UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN HUMANIDADES

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS Y DEL LENGUAJE

Prefiguraciones:

**Análisis y problematización del conocimiento etnológico.
Ensayo sobre estudios antropológicos y filosóficos de las posibilidades
socioculturales**

TESIS

que para obtener el grado de Doctor en Humanidades

Presenta

CAMILO SEMPIO DURÁN

TUTORES:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ
DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ

LECTORES:

DR. RAYMUNDO MIER GARZA
DR. LEIF KORSBAEK

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00146

Matrícula: 2113800321

PREFIGURACIONES: ANALISIS Y
PROBLEMATIZACION DEL
CONOCIMIENTO ETNOLOGICO.
ENSAYO SOBRE ESTUDIOS
ANTROPOLOGICOS Y FILOSOFICOS
DE LA POSIBILIDADES
SOCIOCULTURALES.

En México, D.F., se presentaron a las 17:00 horas del día
26 del mes de febrero del año 2015 en la Unidad Iztapalapa
de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos
miembros del jurado:

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ
DR. RAYMUNDO DE GUADALUPE MIER GARZA
DR. LEIF KORSBAEK
DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de
Secretario el último, se reunieron a la presentación de la
Disertación Pública cuya denominación aparece al margen,
para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: CAMILO SEMPIO DURAN

CAMILO SEMPIO DURAN
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento
de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma
Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al
interesado el resultado de la evaluación y, en caso
aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. GUSTAVO LEYVA MARTINEZ

VOCAL

DR. RAYMUNDO DE GUADALUPE MIER
GARZA

VOCAL

DR. LEIF KORSBAEK

SECRETARIO

DR. RODRIGO DIAZ CRUZ

PREFIGURACIONES:

ANÁLISIS Y PROBLEMATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO ETNOLÓGICO ENSAYO SOBRE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS Y FILOSÓFICOS DE LAS POSIBILIDADES SOCIOCULTURALES

ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	6
-------------------	---

INTRODUCCIÓN

Cuestiones sobre el conocimiento etnológico.....	7
--	---

Capítulo I. PENSAMIENTOS

Introducción.....	20
I. a. Pensamiento <i>seminal</i> y pensamiento <i>moderno</i>	22
I. b. Pensar en lo impensado o lo impensable del pensar (fronteras del pensamiento pensable).....	25
I. c. “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”.....	29

Capítulo II. FIGURACIONES DE LA *REFLEXIVIDAD*: PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS IMPLICADOS EN EL PROCESO DE PENSAR Y EXPERIMENTAR LA ALTERIDAD

Introducción.....	38
II. a. Vínculos históricos y epistemológicos entre la <i>reflexividad</i> y la teoría antropológica.....	39
II. b. Problemas para la <i>reflexividad</i>	43
II. c. Intervenir o no intervenir, gestar o no gestar un objeto de estudio.....	54

Capítulo III. FIGURACIONES *ANTROPOLÓGICAS*: USOS DEL CONOCIMIENTO ETNOLÓGICO

Introducción.....	60
-------------------	----

III. a. La sociedad como <i>idea real de lo humano</i> y el carácter <i>obligatorio</i> de la <i>reciprocidad del intercambio</i> como su <i>hecho social total</i> fundamental: Émile Durkheim y Marcel Mauss.....	64
III. b. El <i>pensamiento simbólico</i> como origen universal de la humanidad y el <i>intercambio</i> como su <i>estructura inconsciente</i> fundamental: Claude Lévi-Strauss.....	75
III. c. No todo se aliena ni tampoco todo se regresa: Maurice Godelier y el retorno a la <i>teoría social de lo simbólico</i>	89
III. d. Etnología mínima I (Ontología indivisible).....	104
III. e. La sociedad contra el intercambio: Pierre Clastres y el <i>ser social indiviso y guerrero</i>	106
III. f. Etnología mínima II (Alteridad caníbal).....	116
III. g. <i>Afinidad caníbal, perspectivismo y cosmohumanismo</i> como fundamentos de la alteridad amerindia: Eduardo Viveiros de Castro.....	118
Anexo: Sobre las interpretaciones de las imágenes presentes en las cuevas de <i>Chauvet</i> y de <i>Lascaux</i>	135

Capítulo IV. FIGURACIONES *EXO-ANTROPOLÓGICAS*: PROBLEMATIZACIÓN DE OBJETOS ETNOLÓGICOS POR MEDIO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

Introducción.....	141
IV. a. Etnologías mínimas III (Suposiciones) y IV (Contradicción).....	142
IV. b. Problematización.....	143
IV. c. Pensamiento inconforme.....	145
IV. d. Las paradojas de Habermas.....	148
IV. e. Peligrosas fronteras de saber.....	157
IV. f. Etnología mínima V (Nativos extraños e invisibles).....	162
IV. g. Espacios heterotópicos.....	164
IV. h. El espejo de Foucault y los reflejos del conocimiento <i>Nierika</i>	167
IV. i. Espectros revolucionarios y marginales “existencias flotantes”.....	173

IV. j. Densidad espectral.....	176
IV. k. Antecedentes de las problematizaciones fenome(t)nológicas.....	192
IV. l. <i>Fenome(t)nología</i> , etnografía y el <i>habitar</i> como <i>desalejar</i>	198
IV. ll. Fenomenología y alteridad o antihumanismo antimetafísico.....	205
 Capítulo V. FIGURACIONES MESTIZAS: PRÁCTICAS Y APLICACIONES DEL CONOCIMIENTO ETNOLÓGICO	
Introducción.....	213
V. a. Prognosis.....	214
a. I. Producción de conocimiento y conocimiento de la producción.....	218
a. II. <i>Grundrisse</i> : desde el <i>capital</i> y a través del <i>capital</i>	223
a. III.....	227
a. IV. Praxis.....	227
a. V. Problemas etnológicos en las afectaciones del <i>capital</i>	230
V. b. Encuentros de enajenaciones económicas, epistemológicas y culturales.....	234
V. c. “Habitar es dejar huellas”.....	243
V. d. Etnología mínima VI (“¿Existen o no existen los <i>cochimi</i> ?”).....	247
V. e. Reinversiones y mutaciones (rearticulaciones y prefiguraciones).....	248
V. f. Cultura gravitatoria.....	257
V. g. Profundidades	
g. I. América profunda (“el mero estar”).....	260
g. II. México profundo: la alteridad como negación y encubrimiento y los riesgos de una transferencia <i>dualista</i> a la realidad y al conocimiento etnológico.....	266
 Capítulo VI. FIGURACIONES IMPOSIBLES	
Introducción.....	272
VI. a. Concepción.....	274
VI. b. La interpretación <i>bricolegorista</i> como forma de conocimiento de la alteridad: Claude Lévi-Strauss y Walter Benjamin.....	275

PALABRAS FINALES, DIFICULTADES CONSTANTES.....	287
Bibliografía.....	290
Otras fuentes consultadas.....	297

PRESENTACIÓN

Supongamos una *historia* de las ciencias consagradas al estudio de los sujetos y objetos socioculturales. Supongamos tales ciencias en la producción y reproducción de perspectivas y términos destinados a la reflexión de la diversidad humana. Considérense como *teorías* tales creaciones. Supongamos que la teoría disecciona la vida social con el fin de analizar y comparar lógicas de pensamiento, lógicas económicas, sistemas de organización política, prácticas religiosas y demás dimensiones que permiten tanto la continuidad como la transformación de las sociedades. Considérense tales disecciones como objetos de estudio para el conocimiento etnológico.

¿Cómo son los artificios epistemológicos destinados a estudiar estos objetos? ¿Cuáles son las estrategias de conocimiento ensayadas? ¿Cómo son sus criterios? ¿Cuáles son los problemas que presentan?

Los anteriores interrogantes estimulan la trama que se pretende reflexionar: el *conocimiento etnológico*. Para afrontar esta empresa habrá de recurrirse a una serie de planteamientos dispuestos en la historia moderna de la teoría social. Técnicamente esto significará evocar diálogos imaginarios, reconstruir y analizar formulaciones y debates afines al estudio del comportamiento sociocultural, así como problematizar ciertas estrategias etnográficas y ciertos objetos de estudio cuya extraña naturaleza desafía su inteligibilidad. Verbigracia, se reflexionará sobre estructuras humanas, dones, prohibiciones y prescripciones matrimoniales, variaciones ontológicas, *bricoleurs*, alegoristas, afinidades caníbales, suposiciones, espectros insurgentes, paradojas, problematizaciones, pensamientos *salvaje*, *domesticado* y *seminal*, espejos, geocultura, prognosis, praxis, fenome(t)nología y reflexividad, por mencionar los principales objetos y las principales estrategias escogidos para pensar el proceso de inteligibilidad etnológica.

En suma, en lo sucesivo se utilizarán la ficción y el acontecimiento a fin de cavilar en torno a las limitaciones y a las posibilidades del conocimiento involucrado en el estudio de la *otredad*. Para emplear un lenguaje clásico, este trabajo pudiera ampararse dentro del cuadrilátero conformado por los vértices metodológico, epistemológico, teórico y empírico.

Así, sin más, con tales presunciones iniciemos con una aproximación a los antecedentes y contenidos generales de la *trama* que se pretende reflexionar.

INTRODUCCIÓN

Cuestiones sobre el conocimiento etnológico

En la historia de las ciencias sociales la reflexión en torno a la alteridad ha vertebrado el pensamiento destinado a comprender las relaciones humanas. Delimitando el paisaje científico, consabido resulta que al interior de la tradición antropológica uno de los propósitos inalienables ha sido, justamente, el estudio de la alteridad sociocultural. Al respecto Esteban Krotz escribió:

La perspectiva particular de la antropología es la perspectiva de la alteridad: una categoría nacida de la experiencia del contacto cultural, o sea, de la experiencia de la existencia de otra cultura, de otras culturas. De ella nace lo que llamo [dice Krotz] “la pregunta antropológica”, que es la pregunta por las características de las otras culturas (Krotz, 2000: 6).

No resulta absurdo que, en tales condiciones, la “perspectiva de la alteridad” se haya visto continuamente robustecida debido a la propia mutación de las dinámicas sociales que las elucubraciones teóricas se esfuerzan por explicar, traducir o comprender. Empero, también habría que notar que la anterior “robustez” es factible de remodelarse a consecuencia de las perspectivas estiladas en la comprensión de la diversidad del comportamiento humano. Si bien constituye una adopción generalizada caracterizar la “perspectiva de la alteridad” como “categoría nacida de la experiencia del contacto cultural”, naturalmente las singularidades asoman si nos detenemos a desgranar, por ejemplo, los criterios involucrados en la concepción de “experiencia”. En efecto, en principio cabría interrogarse por el significado atribuido a dicha experiencia, ya que ésta pudiera diseccionarse en experiencia directa (etnografía) y experiencia indirecta (metaetnografía, documentación, relatos, evocaciones, etcétera), lo cual supone nuevos problemas¹. Aunado a lo anterior,

¹ Para un recorrido en torno a los sentidos y usos del término “experiencia” en el pensamiento filosófico y teórico-social en general, se recomienda la obra de Martin Jay titulada, precisamente, *Cantos de experiencia* (Jay, 2009).

estas problemáticas cobran nueva complejidad dependiendo de si la experiencia es prismatizada a través de tal o cual perspectiva.

Desde luego que la praxis científica troquela y efectiviza la perspectiva escogida, con lo cual gesta o prefigura un objeto de estudio determinado. Incluso, hoy en día pareciera ser una constante que en la inteligibilidad de la alteridad –en la experiencia del encuentro y en el uso de la “teoría social”–, se asume tácitamente la afectación que dicho quehacer provoca a quien realiza la operación y a quien participa como sujeto interpelado. En otras palabras, “el cómo observo me ha afectado y ha afectado al otro que me observa afectado”.

Como se habrá notado, de la anterior premisa que atribuía a “la experiencia del contacto” con el *otro* la fuente interrogativa de la alteridad, se derivó que la interrogación misma se ve condicionada por el empleo de las diferentes orientaciones cuyos contenidos modifican la “experiencia del contacto cultural”. Así, y situados en tales circunstancias, nuestro fundamento y nuestro horizonte son los resultados de una condición angular diferente a la dibujada por Krotz: no partiremos de la alteridad como perspectiva facultada para describir y catalogar “las características” de una cultura, sino de las perspectivas utilizadas en la *inteligibilidad de la alteridad*. Nos explicamos.

Inicialmente acordamos aproximarnos a la alteridad *a través de*, y *entre las*, texturas teóricas empleadas en las ciencias sociales. Por lo tanto, en vez de “la pregunta” por la alteridad aquello que habrá de considerarse como tarea nodal es el estudio del *conocimiento etnológico* mismo. Desde luego que dicho conocimiento, antes bien, necesita figurar un objeto. Para utilizar otros términos, es partiendo de la implementación de tal o cual recurso conceptual que se logra descomponer la alteridad a fin de conformar los diversos objetos de estudio que las ciencias dedicadas a los fenómenos socioculturales buscan comprender. Ampliamos. En otro de sus escritos Krotz abunda en lo señalado arriba en relación a “la pregunta antropológica”, agregando, en esta ocasión, una serie de inquietudes entre las cuales se encuentra “la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella” (Krotz, 1994: 7). Así, algo semejante a esta última cuestión de “la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad” es la aventura que intentaremos cumplir.

A propósito, cabría recordar que la tarea de comprender la extrañeza sociocultural en los albores del pasado siglo se había enfrentado con dos problemáticas. La primera refiere a la transferencia de categorías, ya que comprender al *otro* empleando preconcepciones supondría dinamitar sus peculiaridades y el significado de las mismas. De esto se derivaba una segunda, puesto que si habremos de contener y evitar las preconcepciones para acceder sin prejuicios a las categorías del *otro*, entonces nos encontraríamos ante el desafío de no poseer herramientas transculturales capaces de sanear el abandono del “nosotros” y al mismo tiempo tender un puente de inteligibilidad compartido por los “otros”.

Procuremos aproximarnos a nuestro interés con más detalle, pero ahora recurriendo a la interpretación de un pasaje de la lúcida obra *Time and the Other: How Anthropologist Makes Its Object* escrita por Johannes Fabian (Fabian, 1983). En la mencionada publicación su autor discurre sobre una suerte de *tiempo antropológico*, un criterio temporal particular a través del cual el etnógrafo/antropólogo lleva a cabo su estrategia de conocimiento. Con aguda observación Fabian señala la acción condicionante, y por qué no determinante, del tiempo antropológico –un tiempo modelado por la historia política y económica encadenada al sistema colonialista estructurado por el *capital*–, el cual ha promovido la sofocación de las diferentes concepciones de tiempo presentes en las diversas formaciones socioculturales.

Al respecto, Fabian escribe que el *tiempo*,

is a carrier of significance, a form through which we define the content or relations between the Self and the Other. Moreover, [...] Time may give form to relations of power and inequality under the conditions of capitalist industrial production (*Idem*: IX).

Siguiendo el argumento, el tiempo constituye un producto sociocultural –por ende diverso– cuyos estudios Fabian considera “as ways of construing the object of our discipline [la antropología]” (*Idem*: X). Ante lo cual nos preguntamos ¿cuál es el objeto a construir?; y nuestro autor responde raudamente: “the Other” (*Idem*: 143). De tal suerte que para Fabian, en su quehacer las ciencias antropológicas imponen su propia perspectiva temporal excluyendo el significado del “tiempo” acostumbrado entre los *otros*. La conclusión es

clara. La construcción del “objeto de estudio” en la antropología ha sido estructurada con una textura temporal desfasada: “Anthropology emerged and established itself as an *allochronic* discourse; it is a science of other men in another Time” (*Idem*: 143). De este modo, la puesta en relieve de la habitual textura temporal reproducida en la antropología que nos ofrece Fabian, adopta para nuestros propósitos una forma de concebir y ejecutar el conocimiento etnológico.

Ahora bien, no obstante todo lo anterior y dada la naturaleza heterodoxa que domina la disposición de las propuestas que aquí se desean fijar, como habría de esperarse las dificultades que se imponen son varias, entre las que pueden mencionarse las siguientes: ¿Por dónde iniciar la reflexión sobre el conocimiento etnológico? ¿Cuál debería constituir el primer objeto de estudio? ¿Cuál o cuáles deben ser las perspectivas a recobrase? ¿Por qué?

Ante tales cuestiones la posibilidad que se escoge aquí es comenzar por el *pensamiento*. Como espera tratarse en el *primer capítulo*, el pensamiento cuenta con la cualidad de ser a la vez *objeto* y *herramienta* de estudios etnológicos. Por tanto, en este capítulo se pretende exponer un conjunto de problemáticas y propuestas que tengan como tema *pensar el pensamiento* mismo, poniendo una particular atención en las posibilidades y variaciones de pensamiento, para lo cual se apelará, en lo fundamental, a las elaboraciones de Eduardo Viveiros de Castro, Rodolfo Kusch y Michel Foucault, en torno al pensamiento “indígena”, el pensamiento “seminal” y el pensamiento “moderno” respectivamente.

Acto seguido, intentado resolver las problemáticas epistemológicas emergidas al final del capítulo precedente, el *segundo capítulo* estará dedicado a analizar una forma de proceder que permea el mismo proceso etnológico y que se dirime entre la “epistemología” y el “entendimiento”. Nos referimos a aquello que se conoce como *reflexividad*, tópico cuyo tratamiento acentúa el sentido programático que domina a lo largo del trabajo. Pero a diferencia de problematizar un objeto de estudio etnográfico determinado –como tendremos especial oportunidad de observar en el siguiente capítulo–, en este capítulo se reconstruirá un debate en torno a un conjunto de conceptos, términos y prácticas que nos obligará a rastrear los orígenes que refieran al ingreso de la reflexividad a la antropología, así como a explorar un conjunto de planteamientos en donde se definen y establecen los usos de términos como *analogía*, *empatía*, *experiencia*, *intersubjetividad*, *conocimiento* y

entendimiento, además de destacar la pertinencia o no de la relación *sujeto-objeto* de conocimientos. Como puede sospecharse, la naturaleza en común de estos términos indica la importancia del trabajo empírico e intersubjetivo de aquello que incumbe, fundamentalmente, a la praxis etnográfica. Pero también aquí hay desencuentros, ya que dependiendo de los autores revisados la reflexividad puede evidenciar una praxis sin o con teoría y sin o con conocimiento. En relación con esto último, en los textos de los autores como los que habrán de revisarse –entre los cuales se hallan Bob Scholte, Pierre Bourdieu, Michael Jackson, Philip Salzman, Marc Abélès y Christian Ghasarian–, los criterios de reflexividad o del ejercicio reflexivo en antropología son relativamente abiertos y no es extraño que disten de acordar entre sí.

Muestra de lo anterior son los siguientes adelantos: por ejemplo, mientras Scholte emplea la reflexividad para identificar un movimiento de alejamiento que tiene por fin objetivar al mismo pensamiento antropológico, Bourdieu la utiliza para designar la objetivación de las fuentes históricas, socioculturales e institucionales del investigador; mientras que la reflexividad evidencia para Abélès la “contractualidad” inevitable del trabajo de campo, para Jackson implica generar “analogías” que si bien no constituyen enunciados de conocimiento sí permiten el entendimiento intersubjetivo; si Salzman considera que un criterio de la reflexividad podría ser la capacidad de conocer el sentido del comportamiento de los “otros” sin experimentarlo, Ghasarian optará por afirmar que en la reflexividad aquello que brilla es la dependencia etnológica, es decir los condicionamientos que los etnografiados imprimen sobre la observación etnográfica.

En resumen, el propósito de este capítulo es reunir un grupo de formulaciones sobre un tema que actualmente se halla en discusión, el cual se encuentra filiado a la naturaleza intersubjetiva propia de las investigaciones etnográficas y etnológicas, y que incumbe a diversas cuestiones como son el mismo conocimiento, la necesidad (o no) de objetivar y de crear un objeto de estudio, la generación de distancias o de aproximaciones al momento de “estar en campo”, la validación, la traducción, la verificación, etcétera, cuestiones sobre las cuales posaremos la atención una y otra vez en el recorrido del trabajo.

Esto último nos conduce a rastrear una serie de casos en donde los asuntos arriba anotados puedan verse expresados *en funcionamiento*, con la intención de ordenarlos como si se tratase de un conjunto de formulaciones que pudieran ordenarse programáticamente.

En estos casos, por *programas* cabría entenderse la articulación de una sucesión de debates referidos a las perspectivas analíticas estiladas en el estudio de un determinado objeto.

Una muestra de lo anterior lo encontraremos en el *tercer capítulo* de la tesis, en el cual se reconstruye un peculiar debate en torno a aquello que podría licenciarse en llamar las *estructuras fundamentales de la continuidad humana*. La finalidad de este capítulo consiste en revisar y articular una serie de planteamientos –habitantes de la conjunción entre la etnografía y la teoría antropológica–, que versan sobre las condiciones universales o particulares que articulan la reproducción humana. Asimismo amerita indicar aquí, que algunas de estas formulaciones se refieren de manera explícita entre sí, y en los casos en que no sucede de esta forma se ha intentado hilvanarlas sin forzarlas demasiado.

Así, la intención de incorporar algunas perspectivas y conceptos de Claude Lévi-Strauss nos brindará la oportunidad de recorrer una senda plagada de polémicas que no carece de voces agudas y tratamientos desbordantes de ingenio. Por ejemplo, al situarnos en el campo de estudio ocupado por la articulación “sociedad (o cultura)/naturaleza” –esto es, una articulación cuya perspectiva ha sido utilizada para caracterizar los “orígenes” y “estructuras” de la alteridad sociocultural–, podremos observar que al internarnos en las posturas del etnólogo de origen belga nos veremos inducidos a estudiar tanto las divergencias presentes en los aportes ideados previamente por Émile Durkheim y Marcel Mauss, como también a evidenciar las graves problemáticas *levistraussianas* esgrimidas por Pierre Clastres y Maurice Godelier, para luego llegar a las posiciones actuales y alternas ofrecidas por Eduardo Viveiros de Castro². De este modo, la incorporación de dicha secuencia de autores constituye el ejemplo del encadenamiento que se mencionaba líneas arriba; autores, vale adelantar, que entre los términos que emplean se encuentran “don”, “proscripción y prescripción”, “pensamiento simbólico”, “ser social indiviso y guerreo”, “multinaturalismo” y “afinidad caníbal”, entre otros. Por lo tanto, la labor manifestada en la reconstrucción del debate esbozado le otorga a este capítulo el sentido programático anunciado, el cual tiene como razón total mostrar variaciones de reflexión empleadas en el *conocimiento etnológico*.

² Agradecemos la estructura de tal “seriación” del debate a Rodrigo Díaz Cruz, de quien recuperamos casi la totalidad de los autores tratados en este capítulo.

Naturalmente que también existen otras formas de reflexionar sobre el proceso científico involucrado en el estudio de la alteridad sociocultural. En efecto, habiendo sido expuestos en el capítulo precedente algunos planteamientos encumbrados en la tradición antropológica, en el *cuarto capítulo* se incorporará una serie de concepciones emanadas del pensamiento filosófico con el objetivo de *problematizar* la naturaleza y forma de habitar de peculiares objetos de estudio que desafían la interacción y el registro etnográfico. Al respecto cabe adelantar la presencia de autores como Michel Foucault, Jürgen Habermas, Karl Marx, Walter Benjamin y Martin Heidegger. El empleo de algunas de las perspectivas ideadas por estos autores será útil para reflexionar en las contradicciones, confusiones y dificultades de la praxis etnográfica, pensando, básicamente, en las problemáticas que suscita *habitar*, *interpretar*, *validar* y *generalizar* la experiencia sociocultural atestiguada. Vale insistir en que aquello que nos interesa de tales perspectivas es la textura etnológica de sus planteamientos, las posturas teóricas mediante las cuales se revelan los canales de acceso a las extrañezas del comportamiento humano.

En este contexto se recurrirá a Foucault con el fin de versionar una *crítica* del conocimiento etnológico, cuya razón comprende la *problematización* de las condiciones y las posibilidades en las cuales se realiza esta suerte de inteligibilidad de la otredad. Además, a fin de objetivar y ofrecer solución a las dificultades etnográficas sugeridas, dicha versión habrá de incorporar una concepción de espacios extraños denominada *heterotopía* por el propio autor. A propósito de la inteligibilidad de la otredad, que suponemos traducir como *inteligibilidad etnológica*, hay en la obra de Habermas ciertos pasajes cuyas problemáticas refieren al conocimiento etnológico de manera explícita. Muestra de ello son las siguientes dos reflexiones que habrán de desarrollarse en su momento: la primera refiere a la interpretación de corte empirista que el autor de *Conocimiento e interés* realiza de la antropología. La segunda reflexión se posará en el “problema hermenéutico” al que se enfrenta la antropología cultural; problema, cabe adelantar, paradójicamente eludido por Habermas al momento de recuperar la base empírica de aquélla.

En este mismo capítulo, e insistiendo en el desafío de extrañas inteligibilidades, también habrá de incorporarse un tratamiento en torno al lenguaje espectral empleado por Marx en algunas de sus obras. Al respecto, cabría indicar que la motivación para llevar a

cabo este tratamiento proviene de algunos planteamientos de Jacques Derrida. Paralelamente, habrán de recogerse ciertas observaciones ideadas por Benjamin, ya que su mirada vendrá a oxigenar las perspectivas que Marx nos ofreciera sobre la clase de sujetos “otros” que deambulaban por Europa a mediados del siglo XIX. Empero, si bien la finalidad de esta última “triangulación” de autores es reflexionar sobre la concepción de otredad que rezuma del atestiguar una serie de nuevos sujetos emergidos con el capitalismo y por el capitalismo, la pregunta no se hace esperar: ¿Por qué recurrir a Marx en un trabajo de esta naturaleza si sus elaboraciones caen fuera de la temporalidad escogida y fuera de los términos e intereses antropológicos aquí tratados?³

Dentro del torbellino de sus reflexiones se intentan recuperar dos “texturas etnológicas” intercaladas en el pensamiento del autor de *Das Kapital*: por un lado, se trata de algo que podría nombrarse como el “pensamiento etnológico” de Marx, es decir sus reflexiones sobre “un posible ser-otro” (*ein mögliches Anderssein*), aprovechando la frase que Wolfgang Bonß utiliza para caracterizar la “variante de crítica” seguida en el programa de los fundadores de la Teoría Crítica (Bonß, 2005: 51 y ss.), y que por momentos asume la figura del comunismo, la de un partido, la de una revolución, la del programa del *Manifiesto Comunista* o la de un espectro (caso en el que se pondrá especial atención), y que aquí se prefieren identificar como partes de una “concepción” o “pensamiento de la otredad” que intenta abrirse paso frente al avance constringente del *capital*. Esto nos lleva a la segunda “textura” que, dicho sea de paso, halla su razón en aquello que Cornelius Castoriadis designa como el “elemento revolucionario” de Marx, elemento por medio del cual este último quiso “ver en el desgarramiento y las contradicciones del mundo presente otra cosa [...] quiso *hacer de ello otra cosa*” (Castoriadis, 2013: 100)⁴.

³ Es de sobra conocido el acto de recurrir al vínculo entre Marx y la etnología citando para ello el trabajo recopilatorio curado por Lawrence Krader titulado *Los apuntes etnológicos de Karl Marx* (Krader, 1988). Como se tendrá presente, en este trabajo su autor recoge los manuscritos de Marx resultantes de las lecturas de las obras de Lewis Morgan, Henry Maine y John Lubbock. Sin embargo, como veremos en el cuerpo del trabajo, aquello que nos interesa de Marx son las sospechas de sus propias “texturas etnológicas” y no las lecturas de textos antropológicos, es decir, nuestro interés se empalma con algo que el propio Krader califica como el “aspecto antropológico” que sedujera a Marx, aspecto que considera “los datos de la variabilidad humana [que] demuestran que no hay nada firme o definitivo: todo es acomodación y transformación” (*Idem*: 5), aspecto, vale recalcar, que el autor de *Los apuntes etnológicos* no tiene como objetivo desarrollar en su texto.

⁴ Desde luego que esto no implica ignorar las opiniones de Marx en torno a las “necesarias” secuencias históricas, económicas y políticas que todas las sociedades deberían encadenar a fin de alcanzar el horizonte socialista, opiniones, vale anotar, que relativizan el “pensamiento etnológico” señalado ya que justificarían,

Por supuesto que las condiciones para el conocimiento etnológico pueden pensarse considerando posturas filosóficas diferentes a las anteriores. Como sucede en casos semejantes, esto dependerá de la naturaleza de la etnografía que se busca analizar. Un ejemplo sería el uso de las interpretaciones *ontológica* y *existencial* como vías de acceso al singular sentido de “ser ahí” de ciertas sociedades. La usina filosófica de la cual nos serviremos nos la ofrece Heidegger, de quien nos hemos inspirado para llevar a cabo las siguientes tres tareas: a) estudiar la posibilidad de considerar una *fenome(t)nología* con base en la cual analizar algunos aspectos etnográficos de las sociedades amazónicas expuesta en el capítulo anterior, así como ciertos desafíos dispuestos en el presente; b) recuperar su tratamiento sobre la *nada* con la finalidad de adaptar algunos de sus presupuestos para el análisis etnográfico de una “suposición”; y c) recuperar y analizar algunas concepciones de Heidegger en torno a la *otredad*.

Valdría insistir que la finalidad de incorporar la interpretación del análisis *ontológico-existencial* anida en el desafío de *habitar* (y cohabitar) el campo ontológico de los grupos amazónicos etnografiados, desafío que también presentan objetos como una “suposición” y una “contradicción”, e incluso un “espectro”. Pensamos que esta incorporación responde a la demanda de la naturaleza de los temas tratados; de ahí, que se considerara recurrir a los planteamientos fenomenológicos a fin de aglutinar la relación entre la *etnografía*, el *habitar*, y el sentido de la *existencia* o “ser ahí”.

Esta “demanda” también nos conduce al *quinto capítulo*, en donde se cubre la necesidad de trenzarse planteamientos que, si bien ubicables en los ámbitos y tradiciones de la antropología y la filosofía social, habrán de ser tratados como *estrategias* de conocimiento etnológico con la finalidad de emplearlos de manera mestiza. En el mismo

quizá, un pensamiento “identitario”. Como es sabido, junto al también internacionalismo “eurocentrista” –por lo pronto presente en el proceso intelectual temprano de Marx– el “etapismo” de las condiciones objetivas iba aparejado de una identidad subjetiva cuya imagen correspondía al movimiento proletario francés. Lo anterior también encuentra eco en los tardíos y escasos textos sobre los acontecimientos y coyunturas que sucedían en otras regiones del mundo. Muestra de ello son las notas que refieren a “Latinoamérica”. Al respecto, si bien se han conservado textos donde Marx condena las intervenciones colonialistas y las empresas bélicas en esta extensa región del mundo, verbigracia, la siguiente declaración: “La proyectada intervención en México, por parte de Inglaterra, Francia y España es, en mi opinión, una de las empresas más monstruosas jamás registradas en los anales de la historia internacional” (Marx y Engels, 1972: 256), no es menos verificable, como recuerda Pedro Scaron, que “América Latina rara vez fue objeto de atención preferente, o siquiera sostenida, por parte de Marx y Engels (Scaron, 1972: 5), quienes en sus primeros procesos intelectuales “combinan el repudio moral a las atrocidades del colonialismo con la más o menos velada justificación teórica del mismo (*Idem*: 6). Dicho lo anterior, deseo agradecer a Gustavo Leyva por clarificarme este punto (entre otros) y recomendarme la lectura de los textos de Marx y Engels aquí referidos.

sentido, quizás este capítulo podría considerarse como una prolongación del capítulo precedente en cuanto a los desafíos epistemológicos y a los heterodoxos objetos y casos de estudio dispuestos. Empero, si anteriormente el denominador común era la *problematización*, ahora lo será la *práctica* y las *condiciones de existencia* en aquella involucradas. En específico, estas aplicaciones y prácticas tendrán por misión comprender fenómenos socioculturales cuya *otredad* pueda manifestarse, inclusive, en su difusa visibilidad, en la oscilación entre su aparición y desaparición, en la combinación y la distinción, y en figuras ontológicas cuya mayor gravitación no respondería al *ser* sino al *estar*.

A propósito, de quien habremos de recobrar los planteamientos de esta última gravitación es Rodolfo Kusch, autor que también conjugaremos con Guillermo Bonfil al momento de establecer criterios ontológicos e interculturales americanos. Paralelamente, en este último autor también tendremos la oportunidad observar un ejercicio que ejemplifica los riesgos resultantes de una suerte de *transferencia dualista* que afecta tanto al hecho cultural como a su interpretación. Asimismo, y en la tonalidad de las demás aplicaciones, también habremos de triangular a Karl Marx, Karel Kosík y Cornelius Castoriadis mediante los conceptos de *trabajo* y de *praxis*; conceptos asumibles como estrategias para pensar tanto a la naturaleza humana como a la diversidad sociocultural, volviendo a contemplar rangos universales y relativos como los utilizados en el tercer capítulo. Además, en relación con esto último, cabe adelantar que se conjugará la anterior triangulación de autores con las elaboraciones antropológicas y etnográficas de Michael Taussig en torno al vínculo entre la variante de *trabajo* capitalista y la precapitalista, analizando la afectación de la primera sobre la segunda considerando no sólo el modo de producción campesino americano, sino aquello que este último autor denomina “principio de reciprocidad”, principio que a nuestro entender semeja a una suerte de matriz cultural precapitalista⁵. Como se espera mostrar, este ejercicio brindará la posibilidad de ejemplificar la conjugación de una estrategia de estudio con su *práctica* etnográfica.

⁵ Naturalmente, por “matriz” no quiere darse a entender una cualidad inmutable o una forma gestada de un sólo golpe, sino un principio (o un conjunto de principios) resultado de un proceso de síntesis y sedimentación histórico-social de prácticas y saberes sobre estas prácticas, el cual ha permitido la creación y reproducción de sus propios supuestos.

Relacionado con este interés por el espacio etnográfico –y por tratarse el capítulo de estrategias de *aplicaciones* del conocimiento etnológico– por último cabe anunciar que la singular etnografía que nos ofrece Everardo Garduño sobre el grupo indígena *yumano-cochimi* nos permitirá evocar y reflexionar sobre un caso de *reinención, rearticulación, mutación y prefiguración* socioculturales cuyas condiciones de existencia son complejas de establecer.

A todo esto se habrá advertido que aún queda pendiente un tema por introducir: las *prefiguraciones*. Como se ha sugerido, la dinámica del trabajo implica arbitrariedad y situación objetiva. Ficción y acopio. Experiencia y proyección. Ensayo y tradición. Como se ha reiterado, la intención es reflexionar sobre el proceso de *inteligibilidad de la alteridad*, pretensión que ha de nutrirse de un puñado de obras ideadas, fundamentalmente, durante el siglo XX. De ahí, la idea de *prefiguración*, puesto que habremos de relacionar planteos posibles e imaginados cuyas naturalezas nutran dicho proceso.

Vinculado a esto último es menester esbozar la prefiguración dispuesta en el *sexto* y último *capítulo*, la cual se hila con el primer capítulo mediante algunos de los tópicos allí tratados. En ella y ensayando un diálogo entre Claude Lévi-Strauss y Walter Benjamin, intentaremos conformar una figura interpretativa para el conocimiento etnológico integrada por criterios y estrategias tales como el *pensamiento salvaje*, el *pensamiento domesticado*, la *razón analítica*, la *razón dialéctica*, la *idea*, el *concepto* y la *alegoría*.

Al respecto, cabe decir que habremos de recuperar de Claude Lévi-Strauss su tratamiento sobre el *bricoleur*. En principio, el *bricoleur* evidencia un estado del pensamiento presente en toda sociedad. Sería algo así como una estructura primaria del pensamiento; una actividad cuya singularidad consiste en trabajar a partir no de materias primas sino de fragmentos o retazos de obras. Además, vale agregar que la finalidad del *bricoleur* no descansa en el acabado final sino en la instrumentalidad misma de la recolección.

Conjugada a la anterior, la segunda dinámica que habrá de recuperar nos la ofrece Walter Benjamin en torno a la actividad y el significado del *alegorista*. Mostrándonos algunos rasgos de la *expresión alegórica*, Benjamin nos tienta a actuar como si fuéramos alegoristas. Las razones se hallan en algunas de las peculiaridades que brevemente mencionaremos: su carácter fragmentario, su ductilidad y su arbitrariedad. Por lo tanto, en

acción el alegorista se dedica a reunir diferentes porciones o esquirlas de objetos a fin de promover el intercambio de las mismas, con el objetivo de restituirlas y lograr conformar una obra.

Dicho lo anterior, subrayamos que la pertinencia de incluir ambos autores se funda en la posibilidad de brindarnos una figura para la inteligibilidad de la alteridad. En suma, este último ensayo tiene por objetivo remedar el proceso científico abordado a lo largo del trabajo, donde la fragmentación y la restauración se conjugan, el significado y el concepto se trenzan, y la especulación y la experiencia no subsisten por separado. A propósito de esto último, no resulta nimio insistir en la naturaleza imaginaria de este capítulo, naturaleza que tiene como pretensión progresar en un cierre, si cabe aceptar, “abierto”; o quizá, más adecuado sería asumir que se trata de un cierre que adopta la ruta del espiral, la cual vuelve a tocar tópicos ya abordados pero que en este capítulo la licencia imaginaria que domina sus tratamientos le otorga a dicha ruta un cariz aún más etnológico, alternativo y pertinente para la búsqueda y reflexión de las posibilidades socioculturales que dominan los intereses de este trabajo.

