarse para justificar y apoyar las mismas asimetrías etarias y de género que como “ganado de dinero” debía socavar. En este sentido, los nuer estaban en condiciones de integrar y, en algún sentido, sintetizar prácticas y principios del intercambio monetario con aquellas características de los lazos más perdurables como los de parentesco y comunitarios. La síntesis obtenida, no obstante, se basaba más en una perpetua alternancia antes que en una definitiva fusión de los conflictivos principios sociales en cuestión.

Desde una perspectiva ligeramente diferente, uno podría argumentar que los nuer fusionaron los conceptos de ganado y dinero de tal manera que permitían derrochar ciertos valores de mercado en el intercambio de dotes sin amenazar la singularidad de la ecuación ganado/dinero tan fundamental

33 Más aún, debido a las transformaciones sufridas en el derecho consuetudinario de los nuer por influencia del régimen colonial británico, era crecientemente fácil para los maridos divorciarse de sus esposas bajo los términos de adulterio. Para ampliar sobre estas complejidades legales ver Hutchinson (1990).

para el orden social. En realidad, no se necesitaba utilizar dinero en las transferencias de dotes para obtener ventajas de los principios de propiedad privada y de la limitada liability asociada al dinero: con un poco de “ganado de dinero” se logra. Así, el aspecto autogenerador del ganado para la dote, tan crucial para las imágenes de perpetuación de las alianzas, era preservado y todos aquellos “incrementos de vida” enraizados en la aserción cultural de la existencia de una identidad entre ganado y personas eran protegidos.

Como he señalado, el dinero ha comenzado a producir intrusiones en el campo del intercambio de dotes a través del concepto de “ganado dinero”. Aunque estas intrusiones estaban limitadas durante la década del 80, hay verdaderas razones para pensar que todas las tremendas penurias de la guerra, hambre y enfermedad que los nuer están sufriendo en la actualidad, diezmará sus rebaños hasta el punto en que más y más gente se verá constreñida a casarse con “ganado dinero” en el futuro.³⁴ Un mayor esfuerzo para el paso de ganado a efectivo como medio dominante de intercambio requerirá, sin embargo, un radical replanteo de la lógica de la alianza. La noción de que las alianzas se fundan sobre la ecuación entre “sangre” humana y bovina y perpetuada a través de una paralela extensión de ganado y gente a través del tiempo tendría que ser totalmente reformulada en el sentido

34 Aunque reservo para futuras publicaciones una discusión acerca del impacto de la continuada guerra civil del Sudán sobre las prácticas matrimoniales de los nuer, yo sugeriría aquí, que la proporción de “ganado dinero” ofrecida en negociaciones de dote ha crecido rápidamente entre los campamentos de refugiados nuer en los alrededores de Jartum. Para 1990, la mayoría de estos nuer ha respondido a la inaccesibilidad de lo que quedaba de ganado en lo de sus familias extendidas en el sur duplicando el rango de la dote de aproximadamente 25 a 50 cabezas de ganado. Hasta la mitad de este monto podía entonces ofrecerse bajo la forma de “ganado dinero” (bajo un acuerdo mutuo de un valor del ganado menor que aquel vigente en el mercado). Aunque esta transferencia de dinero hacía posible el inicio de la unión, el novio no estaba de tal modo exonerado de la obligación de proveer a sus parientes políticos de un pago comparable en vacas en el futuro: “cuando el mundo sea bueno de nuevo”. En contraste, aquellos nuer que permanecían en su territorio sureño —la gran mayoría en 1990— han continuado negociando con ganado real, aunque en cantidades reducidas.

de tener en cuenta la naturaleza de la falta de vínculos “de sangre” del dinero. Queda por ver si las comunidades nuer podrán superar las abrumadoras privaciones que están experimentando actualmente, para crear reformulaciones más radicales acerca de sus conceptos sobre la alianza, la descendencia y la persona en el futuro.

Conclusiones

Hacia 1983, el dinero no se había generalizado como medio de intercambio entre los nuer. Su introducción durante el anterior medio siglo no había precipitado la emergencia de una “economía unicéntrica” (Bohannan, 1959: 501). Más bien, los nuer incorporaron el dinero en un pesado sistema de intercambio en el cual el ganado continuaba siendo la metáfora dominante del valor. El elaborado sistema de categorías de riqueza de ganado y dinero que ellos delinearon les proveyó un sentido de estabilidad en medio del cambio. Ganado y dinero podían moverse libremente entre las esferas de intercambio del “mercado” y el “parentesco”, sin amenazar la ecuación ganado/hombres tan fundamental para los conceptos culturales de persona y alianza transgeneracional. El poder abstracto del dinero fue enormemente jaqueado por una elaboración ideológica acerca del especial vínculo “de sangre” que unía gente y ganado. Al mismo tiempo, la híbrida categoría ganado/dinero ayudó a incrementar las habilidades de los jóvenes migrantes nuer, en particular para entender las formas de sociabilidad que no contemplan ni la “sangre” ni el ganado que crecientemente los relacionan con el mundo en su totalidad.

Aunque la emergencia de la ecuación ganado/dinero no destruyó los fuertes lazos de identificación con el ganado, contribuyó a una significativa contracción de los conceptos nuer de individualidad y sociabilidad. Antes de la introducción

de la moneda, el sentido de “pueblo” cultivado en y a través de su relación con el ganado invariablemente implicaba el apoyo y la participación de una colectividad de personas, incluyendo ancestros y divinidades tanto como numerosos contemporáneos.

El rol del ganado en la creación y mantenimiento de este sentido de sí mismo enriquecido socialmente ha sido subsecuentemente debilitado, tal como hemos observado, debido a las emergentes oportunidades para adquirir y poseer individualmente ganado gracias a “la forma dinero” del intercambio de mercancías. Aunque el ganado podría ahora convertirse en dinero y viceversa, el “ganado de dinero” y el “dinero de trabajo” puede no llegar a utilizarse para incrementar el yo y la sociedad en el mismo sentido que el “ganado de las mujeres” porque, como dicen los nuer, “el dinero no tiene sangre”.

Mientras que el sistema de riqueza que los nuer desarrollaron podría parecer desde esta perspectiva, como un ingenioso compromiso entre formas mercantiles y no mercantiles de conciencia y sociabilidad, también refleja, como he mostrado, importantes transformaciones socioeconómicas en la relativa autonomía y dependencia de hombres mayores versus hombres jóvenes, poseedores de ganado versus aquellos sin ganado, hermanos completos versus medio hermanos, asalariados versus no asalariados, hombres versus mujeres, esposos versus esposas, mujeres casadas versus solteras, receptores de esposas versus dadores de esposas y comerciantes versus no comerciantes. He señalado, por ejemplo, cómo este sistema de categorías contribuyó al marcado decrecimiento de la habilidad de los hombres más viejos para concentrar poder bajo la forma de riqueza en ganado.

“Ganado de dinero” y “dinero de trabajo” jugaron roles claves en este poder de cambio de dar a los jóvenes hermanos e hijos asalariados una base potencial sobre la cual afirmar su mayor autonomía y estatus dentro de la familia. Respecto de las conexiones patrilineales, este sistema también agravó los conflictos de intereses, inherentes a la propia descendencia

agnaticia, entre las metas colectivas e individuales de los miembros del linaje. Sin embargo, los hombres viejos y las mujeres continuaron manteniendo fuertes presiones morales sobre la generación más joven para rechazar la formal división de la “energía” familiar antes del matrimonio y el establecimiento de un grupo doméstico independiente.³⁵

Estos temas, sin embargo, estaban lejos de ser resueltos en 1983. Más aún, los nuer en esa época estaban profundamente alerta en relación a la creciente precariedad de su mundo social en general y de su riqueza de ganado en particular respecto a la amplitud de la vorágine de violencia entonces en aumento en el Sudán meridional. Más recientemente, los traumas de una creciente y brutal guerra civil han sido exacerbados por la intromisión de epidemias de fiebre biliosa hematúrica entre el ganado, raids esclavistas, enfermedades y una hambruna sin precedentes. Miles y miles de nuer han sido forzados a buscar refugio en ciudades del norte o a través de la frontera internacional (ver Hutchinson, 1991). Sus rebaños han sido mermados intensamente, sus comunidades y familias separadas y destruidas. Esta continua tragedia provocará indudablemente otros reexámenes de sus nociones sobre individualidad y socialidad en los años que vienen.

Nota

Reconocimientos. Este artículo se basa en investigación de archivo y más de dos años de trabajo de campo, buena parte del cual se completó entre 1980 y 1983 con financiación del Social Science Research Council, al que agradezco

35 Significativamente, pude comprobar durante mi visita de retorno a Sudán en 1990 que la transformación ritual del “ganado de dinero” en “ganado de las mujeres” muy común entre los nuer occidentales durante el comienzo de la década del 80 había subsecuentemente ganado popularidad entre los nuer del este como medio de afirmar el apoyo familiar a un período de extrema inseguridad y penurias.

profundamente. Durante ese período, viví durante diez meses entre los nuer jikany (gajio) orientales, y once meses entre los nuer (leek) occidentales. El trabajo de campo se realizó íntegramente en lengua nuer sin ayudantes de investigación o traductores. Se consultaron archivos en lengua árabe e inglés en la National Records Office; la Universidad de Khartoum; los registros de distrito de Malakal, Bentiu y Nasir, Sudán; y la Sudan Collection de la Universidad de Durham, Inglaterra. Se realizaron, entre diciembre de 1989 y marzo de 1990, nuevas investigaciones sobre el impacto de la guerra civil en curso en Sudán entre los nuer desplazados a Khartoum y Nairobi, en este caso con apoyo del Yale Center for International and Area Studies y por el Whitney-Griswold y el Social Science Research Fund de la Universidad de Yale. Durante este viaje, seis nuer educados leyeron cuidadosamente una versión previa de este artículo. Juntos, discutimos, elaboramos y corregimos la información etnográfica presentada aquí. Estoy especialmente agradecida por los comentarios *insightful* de Peter Gatkuoth Gual, James Gatkuoth Ma-boor, Gabriel Giet Jai y Michael Wal Duany. También quiero agradecer a Tom Beidelman, Jean y John Comaroff, Harold Conklin, Donald Donham, Steven Feierman, Kristin Fossum, Paul Howell, John Middleton, Nancy Munn, el fallecido Paul Riesman, Harold Scheffler, Raymond Smith, Terence Turner, Jan Vansina y a los cuatro lectores anónimos de esta revista, por sus valiosas sugerencias.

Referencias citadas

DAK Dakhliya (Interior) Files, National Records Office, Khartoum, Sudán.

END Eastern Nuer District Files, Nasir, Upper Nile Province, Sudán.

Libros y artículos

- Bohannan, P. 1955. "Some Principles of Exchange and investment among the Tiv", en *American Anthropologist*, 57: 60-70.
- . 1959. "The impact of money on an african subsistence economy", en *Journal of Economic History*, 19: 491-503.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. 1990. "Goodly Beasts, beastly goods: cattle and commodities in a south african context", en *American Ethnologist*, 17: 195-216.
- Evans-Pritchard, E. 1940. *The Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- . 1951. *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford, Clarendon Press.
- . 1956, *Nuer Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- Ferguson, J. 1985. "The bovine mystique", en *Man* (n.s.) 20: 647-674.
- Howell, P. 1954. *A manual of Nuer law*. Londres, Oxford University Press.
- Hutchinson, S. 1980. "Relations between the sexes among the Nuer 1930", en *Africa* 50: 371-387.
- . 1985. "Changing concepts of incest among the Nuer", en *American Ethnologist*, 12: 625-641.
- . 1988. "The Nuer in crisis: coping with money, war and the State". Ph. D. dissertation. Anthropology Department, University of Chicago.
- . 1990. "Rising divorce among the Nuer, 1936-1983", en *Man* (n.s.) 25: 393-411

- . 1991. “War through the eyes of the dispossessed: three stories of survival”, en *Disasters* 15: 166-171.
- Johnson, D. 1979. “Colonial policy and prophets: the ‘Nuer Settlement’, 1929-1930”, en *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 10: 1-20.
- . 1980. “History and prophecy among the Nuer of Southern Sudan”. Ph. D. Dissertation. University of California, Los Angeles.
- Kameir, E., 1980. “Workers in an urban situation: a comparative study of factory workers and building site labourers in Khartoum”. Ph.D. dissertation. University of Hull.
- Marx, K. [1867] 1967. *Capital: a critique of political economy*. Vol. 1. New York, International Publishers.
- Murray, C. 1981. *Families Divided: The Impact of Migrant Labour in Lesotho*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Parkin, D. 1980. “Kind Bridewealth and Hard Cash: Even-ting a Structure”, en Comaroff, J. L. (ed.). *The Meaning of Marriage Payments*. pp. 197-200. Nueva York, Academic Press.
- Sansom, B. 1976. “A Signal Transaction and its Currency”, en *Transaction and Meaning*. B. (ed.), pp. 143-161. Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues.
- Shipton, P. 1989. *Bitter Money: Cultural Economy and Sosme African Meanings of Forbidden Commodities*. Washington, DC, American Anthropological Association.
- Simmel, G. [1900] 1978. *Philosophy of Money*. Londres, Routledge and Kegan Paul.

Guía para la lectura del texto de S. Hutchinson “El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-1983”

Gabriela Novaro (con la colaboración de Cecilia Diez)

El trabajo sobre las revisitas

Como en la unidad sobre familia y parentesco, donde analizamos cómo dos autores diferentes y que corresponden a momentos históricos distintos (Malinowski y Weiner) ven a la sociedad trobriandesa, también en esta unidad proponemos un ejercicio sobre las revisitas, en este caso, a partir de la puesta en relación del trabajo de Evans-Pritchard y de Sharon Hutchinson sobre la sociedad nuer. Como en aquella oportunidad, también aquí el ejercicio busca aproximarnos a distintas formas de producción de conocimiento y destacar la importancia de considerar los enfoques de partida para comprender cómo dos autores pueden posicionarse de manera distinta frente al mismo grupo. En este caso, frente al trabajo de Evans-Pritchard claramente representativo de la perspectiva estructural – funcionalista de la década del 40–, abordaremos otro realizado desde una perspectiva marxista en los años 80. Nos detendremos particularmente en las implicancias que, en el caso de Hutchinson, tiene la consideración de la dominación colonial para comprender los cambios en la sociedad nuer.

Sobre la autora

Hutchinson cursó sus estudios de Antropología en Chicago y en la Universidad Americana de El Cairo. Es docente en diversos cursos de la Universidad de Wisconsin-Madison. Ha realizado su investigación en Sudán desde 1980. Sus temas de interés se vinculan al impacto de la colonización, los conflictos étnicos actuales y los derechos humanos. Siguió particularmente los efectos de la introducción del dinero, los desplazamientos de población y la militarización de este pueblo como producto de la imposición colonial. En los últimos años se ha centrado en las consecuencias de la guerra en Sudán entre la población nuer. Además del interés académico en caracterizar estos procesos, ha realizado una constante actividad de apoyo a organismos de Derechos Humanos, colaborando con Amnistía Internacional y con *Save de children* y realizando recomendaciones para las políticas de asistencia internacional. En el mismo sentido, las conclusiones de algunos de sus trabajos representaron una presión frente a la política de limpieza étnica sostenida por el gobierno de Sudán y propiciada por los grupos vinculados a la explotación de petróleo en la región.

Entre sus obras podemos mencionar:

- Hutchinson, S. 2005. “Fragmentos de una guerra espiritual sin terminar”, en *La religión y las guerras civiles de África*. Kastfeld, N. (ed.), pp. 28-53. Londres, C. Hurst & Co.
- Hutchinson, S. y Madut, J. J. 2002. “La violencia de género y la militarización de la etnicidad: un Estudio de Caso del Sur de Sudán.”, en *Las subjetividades poscoloniales en África*. Richard, W. (ed.), pp. 84-108. Nueva York y Londres, Zed Books.
- Hutchinson, S. 1996. “Un libro del Centenario”, en *Dilemas Nuer: lidiando con el dinero, la guerra y el Estado*. Berkeley, University of California Press.

Contexto de producción del texto

El trabajo de Hutchinson se ubica en el marco de la Antropología norteamericana actual. Para caracterizar la misma recuerden las diferencias señaladas en las unidades anteriores por autores como María Rosa Neufeld y John Gledhill entre la Antropología clásica y la contemporánea. Proponemos también la lectura del texto de Teresa Pires do Rio Caldeira, (1989) quien señala como principales características de la Antropología norteamericana actual la actitud crítica con la tradición antropológica y con la propia práctica, el registro de las relaciones de poder más allá de los espacios institucionales y formales de su ejercicio, la inclusión de la perspectiva histórica, la atención a procesos de dominación y resistencia y, fundamentalmente, el lugar de los grupos subordinados en ellos y el análisis de las sociedades coloniales en su relación con el capitalismo y el contexto internacional. En este último aspecto, los efectos de la introducción del dinero en las sociedades colonizadas fue una de las cuestiones particularmente atendidas por los antropólogos contemporáneos, problemática que atraviesa el texto de Hutchinson.

También es posible encontrar en Hutchinson algunas referencias a la forma de buscar y analizar la información diferentes a aquellas que caracterizaban las perspectivas anteriores.¹ En particular se destaca en esta autora la importancia de considerar las categorías nativas (en este caso asociadas al ganado y al dinero) y todas las implicancias asociadas a las mismas.

La misma autora, al principio del texto, aclara sus puntos de partida sostenidos en dos autores: Karl Marx y Georg Simmel. En cuanto a Marx, recupera básicamente las relaciones que establece entre dinero, explotación y alienación.

1 En este punto sugerimos poner atención en las afirmaciones de la autora acerca de los comentarios de los nuer y sus interpretaciones sobre los comentarios, en la utilización de la lengua nuer y la difusión y discusión de las conclusiones del trabajo con los informantes nuer.

Teniendo en cuenta que este es un autor de consulta frecuente y cuya producción será abordada detenidamente en la próxima unidad, vamos a hacer algunas breves referencias al trabajo de Georg Simmel.

La recuperación de este autor se fundamenta en el interés de la obra de Hutchinson por comprender cómo los nuer ven su propio mundo en situaciones de cambio y conflicto y, en particular en este trabajo, atender a los significados otorgados al dinero y a los condicionamientos y transformaciones en las relaciones y valores sociales por el mismo efecto.

Georg Simmel vivió en Alemania entre 1858 y 1918. Estudió Filosofía e Historia. Se considera uno de los padres de la Sociología alemana. Fundó en 1901 la Sociedad Alemana de Sociología, junto con Max Weber y Ferdinand Tonnies. Si bien mantuvo una relación conflictiva y marginal con el mundo académico alemán, publicó una importante cantidad de textos y entre sus discípulos se encuentran reconocidos pensadores tales como Gyorgy Lukacs, Kart Manheimm y Ernst Bloch. Su influencia es ampliamente reconocida también entre los filósofos de la Escuela de Francfort. La preocupación central de Simmel gira en torno a comprender la forma en que los individuos experimentan los cambios de su época, un contexto de transformación y modernización y, sobre todo, cómo estos cambios se traducen en nuevas formas de individualización y socialización. Le preocupa particularmente el tema del valor y los objetos y los procesos de alienación y enajenación. En este sentido, el dinero y las relaciones con el dinero aparecen como formas posibles de analizar la transformación en las relaciones sociales de su época. Entre sus obras principales merece mencionarse *La filosofía del dinero*, escrita en 1900 y *La metrópolis y la vida mental*, de 1903.

A) Siguiendo el texto de Hutchinson

Atiendan al objetivo que se plantea Sharon Hutchinson en las páginas 145-196. ¿Qué aportan, según la autora, las perspectivas de Marx y de Simmel para comprender cómo un pueblo ha incorporado creativamente el dinero?

La situación de los nuer en 1930

Comparen la perspectiva de Hutchinson y de Evans-Pritchard en cuanto a:

- El lugar del ganado en la sociedad nuer.
Recuerden que Evans-Pritchard afirmaba sobre los nuer: “su concepción del mundo es la de pastores”, en tanto el ganado, “es su posesión más preciosa” y “La mayoría de sus actividades sociales están en relación con el ganado”. En términos de este autor el ganado se vincula a la cohesión de los grupos, ocupa un lugar central en las relaciones con sus vecinos, en las compensaciones y rituales y en las reglas de parentesco. Atiendan a las aclaraciones de Hutchinson acerca de las concepciones de los nuer sobre la capacidad generativa del ganado, la simetría G-gente y la inconmensurabilidad D-gente. La tendencia simultánea y contradictoria a igualar y diferenciar estos términos.
- Las características de la sociedad nuer: las relaciones entre los hombres mayores, las mujeres y los niños.
Tengan en cuenta el peso de las nociones de cohesión y coerción física en Evans-Pritchard y reflexionen sobre la siguiente afirmación de este autor “La riqueza no crea diferenciación”. Vinculen con la descripción de Hutchinson de la situación de privilegio de los hombres mayores.
- El contacto con Occidente.
Comparen las perspectivas de Evans-Pritchard y de Hutchinson acerca de la situación de los nuer en los primeros años de la conquista.

La situación entre 1930 y 1983

Hagan una breve reseña de lo que sucede con los nuer entre 1930 y 1983 a partir de los estadios señalados por Hutchinson: G-D-G, D-G; G-D atendiendo a:

- El pase de la resistencia a la integración del dinero, los intercambios comerciales y las distintas formas de integración del dinero en diferentes momentos históricos, las distintas categorías G y D y la alternancia de “categorías híbridas” para referirse al ganado y al dinero.
- La crítica a la visión estática de las llamadas sociedades primitivas en el funcionalismo. Sin embargo, también se incluye la idea de aceleración de los cambios a partir de la introducción del capitalismo. Al respecto recuerden que Rio Caldeira (con M. Sahlins) sostiene que en las sociedades etnográficas en contacto con Occidente hay que atender a la síntesis, la estabilidad y el cambio.
- La permanencia y la transformación en la sociedad nuer: el sincretismo y la persistencia de ciertos símbolos. En este punto puede ser útil recuperar algunas precisiones del texto de Rio Caldeira. Caldeira afirma la necesidad de entender la forma sincrética específica en el contexto de las relaciones de poder. Ella y otros autores trabajan la idea de que el capitalismo no destruye los modos precapitalistas, los articula en torno a una nueva estructura. En este punto Caldeira remite a Marshall Sahlins cuando este autor sostiene que los efectos específicos del capitalismo, lejos de ser uniformes, van a depender de las diferentes maneras por las que son mediadas sus fuerzas por esquemas culturales locales.
- Los cambios que se producen en las relaciones familiares, en la estabilidad de las alianzas, en el lugar de los jóvenes y las mujeres.

Tengan en cuenta aquí cuestiones abordadas en el texto de Segalen, (“El mito de la familia occidental”): la resistencia a la occidentalización en los sistemas familiares no europeos, el abordaje de las formas familiares contemporáneas

- como producto de sincretismos, la asimilación y reinterpretación de rasgos occidentales en distintas culturas.
- La introducción del dinero y las nuevas formas de la desigualdad.

B) El texto y algunas cuestiones centrales abordadas en la materia

La interrelación de las distintas dimensiones sociales

La referencia a las distintas dimensiones de la organización social y política viene abordándose en la materia a través de la perspectiva de distintos autores.

En una visión simplificada del funcionalismo las distintas dimensiones corresponderían a diferentes instituciones que cumplen funciones específicas de acuerdo con las necesidades sociales.

En Radcliffe-Brown, y sobre todo en Evans-Pritchard, aparece la noción de integración: una institución puede cumplir distintas funciones, y de hecho el parentesco y el sistema de linajes, respectivamente en ambos autores, aparecen como principios organizadores de las sociedades “primitivas”. En Evans-Pritchard esto se refuerza a través de la idea de “correspondencia estructural” de los linajes con los grupos políticos y de afirmaciones, como que a partir del parentesco se entiende cómo se mantienen el orden y las relaciones sociales en las sociedades sin Estado.