Aunado a todo lo anterior, cabría señalar que el deseo de esta tesis es ser considerada como un trabajo de *reunión* y *análisis* de distintas posturas metodológicas. Desde luego que los planteamientos incorporados se filian a la tradición de la teoría social, pero también se ha buscado intercalar algunos que hoy en día se hallan en experimentación. Inclusive en este horizonte al que se apunta cabe vislumbrar que se adopte un ejercicio que conjugue empirismo con imaginación teórica, abstracción con experiencia (propia y ajena), y conceptos con prácticas culturales. Esto lleva a la necesidad de realizar una aclaración en relación a las secciones agrupadas bajo el mote de *Etnologías mínimas*. En lo fundamental, estas secciones habrán de considerarse como viñetas –también prefiguraciones–, y tienen por finalidad concentrar determinadas expresiones cuyas experiencias y vivencias etnográficas sirvan para potenciar e ilustrar las perspectivas y formulaciones fijadas. Aunque lo de “mínima” recuerde a Theodor Adorno y su obra *Minima moralia*, aquí se arroja el sentido expuesto por Michael Jackson en su *Minima ethnographica*:

The minimalization of ethnographic fact is not, therefore, evidence of a disenchantment with the empirical but rather an attempt to radicalize empiricism by emphasizing verisimilitude and contingency over system and structure (Jackson, 1998: 36).

Pero, sobre todo, las *Etnologías mínimas* tienen como objetivo la *evocación* de los casos y situaciones narradas, propósito que prolonga los términos que Lévi-Strauss dispusiera hace ya muchos años en relación al uso y la finalidad de los registros etnográficos: “los ejemplos eclécticos, elegidos sólo en función de su poder evocador, tienen como objeto principal ilustrar el razonamiento e incitar al lector a revivir en su propia experiencia situaciones del mismo tipo” (Lévi-Strauss, 1985: 14).

Así las cosas, la inquietud que pretendemos desarrollar se ciñe no tanto a la búsqueda de definiciones del término *alteridad*, sino (y en esto cabe insistir, sobre todo, en cuanto a las propuestas filosóficas recuperadas) al análisis de las *estrategias y prácticas* aventuradas en el proceso de inteligibilidad etnológica y al estudio de las perspectivas a partir de las cuales la alteridad ha sido comprendida. En relación a esto último Rodrigo Díaz Cruz escribió: “El otro no sólo es un sujeto que está ahí, en espera de ser revelado y evangelizado, descubierto y civilizado, es también aquello que los diversos discursos de la alteridad han delimitado y producido bajo ciertas condiciones de inteligibilidad y emergencia” (Díaz Cruz, 1991: 4). De este modo, reflexionar sobre las “condiciones de inteligibilidad y emergencia” estiladas en el conocimiento de la alteridad constituirá nuestra labor primordial. En suma, en este trabajo intentaremos contribuir al debate sobre el *conocimiento etnológico* recuperando para ello una serie de perspectivas presentes en las ciencias antropológicas y en ciertas obras de la filosofía social, enfatizando con ello el carácter ensayístico y la lógica de desplazamientos que priva en la disposición de los casos y temas aquí tratados, estableciendo como estrategias de investigación la *exposición*, la *reconstrucción*, la *problematización* y la *aplicación* de casos etnográficos y de procesos etnológicos.

CAPÍTULO I

PENSAMIENTOS

De los distintos programas que pudieran escogerse para el estudio del comportamiento sociocultural, los seguidos en este trabajo pueden comprenderse siguiendo un conjunto de tonalidades tales como la apertura, la multiplicidad, el desplazamiento y la heterodoxia. Tales tonalidades le imponen al trabajo una condición: la imposibilidad de establecer un *ideal* de programa de estudio de la alteridad. Esta condición, que funge como complemento de las tonalidades indicadas, se enmarca al interior de un espacio temporal –de la “modernidad” a la “contemporaneidad”–, dentro del cual se escoge una porción de la tradición antropológica y ciertas especificidades de la filosófica; intercaladas, a su vez, por un conjunto de estudios de casos de magnitudes etnografiables.

Cabría señalar que es cierto que hablar de “etnografiables” es pensar en concepciones *universales* no menos que *comparables* para el entendimiento etnológico. Esto también redundaría en la afirmación de que toda etnografía implica una fenomenología –algo de esto se verá más adelante en las secciones *fenome(t)ológicas*¹. De todas maneras, tanto las tonalidades como la imposibilidad señaladas quedarán evidenciadas en la agrupación y en el debate de las perspectivas recuperadas junto al análisis de sus expresiones etnográficas.

Para solventar esta empresa se recobrarán una serie de objetos de estudio y otro tanto de estrategias para sus análisis; de modo tal que en este proceder domina el interés múltiple por las perspectivas, los enunciados y las descripciones de la realidad por sobre la disquisición sobre tal o cual método particular de estudio empleado en la antropología o en las ciencias sociales en general². En síntesis, con este proceder se busca articular una trama *programática* reconstruyendo debates y perspectivas referidos al ejercicio de la inteligibilidad sociocultural.

Sin embargo, como se anunciaba en la *Introducción*, una de las dificultades torales atañe al modo de abordar esta empresa. En un intento por sortear este brete, la vía que aquí

¹ Cf. Capítulo IV. k. “Antecedentes de las problematizaciones fenome(t)ológicas”, y Capítulo IV. l. “Fenome(t)ología, etnografía y el habitar como desalejar”.

² Al respecto, cabe recomendar la obra “Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales”, editado por Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (Garza Toledo y Leyva, 2012) –quienes también contribuyen con sendos trabajos–, la cual reúne un amplio espectro de estudios contemporáneos destinados al análisis de perspectivas estiladas en el campo de la *teoría social*.

se escoge considera que uno de los términos iniciales en la reflexión sobre el proceso de conocimiento mismo es el *pensamiento*; o mejor, las “formas” de pensamiento y las estrategias antropológicas para pensarlos. Por consiguiente, resulta natural iniciar por este *objeto* de estudio capaz de conformarse también como *herramienta* o *estrategia* de estudio. Cabe adelantar que algo de esto se verá en los capítulos *tercero*, *cuarto* y *sexto*, lo cual parece manifestar, en forma de espira, un regreso que toca pero no sobrepone ni se detiene. Empero, este “tantear” es una provocación que amerita experimentarse, para lo cual a continuación se propone iniciar el abordaje de las siguientes perspectivas de análisis que tienen como puntos de referencia al pensamiento “seminal”, al pensamiento “moderno” y al pensamiento “indígena”, perspectivas cuya finalidad es focalizar la reflexión en el *proceso* de *pensar* al pensamiento mismo.

Del pensamiento *seminal*, etnografiado entre la sociedad *quechua*, escribe Rodolfo Kusch:

El quechua cumple con lo dado, en tanto que eso que se ha dado *está*, y la satisfacción de necesidades va desde el hambre al ritual. Y esto se cumple por seminalidad y no por un criterio de causalidad. No hay causa en todo esto, sino en todo caso una ubicación de lo dado, un advertir lo que *está*, pero no como un recuento de posibilidades, sino como lo *instalado*, lo devenido como tal, como fideo, pan, o quinua y como comportamiento. Por eso se lo consagra, o sea se lo *ch'alla*, porque fue generado aun cuando haya sido hecho por otros, en cierto modo *crecido* desde una potencialidad vinculada con el *estar* y por eso *instalado*. A partir del *estar* no hay creación, sino *instalación*, que en cierto modo genera (Kusch, 1991: 90). [Cursivas en el original].

Mediante la “seminalidad” de este pensamiento se da forma a un determinado proceso de *praxis* dominado por la “instalación” y el “estar” del *cultivo* incesante. Este proceso se reproduce en el mundo campesino a través de las unidades domésticas y comunales desde hace siglos –y en algunos casos desde hace milenios. La peculiaridad aquí es que en el hábito campesino la *praxis* modela una forma de pensar el mundo sin causalidad sino en su ubicación-instalación, una forma de pensar el mundo en donde tampoco (a no ser que se trate de lo “hecho por otros”) domina la idea de creación; es decir, se convalida el acto de la creación sólo en su *ajenidad*.

Esta expresión de un pensamiento campesino e indígena, esta expresión surcada por la afectación de lo irrenunciable y de lo germinante a la vez, no debe ser necesariamente comprendida como *previsible* y menos *finita*. Para este pensamiento la presencia del cultivo manifiesta la potencia del *estar instalado*, pero no se trata de algo semejante a un estado ontológico petrificado, solidificado, fijo, sino todo lo contrario; ya que el pensamiento seminal encuentra en el cultivo la actualización viva de la *instalación* y del *estar*, características ontológicas nodales para la reproducción social *quechua*³. En suma, la siembra

³ Sobre este tema regresaremos más adelante, Cf. Capítulo V. f. “Cultura gravitatoria”, y g. I. “América profunda (“el mero estar”)”.

y la germinación parecen aglutinarse en la síntesis cultural del cultivo en las sociedades campesinas americanas.

Como se verá más adelante⁴, el mismo Kusch afirma que el pensamiento reproducido entre los *amauta* (una suerte de *intelectuales* de la sociedad quechua) consiste en un “mecanismo místico” movido no por un principio de causalidad mecánica “sino de causalidad por germinación”. Seguramente se habrá advertido que aquí repercute el “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss, dentro del cual la diferencia, la extrañeza, lo insignificante, etcétera (cierto sentido de alteridad, quizás), se asimila, familiariza y resignifica bajo la finalidad de modificar las estructuras *sólo* para continuarlas.

En cierto sentido, el “pensamiento salvaje” para este último autor es indestructible; y si se modifica, lo hace por motivos de “integración” con la intención de evitar cambiar la estructura lógica. Asimismo, de las anteriores características formales de esta “forma de pensamiento” se deriva una impronta preservacionista así como también un plan de autoconservación, intereses estrechamente relacionados, por ejemplo y como tenderemos la oportunidad de observar más adelante, con la posición de Guillermo Bonfil Batalla fijada en su obra más divulgada, *México profundo* (Bonfil Batalla, 1990) la cual define la conservación de la economía y el sistema cultural de los pueblos oprimidos como formas de *luchas de resistencia*⁵.

Así, en estas formas de pensamientos se considera que la conservación es resistencia y la causalidad es instalación. El pensamiento *seminal quechua* “de” Kusch, el pensamiento *salvaje* “de” Lévi-Strauss, y el pensamiento *profundo* “de” Bonfil Batalla comparten la peculiaridad del *estar instalado* promotora de la síntesis ontológica-cultural del cultivo, la cual modela y es modelada por la praxis de la siembra y la germinación, expresiones cuyas interrupciones trastornarían la lógica de esta clase de pensamientos.

Convendría aclarar que aquí no se busca “dividir” un objeto en dos ni en tres –y menos uno como el “pensamiento”–, sino multiplicar sus expresiones a partir de descripciones y reflexiones. De hecho, si se lo trata como *hacedor* de explicaciones sobre el comportamiento sociocultural, el pensamiento constituye –como ya se insinuó– un objeto *destinado a otros objetos*. Por ejemplo, si fueran ciertas la experiencia y la figuración del pensamiento *moderno*

⁴ Cf. Capítulo V. c. “Habitar es dejar huellas”, V. f. “Cultura gravitatoria”, y V. g. “Profundidades”.

⁵ Cf. Capítulo V. g. II. “México profundo: la alteridad como negación y encubrimiento y los riesgos de una transferencia dualista a la realidad y al conocimiento etnológico”, pp. 266 y ss.

–siguiendo algunas descripciones de Michel Foucault–, en el horizonte que se muestra en este caso no sólo aparece la *finitud*, sino los trazos de la etnocéntrica *mensurabilidad* de la finitud propiciada por el mismo pensamiento moderno:

Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia, en el nivel arqueológico que descubre el *apriori* histórico y general de cada uno de su saberes, el hombre moderno –este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante– sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo (Foucault, 1989: 309).

Pero vale indicar que esta finitud es un proceso paradójico porque es *fin* y *reproducción continua* del *fin*. A este proceso Foucault lo designa con los términos “duplicidad empírico-trascendental”:

El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento (*Idem*: 310).

A propósito cabe recordar –además del mensurable canon cartesiano empleado–, que una opinión semejante se halla en las formulaciones de Martin Heidegger (Heidegger, 1967, 1969, 2009) así como en uno de sus intérpretes contemporáneos más destacados, Dermot Moran (Moran, 2011). Sin embargo, si bien el pensamiento *moderno* es el pensamiento que interroga al “ser en el mundo”, en los términos de Rodolfo Kusch esta clase de cuestionamiento también se presenta en el pensamiento *seminal amauta* reproducido entre los pueblos *quechuas*, sólo que este último presenta una gran diferencia con respecto al pensamiento *moderno*.

En efecto, si bien el pensamiento *seminal* también se interroga sobre el “ser-ahí en el mundo”, lo hace porque fuera de él no hay nada humano; por tanto no hay finitud humana sino finitud *fuera* de lo humano. Además, y como es de esperarse, en el pensamiento *amauta* tampoco hay creación o duplicación sino *instalación*.

Pensar en lo impensado o lo impensado del pensar (fronteras del pensamiento pensable)

Por lo tanto el saber de la finitud aparece en el pensamiento *moderno* como “creación” (duplicación), y al mismo tiempo esta creación apunta a sintetizar una finitud que busca hacer frente, verbigracia, a la *infinitud* de la instalación *seminal* indígena, apelando para ello a la posibilidad de *alcanzar* aquello que está fuera de lo conocido. Vale agregar que “posibilidad” –como se habrá notado en la cita anterior de Foucault–, constituye un término cardinal en el lenguaje del pensamiento *moderno*; y, por supuesto, su carga es positiva y negativa a la vez, con lo cual *posibilidad* es un concepto naturalmente paradójico que envía al *pensamiento* haciendo que su visible distinción entre *praxis* y *objeto* se vea difuminada. El propio Foucault sintetiza esta confusión en la siguiente oración: “el pensamiento moderno está atravesado por la ley de pensar lo impensado” (*Idem*: 318).

Al respecto, Judith Butler en un texto donde reflexiona sobre el término *crítica* en el pensamiento de Foucault (Butler, 2001) problematiza esto último de manera brillante. En sus términos la finitud bien vale traducirse por *límite*, y los límites se vinculan al mismo *entendimiento* de las posibilidades; por lo que la finitud también puede comprenderse como un espacio de *posibilidad*, condicionado, precisamente, debido a la pertenencia a un “dominio ontológico” específico. Esto queda expuesto en la interpretación que Butler efectúa del siguiente párrafo escrito por Foucault –al cual regresaremos más adelante– en donde su autor afirma que aquello que le interesaba atender en ciertos momentos de su vida intelectual eran “las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas”⁶. De este enunciado escribe Butler:

Aunque esta última afirmación es apenas transparente, lo que sugiere es que ciertos tipos de prácticas pensadas para manejar ciertos tipos de problemas tienen como consecuencia que, con el paso del tiempo, se establezca un dominio ontológico que constriñe a su vez lo que entendemos por posible (*Idem*: 5).

Siguiendo la interpretación de Butler, este *dominio ontológico* también determina “los límites del horizonte epistemológico”. Como es sabido, la relación entre *límite* y *posibilidad* es

⁶ (Foucault, 1993: 14), Cf. Capítulo IV. b. “Problematización”, pp. 143 y ss.

sumamente febril en las sociedades “occidentales”. En éstas la fiebre es política, fiebre de autoridad, de reglas, normas y afectaciones de gobierno que ensanchan la división entre representantes y representados. Al mismo tiempo, esta relación define un pensamiento político y una cultura política de una formación cultural “occidental” donde *saber* y *política* (poder) es la ecuación dominante, señera, determinante y viva; inclusive, bajo las peculiaridades no menos importantes de ser “empírica y trascendente” a la vez. En efecto, Butler insiste en reflexionar sobre la actualización de la mutua implicación entre las *condiciones del ser* y las *condiciones del saber del ser*:

Lo que está en juego aquí es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, el vínculo entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo que podría poner en riesgo el saber (*Idem*: 9).

De cierta forma, en esta disputa el mecanismo para estirar y dilatar los límites del saber nos remite a Heidegger, ya que a decir de Butler dicho mecanismo *crítico* consiste en la interrogación de los mismos límites ontológicos y epistemológicos del *ser* y del *saber del ser*: “¿qué, dado el orden contemporáneo de ser, puedo ser?” (*Ibidem*), “quién será sujeto aquí y qué contará como vida” (*Idem*: 14). Para Butler esta clase de interrogantes son un resultado de las estructuras incoherentes de la realidad, es decir que emergen desde el sitio de la inconformidad sociocultural, de la incompreensión y del *por qué no de otra forma*. Asimismo, a los fundamentos de la realidad promotores de las interrogaciones como las formuladas arriba por Butler, Foucault los denominaba “espacios de disensión”, lugares donde seguramente también se busca ampliar (realizar) la “disolución de una idea de hombre”, frase que Foucault toma de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1984: 357).

En esta tesitura se comprende que el proceso *disolutivo* es un proceso político inconforme con el “dominio ontológico”. Sin embargo, vale insistir en que *pensar lo impensado de pensar* no es una ecuación simple de resolver. El “combinado” Butler/Foucault asume que para pensar lo impensado es necesario asumirse en un estado de riesgo, de molestia, de “estar fuera” de las fronteras de lo pensado, fuera de los límites del *ser* que uno

es. Para decirlo con otros términos: la propia situación de inconformidad es un acicate para pensar lo impensado, es decir *otra* forma de pensar⁷.

¿Pero es posible “pensar de otra forma” empleando un mismo pensamiento? Foucault afirma que “el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él” (Foucault, 1989: 319), de modo que en el pensamiento moderno pensar “otra forma” del pensamiento acaba por convertirse en una duplicación viva del pensamiento que se pretende impugnar o dejar atrás; por ende en este aspecto la tautología *del pensar moderno* es asfixiante.

Quizá y de nueva cuenta sea causante de confusión asumir la amalgama entre el pensamiento como *objeto* y el pensamiento como *praxis*. Aquello que puedo *realizar* con base a la *posibilidad* pensada de un *ser*, es decir aquello que “puedo ser” –para emplear las palabras de Butler–, es distinto a pensar *el ser* (y más extraño aún, a pensar *el estar*). Aquí no se vislumbra una figuración del pensamiento sino su necesidad de fractura o disensión. Esto evidencia que el pensamiento *moderno* es también causante de una forma de pensar que trata de negar la “naturaleza” ontológica y sus justificaciones epistemológicas, ¿pero es cierto que la negación es exclusivamente una facultad del pensamiento moderno? Desde luego que no, pero en el pensamiento moderno se *da* la posibilidad de que la negación no sólo refiera al *Dasein* sino al *saber* del *Dasein* (para emplear una terminología tematizada por Heidegger), es decir –y siguiendo a Butler, quien a su vez sigue a Foucault–; esta clase de negación afecta tanto a la ontología como a la epistemología.

Lo anterior se torna claro si se espejea con otros casos opuestos; por ejemplo, con lo dicho por Lévi-Strauss en referencia al “pensamiento salvaje” y lo propio de Kusch para el “pensamiento *amauta*”. En sendos casos no se necesita o no se estimula un acto de negación epistemológica. Todo lo contrario, ambos pensamientos enfatizan el cultivo del conocimiento, la positividad, la conservación, la actualización, la resignificación, etcétera. Por lo tanto, en estos casos lo impensado no refiere a la inconformidad, sino a los *fundamentos* del pensamiento; es decir que no se identifica lo impensado con la *praxis*, sino con el objeto *causante* de *praxis*. Al respecto, Kusch subraya una peculiaridad del “pensamiento popular” americano (donde *popular* remite a *seminalidad*):

⁷ Sobre esto volveremos en la sección “Pensamiento inconforme”, Cf. Capítulo IV, pp. 145 y ss.

Ante todo se destaca en él un elemento catalizador que podría calificarse como una especie de inminencia de lo nefasto. El pensamiento está sostenido, a su vez, por una urgencia que se concreta en un sentimiento de caída, a partir del cual pareciera requerirse la salvación. Por su parte ésta sería el factor generador del peso ontológico del discurso popular. De ahí la urgencia de símbolos, como Dios, Jesús, el Manosanta [curandero], Perón [presidente argentino con políticas de corte nacional y popular], o sea la estructuración de un horizonte simbólico que sirve de orientación a dicho afán de salvación.

En este proceso de constitución del pensamiento que va desde la inminencia de lo nefasto como catalizador, hasta lograr el peso óntico del símbolo, se da un proceso según el cual todo lo dicho surge de lo no dicho, o mejor lo pensable desde lo impensable, ya que lo impensable radica en el mecanismo generador del pensamiento mismo. El pensamiento surge así como una parábola que parte desde su imposibilidad hacia una posibilidad concretada (Kusch, 1991: 38-39).

Naturalmente esto nos transporta a las palabras que Dermot Moran utilizara para referirse al trabajo de Heidegger: “Heidegger mismo enfatizó el papel del pensador como aquel que busca lo impensado (*das Ungedachte*) en lo que se anuncia. Heidegger siempre está buscando el pensamiento detrás de nuestro pensamiento” (Moran, 2011: 234)⁸. Sin embargo, aquí la diferencia es notoria, puesto que lo “impensable” *no* puede ser pensado, mientras que lo “impensado” es lo *aún* no pensado (Agradezco a Gustavo Leyva esta importante observación).

Empero, Kusch considerar factible “buscar lo impensable” no delante del pensamiento sino *detrás* de él, posición que también se distancia de las formulaciones de Butler y de Foucault; principalmente porque la ecuación epistemológica de saber/poder no es tomada en cuenta. En cierto sentido, en el “pensamiento popular” no hay límite ni finitud porque el dominio ontológico se ciñe al *estar siendo*, aunque no en el devenir del *ser* sino del *estar instalado* y de la urgencia y del atropello de los fundamentos (“originarios”) del pensamiento. Incluso, y en un tono similar a lo anterior, Kusch anota que en el “pensamiento popular” (seminal) la búsqueda de lo impensable no opera, “en el sentido de Foucault como una nebulosa previa al pensar, sino más bien como lo no pensado aún y que, de alguna manera, hace al pensar en general” (Kusch, 1991: 89). Por lo tanto, si lo impensable no es

⁸ Cf. Capítulo IV. II. “Fenomenología y alteridad o antihumanismo antimetafísico”, pp. 204 y ss.

“la nebulosa previa al pensar”, entonces ha de conformar un espacio al cual busca recorrer de manera infructuosa el propio pensamiento, ya que éste siempre se revuelve sobre sí no de forma cíclica sino de forma espiral. En suma, lo *impensable* para el “pensamiento popular” no tiene sentido de pensarse; pero *está ahí*, está *instalado*, es la semilla del pensamiento seminal “creada por otros” y que, por sobre todo, “hace al pensar”.

“¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”

[L]as teorías antropológicas se ubican en estricta continuidad con las pragmáticas intelectuales de los colectivos que toman por objeto.

Eduardo Viveiros de Castro

Gracias a las interpretaciones de Rodolfo Kusch se ha logrado exponer un conjunto de aspectos que hacen al pensamiento “seminal” (*quechua, popular, aymara*). Entre ellos se destaca la condición ontológica denominada *estar* o *estar instalado*, así como el sentido de lo “impensable” no como el pensamiento que está adelante, por descubrirse y fuera de los límites de lo pensado y pensable, sino lo impensable como aquello que está detrás del pensamiento y que, como se insistió, “hace al pensar”. Ciertamente las aportaciones de Kusch tienen un valor testimonial que ensanchan y complejizan el campo epistemológico en el cual campea el *conocimiento etnológico*. Desde luego que por “valor testimonial” cabe entenderse no sólo la etnografía y al ejercicio interpretativo que la acompaña, sino además las concepciones emanadas de ambos procesos, concepciones que se han utilizado para referirse a las características del pensamiento “seminal” ya enunciadas.

Sin embargo, en este proceder aquello que resulta notorio es justamente la ausencia de análisis sobre el propio proceder mediante el cual se interpreta, traduce, conceptualiza y “teoriza” el pensamiento *otro*. Kusch nos comparte qué es y cómo funciona esta clase de objeto de estudio, pero no encontramos claridad en cuanto al proceso mediante el cual “llegó a él”. En cierta forma, si bien se trasluce la existencia de la *otredad* a través del objeto pensamiento, la *inteligibilidad* del mismo apenas parecer percibirse. En otros términos, asumimos la presencia de *lo otro* en el pensamiento y en su forma de pensar como *hechos culturales dados*, sin tener conocimiento sobre cuáles fueron los procedimientos que le dieron

forma de objeto, cuáles fueron las estrategias utilizadas, cómo es que se puede interactuar con él, en suma, cómo es que puede conocerse “etnológicamente” un objeto de análisis tan singular como el pensamiento.

Eduardo Viveiros de Castro ha reflexionado de manera ingeniosa sobre este tema, incluso, con similares planteamientos a los formulados por Rodolfo Kusch. Pero a diferencia de este último, aquél es partidario de la posibilidad de *experimentar* el pensamiento, toda vez que el criterio de experiencia utilizado articule la *interacción etnográfica* con el uso de la *ficción* como herramienta destinada a *traducir* las *ideas* indígenas en *conceptos* filosóficos (Viveiros de Castro, 2010: 199)⁹. Acordando que lo anterior avala la existencia de *otras formas* de pensamiento, tal “criterio” de experiencia –remedando a Butler– es “apenas transparente”; motivo por el cual conviene desmenuzarse.

Inicialmente, dicho criterio sugiere que una *posibilidad* “deja de ser posibilidad” cuando se logra actualizar por medio de *otro* pensamiento, en específico, el emanado de la “teoría y el “discurso” antropológicos. ¿Pero cómo es el procedimiento de actualización, y qué habrá de entenderse por “pensar el pensamiento”? Al respecto, y evocando sus propias experiencias etnográficas, entre las advertencias arrojadas por Viveiros de Castro una dice así: “No se trata, [...] de proponer una interpretación del pensamiento amerindio, sino de llevar a cabo una experimentación con éste” (*Idem*: 200). En este enunciado se advierte que la *experiencia* dicta el camino de la traducción intercultural no como parte de una interpretación, sino como un acto de *actualización* del pensamiento amerindio y de sus “prácticas de sentido”. Algo presumible de dicho criterio de experimentación es su tendencia al descubrimiento y a la multiplicación de pensamientos que habrán de ser actualizados en la teoría, ya que el “otro” pensamiento siempre *está ahí* a la espera de ser traducido y convalidado.

Pero aquí “traducir” no implica la homologación pasiva, ni tampoco la subjetividad irrevocable propia de la participación individualizada. A propósito escribe nuestro autor: “Traducir es presumir que hay, desde siempre y para siempre, un equívoco; es comunicar por la diferencia, en lugar de guardar al Otro en silencio” (*Idem*: 76). Puesto que el “equívoco”

⁹ Aunque sólo para anunciarlo, en la madurez del trabajo observaremos que también esto nos trae ecos de Walter Benjamin y su *exposición* de la *idea* a través de la cual es posible *salvar* los *fenómenos* de la *realidad* por medio del *concepto*, Cf. Capítulo VI. b. “La interpretación bricolegorista como forma de conocimiento de la alteridad: Claude Lévi-Strauss y Walter Benjamin”, pp. 275 y ss.

dispone de una *licencia* conceptual que a la interpretación o a la equivalencia les resultan excesivas, su capacidad para la traducción intercultural se corresponde de manera inmejorable con la diversidad sociocultural que funge como su objeto de análisis. En este sentido se comprende por qué en la “equivocidad” yace la *ficción*. Es de notarse que para nuestro autor la conceptualización de una práctica constituye un acto de ficción política –de poder público– y no de reproducción de objetos ideológicos o psicológicos –ni discurso sobre los discursos ni creencia sobre las creencias. Esto se muestra en el caso de ciertos pueblos amerindios en donde la “ficción” puede considerarse una labor extremadamente peligrosa. En efecto, si la *idea* que se busca traducir en concepto refiere a una práctica (y a su estructura de pensamiento) de un sentido de *enemistad* propio del “perspectivismo caníbal” de los indígenas *tupí*, la experiencia de “ser como ellos” bajo la finalidad de comprender sus conceptos constituye una empresa riesgosa e infructuosa. Como se expone en su momento¹⁰, bajo la égida del perspectivismo amerindio donde la “enemistad” se configura en torno al “punto de vista del otro”, “actualizar” o “experimentar” el pensamiento del *otro* por medio de la imitación resultaría peligroso y no menos cuestionable. Por lo tanto, la regla resulta inapelable: por experiencia no puede o no debe comprenderse un ejercicio de pensar “como” ellos, sino “con” ellos (*Idem*: 211); de ahí, que en ocasiones no tenga sentido (o no sea recomendable) la *interpretación de las culturas*, el intento por *imitar* experiencias, o la búsqueda por establecer *equivalencias* interculturales. Así, y tomando como caso el sentido de “enemistad” que priva en ciertas sociedades amazónicas, Viveiros de Castro escribe:

[E]l problema liminar que plantea cualquier tentativa de identificar un equivalente amerindio de “nuestra” filosofía es el de pensar un mundo constituido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No el amigo-rival de la filosofía griega, sino la *inmanencia del enemigo* de la cosmopraxis amerindia, en que la enemistad no es un simple complemento privativo de la amistad, ni una facticidad negativa, sino una estructura de derecho del pensamiento, que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo (*Idem*: 207-208). [Comillas y cursivas en el original].

¹⁰ Cf. Capítulo III. g. “Afinidad caníbal, perspectivismo y cosmohumanismo como fundamentos de la alteridad amerindia: Eduardo Viveiros de Castro”, pp. 118 y ss.; y Capítulo IV. k. “Antecedentes de las problematizaciones fenome(t)ológicas”, pp. 192 y ss.

Seguramente que debido a lo anterior, en la misma obra se lee una advertencia de fácil memoria: “la ficción sería antropológica, pero su antropología no es ficticia” (*Idem*: 199). Vale enfatizar que la ficción corresponde a la conceptualización de una idea que transita en el lenguaje del conocimiento, pero a la vez, cabe insistir en que esta ficción es también una experiencia etnográfica, política, intersubjetiva y filosófica. Para nuestro autor la estrategia antropológica privilegiada ha sido –es y puede ser–, la creación, uso e intercambio de conceptos, ya que es gracias a éstos que es factible actualizar una “relación de conocimiento” entre “los discursos del antropólogo y los del indígena” (*Idem*: 202). Por ende, es mediante la manipulación del *concepto* que se logra poner en marcha la operación a partir de la cual se lleva a cabo la “actualización” y la “experiencia” de otras formas de pensamiento.

Ahora bien, si empleando los conceptos es posible traducir la diversidad que evidencian el pensamiento “moderno” y el “seminal”, el “domesticado” y el “salvaje”, el “amerindio” y el “occidental”, ¿qué son y qué buscan expresar, por lo tanto, los “conceptos antropológicos”? Sin respirar responde nuestro autor:

No son ni reflejos verídicos de la cultura del indígena (el sueño positivista), ni proyecciones ilusorias de la cultura del antropólogo (la pesadilla construccionista). Lo que esos conceptos reflejan es cierta relación de inteligibilidad entre las dos culturas, y lo que proyectan son las dos culturas en cuanto sus propias presuposiciones (*Ibidem*).

Subrayemos: el concepto *proyecta* porque *refleja* una “relación de inteligibilidad” entre dos culturas, lo cual significa que se trata de un *objeto* creado para rebotar las expresiones sociales y los conocimientos culturales que pueden parecer desconcertantes pero a la vez inteligibles; de hecho, el concepto en su proyección de inteligibilidad parece comportarse de manera similar al *Nierika* reproducido entre los *wixaritari*, ya que como tendremos oportunidad observar¹¹, gracias al *Nierika* es factible el acceso al conocimiento de pensamientos, objetos y prácticas que en principio son ininteligibles o están fuera de la realidad inmediata. Incluso, y nos detendremos en ello a continuación, hay que insistir en que *Nierika* constituye un “concepto” indígena que la teoría antropológica recupera para describir la cosmogonía *wixarika*.

¹¹ Cf. Capítulo IV. h. “El espejo de Foucault y los reflejos del conocimiento *Nierika*”, pp. 167 y ss.

De cualquier forma, el “concepto antropológico” capta la vida de los “otros” y capta sus prácticas; pero sobre todo evidencia a sus hacedores, a sus manipuladores y a sus comerciantes. Obviamente que aquí no caben dudas de las virtudes cognitivas otorgadas al concepto, ni menos de la función ilustradora que éste cumple en el conocimiento etnológico (“esos conceptos reflejan cierta relación de inteligibilidad entre dos culturas, y lo que proyectan son las dos culturas en cuanto sus propias presuposiciones”).

Empero, en este caso se destaca una reducción dualista que es tanto una reducción *intra-social* como una reducción *intercultural*. Desde luego que esto se encuentra justificado, puesto que si bien en el conocimiento de la diversidad sociocultural un *objeto* puede ser también un *sujeto*, dicho proceso implica necesariamente la inteligibilidad oposicional (también actualizada) conformada y separada por quienes actualizan las prácticas y el conocimiento indígenas, y por quienes practican el conocimiento indígena actualizado por aquéllos. Además, cabría decir que si se experimenta la creación, descubrimiento o intercambio de conceptos entre “dos culturas”, tal “reduccionismo” (que sólo tendría por fin esquematizar el mínimo universo de la experiencia etnográfica y antropológica) indefectiblemente tiene por misión desbordarse a consecuencia de una de las principales condiciones del quehacer antropológico: la irrenunciable amplificación del espectro de las experiencias socioculturales. En síntesis, la reducción antropológica es necesaria, pero que sólo sea por un momento no lo es menos.

Por lo tanto, y a pesar de la opinión de Viveiros de Castro, habría que insistir en la experiencia *con* los otros, pero a condición de convalidar que el sentido del término “otros” no solamente alude a las diversas sociedades que la antropología tiene por objeto (además, y por si fuera obvio notarlo, *no* todas las sociedades cuentan con la inmanencia del enemigo, el canibalismo, el perspectivismo y el canibalismo), sino también a las experiencias de la tradición y de la contemporaneidad antropológicas y filosóficas. Como esperamos exponer en los capítulos siguientes, esta cuestión de la reducción antropológica se torna imprecisa y difícil de sostener a la luz de la multiplicidad de propuestas que la rebalsan.

Paralelamente, cabría musitar sobre los *dejos* fenomenológicos que el párrafo arriba citado muestra; incluso, en lo tocante a las todopoderosas atribuciones *proyectivas* otorgadas al *concepto*. Naturalmente que el concepto se activa como praxis, pero debe también conformarse en un objeto potable para la traducción así como para la ficción y la realidad

culturales. En este sentido el concepto es capaz de concentrar la vida social, de sintetizarla, traducirla y actualizarla; por lo tanto, el concepto habrá de experimentarse individual y socialmente.

De repente y desde lejos, a la mente aparece una segunda advertencia pero emitida desde las profundidades del materialismo histórico. Para esta advertencia el *concepto* es una forma de totalidad que se le presenta al pensamiento pero difícilmente es la producción de toda la vida cultural referida. Para esta postura la *concretud* de la vida social aparece en el pensamiento como *síntesis*, por lo tanto el pensamiento es praxis que produce o troquela a los conceptos y a las proyecciones que refieren a la vida social estudiada. En la profundidad de las palabras nos encontramos con la garganta de Karl Marx:

[L]a totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, es in fact [de hecho] un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación en conceptos (Marx, 2009: 22). [Corchetes en el original]¹².

Viveiros de Castro no ignora esta advertencia, inclusive recuerda la “sinergia relacional entre los conceptos” y las “prácticas culturales” de donde provienen, en donde se discuten, y en donde se modifican. En el lenguaje de la teoría social, y específicamente en el compartido por la antropología y la filosofía social, concepciones como *mana*, *potlatch*, *kórima*, *nierika*, *tequio*, *ranchería*, *prohibición del incesto*, *pensamiento seminal*, etcétera, constituyen diferentes ejemplos del proceso conceptual emergente de esta “sinergia relacional” que resulta de la interacción sociocultural y la inteligibilidad antropológica. Para decirlo en otros términos, esta clase de relación sinérgica es el fruto de conocimientos compartidos: los de las concepciones indígenas y los de las concepciones antropológicas.

Ahora bien, todo lo anterior ha sido útil para responder a la pregunta que da título a esta sección, “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?” (Viveiros de Castro, 2010: 208), pero valdría recordar que en el acto de “pensar el pensamiento indígena”, precisamente, emerge *lo moderno* del pensamiento antropológico. Esta emergencia no es más que la *ratio*

¹² Reconstruir los debates sobre la palabra o el término *concepto* constituye un esfuerzo ajeno a este trabajo, pero cabe recordar que Theodor Adorno cuenta con lúcidos textos destinados a este tema, en específico y a cuenta del caso revisado arriba, vale recordar la obra *Dialéctica Negativa* (Adorno, 2005).

occidental –concepción empleada por Foucault que tendremos oportunidad de revisar más adelante¹³– interesada en interrogar los límites y las posibilidades del saber no sólo tomando como eje al pensamiento *moderno*, sino atravesándolo y experimentando sus límites y posibilidades, incluso, desde los bordes interiores de otras formas de pensamiento.

Es en esta tesitura por “posibilidades” habrá de comprenderse “multiplicaciones”. Pero si en Foucault o en Butler las posibilidades se abrían paso desde la “inconformidad”, la “disensión” o el “poder ser”, en Viveiros de Castro las posibilidades de *lo otro* son un hecho por descubrir, un hecho exterior y verificable porque lo insospechado, incluso del pensar, irrumpe desde un trasfondo de virtualidades humanas a la espera de ser validadas. Se trata, en suma, de tomar la decisión de “pensar el otro pensamiento”, citando a nuestro autor, “como una actualización de virtualidades insospechadas del pensar” (Viveiros de Castro, 2010: 208). Así, abundando en esto último y prolongando una “línea postestructural”, Viveiros de Castro sentencia:

El Otro es la expresión de un mundo posible; pero ese mundo siempre debe, en el curso habitual de las interacciones sociales, ser actualizado por un Yo: la implicación de lo posible pasa por un proceso de *verificación*, que disipa su estructura en forma entrópica. Cuando yo desarrollo un mundo expresado por otro, es para validarlo como real y para penetrar en él, o si no es para desmentirlo como irreal (*Idem*: 210). [Cursivas en el original].