Ya hemos visto cómo muchos autores critican la visión del parentesco como principio organizador y autónomo, a partir de la idea de que los procesos sociales no se comprenden con referencia a “una estructura única especializada” y que no pueden pensarse en términos de aislamiento funcional.

Partiendo de estas discusiones sobre la especialización-integración de los distintos niveles de la realidad, atiendan en el texto de Hutchinson a cómo se plantean las relaciones

entre lo que tradicionalmente se entiende como lo económico, lo simbólico y el poder. Tengan en cuenta que en este trabajo las relaciones sociales y prácticas culturales aparecen “marcadas” por relaciones de poder y que las mismas se modifican constantemente.

La situación colonial

Consideren la importancia de las particularidades locales en la relación con Occidente. Al respecto es interesante recuperar la crítica de do Rio Caldeira a las visiones homogeneizadoras y etnocéntricas; esta autora afirma, siguiendo a Cardoso y Faletto, que no hay una forma general de la dependencia. Pero la asimetría aparece como una constante que permea todas las situaciones del Tercer Mundo, la variabilidad de las formas de relación de los nuer con el capitalismo; la importancia de las **particularidades locales** en la relación con Occidente; la necesidad de considerar las contradicciones internas del capitalismo.

En este punto recuerden las afirmaciones de H. Moore sobre las variadas repercusiones del capitalismo en la situación de la mujer en sociedades colonizadas y sobre la desestructuración y pobreza como efecto de la relación colonial.

El poder y la política

Considerando la reformulación de las perspectivas contemporáneas de la Antropología Política (detallada en autores como Pires do Rio Caldeira, Vincent y Gledhill) intenten precisar:

¿Qué implica la posición de Hutchinson en relación con la preocupación central del estructural-funcionalismo por la búsqueda del “lugar”, la “autoridad constituida” y las instituciones políticas?

Atiendan a cómo se introducen los siguientes conceptos y qué situaciones concretas permiten detectar: relaciones de poder, conflictos, dominación y resistencia.

La noción de hegemonía

Si bien este concepto no está explícitamente trabajado en el texto, es posible relacionar la idea de articulación de elementos de las sociedades nuer y occidental, a partir de esta categoría (que se abordará próximamente en la materia).

Para aproximarse a este concepto es útil en este texto pensar el tema del poder teniendo en cuenta:

- La no imposición total de las formas mercantiles.
- La no pasividad de los nuer en la relación: la “incorporación creativa”.
- La hibridación de conceptos.
- La alternancia más que la fusión de principios comunitarios y de intercambio monetario.
- Los movimientos entre las esferas de intercambio mercantiles y no mercantiles.
- La no eliminación de los significados de los dominados: el mantenimiento de la ecuación G-hombre, el “jaqueo del poder abstracto del dinero”.
- La capacidad del dominador de articular significados. Al respecto vale recordar una frase con que Gledhill hace alusión a la complejidad de los procesos políticos contemporáneos: “Incluso las luchas por la autonomía cultural y contra la dominación occidental tienen lugar en unas condiciones que han sido configuradas por dicha dominación (2000: 45).

Breves precisiones sobre la situación de los nuer en los años posteriores

La situación en Sudán posterior a 1983, año en que se publica este artículo, se ha caracterizado por la creciente fragmentación del sistema político nuer y por el aumento de la violencia, tanto desde el Estado como en las relaciones entre los distintos pueblos.

La situación de creciente violencia interétnica puede ser comprendida en parte a partir de la reflexión de Gledhill sobre los “Desórdenes mundiales que son creación del

imperialismo y que el imperialismo no puede controlar” y el terrorismo de Estado fomentado en principio por los propios sistemas coloniales. Frente a ello advierte la perversión de considerar este tipo de conflictos “como problemas de una periferia irracional” (2000: 264).

En este contexto el trabajo que en los siguientes años realiza Hutchinson sobre esta misma sociedad (en unidades posteriores trabajamos sobre otro artículo escrito por la misma autora en 2000), aborda las múltiples formas y significados de la violencia, la articulación entre los códigos tradicionales y las nuevas formas de percibir las identidades y las diferencias entre los distintos grupos étnicos en un contexto de permanente crisis, conflicto y guerra.

Bibliografía

- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Bellaterra.
- Hutchinson, S. 1998. “El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-1983”, en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EUdeBA.
- . 2000. “Nuer ethnicity militarized”, en *Anthropology today*, vol. 16, N° 3, junio. Disponible en Internet.
- Pires do Rio Caldeira, T. 1989. “Antropología y poder: una reseña de las etnografías americanas recientes”, en *BIB*, Rio de Janeiro, N° 27, primer semestre. Neufeld, M. R. (trad.).
- Vincent, J. 1998. “Antropología política”, en Barnard, A. y Sperber, J. *Encyclopaedia of Social and cultural anthropology*. Comas, A. y Perelman, M. (trads.).

**La Antropología y las sociedades
contemporáneas: desigualdad, Estado, clases
sociales. Procesos/relaciones hegemónicas**

Introducción a la problemática de la desigualdad. Hacia un abordaje antropológico

Virginia Manzano, Gabriela Novaro, Laura Santillán y Marcela Woods

Introducción

El tema de la desigualdad tiene una relevancia central y evidente en la sociedad contemporánea. La agudización de los procesos de exclusión, polarización y fragmentación la tornan una cuestión inmediata, obvia, cotidiana. La crisis de los “Estados de bienestar” y el auge de los discursos y proyectos neoliberales pusieron en jaque las utopías igualitarias presentes en distinta medida en los proyectos políticos hasta la década del 80. La desigualdad aparece como una característica estructural de las relaciones entre los países, entre los sujetos, entre los grupos. Asimismo, se multiplican las formas de lucha por “la igualdad” o por mayores niveles de igualdad.

Desde el discurso público se alterna entre encubrir la desigualdad o mostrarla en su manifestación más extrema y evidente: el “hambre”, exponiendo dramáticas imágenes de niños condenados a un futuro “inevitable” de privación. En miradas más complejas, pero de todas formas simplificadoras, se intenta entender y explicar la desigualdad haciendo

mención exclusiva a niveles de ingreso o tipo de trabajos desempeñados. Desde la selección de ciertos “datos” y la omisión de otros, la desigualdad se mide, se grafica y se expresa como una realidad dada generalmente en forma descontextualizada y deshistorizada. En cualquier caso, se omiten o simplifican las causas y relaciones y se encubre su carácter histórico. La imagen subyacente parece ser la de un buen (o al menos “aceptable”) nivel de desigualdad sobrepasado por “la crisis” o las sucesivas crisis de nuestro país.

A todo esto se contraponen la noción de la desigualdad como una característica compleja, multidimensional y estructural del capitalismo. Desde una perspectiva histórica y comparativa, es necesario preguntarnos en qué medida la desigualdad –además o más allá del capitalismo– es o no una característica de la vida social en general. La Antropología, e incluso la Antropología clásica en sus representantes más fecundos, nos brinda interesantes elementos para profundizar en esto.

En principio partimos de asociar la desigualdad al acceso diferencial a la propiedad y al control de bienes materiales y simbólicos que tienen importancia social, a procesos de apropiación-expropiación; supone por ello formas concretas de opresión y sometimiento. Partimos, en definitiva, de entender la desigualdad como un proceso histórico que incluye distintas dimensiones y debe entenderse en términos de relaciones de desigualdad.

La atención tradicional de la Antropología por la diversidad sociocultural plantea la necesidad de abordar el tema haciendo desde el inicio algunas aclaraciones en torno a la relación **diferencia-desigualdad**. Por otra parte, esta compleja relación es uno de los ejes del debate contemporáneo.¹

1 En este apartado tomamos algunos puntos desarrollados por la profesora Mabel Grimberg en las clases teóricas del año 2000 de la materia Antropología Sistemática I, FFyL (UBA).

Cotidianamente constatamos la existencia de innumerables diferencias entre los hombres (en rasgos fenotípicos, en actitudes y costumbres). Estas no necesariamente se organizan en estructuras de desigualdad. El problema es la forma en que se valoran y jerarquizan esas diferencias y la relación entre estas valoraciones y la justificación de situaciones de desigualdad. O sea, el problema no es la constatación de la diversidad, sino el sistema de evaluación que se monta sobre el mismo y que concluye en que determinados grupos concentren ciertos atributos y las posibilidades de subordinar a otros. El problema está, entonces, en las valoraciones de las diferencias sobre la base de parámetros de superior-inferior y la tendencia a naturalizar y universalizar esos parámetros. La desigualdad suele justificarse aludiendo a razones biológicas (utilizando el concepto de raza), psicológicas (asociadas a la construcción de estereotipos sobre la normalidad-anormalidad) y culturales (naturalizando diferencias culturales).

Para abordar el tema de la desigualdad es necesario partir de un enfoque de análisis que nos permita pensar las interrelaciones entre las distintas dimensiones sociales.

En este sentido pensamos la desigualdad como un proceso cuya explicación no se agota en lo económico (en sentido restringido), sino que involucra y se refiere a distintas dimensiones sociales: lo político, lo ideológico, el parentesco, etc.²

Procurando avanzar en torno a estas cuestiones presentamos el siguiente texto. El mismo está estructurado en tres apartados. En el primero introducimos la problemática de la desigualdad haciendo referencia a la forma en que la misma fue planteada a partir de los siglos XVII y XVIII por los teóricos llamados “contractualistas”. Para ello desarrollamos brevemente los aportes de algunos pensadores

2 Recordemos que cuando diferenciamos estas dimensiones nos estamos refiriendo a cortes analíticos.

(Hobbes, Locke, Rousseau) que sentaron las bases del estudio del sistema social y político occidental moderno. En el siguiente apartado intentamos aproximarnos a la forma en que la cuestión fue abordada (o sugerida) por la Antropología clásica (tomando autores clásicos como Morgan o Evans-Pritchard) y por algunos autores que realizaron importantes aportes a la disciplina entre 1950 y 1970 (Clastres, Dumont y Balandier). Finalmente, el último apartado está dedicado a puntualizar algunas precisiones del marxismo para el abordaje de la desigualdad. En tal sentido, introducimos una reflexión específica sobre la noción de “comunismo primitivo” y el posicionamiento de los primeros antropólogos frente a ella.

Los orígenes del capitalismo y las primeras problematizaciones de la desigualdad

La existencia histórica de diferentes formas de desigualdad generó paralelamente discursos o sistemas de justificación de la misma. Según Balandier, además de los discursos justificadores, estas situaciones han estimulado la reflexión social y política, es decir producciones de pensamiento críticas sobre ese ordenamiento. Por otro lado, no debemos olvidar que, como señala Marlene Ribeiro,³ “la miseria, el desempleo, la amenaza de ruptura social por procesos revolucionarios fueron presencias constantes en los siglos que prepararon las condiciones para el capitalismo” (1999: 8). A partir de los siglos XVII y XVIII la crítica a la desigualdad se plantea desde el corazón mismo del pensamiento hegemónico de la época y llega a hacerse sistemática. **La desigualdad deja de pensarse como una cuestión de origen divino**

3 Antropóloga brasileña contemporánea, investiga problemáticas en torno a la educación, la exclusión social y los movimientos sociales.

o natural para plantearse como un problema o pregunta: si todos los hombres nacen iguales por causa de su humanidad, ¿por qué algunos dominan a otros?

¿Por qué sucede este cambio? Es necesario pensarlo como parte de un proceso histórico de transición hacia el capitalismo. Durante este período los cambios políticos y económicos que se fueron dando en Europa occidental y gran parte del resto del mundo (que se produjeron junto al desarrollo de una crítica de los sistemas tradicionales de creencias) crearon al individuo formalmente libre, al mismo tiempo que al trabajador sin tierra, con un solo derecho que era el de vender lo único que poseía: su fuerza de trabajo. El trabajo se convirtió así en una mercancía.

Para Marx este individuo libre y “soberano” era la condición necesaria del desarrollo del modo de producción capitalista, en el cual la “igualdad política” o igualdad formal de derechos cívico-políticos (luego veremos en qué consistía) podía coexistir con las desigualdades materiales; y, efectivamente, al definir las desigualdades asociadas al nuevo modo de producción, distribución e intercambio como “no políticas”, la ideología burguesa las legitimaba. Se trata de un nuevo modo de dominación, caracterizado porque la relación entre asalariados y capitalistas que aparece como un contrato entre iguales es en realidad una relación de explotación. Desde el punto de vista materialista, ahora el comprador de la fuerza de trabajo, el capitalista, explota al obrero haciéndolo producir mercancías con un valor mayor al valor de su propia fuerza de trabajo (comprada por el capitalista mediante el pago del salario) y reteniendo y acumulando esta plusvalía.

Durante el Feudalismo, la dominación económica no estaba separada de la dominación política, el siervo era inferior económica y políticamente al mismo tiempo. Estas esferas se empezaron a separar en la modernidad, cuando a diferencia de las formaciones sociales anteriores, la coerción

social indispensable para la dominación de una clase sobre otras se ubicó en una instancia diferente y separada de los capitales particulares: el Estado (es decir no en el proceso inmediato de explotación); puesto que es claro que en cualquier sociedad se necesita coerción directa para mantener el orden de la clase dominante (Holloway, 1994).

Marx en *El capital* ([1867] 1980, Tomo I, vol. III, cap. XXIV: 94) desarrolla en profundidad este proceso histórico, señalando que la acumulación capitalista del excedente supone una acumulación previa (que no es resultado sino punto de partida del modo de producción capitalista), la llamada acumulación originaria. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador (al productor rural, al campesino) constituye el fundamento de todo el proceso. Se trata de un proceso de carácter dual: “por una parte, disolución de las relaciones que convierten a los trabajadores en propiedad de terceros y en medios de producción de los que estos se han apropiado [dejar de ser siervos o vasallos de otra persona y emanciparse de los gremios medievales] y, por la otra, disolución de la propiedad que ejercían los productores directos sobre sus medios de producción [tierra, instrumentos de trabajo].” (Marx, [1867] 1980: 893). Al final de este proceso el siervo se convierte en asalariado y los medios de producción y subsistencia sociales, en capital.

Primeras formulaciones: el Iusnaturalismo y los contractualistas

La pregunta por la desigualdad comienza a ser respondida desde el ámbito del pensamiento político por los teóricos del Contrato Social en los siglos XVII y XVIII.

Estos grandes escritores o filósofos políticos, de Hobbes a Rousseau, generalmente son incluidos dentro de la Escuela del Derecho Natural o Iusnaturalismo, que coincide

temporalmente con el Renacimiento. Aunque abarca autores y corrientes muy diferentes, hay un punto crucial que los unifica y es el método racional (o nuevo método), separado definitivamente de la Teología. Es un intento de dar respuesta (y una crítica) a la crisis del universalismo religioso católico dominante durante el medioevo, es decir este pensamiento se desarrolla en confrontación con el dogma teológico.⁴

Estos autores establecieron las direcciones del pensamiento político y social de los siglos siguientes, creando un vocabulario nuevo que le permitió a la sociedad capitalista expresar la cuestión del orden social. Ellos se convirtieron así en referencia inevitable para los análisis posteriores de la Sociología o la Antropología Política. Locke, particularmente, fue tomado como base para los desarrollos de los economistas políticos, y Hobbes y Rousseau son el fundamento de las jóvenes Ciencias Políticas y Sociales.

La igualdad de hecho como guerra de todos contra todos

Thomas Hobbes (*Leviatán*, 1651), nacido en Inglaterra, en 1588, plantea como hipótesis de partida la existencia de un “estado de naturaleza” de la humanidad en el que dominaba la guerra de todos contra todos. En este estado de naturaleza existe una “igualdad de hecho” de todos los hombres, pero esta igualdad es indeseable porque hace difícil la existencia aún para los más fuertes, y se resume en el uso de la fuerza individual como derecho sobre todas las cosas de las que puede apropiarse cada uno.

4 Influenciados por el avance de las ciencias físicas que pudieron encontrar un orden racional en el cosmos (con representantes como Galileo y Newton), los iusnaturalistas pretendían descubrir leyes universales de la conducta, remontándose a la naturaleza del hombre, abstraída de las cambiantes condiciones históricas.

La solución propuesta por Hobbes para proporcionar la unidad y la cohesión continuamente amenazados por la guerra del hombre contra el hombre, es la de un contrato social. Este contrato era producto del libre albedrío de los miembros, que cedían su derecho a gobernarse a sí mismos (que tenían en el estado de naturaleza) al Leviatán, autómatas que personifican al Estado: es la institución de un poder común al que deciden someterse.

Al entrar en la sociedad civil con el contrato social, el hombre renuncia entonces a la igualdad de hecho, tal como existía en el estado de naturaleza (y de esa manera a todos los bienes posibles de acaparar) con el fin de preservar el bien más importante: la vida, que en el estado de naturaleza se vuelve insegura.

Derechos de propiedad y derechos políticos

Esta construcción hipotética para explicar la necesidad del poder del Estado es retomada por Locke, oriundo de Bristol, 1632 (*Dos Tratados de Gobierno*, 1690). Ahora, en vez de justificar la sumisión absoluta a su poder, se acentúa el deber del Estado de garantizar los “derechos naturales” de los hombres. Los derechos humanos básicos están ya en el estado de naturaleza, y no debía cederse su control al Estado. La importancia del contrato social se desplaza entonces hacia la necesidad de salvaguardar estos derechos naturales de propiedad, en el sentido amplio de proteger la vida, la libertad y las posesiones.

Sin embargo, a pesar de la suposición de que todos los hombres nacían iguales, no todos los individuos gozaban de los derechos políticos en esta sociedad, ni era deseable que así fuera. Los derechos cívico-políticos se reservaban a los hombres con propiedades. Los hombres y las mujeres carentes de propiedades se consideraban poco aptos moral

y racionalmente para gozar de los derechos políticos.⁵ Hay por lo tanto una diferencia entre obligación política, que para Locke se extiende a todos los que habitan el territorio del Estado, ya que tácitamente aceptan el pacto social, y derechos políticos, que quedan restringidos a los estratos poseedores de propiedades.

La voluntad general como base y expresión de la democracia. En busca de la legitimidad del gobierno

Jean-Jacques Rousseau, el más etnógrafo de los filósofos, tal como lo describe Lévi-Strauss, plantea en *El contrato social* (1762) la pregunta que guía su investigación:

El hombre nace libre y por todas partes se le ve bajo cadenas. Muchos de los hombres que se consideran dueños de otros, son esclavos en no menor medida que estos. ¿Cómo tuvo lugar este cambio? No lo sé. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? A esta pregunta espero poder hallarle respuesta. (p. 169).

Se evidencia en este fragmento uno de los puntos críticos para Rousseau: el problema de la legitimidad, del consenso del pueblo hacia las leyes que lo gobiernan. Muchos han considerado a este autor como un continuador de la obra de Hobbes. Hay, sin embargo, diferencias significativas que marcar para comprender el avance en su propuesta. Mientras que para Hobbes la voluntad del soberano era la voluntad del Leviatán que se le imponía a los ciudadanos (el soberano era

5 Para ampliar este punto ver el texto de Z. Bauman, particularmente las pp. 23-25. "Quienes contribuían a la opinión ilustrada de la época coincidían en que los trabajadores manuales no estaban en condiciones de regir su propia vida. Como los niños caprichosos o inocentes no podían controlarse ni distinguirse entre lo bueno y lo malo (...) (1999: 24).

el representante), según Rousseau el soberano era el propio pueblo, y el derecho era la expresión de un pueblo organizado. Así, el consentimiento viene a reemplazar a la coacción y la representación queda sustituida por la participación (a través del poder legislativo).⁶

Pero Rousseau distinguía claramente entre la voluntad de todos (que es solo la suma de voluntades individuales) y la voluntad general, que era la voluntad del pueblo como un todo. Esta voluntad general era el resultado ideal de una educación a partir de la cual los individuos iban a ser capaces de desprenderse de intereses particulares: cuando nace el ciudadano muere inmediatamente el hombre natural.⁷ Por otra parte, esto significa que puede haber conflicto de intereses entre el hombre y el ciudadano, de manera que quien desobedezca la voluntad general deberá ser forzado a aceptarla por sus conciudadanos.⁸ La base de la democracia era, entonces, la internalización del derecho que hacía libre al hombre.

Si para Hobbes el fin del Estado es proporcionar seguridad a los hombres, y para Locke es proteger sus derechos naturales, para Rousseau el objetivo del cuerpo político que emana del contrato social es transformar al individuo, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dando moralidad a sus acciones. En otras palabras, la internalización del Leviatán.

6 Mediante el contrato social nace, con la voluntad general, la soberanía. Como la prerrogativa de la voluntad general es hacer leyes, se establece mediante una ley, acto soberano, quién deberá gobernar.

7 En el estado de naturaleza, que es para Rousseau un estado histórico primitivo de la humanidad (inspirado en la literatura del “buen salvaje”), el hombre no es libre (aunque es feliz) porque obedece a sus instintos y no a la ley (el hombre es libre solo cuando obedece a la ley que el mismo se ha dado).

8 Los mayores enemigos de la voluntad general eran los particulares organizados, es decir los partidos o las facciones, que portaban *intereses específicos* (de ahí la acusación de *democracia totalitaria*). Rousseau fue leído durante la Revolución Francesa, y con su radicalización el concepto de voluntad general y lo relativo a las facciones políticas fueron especialmente considerados (y presentes en los discursos de Robespierre y los jacobinos).

Estado de naturaleza, sociedad civil, familia

En estos distintos autores aparece el tópico del estado de naturaleza en tanto idea regulativa. Cabe aclarar que la pregunta acerca de si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, es irrelevante para comprender el modelo de los iusnaturalistas, puesto que una de las características comunes a todos es la tesis de que es necesario, útil u obligatorio salir del estado de naturaleza e instituir el estado civil.

El problema para explicar el origen de la vida social es decidir si se trata de un estado negativo o positivo. Los argumentos de distintos autores del período sostienen que el estado de naturaleza es negativo, básicamente por dos características naturales del hombre: el amor de sí, que lo lleva a preocuparse solo de su propia conservación, y la debilidad, es decir la insuficiencia de las propias fuerzas. En definitiva lo que lo hace reunirse en sociedad es la necesidad de la división del trabajo.

La posición de Rousseau es más compleja porque para él existen no dos, sino tres estados en el desarrollo de la humanidad: estado de naturaleza, sociedad civil y República, cuando el momento negativo es el segundo. También, para él, la situación anterior al estado de razón es una condición negativa: en la sociedad civil hay conflictos continuos y destructivos por la propiedad privada y la división del trabajo, que son la causa histórica de la desigualdad que él condena.

Finalmente, es interesante notar cómo para estos autores, muy coherentemente con su concepción individualista de la sociedad, la vida en sociedad se presenta más como producto de un cálculo racional que del instinto o *appetitus societatis*. El punto de partida para la sociedad es el individuo aislado.

Este principio individualista de los iusnaturalistas no excluye que haya un derecho natural social, es decir de las sociedades naturales, como la familia. La sociedad política es

una creación de los hombres, es el producto de la conjugación de voluntades individuales, mientras que la familia es, para esta corriente, parte del estado de naturaleza.

El estado moderno y la cuestión de la igualdad/desigualdad

Respecto de la pregunta que se planteaba como problema en esta etapa (¿por qué algunos hombres dominan a otros?), un punto en común de los desarrollos de estos pensadores es la necesidad de otorgar determinado poder al Estado por sobre los hombres que habitan un territorio (variando los objetivos y modalidades de los enfoques de los autores), regulando así el goce de derechos cívico-políticos de los individuos. La respuesta a la pregunta por la desigualdad supone entonces que todos los hombres deben someterse al Estado, en función del bien común y el mantenimiento del orden social. Sin embargo, la preocupación de estos “clásicos”, en particular de Hobbes y Locke, no era tanto la desigualdad (qué características adquiriría entonces, cómo solucionarla), sino la igualdad, en el sentido de que el capitalismo necesitaba presentarse como un modelo de igualdad y legitimidad, y no de conflicto, y estos pensadores fueron sus primeros “intelectuales orgánicos”.