¿Qué habrá de entenderse por “verificar” y por “validar”? De nueva cuenta conviene recordar la advertencia citada anteriormente: “no podemos pensar *como* los indios; podemos pensar *con* ellos” (*Idem*: 211), advertencia, vale recordar, que evidencia la diferencia entre “ser como” un caníbal y “estar con” un caníbal. Por consiguiente, por *verificar* indudablemente no ha de comprenderse el acto de imitar sino el de actualizar, y por actualizar habrá de entenderse traducir, y la traducción habrá de implicar una conceptualización dirigida a configurar, robustecer o debilitar una teoría sociocultural. A decir de Viveiros de Castro, esta clase de posibilidad debe llenarse de materia y de cuerpo para lograr que sea verificada, pero de una materia y un cuerpo sociales provistos por las ciencias antropológicas y la filosofía

¹³ Cf. Capítulo IV. e. “Peligrosas fronteras de saber”, pp. 157 y ss.

social; lo cual equivaldría a sugerir que bajo el amparo de una estricta relación de contigüidad epistemológica, verificar *es* atestiguar “científicamente”.

Pero si bien es cierto que a través de tales perspectivas de análisis se observa que la *validación* es el procedimiento en el cual opera la discriminación de lo *real* de lo *irreal* desde la “realidad antropológica”, de cualquier forma este procedimiento, junto al de *actualización*, siguen resultando oscuros. En esta penumbra es probable que se impida ver con claridad que detrás de la “validación” (y de la “actualización”) puede subyacer la autoridad, “autoridad” que invite a sospechar que el “ser testigo autorizado” constituye el espacio más inestable de los que albergan las reflexiones sobre la diversidad cultural y sus formas de expresión. Al respecto, podría decirse que la validación es una convicción, una negociación y también un tránsito de argumentos, pero de todas formas en estos casos también se corre el riesgo de actuar como *autoridad* porque si bien la acción clave es “actualizar”, ésta probablemente implique autoridad para atestiguar; es decir autoridad para “pensar con el pensamiento indígena”. Desde luego que es de suponerse que Viveiros de Castro se encuentra familiarizado con la publicación *Writing Culture* y su estela de repercusiones¹⁴, y, por lo tanto, conoce los debates sobre la “autoridad etnográfica” emanada del “haber estado ahí” (el “haber estado ahí” etnográfico que tanto debate ha generado en la historia reciente de la antropología), expresión utilizada para dar cuenta de la verificación y la autenticidad del hecho atestiguado y conceptualizado.

Como se ha reiterado, la estrategia que Viveiros de Castro emplea para reflexionar la inteligibilidad sociocultural es la creación y reunión de *conceptos* que *reflejen* expresiones y *proyecciones* culturales diversas, dentro de las cuales el acto de verificación ha tocado y toca tanto al ejercicio conceptual como a la propia experiencia intersubjetiva. En suma, en el proceso científico se activarían dos cuestiones: por un lado, el *concepto* como *traductor* de *ideas*; y, por el otro, la *experiencia* como *actualización* de aquellas prácticas culturales que son conceptualizadas. De manera tal que, por todo lo anterior, no resulta una duda menor el

¹⁴ *Writing Culture. The Poetics and the Politics in Ethnography* (editado por James Clifford and George Marcus), se trata de una obra colectiva que se ha transformado en un texto ultra debatido dentro de la antropología contemporánea. De manera fugaz cabría decir que en ella se cuestiona, fundamentalmente, a la *autoridad etnográfica* involucrada en la experiencia de “vivir entre los otros”, en “el haber estado allí”, en “el haber sido testigo activo” de los hechos descritos. Este cuestionamiento apunta a relativizar, precisamente, el carácter supuestamente inobjetable de la autoridad etnográfica, es decir del “así fueron los hechos” porque el etnógrafo/a “así” los presenció.

énfasis puesto por nuestro autor en el acto de “verificación” ejercido por un “yo” etnográfico o antropológico, así como lo propio en las facultades necesarias para *actualizar* otras posibilidades del pensamiento. De hecho, y en esto presumiblemente descansa el motivo de reflexión toral, aquí la *intersubjetividad* de la experiencia parece obnubilar la *subjetividad antropológica* que *verifica, valida y actualiza*. Por lo tanto, si se tiene por finalidad “experimentar el pensamiento indígena”, la postura de “objetualizar y verificar las prácticas de sentido de los otros” –sostenida por Viveiros de Castro– si bien resulta necesaria no logra ser suficiente¹⁵.

De cualquier modo, ya anunciando el final de la sección –y con ello del capítulo– cabría insistir que no deja de ser una inquietud diáfana la incursión al interior del proceso científico que conduce a la *actualización* en la inteligibilidad etnológica. Tal vez esta inquietud promueva la necesidad de analizar una trama programática que tenga como tema su propio recorrido conceptual, considerando, para ello, la experiencia intersubjetiva pero sobre todo la subjetividad etnológica involucrada en el proceso de inteligibilidad sociocultural. Por lo tanto es hacia ese punto que conviene dirigir nuestra atención; ese punto donde la reflexión sobre la *inteligibilidad etnológica* –verbigracia, la *creación*, la *verificación* y la *actualización* de *conceptos* anejas a la *autoridad etnográfica*– se ocupa del proceso *intersubjetivo* y *experiencial* que alimenta a la *reflexión* misma.

¹⁵ Agradezco a Rodrigo Díaz Cruz por transparentarme este punto.

CAPÍTULO II

FIGURACIONES DE LA *REFLEXIVIDAD*: PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS Y METODOLÓGICOS IMPLICADOS EN EL PROCESO DE PENSAR Y EXPERIMENTAR LA ALTERIDAD

Las páginas finales del capítulo precedente han dejado una serie de cuestionamientos que involucran directamente al ejercicio intersubjetivo de pensar y experimentar la alteridad, esto es, al proceso de inteligibilidad etnológica. Por lo tanto en este capítulo se intentará abordar esta clase de interrogantes. Pensamos que si la tesis ha de considerarse, en su generalidad, como un trabajo de orden epistemológico y de carácter metodológico donde las formulaciones reunidas provienen de las regiones surcadas por la filosofía social y la antropología en general, entonces sería adecuado intercalarle el capítulo que a continuación se presenta. En éste se tratan una serie de propuestas y problemáticas que tienen a la *reflexividad* como tema de debate. Si bien en la actualidad resulta un tópico de estatus casi omnipresente en la antropología “políticamente correcta”, en cuanto a su problematización la *reflexividad* se presenta hoy día como un debate inconcluso.

Al respecto cabría decir que diversas son las opiniones en torno al origen de los vínculos entre *antropología* y *reflexividad*. Dependiendo de los criterios para referirse a esta última, la antropología puede considerarse una ciencia social reflexiva o una ciencia que incorpora en su desarrollo intelectual y empírico, una metodología, una heurística o una ética reflexivas. Asumiendo que el objeto de la *reflexividad* es el conocimiento mismo, ambas posiciones (sobre todo la segunda) se han visto imantadas por la apariencia bifronte de la reflexividad: por un lado, la *reflexividad* muestra interés debido a una dimensión *política* integrada por un mosaico de preocupaciones éticas, emocionales e, incluso, introspectivas; y, por el otro, debido a una dimensión *epistemológica* en donde destacan el uso de concepciones como *conocimiento*, *entendimiento*, *experiencia* y *participación*; además de la relación *sujeto-objeto* presente en ambos casos.

En síntesis, en lo sucesivo se buscará trazar algunas líneas históricas y teóricas entre la antropología y la *reflexividad*, así como problematizar los criterios epistemológicos mencionados, con el fin de exponer y analizar un muestrario variado integrado por distintos planteamientos.

No idea has been so wholeheartedly, unanimously, and uncritically adopted into contemporary anthropology as “reflexivity”.

Philip Carl Salzman

De las figuras privilegia para referirse al objeto de estudio *reflexividad*, el *espejo* es aquella que aparece con mayor frecuencia. El espejo es una metáfora destinada a revelar la apariencia del conocimiento, o mejor, *las apariencias del conocimiento y del sujeto* que ejerce el conocimiento. En cierta forma, la figura del *espejo* denota que la mirada restituida no es más que la de uno mismo, es decir, obliga a reflejarse sobre sí. Aunque algo de esto habrá de tratarse también en otro lugar¹, en lo que sigue se recogerán una serie de formulaciones donde la figura del *espejo* aparece de manera recurrente para referirse al proceso mismo de *inteligibilidad etnológica*.

Así las cosas, en principio cabría decir que en el caso de la teoría antropológica la *reflexividad* cuenta con dos regiones de aplicación medianamente diferenciables: por un lado, se encuentra la *etnografía*, cuyas peculiaridades son la *praxis intersubjetiva* y la *verificación* (adecuación o inadecuación) de teorías; y, por el otro, la *post-etnografía*, que engrana la información registrada en campo con la *conceptualización* y la *reconstrucción teórica*. Asimismo, permeando ambas regiones se halla la tarea de analizar las condiciones históricas en las cuales la antropología se resuelve cotidianamente como *producto y productora* de saber. ¿Pero cómo inicia esta historia? Veamos una posibilidad.

Si dejamos a un lado la versión *sustancialista*, la cual asumiría que la *reflexividad* es una facultad integrada al estudio del comportamiento humano, y cuya razón reside en conocer al *otro* para conocerse (cuestionarse) *a sí*; y, en cambio optamos por la versión *situacionista*, la cual “sitúa” mediante un acto de extrañamiento reflexivo al proceso de inteligibilidad como un objeto *en sí*, a fin de problematizarlo no como instrumento orgánico de la actividad antropológica sino como una *praxis enajenable y habitable* para su estudio, ¿a dónde nos conduce este segundo camino?².

¹ Cf. Capítulo IV. h. “El espejo de Foucault y los reflejos del conocimiento *Nierika*”, pp. 167 y ss.

² A guisa de ejemplo, entre aquellas primeras obras que representaran el criterio *sustancialista* y que hacen al sentido de la antropología como *ciencia social reflexiva*, seguramente aparecen algunas manufacturas de

Existen diversos trabajos que rastrean los “orígenes reflexivos” de la teoría antropológica –en ocasiones asociados a una suerte de *antropología crítica*–, hasta finales de los años 60s e inicios de los 70s del pasado siglo³. Lawrence Kuznar (Kuznar, 1996) por ejemplo, ubica los antecedentes reflexivos en las siguientes tres obras: *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad (Asad, 1973); *La interpretación de las culturas* de Clifford Geertz (Geertz, 2000 [1973]), y, finalmente, *Reinventing Anthropology* editado por Dell Hymes (Hymes, 1974). Debido a la centralidad otorgada al tema que nos ocupa, es de esta última obra que habremos de elegir algunas expresiones que concentran germinales análisis sobre la *reflexividad*⁴.

Antes bien, cabría recordar que *Reinventing Anthropology* es el resultado de un debate generado en Estados Unidos a inicios de los años 70s, en el cual participaron un grupo de pensadores sociales cuya tarea consistió en revisar la tradición antropológica. La antropología, a decir de estos exponentes, debía tomar conciencia de las afectaciones prácticas y teóricas resultantes de la experiencia y el conocimiento de la alteridad. Esto incluía el propio devenir del quehacer antropológico “fuera” de *su* sociedad, pero, también, “al interior” de *su* sociedad.

Tomemos algunos enunciados fijados en la citada obra, por ejemplo el siguiente: “We study the men, that is, we reflect on ourselves studying others, because we must, because man in civilization is the problem” (Diamond, 1974: 408-9). El autor de estas palabras es

Margaret Mead (verbigracia, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* y *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*). Desde luego que en ambas publicaciones se evidencian claros intentos –quizás intuitivos y políticos más que epistemológicos–, de considerar a la reflexividad no como objeto de análisis, sino como una postura ética destinada a pulverizar los cimientos del comportamiento sociocultural estadounidense que prevalecía en el primer tercio del siglo pasado. Tal vez Mead –anunciando la mirada de los exiliados de la *Escuela Francfort* que durante un tiempo habrán de solicitar su colaboración–, emplee un criterio de reflexividad que pareciera emparentarse con la “teoría crítica de la sociedad”. Así, la *reflexividad* en Mead no es tanto un objeto de estudio sino un utilitario, una herramienta para desajustar una clase de comprensión atornillada a la sociedad y a la opinión pública estadounidense. Como habrá de tenerse presente, en los textos citados de Mead la reflexividad implica evidenciar el comportamiento asociado a las etapas del desarrollo biológico-cultural de algunas poblaciones indígenas, con el objetivo de relativizar o dinamitar los prejuicios universalistas y etnocentristas que precisamente alimentaban a la sociedad de la cual formaba parte la renombrada antropóloga. Naturalmente, este criterio “sustancialista” encuentra filiación en las figuras fundadoras de la *antropología*, como pudieran ser los casos de Lewis Morgan, Edward Tylor y Franz Boas.

³ Es menester indicar la existencia de trabajos relacionados con el tópico *reflexividad* enraizados a la *Sociología del conocimiento*, trabajos que aquí no habremos de recuperar pero que bien han podido fungir como fuentes intelectuales de los planteamientos recobrados en este capítulo.

⁴ Para una aproximación a la historia del ingreso de la *reflexividad* en el debate antropológico, así como los motivos que lo originaron y el contexto del mismo, se recomienda el artículo de Cecilia Hidalgo que precisamente tiene por título “Reflexividades” (Hidalgo, 2006).

Stanley Diamond, quien por cierto emplea el “reflejo” como el modelo conductor de la reflexividad. De sus palabras inferimos que conocer *reflexivamente* es estudiar a los *otros* para conocerse a “sí mismo” en el horizonte de una totalidad humana, y esta totalidad ha de verse reflejada sobre el conjunto de la diversidad cultural (a modo de sugerencia, esta concepción de reflexividad bien podría considerarse como un ejercicio de *crítica inmanente*).

Otro autor que aparece en la obra es Bob Scholte, quien en su aventurado texto “Toward a Reflexive and Critical Anthropology” (Scholte, 1974) considera a la *reflexividad* como una suerte de herramienta epistémica facultada tanto para *interrogar* la *teoría* y el *saber* antropológico en general, así como adecuada para *salvar distancias etnográficas* a fin de lograr un campo intersubjetivo lo más estrecho posible. Como se atenderá en la siguiente cita, las palabras de Scholte indican que mediante la *praxis reflexiva* es posible que el propio pensamiento antropológico sea enajenado, objetivado y puesto frente a la descripción y el análisis *también* antropológicos:

We must first subject anthropological thought itself to ethnographic description and ethnological understanding and try to determine the degree to which it is circumscribed or made possible by its diverse cultural settings. Such anthropological studies should be radically contextual, immanently dialectical, genuinely comparative, and emphatically motivated (Scholte, 1974: 437).

Es tentadora la aventura de un pensamiento antropológico tematizándose a sí mismo, situándose (o situándolo) frente a sí mediante un desdoble o un desgarramiento. En principio esto implicaría no una “actualización de las virtualidades insospechadas del pensar”, recitando a Eduardo Viveiros de Castro⁵, sino una actualización de la forma de pensamiento que *verifica* a las “virtualidades insospechadas del pensar”, es decir del pensamiento antropológico mismo. Cabe anotar que con esto, una de las problemáticas emergentes consiste en aceptar que la *premisa* de la existencia de un “trasfondo de virtualidades”, tiene ahora el desafío de enfrentarse con la posibilidad de actualizarse a *sí*; y este desafío no resulta vano.

⁵ Cf. Capítulo I. c. “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”, pp. 29 y ss.

Ahora el pensamiento no sólo se actualiza sino que puede *habitarse y describirse*, pero con la salvedad de que a diferencia de lo observado en Viveiros de Castro en relación a la *experimentación* como *actualización*, Scholte nos invita a pensar no en el “pensamiento indígena” sino en el “pensamiento antropológico”. Esto sugiere que puede reflexionarse sobre el mismo pensamiento antropológico toda vez que se lo objetiva y analiza, incluso, desde otras formas de pensamiento y desde otros entornos culturales. Por lo tanto, esto implica que el “entendimiento etnológico” se encuentra revestido de un conjunto de capas que pueden quitarse “desde fuera”. Empero, seguramente no se trate de “quitarse” nada, sino de apostar por modificar y reconsiderar perspectivas, términos, intereses, etcétera.

En esta tesitura podría afirmarse que hay en la propuesta de Scholte un intento por llevar a cabo una antropología “emancipadora”, de ahí que la reflexividad constituya este movimiento conceptual y a la vez político que promueve el distanciamiento y la enajenación de las ataduras culturales y ontológicas (en el sentido dado por Judith Butler⁶) que sostienen al proceso científico. Empero, la enajenación y el distanciamiento no sólo permiten revisar la perspectiva antropológica, sino también comprender que este procedimiento solamente es posible a través del entendimiento de los “otros”. Aquí es entonces donde el intento por estrechar el campo intersubjetivo se vuelve prioritario, ya que si el “entendimiento etnológico” sólo se logra a través de los “otros”, es precisamente con base en ello que se crean las condiciones para la evaluación *autocrítica*. Escribe Scholte:

An ethnographic and ethnological perspective not only distances us from the immediacy of our own circumstances (both literally and figuratively) involvement in and knowledge of other life-style also invite systematic doubt and self-critical assessment. Whether in the context of a comparison between different cultures or between differing traditions within one society, self-understanding is always mediated by an understanding of others (*Idem*: 447).

Como se habrá vislumbrado ahora el espejo no sólo nos muestra *nuestra* figura, también nos devela *nuevos espacios, nuevas distancias y nuevas apariencias* implicadas en la actividad antropológica; con lo cual, también se evidencia que el *saber* y el *hacer* del conocimiento antropológico son factibles de analizarse y describirse por medio de la reflexividad. A todas

⁶ Cf. Capítulo I. b. “Pensar en lo impensado o lo impensable del pensar (fronteras del pensamiento pensable)”, pp. 25 y ss.

luces parece rondar un pensamiento filosófico aquí. Una filosofía afín al materialismo histórico. A propósito cabría señalar que en la publicación citada son contadas las referencias a ciertos trabajos de Jürgen Habermas. Es de notar que el exponente de la segunda generación de la Teoría Crítica parece fungir como usina filosófica de ambos autores recobrados. ¿En qué consiste tal usina?

A decir de Habermas el movimiento recursivo que presenta la reflexividad se vincula al “pensamiento dialéctico”. En efecto, en el texto “Teoría analítica de la Ciencia y la Dialéctica” (Habermas, 2008c), Habermas afirma que el pensamiento dialéctico concibe “en todo momento el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica” (*Idem*: 143). Cabe señalar que esta aportación redimensiona el destino de las teorías pero también las fuentes mismas en donde se cultivan. Así, y en relación a las teorías analizadas mediante el pensamiento dialéctico y reflexivo, agrega el mismo autor:

A las teorías de este tipo [...] les es posible aprehender reflexivamente en la organización subjetiva del aparato científico, de tal modo que ellas mismas pueden seguir siendo consideradas como un momento del conjunto objetivo que someten a su vez a análisis (*Idem*: 92).

Ahora bien, este *difuso* transitar por los vínculos de la reflexividad con la antropología, así como el rastreo de una de sus fuentes filosóficas, signa la *reflexividad* como una *herramienta de análisis en sí*, es decir, una forma de conocimiento destinada al mismo proceso que mueve al conocimiento. Empero, ¿es posible reflexionar sobre el conocimiento antropológico recurriendo al mismo proceso de conocimiento, o habrá que recurrir a otras formas de inteligibilidad externas a la reflexividad?

Problemas para la reflexividad

A propósito, y quizá con cierta razón, Pierre Bourdieu se ha preguntado “How can one be both subject and object, the one who acts and the one who, as it were, watches himself acting?” (Bourdieu, 2003: 281). A primera vista Bourdieu cuenta con un potente cuestionamiento dirigido al uso de la *reflexividad*. Esta clase de cuestionamiento resitúa un obstáculo singular que se interpone en el camino de pensar la reflexividad en la antropología:

la *praxis etnográfica*. En efecto, la etnografía constituye *el* campo desafiante y por demás nítido para problematizar la reflexividad.

No obstante lo anterior, cabría adelantar que la propuesta de Bourdieu no resuelve la cuestión, ya que elude el problema al destinar el ejercicio de la reflexividad al *universo sociocultural del sujeto* que ejerce la antropología, y cuya operación este autor designa “participant objectivation”, que no es más que “the *objectivation of the subject of objectivation* –in short, of the researcher” (*Idem*: 282). Pero es menester tomar con precaución lo anterior, ya que no se trata de objetivar el *proceso* de conocimiento antropológico al estilo de la propuesta ofrecida por Scholte. Bourdieu lo advierte de esta manera:

One might be misled into believing that I am referring here to the practice [...] which consists in observing oneself observing, observing the observer in his work of observing or of transcribing his observations, through a return on fieldwork, on the relationship with his informants and, last but not least, on the narrative of all these experiences (*Ibidem*).

Como se aprecia en la cita, para Bourdieu el acto reflexivo fija su región de injerencia no en la inteligibilidad etnológica sino en las fuentes socioculturales, históricas y económicas que la nutren; es decir, la reflexividad tendería a objetivar una suerte –si se permite la expresión–, de “etnia antropológica” misma, así como a los distintos entornos que la afectan, evitando poner el acento en el quehacer de quien ejerce la antropología en razón de objetivar y analizar las condiciones que determinan su ámbito profesional:

What needs to be objectivized, then, is not the anthropologist performing the anthropological analysis of a foreign world but the social world that has made both the anthropologist and the conscious or unconscious anthropology that she (or he) engages in her anthropological practice [...] her professional universe, what I call the “anthropological field”, with its national traditions and peculiarities (*Idem*: 283).

De lo anterior resulta entonces que Bourdieu aboga por un cambio de perspectiva dirigido no hacia al proceso de inteligibilidad, sino a las condiciones históricas y coyunturales del mismo, es decir hacia una suerte de *Lebenswelt* que rige y condiciona al ejercicio antropológico. Esta

modificación tiene la finalidad de objetivar los procesos *constituyentes* (condicionamientos institucionales) de la antropología, aquellas determinaciones que son previas al quehacer antropológico mismo, previas al encuentro con la alteridad, así como previas a la “salida al campo” en donde la inteligibilidad etnológica se erige como la “razón” del ejercicio etnográfico. De manera tal que no se trata de objetivar la praxis antropológica en su *realización* –a fin de analizar al sujeto en pleno ejercicio de conocimiento–, sino a las fuentes y determinaciones políticas que hicieron y hacen a la disciplina antropológica. Esto queda por demás claro en las siguientes palabras: “scientific objectivation is not complete unless it includes the point of view of the objectivizer and the interests he may have in objectivation” (*Idem*: 284).

No cabe ignorar que la conclusión es un tanto desalentadora: al concebir la *reflexividad* como el estudio del *mundo de vida de la antropología* y no de su praxis, si bien se intenta evitar la esquizofrenia de quien es *sujeto y objeto a la vez*, “uno que actúa y otro que se mira a sí mismo actuar” –recitando a Bourdieu–, este intento tiene por contrapartida el *abandono* de la alteridad misma y del proceso científico en ella involucrado. Para decirlo en otros términos, con el empleo de la “objetivación participante” de nueva cuenta se aparece la figura del espejo y aquello que nos muestra es precisamente la propia figura antropológica, pero ahora con la salvedad de que dicha figura debe tornarse casi transparente ya que el espejo ha de evidenciar *todo* lo histórico, social y político que hay detrás de la figura y que le da “sentido” a su existencia. En suma, otra vez...la *reflexividad* como *espejo*. Desde luego que con este comentario no se invita a ignorar la necesidad de esta forma de reflexividad, sino que se invita a dudar de que desligar el “mundo de vida de la antropología” de su propia *praxis* deba también considerarse como un movimiento necesario.

Alguien que ofrece una alternativa al tratamiento anterior, en específico en lo tocante al quehacer etnográfico, es Michael Herzfeld. Si bien este autor sigue la idea de un criterio de reflexividad *cual* herramienta para el auto-conocimiento, también descentraliza el polo de atracción al relacionar *reflexividad* y *comparación*. En estas condiciones, Herzfeld escribe que en la antropología contemporánea,

the work of ethnography necessarily becomes at once more, not less, reflexive: in the pursuit of a social intimacy that can generate cultural understanding, ethnographers see themselves

in a growing variety of local mirrors. This necessarily means that ethnography is also increasingly, not decreasingly, comparative in its implications [...] In that sense, theory itself becomes an ethnographic object, and what informants say about our theories –their recognition of what these theories mean socially and politically, what ideological messages they bear, what motives they announce, and what impacts they presage– must be taken serious (Herzfeld, 2001: 260).

Naturalmente es de notar “el lenguaje de los espejos” –insistiendo visiblemente en su multiplicidad. Asimismo, ahora se enfatiza la afectación concreta que posee la teoría, y, sobre todo, la posibilidad de tratarla como un objeto etnográfico dispuesto a ser debatido y cuestionado por aquellos a los cuales la teoría hace referencia. Como se tendrá presente, algo semejante se vio al momento de considerar las posiciones de Viveiros de Castro con respecto a la “teoría antropológica” y la “sinergia relacional”⁷, pero a diferencia del autor de *Metafísicas caníbales*, quien destaca la “actualización de las virtualidades insospechadas de pensar” y la “creación de conceptos” como modos específicos de la antropología empleados para pensar y experimentar el pensamiento indígena, Herzfeld aduce que la actualización del conocimiento etnológico debe realizarse por medio de la puesta en entredicho, el debate y el intercambio de opiniones con aquellas sociedades a las cuales la antropología busca comprender.

Empero, aquí se interpone nuevamente la dificultad de si es posible reflexionar sobre el conocimiento analizando las fuentes socioculturales del conocimiento mismo, o si por el contrario habría que recurrir a *otra cosa* que afecte a la reflexividad. Cae de maduro que aunque sólo sea para fines metodológicos, para esto habría que analizar la relación y distinción conceptuales entre *sujeto* y *objeto* de conocimiento, que en este caso se traduciría por *sujeto etnógrafo* y *objeto etnografiado*. Desde luego que Bourdieu ya nos demandaba incorporar este lenguaje, su propuesta “objetivación participante” así lo comprueba; ¿pero en qué podría consistir esa “otra cosa” que permita indagar reflexivamente al conocimiento sin emplear el propio conocimiento antropológico?

Como se adelantó arriba, la propuesta de Herzfeld es vincular la “comparación” a la “reflexividad”, y con ello salir del círculo vicioso remedado en el espejo del conocimiento.

⁷ Cf. Capítulo I. c. “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”, pp. 29 y ss.

No obstante lo anterior, ¿qué significa “vincular”? Responde nuestro autor: “Comparison is reflexive insofar as it recognizes that it always proceeds from the experience [...] of the fieldworking self” (*Ibidem*). De esta forma, al introducirse la *comparación* también se desbroza un nuevo camino que sale al cruce del uso de la reflexividad, el cual determina tanto a la comparación como a la misma reflexividad: la *experiencia*. Esto parece revigorar la sospecha de reflexionar sobre el conocimiento empleando al mismo conocimiento, optando por interrogar si no habría que recurrir a otras formas de inteligibilidad que, como se acaba de atender, en el caso propuesto por Herzfeld consistiría en el uso de la categoría de “experiencia”. Sin embargo, y aunque participe como una forma de conocimiento entre otras, la “experiencia etnográfica e intersubjetiva” no parece coincidir en ningún aspecto con la “reflexividad etnográfica”, incluso, quizá aquélla constituya un conocimiento *no* reflexivo. ¿Pero es cierto esto último?

Philip Salzman es quien ha problematizado esta relación en su artículo “On Reflexivity” (Salzman, 2002). Si bien Salzman no cuestiona la reflexividad empleando criterios epistemológicos como la distancia o la objetivación, en cambio sí desnuda ciertos intentos de asociarla a la *experiencia* y al *conocimiento* del *otro*. Para tales fines, el autor recurre a un texto de Renato Rosaldo por demás sugerente: *Grief and a Headhunter's Rage*⁸. Teniendo como fuente el mencionado texto, Salzman escribe que su autor,

seems to argue that our "position," structural and experiential, determines what we can know, and a step to greater knowledge must come, not from reflexivity, but from a shift in position, a "reposition". Once we are repositioned, reflexivity can inform us as to why and how we now know more, understand better, and grasp more truly. Repositioning, according to Rosaldo, appears to require similar or identical experiences to those that we wish to understand [...] Thus, for Rosaldo, reflexivity cannot generate knowledge but, rather, only reflect what has been opened by experience” (*Idem*: 808).

Si Rosaldo acuerda que, por un lado, la *experiencia* es *saber sobre el otro*, y, por el otro, la *reflexividad* es conocer los *límites* y las *posibilidades* de ese *otro saber* experimentado –pero *nunca* una forma de adquirir *nuevo saber* sobre el otro–, Salzman argumentará que uno puede

⁸ Aquí se toma el planteamiento de Salzman como fuente y no como interpretación. Por consiguiente, importa analizar su formulación del problema más que su juicio de lo escrito por Renato Rosaldo.

entender y reconocer la experiencia de otro sin experimentarla. Así, y tomando como ejemplo la muerte de su propio padre, Salzman evoca que a pesar de no experimentar la ira demostrada por su madre ante el fatal acontecimiento, para él tal aflicción constituía una expresión comprensible, entendible e inteligible. Escribe Salzman:

Although I was not experiencing her outrage, it was not difficult to recognize. In other words, I was able to observe and appreciate the depth of her anger without experiencing it myself [...] The more general argument that we must be like others to understand them seems to doubt human capability of empathy, sympathy, and imagination (*Ibidem*).

Para Salzman *entender* no es traducible por *experimentar*, puesto que entender es parte de ciertas capacidades humanas como la “empatía”, la “simpatía” y la “imaginación”. Incluso, la experiencia de *ser el otro* no sólo no constituye un criterio epistemológico adecuado, sino que, justamente, al desear identificarse con el *otro* aquello que se promueve es el *eclipse del otro*, es decir se pisan tierras de fuerzas políticas distantes a la epistemología donde la reflexividad encubre al conflicto: “The argument that we must be like them or, better, one of them to understand them begins to seem less an epistemologically justified position than a political boundary to silence people beyond constructed boundaries” (*Ibidem*). Inclusive, y por paradójico que parezca, concebir *la experiencia de ser el otro* es también evocar la espalda de Bronislaw Malinowski al momento en que ingresa a las Islas Trobriand con la ferviente intención de “ser un indígena”. De cualquier modo, y por considerarse que forma parte del sentido *sustancialista* de la reflexividad, esto último cae fuera de nuestras intenciones. Pero de todas formas, el lenguaje del *ser* y del *estar* sembrados en la *experiencia*, el *conocimiento* o el *entendimiento del otro* por medio de la reflexividad, nos traslada a ciertos lares compartidos por la ontología y la fenomenología.

En la antropología uno de sus exploradores y divulgadores contemporáneos es Michael Jackson. En su libro *Minima ethnographica* (Jackson, 1998), y en un tono similar al formulado por Salzman, Jackson aconseja no confundir “conocimiento” con “experiencia” y menos con “entendimiento”. Aunque no definida en ningún momento con la claridad deseada, en dicho libro la *reflexividad* como tema emerge con ebullición volcánica en los problemas, conceptos e interpretaciones que allí se tratan. Ejemplo de ello es la disposición de términos como el de *intersubjetividad*, término a partir del cual la *relación* entre el *sujeto*

y el *objeto* pierde sentido frente a la *mediación* (sea ésta conformada por “stories”, ideas, palabras, teorías, experiencias, etcétera) gestada entre ambas entidades. De hecho, la emergencia de la *reflexividad* es la emergencia de la subjetividad pero como ontología social, es decir como “intersubjetividad”. Por lo tanto el carácter que adopta y promueve tal variedad de reflexividad consiste en un desplazamiento del objeto –y también del sujeto– por una afirmación de la intersubjetividad. Así, el movimiento reflexivo inunda todo entendimiento y toda experiencia intersubjetiva generada entre el etnógrafo y los etnografiados.

Al respecto cabría recordar que cuando se emplea el concepto de intersubjetividad “fuera” de occidente el “campo de las subjetividades” puede extenderse hacia otras dimensiones ontológicas que desbordan a la especie humana; abarcando seres cuya existencia difiere de la especie humana no en sus hábitos o pensamientos, sino en sus facultades exteriores, en sus perspectivas, en los “puntos de vista” propios de cada especie no humana pero que forman parte de una “sociabilidad” o “cultura” humanas. De manera tal que la intersubjetividad alcanza a resituar la relación entre el sujeto y el objeto de conocimientos fuera del radio de atención, ya que en el caso de Jackson el mismo conocimiento pierde relevancia frente a la *empatía* y a la *analogía*. Como se espera ver en un momento, ambos términos son considerados estrategias etnográficas que si bien no forman parte del conocimiento, sí constituyen herramientas para la comprensión y el entendimiento; facultades que inclusive también podrían considerarse como “forma de inteligibilidad”.

Así las cosas, recobrando parte de su etnografía entre la sociedad *kuranko* que habita en las fronteras internas de Sierra Leona, nuestro autor enuncia los peculiares “habitantes” de este campo intersubjetivo que domina en el pensamiento de la sociedad en cuestión: [The] intersubjective field incorporates persons, ancestors, bush spirits, God, animals, and sometimes inanimate objects. Thus for the Kuranko, being is never limited to human being (*Idem*: 55).

En esta concepción la dificultad mayor reside en captar el lenguaje intersubjetivo de un universo compuesto por una variedad de entidades que desafían el entendimiento humano en general, y el antropológico en particular. Un campo intersubjetivo como éste no se contenta con la traducción como equivalencia, sino que debe participar de la experiencia del *otro* de un modo que podría indicarse como de *resubjetivación*. En este sentido, la participación es un tipo de acción que no sólo evidencia la subjetividad de quien la realiza,

sino que también evidencia el ingreso a un espacio inicialmente extraño en donde el extraño sigue siendo *uno*. De ahí, que asimilar la vida de los “otros” es asimilarse en una nueva dimensión intersubjetiva, y, por lo tanto, la condición para comprenderla es adentrarse en su espacio.

“But how can one enter the world of another?” se interroga con razón e intempestivamente Jackson; a lo cual y sin titubear responde con una advertencia que ya conocemos: “Clearly, it cannot be achieved mimetically. Attempting to go native by decking oneself out in the costume of the other can only end in parody” (*Idem*: 97). Tiene fuerza de axioma *no* recomendar la “imitación”; no sólo porque puede devenir en “parodia”, sino porque no toda praxis cultural debe basarse en la seguridad de ser comprendida etnográficamente *a priori* por medio de la imitación. Como se insistió en su momento⁹, Viveiros de Castro evidenciaba las dificultades y la peligrosidad de ser *como* el otro cuando éste pertenece a una sociedad regida por una estructura de pensamiento donde al *otro*, precisamente, se lo identifica como un enemigo potencial.

No obstante lo anterior, si tanto el contexto de alteridad como la oposición a los intentos de experimentar *ser como* el “otro” son semejantes en las propuestas de ambos autores, quizá donde se vislumbren las diferencias sea justamente en las estrategias antropológicas y etnográficas a llevar a cabo. Efectivamente, mientras que Viveiros de Castro pugnaba por una *experiencia de conceptualización*, cuyo fin consistía en traducir en teorías las “prácticas de sentido” del *otro* bajo la finalidad de actualizarlas, Jackson en cambio sostiene que un “ingreso al mundo del otro”,

can, I believe, be accomplished through analogy. Unlike imitation, analogy does not eclipse self in an attempt to become other [...] Analogy does not, therefore, presume a merging of self and other but a comparison that begins with something already held in common. It is inspired by empathy rather than mimicry (*Ibidem*).

El “entendimiento” consiste en la generación de campos analógicos en donde la reflexividad se muestra en su mayor expresión, en su dinámica más acelerada, en su casi disuasión, en su

⁹ Cf. Capítulo I. c. “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”, pp. 29 y ss. Cabe adelantar que sobre este tema regresaremos en el Capítulo III. g. “Afinidad caníbal, perspectivismo y cosmohumanismo como fundamentos de la alteridad amerindia: Eduardo Viveiros de Castro”, pp. 118 y ss.

casi saturación. Mediante la “analogía” es posible integrarse y participar, por ejemplo, del campo intersubjetivo *kuranko* sirviéndose de la comparación de “cuentos”, “anécdotas”, “situaciones”, “sueños”, “procesos”, “procedimientos”, etcétera. Pero, sobre todo –y en esto nos detendremos más adelante–, con el uso de la “analogía” se evita, por un lado, “eclipsar” al “yo”; y, por el otro, la “fundición” del “yo” en el “otro”.

Además, cabría agregar que la *analogía* es la clave de acceso y a la vez la estrategia de inteligibilidad que, sin embargo, no es conocimiento. En este sentido es oportuno decir que la analogía posee una actitud etnográfica específica: la *empatía*, la cual consiste en un tipo de actitud que para este autor si bien es sustancial al entendimiento de ninguna forma opera como lo hace el conocimiento, en donde la gestación de distancias y distinciones son cardinales.