La obra de Marx, como ya adelantamos, plantea una ruptura con este modelo contractualista que piensa al Estado como un momento de superación del estado de naturaleza y garante del bien común. Para Marx el Estado es básicamente un instrumento de dominación de clase, una instancia o forma que proviene de las divisiones operadas en la sociedad (contradictorias y conflictivas) y que no obstante intenta unificar políticamente bajo el supuesto de que existe un interés general.

Lo que intenta el Estado para organizar la dominación de clase es presentar los intereses particulares de una clase

(la clase dominante) como interés general. Pero para ello es necesario que el poder estatal se presente como público e impersonal, como un poder que se sitúa por encima de todos y que se dirige a todos.

El objetivo de Marx, y su mayor aporte, fue comprender la lógica del modo de producción capitalista, con el propósito final de su transformación. De manera que abordaba el problema de la desigualdad desde una noción de sociedad como totalidad, como unidad que es fruto de relaciones particulares. Un modelo de relaciones entre clases sociales de complementariedad, puesto que una no puede existir sin la otra, pero también de antagonismo y conflictividad. Sin embargo, aunque los análisis de clase ocupan un lugar central en su obra, no han sido objeto de una sistematización conceptual, como se ha señalado reiteradamente.

La desigualdad desde un enfoque totalizador y una perspectiva comparativa en la Antropología

Producción, formas de organización familiar, sistema político y herencia

Uno de los primeros antropólogos que abordó cuestiones vinculadas al tema desde un enfoque totalizador (sin hacer referencia explícita al término “desigualdad”) fue **Lewis Morgan**, que desarrolló su trabajo a fines del siglo XIX entre los iroqueses de Estados Unidos. Su perspectiva ha sido calificada de evolucionista unilineal. Sin embargo, el planteo de Morgan es representativo de los avances y límites que corresponden a los inicios del desarrollo de la Antropología. Su lectura atenta da cuenta de la riqueza de sus avances con relación a la teoría social de la época (en particular con relación a las explicaciones racistas imperantes).

Morgan avanza desde un enfoque totalizador al asociar el aumento de los bienes con la necesidad de definir los grupos

de parentesco, las formas de trazar la herencia, la definición de distintas formas de familia⁹ y el inicio de la “pasión” por la propiedad. Morgan también destaca la relación entre el sistema político y las reglas de la herencia. A esto lo podemos llamar “correspondencia”.

La “correspondencia” entre las dimensiones sociales es uno de los ejes del trabajo de otro de los autores clásicos: **Edward Evans-Pritchard**. En su completa etnografía de *Los Nuer* habla de una sociedad relativamente igualitaria y sin instituciones políticas especializadas. Esta imagen de los nuer se contrasta con la de una autora contemporánea, **Sharon Hutchinson** que, frente al presupuesto de la igualdad, detallará las condiciones desiguales en que se hallaban (aún en los primeros años de la colonización) las mujeres y los jóvenes con respecto a los hombres adultos en la sociedad nuer.

En el planteo de un autor posterior, **Pierre Clastres**,¹⁰ también aparece esta interrelación de distintas dimensiones, al vincular la existencia o no de formas de concentración del poder con la existencia o no de excedentes.

Pero mientras para Morgan el motor de los cambios es el aumento de los bienes, el tema del cambio está diluido en Evans-Pritchard, en tanto que para Clastres la clave es la concentración del poder; recordemos que este último dice “Sin la fuerza los salvajes no renunciarían al ocio, la relación política de poder precede y funda la relación económica de explotación. La emergencia del Estado determina la aparición de las clases” (1977: 173).

Nos hemos referido a desarrollos de la Antropología clásica que nos parecen recuperables, en particular al enfoque

9 En este sentido describe el pasaje de la familia consanguínea, al matrimonio de grupo con herencia matrilineal, a la familia patriarcal con herencia patrilineal y, finalmente, a la familia monógama.

10 Clastres es un antropólogo francés contemporáneo. Realizó su trabajo de campo en Paraguay y Venezuela con los guaraníes y los yanomamo.

que permite pensar la articulación de distintas dimensiones sociales. En la construcción de este enfoque, mucho tiene que ver la intención de analizar *la totalidad* de la vida social, la propuesta de ver en un aspecto, en un rasgo o en una práctica (el don en Mauss, la división del trabajo en Durkheim, el suicidio de un joven en Malinowski, etc.) el interjuego de elementos económicos, políticos, sociales, etc. Sin embargo, al tiempo que se rescatan los aportes de los clásicos, se debe poner atención en sus límites y en los condicionamientos del contexto en el que produjeron. Esto se aplica muy especialmente al enfoque totalizador.

Distintos autores (Durham, Neufeld, Giddens, Gledhill) sostienen que en la teoría social clásica se trata de una totalidad (en general referida a pequeñas comunidades) donde se analiza la correspondencia entre las distintas partes, suponiendo una integración armónica; debemos recordar que los trabajos clásicos ponían especial atención en el tema del parentesco y lo político (tendiendo a restringirlos a sus manifestaciones institucionales y concibiéndolos como principios organizadores de las relaciones sociales) pero, en general, no abordaron con el mismo cuidado los aspectos económicos. Frente a estos postulados, la noción de totalidad del marxismo reconoce un peso determinante diferencial a los distintos componentes de la estructura social y (frente a la armonía y la integración), pone el acento en el conflicto y la contradicción. Volveremos sobre esto más adelante.

El presupuesto de la igualdad y las distintas formas de desigualdad

Igualdad y desigualdad en la Antropología

En los inicios de la Antropología hay (en muchos, aunque no en todos los autores) un presupuesto general sobre

la igualdad de los hombres. Veamos cómo aparece esto en algunos de ellos.

Morgan busca demostrar la unidad esencial evolutiva de toda la humanidad “cuyas necesidades, en condiciones similares, han sido esencialmente las mismas”. “Instituciones e inventos muestran la unidad del origen del hombre, la semejanza de las necesidades humanas dentro de una misma etapa de adelanto y la uniformidad de las operaciones de la mente humana en condiciones semejantes de la sociedad” (1977: 48)

Estas afirmaciones, que hoy en día pueden parecer elementales (aunque siguen siendo cuestionadas por discursos y prácticas reaccionarios) en la época de Morgan implicaban todo un posicionamiento frente a las teorías racistas, los reduccionismos biológicos y las interpretaciones más etnocéntricas y eurocéntricas de la historia de la humanidad.

Desde un paradigma completamente distinto, estas cuestiones son también centrales en el pensamiento de **Lévi-Strauss**, obsesionado por encontrar manifestaciones del espíritu universal y sus particulares concreciones en cada cultura, por rastrear evidencias de lo universal en lo particular, por describir las combinaciones posibles de principios humanos invariantes, por “observar las diferencias para descubrir las propiedades”.

En un sentido más restringido, “el presupuesto de la igualdad” debe ser pensado con relación a la forma de caracterizar la situación de las denominadas “sociedades primitivas”. Durante mucho tiempo se dijo que se trataba de sociedades igualitarias ya que no se registraban desigualdades marcadas de riqueza, poder o estatus.

Clastres habla de sociedades que rechazan el exceso inútil, donde “los hombres son dueños de su actividad” y existe una “prohibición no formulada de la desigualdad”. Un autor contemporáneo, Gledhill, realiza agudas críticas a estos presupuestos y advierte sobre la necesidad de atender a distintas formas de dominación y desigualdad.

La idea principal a retomar aquí es la comprobación de la existencia de sociedades que no son igualitarias solo “por defecto” (o más bien podríamos decir “menos desiguales” que las sociedades capitalistas), sino que enfatizan concientemente el valor de la igualdad y lo practican (Béteille, 1998).

Este antropólogo francés, **Béteille**,¹¹ habla de la necesidad de revisar los presupuestos simplificadores que han caracterizado buena parte de los estudios empíricos en torno a la desigualdad. Nuevas evidencias etnográficas ponen en tensión varios de los apriorismos a través de los cuales se describieron las “sociedades primitivas” y que aluden fundamentalmente a este supuesto de la universalidad de la igualdad.

Esto, a la vez que nos hace volver sobre la cuestión de los condicionamientos de las miradas o de los abordajes del conocimiento, nos invita a profundizar en algunos de los aportes de la Antropología posterior a los clásicos respecto al problema de la desigualdad.

Nos referimos a los trabajos posestructuralistas que tienen lugar entre fines de los años ‘50 y los ‘70, y cuyo marco es la impronta que va dejando el proceso de descolonización en la producción misma del conocimiento. Se trata de abordajes que, con anterioridad a los planteos marxistas que más tardíamente se consolidan en nuestra disciplina, se preguntan por la cuestión de la igualdad/desigualdad señalando una ruptura respecto de la Antropología tradicional. Fundamentalmente esta ruptura se expresa en el propósito de trascender el uso de categorías que derivan de supuestos occidentales, así como el sincronismo y análisis estático que caracterizaron a los planteos del funcional y funcional-estructuralismo. (Béteille, 1998; Balandier, 1975).

El punto de partida es la desestimación del modelo de explicación holístico clásico, fundamentalmente la descripción

11 A. Béteille trabaja en el Departamento de Sociología de la Escuela de Estudios Económicos de Nueva Delhi, India.

de las sociedades no occidentales como totalidades orgánicas y encerradas en sí mismas. En sus versiones más críticas, la historia (la historia global, la historia de las colonizaciones) entra al análisis, así como el movimiento que producen los procesos sociales de cambio (Balandier, 1975).

En este período, se destacan también cambios referidos al objeto de estudio de la Antropología –fundamentalmente la ampliación hacia sociedades que se corren del registro de “pequeña escala”– a la vez que la continuidad en el uso del método comparativo. En estos planteos, sin embargo, la referencia a este método se aleja del interés evolucionista por ubicar en una “escala de desarrollo” cualquiera de los rasgos sociales, así como del intento estructuralista de hallar las “leyes generales” que rigen en las sociedades. Más bien en el tema que nos ocupa, el foco está puesto en el reconocimiento de la existencia de **distintas formas de desigualdad**, muchas de ellas no coincidentes con la forma en que la misma se manifiesta en Occidente (Béteille, 1998).

Los trabajos de los antropólogos **Louis Dumont** y **Georges Balandier** se tornan sugerentes en tanto profundizan en el estudio de sociedades diversificadas “teniendo en cuenta las experiencias sociales nuevas, inéditas y las informaciones acumuladas de las sociedades *más diferentes*” (Balandier, 1975). Son trabajos que, por otra parte, recuperan en forma particular la dimensión simbólica. Al momento de describir los sistemas de desigualdad/jerarquía incorporan al análisis los sistemas de valores y de ideas que sirven para su establecimiento y justificación.

Estudio de la desigualdad en sociedades complejas y diversificadas

Los estudios del sistema de castas de la India se instituyen como el paradigma para el reconocimiento de una sociedad

“compleja” –no occidental– que presenta un tipo de estratificación rígida, de escasa movilidad. La difusión de una serie de trabajos sobre la India guarda relación con el hecho de que esta sociedad formaba parte del Imperio británico.

El sistema de castas consiste en la división de la sociedad hindú en cuatro grupos o *varnas*: los sacerdotes, los guerreros, comerciantes y artesanos y los criados, que constituyen grupos de filiación cerrados, endógamos y jerarquizados. Se postula que la posición se hereda a través de la línea del padre y es inmodificable durante la vida del individuo. Implica además todo un sistema de reglas específicas de cada grupo, el *dharma* (senda del ser), que orientan la conducta.

Aún cuando los estudios empíricos han revelado que en la vida cotidiana de la sociedad hindú la realidad no se ajustaba totalmente a este modelo,¹² el caso de la India resulta sugerente en tanto nos pone frente a una estructura de desigualdad íntimamente ligada a toda una construcción simbólica específica, distinta a la occidental, cuya justificación/legitimación se basa en lo divino, en la religiosidad.

El estudio que lleva a cabo el antropólogo **Louis Dumont**¹³ sobre este sistema recoge esta cuestión. El autor marca que el fuerte contraste entre India y Occidente tiene lugar a nivel de las premisas que rigen en cada tipo de sociedad (la “jerarquía” como valor de la sociedad hindú, la “igualdad” en la cultura occidental). Inscribe este contraste dentro de un propósito más general: la premisa de la “jerarquía” de la

12 Según registros etnográficos realizados, las castas no solo han demostrado no ser homogéneas, sino que evidencian marcadas subdivisiones en el interior de cada grupo, así como continuos intentos de redefinición de la posición ritual heredada.

13 Louis Dumont nació en 1911 en Grecia y falleció en París en 1998. Realizó sus cursos de formación en etnología en Francia bajo la orientación de Marcel Mauss. Sus primeros trabajos estuvieron ligados al estudio de las manifestaciones culturales tradicionales de Francia, las lenguas orientales y la organización de museos. Fue profesor en Oxford (Inglaterra), en la Universidad de Princeton (Estados Unidos) y su carrera continuó alternando docencia e investigación en Francia (École des Hautes Études en Sciences Sociales).

sociedad de castas sirve –en términos de Dumont– como potencial explicativo de los supuestos (naturalizados) que rigen en el ordenamiento de la sociedad occidental. En palabras del autor: “las castas nos enseñan el principio fundamental de la jerarquía, de la que los modernos hemos tomado contrapunto, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido” (Dumont, 1970).

La aplicación del método comparativo tiene en este abordaje un sentido específico. Según expone Dumont en su obra *Homo Hierarchicus* de 1966, se trata de “la puesta en perspectiva” de la sociedad moderna a partir del reconocimiento de las diferencias con las otras sociedades que la precedieron o coexisten con ella. Este planteo al mismo tiempo que pone la mirada en la propia sociedad, vuelve sobre este movimiento de constante comparación y generalización que venimos recuperando: “la Antropología comprueba, merced a la comprensión que poco a poco nos proporciona, la unidad de la Humanidad. Haciendo esto, la Antropología aclara nuestra propia clase de sociedad” (Dumont, 1970).

Estudios de esta envergadura aportan la constatación de la existencia de distintas estructuras de desigualdad pero, fundamentalmente, el reconocimiento de que los sistemas de desigualdad no pueden entenderse desligados del conjunto de atributos y significados que se construyen en cada sociedad. En los trabajos de este período (en los que se incluyen diversas sociedades, además de la India) lo que va variando es la concepción y el lugar que se le otorga a esta dimensión de lo simbólico/cultural.

En el planteo de Dumont hay una intención explícita de abordar la cuestión de la “jerarquía” –y la “igualdad”– sobrepesando el plano de los valores más que la cuestión de la desigualdad. Para este autor el consenso que una sociedad establece en torno a los valores y las ideas no está necesariamente

ligado a las relaciones o repartición del poder (Dumont, 1970). Críticas recientes señalan, justamente, que al omitir la historia y los procesos que contextualizan dichas premisas, los resultados de esta comparación quedan finalmente reducidos a las consideraciones de una contrastación que aparece como abstracta y universal (Durham, 1997).

Por contrapartida, y tal como anticipamos, otros planteos contemporáneos acerca de la desigualdad incorporan al análisis –junto con las significaciones y valoraciones–, la contextualización y los procesos de cambio.

Al respecto y frente a los debates acerca de la adecuación o no del concepto de clase fuera de las sociedades occidentales, **George Balandier**¹⁴ propone hablar de *sistemas de desigualdad y dominación*. Expresa el autor que “Toda sociedad asegura un reparto desigual de los bienes, del poder y de los signos que expresan estatus”; habla de la “estratificación como un arreglo ordenado que incluye hombres, riquezas, poderes y símbolos” y concluye que el “conocimiento de sociedades ‘tradicionales’ hace aparecer tipos de estratificación diferentes del sistema de clases, aparición de formas inéditas”.

Desde una perspectiva crítica, el autor introduce una noción amplia de estratificación en una mirada que alterna lo general y lo particular: la estratificación es vista como armazón de toda estructura social, adquiriendo en cada sociedad una forma específica según el tipo de desigualdad que predomine: “de castas”, de “órdenes y estados”, de “clases antagónicas”¹⁵ (Balandier, 1975).

14 Georges Balandier nació en Ailllevillers, Francia en 1920. Es un referente de los estudios africanistas de la época. Realizó sus trabajos en Guinea, Mauritania y el Congo, enfocando sus investigaciones hacia la situación colonial. (*Afrique ambiguë*, 1957; *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 1955). Fue profesor de la Sorbonne en 1962. Según algunos autores, los planteos de Balandier constituyen el preludeo (en el sentido que integran las bases) de los postulados marxistas que más tardíamente quedan expuestos en los trabajos antropológicos de Terray y Meillassoux, entre otros (Llobera, 1980).

15 Cabe distinguir el uso que se está haciendo aquí de la categoría “estratificación” como acepción amplia para describir sistemas de desigualdad, de lo que se conoce como “Teorías de la estratificación”.

Este reconocimiento de distintos sistemas de estratificación –que puede incluir las clases, pero también las “jerarquías”, el “estatus”– no implica en este planteo una mera referencia relativista. En estas últimas propuestas críticas hay un intento de describir las diversas formas de desigualdad y además explicarlas. **La existencia de distintos sistemas de estratificación, lejos de tratarse del orden de “lo dado”, está en relación con el tipo de formación social y el momento histórico de que se trate.** Esto alerta respecto a los usos, muchas veces acríticos y ambiguos, de las categorías que aluden indistintamente a clase/estratos/estatus sin advertir procesos estructurales de cambio, tales las transformaciones en el capitalismo, así como los procesos de “modernización” de las sociedades “tradicionales”.

Por otra parte, estos análisis críticos incorporan el carácter multidimensional o totalizador que venimos recuperando desde los planteos clásicos. Desde esta perspectiva, sin embargo, la intervención de estas distintas dimensiones no deviene en una mera sumatoria de jerarquías, prestigios y

Con esto último nos referimos al conjunto de estudios definidos por la Sociología norteamericana de mediados del siglo XX que, estructurados fundamentalmente sobre la base de los planteos de Talcott Parsons, construyeron un nuevo consenso respecto a la desigualdad, basado en la formulación de los valores relativos de la importancia societal de determinadas funciones. La estratificación tiene lugar a partir del reconocimiento “compartido” del mérito de cada individuo y por consiguiente del derecho legítimo al acceso diferencial del “prestigio”, el “poder” y la “riqueza”.

Las teorías funcionalistas de la estratificación se asientan igualmente sobre ideas de “clase”/“estatus” que derivan de una lectura simplificada de los postulados que al respecto formuló Max Weber. Apropriadamente crítica que ha tenido gran influencia en los estudios estadísticos que aún hoy, y con intenciones de “medición”, organizan a la sociedad en “agregados” que toman como base indicadores aislados de “ocupación”, “ingreso”, “nivel de consumo” y que reducen los conjuntos sociales reales a categorías abstractas y apriorísticas.

Asimismo y desde postulados que se han planteado como críticos del funcionalismo, en las “teorías del conflicto”, la “estratificación” queda definida a partir de un planteo muy general y no relacional de clases (aludimos por ejemplo a la obra de Ralph Dahrendorf) ya que al omitir la cuestión de la “propiedad” se oblitera el “antagonismo” y la “oposición de intereses” (Para una mayor ampliación de estas cuestiones ver: Crompton, 1994.)

poderes que, tal como vimos, es una de las cuestiones criticadas a la perspectiva funcionalista. La cuestión de la estratificación como “marco total” implica más bien el reconocimiento de la incidencia relativa de alguna de estas dimensiones por sobre las otras de acuerdo con la naturaleza de las estructuras sociales (Balandier, 1975).

Como aporte para una mirada que quiebre las explicaciones simplificadoras o que naturalice la desigualdad, planteos como los de este último autor sugieren que no son entonces las diferencias de base (sexo, edad, parentesco) las que pueden explicar por sí mismas las relaciones de desigualdad, sino el tratamiento social que adquieren en el reconocimiento más amplio de **“relaciones de producción y de propiedad, sobre las funciones ejercidas y los ingresos recibidos, los estatutos sociales y el grado de relación con el poder”**. La desigualdad debe entenderse como producto de relaciones de antagonismo, de dominación política y explotación económica; es un “orden” que incluye “rupturas” entre los grupos sociales, conflicto y protesta y cuya reproducción ya no se explica por simple replicación de estructuras acabadas, sino por acumulación/transformación de formas que devienen de procesos históricos determinados.

Finalmente, al momento de hablar de la desigualdad, junto con el reconocimiento de estructuras específicas y de un sistema que es dinámico y complejo, se está advirtiendo la intervención activa de procesos de producción cultural. En términos de Balandier: **“la estratificación se expresa en un lenguaje práctico que es específico de ella, se refiere a valores dominantes que justifican y dan validez a las jerarquías y a las desigualdades que ella mantiene; recurre a formulaciones de carácter ideológico”**. Ligado con esto, se postula una metodología más crítica “que implique aprehender las estratificaciones sociales como sistemas de relaciones, de prácticas y de representaciones”. Planteo que se torna sugestivo para pensar un abordaje en el cual la

descripción y análisis de los sistemas de desigualdad incluyen la referencia a los sistemas de significación o de construcción significativa.

La desigualdad en la perspectiva marxista. La noción de comunismo primitivo

El *comunismo primitivo* es una construcción intelectual sobre el pasado del hombre que se utiliza como herramienta analítica en el proceso de desnaturalización de las formas y las modalidades de la desigualdad social en diferentes momentos sociohistóricos. La ausencia de propiedad privada y la presencia de propiedad comunal son los criterios fundamentales que se toman en consideración para ubicar a diferentes sociedades dentro de la categoría de comunismo primitivo. Nociones semejantes a la de *comunismo primitivo* están contenidas en las ideas filosóficas de Platón acerca de la aristocracia griega y en los relatos de los Apóstoles sobre las primeras comunidades cristianas.¹⁶

En este apartado nos detendremos sobre la noción marxista de *comunismo primitivo* debido a la gravitación de la misma sobre las Ciencias Sociales. Esta noción se forjó en el marco de una relación particular de Marx y Engels con la producción antropológica del siglo XIX plasmada en la obra de L. Morgan. Sin embargo, los antropólogos de la primera mitad del siglo XX se resistieron, en virtud de sus

16 Platón en su obra *La República* reflexionó sobre el problema de la decadencia de la sociedad, causada por la alienación de los ciudadanos de la polis, a la cual él llamaba ignorancia, pues solo una persona que no sabe (alienada) puede desear su propio mal. Entonces, percibió las raíces económicas del proceso de alienación y resumió la historia en cuatro etapas. Una de ella era el comunismo primitivo, al cual él llama aristocracia, en el que todos los ciudadanos vivían en armonía y sin la noción de propiedad privada. En el caso de los Apóstoles, describieron las primeras comunidades cristianas como el lugar donde todos los fieles unidos tenían todo en común; vendían su propiedades y sus bienes; y se dividían la ganancia entre todos según las necesidades de cada uno.

tradiciones formativas, a categorizar desde la noción de comunismo primitivo a las “sociedades primitivas” que constituían su objeto de estudio.

La categoría de comunismo primitivo en el pensamiento de Marx

El *comunismo primitivo* es una construcción analítica que, en el planteo de Marx, alude a una etapa universal en la historia de la humanidad ubicada en las antípodas de la etapa capitalista.

La noción de *comunismo primitivo* se vincula con la concepción marxista del hombre en tanto ser social que produce y reproduce sus medios de vida, y, de esta forma, produce su propia vida material. **La comunidad** se presenta como condición para **la apropiación de las condiciones objetivas de vida**. De este modo, el comunismo primitivo se caracteriza por la **propiedad comunal** que se corresponde con una fase incipiente de la producción basada en actividades como la caza, la pesca y, en menor medida, la ganadería o la agricultura.

En el intento de Marx por reconstruir en el plano del análisis la totalidad social, el *comunismo primitivo* se asocia con un tipo de estructura social que encuentra su fundamento en el desarrollo y transformación del grupo de parentesco y en la división del trabajo en su interior. En *La ideología alemana* se describe cómo estadios diferentes de la división social del trabajo corresponden a diferentes formas de propiedad. Dentro de la familia se expresan los gérmenes de la explotación en la capacidad del hombre de controlar el trabajo de mujeres y niños; sin embargo, las relaciones sociales se modifican con el desarrollo de la división social del trabajo y con los efectos de la mayor especialización sobre el aumento de la desigualdad. Según Marx y Engels:

(...) con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución y concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. ([1845-1846] 1985: 33)

En este planteo, propiedad privada y explotación son dos caras de la misma moneda. La situación de desigualdad se define en principio entre los propietarios y los no propietarios.

El punto de vista de Marx y Engels sobre el comunismo primitivo se basó en la lectura de la obra de Lewis Morgan, y también en los escritos de Georg Von Maurer acerca de la existencia de la propiedad comunal como una etapa de la historia alemana.

La noción de comunismo primitivo en el marco de las preocupaciones teóricas y políticas de Marx

La noción de comunismo primitivo se inserta, dentro del pensamiento de Marx, como parte del conjunto global de sus preocupaciones. En principio, está incluido en el planteo del enfoque materialista histórico que Marx desarrolló en la discusión con la visión idealista sostenida por el movimiento neohegeliano. Las premisas constitutivas del enfoque materialista histórico se pueden profundizar con la lectura de *La ideología alemana*.

De modo sintético, estas premisas parten de la concepción del hombre como ser social, que se diferencia de los

animales en el momento en que comienza a producir sus medios de vida, y, por ende, su propia vida material. La producción implica una relación de apropiación de los medios de vida con respecto a la naturaleza. El hombre como ser social, al tiempo que se apropia de la naturaleza, se relaciona con otros hombres; estos modos de relacionarse se expresan en el proceso de división social del trabajo. Esta incrementa el excedente que hace posible el intercambio. El desarrollo de la división social del trabajo se corresponde con diferentes formas de propiedad.

Marx señaló que al principio, (nosotros agregaríamos en la etapa definida desde la categoría analítica de comunismo primitivo) la producción y el intercambio tienen como finalidad **el uso**, es decir, el mantenimiento del productor y de la comunidad mediante los objetos producidos y obtenidos.

Marx abordó el estudio del sistema capitalista a partir de las premisas del enfoque materialista histórico y profundizó el análisis sobre sociedades pasadas en la medida en que guardaban relación con el surgimiento y desarrollo del capitalismo. En este sentido, Marx analizó **el proceso de separación entre el trabajador libre y las condiciones objetivas de su realización (materiales e instrumentos de trabajo)** con el objetivo de demostrar que la reducción del trabajador libre a **fuerza de trabajo** en la formación social capitalista no es una condición natural sino que se trata del resultado de la progresiva separación histórica del trabajador con respecto a la tierra y demás instrumentos de trabajo. Otro aspecto que señaló Marx como resultado de este proceso de separación es la transformación de la propiedad, más específicamente la conformación histórica de la propiedad privada. En el capitalismo, la propiedad se reduce al dominio de los medios de producción; medios que se encuentran divorciados del propio trabajo. De este modo, en el proceso de producción se realiza la separación total entre el uso y el intercambio/acumulación.

Marx estudió las sociedades precapitalistas en función del proceso de separación entre el trabajador libre y las condiciones objetivas de su realización; este análisis se puede encontrar, en especial, en la obra denominada *Formaciones económicas precapitalistas*.¹⁷ El punto de partida para el análisis de las formaciones precapitalistas es el *comunismo primitivo*, a partir del cual se desarrollaron otras formas sociohistóricas como la sociedad antigua, la oriental,¹⁸ la germánica y la eslava, de acuerdo con la división social del trabajo social y su forma correspondiente de propiedad. El feudalismo, según Marx, surge como una forma alternativa de evolución al comunismo primitivo, en zonas amplias, donde no es posible el desarrollo de ciudades debido a la poca densidad de población.

La noción de comunismo primitivo también se inserta en el marco de las preocupaciones políticas de Marx y Engels. En este sentido, los estudios sobre comunidades o, más específicamente, sobre comunidades campesinas, se vinculan con el movimiento revolucionario de Rusia hacia fines del siglo XIX. Marx se interesó por el estudio del lugar que había que otorgarle a la comunidad campesina en el proceso de cambio radical, por tratarse de uno de los puntos de desacuerdo entre los revolucionarios rusos.

17 Los textos que se publican son los *Grundrisse* y fueron elaborados por Marx como manuscritos preparatorios entre los años 1857-1858 de lo que posteriormente serían sus obras denominadas *Crítica de la Economía Política* y *El capital*.

18 Marx reflexionó sobre formaciones sociales y económicas ubicadas fuera de Europa a partir de la construcción analítica del modo de producción asiático o sistema oriental. Estas formaciones sociales, según Marx, se caracterizaban por la propiedad comunal o tribal de la tierra; las aldeas eran autosuficientes y destinaban el excedente a los costos de actividades comunitarias, como las obras de irrigación, lo que generó un proceso de centralización, mas no todavía la conformación de un sistema de clases sociales. El Perú incaico y el México azteca se encuadraban dentro de esta tipología, de acuerdo con el planteo de Marx.

La Antropología frente a la noción de comunismo primitivo

El antropólogo R. Firth¹⁹ sostuvo que la Antropología clásica no se apropió del planteo marxista debido a la influencia que recibió de la tradición sociológica francesa; por ello, tampoco incorporó la categoría de comunismo primitivo para describir las sociedades que constituían su objeto de estudio.

Los antropólogos, encuadrados en el funcionalismo o en el estructural-funcionalismo fueron permeables a las influencias de la tradición sociológica de E. Durkheim. En este sentido, otorgaron mayor énfasis teórico a los elementos integradores de la sociedad y a las formas de solidaridad social antes que al planteo marxista, que concebía el conflicto como fuerza del cambio social radical.

En cuanto al planteo del comunismo primitivo, según Firth, los antropólogos clásicos lo consideraron altamente simplificador. Por un lado, señalaron sus discrepancias con el enfoque materialista histórico dentro del cual se insertaba la categoría de comunismo primitivo, sobre todo con la centralidad que Marx otorgó al trabajo en la definición del hombre como ser social, a expensas de otras relaciones sociales como las de intercambio y simbolización. Por otro lado, cuestionaron la antítesis marxista entre lo comunal y lo privado, en el análisis del proceso de separación del trabajador libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización. En este sentido, Firth sostiene:

Si Marx no hubiese consultado al Lewis Morgan de *Ancient Society* (1877) como hizo más tarde, sino al Morgan de *League*

19 R. Firth nació en Nueva Zelanda en 1901, fue alumno de Malinowski y realizó su trabajo de campo en Tikopia. Las reflexiones que incorporamos en este apartado corresponden a la "Lección Inaugural" que dictó Firth en la British Academy el 3 de mayo de 1972, donde analizó el significado del pensamiento de Marx para la Antropología.

of The Iroquois (1851) publicado seis años antes que las Formen, habría encontrado algunas afirmaciones generales sobre el espíritu de libertad nunca privado del “poder de obtener ganancias”, y sobre la “ausencia de propiedad en un sentido comparativo”; pero, sin embargo, se habría tenido que enfrentar con un complejo sistema de derechos de propiedad. (1977: 54)

La antítesis entre lo comunal y lo privado se intenta superar en varias etnografías del período clásico de la Antropología a partir de la descripción de relaciones complejas en torno a la propiedad. En este sentido, B. Malinowski, a partir de su trabajo de campo en las islas Trobriand, demuestra la existencia de mecanismos sociales basados en obligaciones vinculantes, como un intento de superar la antítesis entre lo comunal y lo privado y, por extensión, cuestiona que la “sociedad primitiva” pueda ser ubicada dentro de los límites teóricos del comunismo primitivo. Con respecto a esto, Malinowski, en un extenso análisis sobre la propiedad de una canoa y sobre el funcionamiento de un grupo de pesca, sostiene:

Vemos, pues, que la propiedad y el uso de la canoa consiste en una serie de obligaciones y deberes concretos que unen a un grupo de gente y lo convierten en equipo de trabajo. Lo que hace que las condiciones sean todavía más complejas es que los propietarios y los miembros de la tripulación tienen el derecho de ceder sus privilegios a cualquier pariente o amigo. (...) Tal estado de cosas puede aparecer como muy igual al comunismo a cualquier observador que no capte bien todas las complicaciones de cada transacción: parece como si la canoa fuese propiedad de todo un grupo y usada indiscriminadamente por toda la colectividad. (...) En Melanesia tenemos un sistema compuesto y complejo de asociar la propiedad que de ningún modo participa de la naturaleza del socialismo o del comunismo. (1969: 31-32)

En síntesis, la Antropología clásica no trabajó con la noción de comunismo primitivo y, mucho menos, sostiene Firth, con la divulgación de esta noción en los escritos de Engels posteriores a la muerte de Marx, como es el caso de la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. La incorporación del enfoque marxista a la Antropología Social se vincula con los problemas que, a partir de mitad del siglo XX, plantean las sociedades que constituían el objeto de estudio de la disciplina, básicamente los procesos de cambio radical impulsados por el movimiento de descolonización.

Las categorías del marxismo para pensar la desigualdad no se agotan en la noción de comunismo primitivo. Al respecto, las reflexiones de Marx sobre los procesos sociohistóricos que confluyeron en el origen del capitalismo y el análisis de los mismos desde una mirada totalizadora de la sociedad constituyen un rico filón teórico para interpretar el conjunto de las relaciones sociales y, entre ellas, la desigualdad social.

Bibliografía

- Balandier, G. 1975. *Antropo-Lógicas*. Barcelona, Homo Sociológicus/Península, cap. III.
- Bauman, Z. 1999. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa, cap. I.
- Béteille, A. 1998. “Desigualdad”, en Barnard, A. y Sperber, J. *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*. New York, Cambridge University Press.
- Bobbio, N. 1996. “El modelo Iusnaturalista”, en Bobbio, N. y Bovero, M. *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*. México, FCE.

- Clastres, P. [1977] 1978. *La sociedad contra el Estado*. Caracas. Monte Ávila Editores.
- Crompton, R. 1994. *Clase y estratificación: una introducción a los debates actuales*, Madrid, Tecnos, cap. I.
- Dumont, L. [1966] 1970. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid, Aguilar.
- Durham, E. 1997. “La investigación antropológica con poblaciones urbanas: problemas y perspectivas”. Edición original: Cardoso, R. (org.) *A aventura antropológica. Teoría e pesquisa*. Editoria Paz e Terra. Neufeld, M. R. Y Radovich, J. C. (trads.).
- Evans-Pritchard, E. 1987. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.
- Firth, R. 1977. “¿El antropólogo escéptico? La Antropología Social y la perspectiva marxista de la sociedad”, en Bloch, M. (comp.). *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona, Anagrama.
- Giddens, A. 1977. *Studies in social and political theory*. Londres, Basic Books.
- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Bellaterra.
- Hobsbawm, E. [1964] 1984. “Introducción”, en *Formaciones económicas precapitalistas*. Barcelona, Crítica/Grijalbo.
- Holloway, J. 1994. “La ciudadanía y la separación de lo político y lo económico”, en *Marxismo, Estado y Capital*. Buenos Aires, Cuadernos del Sur/Tierra del Fuego.
- Hutchinson, S. E. 1998. “El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-1983”, en VV.AA., *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires, EDeBA.

- Lévi-Strauss, C. 1984. *El pensamiento salvaje*. México, FCE.
- Llobera, J. 1980. *Hacia una historia de las Ciencias Sociales: el caso del materialismo histórico*. Barcelona, Anagrama, 1980.
- Malinosvki, B. 1969. *Crímen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ariel.
- Marx, K. [1857-1858] 1984. *Formaciones económicas precapitalistas* Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- . [1857]1979. *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. México, Ediciones de Cultura Popular.
- . [1867] 1980. *El capital*. México, Siglo XXI, tomo I, vol. III, cap. XXIV.
- Marx, K. y Engels, F. [1845-1846] 1985. *La Ideología alemana*. Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago.
- Melossi, D. 1992. *El Estado del Control Social*. México, Siglo XXI, caps. I y II.
- Morgan, L. [1877] 1977. *La sociedad primitiva*. México, Ediciones Pavlov.
- Quiroga, H. 1998. “Marx y la Teoría del Estado”, en *Cuadernos de Ciencias Sociales*, Rosario, UNR.
- Ribeiro, M. 1999. “Exclusión: Problematización del concepto”, en *Educação e Pesquisa*, San Pablo, vol. 25, n° 1, pp. 35-49, ene/jun. Traducción de la cátedra, mimeo.
- Rousseau, J. J. [1762] 2009. *El contrato social*. México, Editorial Planeta Mexicana.

El Estado: problemas y enfoques en Antropología Social

Virginia Manzano

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo presentar los principales problemas que se expresaron a través del estudio del Estado, tanto en Antropología Social como en las Ciencias Sociales en general. Esto significa que desplegaremos un conjunto de problemas críticos condensados en este tópico, tales como el fundamento y el origen del Estado, la centralización de la autoridad y los orígenes del poder coercitivo, las formas de dominación y las prácticas y procesos de construcción estatal. En los estudios de Antropología Social, el Estado moderno ha tenido una presencia central. Esta afirmación parecería contradictoria con el hecho de que los antropólogos tradicionalmente estuvieron interesados en comprender *sociedades primitivas* o *sociedades sin Estado*. Por su parte, aquellos antropólogos preocupados por hallar el “origen del Estado”, localizado cinco o seis mil años atrás, se concentraron en Estados precapitalistas antes que en el surgimiento del Estado moderno. Entonces, se podría sostener que el interés por el Estado moderno se profundizó en Antropología a partir de

la década del 60, cuando los antropólogos se volcaron sobre sus propias sociedades y estudiaron Estados capitalistas e incluso Estados socialistas. Sin embargo, desde el siglo XIX, los trabajos antropológicos sobre los llamados pueblos primitivos y la preocupación por el orden social –en un contexto de consolidación de los procesos de dominación colonial– se enraizaron en las categorías y el lenguaje del Estado europeo moderno (Gledhill, 2000; Das y Poole, 2004). El análisis de los distintos problemas condensados en la cuestión del Estado presenta, además de un interés académico, otro de orden práctico de sumo peso político (Lagos y Calla, 2007). A nivel general, como plantea Gledhill, si bien el Estado moderno es una construcción histórica relativamente reciente, adquiere una importancia crucial para comprender la organización política, puesto que distintos grupos de la sociedad están obligados a perseguir sus intereses en el dominio estatal, a través de luchas políticas centradas en categorías legales. En el actual contexto histórico, las transformaciones del capitalismo a nivel mundial reconfiguraron las bases territoriales de los Estados-nación y redefinieron las políticas de bienestar profundizando niveles de pobreza, migración internacional y movilización social. En el caso de América Latina, el reclamo de los movimientos indígenas que reivindican el derecho al territorio y la autonomía política y cultural, plantea nuevos y significativos desafíos para reformular las bases de los Estados liberales modernos. El proceso de Bolivia, sin dudas, constituye un emblema y concitará un interés creciente de investigación. En lo que sigue proponemos sistematizar una serie de problemas condensados en el estudio del Estado. Como veremos, el ordenamiento no responde a un criterio cronológico. Por ejemplo, el problema del orden social, si bien fue un tema propio de los antropólogos clásicos (funcionalistas y estructural-funcionalistas), pervive en la actualidad bajo formas renovadas. Consideramos que los ejes estructurantes de la presentación se relacionan con los

supuestos acerca del poder. Es decir, aquellas visiones que consideran *al poder en su aspecto consensual* o, por el contrario, como *capacidad de coerción*; o aquellas que acentúan tanto los *aspectos coercitivos como consensuales en un proceso de construcción de hegemonía y subjetividad*. En primer lugar, nos concentraremos sobre los problemas que formularon los filósofos contractualistas con relación al origen y el fundamento del Estado; en particular en lo que respecta a la elaboración de una teoría racional del Estado por oposición al derecho divino (Abélès, 1990). El corpus de trabajos antropológicos sobre los problemas configurados por la Filosofía, en especial los estudios de Sir Henry James Sumner Maine, cuestionó aspectos parciales del modelo contractualista; centralmente, intentó mostrar que el lazo político no advenía con la instauración del Estado. Estos planteos filosóficos serán abordados de otro modo por los autores identificados con la creación del subcampo de la Antropología Política en la década de 1940 (Meyer Fortes, Edward Evan Evans-Pritchard y Alfred Reginald Radcliffe-Brown). A través de un enfoque tipológico, estos trabajos procuraron identificar las fuerzas sociales que mantenían el orden en las sociedades denominadas “sin Estado”, antes que preguntarse por el fundamento y el origen del Estado.¹ En un segundo momento, sistematizaremos el problema vinculado con la centralización del poder en las denominadas “sociedades aestadoales”.² Por un lado, se destacan las preguntas relativas a las características del poder, es decir, si este solo se manifiesta en la constitución de autoridades centralizadas o aparece bajo diversas formas. En este

1 Para un análisis exhaustivo de la creación del subcampo de la Antropología Política, sus principales problemas y conceptos ver en este libro el trabajo de Woods y Varela.

2 Gledhill afirma que la ausencia de instituciones civiles del Estado y de líderes comunitarios autorizados no siempre garantiza la igualdad. Al mismo tiempo, estas comunidades proporcionaron un modelo de sociedades preestatales basadas en la autoridad consensual de la costumbre antes que en relaciones de poder encarnadas en la ley.

marco, como veremos, uno de los planteos más relevantes ha sido el de Pierre Clastres. Por otro lado, el problema sobre el origen del Estado aunó las preocupaciones de antropólogos sociales y arqueólogos por indagar los mecanismos sociales implicados en la centralización del poder. Si el primer apartado estuvo centrado en el problema del Estado a partir de enfoques que hacen eje en la reconstrucción de la “voluntad”, es decir en la delegación de las voluntades individuales en la figura del soberano, en tanto que el segundo estuvo puesto en los mecanismos de centralización del poder, en el tercero proponemos trabajar cómo el Estado fue pensado en el marco del *problema de las formas de dominación*. En este punto, tanto Karl Marx como Max Weber sostuvieron un esfuerzo por mostrar la dinámica conflictual de la política (Abélès, 1990). En cuarto lugar, reconstruiremos el problema de las formas *micropolíticas de ejercicio del poder* y su penetración en *las relaciones sociales cotidianas*. En este punto, destacaremos el planteo de Michel Foucault, puesto que a partir de su obra se potenciaron los trabajos que abordan el poder más allá de las instituciones del Estado. Destacaremos la manera en que las ideas de Foucault permiten desplazar la mirada del poder como un tema concerniente a la legitimidad y obediencia para colocar en su lugar el problema de la dominación y el sometimiento; al mismo tiempo, permiten redefinir las interpretaciones que asocian el poder solamente con la capacidad represiva. Finalmente, presentaremos sintéticamente dos conjuntos de problemas, uno de ellos relacionado con el estudio de los procesos de formación del Estado moderno con una metodología que privilegia la reconstrucción de prácticas antes que la descripción funcional de “aparatos” e instituciones de Estado. Por otro lado, en vinculación con lo anterior, reseñaremos algunas etnografías contemporáneas que indagan sobre los “sitios” para las prácticas regulatorias estatales que van más allá de la fijeza institucional.

Del origen y el fundamento del Estado

El problema sobre el origen y fundamento del Estado condicionó las elaboraciones de la Antropología Social sobre la política, aun cuando los estudios antropológicos hayan tomado distancia de los términos en los cuales ese problema fue formulado. Los filósofos contractualistas –Hobbes, Locke y Rousseau– desarrollaron una serie de premisas para comprender el origen y fundamento del Estado. Los trabajos antropológicos de fines del siglo XIX y la primera parte del siglo XX cuestionaron el carácter especulativo de la reflexión filosófica y la deficiencia de los datos sobre los cuales apoyaban sus aseveraciones.³ Las premisas de *los filósofos contractualistas* se construyeron sobre la dicotomía entre *estado de naturaleza* y *estado civil/político*.⁴ Los elementos constitutivos del *estado de naturaleza* son los individuos no asociados, libres e iguales. En tanto, sostuvieron que el pasaje entre el *estado de naturaleza* y el *estado civil/político* se produjo mediante una o más convenciones. Estas contienen actos voluntarios e individuales que manifiestan el interés de los individuos por salir fuera del *estado de naturaleza*. En el marco de este modelo filosófico, el origen del Estado sería el resultado del consenso recíproco entre individuos libres e iguales. El punto de partida del Estado es el *estado de naturaleza*, y el pasaje entre uno y otro, el *contrato social*. El Estado nace como antítesis y oposición al *estado de naturaleza* y se distingue por la capacidad de instaurar la ley sobre un *estado de naturaleza* representado como imperfecto, débil, inseguro, provisional y al límite de la guerra. Si el pasaje del *estado de naturaleza* al Estado se simboliza en *el contrato*, el principio que legitima

3 Para profundizar en este punto puede consultarse Fortes y Evans-Pritchard, 1979 y el trabajo de Woods y Varela en este volumen.

4 Hegel fue uno de los primeros que teorizó sobre la sociedad civil como un momento distinto del *Estado político*, quebrando la tradición iusnaturalista que confundía sociedad civil y Estado. Ver Soares, 2000.

el poder político y el fundamento del Estado es *el consenso*. Este principio de legitimidad se basa en la consideración de que el Estado es producto de la creación de los individuos y esta idea resulta de un posicionamiento político en la disputa con las doctrinas del derecho divino.⁵ A diferencia de esas doctrinas, los filósofos contractualistas interpretaron que el poder civil era un establecimiento humano que no tomaba su fuerza de Dios sino de las convenciones. Así, la autoridad o la soberanía, lejos de ser una cualidad innata transmitida por Dios a sus representantes terrenales, era el fruto del acuerdo entre los hombres. Un elemento central aquí es que el Estado se fundamenta en el consenso y en la razón humana, razón que está encarnada en la ley natural que afirma la libertad y la igualdad de derechos entre los hombres (Abélès, 1990).