La “empatía etnográfica” no pone en marcha un conjunto unidireccional de enunciados, hipótesis, problemas, verificaciones y preceptos que suelen formar parte de una historia de abstracciones promovidas por “el sujeto de conocimiento”, y que apenas pueden simular gestos empáticos para afirmar sus relaciones intersubjetivas gestadas con los *otros*. A decir de Jackson, el conocimiento antropológico tiene dificultades para captar las relaciones intersubjetivas porque precisamente abstraerlas significa reducirlas, y aquí, semejante a la interrogación de Pierre Bourdieu, Jackson prefiere evitar la dificultad de “ser sujeto y objeto a la vez, uno que actúa y otro que se mira actuar”, y opta por aceptar la existencia de un “campo intersubjetivo” cuyas relaciones en vez de comprenderlas por medio del conocimiento etnográfico se propone hacerlo siguiendo una *empatía etnográfica*, la cual no se nutre de abstracciones, sino que

is grounded in engagement. It begins with the social skills without which an ethnographer simply cannot endure life in the field, and is augmented by a praktognosis¹⁰ born of cooperating in quotidian work with others –farming, fencing, threshing, parleying. It is a mode of embodied, intersubjectively negotiated understanding that comes of coexistence and coordination in common task; it is not a form of knowledge consolidated in precepts and enshrined in dogma. (*Ibidem*).

¹⁰ Praktognosis: “a practical engagement with others in everyday productive task” (Jackson, 1998: 68).

Valdría aclarar que la “empatía etnográfica” no intenta reproducir la misma experiencia de *ser el otro* insinuada en Rosaldo, sino la experiencia *con el otro*, considerando una dimensión ontológica y existencial donde cabe un campo intersubjetivo como el descrito arriba. Aquí lo significativo descansa en el compromiso cotidiano, en el compartir labores habituales, en la “coordinación de tareas comunes”. De ahí, el acento en el compromiso participativo más que en la experiencia individual, ya que en última instancia la reflexividad resulta desplazarse sobre el trasfondo de una dimensión estrictamente intersubjetiva.

Pero entonces surge una dificultad, puesto que la reflexividad se abandona al *otro* generando un vacío epistemológico en el quehacer antropológico. Por consiguiente, el ejercicio reflexivo se ve adherido al entendimiento que se ejerce por medio de la participación social, cuya contrapartida es la anulación del objeto de estudio; o peor, el sofocamiento de la posibilidad de *gestar* un objeto de estudio –aunque éste sólo sea un concepto.

¿Será por eso que sin miramientos Marc Abélès sentencia: “la contractualidad está en el seno de la práctica etnográfica” (Abélès, 2008: 46)? Esto vuelve a redimensionar a la *reflexividad*, ya que la participación es también –y sobre todo– una actitud política, comprometedora y social. Por lo tanto, la “empatía etnográfica” ahora parece troquelada por los márgenes del debate político, la verdad, la mentira y la fantasía; al fin y al cabo recursos atesorados en la narrativa antropológica. Naturalmente que lo anterior no asombra; al aceptar que en la etnografía y en la teoría antropológica se genera una relación entre sujetos, agentes, individuos, personas, grupos, etcétera; se infiere también que ha de ser una relación atravesada por los mares de la contradicción política y el debate público. Tal inferencia, a su vez, visibiliza el sitio condicionado del conocimiento etnográfico al enfatizar la “primeridad del otro” –ese momento confuso, necesario pero insuficiente para la inteligibilidad antropológica.

Afirmando lo anterior el citado Abélès agrega: “hay un pedido fuerte por parte del etnógrafo, la apertura del campo está condicionada por la actitud de sus huéspedes” (*Idem*: 49). Pero en este condicionamiento político otra vez la reflexividad parece licuar la relación sujeto-objeto. Ahora la porosidad cede ante el flujo irrefrenable de la participación “voluntaria” de los “otros”, quienes intervienen de manera premeditada en el *hacer etnográfico*. Por lo tanto, lo anterior cimenta la posición de que la reflexividad del sujeto antropológico se encuentra mediada “en campo” por la reflexividad condicionante de “sus

huéspedes”. En esta *mediada dimensión* de la reflexividad las entidades “sujeto” y “objeto” se superponen. Mientras que el antropólogo es “objeto” para “sus huéspedes”, éstos difuminan “su *ser* objeto” para aquél: la reflexividad ahora se vacía del criterio de distanciamiento (un gran retroceso si se considera lo arriba observado por Scholte).

Paralelamente, esto puede provocar que la *reflexividad* haga de la empatía generada con los “otros” un instrumento de valor. Al respecto, aunque resulte sonante, este *valor* es recurrente en la narrativa de la antropología contemporánea hegemónica¹¹. La incorporación de las “voces de los otros” en los textos etnológicos funge como la justificación encubierta del utilitarismo mencionado. Las “voces de los otros” actúan como si fueran la propia voz de la conciencia antropológica exculpada. El mismo Abélès esgrime con aguda ironía dos de las problemáticas que sintetizan este remedo de “inclusión” narrativa una vez que se ha “ingresado” a la vida de los “otros”:

Por una parte, se tiene la intención de contrabalancear la intrusión inaugural que caracteriza el desarrollo por este acto de caridad epistemológica. Por otra parte, se presupone que los “etnografiados” padecieron, de un extremo al otro, la presencia (dominante) del investigador (*Idem*: 50).

Sin embargo, con lo anterior no se deja de admitir la presencia de una suerte de *dependencia* etnográfica. Al respecto, ciertos autores subrayan que aquello que el observador capta es la observación del “otro” al ser observado por el observador. Esta suerte de dependencia etnológica corresponde a la opinión de Christian Ghasarian: “El observador no puede ser disociado de lo observado: no observa sino los comportamientos que puede observar y no relata sino lo que entrevió en el campo” (Ghasarian, 2008: 22). Llanamente en oposición al planteamiento de Bourdieu, esta ligazón encumbrada por el objeto y por la percepción del percipiente al observar el objeto, empero, posee una máxima irresoluble que delimita las fronteras de la reflexividad: “no hay posición privilegiada, ni perspectiva absoluta desde la que uno pueda eliminar su propia consciencia del objeto” (*Idem*: 23). Aquí no se palpa la frontera: la reflexividad etnológica es un asunto colectivo, un asunto de la dimensión propia

¹¹ En referencia a los criterios dialógicos y polifónicos estilados en la *antropología posmoderna*, un trabajo que trata el tema es “El concepto de ciencia en la antropología posmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar”, de Nicolás Olivos (Olivos, 2009).

de la alteridad sociocultural. La frontera en cambio toca al *estar ahí etnográfico*. El “estar ahí” es construcción, tráfico y plasticidad interfronteriza. Para Ghasarian, *estar/construir* es una ecuación potente: “Por su simple presencia en el campo, el etnógrafo está involucrado en la construcción de la realidad etnográfica” (*Ibidem*).

No obstante lo anterior, habría que tomar con cautela la “construcción” gestada en la voluntad del *estar ahí*. Las posiciones encontradas entre la *voluntad* y la *nulidad* de crear y alterar *el o los* objetos de estudio que abstraemos de la vida de los otros, expresan con fruición la dinámica del debate sobre el conocimiento antropológico. Es en este trasiego entre la voluntad de intervención de la praxis antropológica y el bloqueo voluntario de la voluntad de afectar, donde se perciben las esquinas oscuras de la reflexividad. En este tránsito sombrío la única luz que asoma proviene del problema recursivo (reflejante) de la propia reflexividad: “La sofisticación epistemológica que, a menudo, es aprehendida bajo la etiqueta de ‘reflexividad’ se vuelve trivial cuando significa simplemente una introspección psicologizante”, escribe Ghasarian (*Idem*: 19); ya que, continúa el mismo autor, “no puede permitirse hablar únicamente de sí misma y caer en el error estéril de una antropología *mea culpa*, nihilista, centrada en sí misma” (*Idem*: 35).

Insistiendo en esto último y recetando un antídoto ya abrevado de la propuesta de Scholte, autores como Patrick Gaboriau afirman que es menester tomar distancia para evitar la “comprensión espontánea del otro” (Gaboriau, 2008: 93). En el mismo tenor, una voz potente como la de Maurice Godelier declama: “cualquier antropólogo [...] debe saber que su trabajo exige un descentramiento permanente en relación consigo mismo” (Godelier, 2008: 193); y acto seguido, en un enunciado que haría morder el labio a más de uno, agrega: el etnólogo debe “romper el espejo de sí” (*Idem*: 214). En suma, el camino de la reflexión... a la reflexión deviene en una argumentación de la reflexividad que se torna en una instrumentalización y un paternalismo del “otro”, en un narcisismo inaudito, y en un “*mea culpa*” *de pose*.

Intervenir o no intervenir, gestar o no gestar un objeto de estudio

Constituye verdaderamente un clásico de la filmografía documental la cinta *Nanook, el esquimal* (*Nanook of the North*), dirigida por Robert Flaherty (Flaherty, 1922); y que trata,

en términos generales, de los hábitos y avatares de una familia de tipo nuclear *inuit* asentada en las regiones árticas de Canadá. Pero por sobre todo, este film constituye un caso paradigmático puesto que evidencia las contradicciones entre la ficción y el deseo de la nula intervención al momento de registrar la vida social indígena. Ejemplo de ello es la escena en donde *Nanook* –protagonista y “jefe de familia” –, luego de oír la música que reproduce un gramófono llevado por Flaherty, toma de éste el acetato reproducido y a la par de observarlo con supuesto asombro se lo lleva a la boca e intenta morderlo en contadas ocasiones. Como hoy se sabe, tal escena resultó ser una iniciativa propuesta por Flaherty más que un acto espontáneo del propio *Nanook*.

A propósito de esta escena Michael Taussig discurre una explicación intrépida no menos que lúcida. Compartiendo la presunción de que *Nanook* es instigado por Flaherty a morder el acetato, con la intención de provocar en el espectador una cómplice reacción de asombro y risas ante la combinación de un “alegre primitivismo” con la “modernidad” representada por el gramófono y su “apetecible” acetato, Taussig desliza el argumento de que tal “imagen” corresponde a una estratagema (*contrivance*) “primitivista” que el propio cineasta tenía interiorizada (Taussig, 1993: 200). En este sentido, la perspectiva primitivista dramatizada por *Nanook* consistiría en la imitación de una imagen que Flaherty tenía en mente y que había fabricado en relación a la alteridad de su compañero *inuit*. Así, la escena nos estaría ilustrando una suerte de “otorgamiento” y a la vez “asimilación” de primitivismo donado *por* y presente *en* la perspectiva moderna del cineasta. Por ende, al observar el film somos testigos de cómo la acción primitiva se inventa fuera del “otro” y se le obliga a éste a imitarla. Por lo tanto, el primitivismo que la escena nos muestra no es más que la “mimesis de la mimesis” (Adorno y Horkheimer *dixit*) parodiada por *Nanook*, es decir, nos muestra una “imagen” que nuestro “protagonista” imita de Flaherty quien, a su vez, ha imitado la perspectiva primitivista y ha obligado a *Nanook* a imitarla.

Esta escena constituye un hito porque conjuga el exceso de subjetividad con el exceso de ficción, conjugación que se pretende encubrir bajo la superficie del “realismo objetivo”. Se modela una clase de “subjetividad primitiva” que el *otro* adopta como subjetividad propia. Aquí, “ficción” y “subjetividad” son claras advertencias de que insistir en la “subjetividad” del *otro* puede implicar, como se dijo arriba, un suerte de encubrimiento del *otro*, una parodia

del *otro*; o peor, una auto-parodia. Por lo tanto, pensar que un movimiento *reflexivo* se verifica con la puesta en relieve de la subjetividad del “sujeto otro” es engañosa.

Lo anterior también presenta otros filos que evitar. Para ello cabe recordar la escena en donde *Nanook* y su familia se encuentran dentro de un iglú, escena que tiene por objetivo registrar el fin de la jornada y el inicio de la siguiente. Pues bien, resulta que tal iglú no pertenecía a la “realidad objetiva” de *Nanook* ya que no había sido construido en su totalidad, es decir, se trataba de un iglú cercenado por la mitad, un iglú incompleto, un iglú que no funcionaba “verdaderamente” como iglú y que la secuencia filmada por Flaherty tiene por finalidad no delatar. El motivo de tal “intervención” respondería a una cuestión técnica: el tamaño del iglú “real y verdadero” no era lo suficientemente amplio para que cupieran – además de *Nanook* y su familia –, la cámara, el realizador y demás artilugios necesarios para la filmación; de ahí, que fuera necesario construir un iglú *ad hoc*. En cierta forma, esto sugiere que Robert Flaherty “construyó” parte del objeto de estudio pero con la ferviente intención de ocultar dicho proceder. Por consiguiente, para registrar la subjetividad del *otro* debió primero disociarla y extrañarla creando una distancia de tipo objetual, para luego resubjetivarla en un acto de ficción encubierto por el deseo de mostrar la escena como parte de la “objetiva y verdadera realidad”. Desde luego que la intención de Flaherty es transmitir la cotidiana subjetividad del *otro*, mostrando a éste en su campo intersubjetivo y no como un objeto fuera de su entorno, pero inevitablemente para lograr esto resultó necesario primero desubjetivarlo para luego objetivarlo.

Naturalmente que no caben dudas de que *Nanook of the North* puede interpretarse como una obra pionera del cine etnográfico. Además, de la misma resulta que en las insistencias de la objetividad añorada se han encontrado matices que condicionaron la pureza objetiva al momento de registrar todo lo observado. Hoy en día, la objetividad en estricto sentido es cuestionable. La praxis del conocimiento etnográfico –sea con las herramientas del cine documental, sea con las de la teoría antropológica–, aquello que nos expresa con mayor relevancia es la relación de *intersubjetividad*. Desde luego que aquí brilla la *reflexividad*. Pero vale acotar que se trata de una intersubjetividad prefigurada por la dramatización subjetiva propia del proceso de inteligibilidad, una praxis que transforma la intersubjetividad en objetividad social como dimensión de la alteridad. La dinámica del conocimiento desde el sujeto (siempre, como hemos anotado, condicionado por la primeridad

del objeto), implica observar, participar y comprender parcelas de la vida sociocultural que nunca se aparecen de manera transparente, es decir, nunca podremos observar ni la *nada* ni el *todo*. Así, el movimiento reflexivo parece adecuarse mejor cuando discrimina el *sujeto* del *objeto* de conocimiento. Aunque aquí no se produce *conocimiento etnológico* –acordando con Rosaldo– sí se logran visibilizar y disponer las condiciones *para* el conocimiento.

Paralelamente, es también recurrente que apelando a la reflexividad etnográfica se considere que todos los sujetos son reflexivos, y por tanto se invita a abandonar el término *objeto*. Desde luego que como posición ético-política es incuestionable, pero parece no suceder lo mismo en cuanto al proceso de inteligibilidad etnológica. Algo de esto ya se vio anteriormente. Pero vale insistir que al objetarse la estrategia de inteligibilidad sujeto-objeto, cuestionando la autoridad etnográfica que la motiva y la epistemología política que la funda, es posible que en el abandono de la categoría “objeto” aquello que ocurra sea que el sujeto (antropológico) en un intento por *ser el otro* (o incluso que el *otro* sea como él), promueva consciente o inconscientemente el acto mimético. Con esta promoción, además de la parodia y los riegos ya señalados, la dificultad que a la inteligibilidad atañe corresponde a una suerte de identidad entre la antropología y los sujetos a los cuales se intentan comprender. Para emplear otros términos, se desintegra la diversidad y con ello la fuente de estudio de la alteridad; en suma, la muerte del *conocimiento etnológico*.

Veamos la situación desde otro ángulo. Si se exhorta a abandonar la estrategia sujeto-objeto y se opta, en sustitución, por la relación sujeto-sujeto se puede prestar a confusiones puesto que las ideas y las prácticas (del “antropólogo” y de los “otros”) se adhieren. Verbigracia, se presenta el desafío de la exégesis nativa, ya que el antropólogo se encuentra con la inquietante paradoja de dejar que el “otro” sea el asignado para narrar aquello que nunca se deseó comprender –el paroxismo intelectual confesado por Gregory Bateson¹². Además, si abandonamos la creación del objeto estudio, ¿qué observamos? ¿Cómo observamos? ¿Cuál es el hacer antropológico? La historia programática de la teoría antropológica evidencia que la gestación del objeto es parte natural de la dinámica científica utilizada en el conocimiento de la alteridad. Héctor Díaz-Polanco, a quien hemos recurrido

¹² “No one system of organization ran through the material, but in general my groups of facts had been put together by my informants, so that the system of grouping were based upon native rather than scientific thought” (Bateson, 2003: 259).

en otra ocasión, nos ofrece un ejemplo elocuente de la arraigada creación del objeto de estudio en la antropología:

[S]e debe recordar que si muchos consideran a L. H. Morgan como el “padre” de la antropología y, además, como la figura señera de una corriente antropológica (el evolucionismo), es justamente porque constituyó en forma teórica objetos de estudio. El más importante de ellos fue precisamente el sistema de parentesco, convertido a partir de ese momento en objeto de la antropología. De manera tal que la inserción de Morgan en la antropología implica simultáneamente la “creación” de objetos” (Díaz-Polanco, 1979: 96).

La pérdida (volitiva) de la intención de crear un objeto de estudio apelando a que los “otros” no son *objetos* sino *sujetos*, corre el riesgo de devenir en dádivas de paternalismo, autoridad encubierta y desfallo de la praxis etnográfica y de la inteligibilidad etnológica. El extravío (voluntario) del objeto borra el proceso de comprensión y establece un estado de equivalencia. Se genera el imperio de la inteligibilidad *idéntica* y la humanidad *igual* (ideas a las cuales se sublevó la antropología moderna como ciencia de la diversidad), momentos que nos recuerda a la mimesis (en términos metodológicos) y al colonialismo en sus diferentes etapas. Incluso, para efectos de la inteligibilidad de la alteridad, tal imperio desintegra la vida social al negar la posibilidad de traducir sus prácticas a ideas y teorías antropológicas –aquí vale recordar el reproche de Salzman dirigido a Rosaldo dispuesto páginas atrás, en el cual se cuestionaba la presunción de que “experimentar” (“ser como el otro”) un acontecimiento que afecta al *otro* constituye la única vía para “entender” al *otro* y a su experiencia. Por lo tanto, el axioma resultante es obvio: la praxis etnológica y antropológica es una experiencia de alteridad donde la *reflexividad* debe acentuar la relación *sujeto-objeto* en vez de procurar destruirla. En un tono similar a lo dicho por Díaz-Polanco, sino es que exclusivamente amplificador, el “recurrido” Viveiros de Castro afirma que una tarea irrenunciable ha de ser la de “producir una descripción científica de las ideas y las prácticas indígenas, como si fuesen objetos del mundo, o mejor aun, para que sean objetos del mundo” (Viveiros de Castro, 2010: 204).

Así las cosas, e iniciando el camino de despedida de la sección, cabría insistir en que aquella concepción que hemos analizado con el nombre de *reflexividad* ha sido considerada como

parte de una estrategia de inteligibilidad etnológica, la cual podría albergar –para decirlo de manera sucinta–, dos sentidos complementarios: por un lado, y como actitud científica, se movería en terrenos de la epistemología política; por el otro, y como herramienta para acceder al entendimiento de lo diferente y contradictorio, nos facultaría para mutar las perspectivas, extrañarnos y analizar al mismo proceso científico.

Empero, antes de finalizar el capítulo cabe rememorar una de las dificultades vinculadas al ejercicio de inteligibilidad de la alteridad. En efecto, si bien ha sido señalada como *necesaria*, la cuestión es saber si es *suficiente* la “creación de objetos del mundo” para conocer y pensar la alteridad. A fin de abordar esta cuestión, en el siguiente capítulo nos internaremos en la exposición de un debate programático sobre la gestación de un objeto de estudio conformado (y delimitado) por el binomio *cultura/naturaleza*, el cual tiene por objetivo continuar, precisamente, con un muestrario de diferentes posiciones sobre la “creación”, “verificación”, “validación” y “actualización” de objetos de estudio antropológicos, evidenciando con esto la gama de posibilidades y problemas que en este caso en particular puede generar un mismo objeto de reflexión.

CAPÍTULO III

FIGURACIONES ANTROPOLÓGICAS: USOS DEL CONOCIMIENTO ETNOLÓGICO

En los capítulos precedentes se han formulado diferentes problemáticas vinculadas al estudio de la alteridad. Entre ellas pueden mencionarse la verificación de la información, el alcance explicativo de las propuestas, la pertinencia de tomar distancia *de*, o aproximarse e imitar *a* los otros, las distinciones entre observar o crear perfiles de un mismo objeto de estudio, las divergencias entre experimentar *con* el otro y experimentar *como* el otro, etcétera. Bajo la finalidad de ofrecer un muestrario en torno a cómo se han afrontado tales problemas, con la aspiración –para emplear los términos dispuestos en la *Introducción*– de que las anteriores problemáticas puedan verse expresadas *en funcionamiento*, a continuación se pretende reconstruir un programa teórico y etnográfico conformado por un conjunto de interpretaciones, perspectivas, experiencias y conceptos que gravitan sobre las caras de un mismo objeto de análisis antropológico que tentativamente pudiera ampararse bajo el mote *naturaleza humana*.

Al respecto, y como habría de esperarse, cabe recordar que desde sus tempranas formulaciones antropológicas a finales del siglo XIX el intento por explicar una *idea real de lo social* –para usar los términos utilizados por Émile Durkheim–, condujo a la búsqueda de una serie de evidencias que dieran cuenta de las *estructuras fundamentales* del comportamiento humano. Precisamente, es el contexto de entre siglos el que inspira las elaboraciones de Durkheim que han de servirnos como plataforma de inicio para el debate escogido. Cabe decir que en aquellos años la indagación por la idea real de lo social era una empresa *identitaria* –que suponía un rastreo de aquellos hechos sociales a partir de los cuales se lograran explicar la continuidad y la universalidad de la humanidad–, y a la vez *comparativa* –para la cual se necesitaba de un amplio registro de prácticas culturales cotejables entre sí. Fue Marcel Mauss, a inicios de siglo XX, quien reflexionó sobre la naturaleza y función de estos “hechos sociales”. Como resultado de tales pensamientos, la *estructura del don* –el intercambio “obligadamente” recíproco de objetos e individuos–, se consideró como el *hecho social* fundacional a partir del cual se describía el porvenir de *lo humano*. Revisando una gran cantidad de información etnográfica sobre sociedades no modernas, Mauss estableció que la obligación presente en la *donación, aceptación y*

devolución del don, anidaba en la *fuerza espiritual* transmitida tanto en los objetos como en los sujetos intercambiados. De este modo, los bienes e individuos donados, aceptados y devueltos, poseían una fuerza espiritual propia que obligaba a los portadores a corresponder en los tres momentos consecutivos del intercambio. Empero, tal argumento –que había sido el resultado de una suerte de *exégesis nativa*–, resumaba la sospecha de que la obligación del intercambio no habitaba en el objeto sino que era una atribución de las sociedades en cuestión. Esta sospecha fue introducida por Claude Lévi-Strauss, para quien la obligación presente en los tres momentos del intercambio debía encontrarse –siempre y cuando se asuma su existencia universal–, no en una atribución social sino en una disposición estructural que emergiera del tránsito entre la naturaleza y la cultura. En consecuencia, para este autor la presencia de una *fuerza espiritual* no explicaba la obligación del intercambio sino una asignación de las sociedades cuya función era nombrar un significado que inicialmente era de “valor cero” –la obligación de reciprocidad. De este modo, aceptar la existencia de un significado de valor cero también convalidaba la existencia de una determinada *facultad humana de simbolización*. Con el paso del tiempo y fruto de la expansión etnográfica, la información recogida comenzó a evidenciar fracturas en la concepción del *origen simbólico* de la humanidad y en la *inconsciente reciprocidad obligatoria* del intercambio. La profundización de la ruptura tuvo a Maurice Godelier como uno de sus ejecutores más lúcidos y mordaces. Así, entregado al análisis del *don* en la modernidad –el cual incluía etnografía periférica de occidente así como del corazón mismo de dicho sistema–, Godelier llegó a la conclusión de que en muchos grupos sociales *no* todo se donaba ni tampoco todo se devolvía. La razón de estas experiencias se debía al hecho de que la continuidad social respondía a la conservación de bienes, conocimientos, rituales, etcétera, transmitidos de generación en generación como alimento identitario. Como se infiere, ahora se viraba la atención del *origen simbólico* de la sociedad al *origen sociohistórico de los símbolos* y sus respectivos significados (un claro gesto de salutación a la versión de Durkheim). Así, para este autor la no enajenación de bienes tanto como de personas, junto al intercambio restringido de aquellos objetos alienables, conformaban *la verdadera medida del ser social del hombre y de las precondiciones de toda sociedad* –para emplear el enunciado de Godelier sobre el cual regresaremos en su momento. Sin embargo, la festejada “verdad” no iluminaba otros rincones inexplorados por su defensor.

Efectivamente, algunos años antes de este veredicto, Pierre Clastres –quien no simpatizaba con los trabajos de Godelier–, detectó que algunas sociedades amazónicas que se habían mantenido al margen de la modernidad y de su principal órgano político, el Estado, reproducían una forma de vida que atomizaba a sus grupos y que respondía a la presencia de un *ser social* con peculiares características: *guerrero, indiviso y fragmentario*. Tales grupos resistían la partición de la política en representantes y representados; de ahí, la no existencia de una institución como el Estado, ya que su presencia implicaría la división de la política entre subordinados y detentadores de poder. Al mismo tiempo, y contrario a las posiciones difundidas por Lévi-Strauss y por Godelier, el planteamiento de Clastres afirmaba que el intercambio en las sociedades amazónicas era una práctica posterior a la guerra. Si el conflicto entre comunidades expresaba el *ser social amazónico*, el intercambio entre las mismas se concebía como una instancia funcional, secundaria y supeditada al éxito o al fracaso de la guerra. Por consiguiente, este autor afirmaba que el *intercambio* no conformaba ni el origen ni el *hecho fundamental* para la continuidad de las sociedades amazónicas. Tiempo después, fue el también amazonista Eduardo Viveiros de Castro quien llegó a la conclusión de que la cosmogonía amazónica no se contenía en la polémica y vaga definición de *ser social* ofrecida por su antecesor. Si bien era inobjetable el ejercicio continuo de la guerra entre los diferentes grupos amazónicos, el pensamiento amerindio expresaba una cosmogonía (de soporte “ontológico”) que no se circunscribía a la especie humana exclusivamente, sino que incluía a otras especies animales y vegetales además de ciertos espíritus y algunos fenómenos meteorológicos. De este modo, Viveiros de Castro sostuvo que el esquema de la alteridad en las poblaciones amazónicas se desplegaba siguiendo dos ideas claramente diferenciadas: el *multinaturalismo* y el *cosmohumanismo*. La primera refiere a la concepción *perspectivista*, la cual expresa que cada miembro de una especie determinada cuenta con una naturaleza cuyas facultades orientan el *punto de vista* particular que la distingue; mientras que la segunda, afirma que son humanas todas las especies que poseen *alma*, posesión que supone el ejercicio de un punto de vista relacionado con la naturaleza exterior de cada especie. ¿Cómo se expresa la alteridad en este entramado? Para Viveiros de Castro en ambas concepciones privaba un *esquema de afinidad caníbal*, en la cual se asigna un sitio a cada especie dentro de la relación *predador-presa*, relación a partir de la cual se asume el carácter de una alteridad surcada por la

negación del *otro* y de una *autoafirmación*. De ahí, el canibalismo, puesto que en el acto de ingestión no se *come* al “otro” como objeto (presa), sino a su “punto de vista” *negador* de un *otro*. Por lo tanto, siguiendo la idea de la afirmación mediante la negación, cuanto más semejante es el “otro” más enemigo se lo considera, puesto que vivo se lo visualiza como amenaza predatoria.

Ahora bien, antes de internarse en el debate esbozado cabe hacer la siguiente aclaración. Como habrá de notarse hemos dispuesto un desfase cronológico en la sucesión de las posturas programáticas y sus respectivos autores. Efectivamente, el orden se ha interrumpido con el tránsito de Lévi-Strauss a Godelier, para luego ser reencausado, finalmente, a Clastres. Como es sabido, las ideas de este último fueron concebidas dos décadas antes de la propuesta de Godelier que se habrá de recuperar. Los motivos del desajuste se encuentran en el lenguaje tratado por sus portavoces –afinidades y disrupciones–, y en el carácter alusivo que priva entre los mismos. Por lo tanto, ubicar a Godelier luego de Lévi-Strauss responde a los conceptos compartidos por ambos autores –“intercambio”, “don”, “obligación”–, así como a una suerte de ingreso hacia otra clase de lenguaje y explicaciones que se enfrentan con la tradición recuperada –“ser social”, “negación del carácter universal del intercambio”, y “determinación sociológica e histórica sobre lo simbólico”. Finalmente, disponer a Clastres una vez revisado Godelier, responde al criterio de que este último allana el camino conceptual a partir del cual se lograr hilvanar con mayor suavidad el lenguaje conceptual, un tanto más radical, empleado por el primero de los autores señalados –verbigracia, *ser social* “indiviso”, “beligerante” y opositor al intercambio, cuyo accionar comunal consiste en la “atomización de la sociedad”. De cualquier manera, y acordando tal condición, esperamos que su elección se refleje en la clarificación de los programas teóricos que se pretenden problematizar.

Así las cosas, demos comienzo a la revisión de los autores mencionados con el propósito de desglosar algunas de sus propuestas vinculadas al tema toral del trabajo: el proceso del *conocimiento etnológico*.

La sociedad como idea real de lo humano y el carácter obligatorio de la reciprocidad del intercambio como el hecho social total fundamental: Émile Durkheim y Marcel Mauss

La sociedad como idea real de lo humano: Émile Durkheim

Las *sociedades* son las únicas creadoras. Nosotros, *individuos* que operamos de acuerdo a la planificación social, hemos construido cada una de las piezas que conforman este laberinto llamado humanidad. Empero, no lo hemos diseñado. Cada una de sus letras, de sus significados, cada uno de los objetos, de las sensaciones y percepciones afectadas, todas sus religiones, todas sus organizaciones políticas y todos sus pensamientos, son productos de una ontología social que trasciende las vidas de los individuos. El enunciado podría formularse de la siguiente forma: la sociedad es una entidad que trasciende y dota de sentido la vida individual perseguida por sus miembros.

Dicha perspectiva resumaba de la mente de Émile Durkheim. Todo fenómeno o comportamiento humano es explicable atendiendo a las concepciones, reglas y normas que perpetúan el funcionamiento de una sociedad. En tales condiciones, cuanto más extraño resulta comprender el significado de los símbolos ocupados en una práctica religiosa, ritual o política, y cuanta mayor confusión presenta el comportamiento de los individuos involucrados, resulta insoslayable atender al sentido normado por la *sociedad* y no al atribuido por los sujetos que las ejecutan. Es en aquélla y no en los individuos donde yacen las respuestas a los interrogantes foráneos, es en aquélla donde descansan los secretos expresados en cualquier símbolo inicialmente misterioso.

De ahí, que los individuos puedan equivocarse pero la sociedad no. En otros términos: los individuos pueden mentir, pero la verdad siempre reposa en la sociedad. La emergencia de la voluntad se ahoga en la persecución del hábito. El pensamiento social trasciende a los individuos a la vez que condiciona su comportamiento en un estado peligrosamente inmanente. Conjugua determinantes. No sólo trasciende y fluye en la sociedad, sino que, además, el pensamiento social limita el horizonte de la subjetividad ocupando el sitio de una superestructura cuya función es *normar* los significados estilados. Subrayamos: los individuos se encuentran supeditados a la fuerza social. Ésta los invade hasta aquellos rincones de sus mentes que parecieran ser inaccesibles para los propios individuos. La tormenta social asfixia la palabra individual al extremo de ahogar los

indicios de su voluntad –o, como escribió Georges Bataille, “el discurso en el extremo de todo lo posible sitúa finalmente a quien lo escucha en el vacío de una noche donde la plenitud del viento impide escucharse hablar” (Bataille, 2005: 46), en donde el “viento” que impide escuchar lo hablado es el “viento social”.

Sean como fueran las primeras sociedades, ellas hubieron de comportarse según criterios de regulación que permitieran abonar una esencia de *lo social*. Toda sociedad, en cualquier sitio y tiempo, abraza al individuo que en su interior se azora ante lo desconocido informándole sobre los procedimientos habituales a seguir. En esta operación radica su continuidad: en la fuerza colectiva que imprime sobre las voluntades individuales.

Sin embargo, advertía Durkheim, los individuos no son el fin de la sociedad, no son un corolario, no impera en sus existencias el gobierno de la pasividad y la nula afectación:

Pues la sociedad, también, mantiene en nosotros la sensación de una perpetua dependencia. Porque ella tiene una naturaleza que le es propia, diferente de nuestra naturaleza de individuos, persigue fines que le son igualmente específicos: pero, como solo puede alcanzarlos por nuestro intermedio, reclama imperiosamente nuestra colaboración. Exige que, olvidado de nuestros intereses, seamos sus servidores (Durkheim, 1968: 219).

La sociedad persiste porque los individuos “servidores” concretizan los aspectos colectivos y difuminan los particulares. En esta idea se observa una mutua y desigual dependencia que tal vez conjugué fundamentos compartidos: conservación social e inteligibilidad individual de lo presuntamente inexplicable. Pero son en cuanto a los *componentes relacionados* y en cuanto a la *distinción de naturalezas* las formulaciones que llaman poderosamente la atención en el texto citado: la primera de ellas refiere a la *relación de alteridad* entre “individuos” y “sociedad” (entre un “nosotros finito” y una “sociedad ubicua”), mientras que la segunda consiste en la distinción de *naturalezas*: una “social” y otra “individual”.

Para dar cuenta de ambas formulaciones conviene iniciar por la última (la distinción de naturalezas), e imaginarse que la totalidad de la naturaleza humana alberga una porción *individual* y otra *social*. Por cierto, ambas naturalezas ocupan sitios y funciones complementarias. Una ocurre al nivel material y la otra a nivel superestructural, una está subordinada a seguir prerrogativas y la otra a depender de la mediación. En suma, aunque partícipes de una única “naturaleza humana” (aquella que corresponde “a todo hombre

civilizado”, en los términos de Durkheim), es contundente la afirmación de que la naturaleza *social* se sirve y difiere de la naturaleza *individual*. Hecha la descripción de la segunda formulación, ahora podemos continuar con la primera de ellas, la cual vislumbra agudas problematizaciones.

De lo observado anteriormente tal vez no resulte notorio el acto de *separación* entre “sociedad” e “individuos”, como aquello que ocurre con el carácter de la *vinculación* entre sociedad y una suerte de sujeto denominado “nosotros” equivalente a “individuos”. En efecto, en el planteo de Durkheim encontramos un radical *sociocentrismo*. Todo ocurre *desde* la sociedad y *para* la sociedad. Si bien ésta se convierte en un ente omnipresente y reificado; en paralelo, la sociedad logra tiranizar interrumpidamente la agencia de sus miembros reduciéndola a una obediente operación uniforme. Todo sucede al interior de la sociedad. Todo a nuestro alrededor es un producto emergido de la sociedad:

Hablamos una lengua que no hemos hecho; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; a cada generación se le transmite un tesoro de conocimientos que ella misma no ha amasado, etc. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad y si generalmente no vemos de donde vienen, sabemos que no son obras nuestras (*Idem*: 223).

Exageremos: la *alteridad* primera se manifiesta en el encuentro entre *sociedad* e *individuos*. Para estos últimos la sociedad es un ente “otro” que los condiciona al asignarle valores a cumplir y reglas a seguir. El sociocentrismo sugerido por Durkheim funda y extiende un espacio vehicular insalvable. La relación entre sociedad e individuos se convierte en una relación instrumental. Enfatizamos: la alteridad emerge de la relación entre la sociedad y sus individuos; emerge de la extrañeza inaccesible y del espacio fronterizo entre ambos. Cabría interrogarse por cierta *exterioridad* que se hace visible en el tratamiento conferido por Durkheim al individuo, “al sujeto”, “al nosotros”. El individuo es un agente externo de la sociedad actuando a su servicio. Desde luego que ambos, sociedad e individuos, comparten la “naturaleza humana”, ambos son necesarios para su continuidad; sin embargo, es de remarcar que tanto la esencia como las manifestaciones de lo social se gestan por fuera de los intereses individuales. A propósito, ¿cuál es el sitio desde donde escribe Durkheim?, ¿desde la sociedad o desde los individuos? “Se sabe”, anota nuestro autor, “que

los fenómenos sociales nacen no en el individuo, sino en el grupo. Cualquiera que sea la parte que tomemos en su génesis, cada uno de nosotros los recibe desde afuera” (*Idem*: 239-240). Contundente respuesta.

De todas formas, y como se ha insistido, curiosa concepción se infiere de los planteamientos de Durkheim: la alteridad surge de la relación entre la sociedad y los individuos. Podría concebirse como si se tratase del *perfil* fundacional de la alteridad, el cual es modelado por la exterioridad de un espacio ocupado por el individuo frente a la sociedad. Dicho perfil que destaca a la alteridad contiene un desajuste crónico, tal vez una relación de subordinación y por qué no de alienación. En este sentido, la alteridad es experimentada por los individuos como si se tratase de una relación sustentada en la abstracción que supone ser la sociedad. El individuo se supedita, absorbe y se atiene a los dictámenes ideales que emanan de la sociedad.