Estas premisas establecidas por los filósofos contractualistas fueron retomadas, reelaboradas y cuestionadas por la Antropología. En este sentido, resulta fértil detenerse en la propuesta de un jurista inglés del siglo XIX, Sir Henry James Sumner Maine (1822-1888), considerado por muchos como un precursor de la Antropología Política, quien concentró sus críticas en la idea de *estado de naturaleza* y de *contrato social*. Maine sostuvo que el *estado de naturaleza*, tal como fue entendido por los filósofos contractualistas, era ahistórico e inverificable. Frente a lo que consideraba especulaciones de la Filosofía procuró hacer prevalecer el método histórico. Sus estudios se concentraron fundamentalmente en la comparación del derecho en distintas sociedades “arcaicas”; para ello utilizó fuentes indoeuropeas y datos proporcionados por viajeros sobre instituciones y fragmentos de sistemas jurídicos

5 La idea de derecho natural contiene una serie de supuestos sobre los fundamentos del poder vinculados con las concepciones del hombre y la sociedad. La apoyatura son las formulaciones de los juristas del Derecho Natural Grotius y Pufendorf. Estas obras influenciaron a Rousseau y a la mayoría de los filósofos del siglo XVIII. Lo que está en juego aquí es que la idea de derecho natural se presenta como cuestionamiento y crítica a la doctrina del derecho divino. (Abélès, 1990)

primitivos. A partir del estudio de esas fuentes, infirió que la familia patriarcal, que concentraba el ejercicio del poder en el varón primogénito, era la unidad de la sociedad arcaica, en tanto que el individuo lo era de la sociedad moderna (Abélès, 1990; Claverie, 1998). En este esquema interpretativo, la familia constituye el origen de lo político, puesto que a partir de ella se originaron otras formas de agrupamiento humano mediante agregación: la agregación de familias dio lugar a la *gens*, esta a las tribus, y la de tribus al Estado. Vinculado con esto, Maine identificó dos principios de organización política característicos de la sociedad humana en distintos momentos: el parentesco de sangre y el territorio. La organización social moderna apareció cuando el marco territorial sustituyó los lazos de parentesco como fundamento del sistema político. Si para los filósofos contractualistas, el Estado representa una discontinuidad con respecto a un *estado previo definido como natural*, en Maine el Estado representa una continuidad y una prolongación de la familia patriarcal. Relacionada con esta diferencia, se encuentra otra: si para los filósofos el elemento constitutivo del *estado de naturaleza* eran los individuos aislados, para Maine donde domina el orden familiar la persona tiene su identidad a partir de su posición en el grupo, todo ser humano es portador de un estatus que determina su inscripción en la sociedad. El interés de Maine radicaba en enfatizar que las categorías de contrato e individuo se produjeron en el mundo moderno y que los filósofos contractualistas tomaron esas premisas y las proyectaron para comprender *el estado original de la humanidad*. Como ya señalamos, la pregunta por el origen del Estado en la Filosofía se sostuvo en la distinción entre *estado de naturaleza* y *estado civil/político*. Maine, en su crítica, elaboró otras distinciones que fueron posteriormente retomadas en Antropología, tales como parentesco/territorio, familia/individuo, estatus/contrato. Estas distinciones de Maine fueron parcialmente reelaboradas por un antropólogo estadounidense, de origen

austríaco, Robert Lowie (1883-1957) en su obra *The Origin of the State*, publicada en 1927. Este autor rechazó las posiciones acerca de que el orden político primitivo se mantenía exclusivamente en base a relaciones familiares y que el vínculo territorial solo advino con la *civilización*. Lowie sostuvo que el vínculo territorial era universal y representaba un puente entre la organización política primitiva y el Estado. En su visión, más allá de las diferencias, todas las sociedades tienen en común ciertos rasgos políticos primarios: hay entre los más primitivos lo que se podría considerar “germen de Estado”. El objetivo de Lowie fue mostrar cómo el Estado va progresivamente afirmándose hasta que toma la forma institucional que nosotros conocemos. En este planteo, el principio de *comunidad territorial* opera en distintas esferas de la vida de aquellos pueblos que habían sido definidos como *comunidad de sangre*. Se trata del refuerzo de la territorialidad por sobre la consanguinidad, a partir de un proceso complejo en el que tuvieron un papel destacado los grupos de edad o las asociaciones secretas (Lewellen, 1985).

La subdisciplina de la Antropología Política constituida en la década del 40 del siglo XX bajo la hegemonía del estructural-funcionalismo impugnó abiertamente las preguntas por el origen como parte de una crítica global al evolucionismo. Las preocupaciones de ese momento histórico y disciplinar desplazaron el problema del origen del Estado para colocar en su lugar la preocupación por delimitar el dominio político dentro de la organización social e identificar instituciones políticas en “sociedades primitivas” (Fortes y Evans-Pritchard, 1979). Solo a título de recordatorio, este enfoque clasificó las formas de vida política por medio de tipologías basadas en el criterio de demarcación entre *sociedades sin Estado y con Estado*. Un punto central aquí es que lo político se consideró a través de una finalidad intrínseca: el mantenimiento del orden social.

El poder coercitivo: sobre las condiciones de aparición/no aparición del Estado

A lo largo del siglo XX, distintas investigaciones antropológicas volvieron sobre el problema del origen del Estado, pero esas propuestas se inscribieron en otros marcos conceptuales, distintos a los que se habían abierto a partir de la influencia ejercida por las formulaciones de los filósofos contractualistas. En este caso, se trató de la confluencia entre la Antropología Social, la Arqueología, la Etnohistoria y la Historia para procurar explicar cómo se formaron los primeros Estados en la historia humana. A la inversa, pero de manera relacionada, también se produjeron investigaciones sobre el modo en que la maquinaria de las sociedades “aestatales” inhibía la centralización del poder político, siendo uno de los planteos más sobresalientes aquel que formulara el antropólogo francés Pierre Clastres (Gledhill, 2000). Las investigaciones sobre la formación de los primeros Estados describieron un conjunto de procesos convergentes que se reforzaron mutuamente y que habrían provocado una mayor complejidad en la organización social y política con su correlato en la centralización del poder. Entre estos procesos se destacan la sedentarización, la domesticación de plantas y animales, la formación y crecimiento de las ciudades, la aparición de una burocracia administrativa permanente, la delegación del poder de los jefes locales en una clase dirigente que contaba con la capacidad de acumular excedente agrícola y movilizar mano de obra, el aumento de la población, el fortalecimiento de una casta sacerdotal y el surgimiento de especialistas a tiempo completo que eran relevados del trabajo agrícola con el objeto de realizar otras actividades (Lewellen, 1985). En suma, este tipo de organización social sería correlativo al nacimiento o aparición del Estado. La descripción de estos procesos se concentró en el estudio de los que fueron considerados como los seis primeros Estados,

Estados prístinos o primitivos, localizados en distintas áreas geográficas: valles fértiles del Éufrates y Tigris (actual Irak), Egipto, valle de la India, valle del río Amarillo (norte de China), Mesoamérica y Perú. Como cada uno de estos Estados habría tenido un origen independiente con respecto a los demás, las preguntas pasaron por establecer los mecanismos de evolución comunes a todos ellos. Así, se produjeron distintas *teorías sobre el origen del Estado* (Lewellen, 1985; Smith, 1988). Un conjunto de explicaciones se centró en *aspectos coercitivos*, destacando el rol jugado por el conflicto, tanto interno como externo. Desde el marxismo, las propuestas enfatizaron que la innovación tecnológica creó excedentes que posibilitaron el desarrollo de una clase no productora a partir de la propiedad privada y el acceso diferencial a los recursos. Estos cambios acentuaron la desigualdad, por lo tanto, la clase poseedora, para proteger sus intereses contra la masa de productores activos, tuvo que estructurar una fuerza centralizada permanente. Por otro lado, aquellas interpretaciones que se centraron en el conflicto externo, destacaron que los Estados nacen de la guerra. Esta explicación fue refutada por distintos motivos, así, se argumentó que la guerra puede representar un obstáculo para la centralización del poder puesto que los grupos también se dispersan si se sienten amenazados por una fuerza más poderosa que ellos mismos (Lewellen, 1985). Con relación a esto, la *teoría de la circunscripción* de Robert Carneiro sostuvo que la guerra era prácticamente universal y solía tender a dispersar más que a aglutinar, pudiendo el conflicto solo propiciar la centralización en determinadas situaciones. A través del análisis de materiales sobre Estados prístinos, Carneiro propuso que el Estado emergía en ambientes circunscriptos por desiertos, montañas, océanos, etc., en los cuales la población encontró dificultades para moverse. En síntesis, esta idea sugiere que el proceso se inició cuando sociedades cazadoras y recolectoras aumentaron su tamaño y comenzaron a competir por

el acceso a los recursos estimulando al mismo tiempo el conflicto y el acuerdo (Smith, 1988).

Una de las teorías más difundidas sobre el origen del Estado hace hincapié en *la cuestión hidráulica*. Esta se basa en investigaciones del historiador Karl Wittfogel,⁶ quien en la década de 1920 publicó un trabajo sobre China y otras sociedades de Asia, tomando el aporte de Marx sobre el *modo de producción asiático* y los trabajos de Weber sobre la burocracia. Para Wittfogel el origen de la coerción y el control se encontraba en las exigencias tecnológicas del regadío a gran escala y en otras formas de control del agua en regiones de escasa lluvia. El surgimiento de especialistas para planificar y coordinar los sistemas de riego y el caudal del agua habría sido determinante, ya que de ellos dependía literalmente la vida misma de la comunidad, convirtiéndose estos en una elite administrativa con capacidad de dominio. *La presión demográfica* fue otro factor explicativo de la emergencia del Estado. Esta explicación se contrapone a los argumentos de Thomas Malthus.⁷ El foco aquí es que los aumentos de la densidad de población requieren formas más complejas de organización social y política. Finalmente, el origen del Estado también se explicó a partir de *la institucionalización del liderazgo*. En estos análisis, el origen del Estado debe buscarse en la transformación de los líderes carismáticos temporales en una jerarquía permanente. Cuando se alcanza esta fase tenemos una jefatura y se trata de la primera institucionalización, tanto del poder como de la desigualdad. Retomando los planteos de Weber —que trabajaremos en el próximo apartado— estas investigaciones destacaron que las elites en el poder combinan el uso de la fuerza pero, sobre todo, la legitimación, recurriendo a asociaciones

6 Citado en Lewellen, *op. cit.*

7 Para el economista inglés Thomas Malthus (1766-1834), cuando la población tiende a sobrepasar el nivel de recursos alimentarios, se contrasta la tendencia por mecanismos tales como la enfermedad, el hambre y la guerra.

con lo sobrenatural y lo divino. Como vemos, esta interpretación desplaza el foco del conflicto a la legitimación.

Las investigaciones sobre la formación de los primeros Estados fueron características de la Antropología estadounidense y continúan hasta la actualidad siendo un área de trabajo relevante dentro de la Arqueología. Más allá del desprestigio en que se sumió gran parte de los modelos teóricos reseñados arriba, la centralidad de estos estudios radica en que sitúan las sociedades estudiadas etnográficamente en un mapa regional que pudo haber incidido en la organización política antes del colonialismo occidental; a su vez, permiten pensar la relación entre centros y periferias en la formación de los Estados y cómo las sociedades estatales tienen efectos inmediatos en la estratificación y en las relaciones de producción de las sociedades circundantes (Gledhill, 2000). Si las condiciones de aparición del Estado constituyeron un problema para un sector de la Antropología, otros enfoques pusieron el acento en las condiciones de no aparición del Estado o en las estrategias de las sociedades “aestatales” para resistir la aparición del poder coercitivo. Con relación a este problema, distintos trabajos antropológicos identificaron el parentesco como espacio de resistencia al poder coercitivo. Las comunidades de parentesco tendieron a ser vistas como regidas por relaciones personales íntimas, por la reciprocidad material y las redes de ayuda mutua, y como representación de una cultura compartida. Al mismo tiempo, estas comunidades proporcionaron un modelo de sociedades preestatales basadas en la autoridad consensual de la costumbre antes que en relaciones de poder encarnadas en la ley (Gledhill, 2000).

En este marco, distintos trabajos intentaron dar cuenta de la forma de estructuración de las *sociedades aestatales* que inhibía la aparición de una autoridad central permanente y la estratificación social. Sin duda, uno de los trabajos más representativos en este sentido es el del antropólogo y etnólogo francés Pierre Clastres (1934-1977). La *distinción* entre

sociedades sin Estado y con Estado, según Clastres (1978), se sostiene en un fuerte etnocentrismo que identifica lo primitivo con la carencia, la privación y lo inacabado: *sociedades sin Estado, sin escritura, sin riqueza*. Al mismo tiempo, se asienta sobre una filosofía que concibe un sentido único de la historia, puesto que el Estado es un término necesario asignado a toda sociedad. Para desarrollar su postura, procedió invirtiendo distintos planteos teóricos, fundamentalmente del pensamiento antropológico previo y del marxismo. Con respecto al primero, abandonó la distinción entre sociedades *sin Estado y con Estado* para poner el foco en la idea de **sociedades contra el Estado**. Con relación a la propuesta del marxismo, sostuvo que la emergencia del Estado determina la aparición de las clases y no es el poder de las clases el que origina el Estado. Clastres enfatizó que si parece imposible determinar las condiciones de aparición del Estado, se pueden precisar, por el contrario, las condiciones de su no aparición. El estudio de las jefaturas de distintos pueblos indígenas de América del Sur muestra, para este autor, que el aparato estatal no puede deducirse del liderazgo primitivo. Los jefes no disponen de autoridad, de poder de coerción y de medios para impartir una orden. La jefatura es un espacio sin poder, y las funciones de autoridad se encaminan a resolver conflictos entre individuos, familias y linajes con el medio de pacificación exclusivo de la palabra que persuade en nombre de los antepasados. Es la sociedad misma el verdadero lugar del poder que ejerce su autoridad sobre el jefe. No obstante, la preparación y la conducción de una expedición militar constituyen circunstancias en las que el jefe puede ejercer un mínimo de autoridad fundada en su competencia técnica de guerrero. Sin embargo, una vez concluida la guerra, cualquier poder adquirido por un individuo como líder guerrero se evaporaba, y frecuentemente el liderazgo era asumido por individuos distintos en tiempos de paz y en tiempo de guerra (Gledhill, 2000). Clastres consideró que

los jefes eran incapaces de imponer sus intereses personales a los colectivos, y de convertir el prestigio adquirido en la guerra en poder y autoridad permanentes.

Si las sociedades con Estado se caracterizan por la división que se opera en el seno de la sociedad entre dominantes y dominados y el poder aparece como un órgano separado de la sociedad, las sociedades primitivas, desde la óptica de Clastres, son homogéneas, reina la indivisión y el poder no se encuentra separado de la sociedad (Abélès, 1990). Relacionado con esto, Clastres afirmó que las sociedades sin Estado luchan por reproducir a lo largo del tiempo su indivisión. Sin embargo, el flujo demográfico escapa al control de la sociedad, tanto en lo que hace al tamaño de la población como a su densidad, constituyéndose en una fuerza que puede trastocar la sociedad primitiva. Para escapar del determinismo demográfico, Clastres apeló al caso de los tupí-guaraníes, en particular al alzamiento contra los liderazgos a partir de la prédica de un grupo de profetas que instaban a la población a abandonar todo para lanzarse a la “Tierra Sin Mal”. Por un lado, a partir de las migraciones hacia este lugar se produjo un proceso de fragmentación y limitación de los liderazgos. Por otro, Clastres concluyó que el llamado de los profetas interpeló a una sociedad que resistía la aparición del poder coercitivo, puesto que la “Tierra Sin Mal” era una “Tierra Sin Estado”, y el Estado era la encarnación del mal.

Una de las limitaciones fundamentales que fuera señalada al planteo de Clastres es su focalización exclusiva en el poder o falta de poder de los jefes. Así, descuidó la atención sobre otras modalidades de dominación en las *sociedades aestatales*. Este señalamiento puede extenderse a otras representaciones académicas y legas sobre las *sociedades aestatales*. En este sentido, Gledhill afirma que la ausencia de instituciones civiles del Estado y de líderes comunitarios autorizados no siempre garantiza la igualdad, o, ni siquiera, la complementariedad equilibrada de los papeles sociales, en lo que se

refiere a las relaciones entre los distintos sexos y generaciones. En suma, sintetiza Gledhill:

(...) Puede que las sociedades “aestatales” estén estructuradas de una manera que inhiba la aparición de una autoridad central permanente y la estratificación social; pero, ¿hasta qué punto se puede afirmar que se sustentan en unas relaciones consensuales, antes que coercitivas? (2000: 52).

El problema de la dominación: Marx y Weber

El estudio del Estado entendido como relación de dominación fue un punto en el que convergieron los enfoques de dos pensadores alemanes: Karl Heinrich Marx (1818-1883) y Maximilian Carl Emil Weber (1864-1920).

Los conceptos de Estado y clase social tuvieron una importancia decisiva en la obra de Marx. Sin embargo, sostienen diferentes analistas, no existe ningún trabajo puntual donde Marx haya desarrollado sistemáticamente la definición de esos conceptos (Codato y Perissinotto, 2001; Castillo, 2007). A pesar ello, es posible advertir en su obra una concepción genérica sobre el Estado: la afirmación de **la naturaleza de clase del Estado** (Codato y Perissinotto, 2001).

A lo largo de sus trabajos, Marx fue desplegando el concepto de Estado en función de distintos debates. Vale recordar aquí, que Marx era tanto académico como militante político, en ese sentido sus intervenciones se encaminaban a orientar prácticas políticas. En ese marco, sus precisiones sobre el Estado deben entenderse como recuperación y distanciamiento de la filosofía hegeliana, del socialismo utópico francés y de la economía clásica inglesa.

Un primer elemento a resaltar es que los puntos de partida de Marx, tributarios de la tradición filosófica alemana, fueron sustancialmente diferentes de las premisas de los

filósofos contractualistas. Lejos de la concepción de Marx se hallan aquellas premisas que sostenían como elementos del *estado de naturaleza* individuos aislados. Los puntos de partida de Marx, o más en general los puntos de partida del enfoque materialista histórico, se desarrollaron en discusión con el idealismo alemán, específicamente con los neohegelianos. Así, Marx estableció como puntos de partida los **individuos reales**, su **acción** y sus **condiciones materiales de vida**, tanto aquellas *con las que se encontraron* como *las que engendraron* con su propia acción. Se trata, entonces, de *hombres reales que producen su propia vida*, pero esa producción no la realizan individuos aislados, sino *hombres en relación*, el hombre en tanto que ser social produce desde dos relaciones: intercambio y apropiación con otros hombres y con la naturaleza.

Desde estas premisas, Marx desplegó un enfoque holístico basado en la consideración de la *sociedad* como un todo, *como una totalidad estructurada* en distintos niveles de abstracción. El mayor nivel de abstracción es el *modo de producción*, los otros son la *formación social* y la *coyuntura*. Cuando Marx trabajó en el nivel del *modo de producción*, pensó a la sociedad estructurada en su mayor nivel de abstracción, es decir, no hablaba de ninguna sociedad en particular, sino que se trataba de un modelo construido teniendo en cuenta rasgos significativos para poder captar la dinámica del *modo de producción capitalista* con el objetivo de su transformación. Se trataba de detectar las relaciones básicas de antagonismo generadas por los *modos de explotación* a partir del estudio de *las relaciones sociales de producción* y *las fuerzas productivas*. En este nivel de abstracción, el Estado fue considerado como forma política de la sociedad burguesa y el *poder del Estado* se identificaba plenamente con *el poder de la clase*.

En cambio, cuando Marx trabajaba sobre situaciones concretas era para dar cuenta de otros problemas. En sus análisis se pusieron en juego las luchas políticas entre grupos y

fracciones de clase y es posible percibir el Estado como una institución dotada de “recursos organizacionales” propios, que le confieren “capacidad de iniciativa” y “capacidad de decisión”. En la lucha política concreta, los grupos políticos y las clases sociales perciben al Estado como una poderosa institución capaz de definir la *distribución de recursos diversos* (ideológicos, económicos, políticos) en el interior de la sociedad. En función de esto, luchan entre sí para controlar directamente e influir a la distancia sobre las diferentes áreas del aparato estatal (Codato y Perissinotto, 2001).

Las distintas precisiones de Marx sobre el Estado deben entenderse en el encuadre de sus puntos de partida y según el nivel de abstracción en el que se ubicara su reflexión. Esto no es una tarea sencilla, especialmente teniendo en cuenta las múltiples discusiones tanto dentro como fuera del campo del marxismo a lo largo del siglo XX.

En los textos periodísticos que aparecieron publicados en *La Gaceta del Rhin*, Marx comenzó a distanciarse de la definición hegeliana del Estado⁸ (Castillo, 2007). En esos escritos, se posicionó sobre diversos asuntos, por ejemplo sobre la prohibición a los pobres de que tomaran libremente la leña durante el invierno en los bosques comunales. Marx reconoció que uno de los grandes descubrimientos de Hegel había sido que la sociedad moderna estaba escindida entre sociedad política y sociedad civil; y justamente una de las características de las formaciones sociales antiguas había sido la no escisión entre una esfera política y una esfera no política. Esta división trajo aparejada la escisión entre el hombre y el ciudadano: el hombre de la sociedad civil y el ciudadano de la sociedad política. Somos todos iguales ante la ley pero en la sociedad civil se presentan todas las escisiones y desigualdades.

8 Para profundizar sobre el concepto de Estado en Hegel se puede consultar Soares, 2000.

Desde un punto de vista histórico, la separación entre lo político y lo económico aparece como una característica que distingue a la sociedad capitalista de otras sociedades de clase. Por ejemplo, la relación entre el señor feudal y el siervo a través de la extracción del producto de trabajo agrícola implicaba la no separación entre la coacción económica y la extra-económica. El modo de explotación feudal se sustentaba en la afirmación de la desigualdad, legitimada en justificaciones morales y religiosas. A diferencia de la sociedad feudal, en el capitalismo los trabajadores no se encuentran amarrados a *un señor* y cuentan con libertad de movimiento para establecer contratos de trabajo. Sin embargo, los trabajadores fueron previamente despojados de la tierra y de otros medios de producción, contando solamente con la opción de vender su fuerza de trabajo. Con respecto a esto, Marx elaboró la teoría del valor-trabajo, es decir, mostró cómo el trabajo se convierte en la sociedad capitalista en un mercancía como otras pero, a la vez, es única por su capacidad para crear nuevos valores.⁹ La separación entre lo económico y lo político en el capitalismo también se expresa en la fragmentación social de la posición del trabajador: el siervo feudal se convirtió a lo largo de la historia en obrero asalariado y en ciudadano (Holloway, 1994).

En otros términos, tratar a los individuos como libres e iguales, como ciudadanos constituye una abstracción de las relaciones sociales de producción capitalistas. Retomando el hilo central del argumento de Marx, lo importante aquí es que para comportarse como ciudadano, el hombre se ve obligado a salir de la sociedad civil y entrar en un mundo imaginario, en una “comunidad imaginaria”. Relacionado con lo anterior, Marx sostuvo que *la génesis del Estado* se encontraba en la *contradicción* abierta entre el *interés particular* y el *interés*

9 Ver Guía sobre desigualdad en este libro.

público. Esto supone las esferas separadas de la sociedad civil y el Estado. La sociedad civil constituye una sociedad de clase que se origina en la división del trabajo, por ello cuando el interés particular se presenta como interés general tiene que asumir, necesariamente, una forma ilusoria.

El Estado fue visto por Marx como una *comunidad ilusoria* que se presenta como garante del bien común. Ilusorio no significa irreal, puesto que para que el interés particular pueda presentarse como general requiere de construcciones materiales, de prácticas cotidianas, de procesos simbólicos, etc. Por ejemplo, autores como Corrigan y Sayer mostraron cómo se formó a lo largo de nueve siglos el Estado inglés, afirmándose mediante rituales de mando y especialmente sobre la regulación de las subjetividades (Corrigan y Sayer, 2007).¹⁰

Vinculado con esto, en los escritos históricos, sobre todo los que produjo Marx a partir de la observación directa de los sucesos políticos de Francia durante 1848, se afirma que el Estado garantiza el orden social capitalista pero, para ello, debe construirse como una máquina de guerra del capital contra el trabajo. Y es desde esa clave que deben entenderse sus componentes: el ejército, la policía, la burocracia, la administración central, el Ejecutivo, el legislativo (Castillo, 2007).