Aunque parte de una misma relación, el individuo es un operario que sigue las prerrogativas del *ente* sociedad, sin las cuales –recuerda en un tono intimidatorio esta última–, su existencia se extinguiría al no lograr percibir el mundo que le rodea. A propósito escribe Durkheim:

El aranda que se ha frotado correctamente con su *churinga* se siente más fuerte; es más fuerte¹. Si ha comido carne de un animal que, aun siendo perfectamente sano, no obstante le está interdicto, se sentirá enfermo y podrá morir. El soldado que cae defendiendo su bandera no cree ciertamente haberse sacrificado por un trozo de tela. Es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que posee, tiene una eficacia que no podría tener el pensamiento individual; por la acción que ejerce sobre nuestros espíritus, nos puede hacer ver las cosas con la luz que le conviene; agrega o recorta lo real, según las circunstancias. Hay así una región de la naturaleza donde la fórmula del idealismo se aplica casi al pie de la

¹ *Aranda* corresponde al nombre de unas sociedades aborígenes australianas. Hoy en día, las sociedades *aranda* están conformadas por grupos locales que se identifican por medio de totems, los cuales simbolizan distintos animales y vegetales vinculados a los fenómenos asociados con el clima y el agua; ya que el ciclo ceremonial de los *aranda* depende de las temporadas de lluvias (TenHouten, 2005: 48). Por otra parte, *churinga* o *bramadera* es la denominación utilizada para designar objetos rituales asociados a los espíritus. Su forma ovalada u ovoide presenta un orificio en uno de sus extremos en donde se anuda un lazo de cuyo extremo se toma para agitar el objeto en cuestión, provocando un sonido similar al viento relacionado a la presencia de espíritus. Cabe mencionar que el uso del *churinga* ha sido documentado en multiplicidad de sociedades.

letra: es el reino social. La idea constituye allí, mucho más que en otra parte, la realidad (*Idem*: 236-237).

Seres deambulando por el mundo sin la posibilidad de percibir la riqueza de su fenómenos, seres incapaces de proyectarse como grupos, tales serían las fatalidades acechando a los individuos desgarrados de la sociedad. Es plausible suponer, entonces, que la sociedad se figure como una idea a concretizarse toda vez que los individuos realizan sus directrices. Con otras palabras, es la *idea* quien impulsa la sociedad al *sociocentrismo*. De ahí, que en el tránsito de lo abstracto a lo concreto sea posible que se funde la alteridad; cuyos polos “sociedad” e “individuos” tristemente se encuentran vinculados por la tiranía espectral y la obediencia material respectivamente. Asimismo, visible se torna aquí que el sitio de la sociedad sea la superestructura y su forma *real* la idea; idea a partir de la cual se *realiza* el comportamiento seguido por cada uno de los individuos encargados de concretizarla. Pero el comportamiento –y con esto despedimos esta sección–, no sólo es configurado por la superestructura. Ésta se desliza por el interior del individuo y al salir lo afecta de la siguiente manera: proyecta el mundo perceptible troquelando una serie de manifestaciones como el pensamiento social, la fuerza religiosa, el lenguaje, el conocimiento, etcétera. Esto último nos lleva a enunciar los siguientes interrogantes: ¿Qué sucede al momento de contemplar no la relación entre sociedad e individuos, sino aquellos hechos que vinculan diferentes grupos sociales entre sí, donde las mediaciones incluyen la asignación de subjetividades distintas en cada una de los grupos involucrados? ¿Es posible que tales asignaciones se transmitan entre sociedades distintas?

Con el objetivo de examinar tales cuestionamientos, y con el intento libertario de fugarse de las fronteras marcadas por la relación entre la sociedad y los individuos, resulta pertinente recurrir a los planteamientos ideados por Marcel Mauss. En ellos se espera encontrar los recursos destinados a responder las dudas interpuestas. De este modo, en la siguiente sección veremos que este autor focaliza su análisis no en la sociedad sino en los *hechos sociales*; hechos, vale aclarar, en donde la labor de los individuos y colectividades ocupan un sitio de suma importancia. La atención en la *idea social* y *real* de lo humano ha de trasladarse ahora hacia la naturaleza y función de las prácticas sociales que permiten la continuidad de las sociedades. *Prácticas*, es menester subrayar, cuyo análisis busca

definirlas como *hechos sociales totales y universales*; por consiguiente, hechos característicos de la humanidad.

El carácter obligatorio de la reciprocidad del intercambio como el hecho social total y fundamental de toda sociedad: Marcel Mauss

La relación entre *abstracción* y *materialidad* –en donde la primera se asumió como una idea superestructural mientras que a la segunda le correspondía actuar como concreción individual de la primera–, deviene en una peculiar postura cuando es tratada por Marcel Mauss. En su formidable “Ensayo sobre los dones” (Mauss, 1979), Mauss logra situar al lector en el interior de una dinámica considerada fundamental para la continuidad de las sociedades: *la reciprocidad* en el intercambio. La singular postura de nuestro autor consiste en ingresar en la praxis misma del intercambio, en donde abstracción y materialidad entran en mutuo contacto. De esta forma, Mauss logra evidenciar que dicho comportamiento regulativo no se ciñe exclusivamente a una *idea* o *norma*. En vez, la *reciprocidad* se evidencia como una estructura social y material cuyo perfil inmaterial se observa en la *acción* misma; puesto que su manifestación emerge justamente en el ejercicio del intercambio.

No obstante esto último, antes de proseguir urge responder un interrogante clave: ¿qué se entiende por “reciprocidad en el intercambio”? Antes de abordar la pregunta resulta adecuado interponer una aclaración preliminar. El estudio de Mauss se focaliza en el análisis de sociedades que no se encontraban regidas por la lógica del *capital*; en particular, nuestro autor utiliza etnografías de principios de siglo pasado realizadas en las regiones de la Polinesia, Melanesia y en el noroeste americano (Canadá y Estados Unidos). En tales sociedades –sociedades que expresaban un comportamiento atávico–, el intercambio de bienes no correspondía a una actividad estrictamente individual. Asimismo, la naturaleza de los bienes cambiados también desbordaba los intereses particulares:

No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas. Lo que

intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, en la que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente [...] Nuestra idea es el llamar a todo esto *sistema de prestaciones totales* (Mauss, 1979: 160). [Cursivas en el original].

Desde luego que la relación entre sociedad e individuos rememora a Durkheim, incluso, la preponderancia de las colectividades parece algo más que un guiño; sin embargo, también se percibe un distanciamiento con respecto al *sociocentrismo* del autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*. En efecto, las prestaciones recíprocas se efectúan tanto entre sociedades y tribus como entre clanes y familias. Además, diferentes sociedades pueden vincularse entre sí por medio de las prestaciones; lo cual supone dos posibilidades *durkheimianas*: o comparten la *idea* o *superestructura* de la prestación total, o esta última aparece como una superestructura humana que atraviesa a todas las sociedades junto a sus regulaciones, reglas y normas internas. De todas formas y para ambos casos, el *sociocentrismo* evidenciado en Durkheim comienza difuminar su potencia heurística.

Ahora bien, la praxis que articula el *intercambio* y la *reciprocidad* es denominada por Mauss como un “sistema de prestación total”, el cual conjuga las prestaciones con las contraprestaciones. En paralelo, al involucrar aspectos jurídicos, políticos, económicos, religiosos y estéticos, tales prestaciones constituyen *hechos totales* (*Idem*: 258-259); lo que abona el criterio intersubjetivo y a la vez multi-institucional del intercambio. Sin embargo, todavía nos encontramos ante una praxis y su sistema cuyos significados aparecen vagos no menos que simples. Si bien describen la continuidad social, en sí no arrojan claridad explicativa de los motivos de su natural desarrollo y presumible aceptación en la historia de la humanidad. En efecto, ¿cuál es la razón que imprime fuerza al motivo de ofrecer un objeto, incluso, cuál es el motivo para devolver algo a cambio de lo recibido? ¿Es posible que la fuerza de la reciprocidad se encuentre en los propios objetos? Para Mauss, las respuestas a ambos interrogantes se vinculaban entre sí. De hecho, la segunda concentra a la primera, por lo tanto, conviene iniciar por el segundo de los interrogantes planteados. Tal decisión se debe a la importancia que nuestro autor otorga al significado que se atribuye a cualquier objeto donado en el sistema de prestaciones. “Importancia”, vale señalar, que no

sólo resulta para Mauss; puesto que además de constituir la trama central de su enfoque, es del interior de su argumento que se alimentarán una serie de valoradas y discrepantes interpretaciones en los autores que revisaremos posteriormente. Continuando con el curso del tema, abordemos la segunda de las interrogantes formuladas.

En principio es menester considerar que en las sociedades en donde el intercambio no necesariamente se completa en el mercado, ni tampoco se atiene a los tiempos inmediatos, y con el agregado de que las prestaciones dadas son de una naturaleza difícil de corresponder en el instante (piénsese en un ritual, en una donación de individuos, en animales, peces, piedras extrañas, etcétera), la finalización de su ciclo puede demorar meses e incluso años. Por lo tanto, el objeto entregado ha de presentar una fuerza cuyo valor resida en recordarle a su nuevo poseedor la *obligación* de devolverle al dador algo a cambio. Esta atribución de valor puede haber surgido de la propia relación afectiva, estética, e inclusive histórica que se ha gestado entre el objeto y su dador. De esta forma, el significado otorgado al objeto actúa como un garante no sólo para quien lo entrega, sino para quien lo recibe. Para este último, una vez asimilado el significado del objeto recibido, la prestación le recordará al individuo, clan o tribu que se la entregó; con el añadido de que ahora se encuentra como deudor. Mauss denomina a esta prestación que se extiende en el tiempo antes de convertirse en contraprestación con el término *don*, categoría al parecer empleada en algún momento en derecho y en economía. En suma, con base en los estudios etnográficos de las sociedades melanesias y polinesias, Mauss afirma que “los dones circulan con la certeza de que serán devueltos”, y agrega,

“seguridad” que reside en la virtud de la cosa que se entrega, siendo ella misma su “seguridad”. Radica, dentro de toda posible sociedad, en la naturaleza del don, la posibilidad de obligar a plazo. Una comida en común, una distribución de kava, el talismán que se lleva consigo, incluso por definición, no pueden devolverse inmediatamente. El “tiempo” es elemento necesario para poder llevar a cabo una contraprestación (*Idem*: 198-199). [Comillas en el original].

Si bien se afirma que la certeza del carácter *recíproco* del intercambio “reside en la virtud” del don ofrecido, aún queda un punto ciego que impide acceder al motivo por el cual la cosa u objeto donado posee la garantía de ser devuelto. Hasta ahora la seguridad anida en la

relación que posee el individuo o colectivo con el don, sea por su vinculación afectiva, histórica o simbólica. Sin embargo, la natural seguridad engarzada al don sugiere no serla tanto. Si desmantelamos dicha “natural seguridad” del don donado, aquello que se torna nítido es justamente que la *atribución* de seguridad proviene de la sociedad; es decir que la “naturaleza del don” es asignada por el clan o familia donante. Mauss había vislumbrado este problema. En los objetos prestados no podía identificarse una “naturaleza del don” si, efectivamente, dicha atribución correspondía a un acto subjetivo por parte de la sociedad. Con otras palabras: si cada clan o tribu establece una relación propia con los objetos a donar, cada prestación carga una peculiar naturaleza subjetiva que supone garantizar la seguridad de ser contra-prestada. Por lo tanto, cediendo ante la atribución de tal o cual colectivo, se disuelve la seguridad *natural* del don, con el consecuente problema de mermar la importancia del objeto con *fuerza propia*.

Al cavilar sobre tal problemática Mauss se interroga nuevamente sobre la naturaleza del objeto, pero ahora convencido de que debe modificar su perspectiva. Este viraje significa analizar al objeto como un sujeto, un sujeto con vida e historia propias, y, fundamentalmente, con afectos y emociones. Si el objeto ha de tener participación activa en la sociedad, entonces la seguridad de ser contra-prestado habrá de descansar en *su propia subjetividad* y no en la que le asignan los sujetos que lo donan. Mauss se aproxima a esta interpretación al recoger la narración de un miembro de la sociedad maorí, Tamati Ranaipiri, en donde éste observa que las cosas poseen un espíritu propio denominado *hau*. Dando cuenta de la observación, Mauss anota en un pie de página: “La palabra *hau* significa lo mismo que la latina *spiritus*, tanto el viento como el alma y más concretamente en algunos casos, el alma y poder de las cosas inanimadas y de los vegetales” (*Idem*: 166). Aunado a esta definición, y ampliando el poder explicativo de la observación efectuada por Tamati Ranaipiri, nuestro autor extiende su pensar cual trujamán del derecho maorí:

[T]odas las cosas de propiedad personal poseen un *hau*, un poder espiritual. Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* [regalo] que recibí de él [...] significando que el regalo recibido, cambiado y obligado no es algo inerte. Aunque el donante lo abandone, le

pertenece siempre [...] el *hau* acompaña a la cosa, quien quiera que sea su detentador (*Idem*: 167).

Ahora bien, se acepta que los objetos intercambiados posean un *hau*, el cual contiene la seguridad de ser devuelto puesto que carga tanto con su espíritu como con el alma de su donante. Por consiguiente, la cosa posee una *fuerza espiritual propia*, una fuerza que la acompaña una vez donada y en la cual anida la obligación de ser devuelta, es decir la obligación de regresar el don dado. Sin embargo, esta aceptación no pierde de vista que dicho sentido (la subjetividad del objeto) pudiera encontrarse anclada a una asignación social particular, lo cual supondría que su presencia universal se vería cuestionada. Si bien se ha dado respuesta al motivo por el cual se obliga a devolver un don, aún estamos en búsqueda de qué sucede con el *acto de donación*. Esta salvedad nos recuerda y regresa al primer interrogante planteado páginas atrás: ¿por qué *donar*?, en otros términos, ¿a qué responde tal *obligatoriedad*?

Disecionado la reciprocidad en el intercambio encontramos que su fisonomía no se compone de la prestación y la contraprestación, sino que en realidad, su lógica se divide en tres momentos que aparecen como voluntarios no obstante de ser obligatorios: *dar*, *recibir* y *devolver*; o también *ofrecer*, *aceptar* y *regresar*. Para Mauss, la obligación subyace en los tres casos: *obligación a donar*, *obligación a aceptar* y *obligación a regresar*. Es justamente en la estructura de la reciprocidad –de “voluntad obligatoria”–, en donde se percibe el fundamento atávico de la continuidad social. La *reciprocidad* responde a la necesidad de la *reproducción social*. Sin la estructura social de la reciprocidad –en los términos de Mauss un *hecho social total*–, la humanidad no hubiera podido reproducirse ni mucho menos diversificar y efectivizar sus potencias culturales. Empero, ¿la obligación de donar es transferida a la obligación de reciprocidad, o ésta “causa” la obligación? ¿Dónde se esconde la correspondencia?, ¿en algún momento en particular o en los tres? ¿El don es obligatorio porque donar obliga (Godelier dixit)?

“Se da porque se está forzado a dar” (*Idem*: 170), habría espetado Mauss. Esto significa que la obligación es un acto *compartido*. Se concentra en el acto de donar, en el objeto (*hau*) y en su relación con quien lo dona y con quien lo recibe. Por lo tanto la obligación *total* ha de entenderse en un ámbito general y sistémico. El clan A dona porque

el clan B y el clan C también lo hacen, logrando continuar con la lógica de la reproducción social que incluye a todos los grupos o clanes. En suma, la obligación de la reciprocidad del intercambio responde a la necesidad de la reproducción de todos y cada uno de los grupos sociales que conforman una sociedad humana. Además, para nuestro autor la obligación atraviesa los “derechos y deberes” que determinan la existencia de toda sociedad. En estos conceptos es factible destacar claras reminiscencias a los planteamientos de Durkheim; por lo pronto, tal afinidad se manifiesta cuando Mauss enfatiza que en el intercambio “se dan una serie de derechos y deberes a consumir y de devolver correspondiente a los derechos y deberes de ofrecer y recibir” (*ibidem*). En relación a esto, Mauss escribió:

Estas *instituciones* sirven para expresar un *hecho*, un *régimen social*, una determinada *mentalidad*: la de que todo, alimentos, mujeres, niños, bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos son materia de transmisión y rendición (*Idem*: 170-171). [Cursivas nuestras].

Naturalmente, aquello que sobresale son las nociones señaladas en cursivas. La lectura y el diálogo teórico con Émile Durkheim se expresan en las ideas compartidas en la cita. Por lo pronto, así se reflejan al caracterizarse como instituciones las siguientes acciones: la obligación de donar, la obligación de aceptar, la obligación de devolver y la aceptación de que un objeto posea *hau*. Incluso, un hecho social y una determinada mentalidad son contempladas como instituciones. El *sociocentrismo* de Durkheim ha dado paso a la reciprocidad como obligación social y a la *hausización* de los objetos como su explicación. No obstante la frescura e inteligencia de las perspectivas focalizadas en la reciprocidad y el intercambio, en la opinión de Mauss la sociedad sigue siendo la partera facultada para aceptar el *hau* de un objeto. No resulta vano recordar que la fuente de tal experiencia social le es suministrada a Mauss por las etnografías de regiones melanesias y polinesias. Por lo tanto, es notorio que la estructura del hecho total del intercambio (donar, aceptar y recibir), cuya obligación se encuentra precisamente en la *reciprocidad* y en el *hau* presente en todo objeto intercambiado, responde a una experiencia social particular: la vivenciada por las sociedades melanesias y polinesias. En cierta forma, Mauss extiende esta explicación nativa a toda la humanidad.

Llegados a este punto la aproximación a Durkheim es inocultable. Para Mauss, si bien es la praxis de reciprocidad y no la superestructura o idea quien estructura y posibilita la continuidad social, su fundamento sigue anclado a la concepción de que los objetos cuentan con un *hau* que obliga a la correspondencia –recuérdese la frase “dentro de toda sociedad posible”, perteneciente a un extracto citado páginas atrás–, con el problema de que tal concepción ha sido extendida a toda la humanidad. El corolario se anunciaría como sigue: toda sociedad, además de poseer una estructura obligada de reciprocidad (uno dona porque ha recibido una donación, otro recibe lo que uno le ha donado, y así), convalida la presencia de *subjetividad* (afectiva y emocional) en las cosas. Sin embargo, ¿es válido este enunciado? ¿Todas las sociedades han de contar con esta aceptación de un espíritu en los objetos mediante el cual se transmiten las obligaciones, en especial la obligación de devolver? ¿Es acertada considerarla como una explicación universal? Mauss continúa los pasos de Durkheim, es cierto que hacia nuevas direcciones, pero aún sigue convalidando la postura pretendidamente universalista del imperio de la *asignación social*, postura que avala la presuposición de que toda sociedad humana acepta (atribuye) la presencia de un espíritu con subjetividad propia en los objetos intercambiados, el cual obliga a su portador a continuar con el siguiente momento o fase. Esta posición, como se espera evidenciar a continuación, será cuestionada de raíz por el siguiente autor.

El pensamiento simbólico como el origen universal de la humanidad y el intercambio como su estructura inconsciente fundamental: Claude Lévi-Strauss

[T]al vez deberíamos decir que hay dos usos diferentes del concepto de estructura en la obra de Lévi-Strauss: como principio trascendental de unificación, ley formal de invariancia; y como operador de divergencia, modulador de variación continua (variación de variación).

María Eugenia Olavarría

“Aceptamos el calificativo de estetas”, supo admitir Claude Lévi-Strauss a inicios de los años 60, “por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al

hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss, 1984: 357)². También valdría “admitir” que esta clase de postura *disolvente* se filia a sus tempranas formulaciones; de hecho resulta idónea para calificar el *modo de operar* los presupuestos de los autores introducidos hasta el momento en el presente capítulo. En efecto, cuando Claude Lévi-Strauss interpreta el planteamiento de Émile Durkheim el vértigo se apodera del *sociocentrismo*; cuando reflexiona en torno a las orientaciones teóricas de Marcel Mauss la *reciprocidad* del intercambio vira hacia atrás y no ve más que una progresiva, oscura e insondable profundidad.

Consecuente con la pretensión científica de *licuar al hombre*, es de notar cómo sus mágicas palabras transforman radicalmente las formulaciones de Mauss –y en menor medida, mas no desigual efecto, las de Durkheim³. Como se intentará desarrollar a continuación, los cuestionamientos de Lévi-Strauss se dirigen hacia los argumentos que presuntamente explicaban el carácter recíproco del intercambio: la *fuerza social de la sociedad* y la *fuerza espiritual de los objetos*.

En una conocida *Introducción* a ciertos textos de Marcel Mauss y Henry Hubert aparecida en el año de 1950 (Mauss, 1979), Lévi-Strauss anota la siguiente recriminación: “Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1979: 22). Este reproche es poderoso por su intransigencia, por su frontalidad, pero, sobre todo, porque al interior de su apariencia granítica se agrupan osadas pretensiones

² Cabría recordar que esta afirmación se inserta en la polémica que Lévi-Strauss mantuvo con Jean Paul Sartre a propósito de la obra de este último, titulada *Crítica de la razón dialéctica*.

³ A pesar de no abordarse en esta sección las consecuencias de la “extinción” del *sujeto* característica del programa estructuralista, hemos sido tentados a reproducir algunas opiniones formuladas por Manfred Frank en su formidable trabajo *¿Qué es el neoestructuralismo?* (Frank, 2011) relacionadas con los términos aquí tratados, en específico, el uso y el significado de “principios ordenados” y de “estructura inconsciente” en dicho programa, términos que destacan una ausencia de *agencia*. Así, en algunas de las secciones del mencionado trabajo (originalmente dictado en formato de curso) Frank trata de manera pormenorizada la ausencia del *sujeto* y la correlativa emergencia de postulados *metafísicos* en la teoría estructuralista de Lévi-Strauss. En efecto, para Frank el estructuralismo es *metafísico* “en la medida que está interesado en averiguar principios generales de orden y regularidades universales”, a lo cual habría que agregar que “sin un sujeto que forme y transforme las leyes, el estructuralismo sigue siendo una empresa tradicionalmente metafísica. La idea de una ‘espiritu inconsciente’, al que Lévi-Strauss ve tejer la estructuras etnológicas y gramaticales, revela esto de manera especialmente clara (*Idem*: 38). Asimismo, a la anterior opinión referida a la ausencia de un *sujeto*, el mismo intérprete señala que en la obra de Lévi-Strauss se vislumbra “la anonimidad del pensamiento mítico”, puesto que “no es obra de nadie” (*Idem*: 68). Como evidencian las palabras precedentes, así como esperamos advertir en algún otro espacio de la sección, la lectura que efectúa Frank de los presupuestos del programa estructuralista de Lévi-Strauss son sumamente inteligentes y pertinentes, ya que revelan perfiles ocultos de esta figura estructuralista.

intelectuales y lúcidas relaciones conceptuales. Para iniciar con la disolución de las mismas, y a fin de comprender los fundamentes de la *inversión* del programa etnológico adjudicado a Mauss, conviene remitirnos a la obra *Las estructuras elementales del parentesco* publicada en el año de 1949.

Como es sabido, a pesar de convalidar el sentido de los términos “hechos totales” atribuido por Mauss al *intercambio*, Lévi-Strauss se inconformó con la naturaleza subjetiva empleada en la explicación y justificación de tales hechos. Así, y defendiendo la presencia *universal* del *intercambio* y la *reciprocidad*, nuestro autor argumentó que las explicaciones de ambos casos no debían rastrearse en la información ofrecida *por*, y localizable *en*, la estructurada consciente de los practicantes de tales hechos totales, sino que habrían de buscarse en otra estructura presuntamente anterior y probablemente fronteriza entre la naturaleza y la cultura. De este modo, sostuvo que el acceso al conocimiento de las peculiaridades del comportamiento humano –del cual la reciprocidad era su expresión más generalizada–, habría de encontrarse en una estructura surgida de un movimiento inicial imposible de ser concebido como un hecho exclusivamente voluntario de las sociedades, sino como el resultado de una *regla o institución* de carácter liminal *post-naturaleza* y *pre-cultural*. En franca polémica con sus maestros, nuestro autor sugería que la sociedad *no* era la partera de tales hechos totales. La explicación de la presencia del *hau* en todo objeto intercambiado, además de la del *sociocentrismo* como su orquestador, pasan a contemplarse ahora como “presencias” de significados conscientes correspondientes a un modelo cultural específico reproducido en las áreas conocidas como Polinesia y Melanesia. Para Lévi-Strauss, aquello que resulta inaprensible pero al mismo tiempo determinante para el comportamiento humano es justamente la presencia de estructuras ocultas que han permitido la emergencia de dichas “subjetividades”.

Sustentándose en un registro etnográfico descomunal, nuestro autor evidenciaba que el intercambio y su carácter recíproco correspondían a estructuras culturales verificables universalmente; empero, dada la imposibilidad de agotar las pruebas que corroboraran la presencia mundial e histórica de la reciprocidad del intercambio, esta presumible universalidad debiera pensarse como si se tratara de una estructura fronteriza surgida de la conjunción entre la naturaleza y la cultura, más “precisamente”, en el tránsito entre lo *no-humano* y lo *humano*. Como se dijo, tal estructura consistiría en una *regla o institución*

intermedia, a partir de la cual habría sido posible la manifestación del intercambio y la asignación de atribuciones a los objetos. Si se acepta el rango universal de verificación, entonces cabría contemplar que estas estructuras emergieron del paso entre la naturaleza y la cultura, las cuales habrían permitido el posterior surgimiento de las subjetividades propias del comportamiento humano. De vuelta, si estamos en condiciones universales, éstas suponen indefectiblemente una base natural –biológica y psicológica– presente en toda geografía humana. En paralelo, si afirmamos “geografía humana”, se acepta la peculiaridad de *una* cultura humana. Por lo tanto “naturaleza” y “cultura” han de generar un enlace que posibilite la continuidad de las sociedades. ¿En dónde reside tal peculiar estructura previa a todo acto consciente, incluso, previa a la asignación de un *hau*?:

La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad. No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo [...] La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio (Lévi-Strauss, 1985: 42).

Emergente de la conjunción de una regla universal y de la naturaleza psico-biológica humana, la “prohibición del incesto” aparece como una estructura flotando ante el umbral de la cultura. Sin embargo, es pertinente enfatizar que tal interdicción no opera como una estructura cualquiera: “Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual,” escribe nuestro autor, “se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura” (*Idem*: 58-59). Más específico: a la prohibición del incesto se le otorga el carácter de “hecho de la regla” (*Idem*: 68); el fundacional *hecho normativo* y vertebral de todo *lo humano*. Situado en el limen de la cultura, tal *hecho de la regla* se conforma como la principal institución a partir de la cual se explica el desarrollo y la continuidad de las sociedades; y logra explicarse, justamente, en razón de que el aspecto positivo de la regla es “marcar un comienzo de organización” (*Idem*: 80).

Incluso, recuperando la preeminencia de lo social sobre lo individual, que, como hemos anotado, fuera ya anunciada por Durkheim, Levi-Strauss logra fortalecer su argumento al destacar que dicha regla se comporta como un orden esencial para la supervivencia de cualquier sociedad; orden que ejemplifica el “predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual” (*Idem*: 82). Desde luego que para aceptar el argumento es menester asimilarlo en su universalidad: por ejemplo, el comportamiento de “nuestro” grupo social, el cual se encuentra normado por la prohibición de ciertas relaciones al interior del mismo, es semejante al llevado a cabo por la sociedad vecina en relación a los individuos que la conforman. Observado desde esta óptica, es plausible inferir que la *prohibición* es también una *prescripción*. Se prohíbe hacia el interior del grupo aquello que se prescribe con respecto al grupo vecino; y al revés, para este último la interdicción interna supone una prescripción externa en relación al primer grupo. Así, la prohibición del incesto “constituye una regla de reciprocidad” (*Idem*: 89), y su funcionamiento, es descrito como sigue:

[A] partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por ese hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaure sólo para garantizar y fundar, en forma inmediata o mediata, un intercambio (*Idem*: 90).

Luego de un conveniente rastreo hemos llegado al corazón del debate que nos hemos procurado trazar en esta sección. Como se recordará, *intercambio* fue uno de los tópicos recuperados en la sección precedente al momento de revisar las formulaciones de Marcel Mauss. En dicho autor atestiguamos la concepción del carácter obligatorio del intercambio –“prestaciones totales”–, como si se tratase de un hecho generado desde y por la sociedad. Sin embargo, mientras que en la presente sección se aceptó el presupuesto según el cual el *intercambio* constituye un *hecho social total*, en cambio, se cuestionó el origen, función y espacio ocupado por la obligatoriedad de la reciprocidad. Con el objetivo de refrescar lo anterior, sinteticemos los principales argumentos esbozados hasta el momento: a) el *intercambio* constituye un *hecho social total*; b) dada su presencia universal, su naturaleza corresponde a una *estructura* pre-consciente; además, c) la *prohibición del incesto* implica

a su vez una *prescripción matrimonial*, y ambas aparecen de manera conjunta como la principal y proto-consciente *regla de lo humano*; por último, d) la prohibición del incesto pareciera ocupar un sitio determinante con respecto al intercambio de personas y bienes.

Ahora bien, hasta aquí nos hemos detenido en revisar los puntos c) y d), que es lo mismo decir que sólo analizamos la *regla universal* denominada *prohibición del incesto*. Por lo tanto, aún falta adentrarnos en la reconstrucción del hecho total del *intercambio*. Para cumplimentar tal objetivo nos toca ahora seguir los términos insurgentes de Lévi-Strauss, los cuales, como se señaló, afinan el hecho del intercambio a una estructura que no pertenece a la consciencia. Sugiriendo una modalidad de corte identitaria, Lévi-Strauss reconoce en el *intercambio* los mismos momentos que identificara en la *prohibición del incesto*: *dar, recibir y devolver*. En tales condiciones el intercambio y la prohibición del incesto se comportan de manera semejante: ¿qué los diferencia? Respuesta: “la prohibición del incesto no difiere de la exogamia y de los intercambios de prestaciones de otro orden” (*Idem*: 102). Advirtiéndolo la desgracia que vendrá, lamentablemente nuestro autor responde de manera apresurada a este interrogante; y anotamos “lamentablemente” no debido al desencanto de nuestra expectación exclusivamente, sino porque a partir de esta falta se nutrirá uno de los más fuertes cuestionamientos hacia su programa. Empero, por ahora no conviene pensar en ello debido a que será un tópico a tratarse más adelante. Por el momento contentémonos con invertir la pregunta, modificación que se ajusta al sendero dibujado por nuestro autor: ¿qué comparten la prohibición del incesto y el intercambio? Probable respuesta: “el intercambio, fenómeno total, es en primer lugar un intercambio integral que incluye el alimento, objetos fabricados, y esa categoría de los bienes más preciosos: las mujeres” (*Idem*: 101). El intercambio se torna un operador total que incluye la “categoría mujeres” como su principal categoría –basilar, también, para la prohibición del incesto. Pero es un operador cuya naturaleza social es heredera de la *regla universal*; o mejor, el *intercambio* es esencial para la continuidad social; “esencialidad”, se insiste, transmitida por la prohibición del incesto.

De lo anterior se infiere que la función normativa que sobresale en el intercambio es la *obligatoriedad* de la *reciprocidad*; función evidenciada de manera inmejorable en la prohibición del incesto, una función que, en realidad, estructura a la humanidad y sin la cual, es preciso subrayar, nada cultural existiría:

Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncia a las suyas; la violenta reacción de la comunidad frente al incesto es la reacción de una comunidad dañada; el intercambio –a diferencia de la exogamia– puede no ser explícito ni inmediato: pero el hecho de que pueda obtener una mujer es, en último análisis, la consecuencia de que un hermano o un padre hayan renunciado a ella (*Idem*: 102).

Si el intercambio no ha de ser “inmediato”, entonces, ¿cómo saber que mi vecino renunciará a su hija y a su hermana a fin de cedérmelas? ¿Cómo sabe él que actuaré de la misma forma? Precisamente, porque tal *regla de reciprocidad* no es el fruto del *conocimiento producido por la sociedad*, sino que la regla misma ha *permitido el surgimiento y despliegue de la sociedad y sus conocimientos*⁴. Si tal actitud no se ha originado en la conciencia, en la voluntad o en la subjetividad, ¿dónde se origina entonces dicha actitud? Veamos..., del intercambio nos hemos trasladado a una suerte de principio de reciprocidad, un fundamento tratado de manera semejante a lo observado en la regla universal de la prohibición del incesto. La vida humana es tal porque “posee” *reciprocidad*, posesión que se adjunta a la prohibición del incesto. El fundamento de la reciprocidad también conjuga la disposición universal y el carácter normativo. De hecho, su principio se aloja en un sitio ubicado entre la naturaleza y la cultura, en esa estructura sombría y pretérita en relación a la consciencia. Se ha insistido en denominar a este hábitat como una suerte de “estructura inconsciente”, aplicable tanto para el caso de la prohibición del incesto como ahora con respecto a la estructura o principios de *reciprocidad*. Asimismo, también se han indicado que las razones de tal insistencia se desprenden del propio análisis de Lévi-Strauss, en el momento en que éste examina y verifica la presencia universal de tales reglas

⁴ En relación a esta argumentación se recordará que ya hemos señalado, con ayuda de Manfred Frank, los cimientos “metafísicos” que sostienen al programa estructuralista. Ofreciendo una opinión semejante, François Dosse en su espléndida obra *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966* (Dosse, 2004) sostiene que esta clase de argumentación –apta para determinar al propio pensamiento– donde las “reglas”, “principios”, “prohibiciones” y “prescripciones” aplican para toda sociedad existente en cualquier tiempo y en cualquier espacio, demuestra la presencia de enunciados que remiten a categorías trascendentales, las cuales constituyen aspectos que filian a Lévi-Strauss con Immanuel Kant. Escribe Dosse: “De forma no explícita, puesto que Lévi-Strauss ha abandonado el territorio del filósofo para alcanzar otros continentes del saber, se puede considerar que el basamento de este programa estructuralista está marcado por la filosofía kantiana en su voluntad de vincular todos los sistemas sociales a categorías principales que funcionan como categorías noumenales. El pensamiento está controlado por estas categorías *a priori*, que se aplican de forma apropiada en las diversas sociedades” (*Idem*: 47-48).

sociales. Sin embargo, la “estructura inconsciente” no ha sido siquiera definida ni mucho menos problematizada; por consiguiente, sería justo juzgar su recurrencia como un exceso interpretativo. Empero, convendría matizar el juicio por lo que a continuación se verá.

Como se dijo, el principio de reciprocidad articula el intercambio tanto de objetos como de mujeres. Además, su funcionamiento se comporta de manera similar a lo examinado en la prohibición del incesto. Ambos casos comparten una primera filiación con ciertas estructuras que nuestro autor define como “estructuras fundamentales del espíritu humano” (*Idem*: 125), y acto seguido como “estructuras mentales” (*Ibidem*). Apartemos la cuestión sobre el significado y la idoneidad de tal o cual uso, y aceptemos de entre ellos el privilegiado por Lévi-Strauss. Una primera conclusión que resulta de sostener que el *principio de reciprocidad* y la *prohibición del incesto* se alojan en las “estructuras mentales”, es evitarle a nuestro autor el acto de infringir la regla de *universalidad*. De hecho lo fortalece. Tanto la reciprocidad como la prohibición, al verse ancladas a una estructura mental originaria, potencian su alcance explicativo como resultado de ubicarse en el umbral de la cultura, en el famoso espacio cortical que cubre la naturaleza y soporta a lo social. Empero, si bien el intercambio y la prohibición se rastrean hasta las estructuras mentales, aún no se nos describe cuáles son las características de tales “estructuras”. Para expresarlo en otros términos: todavía no se formulan los motivos por los cuales la estructura mental posee la virtud de articular lo universal con lo social. Remedando un cuestionamiento previo, el interrogante pudiera formularse como sigue: ¿Cómo es posible que *donar* un objeto o ceder una mujer constituya una *actitud universal*? Lévi-Strauss, que de esto de avizorar los cuestionamientos del lector o lectora de su obra conocía con premeditada intuición, interroga y responde a las inquietudes arrojadas de la forma que se apreciará en el siguiente párrafo:

¿En qué consisten las estructuras mentales a las que recurrimos y cuya universalidad creemos posible establecer? Al parecer son tres: la exigencia de la Regla como Regla; la noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre yo y el otro; por fin, el carácter sintético de la donación, vale decir, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro transforma a éstos en *partenaires* y agrega una nueva calidad al valor transferido (*Ibidem*).

Norma, alteridad y don conforman la tríada que se agita entre la naturaleza y la cultura; triada indispensable para comprender el comportamiento humano. Para expresarlo con las mismas palabras que emplea nuestro autor: “regla”, “reciprocidad” y “donación”, configuran las “estructuras mentales” presentes en toda sociedad humana. En esta tríada mental es donde descansan los orígenes inescrutables de la vida cultural. Detrás de sus ancestrales tiempos seguramente reposen los misterios y enigmas de su violenta e inaccesible erupción.

La presencia del *hau* en los objetos intercambiados entre las poblaciones de Melanesia y Polinesia ahora aparece como una expresión consciente sobre el trasfondo de la tríada de las estructuras inconscientes. El *hau* vendría a ocupar un significado conciente (atributos, asociaciones, evocaciones, etcétera), porque en realidad el propio *hau* colma una estructura mental inconsciente, una regla universal y a la vez productora de todo lo social. Y la colma, precisamente, porque las estructuras mentales disponen que así sea. Una cláusula se desprende: el comportamiento humano surge del umbral inconsciente, y como todo umbral se fija para traspasarse o limitarse; pocos se resisten a la tentación de suspenderse un momento en él. De cualquier forma, de las tres estructuras mentales afirmadas por Lévi-Strauss, la primera de ellas, “la regla como regla”, posee autonomía suficiente para agitarse en el umbral de la cultura. Con las otras dos sucede algo diferente, y esta curiosa salvedad despierta inquietud.

Tal afectación parece brotar cuando se relaciona la frase “noción de reciprocidad” con la siguiente “la oposición entre el yo y el otro”. Esto supone la existencia de una bifurcación previa a la estructura mental y, desde luego, a lo social. Sea cual fuera la especie sin cultura que nos antecedió, sus integrantes transitaban como siluetas irreconocibles entre sí. Un enjambre de extrañezas que, de todas formas, le llegó su fin con la aparición de la reciprocidad. Pero esto no es del todo cierto. Justamente, lo notorio es que la “reciprocidad” *por sí sola* no basta para integrar la oposición. Aunque Lévi-Strauss no lo examine, seguramente problematizó esta dificultad, debido a la cual, también “seguramente” pensó en incorporar una tercera condición: la *donación*. Este movimiento resulta natural: no puede intercambiarse aquello que no posee un valor transferible (sea un objeto, un acontecimiento, una evocación, una combinación estética, etcétera). Al respecto se recordará que esta estructura había sido tratada por Mauss, quien la concibió como un

hecho total; pero mientras que para Lévi-Strauss *donar, recibir y devolver*, remiten a la *estructura inconsciente*, para aquél conforman una dimensión vivencial (una *praxis social*). Es cierto que Lévi-Strauss no descuida el desafío de la universalidad y la incluye dentro de la estructura mental. Sin el carácter sintético de la donación, y sin la aceptación social de valores asignados en los objetos intercambiados, la reciprocidad no tendría sitio ni siquiera como estructura mental. De todas formas, la *regla* y la relación entre la *reciprocidad* y la *donación* se compactan dentro de las estructuras mentales de todo ser humano. Nos queda analizar, y con esto pretendemos ingresar al final de la sección, las consecuencias interpretativas del vínculo entre estas estructuras y el comportamiento subjetivo. El cuestionamiento pudiera formularse como sigue: considerando sus presencias universales, ¿cómo concibe Lévi-Strauss la relación entre la naturaleza inconsciente de tales estructuras, y el acto consciente mediante el cual se asignan valores a los objetos cambiados?

A inicios de la sección citamos el siguiente llamado: “Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1979: 22). Esta declaración apareció en 1950, un año después de la publicación *Las estructuras elementales del parentesco*. Afirmarla con este antecedente exhibe que la tríada de estructuras mentales –la regla como regla, la reciprocidad y la donación– supone haber mermado su importancia. En consecuencia, y para subsanar esta merma, nuestro autor opta por modificar el lenguaje. De hecho es *en el lenguaje*, y específicamente gracias a las elaboraciones generadas por la denominada *lingüística estructural*, de donde extrae nuestro autor el alimento para potenciar sus formulaciones anteriores. La aparición de un lenguaje de símbolos es la evidencia de la aparición de un pensamiento del inconsciente. Es más, el lenguaje *es* la estructura inconsciente, es el *trasfondo humano* donde la verificación logra el rango de universalidad:

Es la lingüística, y en general la lingüística estructural, la que nos ha familiarizado desde entonces con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan determinando sus formas más generales, se sitúan dentro del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, pues, el elemento mediador entre yo y los demás [...] porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos hace coincidir con formas de

actividad que son al mismo tiempo *nuestras y de los otros*, condiciones de toda las vidas mentales, de todo los hombres y de todos los tiempos (*Idem*: 28). [Cursivas en el original].

Por lo tanto no sólo es *estructura* el “pensamiento inconsciente”; también es *mediador*. Una de las posibilidades que emerge de esta situación consiste en que la estructura inconsciente no tendría un devenir histórico sino una lógica estructurada y estructurante. De ahí, que la presencia universal del intercambio –donar, recibir y devolver–, sea considerada como una “estructura inconsciente”.

Desde luego que esto se distancia del argumento afirmado por Mauss, según el cual la razón del intercambio residía en la fuerza –*hau*, *mana*, etcétera– transmitida por la voluntad de las personas a los objetos, en los cuales el espíritu de *obligación* habitaba en los tres momentos encadenados. Por cierto, a partir de examinar esta fragmentación de los momentos enlazados en el intercambio es cuando Lévi-Strauss logra acelerar el cuestionamiento sobre Mauss. La abstracción del intercambio realizada por el autor del *Ensayo sobre los dones*, cuyo objetivo era arrojar luz en torno a la obligación que lo motivaba, resultaba un movimiento incompleto a los ojos *disolventes* de Lévi-Strauss; ya que para éste, en vez de desbrozar el “hecho total”, la fragmentación tendía a obstaculizar la *comprensión* total. En efecto, en principio para Lévi-Strauss la actividad posterior a la descripción etnográfica de los tres momentos debiera interesarse en la restitución de las obligaciones en su estructura total, porque precisamente es la naturaleza normativa del intercambio la cual se busca examinar. Mauss había sostenido que el *hau* provocaba esta normatividad, esta obligación. El *hau*, el *mana*, o cualquier espíritu endosado a los momentos y elementos participantes del intercambio, suponían afectarlos como si se tratase de una suerte de fuerza espiritual *subjetiva del objeto* y causante de la obligación. Como se insistió, a tal explicación había llegado Mauss al acatar la información suministrada por un sabio nativo (Tamati Ranaipiri). Para Lévi-Strauss, al focalizar Mauss su atención en la explicación nativa de la obligación del intercambio (la fuerza del *hau*), aquello que se había logrado era extraviar la explicación del *hecho total*. Con sorna se pregunta Lévi-Strauss: “¿No es éste quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena?” (*Idem*: 33), y líneas adelante agrega:

Después de haber expuesto la concepción indígena habría que haberla sometido a una crítica objetiva que permitiera llegar a la realidad de fondo. Ahora bien: hay muchas menos oportunidades de que ésta se encuentre en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes a las cuales se puede llegar por medio de las instituciones e incluso mejor por medio del lenguaje. El *hau* es el resultado de la reflexión indígena (*Ibidem*).

La asignación de significado se convierte en una operación social mediante la cual un objeto adquiere un valor transferible, en otros términos, adquiere subjetividad⁵. Si no existiera un *hau* o un *mana* habría que inventarlos de todas formas, puesto que su creación constituye un acto consciente que viene a colmar el espacio dispuesto por una fundamental estructura inconsciente, estructura en donde se agita el pensamiento inconsciente a la espera de ser subjetivado al momento de asignar diferentes valores a los fenómenos percibidos. La *prohibición del incesto* y la *reciprocidad* habitan este inconsciente trasfondo. Todo acto consciente ha tenido por necesidad bañarlo de sentido. Las palabras *hau* o *mana* que envuelven y traspasan con significado un objeto intercambiado han sido ideadas con el fin de nombrar un *hecho/regla* originado de manera independiente de la sociedad; más aún, la *sociedad* es indefectiblemente el producto de una *función simbólica*. Los términos *hau* o *mana* vendrían a nombrar y significar los elementos donados, aceptados y devueltos, dispuestos gracias a una estructura denominada intercambio. Con otras palabras: el surgimiento del *intercambio* permitió y estimuló la asignación de un *hau* o un *mana*. En suma, las reglas universales expresan la existencia de tales “estructuras inconscientes” como el intercambio y la obligación de corresponder. El sentido de los objetos, de las relaciones sociales, de los afectos y las historias, todos, son el resultado de una *función simbólica* facultada para otorgar diferentes concepciones a todo aquello que presenta sentido para las sociedades.

De lo anterior se sigue el presupuesto de que no hemos adquirido progresivamente la virtud de simbolizar o significar una acción, una actitud o un elemento. La universalidad de las estructuras como el *intercambio* expresan lo contrario. El pensamiento simbólico *irrumpió* de golpe para que las sociedades diseminadas en cualquier parte lograran

⁵ Cabe adelantar que en el Capítulo V, de la mano de Karl Marx y Michael Taussig, regresaremos a la discusión de la subjetividad adherida a los objetos intercambiados.

significar la superficie de sus estructuras, objetos y relaciones involucradas. Abonando esta presuposición, Lévi-Strauss escribió: “las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente (*Idem*: 36). La *universalidad* y la *permanencia* de dicho pensamiento devienen en un controvertible y esbozado adagio: lo social no fue causante de lo simbólico. Lo cierto ocurrió al revés: *lo simbólico originó lo social*. El surgimiento de la facultad de significar, y el significado de todo aquello percibido, corresponden a momentos simultáneos e indefectiblemente engarzados.

Es viable y diáfano el juicio de que hace decenas de miles de años no sabíamos por qué intercambiábamos obligatoriamente dones, por qué los aceptábamos y luego los devolvíamos con la misma prestancia normativa, pero no menos plausible es que comprendíamos el sentido de actuar de esta manera: de ella dependía la reproducción del grupo social. Advertimos el significado social de contraer vínculos con una mujer que habitaba en la sociedad vecina, porque comprendíamos el peligroso significado que supondría contraer matrimonio con una hermana o hija propias: la extinción del grupo. No conocíamos las razones que nos motivaba a seguir sus reglas, pero comprendíamos el valor de sus significados. En sentido estricto, no intercambiábamos objetos o individuos, sino *valores*.

El siguiente análisis, que incumbe la relación entre el *pensamiento simbólico* y el *pensamiento científico*, habrá de aportarnos claridad en este punto. Releamos a Lévi-Strauss: “en el momento en que el universo entero y de una sola vez se hace significativo, no se produce, por lo mismo, un mejor conocimiento de él” (*Idem*: 39). De este enunciado se desprende la idea de que el *conocimiento* y la *reflexión* se configuraron en tiempos diferenciados de lo acontecido en el *pensamiento simbólico*. Mientras que en este último hubo de dominar la brusquedad, en aquéllos seguramente el acontecer se desenvolvió de manera progresiva. Así, para nuestro autor existe “una oposición fundamental entre el simbolismo marcado por la discontinuidad y el conocimiento marcado por la continuidad ¿Cuál es el resultado de ello?” (*Ibidem*). A continuación transcribimos su respuesta:

El resultado es que las dos categorías, la del significado y lo significado, se construyeron simultánea y solidariamente como dos bloques complementarios, mientras que el

conocimiento, entendido como tal el proceso intelectual que permite identificar determinados aspectos del significado, así como de lo significado, por la relación de los unos con los otros, eligiendo incluso, dentro del conjunto del significado y del conjunto de lo significado, aquellas partes que presentan la relación más satisfactoria de conveniencia mutua, se puso en funciones lentamente [...] El Universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba, y esto no ofrece ninguna duda” (*Ibidem*).

Si el *pensamiento simbólico* habita la “estructura inconsciente”, el *pensamiento científico* se hospeda en la “consciente”. Si la estructura inconsciente expresa el paso de la naturaleza a la cultura, el *pensamiento científico* (reflexivo y subjetivo), conforma la estructura conciente producida por la sociedad una vez aparecido el sentido de la vida cultural. El “principio de reciprocidad”, la “obligación transmitida en los dones intercambiados”, el “vínculo entre las prohibiciones y las prescripciones”, y el “pensamiento simbólico”, en todos los casos, constituyen estructuras que presentan el rasgo común de la irrupción y presencia universales.

Empero, ¿es incuestionable que la simbolización, y por lo tanto la capacidad de significar, no tienen historicidad? ¿Resulta imposible una mixtura entre el pensamiento simbólico y el científico? Inclusive, al rememorar que el *estructuralismo* es una explicación universal, ¿no se encuentra esta aspiración en contradicción con la afirmación “Aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino *disolverlo*”? En el mismo tono, ¿no se articulan en el estructuralismo, siguiendo a Frank y Dosse, “presupuestos metafísicos” y “categorías trascendentales”? En síntesis, ¿no acaba el *estructuralismo* “tonificando” al *hombre* más que “disolviéndolo”?

Sin duda es admirable la osadía que impulsa la explicación de las formulaciones de Lévi-Strauss. Pero también es de notar que tal osadía eventualmente evidenciaría debilitamiento en alguna de sus aseveraciones. Las sociedades humanas son desbordadamente misteriosas y el traspaso de sus enigmas corresponde a una labor permanente. A la par de la creciente avidez del conocimiento etnográfico, el registro del comportamiento humano iba perfilando nuevas problemáticas que minaban las afirmaciones de nuestro autor. Remedo de ellas pudieran ser las siguientes preguntas: ¿es correcto que la obligación de reciprocidad se presenta en todo grupo humano? ¿Todo se

acepta y todo se regresa? ¿Tales estructuras efectivamente se presentan universalmente? ¿Y si no se acepta o regresa un don, qué sucede? ¿El conflicto? En lo que sigue confirmaremos que tales interrogantes no son más que un muestrario de los obstáculos que cimbraron la continuidad de la *teoría total levistraussiana*. Pasemos, entonces, a recuperar el tratamiento que nos ofrece uno de sus mordaces portavoces: Maurice Godelier, cuyos contenidos cuestionan y en ocasiones parecieran chocar contra los presupuestos de Lévi-Strauss.

No todo se aliena ni tampoco todo se regresa: Maurice Godelier y el retorno a la teoría social de lo simbólico

Hubieron de transcurrir aproximadamente siete décadas de distancia entre las formulaciones de Marcel Mauss, junto a las posteriores revisiones dibujadas por Claude Lévi-Strauss inicios de los años 50s, y el “balance” de ambos tratamientos elaborado por Maurice Godelier en la voracidad y el desconcierto de la economía acumulativa de finales del siglo XX. En tales condiciones, e interrogándose por la pertinencia de reflexionar en torno al *hecho total del intercambio*, el último de los autores mencionados se dedica meditar sobre el carácter omnipresente de su figura sintética: el don.

Siguiendo el impulso de sus meditaciones, Godelier propuso no circunscribir el fenómeno del intercambio al análisis de las sociedades no afectadas por la modernidad. A fin de darle cauce a su deseo, Godelier extendió el registro de esta clase de comportamiento humano a distintas sociedades “integradas” a la modernidad. Así, comenzó a detectar una serie de matices y singularidades que prepararon el camino para debatir la presunta universalidad de la síntesis del don. En efecto, tales peculiaridades evidenciaron a nuestro autor un desajuste en la presencia de la *obligatoriedad* en los tres momentos continuados del intercambio. En esta tesitura cabe enfatizar que para Godelier no resultaba prioritario indagar por las estructuras profundas, atávicas o primeras causantes de *lo humano*. Por el contrario, para este autor eran las vivencias modernas de las sociedades y sus coyunturas las que seducían al conocimiento etnológico.

El *conflicto de clases*, el *trabajo asalariado*, el *desempleo crónico* y la *caridad* son conceptos que sangran, sudan, desgastan y avergüenzan las entrañas sociales de un mundo maltrecho no menos que despiadado. Éste es el campo de estudio de Godelier, campo a través del cual el gobierno del don irrumpe con diversos ropajes y mutilaciones culturales;

y donde, inclusive, la tiranía de ciertos sectores gubernamentales así como de otros tantos filiados a la Iglesia, ha modificado los actos de *ofrecer* o *dar* en actos travestidos de una piadosa, necesitada y divina *caridad*. El escenario moderno que confronta a la riqueza con la penuria se resuelve a favor de la primera gracias a una voluntaria e incesante mutación del don en caridad. Siguiendo la opinión de este autor, en los tiempos modernos de fin de siglo la caridad ha cubierto al don apresándolo bajo la superficie que articula la generosidad del dar con la humillación del recibir. Naturalmente que en esta concepción no se disimula el carácter *obligatorio*; sólo que en Godelier dicho carácter anunciado por Mauss se desdobra en “presión” y “demanda” de don: obligación como presión y obligación como demanda. Ante esta bifurcación del sentido “primero” de la obligación del don, nuestro autor comienza a ensanchar sus grietas con el fin de probar los límites empíricos a los cuales se ajustaba el anterior tratamiento.

Al respecto, se recordará que tanto Mauss como Lévi-Strauss habían preparado sus investigaciones apelando a una clase de interrogante de corte *universalista*, cuyas respuestas conducirían a la identificación de estructuras estrictamente humanas. Tales elucubraciones, desde luego, se enmarcaban dentro de los informes etnográficos de sociedades no modernas destinados a verificar la existencia de dichas estructuras –con la inocultable pretensión de confirmar el criterio de universalidad de sus presencias. En el caso de Godelier, su proceder se despliega de manera semejante no menos que diferente en relación a sus predecesores. *Semejante* porque inicia su investigación especulando con la presencia universal de la síntesis del don. El argumento es que el don en la modernidad de fin de siglo se ha convertido en *generosidad* y *súplica*, con lo cual la *presión* y la *demanda* de don se han instalado como acciones paliativas ante la irrefrenable exclusión sistémica. Escribe Godelier:

De algún modo, Occidente se encuentra presente, permanentemente, en todos los frentes del mal. Los medios de comunicación nos exhiben el espectáculo de todas las exclusiones, las de los individuos y las de las naciones agobiadas por la miseria, la pobreza o la guerra civil. En suma, ya no es sólo el sufrimiento de nuestros vecinos quien solicita nuestros dones y nuestra generosidad, sino todo el sufrimiento del mundo (Godelier, 1998: 16).

Ahora se atestigua un panorama diferente en relación a los autores antes revisados. El objeto de estudio es definido por su incisiva política instrumental y sus vínculos de subordinación y mando. Desde luego que constituiría un veredicto erróneo sostener que los textos de Mauss y de Lévi-Strauss obviaron la modernidad y sus dificultades, pero tal desacierto no oculta el hecho de que el objeto de estudio para ambos autores seguía concentrado en las sociedades no modernas, mientras que a la vida moderna se recurría para descubrir en sus cotidianas costumbres los vestigios que demostraran conexiones con las “primeras” sociedades. En cambio, en el programa que nos ofrece Godelier el movimiento es inverso. La caracterización inicia en el centro y se expande a la periferia del mundo. Ahora la investigación se traslada de los hábitos arcaicos a las afectaciones de la industria de la explotación y sus tecnologías de información contemporáneas.

Paralelamente, también se ha sugerido que el proceder de Godelier es *diferente* con respecto a lo seguido por Mauss y Lévi-Strauss. El motivo de esta diferencia responde al hecho de que el objetivo se focaliza ahora en la *destrucción* de la pretendida universalidad de la síntesis del don. Siguiendo esta opinión, el *intercambio* y la *obligación de corresponder* —con la consecución de cada uno de los momentos implicados—, no parecieran ajustarse a cierta clase de razones “estructurales” por las cuales se afirma la continuidad de las sociedades. La conjetura deslizada por Godelier asume que la reproducción de las distintas formas de vida cultural descansaría en otra causalidad disímil a la síntesis del don. Efectivamente, al notar el “hecho fundamental de que existen cosas que no se deben donar y tampoco vender” (*Idem*: 20), nuestro autor se convence de que la siguiente opinión es evidente:

[N]o puede haber sociedad, no puede haber identidad, que atraviesen el tiempo y sirvan de base tanto a los individuos como a los grupos que componen una sociedad, si no hay puntos fijos, o realidades sustraídas (provisional pero duraderamente) a los intercambios de dones o a los intercambios mercantiles (*Ibidem*)⁶.

⁶ Vale indicar aquí, el confuso el significado atribuido al *tiempo*. Para un “materialista” ligado a los presupuestos marxistas como Godelier, el tiempo no se concibe simplemente como permeable. En sintonía con esta salvedad, el *tiempo* no conformaría un espacio independiente al que hay que traspasar, o un escenario que serviría de decorado para el teatro social. Por el momento no conviene internarnos en este tópico del tiempo, pero vale subrayar que presenta dificultades como el caso de no especificar el lazo conceptual en el enunciado “provisional pero duraderamente”, puesto que aquello que está en juego, justamente, es el *origen de las identidades*.

La afirmación es poderosa. Su intuitiva verificación invita a contemplar sin condiciones su aceptación. La estrategia empleada resulta perspicaz: modificar la pregunta referida a la *omnipresencia* del *don* en la continuidad cultural, por el presupuesto según el cual, y precisamente, la continuidad cultural se logra con la *no* alienación de “realidades” que no son intercambiadas. La apuesta por la identidad siempre resulta ser una estratagema inviolable tanto como anfibológica. Oponerse a la identidad resulta peligroso, impopular, e incluso, una “barbaridad”. La *identidad* se vincula al origen, a la cultura, al saber, a la historia, etcétera; todas, dimensiones cuyo halo de respeto los protege de cualquier disconformidad. No es este el sitio indicado, pero vale decir que la defensa de la identidad – además de arrimarse al límite del conservadorismo, de otorgar un valor supremo a lo original y, por último, de negar la transformación social en general –, soslaya la presencia histórica e irremediable de la hibridación que ha nutrido las formas culturales sucedidas, sucediendo, y, seguramente, por suceder. De cualquier manera aquello que resulta inobjetable es la estrategia seguida por Godelier, la cual invierte la seguida por Mauss y por Lévi-Strauss en el entendido de que ahora no ha de interrogarse por la universalidad del don sino por la *verificación* de la *identidad*. En tales condiciones, la verificación permitiría afirmar que ciertos objetos, símbolos, acontecimientos, etcétera, no se donan nunca puesto que de ellos resulta la continuidad de la identidad de un determinado grupo social.

Como se habrá notado, hasta aquí solamente se han introducido las principales concepciones que diferencian el tratamiento de Godelier en relación a los de sus predecesores, pero vale decir que aún no se ha abordado este peculiar tratamiento con la suficiencia y claridad que amerita; por lo tanto, queda la tarea de hilvanar la génesis y el desarrollo de esta nueva versión, tarea que a continuación procuraremos realizar.

Se ha dicho en algún sitio que Maurice Godelier asume el lenguaje conceptual usado por Marcel Mauss, así como ciertos aspectos de lo propio elaborado por Claude Lévi-Strauss. También se dijo que los versiona con el objetivo de debilitarlos. Por lo tanto, para dar cuenta de la naturaleza y proceder de dicha versión, es preciso reflexionar sobre la reconstrucción de los planteamientos ideados por Mauss y por Lévi-Strauss. Veamos qué sucede con el primero de los autores recuperados.

Como se ha intentado exponer, Mauss afirmaba que las obligaciones de *donar*, *aceptar* y, fundamentalmente, la de *devolver*, anidaban en cierta fuerza espiritual transferida a las tres instancias que componen el intercambio. Esta fuerza, que pugnaba por la correspondencia y el retorno, fue identificada como la verdadera impulsora de la circulación del don. Godelier, en sintonía con la crítica de Lévi-Strauss, acuerda que la explicación de Mauss exudaba misticismo y subjetividad espiritual. Además, de los tres momentos implicados en el intercambio, el motivo por el cual se *obliga* a *devolver* aparecía como el enigma de mayor interés a resolver. Al respecto, Godelier pensaba que en la transferencia de obligación aquello que ocurre de manera notoria es la detonación de una doble relación entre aquél que dona y aquél que recibe. Precisemos. De un lado, el don inaugura lo que nuestro autor denomina como “relación de *solidaridad*, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona” (*Idem*: 25); y, en paralelo, el don instituye “una relación de *superioridad*, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado” (*Ibidem*). Cabría mencionar que esta doble relación, si bien visible en la economía de trabajo asalariado, plusvalor y acumulación moderna, quizá se difumine en aquellas sociedades en donde el donar y la solicitud del don no instituyen una doble relación de “solidaridad” y “superioridad”⁷. Empero, en la perspectiva de Godelier la instalación de esta doble relación genera, además, las apariciones de dos movimientos opuestos que resuenan en la dimensión intersubjetiva del comportamiento humano: un movimiento de *aproximación* y otro de *alejamiento*. En este sentido, la síntesis del don –dar, aceptar y regresar–, “aproxima a los protagonistas porque se constituye en reparto y los aleja socialmente porque hace de uno el deudor del otro” (*Ibidem*). Pensar en la “aproximación” y el “alejamiento” social rebota en la curiosidad por la inteligibilidad de la alteridad de nuestro autor. Indudablemente, el conflicto, el desajuste y la jerarquía materiales priman en su percepción de las afectaciones de la modernidad.

Ahora bien, una vez avizorado el análisis inadvertido por Mauss y Lévi-Strauss –la doble relación de “solidaridad” y “superioridad”, junto a los movimientos de *aproximación*

⁷ Tómese el caso del *kórima* entre los *tarahumaras*. El *kórima* expresa una palabra cuyo sentido es la *ayuda desinteresada* –solicitada u ofrecida–, que estructura la vida social tarahumara que se desarrolla en un ambiente (ecológico y político) agreste. La naturaleza del *kórima* incluye a los alimentos, trabajo-faena, asilo y *raite* (viaje en transporte), entre otras posibilidades. De todas formas, para el estudio de esta estructura cultural tarahumara se recomienda el texto “Las imágenes del mundo y la reciprocidad: el caso del *kórima* entre los *rarámuri* de Wapalayna, Urique, Chihuahua”, escrito por Martín Ronquillo Arvizu (Ronquillo Arvizu, 2011).

y *alejamiento*—, Godelier recupera los planteamientos del segundo de ellos a fin de revisar la pertinencia de sus cuestionamientos sobre la postura mística y espiritual del primero. En principio conviene tener presente la acusación de Lévi-Strauss a Mauss, cuya síntesis consistía en la aceptación incuestionable de la explicación indígena (la fuerza espiritual), gracias a la cual Mauss creía haber resuelto la razón del retorno obligatorio del don. Como se ha expuesto, Lévi-Strauss le reprochaba a Mauss haber sido presa de una ingenuidad que lo había extraviado en el desarrollo teórico del intercambio. En consecuencia, con el fin de evitar el mismo error que Mauss, Lévi-Strauss trasladaba la explicación del origen social del don hacia el “origen simbólico de la sociedad”. Este origen simbólico de la sociedad suponía haber erupcionado de cierta estructura inconsciente residente en un oscuro páramo situado en el pasaje emergente de la conjunción entre la naturaleza y la cultura. La transformación de la perspectiva, evidentemente, evita a Lévi-Strauss lidiar con los juicios de veracidad y falsedad a dictaminar en las explicaciones ofrecidas por los nativos. Godelier, al revisar la postura de Lévi-Strauss, se percató de que esta teoría simbólica de la sociedad descansa en una base no menos misteriosa y principista que la abanderada por Mauss. A guisa de ejemplo, tomemos el siguiente pasaje escrito por Lévi-Strauss —del cual se ha citado unas líneas al momento de revisar algunas de sus posiciones—, y que Godelier utiliza como fundamento para desacreditar los presupuestos del citado:

Las concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y se hallan tan extendidas que cabe preguntarse si nos hallamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a ciertas civilizaciones o a supuestos estadios arcaicos o semiarcaicos del espíritu humano, sería función de una cierta situación del espíritu en presencia de las cosas, que aparecería cada vez que se produjese dicha situación (Lévi-Strauss, citado en Godelier, 1998: 38).

Como habrá de recordarse, tal “situación del espíritu” era concebida como el acto de colmar de sentido un *significante vacío*. Así, la “obligación de reciprocidad”, la institución del hecho de “la regla como regla”, y las “prescripciones y proscripciones matrimoniales”, son parte de este *significante* de valor cero, valor sobre el cual se fijan los nombres como *mana* o *hau*, nombres designados de manera consciente por las sociedades polinesias y melanesias.

Godelier por el contrario, e imponiendo la hipótesis de que la obligación presente en la síntesis del don *no* constituye un hecho universal –puesto que hay sociedades que potencian y fecundan sus identidades evitando la donación; sociedades en donde el retorno no siempre se cumple; y sociedades donde el don se reviste de caridad y su aceptación se ha vuelto humillación y deuda–, piensa que el *hau* o *mana* no saturan un significativo vacío porque ellos mismos son los nombres destinados al sentido de obligación modelado por la historia de sus usuarios. Los significados no aparecen de una vez ante una situación desconcertante *pero* humana. Son gestados por la sociedad para dar cuenta de una determinada forma de vinculación.

De ahí, la insistencia de Godelier en oponerse a la concepción de *significante vacío*. Los significantes nunca son vacíos ni totales. Sus existencias se dan mediante sus configuraciones en símbolos, el cual constituye un proceder flexible y en ocasiones violento –como sucede con la donación asumida como caridad–, pero siempre se explica mediante el acontecer social. Nuestro autor lo expresa con el siguiente enunciado: “un significativo nunca existe en estado puro, vacío de toda referencia a uno o varios significados” (*Idem*: 43). Si bien acepta que las concepciones indígenas (verbigracia, la fuerza espiritual del objeto) constituyen una clase de explicaciones fallidas de la obligación, también defiende la postura de que el *mana* y el *hau* “tienen por contenido las prácticas en las que se implican, las del don, las de la creación de obligaciones durables y sagradas, las del marcaje de diferencias, de jerarquías, etc.” (*Idem*: 41). En otros términos, tales concepciones son productos sociales, creaciones cuyos significados mudan o perviven con el desarrollo de las vidas de los individuos. Es desde la experiencia de estas prácticas de donde han de configurarse el nombramiento conceptual. En algunas sociedades el *hau* expresa la obligación de donar, aceptar y devolver; en otras como las modernas donar no implica la obligación de corresponder porque su sentido se ha modificado en *caridad*. La obligación expresa un determinado significado porque ha sido un “significado” gestado por la sociedad, y no una disposición arrinconada en una estructura simbólica atávica e inaccesible. En estas instancias Godelier transforma la urgencia teórica predicada por Lévi-Strauss, y sin reparos clama por la misma consiga que perturbara como pesadilla a este último medio siglo atrás, al punto de considerar a Marcel Mauss como un “imprudente”.

Siguiendo una dinámica –paradójicamente– “circulatoria”, Godelier es ahora el “imprudente” que afirma la imprudencia acusada a Mauss:

[A]unque sea evidente que *la capacidad* de elaborar símbolos y de comunicar el contenido de una experiencia a través de los símbolos que la expresan *no es* el producto *directo* del desarrollo de la sociedad, sino del desarrollo del cerebro, sostén material del espíritu, resulta siempre necesario (diga lo que diga Lévi-Strauss al respecto) elaborar una teoría sociológica de lo simbólico (*Idem*: 41- 42). [Cursivas en el original].

Las sociedades son las parteras del mundo y sus símbolos. Son quienes configuran el *hau*, el *mana*, la *caridad*, el *don*, etcétera. Nos encontramos al inicio del debate, en Durkheim y su *sociocentrismo*; en la estela de los individuos y sus historias abordada por Mauss. No obstante lo anterior, es notorio que la presencia universal de los *hechos totales del intercambio obligatorio* se debilita. La obligación que motivaba la correspondencia de la donación, la aceptación y la devolución de bienes y mujeres ha ingresado en una fase regresiva en donde sus orígenes simbólicos sólo cuentan en su singularidad, y su explicación se supedita al desarrollo histórico gestado desde la sociedad.

De todas maneras, regresamos al comienzo, la versión de Godelier así lo dispuso. Nosotros somos los únicos creadores, no hay cabida para una explicación inexplicable asentada en la especulación de un *big-bang* simbólico originado entre los pliegues formados por la conjunción de la naturaleza y la cultura. No tiene sentido acatar la aparición de los hechos totales a una estructura inconsciente. Es cierto, todavía nuestro autor no nos ofrece la suficiente etnografía que sustente sus disputas y proyecten la verificación de su hipótesis. Sin embargo, es justamente apelando a la etnografía del Mauss “olvidado” por Lévi-Strauss, de donde Godelier se sirve para concretar su hipótesis. En efecto, este último recupera del primero el siguiente extracto:

Entre los kwakiutl, un cierto número de objetos, aunque se integren al potlatch, no pueden cederse. En el fondo, esas propiedades son *sacra* de los que la familia no se desprende más que con gran pena, y a veces no lo hace jamás (Mauss, citado en Godelier, *Idem*: 53).

Otro duro golpe para el principio universal e inconsciente de la reciprocidad afirmado por Lévi-Strauss. A propósito, es curioso que este último no haya advertido tal salvedad en el texto de Mauss. Una razón pudiera encontrarse en la lectura amañada de Godelier, lectura que si bien no vicia la pureza de su ataque sí mutila el contexto y la intención de su autor, ¿a qué nos referimos? En la cita que se acaba de recuperar, cuando Mauss escribe “un cierto número de objetos”, está aludiendo a “cosas de valor de la familia, los talismanes, cobres blasonados, colchas de pieles de telas bordadas” (Mauss, 1979: 212-213), y la razón de tal aclaración radica en que estos objetos *se transmiten de familia a familia*: “Son objeto de *préstamo* más que de venta o de auténtica cesión” (*Idem*: 213). [Cursivas nuestras]. Con esta descripción, Mauss pretende sustentar –presunción, sólo en este caso ignorada por Godelier–, que los objetos poseen una *fuerza espiritual propia*, una fuerza que representa la familia o clan que dona tales objetos, a fin de que el *donado* tenga presente la personalidad familiar del donante. Empero, la sesgada lectura de Godelier se agrava con la intención de imponer la siguiente demostración:

[P]ara mostrar cómo Mauss había percibido claramente que existen dos esferas de riquezas, la de los bienes alienables y la de los bienes inalienables, y que la primera opera sobre el inmenso y frenético campo de los dones, contradones y otras formas de intercambio, mientras la segunda sigue los caminos de la transmisión y el arraigo en el tiempo, le citaremos una vez más, a propósito de los kwakiutl (Godelier, 1998: 53).

Y a continuación, reproducimos el texto escrito por Mauss que originalmente fue dispuesto en una nota al pie de página por el mismo autor:

Parece que, entre los kwakiutl, había dos tipos de cobres: los más importantes, que no salen de la familia y sólo pueden destruirse para su refundición, y los otros que circulan intactos, de menor valor, y que parecen actuar como satélites de los primeros. Entre los kwakiutl, la posesión de esos cobres secundarios corresponde sin duda a la de los títulos nobiliarios y los rangos de segundo orden, con los cuales viajan de jefe en jefe, de familia en familia, entre generaciones y sexos. Parece que los grandes títulos y los grandes cobres permanecen fijos en el interior de los clanes y de las tribus. Por otra parte, sería difícil que las cosas fueran de otro modo (Mauss, citado en Godelier, 1998: 53-54).

A primera vista –y por el momento dejando a un lado la observación de que la alienación se realiza al *interior* de las tribus y los clanes–, la cita de Mauss parece potenciar el ataque de Godelier contra Lévi-Strauss. No todo se aliena. Algo se conserva, y es gracias a ese “algo” que se tonifica la identidad del clan o tribu. Sin embargo, lo interesante aquí es que mientras Godelier emplea la cita de Mauss para afianzar su postura de que *no todos los objetos se intercambian* –ya que existen algunos objetos que nutren de identidad a un grupo social–, su autor, Marcel Mauss, formulaba el texto para otorgar preponderancia a la “fuerza espiritual” de tales objetos y no a la propiedad *identitaria*, como ocurre con la versión de Godelier. Procuremos aproximarnos con más detalle. En la siguiente descripción que Mauss dispuso unas líneas antes de la nota al pie de página citada, se describen una clase de objetos manufacturados de cobre cuyos valores entre los kwakiutl residen en la *vitalidad y autonomía* que tales objetos presentan:

Cada cobre principal, en cada familia de los jefes de clanes, tiene un nombre, una individualidad propia, un valor propio, en el pleno sentido de la palabra, mágico y económico, permanente y perpetuo [...] Viven y están dotados de un movimiento autónomo al que arrastran a los demás cobres (Mauss, 1979: 218-219).

Y luego agrega: “Las cosas tienen una personalidad y las personalidades son en cierto aspecto algo permanente al clan [...] Si se da una cosa y ésta se devuelve, es porque uno *se da y se devuelve* respeto” (*Idem*: 221-222). [Cursivas en el original]. Como se aprecia, Godelier sesga la teoría de Mauss al punto de ocultar el motivo fundamental por la cual ha sido elaborada. El tono *identitario* asignado a la *inalienabilidad* de los objetos que Godelier enfatiza, no suena por voluntad propia en los presupuestos que Mauss ofrece. Para este último, el objeto inalienable expresa, como ninguna otra razón, la presencia espiritual, la voluntad autónoma y la afinidad irrenunciable con sus fabricantes y portadores. Los objetos permanecen debido a que poseen un espíritu y una vida propia, son “individuos” que, como tales, llegado el caso pudieran ser intercambiados por otros individuos u otros objetos que para el caso es lo mismo. Aquí pesa la noción de una obligación cuyo sentido anida en la presencia de un objeto con vida propia (“Viven y están dotados de movimiento autónomo”). Un objeto cuyas cualidades se relacionan con una colectividad determinada que, al momento de donar dicho objeto, establece con quienes lo aceptan la obligación de

devolverlo porque han aceptado un espíritu que representa el espíritu colectivo del clan o grupo dador. Si tales objetos no se donan es porque otros grupos o clanes tampoco ejecutan una operación semejante, pero de hacerlo, aquéllos también lo harían. De todas formas, en ambas situaciones pesa la correspondencia. En suma, la teoría de Mauss se asienta sobre la fuerza espiritual de los objetos intercambiados; en cambio, la de Godelier sobre la interpretación de que tales objetos (sin mencionar que es justamente debido a su fuerza espiritual que tal vez sean inalienables) corroboran que no todo se aliena puesto que algunos de ellos estructuran la identidad grupal.