Finalmente, en el famoso “Prefacio” a la *Introducción a la crítica de la Economía Política*, Marx afirmó:

“(…) En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que

10 Ver Guía para la lectura del texto de P. Corrigan y D. Sayer en este libro.

corresponden determinadas formas de la conciencia social.
(...)” ([1857] 1974: 7)”

En esta metáfora arquitectónica, el Estado se localizó en la superestructura. Esa definición ha sido objeto de las más encarnizadas polémicas dentro del marxismo a lo largo del siglo XX. En este punto, vale recordar el planteo del historiador británico Edward Thompson (1924-1993), quien se posicionó contra las posturas deterministas inspiradas en la distinción base/superestructura, y destacó el proceso histórico de formación de las clases sociales, el lugar de la experiencia y las particularidades de las formas de dominación fundadas en la movilización de prácticas rituales y comunales. También sobresalió el punto de vista del pensador italiano Antonio Gramsci (1891-1937), quien enfatizó que la distinción base/superestructura representaba una metáfora y elaboró una serie de conceptos como bloque histórico, hegemonía y Estado ampliado con el objetivo de superar las visiones reduccionistas de la sociedad.¹¹ Por otra parte, el *marxismo estructural francés*, identificado con figuras como Louis Althusser (1918-1990) y Nicos Poulantzas (1936-1979), sostuvo que la política y la ideología no se encontraban determinadas de manera mecánica por lo económico, pudiendo ser consideradas como relativamente autónomas, aunque lo económico determinaba en última instancia. Siguiendo esta posición, Poulantzas enfatizó la autonomía relativa del Estado, señalando el papel de las luchas en el seno de los aparatos institucionales entre el bloque de poder y las clases dominadas como así también entre las fracciones de clase que componen el bloque de poder.

En el caso de Max Weber, como sostuvimos en la introducción a este apartado, también las reflexiones sobre el Estado

11 Ver Guía y selección de textos de Gramsci, de G. Novaro, p. 293 de este libro.

se encuentran ligadas al *problema de la dominación*. En este sentido, distintos analistas enfatizaron que la coincidencia fundamental entre Marx y Weber se debe al interés de ambos por conocer las características específicas del capitalismo y las condiciones de su aparición y desarrollo (Zeitlin, 1986; Giddens, 1994)

Weber estaba interesado en mostrar la complicada naturaleza de las relaciones entre la estructura económica y los demás aspectos de la organización social (Giddens, 1994). Fue así que propuso distinguir lo *estrictamente económico*, de lo *relacionado con lo económico* y lo *condicionado por lo económico*. Lo estrictamente económico remitía a instituciones creadas deliberadamente con fines económicos, como los bancos, la bolsa o las fábricas. En tanto que se podían identificar esferas de interacción, modos de conducta, instituciones o sucesos que no eran en sí mismos económicos pero que guardaban relación con lo económico. Un ejemplo de esto último fue el análisis de Weber sobre las conexiones entre las normas metódicas de conducta prescriptas por sectores religiosos protestantes (laboriosidad, trabajo duro, puntualidad, etc.) y el espíritu del capitalismo. Por último, ofreció como ejemplo de condicionamiento económico el vínculo entre la estratificación social y el gusto por el arte.

Weber sostuvo que las explicaciones basadas en “condiciones económicas” nunca pueden ser completas (Zeitlin, 1986). A su vez, esto se vinculaba con problemas relativos a la significación cultural, al papel de los valores y a los requisitos metodológicos diferenciales para las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias de la cultura*.

En el marco de estos puntos de partida, en una conferencia titulada “La política como vocación”, pronunciada en la Universidad de Munich en 1918, Weber se preguntó qué entendemos por política, para plantear que era un concepto sumamente amplio que abarcaba “todo tipo de dirección independiente en acción”, pero que él restringía su uso a “la

dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política, es decir, el Estado”.

Desde esa definición amplia de política, la especificidad de la asociación política denominada *Estado* no puede definirse *por sus fines*, por la imposibilidad de establecer sociológicamente tareas exclusivas del Estado, *sino por los medios específicos* que le son propios: *el uso de la fuerza física*. El Estado es una comunidad humana que se atribuye (con éxito) *el monopolio del uso legítimo de la fuerza física* dentro de un *territorio*. En otras palabras, el Estado es la única fuente de “derecho” para hacer uso de la violencia.

El Estado es una institución política histórica. Al igual que otras que la precedieron es una *relación de hombres que dominan* a otros hombres, una relación *mantenida* por medio de la *violencia legítima*, es decir, **considerada legítima**. Para que exista Estado los dominados deben obedecer la supuesta autoridad de los poderes existentes. En este sentido, Weber se preguntó: ¿cuándo y cómo obedecen los hombres?, ¿en qué justificaciones y en qué medios externos se basa la dominación?

La legitimidad se vincula en Weber a *la obediencia*. O más bien la obediencia se funda en la legitimidad. Las explicaciones de Weber sobre la legitimidad destacaron las actitudes subjetivas de los individuos orientadas por la creencia en un orden legítimo (Giddens, 1994). La legitimidad se basa en *la creencia y esta puede ser de distinto tipo*, por ejemplo la creencia en la tradición, en un líder carismático o en la legalidad. De este modo, Weber consideraba la existencia de tres justificaciones internas o legitimaciones básicas de dominación. Primero, la autoridad del “pasado eterno”, la dominación tradicional. Segundo, la autoridad del *don de gracia personal*, la dominación carismática. Finalmente, la dominación en virtud de la *legalidad*, de la aceptación de la validez del estatuto legal y la competencia basada en normas. Estos son tipos puros, que no aparecen en la realidad de ese modo.

Weber acentuó tanto los aspectos subjetivos de la dominación como las dimensiones organizativas. En este sentido, vale rescatar sus precisiones sobre la organización de la autoridad tradicional y la legal.¹² En sus trabajos, sostuvo que la autoridad tradicional, al mismo tiempo que se basa en la creencia en el pasado eterno, carece de personal especializado por medio del cual se ejerza la autoridad. En tanto que en aquellas formas históricas de autoridad tradicional en las que se registraron funcionarios administrativos, la peculiaridad de estos fue su subordinación al jefe a través de vínculos de lealtad personal. Este tipo de organización de la autoridad se distancia de la burocracia racional fundada en la dominación legal. En el tipo puro, la dominación legal se basa en normas impersonales y los funcionarios obedecen al superior no por dependencia personal sino por la aceptación de normas. Esta forma de autoridad se caracteriza por actividades regladas, por procedimientos normados y por la selección de los funcionarios de acuerdo con sus calificaciones técnicas. La dominación legal se manifiesta en una creciente burocratización de la vida moderna que se relaciona, como veremos más en detalle, con la expansión de la división del trabajo en varios ámbitos de la vida social (Giddens, 1994).

En vinculación con lo anterior, un tema que reviste sumo interés es aquel relativo a la *formación del Estado moderno como proceso de expropiación*. En la visión de Weber, el Estado moderno se inició a través de la acción del monarca que preparó el camino para la expropiación de los depositarios autónomos y privados del poder ejecutivo que lo rodeaban. Este acto de expropiación no se fundó, como en el caso de la visión

12 La dominación carismática en cuanto a su organización se distingue de la tradicional y de la legal por su carácter extraordinario. Esta especificidad se expresa en puestos secundarios de autoridad sustentados en un número indeterminado de personas que participa del carisma o que tiene el propio. Al contrario de las formas permanentes de organización, un movimiento carismático carece de medios de sostenimiento económico instituidos sistemáticamente: sus ingresos provienen de alguna forma de donación o del pillaje (Giddens, 1994).

de Marx, en el poder de las clases, sino que se desplegó de modo paralelo al desarrollo de la empresa capitalista.

Marx identificó como rasgo distintivo del capitalismo la separación del trabajador del control de sus medios de producción. Weber sostuvo que esa separación no se limitaba a la industria, sino que se extendía por todo el campo de la política, el ejército y demás sectores de la sociedad. Entonces, mientras que Marx señaló la creciente concentración de los medios de producción y la concomitante separación del trabajador de esos medios, Weber destacó la creciente concentración de los medios de administración (Zeitlin, 1986; Giddens, 1994).

El Estado moderno ha logrado monopolizar el uso de la fuerza física como medio de dominación dentro de un territorio a partir de la expropiación de los medios de coerción en manos de funcionarios que ejercían el poder en dominios autónomos. En el Estado moderno se completa la “separación” del personal administrativo, jefes administrativos y de los trabajadores de los medios materiales de organización administrativa. En este proceso de expropiación surgieron los políticos profesionales, que brindaron sus servicios al monarca y se constituyeron en su instrumento para culminar el proceso de expropiación política.

El Estado, en Weber, fue visto como una relación de dominio apoyada en medios internos (legitimación, motivos que tienen los dominados para obedecer) y externos (coacción física). El Estado moderno, con sus características de racionalidad, se vincula con la aparición del capitalismo moderno occidental.

La micropolítica del poder: del poder soberano al poder disciplinario

Los reposicionamientos de la Antropología durante los años 80, especialmente en los circuitos académicos de Estados

Unidos, se orientaron a deconstruir los tres paradigmas clásicos de la disciplina: el estructural-funcionalismo británico, el culturalismo americano y el estructuralismo francés. El cuadro de estos cambios fue retratado con agudeza por la antropóloga Teresa Pires do Rio Caldeira (1989), por ello aquí solo recordamos que un aspecto de esas transformaciones ha sido *el desplazamiento del estudio de los sistemas y las instituciones políticas hacia las relaciones de poder*. En ese contexto, la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) se instaló entre los antropólogos por las posibilidades que ofrecía para investigar el poder descentrado de las instituciones y el Estado.

Foucault ofreció una admirable síntesis de su concepción del poder en un curso dictado en enero de 1976 en el Collège de France. Allí, sostuvo que en las sociedades occidentales, desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se ha desarrollado esencialmente alrededor del **poder real**. Es decir, se desarrolló como *instrumento y justificación* del edificio jurídico que *sostiene al soberano*, pero también como un elemento de los movimientos de oposición al poder del rey, los cuales procuraron, desde la teoría jurídico-política del soberano, plantear interrogantes sobre las prerrogativas del rey. En este sentido, el derecho desde la Edad Media tuvo como papel fundamental fijar la **legitimidad del poder**.

En cambio, para Foucault el derecho y el discurso centrado en el rey “enmascaran la dominación” y producen efectos de obligación y legitimidad. En el planteo de Foucault la dominación no se entiende como un hecho macizo, como una dominación global de uno sobre los otros sino que se trata de **comprender múltiples formas de dominación que se ejercen en el interior de la sociedad**. Esta definición de dominación implica:

- Atender a los sujetos en sus relaciones recíprocas.
- Observar múltiples **sometimientos y sujeciones**.
- Focalizar sobre las múltiples obligaciones que funcionan dentro del cuerpo social.

Vemos entonces que la *dominación, la sujeción*, los múltiples sometimientos o, en otros términos, el ejercicio mismo del poder no es algo circunscripto al Estado sino que requiere de una mirada sobre el *cuerpo social*. Para llevar adelante este *enfoque*, conocido como *capilar* o *microfísico*, Foucault señaló cinco precauciones de método (que aquí no reproduciremos por un problema de espacio) pero que se pueden consultar en el mencionado curso. De todas formas, interesa precisar que a partir de esas precauciones metodológicas se articuló un enfoque particular para el estudio del poder, en palabras del propio autor:

Podría decir, para resumir estas cinco precauciones de método, que, en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estado y a la ideología que conllevan, se debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilidades de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatán, desde fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y las tácticas de dominación. (1992: 147)

Ahora bien, este cambio de foco no implica que Foucault negara la operatoria de la teoría político-jurídica de la soberanía y sus efectos. Por ejemplo, sostuvo que la misma se constituyó en un mecanismo de poder efectivo para las monarquías feudales, sirvió como fundamento de las monarquías administrativas del siglo XVII y también se constituyó en un instrumento de lucha política y teórica en torno a los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Además, en el siglo XVIII, se reactivó para construir en contra de las monarquías administrativas, autoritarias y absolutas, un modelo alternativo que fue el de las democracias parlamentarias

y ese es el papel que jugó en el momento de la Revolución Francesa.

De todas maneras, su *enfoque microfísico* está sostenido en sus investigaciones sobre otra mecánica de poder, aquella que Foucault estimaba que se inventó entre los siglos XVII y XVIII, y que denominó **poder disciplinario**. Foucault rastreó la invención del poder disciplinario a partir de las técnicas de castigo. Por medio de registros históricos, identificó que no se castigaba el acto cometido o la responsabilidad del individuo sobre ese acto, sino que se castigaba al individuo y su peligrosidad. Así, se castigaba no en función del derecho sino de un conjunto de saberes y conocimientos sobre conductas, anomalías, etc., siendo en este punto central los saberes médicos y psiquiátricos.

Esta nueva mecánica de poder se apoyaba fundamentalmente sobre los cuerpos y sobre las acciones antes que sobre la tierra y sus productos. Extraía de los cuerpos tiempo y trabajo antes que bienes y riqueza. Se ejercía a través de la vigilancia y no de manera discontinua como tributos u obligaciones espaciadas en el tiempo.

En suma, estas particularidades, tanto del poder del soberano como del de las disciplinas deben entenderse con relación a los movimientos históricos de poblaciones y riquezas. El poder disciplinario se integró en los nuevos mecanismos de producción desarrollados por el capitalismo: el cuerpo útil fabricado por la disciplina es el cuerpo útil del obrero conectado a la máquina de producción y la contraposición es el cuerpo ocioso y gozador del proletario. Las técnicas disciplinarias aplicadas en talleres, escuelas y fábricas instalan siempre una micropenalidad: se trata de *castigar* en cada ocasión al cuerpo rebelde, al cuerpo indócil para obtener una **conducta normalizada**.

Foucault consideró que el *poder soberano* y *el disciplinario* eran los límites en los que se jugaba el ejercicio del poder. El poder se ejerce en el entrecruzamiento de la norma y la ley.

Se ejerce a través del derecho a la soberanía y de las técnicas disciplinarias de sujeción.

De un modo general, Foucault tomó distancia tanto de las propuestas de los filósofos contractualistas como del marxismo, mostrando una forma de ejercicio del poder que podemos sintetizar del siguiente modo:

- Frente a la afirmación de que el poder sería la propiedad de una clase que lo habría conquistado, Foucault dijo que *el poder* no es una propiedad sino *una estrategia*, y sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento.
- Frente a la afirmación de que el poder estaría localizado en el aparato del Estado, Foucault señaló cómo el Estado aparece como un efecto de conjunto, que constituye una *“microfísica” del poder: una red que atraviesa aparatos e instituciones*.
- Frente a la afirmación de que el poder encarnado en el aparato del Estado estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura, Foucault afirmó que *el poder no es una superestructura, sino que está presente en la propia constitución del espacio económico*.
- Frente a la consideración de que el poder tendría una esencia y sería un atributo que distingue a los que lo poseen (dominantes) de los que lo sufren (dominados), Foucault destacó que *el poder carece de esencia, ya que es operatorio, y no es un atributo, sino una relación*.

Como sintetiza Gledhill, en Foucault el poder no es solo control negativo de la voluntad de los demás a través de la prohibición; las formas dominantes de conocimiento social no son meramente ideologías que legitiman relaciones opresivas, sino que constituyen el fundamento de “tecnologías de dominación” sobre las personas: regímenes de verdad. Este es el aspecto productivo del poder: las relaciones de poder conforman sujetos humanos que actúan y piensan de determinada manera.

A modo de cierre: sobre prácticas y procesos estatales

La Antropología como disciplina estuvo influida por los problemas vinculados al estudio del Estado, aun cuando sus objetos se constituyeron como excluidos u opuestos a las formas de racionalidad administrativas, orden político y autoridad atribuida al Estado (Das y Poole, 2004). Los terrenos donde tradicionalmente se desarrollaban las etnografías fueron interpretados como sitios de “desorden” que aguardaban la llegada del Estado como si se tratara de un orden trascendental (Gledhill, 2000; Das y Poole, 2004).

A partir de la década del 80, las propuestas teóricas del “Oxford Discussion Group on The State (DGOS)”, sintetizadas en el trabajo de Corrigan y Sayer (2007), fueron recuperadas en Antropología para desarrollar análisis sobre la **dimensión práctica y procesual** de la dinámica estatal. Estos estudios han puesto de manifiesto que la formación del Estado implica una “revolución cultural” que impone modalidades de regulación moral sobre esferas apartadas de la sociedad (Corrigan y Sayer, 2007); pero esta formación no concluye en un punto en el tiempo, sino que se trata de un proceso siempre construido y reconstruido por agentes y agencias. El Estado puede aparecer como exitoso al establecer un marco discursivo común que asienta los términos en torno a los cuales y en términos de los cuales la contestación y la lucha pueden ocurrir. Este enfoque sobre procesos y prácticas estatales ha sido acentuado recientemente en propuestas que señalan la contradicción del Estado contemporáneo que se caracteriza por la rutinización de la presencia gubernamental y, al mismo tiempo, por el desafío al poder gubernamental debido a la acción de actores supra o infra nacionales –organismos internacionales de crédito, ONG, movimientos sociales, etc. (Trouillot, 2001).

La propuesta entonces, consiste en observar cómo el poder del Estado no siempre se realiza por medio de instituciones

nacionales o sitios gubernamentales, es decir, el Estado no se reconoce por su fijeza institucional sino por un conjunto de prácticas que se reconocen por sus efectos. En este sentido, la tradición del trabajo de campo antropológico presenta ventajas, ya que en la vinculación cotidiana con los sujetos se pueden advertir las pistas de los efectos estatales e identificar los mismos en las marcas que producen en los propios sujetos.

En síntesis, durante las últimas dos décadas se generaron enfoques tendientes a **captar el aspecto relacional y la dimensión práctica y procesual de la dinámica estatal en articulación con los grupos subalternos**. Estos enfoques han tenido un marcado influjo sobre los estudios antropológicos desarrollados en América Latina. Entre estos trabajos, sobresalen aquellos que analizaron las múltiples dimensiones de la relación entre cultura popular y formación del Estado en el México revolucionario y posrevolucionario. También aquellos que mostraron cómo los grupos subalternos en Perú se apropiaron de las categorías liberales de soberanía popular desafiando a la elite aristocrática y generando “desde abajo” formas de incorporación al Estado-nación. En ese intento se identificaron como “pueblo” para desmarcarse de categorías racializadas (cholo, indio, runa). Además, etnografías recientes atendieron a la fundación permanente del Estado a través de prácticas de legibilidad, legalidad y disciplina. Por ejemplo, encontramos trabajos que abordaron las formas populares de administración de justicia en territorios previamente controlados por la guerrilla de Sendero Luminoso en Perú. En esta línea, otros estudios focalizaron en el proceso de construcción estatal en Guatemala, luego de la paz concertada con las fuerzas guerrilleras en 1996, que se caracteriza por las demandas de múltiples actores en conflicto: organizaciones que reclaman el reconocimiento de sus derechos, como mayas, refugiados, grupos de mujeres y de activistas medioambientales, y agrupamientos por la memoria histórica.

Bibliografía

- Abélès, M. 1990. “El estado en perspectiva”, en *L'Antropologie de l'Etat*. París, Armond Colin.
- Castillo, J. 2007. “La genealogía del Estado en Marx”, en Thwaites Rey, M. (comp.). *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 19-66.
- Clastres, P. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- Claverie, E. 1998. “Antropología Política y sociedades contemporáneas”, en Neufeld, M. R.; Grimberg, M.; Tiscornia, S. y Wallace, S., *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires, EUdeBA, pp. 167-180.
- Codato, A. N. y Perissinotto, R. M. 2001. “El Estado como institución. Una lectura de las ‘obras históricas’ de Marx”, en *Revista Crítica Marxista*, N° 13, Campinas, Brasil.
- Corrigan, P. y Sayer, D. 2007. Introducción a “El Gran Arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz (Bolivia), INDH/PNUD, pp. 39-116.
- Das, V. y Poole, D. 2004. “State and its Margins. Comparative Ethnographies”, en Das, V. y Poole, D. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe-Oxford, School of American Research Press & James Currey, p. 3-34..
- Foucault, M. 1976. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- . 1977. *Historia de la sexualidad.1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.

- . 1991. “La gubernamentalidad”. En AA. VV., *Espacios de Poder*. Madrid, La Piqueta.
- . 1992. *Microfísica del Poder*. Madrid, La piqueta.
- . 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. 1979. “Sistemas políticos africanos”, en LLobera, J. (comp.). *Antropología política*. Barcelona, Anagrama.
- Giddens, A. 1994. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Labor.
- Gledhill, J. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona, Bellaterra.
- Holloway, J. 1994. *Marxismo, Estado y Capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires, Fichas Temáticas de Cuadernos del Sur-Editorial Tierra del Fuego.
- Lagos, M. L. y Calla, P. 2007. “El Estado como mensaje de dominación”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz (Bolivia), INDH/PNUD, pp. 11-37.
- Lewellen, T. 1985. *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona, Bellaterra.
- Lowie, R. 1927. *The origin of the State*, Nueva Cork, Harcourt, Brace.
- Marx, C. [1857] 1974. “Prefacio”, en *Introducción a la crítica de la economía política*. Buenos Aires, Anteo.
- . [1845-1846] 1975. *La Ideología Alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos.
- Pires do Rio Caldeira, T. 1989. “Antropología y poder. Una reseña de etnografías americanas recientes”, en *BIB*. Rio de Janeiro, N° 17, pp. 3-50.

- Smith, M. 1988. "Anthropology and the Study of the State", en *Actas del Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Zagreb.
- Soares, R. 2000. *Gramsci, o Estado e o debate sobre a escola*. Rio Grande do Sul, UNIJUI.
- Trouillot, M. 2001. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization", en *Current Anthropology*, 42(1), pp. 125-138.
- Vincent, J, 1998. "Political Anthropology", en Barnard, A. y Sperber, A. (comps.) *Enciclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 428-433.
- Weber, M. 1972. "La política como vocación", en *Ensayos de Sociología contemporánea*. Buenos Aires, Planeta.
- Zeitlin, I. 1986. *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu.

Guía para la lectura del texto de P. Corrigan y D. Sayer: “El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural”

María Laura Díez

Introducción

El texto de Corrigan y Sayer se inscribe como propuesta de lectura obligatoria tanto por su particular análisis de los procesos de formación del Estado moderno y particularmente del Estado capitalista, como por constituir un referente importante para abordar el estudio sobre el Estado en Antropología Social.

Este artículo invita a pensar el estudio de la formación del Estado inglés, como medio para intentar desentrañar el complejo y largo proceso histórico en el marco del cual se fueron construyendo las condiciones no solo materiales, sino fundamentalmente culturales, que permitieron el surgimiento y la consolidación del capitalismo.

Hacemos alusión a autores que, de forma novedosa dentro de los debates del marxismo inglés, nos han propuesto mirar la “revolución cultural” que supuso la formación del Estado. Lo novedoso es el énfasis puesto en la articulación de la formación de Estado y la revolución cultural, como dos procesos íntimamente relacionados entre sí (Lagos y Calla, 2007).

Nos señalan que el poder político reside fundamentalmente en las *rutinas* de funcionamiento de las formas del Estado (como formas culturales continuas y reguladas); en la conformación de un orden social que funcione como la *normalidad*, como territorio exclusivo de lo posible, suprimiendo continua y violentamente las alternativas.

Las preguntas que orientan el trabajo de Corrigan y Sayer están referidas a la compleja construcción histórica de esa normalidad, dentro de la cual se vuelve natural aquello que en realidad es parte de *una forma particular e histórica de orden social*. Toman un episodio cercano a la fecha de escritura de este trabajo (huelga minera de 1984-1985, en Inglaterra),¹ y se preguntan acerca del proceso de constitución de:

(...) ciertas formas de orden social dentro de las cuales resulta normal que alguien (...) pueda presentar como simple necesidad económica la masacre de las comunidades mineras, y su defensa como algo cercano a la traición. (Corrigan y Sayer, 2007)

A estos intentos de dar expresión única y unificadora a las experiencias históricas y diferenciadas de los diversos grupos, también se ha referido, entre otros, E. P. Thompson, autor trabajado en la materia, de ineludible referencia para la teoría social y particularmente para los estudios del Estado en Antropología Social. En esos procesos de larga duración en los que se forma el Estado inglés y surge el capitalismo, ha sabido señalar, tal como destaca Meiksins Wood (1995): “la sutil capacidad-de-ser-otro del capitalismo”, sus dificultades junto a sus lógicas, concepciones, racionalidades y regímenes de disciplina.