Naturalmente que la anterior disquisición sobre la interpretación deformada de Godelier no induce a pensar que Lévi-Strauss sale airoso de los cuestionamientos previamente formulados por aquél. Por el contrario, a continuación presenciaremos sus fortalecimientos. Efectivamente, luego de un rodeo por la lectura mutilada “del Mauss olvidado”, es menester regresar a la versión de la disputa. A fin de reencauzarla, Godelier se sirve de la información recogida en Melanesia por la etnógrafa Annette Weiner en los años 80s del pasado siglo, quien registra la inalienabilidad de objetos entre las mismas poblaciones cuyas etnografías de inicio de siglo utilizaran tanto Mauss como Lévi-Strauss. En tales condiciones, Godelier anota: “existen cosas que hay que guardar y que no se deben donar. Esas cosas que se conservan (objetos preciosos, talismanes, saberes, ritos, etc.) afirman con rotundidad una serie de identidades y su continuidad en el tiempo” (Godelier, 1998: 54). Las identidades son fluidas, forman parte de la reproducción social, su contenido es plural y variable. En su perseverancia hay espacio para una lógica de donación y conservación. Se ofrece y se guarda. En ambos hechos aquello que está en juego es la identidad del grupo, y como las identidades tienden a unificar hacia el interior y a separar a los demás grupos entre sí, donar y guardar se conciben como estrategias vivas de las culturas.

En este punto sería lícito preguntarse qué sucedería si Lévi-Strauss aceptase “lo inalienable” como si fuera la otra cara de lo alienable en la constitución social, algo semejante a la relación entre la proscripción y la prescripción de reglas de unión en los sistemas de parentesco. Es decir que las sociedades diferenciadas en grupos de alianzas, familias y clanes, para continuar su descendencia se enfrentan a las opciones de alienar y aceptar, bienes, mujeres y hombres. Por cierto, recuérdese que la dinámica de Lévi-Strauss

se expresa en la dualidad. No haber problematizado la inalienabilidad puede ser un asunto fuera del ámbito del error. Incluso, una aceptación de lo *inalienable* como estructura integrante del pensamiento simbólico sería quizá un gesto amigable para la teoría de Lévi-Strauss. De hecho, la prohibición del incesto constituiría un acto “inalienable”.

Acordar que Lévi-Strauss se había vuelto místico por su teoría del símbolo, o que incluso ignorase el Mauss “olvidado” no significa que sus planteamientos sean producto de la invención o la especulación. Como cualquier lector de *Las Estructuras elementales del parentesco* ha podido advertir, su autor había peinado alrededor de 6000 fuentes etnográficas antes de escribir dicha obra. ¿Es posible, entonces, que Lévi-Strauss no hubiera percibido el problema de la no alienación, incluso siendo testigo de una modernidad colonialista e industrial? *Tristes trópicos* (Lévi-Strauss, 2006), su obra menos teórica pero más intrigante, no ofrece respuesta pero sí expresa con claridad que el interés a elucidar se encontraba en otra clase de problemas. En el mismo sentido, dicha obra expresa que a su autor no le inquietaba lo evidente sino lo profundo, lo subterráneo, aquello “primitivo” que no lo rodeaba como sí lo hacía la “modernidad”, aquello que se soñaba al filo de lo conocido. Como se ve explicitado en la obra, en su viaje por Brasil el etnógrafo “al que no le gustaba los viajes” buscaba las últimas evidencias de las primeras estructuras de lo humano; pretéritas evidencias que le permitiera regresar su examen hasta el momento anterior a la aparición de la diversidad cultural, hasta las evidencias fluctuantes en el umbral previo al comienzo del entendimiento, del sentido, de la identidad. ¿Es posible alcanzar ese conocimiento? No lo sabemos, pero Godelier es quien ha respondido de manera lacerante con otro interrogante:

¿[Q]uién puede afirmar que el lenguaje articulado (puesto que de él estamos hablando) emergió de una sola vez, que antes de su aparición “nada” tenía sentido, y que tras ella “todo” lo poseía? (Godelier, 1998: 42). [Comillas en el original]⁸.

⁸ Cabe indicar que un cuestionamiento semejante al formulado por Godelier había sido planteado por Cornelius Castoriadis a mediados de los años 60's del pasado siglo. Al respecto escribió este último: “Considerar el sentido como simple ‘resultado’ de la diferencia de los signos, es transformar las condiciones necesarias de la lectura de la historia en condiciones suficientes de su existencia [...] Ignorar esta vertiente de la cuestión”, continúa Castoriadis, “es eliminar la cuestión histórica por excelencia: la génesis del sentido, la producción de nuevos sistemas de significados y de significantes” (Castoriadis, 2013: 223).

Desde luego que nosotros no; pero Lévi-Strauss pensaba lo contrario. De todos modos, y siguiendo con el tenor de la embestida, analicemos la presencia de otra “idea” –además de la inalienabilidad de ciertos objetos–, que Godelier, recuperando de nueva cuenta la etnografía de Annette Weiner, utiliza para percutir una cuerda vital y polémica del programa *levistraussiano*: el intercambio de mujeres. Así, considerando las características de la vida sociocultural reproducida en las Islas Trobriand, el registro de la etnografía aludida ha evidenciado que en estas sociedades,

gran parte de los bienes preciosos consagrados como tesoros de un clan, como símbolos de un rango o un título, o de aquellos que circulan como objetos preciosos en los dones-contradones asociados a los rituales del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, son bienes femeninos, bienes producidos por las mujeres y sobre los que éstas disponen de derechos particulares (*Idem*: 55).

El género masculino y su vinculación con poder político se relativiza, o inclusive se quiebra. La continuidad de las sociedades polinesias disputa la idea del intercambio obligatorio y universal de mujeres. En éstas se arraigan la identidad y los valores supremos correspondientes a instancias tales como el nacimiento, la muerte y la transmisión de bienes fuertemente identificados con el grupo. Las mujeres son las responsables políticas de la continuidad de la sociedad. Suponer el intercambio de las mismas se traduciría en un etnocidio. En las Islas Trobriand, “en donde el sistema de parentesco es matrilineal, la identidad del clan y su continuidad se transmite exclusivamente a través de las mujeres en tanto que hermanas” (*Idem*: 56), el intercambio de mujeres se piensa como un acto negable. De este modo, afianzado en el registro contemporáneo del comportamiento de las sociedades trobriandesas, Godelier insufla sus reproches con bríos renovados.

No sólo sus cuestionamientos se localizan en la inalienabilidad de ciertos y fundamentales objetos que estructuran la vida cultural, sino que, además, el programa universal según el cual la continuidad humana se debe al intercambio de mujeres pierde altura y cae a un rango de aplicación relativa aunque dominante. En suma, “el intercambio de mujeres no es un hecho universal, como lo afirma Lévi-Strauss. No es sino la forma de intercambio matrimonial estadísticamente más frecuente” (*Idem*: 57).

Llegados a este tramo del debate se advierte con claridad que la versión programática de Godelier ha bloqueado la universalidad de los presupuestos de Lévi-Strauss: no todo se aliena, no siempre se donan mujeres. En otros términos, la vida cultural existe porque sus fundamentos también parecen asumir otra naturaleza. Una naturaleza cuyo contenido y función no se reducen al parentesco y al intercambio de mujeres, como tampoco a la obligación recíproca ni a cierto origen simbólico de la humanidad. La magna teoría de Lévi-Strauss “soslaya o acalla todo lo que en el parentesco desborda el intercambio, todo aquello que es continuidad (imaginaria), arraigo en el tiempo, en la sangre, en la tierra, etc.” (*Idem*: 58). La nueva versión programática elaborada por Godelier, insinuada por momentos y evidenciada en otros, finalmente se manifiesta con soltura en aquello que presumen ser las antípodas de la teoría *levistraussiana*. Su autor, siguiendo un estilo de doble participación de incidencias que recuerda a Lévi-Strauss, sintetiza su versión programática de los *fundamentos del conocimiento etnológico* de la forma que sigue:

[N]uestros análisis nos llevan a concluir que ninguna sociedad humana sabría existir sin la presencia de dos dominios: el dominio de los intercambios –independientemente de lo que se intercambie y de la forma en que se intercambie (del don al potlatch, del sacrificio a la venta, a la compra o al mercado)–, y otro dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas, relatos, nombres y formas de pensamiento, que posteriormente transmiten a sus descendientes o a quienes comparten su misma fe. Pues lo que se guarda son siempre “realidades” que desplazan a los individuos y a los grupos hacia otro tiempo, y que los colocan de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen (*Idem*: 285). [Comillas en el original].

Se está tentado a fabricar conjeturas en torno al sentido de las “realidades” que se guardan y “desplazan a los individuos y grupos hacia otro tiempo”, y en específico, a la afirmación según la cual estas realidades los “colocan de nuevo frente a sus orígenes, frente al origen”. En principio, es diáfano el significado del movimiento opositor de Godelier. El fundamento de la continuidad humana se ha trasladado del origen simbólico de las sociedades hacia las “realidades” transmitidas que enlazan a sus participantes con los orígenes sociales. Al respecto cabría interrogarse si es una exageración atisbar en la postura de Godelier una fuente de religiosidad alimentando el irrefrenable encuentro con el *origen*.

¿No colinda la apelación a un “origen” con cualquier estructura mitológica? ¿No se estaría, al confiar en la información nativa que explica los motivos por los cuales se guarda un objeto o un ritual a partir de la narración de un mito de origen, en una postura de ingenuidad semejante a la cuestionada por Lévi-Strauss? ¿No se repite un error ya cometido? Si bien se ha eliminado la universalidad de una estructura inconsciente y simbólica gracias a la cual se afirmaba que la humanidad *es* humanidad, la apelación a la conservación parece sostenerse en la existencia inviolable de un hecho *dado*, un hecho surtido por determinados objetos o realidades originarias que expresan una suerte de *big-bang* de la identidad. Un ritual, una forma de pensamiento, un collar, etcétera, se guardan porque expresan la identidad del grupo, que es lo mismo que decir su origen colectivo. La identidad ha surgido de golpe y sus objetos y realidades parecieran ser el producto de una erupción. En la siguiente cita, con la cual adornaremos el final de la sección, Godelier interpola un término problemático para definir esta identidad originaria que bien cabría aceptarla como una “identidad humana”:

Así pues, la fórmula de lo social no es *Keeping-while-Giving*, sino *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar. Adoptar este doble punto de vista permite, a nuestro entender, captar la verdadera medida del ser social del hombre y de las precondiciones de toda sociedad (*Idem*: 58).

De vuelta a la universalidad de la obligación. Sólo que ahora ésta se amarra a un doble punto de vista –aunque sabemos que Godelier prefiere uno sobre el otro–, cuya sustancia no es la humanidad sino el *ser social*. Tal expresión se ha injertado de manera subrepticia en la versión programática que nos ha ofrecido Godelier. En el “ser social” bullen las dos condiciones citadas: “guardar para poder donar y donar para poder guardar”. Su aparición no se explica de otra forma que no sea la irrupción. En este punto nuestro autor desplaza sin motivo la insistencia en la afectación de la historia, de las prácticas culturales, de la política, del conflicto y demás creaciones socioculturales. De cualquier modo, el “ser social” ha sido definido. Por lo tanto, no hay sitio para una versión alternativa debido a la “imposibilidad” de encontrar formaciones culturales cuyo “ser social” difiera del afirmado por Godelier... ¿O sí? ¿Y si se lograra registrar otras concepciones del “ser social” qué sucedería?

En tal caso, la potente afirmación citada anteriormente, “ninguna sociedad humana sabría existir sin la presencia de dos dominios: el dominio de los intercambios y el dominio donde los individuos y los grupos conservan preciosamente para sí cosas”, quedaría inservible y sus consecuencias pudieran ser no menos que conflictivas. ¿Pero qué tipo de sociedad sería una cuyo fundamento y continuidad no radique en el intercambio y la conservación? Una que, seguramente, habrá de trastabillar el programa de Mauss, de Lévi-Strauss, e incluso, el de Godelier. ¿Sería factible esta situación?

A continuación, como esperamos analizar, veremos que la versión de Godelier en torno a “la verdadera medida del ser social” encontrará un programa rival en las formulaciones de Pierre Clastres. Programa, es indicado anotar, que en nada se asemejará al *levistraussiano*. De hecho, también lo refuta, sólo que utiliza diferentes argumentos para tal empresa. Empero, antes de abordar dicho programa se intercalará la primera de las *Etnología mínimas* anunciadas en la *Introducción* del trabajo, con lo cual se espera cumplir con el deseo “evocador” también ya insinuado.

Etnología mínima I (Ontología indivisible)

La noche de los tiempos fue testigo de la emergencia de la *indivisibilidad ontológica* en la naturaleza humana. Las sociedades portadoras de este peculiar ser social se extendieron por el mundo y sus tiempos. Quizá sea acertado (quizá no) considerarlas como las primeras manifestaciones sociales. De cualquier forma, tales sociedades persistieron en la frondosidad de las selvas cuyos enigmas las cubrieron de la avanzada de la conquista y sus mecánicas de etnocidio. Sin embargo, estas condiciones no lograron impedir que los modernos teóricos se encargaron de divulgar sus hábitos. Ignorándolos, algunas de estas sociedades continuaron reproduciéndose más allá de los márgenes establecidos por las pautas de la modernidad.

Empero, entre sus visitantes hubo uno al que le sembraron una singular fascinación por la estructura cultural que reproducían. Alguien que se vio atraído por estas sociedades que habitaban otros tiempos que posiblemente también habían sido los suyos pero que ahora, desde luego, no los eran. Para este etnógrafo la distinción fundamental que caracterizaba a estas sociedades era expresada en un aspecto no del todo simple de

etnografiar: el *ser social*⁹. Advirtiendo y comulgando con la complejidad de sus tratamientos, lo importante aquí es destacar el “ser social” como concepción comparativa, como concepción posible de ser desdoblada ya que se ajusta a la presencia de dos seres sociales: uno *indiviso* y otro *diviso*. El segundo de estos seres ha sido desgajado del primero y ha habitado en un sistema social cuya suprema entidad regulativa se la denominó *Estado*. El *Estado* funda la detentación y la sujeción de poder, configura la primera desigualdad en el “ser social”. El *Estado* disecciona el “ser social” en representados y representantes. En cambio, el primero, el “ser social” *indiviso*, desconoce una institución semejante. Las sociedades *sin Estado* se conforman por un “ser social” desconocedor o voluntariamente displicente de las desigualdades económicas y éticas. Pero se trata de un “ser social” particular, un “ser social” *guerrero* cuyo soporte de agresividad no significa la negación de la estructura del intercambio, sino la negación del intercambio como estructura determinante y exclusiva del acontecer.

El *ser indiviso* y *guerrero* de ciertas *sociedades amazónicas* no reproduce la guerra como medio negativo ante un intercambio infructuoso. La guerra *es función y espacio* social del *ser*. El intercambio sólo se asemeja a la guerra en su aspecto sociológico. Es función y espacio, pero *no ser*. Asimismo, el intercambio no consiste en una estructura mental y simbólica que determina a una sociedad amazónica; por el contrario, es el *ser guerrero* e *indiviso* aquello que le permite a ella su existencia como tal. Para estas sociedades el intercambio pertenece a una *lógica de la identidad*, una lógica que tiende vínculos entre comunidades y que aparece una vez que la guerra ha finalizado y las alianzas disponen el escenario para su operación. Por otro lado, es en una dimensión diferente, primera y condicionante en relación a la anterior, en donde se despliega la *lógica de la diferencia*, lógica que se traduce en la *fragmentación* entre comunidades como resultado del conflicto permanente entre las mismas. En estas sociedades amazónicas la guerra fortalece la indivisión interna que unifica a una comunidad, y, al mismo tiempo, funda la alteridad al separar las comunidades entre sí. El *ser social guerrero* se afirma en la dispersión social; cada comunidad observa en el *otro* al enemigo al cual hay que enfrentar para lograr fortalecerse a sí misma. El *otro* es primero enemigo –tal vez por un momento aliado–, pero siempre es un *otro negado*.

⁹ Asumiendo que en el siguiente capítulo habrá de problematizarse la información etnográfica relacionada al *ser* y a la *existencia*, baste ahora aceptar, de manera momentánea, las caracterizaciones empleadas por los autores revisados en esta y la siguiente sección referidas a la ontología social de las sociedades descritas.

Algunos presupuestos del siguiente autor, Pierre Clastres, conforman las fuentes que nos han inspirado en la elaboración de la anterior viñeta. En lo que sigue nos serviremos de ellos para materializar el porvenir de la sección, con la tarea de deshilar las afirmaciones introducidas. Cabría señalar que los escritos de Clastres –lamentablemente escasos debido a la pronta finitud de su vida–, son el resultado de articular la información recogida en aventuradas estancias entre sociedades amazónicas, con la interpretación de teorías propia de un atrevido ejercicio del *pensamiento inconforme*.

Así, tanto la “información” como el “atrevimiento reflexivo” se conjugan en pasajes como el siguiente: “La ausencia de Estado, criterio [...] por el cual se determina el ser de la sociedades primitivas, implica la no-división de este ser” (Clastres, 1981: 122), y luego, líneas adelante, agregaba el etnólogo francés:

La desigualdad desconocida en las sociedades primitivas es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide al cuerpo social en dominantes y dominados. [...] Sea cual fuere, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad. En este sentido es la esencia misma de la institución estatal (*Idem*: 123).

Quizá la irreverencia anunciada no se evidencie por sí misma a partir de las palabras citadas, pero si tenemos presentes los argumentos delineados en las secciones anteriores, observaremos que los fundamentos de nuestro autor cobran una peculiar relevancia. Centremos el análisis en las “sociedades primitivas” y en la *indivisibilidad* de su “ser social”. Especúlese en torno a las concepciones implicadas en ello. Una posibilidad es que en tales sociedades –primitivas en cuanto a la indivisión pre-estatal pero contemporáneas en relación a su existencia entre otras sociedades “divididas” por el Estado–, la ausencia de detentación y obediencia de *poder* implica la afirmación de una vida social regulada por normas horizontales, sin “profesionalización” del poder –para sólo nombrar concepciones opuestas a la detentación de utilizar a los hombres como medios. Tal posibilidad se traduce en una vida social libre de ejercicios de sujeción.

Al respecto podría decirse que para Clastres los orígenes culturales que modelaban el “ser social indiviso” eran de cortes *libertarios* y por ende *políticos*. En efecto, para nuestro autor la humanidad hallaba su origen en la esencia de la libertad. Analizando el comportamiento de algunas sociedades amazónicas –asumido como evidencia del “primer” comportamiento social–, Clastres afirma un enunciado conocido que dista de no ser confuso y polémico: “el hombre es un ser-para-la-libertad” (*Idem*: 121). Sabiéndose de las resonancias que provocan tal afirmación, nuestro autor disecciona una de las repercusiones que su adagio sugiere; en particular, el escenario en el cual el hombre dinamita la libertad y, en consecuencia, modifica el sentido de la “naturaleza humana”.

“Si el hombre”, escribe Clastres, “es por naturaleza ser-para-la-libertad, la pérdida de la libertad debe ejercer sus efectos sobre la propia naturaleza humana: el hombre está desnaturalizado, cambia de naturaleza (*Idem*: 124). Nótese la identificación del *ser* con la *naturaleza*, “identificación” que continuamente se oirá como un grito lejano a la espera de un auxilio explicativo que tal vez nunca acuda. Empero, esta nueva concepción amplía y matiza la postura citada en la página anterior (“La desigualdad desconocida en las sociedades primitivas”), ya que amerita aceptar una condición preliminar: la naturaleza humana no es irrenunciablemente libre, sino libre de elegir su naturaleza. A propósito escribe nuestro autor:

El hombre desnaturalizado, que elige no ser más un hombre, un ser libre, ¿será todavía un hombre? Esta es su nueva imagen: desnaturalizado, pero aún libre puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización consecutiva a la desventura engendra un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede su lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, se tienda hacia un objetivo contrario (*Idem*: 125).

Del hombre nace el hombre. Del hombre libre nace el hombre alienado, de la naturaleza nace la desnaturalización. Pero más que una germinación, que una reproducción, o que una concepción, se trata de una elección; y las sociedades primitivas ya habían escogido, o mejor dicho, continuamente resisten la división de su *ser* oponiéndose al abandono de la natural libertad y negándoles “al deseo de poder y al de sumisión toda posibilidad de realizarse” (*Idem*: 127).

La esencia de tales sociedades se ve incesantemente amenazada por la bifurcación. Sus miembros combaten el latente deseo de partir su “ser social indiviso”. Pero no sólo combaten la tentación de desnaturalizar su libertad. El combate entre sociedades descansa, también, en su “ser social guerrero”. De la afirmación de la ausencia de Estado y sus relaciones de sujeción, no se infiere ni la inexistencia ni la carencia de actitudes violentas en tales sociedades. El registro y análisis del comportamiento guerrero entre sociedades amazónicas conducen a nuestro autor a establecer una audaz aseveración: el “ser social indiviso” es, además, un *ser social agresivo*. La presencia recurrente de conflictos entre los diferentes grupos sociales amazónicos le indican que “la guerra primitiva” no se enraíza “en la realidad del hombre como especie sino en el ser social de la sociedad primitiva, [y] su universalidad tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza” (*Idem*: 190). Enlazando las preposiciones, su resultado es la caracterización según la cual entre las sociedades primitivas el “ser social” *indiviso* y *guerrero* posee un alcance explicativo universalista afianzado en la cultura¹⁰.

Tal resultado despierta perplejidad si lo espejamos con todo lo visto hasta aquí, fundamentalmente, con los argumentos ideados por Claude Lévi-Strauss. Como se recordará, para este autor el “intercambio” y la “prohibición del incesto” conformaban las regulaciones incrustadas en el inconsciente. Tales normas fueron consideradas como estructuras simbólicas universales dispuestas para significar el mundo, sus habitantes y sus objetos. En cambio, para Pierre Clastres la estructura fundamental del comportamiento humano descansaba en el “ser social”; y en específico, se trata de un “ser social” *indiviso* y *guerrero*. Clastres señala que en los términos planteados por Lévi-Strauss, la guerra conformaría sólo un aspecto sociológico negativo del intercambio. A decir del primero, para el segundo “la guerra no es más que el fracaso” (*Idem*: 197) del *intercambio*:

En otras palabras, la guerra no posee *positividad*, no expresa el ser social de la sociedad primitiva sino la no-realización de ese ser que es el ser-para-el-intercambio: la guerra es lo negativo y la negación de la sociedad primitiva, en tanto ella es el lugar privilegiado del intercambio, en tanto intercambio es su esencia. Según esta concepción, la guerra, como

¹⁰ Se objetará que el *ser* había sido identificado con la “naturaleza humana”, y que por lo tanto la preposición de Clastres “la universalidad del ser social tiende a la cultura” es inconsecuente. Ya se ha mencionado esta problemática líneas atrás. No obstante, la postura que aquí se acepta es la de concebir un “ser social” cuya naturaleza es posible desnaturalizar, y esta *posibilidad* de hacerlo o no, se fija por la voluntad cultural.

despiste, como ruptura del movimiento hacia el intercambio, sólo podría representar la no-esencia, el no-ser de la sociedad (*Ibidem*). [Cursivas en el original].

Vale insistir en esto: si se considera en su acepción negativa, la guerra sólo expresaría una función sociológica secundaria del “ser social para el intercambio”. A decir de Clastres, este punto es claramente insostenible, puesto que el “ser social amazónico” se despliega en ambos espacios: la guerra y el intercambio. Tanto una como el otro conforman los espacios sociológicos donde deviene el “ser social” primitivo *indiviso*. Como se habrá de notar, nuestro autor asume como válida la conjunción entre “función” y “espacio” sociológicos. Por consiguiente, tal validación se traduce en que el *intercambio* y la *guerra* constituyen las *funciones* y los *espacios* del “ser social”. No existe una regla o una norma inconscientes que expliquen la continuidad de las sociedades. Por el contrario, es el devenir del “ser social primitivo” y las funciones y espacios necesarios para su reproducción, aquellas características que distinguen el comportamiento de tales sociedades. Para emplear otro lenguaje, no estamos en regiones del psicoanálisis o la sociología, sino en las compartidas por la filosofía y la política.

“¿De dónde proviene el error de Lévi-Strauss?”, se pregunta Clastres; y acto seguido responde: “Proviene de una confusión de los planos sociológicos en los que funcionan respectivamente la actividad guerrera y el intercambio” (*Idem*: 198). Una duda brota. Si el “ser social primitivo” discurre sobre ambos planos sociológicos, si transita entre el uno y el otro, ¿cómo es la naturaleza de la relación entre los dos?, ¿secuencial y encadenada? *Todo lo contrario* posiblemente alegaría nuestro autor, a quien citamos con el fin de leer sus motivos: “El intercambio y la guerra no deben considerarse en una continuidad que permitiría pasar por gradaciones de uno a la otra, sino de una discontinuidad radical” (*Ibidem*). Por lo tanto, en estas sociedades se intercambia y se lleva a cabo la guerra, mas sería inapropiado encadenar la segunda a la primera como resultado de un “fracaso comercial”.

De hecho, para Clastres la discontinuidad radical entre el intercambio y la guerra también deviene en una distinción de incidencias destinadas a regular el “ser social”. En efecto, en algún pasaje hemos definido una suerte de “ser guerrero”, con lo cual el aspecto sociológico de la guerra se vincularía en algún punto con el “ser social indiviso primitivo”.

En lo que atañe al empalme entre *ser* y *aspecto sociológico* constituye un tema en el que nuestro autor no ofrece la claridad esperada; en cambio, sí es claro su proceder al momento de asignarle a la guerra un valor superior sobre *el* intercambio. La guerra perfila al *ser*, asumiéndose como función social y delimitante del espacio comunal. En otras palabras, la afirmación “ser para el intercambio” es equivocada. Así, la continuidad de los grupos amazónicos dependería más de la guerra que del intercambio. Empero, si la guerra conforma la *esencia* del *ser* y se afirma como su principal función social, esto supondría el conflicto permanente entre grupos sociales en cuyo *ser* y *función social* habite la guerra. ¿Cómo se explicaría esta situación?:

[L]a guerra es tanto causa como medio de un efecto y un fin buscados, el parcelamiento de la sociedad primitiva. La sociedad primitiva, en su *ser*, *quiere* la dispersión, este deseo de fragmentación pertenece al *ser* social primitivo que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica (*Idem*: 199). [Cursivas en el original].

Párrafo aventurado el que se acaba de leer. Muestra de ello es la convalidación de un “ser social primitivo” que desea por “voluntad sociológica” fragmentar los vínculos que existen entre los diferentes grupos. La afirmación cobra mayor relevancia si la confrontamos con lo analizado en Lévi-Strauss, en el entendido de que para Clastres el “origen” y continuidad de la sociedad responden a un “ser social” dispersor y no a una *regla* que articula la *prohibición* con la *prescripción* a fin de evitar el agrietamiento entre grupos sociales distintos. Vayamos más lejos. Si cotejamos la versión de Clastres con la de Godelier, observaremos que la apuesta por la identidad que articula la no-alienación con la alienación de bienes defendida por el segundo, no encuentra simpatía con la supeditación del intercambio al acto de la guerra sugerida por el primero. El deseo del “ser social” primitivo es concretizar la parcelación de la sociedad. De ahí, la caracterización de la *guerra* como “ser”, “función” y “espacio” de la vida cultural de las sociedades amazónicas. El enunciado es contundente: en la esencialidad guerrera anida la estructura cultural primitiva. Sin embargo, aún no se ha ofrecido una respuesta adecuada al interrogante planteado: ¿cómo deviene el “ser social” fragmentario y guerrero entre sociedades guerreras e igualmente fragmentarias?

Conviene acercarnos desde otro ángulo. Nuestro autor sostiene que las sociedades amazónicas se organizan políticamente en comunidades. En la concepción de “comunidad” priva el aprovechamiento inmediato de los recursos naturales del entorno. La iniciativa por adoptar la lógica de la acumulación a su economía doméstica constituye un hecho impensable. Además, en estas comunidades el significado asignado al territorio ocupa un sitio nodal para comprender su peculiar concepción de alteridad. Justamente, y sumado al beneficio que supone la obtención de los alimentos, el territorio expresa a la vez el sentido comunal y exclusivo de un grupo: “la existencia del Otro está planteada, desde el inicio, en el acto que lo excluye; cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre un territorio determinado contra las otras comunidades” (*Idem*: 200). Ahora se torna categórica la aseveración según la cual el “ser social” *indiviso* y *guerrero* se *realiza* en la exclusión comunal. Por cierto, en la existencia de múltiples comunidades primitivas danza la unidad y la diferencia. “Unidad” hacia el interior del grupo y “diferencia” en relación a los demás grupos habitantes de la exterioridad. Los *otros* son los excluidos a cuyos territorios no debe ingresarse para no ser identificado como *sus otros*. Clastres lo expresa de la siguiente manera:

Es justamente este Otro, considerado como un espejo –los grupos vecinos–, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Frente a las comunidades o bandas vecinas una determinada banda o comunidad se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, *voluntad de mantener su ser como totalidad una* [...] En efecto, la voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real. La violación de un territorio o la supuesta agresión de un chamán vecino son suficientes para desencadenar la guerra (*Idem*: 202-203). [Cursivas nuestras].

El *ser* en estas sociedades de la amazonia se realiza en la negación absoluta del *otro*, quien es asimilado como miembro de *otro* territorio y *otra* totalidad comunal. Asimismo, no sólo se niega al *otro* como miembro de un colectivo, sino que se lo ignora por no ver en él más que un espejo; objeto que muestra la imagen de uno mismo y cuya finalidad es alimentar y

fortalecer la unidad espacial y filial entre los miembros de una comunidad¹¹. En esta radical esencia vivenciada del *ser* —que fabrica la alteridad sólo para excluirla—, la *reciprocidad* y el *intercambio* se perciben desfasados e inclusive supeditados a la lógica guerrera de la enemistad permanente. La atomización social entra en conflicto con la afirmación del intercambio generalizado. En estas instancias la lógica del intercambio sostenida por Mauss, Lévi-Strauss y Godelier, ha sido reubicada en el nadir de la lógica fragmentaria esgrimida por Clastres. A decir de este último, las sociedades primitivas reproducen una “lógica de la diferencia” visiblemente confrontada a una “lógica de la identidad”, la cual refiere precisamente a “la lógica del intercambio generalizado” (*Idem*: 204). Si predominara esta última lógica del intercambio, la “sociedad primitiva” se destruiría con la evaporación de las diferencias que separan a las comunidades entre sí. De ahí que las comunidades se nieguen a reconocerse “entre sí”. El motivo es claro: la identificación y la obligación endosadas al intercambio atentaría continuamente la autonomía comunal “primitiva” y la *indivisibilidad* de su “ser para la libertad”.

Sumado a lo anterior, es menester anotar que al aceptar la *lógica de la diferencia radical* también se está convalidando la necesaria figura del enemigo continuo. Paralelamente, se recordará que la parcelación social también era traducida por la figura del *otro* como espejo. No obstante, constituiría un grave error aceptar la proposición de que la belicosidad entre comunidades se realiza hasta el aniquilamiento total. En efecto, para nuestro autor una guerra total acabaría dividiendo las comunidades entre vencedores y vencidos, hecho que daría fin a la *indivisión* y *autonomía* que caracteriza el “ser social primitivo”, a consecuencia de experimentarse la aparición de una división de poderes que instituiría el dominio continuo de unas comunidades sobre otras. Si bien *enemigo* y *otro* son los componentes de una relación indisoluble, eventualmente dicha vinculación adopta una elasticidad o gradación que conlleva a la posibilidad de matizar el contenido de enemistad asignado al *otro*. Para expresarlo con diferentes palabras: todos son enemigos, pero dependiendo de las circunstancias algunos son *más* enemigos que otros. En suma, las comunidades son mutables en su número, fortaleza y debilidades; todas se consideran

¹¹ El objeto *espejo* no carece de menciones en el lenguaje usado por el proceso científico que en este trabajo se trata. La alteridad misma se enfrenta con el objeto espejo casi de manera natural. De todas formas, en contadas ocasiones regresaremos sobre este peculiar objeto y sobre las propiedades de su *reflejo* empleadas en el conocimiento etnológico.

enemigas entre sí, pero de acuerdo a los intereses y situaciones coyunturales unas se convierten en enemigas *prioritarias* sobre otras. Incluso, es factible –y en ocasiones recurrente–, el establecimiento de alianzas entre comunidades. Si bien las alianzas se fijan y se rompen de acuerdo a las intenciones de los grupos involucrados, es acertada la explicación según la cual una alianza permite tender el puente del *intercambio*. No obstante lo anterior, nuestro autor se interroga: “¿por qué necesita aliados una comunidad?”, y acto seguido escribe sin dudar: “La respuesta es evidente: porque tiene enemigos” (*Idem*: 206).

A propósito, es notorio que esta clase de secuencia subdeterminada –la alianza con respecto a la enemistad, y por ende a la guerra–, ocupa un enlace de suma importancia en los planteamientos de Clastres. Como se infiere de la cita, a la pregunta por la *alianza* se nos remite a buscar su solución en la *enemistad*. La razón de la alianza se encuentra en la guerra y la diferencia radical. El pacto entre comunidades no implica la paz, sino que evita que combatan en solitario, además, genera el vínculo por medio del cual se establecen intercambios. Estos intercambios dependen de las alianzas, las cuales emergen debido a la beligerancia de su comportamiento. La secuencia describiría el siguiente orden de determinación: guerra > alianza > intercambio. Como escribe nuestro autor: “la guerra está antes que la alianza”, y líneas después, en una metáfora que nos recuerda a Lévi-Strauss, agrega: “la esfera del intercambio recubre exactamente la de la alianza [...] Por lo tanto, se intercambia con los aliados, hay intercambio porque hay alianza” (*Idem*: 207). Desde luego que la alusión al autor de *El pensamiento salvaje* no se circunscribe al uso de la metáfora. En varias ocasiones se han trazado una serie de vectores destinados a contradecir sus planteamientos. La confluencia de los mismos dinamita una concepción vertebral de Lévi-Strauss: la del *intercambio* como *estructura simbólica universal* y *fundacional* de la humanidad. Para Pierre Clastres esta concepción presenta un grave problema, ya que crea “una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general, y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes” (*Idem*: 210). Dicha confusión es evidenciada por Clastres al describir el comportamiento de las sociedades etnografiadas. Así, observa que la sociedad primitiva,

desarrolla constantemente una estrategia destinada a reducir en todo lo posible la necesidad del intercambio: no es en absoluto la sociedad para el intercambio, sino más bien la sociedad contra el intercambio. Y esto aparece con toda nitidez precisamente en el punto de unión entre el intercambio de mujeres y violencia. Se sabe que uno de los objetivos de la guerra declarados con mayor insistencia por todas las sociedades primitivas es la captura de mujeres: se ataca a los enemigos para apoderarse de sus mujeres (*Idem*: 209).

La impresión es que el argumento de Clastres pulveriza el basamento *levistraussiano*. O por lo pronto, es innegable que debilita su alcance explicativo al relativizar las expectativas de su *teoría total*. De haber remedado Clastres la acusación atribuida a Lévi-Strauss (“Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad”), una factible modificación hubiera dado el siguiente veredicto: “Lévi-Strauss cree todavía posible buscar el origen simbólico de la sociedad, cuando en realidad lo que hay que hacer es elaborar una ontología de la indivisibilidad y de la fragmentación en sociedades primitivas”. Dejando a un lado el remedo, sostener que la sociedad primitiva es “una sociedad contra el intercambio” estremece la convicción de adoptar como postura *universalista* la *obligación recíproca* sintetizada en el *don*. El donar, aceptar y devolver, no se ajustan a una estructura inconsciente en las sociedades amazónicas.

La agresividad se sirve del intercambio y no al revés. En las sociedades amazónicas el intercambio es la negación de la guerra; se organiza en una lógica posterior y dependiente de su hecho precedente, la alianza. En tales sociedades la hipótesis del intercambio generalizado debiera resultar en una lógica *identitaria* entre comunidades, lógica que significaría la eliminación de la lógica de la *diferencia* al tender, paulatinamente, una serie de vínculos recíprocos que acabarían suprimiendo las autonomías grupales.

Como se habrá notado, la hipótesis de la lógica *identitaria* no se adecua a la lógica “fragmentaria” que domina la existencia de las sociedades amazónicas. La guerra es la actividad fundamental, la guerra fortalece la indivisión comunal y la diáspora social. En palabras de Clastres: “El parcelamiento externo y la indivisión interna son las dos caras de una única realidad, los dos aspectos de un mismo funcionamiento sociológico, de la misma lógica social” (*Idem*: 214). En síntesis, esta lógica de la dispersión necesita de la enemistad, de la alianza y, principalmente, del conflicto. La agresividad se expresa en el devenir,

desplaza al intercambio y concibe a la guerra como *ser* y como *función* sociales. Al intentar expresar el fundamento de la guerra entre las sociedades amazónicas, sin escrúpulos y en un lenguaje *levistraussiano*, nuestro autor escribió: “Si los enemigos no existieran sería necesario inventarlos” (*Idem*: 213).

La “fundación de la alteridad” como consecuencia de la aparición del *pensamiento simbólico* ha sido una perspectiva cuestionada sin miramientos en la presente sección. Semejante situación se ha dado con la proposición de la *reciprocidad universal* sintetizada y grabada en el *don*. Finalmente, la versión de “la verdadera medida del ser social del hombre”, surgida de la mediación entre el intercambio y la conservación de objetos, conocimientos, artes, etcétera, también ha sido cuestionada. En los tres casos, sus resultados han sido el desplazamiento y debilitamiento de sus posturas ante la vitalidad del parcelamiento externo y la indivisibilidad interna entre las sociedades amazónicas atestiguadas por Clastres. En tales sociedades la alteridad es un fenómeno contradictorio: *indiviso* y *disgregante* a la vez. Al mismo tiempo, el hecho total del intercambio se ha subordinado a la alianza como parte de un aspecto sociológico. La *hostilidad* sustituye el carácter obligatorio de la reciprocidad y el intercambio por la agresión directa contra el *otro*. Aunado a lo anterior, en esta sustitución se funda el encuentro de una violenta otredad. A propósito de esta peculiar alteridad expresada en las sociedades amazónicas, y con esto iniciamos el fin de la sección, Clastres escribe:

[L]a voluntad de perseverar en su ser indiviso anima igualmente a todos los demás. Nosotros, a todas las comunidades. Como la posición del Sí misma de cada una de ellas implica la oposición, la hostilidad hacia las otras, el estado de guerra es tan perdurable como la capacidad de las comunidades primitivas de afirmar su autonomía unas respecto a las otras (*Idem*: 212).