1 Se recomienda consultar las fuentes documentales y periodísticas sobre la huelga, incluidas en el campus.

Dentro de esa línea, Corrigan y Sayer continúan el estudio de la formación del Estado inglés, intentando destacar los aspectos culturales que han acompañado las transformaciones sociales. Otro de los autores trabajados en la cátedra que han incorporado el tema de la cultura (a partir de la crítica hacia las visiones reduccionistas del marxismo) es Antonio Gramsci.²

Este conjunto de razonamientos, en los que incluimos autores que están intentando redefinir los objetos de la investigación materialista histórica, emergen de la profundización del estudio dentro de la *especificidad histórica del capitalismo, como un sistema económico, social y moral*. Se detienen en el análisis de la particularidad de sus leyes de funcionamiento, de sus soportes éticos e ideologías sustentantes, como algo experimentado y también con frecuencia resistido por hombres y mujeres (Meiksins Wood, 1995).

Esos aportes sin duda son recuperados desde el estudio del Estado en Antropología Social, y constituyen instrumentos clave para el análisis de las articulaciones del Estado y la sociedad, así como de las formas múltiples en que la acción del Estado (como formas culturales), reformulan la demanda y la resistencia del uno y del otro (Foley y Yambert, 1989).

Los autores y la pertinencia del análisis que proponen

Muchos investigadores sobre el Estado en Ciencias Sociales y Antropología Social han recuperado el trabajo de Corrigan y Sayer, tanto por su particular forma de abordar el estudio de la formación del Estado inglés, como por la pertinencia de su *enfoque* para el análisis de procesos y

2 Se recomienda ver la Guía y selección de textos de Gramsci incluidas en este libro.

prácticas estatales, no reducidos a ese contexto (Roseberry, 2002; Gray y Wanderley, 2007).

Philip Corrigan y Derek Sayer, académicos contemporáneos formados dentro del campo de la Sociología inglesa, se vinculan al marxismo no ortodoxo dentro del cual historiadores, antropólogos y sociólogos, han ido –en términos de Corrigan– reconstituyendo “un paradigma apropiado para estudiar ‘el Estado’” (Corrigan, 2002).

En su trabajo, aparece un énfasis puesto en estudiar las formas de organización social, como formas de autoridad y de gobierno, desplazando la atención del “quién” gobierna, hacia el “cómo se efectúa ese gobierno” (Corrigan, 2022). Dentro de estos énfasis se registran importantes continuidades y diálogos entre los aportes de Hill, Williams y, como señalamos, Thompson, quienes han desarrollado una línea historiográfica dentro de la cual destacan los aspectos culturales de las transformaciones sociales en Inglaterra.

El texto al que aquí aludimos es la primera traducción al español de la “Introducción” y la “Posdata” de la obra “The Great Arch: English State formation as Cultural Revolution” (1985: 1-13 y 182-208). La inclusión de esta versión en el libro *Antropología del Estado* (2007) responde a una propuesta de revisión de los aportes de Corrigan y Sayer a la luz de los procesos contemporáneos en América Latina. Sus compiladoras parten de reconocer la necesidad de desarrollar nuevas perspectivas de análisis para entender procesos de transformación generados en un capitalismo cada vez más globalizado y transnacional (socavamiento de la soberanía y territorialidad del Estado, entre otros). En coincidencia con el señalamiento que hace Manzano en el capítulo que desarrolla en este libro, se afirma la necesidad de desmitificar el Estado como entidad monolítica y se propone examinarlo en sus formas más amplias y cotidianas.

Ese es uno de los aportes más destacados que Corrigan y Sayer hacen al estudio de las *formas estatales* en vinculación

con los procesos de transformación contemporáneos ligados al capitalismo. Aporte que permite abordar procesos que desafían nociones clásicas de Estado-nación moderno, tales como la conformación del primer Estado constitucionalmente plurinacional (Bolivia, 2006), la ampliación de demandas de distintos movimientos en torno a la territorialidad o control territorial y de recursos, las autonomías y la autodeterminación, etc.³

La publicación de este texto en el libro referido (Lagos y Calla, 2007) está acompañada del trabajo de una serie de autores que sugiere estudiar los procesos de transformación sociopolítica y cultural contemporáneos “desde arriba” y “desde abajo”.⁴ Como parte de los primeros, encontramos el estudio de Corrigan y Sayer, que desafía la definición convencional que tiende a objetivizar al Estado como aparato.

Proponen estudiar la formación del Estado centrando la atención en el contexto de relaciones sociales de clase, género, raza (relaciones de dominación y subordinación), en su especificidad histórica, de forma de poder analizar el *contenido* que está dado por las rutinas y rituales de mando que organizan estas relaciones. Realizan un estudio orientado en una Sociología histórica, de la Historia legal, administrativa y constitucional de Inglaterra, en el cual sostienen que está la materialidad del Estado. Este estudio les permite analizar tanto la dimensión *totalizante* de la formación del Estado (en relación con el carácter e identidad nacional), como la *individualizante*.

3 Se recomienda leer el texto de Manzano, que hace alusión a la confluencia del interés académico con otro de orden práctico de gran peso político, en el análisis de problemas contenidos en la cuestión del Estado.

4 Sobre los estudios de esos procesos “desde abajo”, puede encontrarse una referencia en el trabajo de Manzano.

Argumento principal e ideas introductorias

En el texto “El gran arco...” se afirma que la formación del Estado inglés moderno es el resultado de un largo proceso en el que las clases dominantes adaptaron y transformaron formas políticas y culturales “tradicionales” de mando y crearon otras. Se trata de un proceso de continuidad y cambio material, político y legal que significó una verdadera revolución cultural que transformó tanto a grupos dominantes como subalternos, constituyendo una “nación política”, que aunque excluía a la mayoría de la población, terminó facilitando el desarrollo del capitalismo y la emergencia del Estado nación moderno (Lagos y Calla, 2007).

Se apela a la metáfora del “Gran Arco”, tomada de Thompson, para caracterizar la realidad de la revolución burguesa en Inglaterra y repensar las formas culturales y políticas mediante las cuales la clase dirigente inglesa logra hacerse a sí misma y organizar su mando (aburguesamiento plurisecular de las clases dominantes y proletarianización de los dominados, *dos procesos inseparables*). Esta historia no constituye una armoniosa evolución. Encierra un mensaje y prácticas de dominación, propiciados por la lenta constitución de un Estado-nación, a través de *ondas largas* de revolución y consolidación. Un gran arco que cubre nueve siglos.

A lo largo del texto, Corrigan y Sayer rastrean, recuperan y debaten en torno a distintas teorías y enfoques sobre el Estado moderno. En ese recorrido establecen vínculos con los autores clásicos: Marx, Durkheim y Weber.

Señalamientos centrales en el desarrollo del texto

El Estado como regulación constitutiva de las identidades sociales, como regulación moral

Los autores advierten que en la producción sociológica y marxista generalmente se da por concluido el análisis

señalando que el Estado-nación es funcional a la producción capitalista. Hay solo una demostración teórica, falta investigación histórica. Los marxistas han tendido a entender “el Estado” simplemente como órgano de coerción. En contraposición con esta idea, afirman que la formación del Estado tiene un papel destacado en la orquestación de la “regulación constitutiva de las identidades sociales (en última instancia nuestras subjetividades)”. Esto implica valorar el significado de las actividades, formas, rutinas y rituales del Estado.

El repertorio de *actividades e instituciones* convencionalmente designado como el “Estado” son formas culturales y, además, formas de crucial importancia para la civilización burguesa. Plantean un juego de palabras en torno a los términos *state-states*: los estados afirman, el estado no para nunca de hablar (a través de los esotéricos rituales de la corte de justicia, las fórmulas de aprobación de una ley del parlamento por el rey, la visita de un inspector de escuelas, etc.).

Definen con gran detalle las *formas e imágenes aceptables* de la actividad social y de la identidad individual y colectiva; regulan (matizan, orientan, moldean) buena parte de la vida social. Dentro de los múltiples modos en que podría ser vivida la vida social, las actividades del Estado “alientan” algunas mientras suprimen, marginan o socavan otras.

“Clasificaciones sociales fundamentales, como la edad y el género, terminan sacralizadas en leyes, incrustadas en instituciones, rutinizadas en procedimientos administrativos y simbolizadas en rituales de Estado”.

Algunas formas de actividad reciben la aprobación oficial, otras son marcadas como impropias. Estos procesos tienen consecuencias enormes y acumulativas, en cómo la gente concibe su identidad e identifica su lugar en el mundo. Llamamos a esto **regulación moral**.

Los Estados actúan para borrar el reconocimiento y la expresión de las diferencias mediante lo que hay que concebir

como una **doble ruptura**. Por un lado, la formación del Estado es un proyecto totalizante: representa a los seres humanos como miembros de *Comunidad ilusoria-nacionalidad*. Exige lealtad e identificación social a la que se subordinan todos los demás vínculos. Por otro, como observó M. Foucault, la formación del Estado también *individualiza a la gente* según modos definidos y específicos (ciudadanos, votantes, contribuyentes, propietarios, etc.). Se niega legitimidad a cualquier modo alternativo de definir la propia identidad, individual o colectiva y a las prácticas sociales, políticas y personales que se apoyan en esa definición.⁵

Los aportes y las deudas de la teoría social

Corrigan y Sayer recuperan el análisis de Abrams (1977) sobre las dificultades de estudiar al Estado, en el que advierte la necesidad de estudiar lo que llama *sujeción políticamente organizada*. El Estado aparece desde la ciencia política ortodoxa como un contenido demasiado concreto, como *una Cosa*, asociado a formas dominantes de la civilización capitalista. Su propuesta es estudiarlo como proyecto ideológico y como ejercicio de legitimación.

Para Abrams, esta idea del Estado como una cosa diferenciada es una ficción (Gordillo, 2006). Lo que se legitima es

5 Resulta interesante recuperar el análisis que hace Gordillo (2006) en el texto incluido en el programa de la materia de estos procesos en vinculación con ciertas particularidades que ha asumido la formación del Estado-nación argentino. Analiza las reconfiguraciones socioculturales producidas por la distribución de documentos de identidad en comunidades indígenas de Formosa y Chaco, y vincula procesos y prácticas de individuación, al establecimiento de relaciones mercantilizadas de clientelismo político, que crearon nuevas formas de identificación de corte nacional. Refiere a prácticas que revelan la tensión entre privación y acceso a una forma de identidad ciudadana que, a la vez que niega formas históricas de identificación colectiva, otorga una forma de reconocimiento que se constituye en prerrequisito para presentar demandas en agencias estatales. Detrás de la materialidad de los documentos, reconocemos la materialidad de la regulación, a través de formas individuales de identificación, que expresan mecanismos de legibilidad y visibilidad, a través de los cuales los estados amplían los alcances de la vigilancia.

algo que si pudiera verse directamente, “como es”, sería ilegítimo, una dominación inaceptable. Se trata de sobreacreditar instituciones del sistema estatal (y sus funciones coercitivas) como expresión del bien común y disociarlas de los intereses particulares.

A propósito de esta lectura de Abrams, los autores se proponen pensar al Estado como “*la fuerza concentrada y organizada de la sociedad*” (Marx, 1867), tanto en sentido cultural como económico, aquel que concierne las formas más amplias de **regulación y disciplina social**, a través de las cuales se organizan las relaciones capitalistas de producción y las relaciones patriarcales de reproducción. Esta definición parte de recuperar aportes sustanciales de los autores clásicos.

Aportes de Marx: el Estado como ilusión o ficción, como construcción ideológica y mensaje de dominación. La necesidad de analizar el *contexto de lucha*.

El Estado pretende hablar desde el punto de vista de la sociedad, dejando de lado las diferencias que expresan las relaciones sociales. Marx advierte que: 1) la conciencia es siempre de una clase/raza dominante, que describe e idealiza las condiciones de su dominación como reglas de conducta individual; 2) hacer colectiva esa conciencia es siempre una *conquista* y una *lucha* con otras formas de ver que expresan las experiencias históricas de los dominados.

El objeto de la disciplina moral lograda por la formación del Estado, no es “integrar la sociedad”, sino imponer la dominación. Hay una **lucha continua** entre la forma del Estado y las culturas de oposición, ninguna puede entenderse correctamente fuera del *contexto de la continua lucha* entre ambas, que les da forma.

Proponen, en consecuencia, seguir la pista de la “idea de Estado” para mostrarla como una *construcción y descifrar su mensaje de dominación*.

Aportes de Durkheim: la noción de “*regulación moral*” como mensaje y práctica de dominación. El Estado como

representación colectiva característica de las sociedades capitalistas (Abrams).

Retoman de Durkheim la importancia central atribuida a la *autoridad moral*. Esa recuperación, sin embargo, se produce con algunas “inflexiones” que habilitan preguntas, tales como:

¿Qué concepciones de autoridad moral asumen los poderosos (necesidad de justificaciones morales)?; ¿cómo se moraliza la “maquinaria de gobierno” en la combinación de rutinas y rituales del Estado?; ¿mediante qué cambios se hizo posible para los socialmente poderosos, empezar a pensar, ver y actuar de manera diferente y reconocer en esos cambios las bases para las transformaciones mayores en las categorías del pensamiento político?

Aportes de Weber: idea de Estado como exigencia de *legitimidad*, recurso mediante el cual se realiza, a la vez que se oculta, la sujeción políticamente organizada (Abrams).

De Weber retoman entonces la idea de entender la autoridad como **poder legitimado**. Sugieren ver al Estado como el lugar de las exigencias para detentar el monopolio del uso legítimo de la violencia. La formación del Estado como proyecto de monopolización: el Estado como el único que se puede atribuir autoridad para ser la instancia legítima, exclusiva para tal o cual forma de conocimiento, previsión, administración. Esta idea de legitimidad de Weber es analizada con más detalle en el texto de Manzano.

Para Corrigan y Sayer es central seguir las modificaciones en los medios de legitimación y, específicamente, en el sistema de justicia y en las formas de la representación política rastreando en la especificidad histórica del capitalismo: la creación de las precondiciones del capitalismo burgués.

Uno de los aportes más interesantes del texto reside en la profundidad del análisis de las condiciones históricas que posibilitan las relaciones capitalistas. Se hace referencia a la

creación de las condiciones que abren el camino a este tipo de relaciones (Marx). Dentro de esas condiciones, se va reconstruyendo lo que para los autores constituye una revolución cultural.

“Solo dentro del *Estado-nación* puede prosperar el capitalismo.” Esta afirmación pertenece a Weber, quien señalaba que el capitalismo puede ser caracterizado por su *racionalidad*. Se trata de un rasgo seminal de la cultura occidental: la *búsqueda racional de ganancia y disciplina del trabajo* (regulación, puntualidad, salario).

“El éxito de la revolución cultural, es que para nosotros sea natural esa forma de operar.” Sin embargo, hay precondiciones del capitalismo burgués basado en la empresa dedicada a la producción renovada de ganancia: apropiación de los medios de producción por empresas industriales privadas; personas legalmente autorizadas y económicamente obligadas a vender su fuerza de trabajo en el mercado; separación hogar-empresa, organizada por medio de la regulación de formas de familias, de relaciones de género, división sexual del trabajo y actividades estatales.

En el contexto de la formación del Estado inglés, señalan Corrigan y Sayer, la Política Oficial como esfera separada, es una realización de las clases propietarias, masculinas, blancas y protestantes. Ello ha implicado una peculiar definición del espacio propiamente *público*, a partir del cual se organizan y regulan *otras esferas* y, en especial, los espacios opuestos de lo *privado*.

En definitiva, el capitalismo moderno requiere un edificio de leyes racionales, administradas por el Estado nacional. Ello se vincula a una necesidad de estabilidad y de un entorno legal predecible; de una jurisdicción centralizada del Estado moderno, con monopolio del uso legítimo de la fuerza y sus aparatos burocráticos para aplicar la ley.

La Revolución Cultural: descifrando el mensaje de dominación

El Estado es entonces la fuerza organizada y concentrada de la sociedad para acelerar el proceso de transición al capitalismo. Ello significa no concebirlo como herramienta de una clase dirigente monolítica, sino como emergente de luchas, en las que también hay logros de sectores proletarios. Sin embargo, la *forma del Estado* inglés es propiamente burguesa. Hay una universalización abstracta de la política (como esfera del interés general) y una despolitización formal de la sociedad civil: *hombres erigidos en ciudadanos iguales, independientemente de las desigualdades sustantivas*.

Corrigan y Sayer advierten así que se requiere tanto de una **regulación estatal** para crear condiciones como de una **regulación moral** general para la organización del Consenso. Se trata de una transformación dual: individualización y formación del Estado. “El capitalismo no es solo una economía, es un conjunto regulado de formas sociales de vivir.”

Se producen cambios centrales en las connotaciones de “Libertades”. Hay valores que pasan a ser definidos en términos universales y abstractos. Así la identidad social impide que la experiencia real de la diferencia se exprese en términos políticos. En una sociedad *materialmente desigual, proclamar la igualdad formal resulta opresivo*. Estas no son transformaciones superestructurales, son parte integrante de la construcción de un Orden Social Burgués.

La construcción del Estado burgués fue un proceso de muy largo aliento, marcado por características patrimoniales y clientelares. En el caso de Inglaterra, las formas monárquicas son aún decisivas. Afirmar esto parte de observar aquello que da Autoridad a las formas de mando, lo que legitima el poder.

La formación del Estado reconstruye relaciones sociales en términos de sistemas políticos nacionales, tanto en lo

interno como en lo externo, dando nuevas formas a identidades y lealtades. La Nación trasciende las diferencias y exige lealtad primera. Frente a ello, los autores nos indican que para centrar la mirada en esos procesos, se requiere profundizar el análisis de la materialidad de este proyecto. Se trata de ver la materialidad de la regulación moral y la moralización de la realidad material (Corrigan, 2007): analizar las prácticas estatales que legitiman ciertas formas, las rutinas del Estado que materializan definiciones y las toman como un hecho previo, que se concretizan en leyes.

En conclusión, para Corrigan y Sayer, el poder político reside en las rutinas de funcionamiento regulador de las formas del Estado, en un orden social que funcione como la normalidad, *como territorio exclusivo de lo posible*. Hay una regulación estatal de las discrepancias entre representaciones oficiales y la realidad representada. Las actividades del Estado controlan las identidades en términos de diferencia. *El paradigma de la regulación consiste en suprimir continua y violentamente las alternativas.*

Bibliografía

- Abrams, 1977. "Notes on the difficulty of studying the State". British Sociological Association Annual Conference, paper (mimeo).
- Corrigan, P. 2002. "La formación del Estado", en Gilbert, J. y Nugent, D., *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. México, Problemas de México, Era.
- Corrigan, P. y Sayer, D. 1985. "Introduction" y "Afterthought", en "The Great Arch: English State formation as Cultural Revolution", pp. 1-13, 182-208. Blackwell Publishing.

- . 2007. “Introducción” y “Posdata”, “El Gran Arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (39-116) La Paz (Bolivia), INDH/PNUD.
- Foley, M. y Yambert, K. 1989 “Anthropology and Theories of the State”, en: Orlove, B.; Foley, M. y Love, T. (eds.), *State, capital, and rural society: anthropological perspectives on political economy in Mexico and the Andes*. Boulder, Westview Press.
- Gordillo, G. 2006. *En el Gran Chaco: Antropología e historias*. Buenos Aires, Prometeo.
- Gray Molina, G. y Wanderley, F. 2007. “Prólogo”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro 23. La Paz (Bolivia), INDH/PNUD.
- Lagos, M. L. y Calla, P. 2007. “El Estado como mensaje de dominación”, en *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro 23, La Paz, INDH/PNUD, pp. 11-37.
- Manzano, V. 2010. “El Estado como condensación: problemas y enfoques en Antropología Social”, en *Introducción a la Antropología Social y Política. Relaciones sociales, desigualdad y poder*.
- Marx, K. [1867] 2003. *El capital*, vol. I. Madrid, Alianza.
- Meiksins Wood, E. 1995. “Costumbres contra el capitalismo, Dossier: E. P. Thompson”, en *Razón y Revolución* N^o 1, otoño de 1995, reedición electrónica.
- . 2002. “Hegemonía y el lenguaje de la controversia”, en Gilbert, J. y Nugent, D. *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*. México, Problemas de México. Era.

Guía y selección de textos de Antonio Gramsci

Gabriela Novaro

Vamos a presentar aquí algunos temas abordados por Antonio Gramsci. Concretamente vamos a detenernos en sus desarrollos sobre los conceptos de Estado y hegemonía.

Gramsci fue un pensador que, dentro del marxismo de la primera mitad del siglo XX, realizó importantes avances en las formas de concebir estas cuestiones. Desarrolló críticas sistemáticas a las visiones reduccionistas muy presentes en algunos pensadores marxistas de la época; desde estas mismas críticas, y reflexionando sobre el papel de la ideología en la dominación de clases, incorporó sistemáticamente el tema de la cultura al análisis marxista.

Gramsci fue, ante todo, un militante comunista italiano que vivió y produjo su obra en la época del surgimiento y consolidación del fascismo entre los años 1920 y 1930. Asistió y tuvo una activa participación en la Internacional Comunista en Moscú.¹ Siguió de cerca numerosos conflictos sociales de

1 Debemos tener en cuenta que en estos años dentro del marxismo se discutía profundamente acerca de las características que debía tener la lucha de clases. En ese marco se entienden los debates en torno a la relación entre la lucha económica y la lucha política, la forma de despliegue de los intereses de clase en los conflictos y movilizaciones concretos, etc. Recordemos también que en esta época era

la época. Con la consolidación del fascismo Gramsci fue perseguido, encarcelado y escribió la mayor parte de sus textos en prisión (*Los cuadernos de la cárcel*, 1929-1935).

Para la lectura que se propone de los textos de Gramsci que aquí se intercalan es necesario tener en cuenta que los mismos son sumamente fragmentarios y, en algunos casos, metafóricos (ya que tenían que pasar la censura de la cárcel). Por ello, no se trata de textos que puedan ser leídos ni entendidos linealmente, debido a las condiciones en que fueron escritos.

Elementos para pensar las complejas formas de dominación

El interés de Gramsci por cuestiones como el Estado, la cultura y la hegemonía se vincula a su percepción de que en Europa las **formas de dominación** se habían renovado y complejizado desde el momento en que escribieron Marx y Engels. Los movimientos revolucionarios en Europa y la gran expansión territorial europea son algunos de los procesos centrales que ponen en evidencia los cambios en el contexto.² Gramsci advierte que desde fines del siglo XIX y principios del XX el Estado ha adquirido nuevas funciones y se han producido al mismo tiempo múltiples procesos de organización de las clases subalternas. En este sentido uno de sus propósitos es hacer evidentes las estrategias del sistema dominante para imponerse no solo por la **coerción**, sino también por el **consenso** y la “**adhesión voluntaria**” de los dominados.

una preocupación constante de los comunistas la adhesión de los obreros a propuestas consideradas burguesas.

- 2 El contexto histórico también está marcado por el progresivo auge de tendencias racionalizadoras de la producción, cuestiones que Gramsci desarrolla en algunos de sus textos (*Americanismo y el Fordismo*).

El Estado tiene y pide consenso, pero también “educa” por medio de asociaciones políticas y sindicales que son, sin embargo, organismos privados, dejados a la iniciativa privada de la clase dirigente. ([1949] 1997: 155)

Como se advierte en el párrafo citado, esta adhesión voluntaria se produce en gran medida desde espacios “privados” en la **sociedad civil**; por ello este concepto adquiere en dicho autor una importancia central. La misma es entendida por Gramsci como “esfera de la educación permanente del consentimiento de las grandes masas” (según Soares, autora cuya lectura recomendamos). Pero además de ser una instancia donde los grupos dominantes buscan convencer y persuadir a los otros grupos sociales, la sociedad civil se presenta también como una instancia de resistencia, constituyéndose en el lugar de la asociación de los intereses contrarios a la orientación gubernamental.³

3 El concepto de sociedad civil no tiene un referente único. Al respecto consideremos la sistematización que realiza R. D. Soares sobre las concepciones de sociedad civil y Estado en Hegel y en Marx (pensadores que como veremos se encuentran muy presentes en Gramsci). Hegel hace alusión a la situación de desagregación que se produce como efecto de disolución de las comunidades antiguas; la sociedad civil expresa situaciones de atomización y conflicto marcadas por la puja de intereses individuales. De esta situación de fragmentación, la sociedad civil debe llegar a ser una instancia de mediación entre el individuo y el Estado, educando al individuo para “querer lo universal” que se encarna en el Estado. Por eso el Estado, según Hegel, es la instancia que produce la identidad entre sociedad civil y sociedad política, que unifica el interés particular y el interés general, realizando la voluntad general. En Marx, el concepto de sociedad civil se remite a las formas de intercambio de un momento determinado. En tanto tales son condicionantes del Estado. Criticará por ello la identidad entre la vida civil y la vida política en el modelo del Estado ético-político propuesto por Hegel. “El Estado político —dirá Marx— tiene la ilusión de determinar exactamente donde él mismo es determinado. Los órganos represivos del Estado —policía, tribunales y administración— no representan los intereses comunes de la sociedad civil, sino los de la propiedad privada que se erigen como interés general contra la sociedad civil”. Por eso en definitiva Marx opone a la concepción universalista del Estado, formulada por Hegel, una concepción *particularista*: presenta el Estado como la organización surgida a partir de los conflictos entre los intereses de clase. El concepto de Estado restringido, expuesto por Marx y Engels cuando dicen que “el gobierno moderno *no es sino un comité para dirigir los negocios comunes a toda la clase burguesa*” (Marx y Engels, [1848] 2000, cursiva de la autora), corresponde históricamente al momento en que la burguesía gobierna predominantemente por la fuerza.

Por otra parte, y con referencia a la noción de que el Estado “educa”, hay que aclarar que en la visión de Gramsci se trata de una función “educativa” desarrollada no por vocación altruista del Estado, sino con el fin de adecuar la cultura a las necesidades prácticas de reproducción del modo capitalista.

Las nociones de Estado ampliado y aparato de hegemonía de las clases dominantes⁴

Gramsci se refiere a esta ampliación de las funciones del Estado utilizando el término **Estado ampliado** o Estado pedagógico. En él, como es evidente, resultan fundamentales las funciones educativas y morales. En la caracterización de su funcionamiento Gramsci remite a algunas de las características con las que Hegel define lo que llama el *Estado Ético* (el Estado en sentido universal, que unifica el interés particular al interés general, el Estado que “eleva” el nivel cultural y moral de un pueblo en el momento de surgimiento del orden político burgués). Es importante, sin embargo, destacar que las funciones educativas no implican la supresión de la instancia ni las funciones coercitivas del Estado, aspecto en el que Gramsci recoge más bien los aportes del marxismo clásico y su desarrollo de la noción de lo que denomina *Estado restringido*, el Estado en sentido no universal sino particular, centrando la atención en los aspectos represivos y en el ejercicio del gobierno por la fuerza.

Veamos en los propios términos de Gramsci esta articulación de perspectivas hegelianas y marxistas a propósito de sus precisiones sobre el Estado y el derecho.⁵

4 En este apartado también hemos considerado atentamente la sistematización de R. D. Soares.

5 Recordemos que en Hegel la ley es el medio por el cual se expresa la voluntad racional del Estado. En la perspectiva marxista más bien (y siguiendo nuevamente a Soares) “Al expresar los intereses del grupo social que se torna dominante y querer imponer a toda la sociedad normas de conducta adecuadas a

Si todo Estado tiende a crear y a mantener un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por consiguiente de convivencia y de relaciones individuales), si tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras, el derecho será el instrumento para este fin (junto a la escuela y a otras instituciones y actividades) (...) La concepción del derecho tendrá que liberarse de todo residuo de trascendencia y de absoluto; prácticamente deberá liberarse de todo residuo de fanatismo moral. Pero no creo que se pueda partir del punto de vista de que el Estado no “castiga”, sino que lucha contra la “peligrosidad” social. En realidad el Estado debe concebirse como “educador, por cuanto tiende precisamente a crear un nuevo tipo de civilización”. (1985: 159)

(...) Creo que lo más sensato y concreto que se puede decir a propósito del Estado ético y de cultura es que todo Estado es ético en la medida en que una de sus más importantes funciones es la de elevar la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a la necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes. La escuela como función educativa positiva y los tribunales como función educativa represiva y negativa son las actividades estatales más importantes en este sentido; pero en realidad, tienden al mismo fin muchas otras iniciativas y actividades pretendidamente privadas, que forman el aparato de hegemonía política y cultural de las clases dominantes. La concepción de Hegel es propia de un período en el que podía parecer ilimitado el desarrollo extensivo de la burguesía y en que, por tanto, se podía afirmar la eticidad

su desarrollo, el derecho representa el aspecto punitivo –negativo– de toda la actividad positiva de fundar una nueva civilización a través del nuevo Estado. No siendo aceptadas espontáneamente por los hombres, las leyes que garantizan las relaciones sociales exigidas para expandir el modo de producción capitalista fueron impuestas coercitivamente por la burguesía, con la finalidad de obtener el conformismo de las grandes masas populares al orden social que esa clase quería consolidar”.

o la universalidad de esta: todo el género humano será burgués. Pero, en realidad, solo el grupo social que se plantea como objetivo conseguir la desaparición del Estado y de sí mismo puede crear un Estado ético, un Estado que tienda a poner fin a las divisiones internas de dominados y a crear un organismo social unitario técnico-moral. (1985: 174)

La revolución realizada por la burguesía en la concepción del derecho y, por tanto, en la función del Estado, consiste especialmente en la voluntad de conformismo (de aquí la eticidad del derecho y del Estado).

Las clases dominantes anteriores eran esencialmente conservadoras en el sentido de que no tendían a elaborar el paso orgánico de las demás clases a las suyas, es decir, a ampliar su esfera de clase técnica e ideológicamente: la concepción de casta cerrada. La clase burguesa se presenta como un organismo en continuo movimiento y capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado se transforma, el Estado se convierte en “educador”. (1985: 159, 174, 175, 176)

Elementos para pensar las complejas formas de oposición: otra visión sobre “la cultura”

Junto con la preocupación por entender cómo se ha generado el consenso, Gramsci procura precisar las formas en que se pueden desarrollar concepciones que se opongan a él entre las masas populares. Esto es, a partir del análisis de los mecanismos de dominación Gramsci intenta proyectar una estrategia para la clase obrera (en términos de Bucu-Glucksman, 1988).

Para aportar a este debate Gramsci (que había tenido una sólida formación en lingüística y literatura), introduce importantes reflexiones sobre las formas de pensamiento y la cultura.

Teniendo en cuenta las preocupaciones tradicionales de la Antropología y, en particular, los límites de las definiciones y conceptualizaciones sobre la cultura, la lectura de Gramsci resulta imprescindible para considerar la forma en que los **procesos culturales** están atravesados por el tema del **poder** y por los modos de vivir y experimentar la clase. Esto es, la idea de cultura, lejos de las concepciones tradicionales, aparece en él asociada a la conciencia del propio lugar histórico. En ese sentido entiende la cultura como una dimensión de la lucha de clases.

A partir de esta visión política de la cultura Gramsci desarrolla la crítica a las teorías vanguardistas que conciben dicotomías entre “formas puras de saber y entender” y “formas opacas” a las que debe “revelarse” la verdad. Gramsci, por el contrario, sostiene la necesidad de trabajar a partir de las formas complejas y muchas veces fragmentarias e “incoherentes” de las **visiones del mundo de los sectores subalternos** (los desarrollos de Thompson sobre las formas de experiencia y conciencia de la plebe inglesa del siglo XVIII resultan un interesantísimo desarrollo de esta perspectiva).

El hombre masa activo opera prácticamente, pero no tiene una clara conciencia teórica de su obrar que, sin embargo, es un conocer el mundo en cuanto que lo transforma. Su conciencia histórica puede, por el contrario, estar en contraste con su obrar. Casi se puede decir que tiene dos conciencias teóricas (o una conciencia contradictoria): una implícita en su obrar y que lo une realmente a todos sus colaboradores en la transformación práctica de la realidad, y una superficialmente explícita o verbal, que ha heredado del pasado y ha acogido sin crítica (...) (24).

(...) Pero lo que interesa especialmente es la investigación relativa a las masas populares que cambian con más dificultad sus concepciones y que, en todo caso, no las cambian nunca aceptándolas en forma pura, por así decir, sino siempre y

únicamente como combinaciones mas o menos heteróclitas y extrañas. (1978: 24, 31)

Gramsci destaca, en consecuencia, el lugar de los **intelectuales** vinculados a los sectores subalternos en la unificación y logro de mayor coherencia de estas formas de pensamiento; en este sentido, sostiene la centralidad de su tarea organizativa y su función de dirección política. A ellos contraponen el papel de los intelectuales orgánicos de los sectores dominantes que, con distintas estrategias, buscan crear consentimiento hacia el orden establecido.

La forma en que concibe los sectores subalternos, los alcances de la dominación, la importancia que para afianzarla tienen los procesos culturales se correlacionan con el modo en que Gramsci define las estrategias de oposición y cambio en su época: remitiéndose a imágenes militares afirma que más o además de la confrontación abierta, directa y explícita (de la guerra de maniobras) las relaciones de fuerza hacen necesario, por un lado una política de alianzas y, por otro, trabajar para generar una contrahegemonía, para instaurar “trincheras” en la sociedad civil. Se trata de desarrollar lo que define como **la guerra de posiciones** y que remite a la necesidad de avanzar “posición tras posición”.

La noción de hegemonía: entre la dominación y la oposición

Todas estas precisiones aparecen de alguna forma condensadas en su noción de **hegemonía**. Este concepto en Gramsci es utilizado sobre todo para explicar la adhesión de los obreros a propuestas burguesas (aspecto que como mencionamos preocupaba sobre manera a los comunistas). En la perspectiva de este autor, la burguesía resulta clase hegemónica en tanto, en alguna medida, es capaz de hacer avanzar al conjunto de la sociedad, aún a costa de abandonar sus

intereses corporativos y ampliar sus intereses de clase; es hegemónica también en tanto puede organizar la sociedad de acuerdo con sus intereses y visiones, haciendo que los mismos sean aceptados como *realidad normal*. A partir de aquí afirma que:

(...) Toda relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica. (1985: 46)

En toda su producción, y en particular en sus precisiones sobre la hegemonía, hay una complejización de la noción de **dominación**. Se trata de una dominación que, en la concepción de Gramsci, se traduce en la organización ideológica del consenso a nivel cotidiano, y nunca es completa y total, sino que siempre supone la posibilidad de la diferenciación. Los lugares de creación de la hegemonía son variados, si bien en muchos de sus escritos destaca el papel de la escuela, en otros afirma que “La hegemonía nace en la fábrica”.⁶

Como indicio de la vigencia del pensamiento de Gramsci en el marxismo contemporáneo, advirtamos que esta perspectiva resulta claramente coincidente con la forma en que **E. P. Thompson**, en su análisis de la sociedad inglesa del siglo XVIII, describe la relación entre dominantes y dominados (deteniéndose en sus mutuas concesiones y manipulaciones), en el lugar activo y creativo que este autor reconoce en la plebe, en el carácter dinámico de las relaciones de fuerza que determinan los límites de “lo posible” y “lo pensable” en una época.

Volviendo a Gramsci, la visión dominante está presente como conocimiento del sentido común, pero no es la única posible (en las lecturas que otra autora de referencia, T. P.

6 EE.UU. se transforma en el paradigma de este proceso, donde el fordismo se afirma como un paradigma sumamente eficiente para racionalizar la producción y el trabajo y también para “hacer girar toda la vida del país alrededor de la producción”. (Gramsci, 1997: 291)

do Rio Caldeira, realiza de Gramsci). Frente a ella los miembros de la clase subordinada pueden realizar una apreciación crítica de sus condiciones de vida. Estas apreciaciones suelen articularse fragmentariamente (Caldeira, 1989). De allí, repetimos, la importancia de generar entre las clases subalternas un nuevo liderazgo intelectual y moral, una nueva dirección cultural, unificar voluntades disgregadas para formar una voluntad colectiva y propiciar, ahora en términos de Soares, “la autonomía cultural de las clases subalternas”.

Elementos para no confundir el alcance de las distinciones a propósito de las críticas al reduccionismo

Todos estos planteamientos se vinculan a otro de los importantes aportes de este autor: la crítica al economicismo, el fatalismo y las visiones reduccionistas que minimizan la importancia de reflexionar sobre las formas de pensamiento de una época o afirman la posibilidad de escindir la esfera de la superestructura de la estructura y la determinación mecánica de esta última.

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y esta termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecanicista se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada: “he sido derrotado momentáneamente pero la fuerza de las cosas labora a mi favor a la larga”. La voluntad real se disfraza en acto de fe en una cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado que se presenta como un sustitutivo de la predestinación, de la providencia de las religiones confesionales (...) Por esto hay que demostrar siempre la futilidad del determinismo mecanicista, porque si es explicable como filosofía ingenua de la masa y solo en esta medida es un elemento

intrínseco de fuerza, cuando es elevado a la categoría de filosofía reflexiva y coherente por parte de los intelectuales se convierte en causa de pasividad, de autosuficiencia imbécil. (1985: 28-29)

Como parte de sus objeciones al economicismo, Gramsci realiza algunas reflexiones metodológicas que resultan muy importantes con relación a distintos temas desarrollados en nuestra materia. Sostiene Gramsci que una distinción pertinente en términos conceptuales y metodológicos (por ejemplo la distinción entre estructura y superestructura), no debe necesariamente trasladarse al nivel empírico, ni asociarse a una distinción real e histórica. En los procesos concretos, más bien, ambas dimensiones se presentan profundamente imbricadas y se identifican. La misma consideración es aplicable para la distinción de nociones como sociedad política y sociedad civil, coerción y consenso, etc. Ambos no resultan ni momentos ni entidades distintos, sino que se expresan simultáneamente y en tensión. Esto se advierte por ejemplo en algunas de sus definiciones sobre el Estado:

(...) es preciso hacer constar que en la noción general de Estado entran elementos que deben ser referidos a la sociedad civil, se podría señalar al respecto que Estado = sociedad política más sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción. (1997: 158).

Elementos cerrar “abriendo” relaciones a partir de una cita

En los siguientes párrafos aparecen menciones a prácticamente todos los aportes de Gramsci sobre los que nos hemos detenido aquí. Recomendamos por ello su atenta lectura.

La cuestión del “hombre colectivo” o del “conformismo social”. Tarea educativa y formativa del Estado cuyo fin es

siempre crear nuevos y más altos tipos de civilización, adecuar la “civilización” y la moralidad de las más vastas masas populares a las necesidades del desarrollo continuo del aparato económico de producción y, por consiguiente, elaborar, físicamente incluso, nuevos tipos de humanidad. Pero, ¿cómo conseguirá cada individuo concreto incorporarse al hombre colectivo y cómo se ejercerá la presión educativa sobre los individuos singulares obteniendo su consenso y su colaboración, convirtiendo la necesidad y la coerción en “libertad”? Cuestión del “derecho” cuyo concepto deberá ampliarse, comprendiendo en él incluso las actividades que son del dominio de la sociedad civil que opera sin “sanciones” y sin “obligaciones” taxativas, pero no por ello deja de ejercer una presión colectiva y obtiene resultados objetivos de elaboración en las costumbres, en los modos de pensar y de operar, en la moralidad, etc.

Concepto político de la llamada “revolución permanente” aparecido antes de 1848 como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas desde 1789 hasta Termidor. La fórmula es propia de un período histórico en el que no existían todavía los grandes partidos políticos de masas y los grandes sindicatos económicos y la sociedad se encontraba todavía, por así decir, en estado de fluidez en muchos aspectos: mayor atraso del campo y monopolio casi completo de la eficiencia político-estatal por parte de unas pocas ciudades, cuando no de una sola (París en el caso de Francia); aparato estatal relativamente poco desarrollado y mayor autonomía de la sociedad civil respecto de la actividad estatal: sistema determinado de las fuerzas militares y del armamento nacional; mayor autonomía de las economías nacionales respecto de las relaciones económicas del mercado mundial, etc. En el período posterior a 1870, con la expansión colonial europea, todos estos elementos cambiaron, las relaciones organizativas internas e internacionales del Estado se hicieron más complejas y macizas y la fórmula

de la “revolución permanente”, propia de 1848 fue elaborada y superada en la ciencia política con la fórmula de la “hegemonía civil”. En el arte político ocurrió lo que en el arte militar: la guerra de movimiento es cada vez más guerra de posiciones y se puede decir que un Estado gana una guerra en la medida en que la prepara minuciosa y técnicamente en tiempo de paz. La estructura masiva de las democracias modernas, ya sea como organizaciones estatales, ya sea como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político algo así como las “trincheras” y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones (...) (1985: 154-155).

Bibliografía de consulta recomendada

Anderson, P. 1981. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona, Fontamara.

———. 1987. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI.

Buci-Gluksman, C. 1988. *Gramsci y el Estado (Hacia una teoría materialista de la filosofía)* México, Siglo XXI.

Crehan, K. 2004. *Gramsci, cultura y Antropología*. Barcelona, Bellaterra.

Crompton, R. 1994. *Clase y estratificación. Una introducción a los debates actuales*. Madrid, Tecnos.

Gramsci, A. [1929-1935] 2006. *Los cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

———. [1951] 1977. *Pasado y presente*. Barcelona, Gedisa.

———. 1978. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península, Barcelona.

- . 1985. *La política y el Estado moderno*. Planeta, Planeta.
- . [1949] 1997. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Marx, K. y Engels, F. [1848] 2000. *Manifiesto comunista*. Buenos Aires, Ediciones El aleph.
- Portantiero, J. C. 1983. *Los usos de Gramsci*. Buenos Aires, Folios.
- Portelli, H. 1987. *Gramsci y el bloque histórico*. México, Siglo XXI.
- Rio Caldeira, T. P. do. 1989. “Antropología y poder: una reseña de las etnografías americanas recientes”, en *BID*, Río de Janeiro N° 27, Primer semestre. Neufeld, M. R. (trad.).
- Soares, R. D. 2000. *Gramsci, o Estado e a escola*. Traducción de la cátedra. Ijuí (Brasil), Editorial Unijuí.
- Thompson, E. P. 1984. *Tradicón, revuelta y conciencia de clases*. Madrid, Crítica.
- . 1992. *Folklore, Antropología e historia social*, en revista *Entrepasados* N° 2, Buenos Aires.
- Williams, R. 1980. *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

Las autoras

Cecilia Diez

Licenciada en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y maestranda en Políticas Sociales, Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como docente en la asignatura Antropología Sistemática I del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) desde 2004. Integra el Programa de Antropología y Educación. Actualmente investiga políticas socioeducativas. *ceciliadiez@fibertel.com.ar*

María Laura Diez

Licenciada en Ciencias Antropológicas y doctoranda (UBA). Se desempeña como docente en la materia Antropología —Ciclo Básico Común, UBA— desde 1998, en Antropología Sistemática I y en seminarios de grado del Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL (UBA) desde 2008. Investigadora becaria del Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL (UBA). Desarrolla investigación etnográfica vinculada con procesos migratorios, trayectorias de vida y escolaridad. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. *diez.mlaura@gmail.com*

Virginia Manzano

Doctora (UBA), área Antropología Social. Se desempeña como docente en la materia Antropología Sistemática I, Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL (UBA) desde

2000 y en seminarios de posgrado. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA). Sus temas de investigación se vinculan con movimientos sociales y Estado. Desarrolló una etnografía sobre el movimiento de desocupados en el Gran Buenos Aires. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales. *virginiamanzano@conicet.gov.ar*

María Rosa Neufeld

Antropóloga social, graduada en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Profesora titular consulta de dicha Facultad, en la que dicta Antropología Sistemática I y seminarios de grado y posgrado. Se desempeña como directora de Proyectos de Investigación en los campos de Antropología y Educación y Políticas Sociales, y es autora de libros y artículos publicados en revistas especializadas. Directora del Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL, y codirectora de la Maestría en Investigación en Antropología Social de la misma facultad. *mneufeld@ciudad.com.ar*

Gabriela Novaro

Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología Social. Profesora adjunta de la materia Antropología Sistemática I y seminarios de grado y posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora adjunta del CONICET. Especializada en el área de Antropología y Educación en temáticas vinculadas a interculturalidad y escuela. Dentro de esta área dirige equipos de investigación en la UBA y ha participado en proyectos educativos en el Ministerio de Educación. Ha publicado diversos artículos en revistas y libros nacionales e internacionales vinculados con su especialidad. *gabriela.novaro@gmail.com*

Laura Santillán

Doctora de la Universidad de Buenos Aires, con mención en Ciencias Antropológicas. Se desempeña como docente en la materia Antropología Sistemática I, FFyL (UBA) y dicta clases en seminarios de grado y posgrado. Desde 1996 integra proyectos de investigación dentro del Programa de Antropología y Educación, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL (UBA). En la actualidad también es investigadora del CONICET. Sus indagaciones abordan temas vinculados con la educación infantil, las organizaciones domésticas y las políticas de Estado. Publicó numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales. *laursantillan@gmail.com*

Cecilia Varela

Doctora, FFyL (UBA) con mención en Ciencias Antropológicas. Docente de la carrera de Ciencias Antropológicas (UBA), en las asignaturas Antropología Sistemática I y Psicología General y seminarios de grado y posgrado. Becaria posdoctoral CONICET. Trabaja temas de Antropología Jurídica y género. Ha publicado diversos artículos en revistas científicas especializadas. *ceciliainesvarela@gmail.com*

Marcela Woods

Licenciada en Ciencias Antropológicas y doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Docente de la carrera de Ciencias Antropológicas, FFyL (UBA) desde 1998, en la materia Antropología Sistemática I. Desarrolla su investigación sobre la relación entre Iglesia Católica, organizaciones de base y cuestión social. Publicó artículos sobre el tema en revistas nacionales e internacionales. *marcela.woods@gmail.com*

Índice

La Antropología social y política: los problemas y las tradiciones	5
Procesos sociales contemporáneos y el desarrollo de la Antropología Social y Política	7
<i>María Rosa Neufeld</i>	
Guía para la lectura de B. Malinowski y M. Mauss	47
<i>Adriana Cecilia Diez</i>	
Parentesco, familia, género	69
Nuevas perspectivas en los estudios sobre familia y parentesco	71
<i>Gabriela Novaro y Laura Santillán</i>	
Guía para la lectura del texto de Annette Weiner	107
<i>Gabriela Novaro</i>	
Poder y organización política	117
La Antropología Política clásica: entre la política colonial y el desarrollo de agendas de investigación disciplinares	119
<i>Cecilia Varela y Marcela Woods</i>	

El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-1983	145
<i>Sharon Hutchinson</i>	
Guía para la lectura del texto de S. Hutchinson "El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los nuer, 1930-1983"	197
<i>Gabriela Novaro (con la colaboración de Cecilia Díez)</i>	
La Antropología y las sociedades contemporáneas: desigualdad, Estado, clases sociales.	
Procesos/relaciones hegemónicas	207
Introducción a la problemática de la desigualdad.	
Hacia un abordaje antropológico	209
<i>Virginia Manzano, Gabriela Novaro, Laura Santillán y Marcela Woods</i>	
El Estado: problemas y enfoques en Antropología Social	243
<i>Virginia Manzano</i>	
Guía para la lectura del texto de P. Corrigan y D. Sayer: "El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural"	277
<i>María Laura Díez</i>	
Guía y selección de textos de Antonio Gramsci	291
<i>Gabriela Novaro</i>	
Las autoras	305