Indefectiblemente, la fundación de la alteridad en las sociedades amazónicas etnografiadas e interpretadas por Clastres deja señales confusas. La relación entre *ontología* y *sociología*, o mejor, entre *ontología* y *antropología/etnología* no resulta diáfana. Términos como “cultura”, “naturaleza” y “ser”, por momentos se superponen obscureciendo su procedencia etnográfica y con ello el ámbito sociocultural que buscan traducir. ¿No hay sitio para otra

clase de reflexiones sobre estos términos, u otros también presentes en la alteridad de sociedades guerreras como las amazónicas?

Eduardo Viveiros de Castro, febril *amazonista* y ambivalente seguidor de Lévi-Strauss, es quien en los últimos años ha introducido novedosas elaboraciones en torno los comportamientos *guerrero* y *canibal* de las sociedades amazónicas; comportamientos, es de notar, que se inscriben sobre un campo cosmogónico –por momentos tratado como ontológico–, caracterizado por la conjunción de una perspectiva *multinaturalista* y una peculiar *condición humana* que atraviesa tanto a las especies humanas como a las no humanas. Si la finalidad de esta última parte del capítulo es dar cuenta de las posturas más frescas relativas al tema que se ha venido tratando, conviene, entonces, acercarnos a las elaboraciones más recientes del autor que se acaba de introducir. No obstante lo anterior, antes bien cabe interponer una segunda *Etnología mínima*.

Etnología mínima II (Alteridad canibal)

Húmeda es la tonalidad atmosférica que domina en la selva. Húmeda es la capa suspendida de moléculas de agua que cubre la piel del hombre que observa al hombre que contempla al jaguar, fraguar el ataque al tapir, quien al tiempo olfateando su entorno percibe el peligro. El hombre que observa al hombre es un guerreo y cazador *tupí*. Es miembro y jefe de un grupo que no supera los cincuenta individuos. Junto con otros guerreros ha pergeñado la captura del hombre que contempla al jaguar. Piensa en él como su enemigo, una clase de relación que hilvana los límites grupales de la naturaleza humana *tupí*. Sabe que el hombre observado y el grupo al que pertenece piensan lo mismo de él y de su grupo. Ellos también se consideran indígenas *tupí*. Pero, además, el hombre que observa al hombre es conciente que tanto éste como el jaguar y el tapir poseen *almas* humanas pero sólo el primero es quien posee, también, una *perspectiva* humana. El jaguar y el tapir son humanos pero no poseen *cuerpo* humano. Son depredador y presa respectivamente. Ambos ignoran que no se ven como humanos aunque es cierto que, en “otros tiempos”, indudablemente se veían como humanos.

También el hombre que contempla al jaguar sabe que éste y el tapir atesoran en el interior de sus cuerpos sendas *almas humanas*. Asimismo, reconoce en el jaguar a un depredador como él y como el hombre que lo observa y al cual presiente tras de sí. Sabe que luego de ser capturado por el hombre y el grupo que lo observan, habrán de ofrecerle en

matrimonio una de las hermanas de sus captores por el tiempo en que sea mantenido prisionero antes de finalmente ser ejecutado; momento en el cual los miembros del grupo comerán de la carne de su cuerpo afirmando, por fin, la *alteridad tupí*.

Igualmente el jaguar es consciente de su *espíritu humano*. Sin embargo, su naturaleza y facultades son propias de un felino. Por ejemplo, se desliza con cruel parsimonia sobre las hojas húmedas mientras sus firmes pisadas lamen la tierra y tan sólo suspiran silencios. En instantes su vista desglosa la tremenda vegetación hasta lograr recrear el cuerpo de su presa, al tiempo que reflexiona –como lo haría cualquier humano– sobre la posición y las características naturales del tapir. El tapir también sabe que en su interior brilla el alma humana aunque su vida deviene con los hábitos del tapir, tiene las características de un tapir, se agrupa, se alimenta y procrea como un tapir. Sin embargo, el tapir al igual que el jaguar transcurren sus vidas entre instituciones humanas. Ambos animales se agrupan en sociedades con jefes y grupos donde las *reglas de prohibición y prescripción* rigen el alimento y la descendencia. También el tapir ve al hombre y al jaguar como predadores. Naturalmente, como cualquier naturaleza con espíritu humano, el jaguar también sabe todo lo referente al tapir. Sabe que es un hombre pero su *ropaje* y sus facultades son las de un tapir. De igual forma el jaguar es un depredador para quien el hombre que lo contempla es la presa.

Para el hombre que lo contempla el jaguar es un depredador peculiar, un humano cuya perspectiva animal sobresale por el sigiloso, agudo y feroz comportamiento cazador. Pero el jaguar no tiene la perspectiva humana del hombre que lo contempla y que es semejante a la del hombre y el grupo que se esconden tras la vegetación. Semejante pero *discontinua*. Ambos son *hombres humanos* pues tienen alma humana y *ropaje* humano. El hombre que observa al hombre contemplar al jaguar comparte tanto su *condición humana* como su *metafísica predatoria*. Empero, la diferencia se encuentra en otra dimensión. Sus apariencias son similares pero pertenecen a grupos diferentes asociados a territorios distintos y a signos corporales disímiles.

El hombre que observa al hombre sabe que a partir de esas características es posible evidenciar la alteridad; de tal forma que es en el cuerpo donde se hacen evidentes los significados de las diferentes perspectivas: la decoración y pintura que cubren la piel, el corte de cabello, los objetos portados y demás señales visibles entre las especies humanas constituyen una suerte de operadores simbólicos que se relacionan con las perspectivas reproducidas por cada grupo. Esta autoafirmación –grupala, comunal o local–, necesita de una *fractura etnológica* con el *otro*. El hombre que observa al hombre debe negarle a éste la

existencia. Matarlo y comer de su carne porque este acto responde a una ontológica *afinidad enemiga*. Para ambos hombres la enemistad es la existencia de la *otredad* y de *Sí*. Saben que la *otredad* y la afirmación grupal se fecundan a través de la antropofagia: la sociedad mutilada seguramente hará lo mismo con algún miembro del grupo captor. Los dos hombres saben que la *otredad tupí* se mueve en este drama caníbal, dimensión en donde la relación predador-presa se agita entre la unidad espiritual de la cultura y la concepción de múltiples naturalezas corpóreas.

A unos kilómetros de esta doble escena cazadora un individuo cavila sobre la *ontología* y la *metafísica tupí*. Para este etnógrafo su tiempo desgasta los años previos al fin del siglo XX. Algunas de sus reflexiones han inspirado el relato precedente. El lenguaje poblado de términos como “perspectivismo”, “metafísica caníbal”, “devenir jaguar-guerrero”, “multinaturaleza” y “cosmohumanismo”, entre otros, han sido referentes en la escenificación etnológica y el sentido de la alteridad *tupí*. El nombre de nuestro etnógrafo es Eduardo Viveiros de Castro, y en lo que sigue se abordarán algunas de sus ideas que se piensan adecuadas introducir en el debate fijado.

Afinidad caníbal, perspectivismo y cosmohumanismo como fundamentos de la alteridad amerindia: Eduardo Viveiros de Castro

Invocando la última de las versiones destinadas a examinar los fundamentos de la alteridad, se recordará que Pierre Clastres reflexionaba sobre un “ser social” *fragmentario*; concepción que se oponía al planteamiento en torno al *origen simbólico y universal* de la *reciprocidad* plasmado por Claude Lévi-Strauss años atrás. Como se intentó describir en su momento, la incorporación al debate de este “ser social amazónico” ofrecía un audaz tratamiento para comprender la continuidad de estas sociedades marcadas por el conflicto y la alianza. En cierta forma, la formulación de Clastres podría tratarse como una peculiar concepción *filosófico-política* de la alteridad. Su abordaje no dejaba dudas de que la concepción de *ser* se circunscribía a todo grupo sociocultural; lo cual convalidaba la traducción de “ser social” por la de *naturaleza humana*. Sin embargo, también se adujo que el término “ser social” había sido definido por su autor de manera vaga. Es factible que Eduardo Viveiros de Castro percibiera esta problemática con singular atención. Sobre todo, al verificar que los indígenas *tupí* consideraban a ciertos animales, dioses, plantas y espíritus, entre otros “seres”, como parte de la “cultura humana”; es decir, como personas

cuya *condición es la humanidad*. Si así fuera el caso, e intentando ampliar y precisar la tarea esbozada por Clastres, seguramente nuestro autor hubo de adentrarse en el estudio de las sociedades amazónicas *tupí* con el objetivo de reflexionar sobre el *pensamiento* que dominara y posibilitara la continuidad de estas poblaciones. Así, siguiendo el impulso de esta introducción, procuremos reconstruir su etnografía amazónica y los artificios teóricos empleados en la misma.

Perspectivismo y cosmohumanismo amazónicos

El “perspectivismo amerindio” constituye una de las principales categorías cosmológicas reproducidas por las poblaciones *tupí* que habitan la región amazónica. Viveiros de Castro ha escrito sobre esta característica de pensamiento en los términos que a continuación, citaremos *in extenso*:

Typically, in normal conditions, humans see humans as humans, animals as animals and spirits (if they see them) as spirits; however animals (predators) and spirits see humans as animals (as prey) to the same extent that animals (as prey) see humans as spirits or as animals (predators). By the same token, animals and spirits see themselves as humans: they perceive themselves as (or become) anthropomorphic beings when they are in their own houses or villages and they experience their own habits and characteristics in the form of culture –they see their food as human food (jaguars see blood as manioc beer, vultures see the maggots in rotting meat as grilled fish, etc.), they see their bodily attributes (fur, feathers, claws, beaks, etc.) as body decorations or cultural instruments, they see their social system as organized in the same way as human institutions are (with chiefs, shamans, ceremonies, exogamous moieties, etc.). This 'to see as' refers literally to percepts and not analogically to concepts, although in some cases the emphasis is placed more on the categorical rather than on the sensory aspect of the phenomenon (Viveiros de Castro, 1998: 470).

Como habrá de notarse, el “ser social” esbozado por Clastres ha sido ampliado por la perspectiva amerindia y el pensamiento cosmohumanista. Ahora por *ser* ha de considerarse la *facultad de concebirse como humano*, facultad que manifiesta el sentido de humanidad

en la presencia y en la percepción de un *espíritu* o *alma* y en la reproducción de hábitos sociológicos. *Ser*, es devenir cultura atravesando naturalezas. Aquí resulta clave concebir al significado de la *percepción* como un “hecho cultural” y “multinatural” a la vez. No se trata de una *ontología* social sino *cultural* y *transnatural*. La versión de Viveiros de Castro apela a un *ser* que filtra un reino habitado por múltiples naturalezas. Es el *ser cultural* el que se impregna al interior de un hombre, de un animal, de una planta, de un dios, de un ave o del fuego. *Cultura*, *ser*, *espíritu* y *alma* son tratados como conceptos equivalentes que se oponen a un mismo frente: ninguno de ellos expresan naturalezas.

Un primer corolario pudiera formularse como sigue: en la cosmogonía amerindia amazónica priva la *unidad cultural*; posición que se enfrenta a la idea de *multiculturalidad* dominante en la teoría social contemporánea. Un segundo corolario no es menos sorprendente que el anterior: en la cosmogonía amerindia priva la concepción *discontinua* de la naturaleza; enunciado que se superpone a la versión de una *continuidad* evolutiva en toda la naturaleza¹². En suma, la cosmogonía amazónica pareciera regirse por una *unidad espiritual* y una *diversidad corporal*. La cultura se extiende como universalidad mientras que la naturaleza adopta formas particulares. En ambos casos la idea de una percepción estrictamente humana y cultural (“to see as”), impulsa al “perspectivismo” a situarse como nodo del pensamiento cosmológico amerindio. Por lo pronto así lo sugiere la interpretación ofrecida por Viveiros de Castro de la vida *tupí*. Debido a la centralidad que ocupa su tratamiento, además de la complejidad con que se manifiesta en las sociedades amazónicas, conviene examinar el “perspectivismo” con mayor cautela.

Como escribe el autor en la cita recuperada, la percepción implica convalidar un sentido de humanidad cuyo atributo distintivo ha sido denominado con el término *espíritu* (o *alma*). Junto a este atributo, Viveiros de Castro arguye que en la cosmogonía *tupí* el *sujeto* es quien reproduce el ejercicio de *reglas*, *instituciones* y *hábitos* correspondientes a la vida en sociedad. Todos los espíritus, incluyendo al de los animales, plantas, fenómenos meteorológicos, etcétera, ejercen la facultad de percibir una vida regida por las mismas

¹² En referencia a ambos corolarios, si bien parece exagerado tratar sus contenidos como conclusiones abruptas y exageradas, cabe decir que el mismo Viveiros de Castro a pesar de distanciarse del dualismo estructuralista de Lévi-Strauss, su incesante distinción entre, por un lado, criterios de unidad cultural y de multinaturalidad *propios* de la “amerindia amazónica”, y, por el otro, criterios de multiculturalidad y unidad natural *propios* de la perspectiva “occidental”, resulta en verdad bastante dualista, dicotómica y caricaturizada.

instituciones que afectan a los miembros de un grupo humano. La capacidad de *percibir como* constituye la expresión humana determinante puesto que se trata de “an intentionality or subjectivity formally identical to human consciousness” (*Idem*: 471). La perspectiva de la persona es el “punto de vista” propio de la cultura. Es en el *espíritu* donde anidan la subjetividad, la conciencia y la reflexión que hacen que un “ser humano” perciba y sea percibido como persona. El *espíritu* está presente en todo miembro de la *cultura humana*; sea de la especie humana, sea de otra especie o naturaleza.

Al respecto, no resulta vano insistir en la variedad de naturalezas que cubren a las *almas*. Éstas se esconden tras diversas manifestaciones que no pertenecen exclusivamente a la *especie humana*. En efecto, no todas las personas o espíritus cuentan con una *naturaleza humana*. El jaguar es tal porque viste una naturaleza diferente a la del hombre *tupí*. Este “vestir” una forma natural distinta, implica que las sociedades amazónicas cuentan con una concepción de “envoltura” o “ropaje” que cubre el espíritu humano que toda subjetividad muestra. Debido a que el término *ropaje* implica la noción de *cuerpo* tanto como la de *símbolo*, es posible comprender el motivo por el cual no todas las especies son consideradas como miembros y portadoras de la cultura humana. La noción de *ropaje* es fundamental porque permite evidenciar la clase de afinidad con la especie humana, advirtiendo, al mismo tiempo, de las prohibiciones alimenticias que rigen para cada especie no-humana. Siguiendo a Viveiros de Castro, el “perspectivismo” *tupí* incluye solamente a las especies naturales que expresan una clave simbólica y un rol práctico determinado en una dimensión central de la cosmogonía amazónica: la relación *predador-presa*. Cabe indicar que esta relación es definida por las asociaciones simbólicas que se encuentran en los mitos continuamente evocados. Asimismo, es de notar que todos los mitos evocan el pasado humano de los animales. Por lo tanto, éstos son ex-humanos y su origen se rastrea a la especie humana. En sintonía con esto, es oportuno decir aquí que la distinción *naturaleza-cultura* no supone una preeminencia de la primera en relación a la segunda, sino a la inversa: en la *cultura humana* es donde se encuentra el origen de toda animalidad y especie. Además, tampoco es una distinción simple, puesto que la cultura se desdobra en “especies humanas” y “condición humana” (“human species and the human condition”). La segunda concepción incluye a las especies animales y humanas, mientras que la primera sólo a las especies humanas. De ahí, la unidad espiritual y la multiplicidad de naturalezas. Un jaguar

es humano pero su cuerpo presenta las características de un jaguar, mientras que un hombre es humano y su cuerpo es también humano. En otros términos, para el pensamiento amazónico existe una condición humana y dos clases de especies: una humana y otra no-humana, y, dentro de esta última es donde se agrupan las subespecies no-humanas como el jaguar, el tapir y la serpiente, entre otras.

Estas separaciones no resultan nimias. A diferencia de las plantas, herramientas, objetos y espíritus en general, “the animal is the extra-human prototype of the Other” (*Idem*: 472). El animal es el “otro” que *otrora* fuera humano, lo que lo convierte en el “otro” más familiar y por ende –como veremos en su momento– el más enemigo. Además, es por medio de las narraciones mitológicas que se crean las condiciones para la gestación de un campo de intersubjetividad entre las naturalezas humanas y animales. Por ejemplo, en la “praxis cazadora” jaguar y hombre se relacionan simbólica y efectivamente en un acto que nutre la evocación de los mitos. Ambos son cazadores aunque el segundo no lo sea en relación al primero. Parte de la explicación del “canibalismo etnológico” como fundamento de la alteridad puede hallarse en tal evocación. Un grupo *tupí* que mata a su cautivo sabe que éste habrá de transformarse en un jaguar que observará en su captor a una presa. La vinculación depredador-presa expresa tanto la relación jaguar-hombre como la de hombre-hombre. El jaguar caza tapires y hombres, el hombre hace lo mismo. Finalmente, cabría añadir que esta relación presenta a la figura del *chamán* como la única facultada para adoptar las perspectivas ex-humanas; con el agregado, también exclusivo de su figura, de poder comunicarse con ciertos animales ya que le es posible acceder a sus almas. Asimismo, esta característica *ropaje*, la cual establece las pautas de la discontinuidad y diversidad de las naturalezas, sugiere que la metamorfosis es un proceso omnipresente –verbigracia, el jaguar era un hombre que ha mudado de envoltura humana a la de felino.

Como podrá advertirse, el debate señero de la relación *naturaleza y cultura* –así como el significado de cada uno de los conceptos–, alcanza con la teoría amazónica problematizada por Viveiros de Castro tierras inhóspitas plagadas de fascinantes accidentes. Para esta teoría *la cultura* incluye aquellas especies que en la teoría dominante occidental, tradicionalmente han sido clasificadas como parte de la *naturaleza animal*. En este sentido, para los amerindios de la amazonia la adopción de una posición etnocentrista es imposible porque la humanidad participa de múltiples naturalezas ex-humanas. La

distinción entre naturaleza y cultura, blindada bajo la universalidad por Lévi-Strauss, ahora no pervive como la única posibilidad de relación. El etnocentrismo se ve suplantado por un irrenunciable cosmocentrismo: “nature and culture are part of the same sociocosmic field” (*Idem*: 475). En este “campo sociocósmico” transitan los sujetos que visten naturalezas diferentes. Inmersas en la unidad cultural es como devienen las personas cuyas perspectivas son las que permiten distinguir a unas de las otras. En lo fundamental, es gracias a la percepción rezumante de perspectiva que es posible el surgimiento del “punto de vista del sujeto”:

Thus self-references such as 'people' mean 'person', not 'member of the human species', and they are personal pronouns registering the point of view of the subject talking, not proper names. To say, then, that animals and spirits are people is to say that they are persons, and to attribute to non-humans the capacities of conscious intentionality and agency, which define the position of the subject. Such capacities are objectified as the soul or spirit with which these non-humans are endowed. Whatever possesses a soul is a subject, and whatever has a soul is capable of having a point of view (*Idem*: 476).

Para el pensamiento amazónico cada una de las especies cuya condición es humana —es decir, cada humano o ex-humano que transporta *alma*—, son consideradas personas que cuentan con un *punto de vista* particular. Es mediante este “contar con” que la percepción se carga de reflexividad al momento en que se logra objetivar el alma y manifestarse la perspectiva. A propósito, y en un arrojito de emoción, Viveiros de Castro afirma: “Amerindian ontological perspectivism proceeds along the lines that the *point of view creates the subject*” (*Ibidem*). [Cursivas en el original]. Los animales son sujetos no debido a su humanidad, sino que poseen condición humana porque son capaces de establecer un “punto de vista” gracias al cual logran devenir como sujetos. Si la subjetividad es resultado de un punto de vista, entonces la subjetividad descansa en un acto autorreferencial que se traduce en la experiencia de “ver como” un humano.

A esta altura de la propuesta uno se interroga si al aceptar el “perspectivismo” no se abandona el etnocentrismo para abrazar una postura “relativista”, la cual privilegia la multiplicidad de opiniones verdaderas fomentadas por uno o varios sujetos. Empero, a esta dificultad Viveiros de Castro responde con una toma de posición clara: “all beings see

('represent') the world in the same way –what changes is the world that they see (*Idem*: 477). El enunciado “todos los sujetos ven o representan de la misma manera al mundo”, significa que todos ellos viven bajo la égida de las mismas normas e instituciones sociales; es decir, que reproducen las prácticas que orientan a toda la cosmología amerindia. Las alianzas, el tabú de tal o cual alimento, el sitio escogido para las viviendas, las jerarquías establecidas entre miembros de una especie, las ceremonias y demás creaciones culturales, todas, constituyen las representaciones que operan de manera semejante para cualquier persona, sea humana o ex-humana. Cuando un jaguar “ve” al hombre como una presa, aquello que percibe es la figura del alimento que el hombre come usualmente, es decir la de un tapir (recuérdese que el jaguar, como otras tantas manifestaciones de la naturaleza, percibe “como humano”). La representación es la misma: el tapir es el alimento permitido por la cultura humana para su ingestión. El ejercicio de estas representaciones se exterioriza en aquello que Viveiros de Castro designa con el término *habitus*; es decir, en la reproducción de normas y actividades *humanas* ligadas a la clasificación de alimentos en consumibles, evitables y prohibidos, a la elección de sitios transitables, a la reproducción y comunicación de los sonidos, a la caza, etcétera¹³.

Naturalmente, siguiendo el ejemplo anterior aquello que el jaguar “ve” no es lo mismo que ve el hombre, lo *representa* de manera semejante pero es notorio que un hombre no es un tapir, como tampoco la sangre de la presa es lo mismo que la cerveza de maíz fabricada por el hombre –aunque el jaguar la represente como si se tratase de una misma bebida. Por consiguiente, una representación no equivale a un punto de vista “because representations are a property of the mind or spirit, whereas the point of view is located in the body” (*Idem*: 478). De vuelta a la importancia del cuerpo. Si bien es necesario contar con un alma para comportarse “como lo hacen” los humanos, quien cuente con un alma

¹³ Hemos dudado en que momento de la sección ubicar el contenido de la presente nota. El motivo se encuentra en la familiaridad del tratamiento de Viveiros de Castro con el que a continuación incorporaremos. En efecto, Eveline Lot-Flack en su obra *Rites de chase chez les peuples sibériens* (Gallimard, Paris, 1950) escribió: “El cazador mira al animal como su semejante. Lo observa cazar, como él, para alimentarse, e imagina una vida semejante a la propia, una organización social del mismo tipo [...] el animal es superior al hombre en varios puntos: por su fuerza física, su agilidad, la agudeza de su oído y su olfato, cualidades que el cazador sabe apreciar” (citado en Bataille, 2003: 92). Francamente desconocemos si Viveiros de Castro ha posado su atención en la obra citada (por lo demás, ausente en la bibliografía que se ofrece en las publicaciones que aquí se analizan). De todas formas, aquello que parece una tarea sugerente es la comparación de ambas posturas. No obstante, bien vale aclarar, tal esfuerzo corresponde a una empresa que desborda el cometido del presente trabajo.

también ha de manifestar a través del cuerpo cuál es la clase de naturaleza que “crea el sujeto”. Obviamente, los puntos de vistas serán tantos como especies naturales se conciben como humanas. Esta pluralidad, además de fortalecer la continuidad humana que se extiende a través de la unidad transversal y ontológica del alma, indica que la diversidad de puntos de vistas se vincula a las facultades que destacan a cada una de las especies.

Si la *cultura* constituye una suerte de *ontología* trascendida en el *ser humano amazónico* —estableciendo una continuidad absoluta entre las especies— entonces “bodies are the way in which alterity is apprehended as such (*Ibidem*). Así, la alteridad asoma sobre un fondo de idénticas almas cada vez que es sacudida por la discontinuidad de perspectivas. Enlazada con lo visto líneas atrás, se torna válida la interpretación de que la experiencia de la otredad opera de manera simbólica. En verdad, la frontera más significativa para la alteridad es la muerte. La muerte es abandonar la especie humana, es decir, dejar el cuerpo y la perspectiva humanas que cubren la condición humana: “The fundamental distinction between the living and the dead is made by the body and precisely not by the spirit; death is a bodily catastrophe” (*Idem*: 482). Para la cosmogonía amerindia la muerte no rige al espíritu. Por el contrario, la muerte activa una transformación corporal que redundará en la reaparición del alma al interior de una nueva especie: en el reino de la muerte no hay sitio para las especies animal y humana.

Cualquier afirmación universal de la dicotomía cultura-naturaleza encuentra en el pensamiento amerindio una controversia. Viveiros de Castro expone un programa que anula lo propio examinado en Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss; incluso, en Godelier. Reflexionando la cosmogonía de los *tupí*, Viveiros de Castro perfila un enunciado en donde se describe a una humanidad que no se diferencia de la naturaleza por la posesión de reglas universales dispuestas por la sociedad, ni tampoco se concibe su aparición como surgida de un abrupto y originario pensamiento simbólico. Además, en dicha reflexión es relevante la siguiente distinción: por un lado, se afirma que las cualidades de la corporalidad marcan los accidentes que estorban el postulado de una continuidad físico-evolutiva entre las especies. Por consiguiente, aquí opera la disrupción entre miembros cuya condición es la misma: *humana*. Por el otro —como se recordará—, el pensamiento amazónico afirma el parentesco ontológico entre especies, lo cual se traduce en una suerte de esencialidad reflexiva objetivada en el alma de cada miembro. Por ende, aquí opera una prolongación.

En palabras de nuestro autor, los amerindios

postulate a metaphysical continuity and a physical discontinuity between the beings of the cosmos, the former resulting in animism, the latter in perspectivism: the spirit or soul (here not an immaterial substance but rather a reflexive form) integrates, while the body (not a material organism but a system of active affects) differentiates (*Idem*: 479)¹⁴.

Llegados a esta instancia del debate, la humanidad ha dejado de ser definida por una cierta ontología exclusiva de la especie humana. Asimismo, en este esquema tampoco se concibe a *la* naturaleza como plataforma universal de la cultura. Para ambos casos no caben las ideas de *una naturaleza* y de *múltiples culturas*. Por lo pronto así lo expresan los estudios que describen el comportamiento *tupí*. Es de notar que la discontinuidad corporal de los seres que pueblan la cosmogonía amerindia amazónica, sólo es posible toda vez que existe un sujeto cuya alma lo faculta para reflexionar sobre la existencia y afectaciones de su perspectiva, así como sobre las demás existencias y perspectivas que caracterizan a las otras especies con las cuales comparte el “campo sociocósmico”.

Como se aprecia en la lectura de la versión programática que nos ofrece Viveiros de Castro, las posibilidades del *conocimiento etnológico* se han expandido hasta sorprender por detrás a las anteriores versiones. La alteridad presenta ahora nuevas concepciones tanto como variaciones de las ya estiladas. Para esta versión del conocimiento etnológico siguen vigentes los términos “cultura” y “naturaleza”, pero ahora tales términos son reubicados en su mutua relación como resultado de modificar los alcances heurísticos promovidos por sus novedosas definiciones:

Thus, if 'culture' is a reflexive perspective of the subject, objectified through the concept of soul, it can be said that 'nature' is the viewpoint which the subject takes of other body-affects; if Culture is the Subject's nature, then Nature is the form of the Other as body, that is, as the object for a subject” (*Idem*: 478).

¹⁴ Aunque no habrá de tratarse aquí, una cuestión que brota de las palabras de Viveiros de Castro es el uso de los términos “continuidad metafísica” para referirse a la presencia de un alma (espíritu) reflexivo que hace a la *cultura* y que subyace en el interior de cada *sujeto humano*. Si, efectivamente “hace” y “subyace” a la humanidad, entonces tal vez no se trate de una “continuidad metafísica” sino de una *figura* o *ser existencial* de la humanidad. Por lo tanto, uno está tentado a decir que cuando Viveiros de Castro escribe *metafísica* quizás esté pensando en *ontología*.

En tales condiciones es innegable que la “otredad” ya no se encuentra en la cultura sino en “el punto de vista”, en la “perspectiva multinatural” y en el cuerpo que cubre y crea la subjetividad. Al mismo tiempo, es claro que la otredad se funda gracias a la unidad espiritual que representa una suerte de “identidad humana” cuya objetivación se expresa en el alma que reposa en el interior de cada sujeto.

Sin embargo, a pesar de haber sido insinuada la cuestión que aún queda pendiente por examinar es la relación de otredad entre especies humanas semejantes. Cabe adelantar que Viveiros de Castro amplía una propuesta que hemos analizado en *Clastres*: el carácter esencial de la fragmentación entre los grupos sociales amazónicos. Sin embargo, las ideas del primero tienen un paisaje un tanto diferente. La relación entre especies humanas no respondería a un *ser social fragmentario* sino a una *metafísica canibal* cuya manifestación expresaría la enemistad permanente propia de la relación estructural *predador-presa*. Hacia esta clase de alteridad –en donde, a diferencia de lo analizado en *Clastres*, el canibalismo ocupa un sitio nodal–, pretendemos internarnos en las páginas que siguen con el fin de completar el panorama teórico ofrecido por Viveiros de Castro.

La afinidad canibal como esquema de alteridad en la metafísica amerindia

Ha sido ampliamente divulgada la preocupación intelectual de los misioneros europeos en sus diferentes experiencias del temprano “contacto evangelizador”, de saber si los indígenas amerindios contaban con almas al interior de sus cuerpos. El motivo de sus dudas era clave: ausente en la naturaleza, la presencia del alma era un criterio para identificar la humana existencia. Desde luego que el motivo era “clave” para los visitantes peninsulares, ya que para los amerindios la reflexión sobre la *humanidad* y la *naturaleza* de los europeos contaba con razones diferentes. En efecto, enmarcado en esta escena, Viveiros de Castro sostiene que al momento de enfrentarse con la avanzada europea, en vez de interrogarse sobre si ésta poseía alma (un interrogante falso, ya que la “avanzada” era considerada como especie de la cultura humana), los indígenas reflexionaban sobre las perspectivas que esta nueva especie exteriorizaba desde sus extraños ropajes. Rememorando lo visto líneas atrás, para el pensamiento amazónico el grado de afinidad se relaciona con el significado de las capacidades de los cuerpos de cada especie, principalmente, en lo que atañe al grado de

afectación de sus perspectivas presente en la relación simbólica predador-presa. De esta forma, ausente en la evocación mítica, el cuerpo-ropaje-naturaleza de “los europeos” resultaba ser enigmático para el perspectivismo amerindio, motivo por el cual los indígenas dudaban de considerar a los visitantes como parte de una *especie humana*, aunque, obviamente, sí los consideraban como parte de la *cultura humana*, es decir con *alma* y *condición* humanas¹⁵.

La escena sirve como ejemplo de alteridades radicales. De entre ambas, la amerindia se comportaba de manera inquietante ante una europea humanidad cuya corporalidad le parecía extraña. La inquietud pudiera formularse como sigue: ¿En relación a cuáles animales serían presas y con cuáles serían depredadores esas extrañas personas? Naturalmente que se las consideraban humanas, ¿pero de qué especie se trataba, qué perspectiva y qué capacidades poseían? Por cierto, y como ya se ha bosquejado, la semejanza entre los cuerpos no significaría una segura amistad entre especies. Recuérdese el adagio amazónico: “cuánto más parecidos, más enemigos”. Con otras palabras, el “otro” menos “otro” es el más enemigo; siempre y cuando, “el menos” y “el más” se vinculen a la cosmogonía caníbal y al perspectivismo que la acompaña. A propósito, Viveiros de Castro escribe que las principales instituciones de los *tupí* son el *chamanismo* y el *canibalismo guerrero*. En el transcurso de la sección se han abordado las figuras de ambas instituciones para destacar algunas de sus funciones. “Figura” e “institución” parecieran estar

¹⁵ Naturalmente que esta “reacción” ante la aparición de un nuevo *sujeto otro* no es la única. Situado en los años treinta del siglo pasado, un caso paradigmático ha sido el “encuentro” entre ciertos pobladores de Papua Nueva Guinea y un grupo foráneo de exploradores mineros. Encabezando dicho grupo, los hermanos Michael, Daniel y James Leahy fueron los “primeros hombres blancos” en visitar tales tierras. Como se aprecia en el documental *First contact* (Robin Anderson y Bob Connolly, 1982) —el cual contiene imágenes filmadas *in situ* por la comitiva australiana al momento de su exploración, a las que se agregan una serie de reportajes realizados años después a quienes habían sido testigos de este evento—, las expresiones en los rostros de los pobladores ante la presencia de estos *nuevos otros* no son menos que angustiantes, trémulas y cargadas de un terror extremo. En las distintas narraciones ofrecidas por las personas adultas que en aquellos años eran infantes, se da cuenta que en un inicio estos nuevos sujetos fueron considerados como los espíritus de los muertos que regresaban a la tierra de sus descendientes. Sin embargo, al poco tiempo los nativos modificaron su percepción. Este viraje resultó de combinar el misterio de la pálida coloración de la piel de los visitantes, con la semejanza morfológica de sus cuerpos; con lo cual, pensaron que no se trataban de espíritus sino de muertos que aún no habían transitado el camino que los transformaría en espíritus. De todas formas, los interrogantes no cesaban: ¿eran o no humanos, eran espíritus o eran los muertos que regresaban? Así, la disputa entre los pobladores en torno a la “humanidad” de estos nuevos sujetos comenzó a generar una serie de concepciones sustentadas en evidencias provocadoras de comicidad. Ejemplo de ello es la historia contada por uno de los asistentes a las discusiones, en la cual se narra que en medio del álgido y enigmático debate uno de los nativos decide seguir a uno de los exploradores al interior de la selva procurando no ser visto. Luego de unos momentos, el nativo regresa al grupo y en medio del debate les comparte sus observaciones: “¡¡sus cuerpos serán blancos, pero defecan y huele como nosotros!!”.

correlacionados con la función cosmogónica que cumplen. Ahora nos abocaremos a examinar la segunda de las instituciones-figuras anotadas, el “canibalismo guerrero”.

Pensemos en aquellas reminiscencias teóricas vinculadas a Pierre Clastres, en las cuales la guerra y el guerrero evidenciaban la alteridad entre los indígenas amazónicos al momento de cumplir una misma función: la disgregación intergrupal. Convalidando dicha trama, Viveiros de Castro reflexiona en la peculiar alteridad promovida por la institución y la figura guerreras; junto a las cuales este autor detecta la figura e institución *canibal*. Es importante señalar aquí que esta modalidad de canibalismo no se ciñe a la idea que expresa exclusivamente y simplemente una ingestión de carne humana. Por el contrario, en el acto caníbal aquello que se consume no es una “porción” del *otro* sino su *punto de vista*. La muerte del “otro”, es decir de su perspectiva enemiga, se constituye como un puente que sirve de tránsito hacia la gestación y afirmación de una primera persona. Recobrando la idea del canibalismo entre los *tupí*, Viveiros de Castro anota:

Entonces lo definí como un proceso de transmutación de perspectivas, en el que el “yo” está determinado en cuanto “otro” por el acto de incorporación de ese otro, que a su vez se convierte en un “yo”, pero siempre *en el otro*, literalmente “*a través del otro*” [...] En consecuencia, la “cosa” comida no podía ser, justamente, una “cosa”, ya que era, y esto es esencial, un cuerpo. Ese cuerpo era con todo un signo, un valor puramente posicional; lo que se comía era la relación del enemigo con sus devoradores, o dicho de otro modo, su *condición de enemigo*. Lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre Sí. El canibalismo y el tipo de guerra asociada con él implicaban un movimiento paradójico de autodeterminación recíproca por el punto de vista enemigo (Viveiros de Castro, 2010: 143-144). [Cursivas en el original].

¡Vaya “movimiento paradójico”! El alimento de la etnología *tupí* es el “punto de vista del enemigo”. De este consumo nace y se fagocita la alteridad. La subjetividad enemiga es tanto tránsito como inauguración, inauguración tanto como finalidad, finalidad tanto como dependencia, dependencia tanto como afirmación y afirmación tanto como enemistad. Cabe indicar que la idea de “autodeterminación recíproca por el punto de vista enemigo” surge como resultado de la interpretación de los cantos *areweté* (subgrupo *tupí*) oídos por

Viveiros de Castro. En ellos el *matador* habla de sí desde el punto de vista de su víctima. La narración desde la perspectiva de la víctima se traduce en la afirmación de su matador como un sujeto “otro”. La operación se enunciaría como sigue: al hablar de *Sí* como si fuera el “otro” es como se logra verse a *Sí* mismo. Si bien se dijo que el acto de eliminar al “otro” construye un puente de alteridad, no sucede lo mismo con el “otro” al que se va matar. El vínculo *es* el *acto caníbal* pero no el “otro” al cual se ha matado. Éste no conforma una suerte de medio sino un inicio, un punto de fuga cuyo espectro baña de luz al sujeto matador evidenciándolo como *Sí*. Si bien Viveiros de Castro enfatiza la relación de mediación que vertebra la alteridad –puesto que “[a] través de su enemigo, el matador araweté se ve o se propone como enemigo” (*Idem*: 144)–, luego matiza esta vinculación al precisar que es el propio guerrero quien se desenvuelve como si fuera una suerte de “conmutador o conductor”; es decir, él es el intermedio entre su impulso deseoso de otredad y su autopercepción desde un “otro” que ha llenado y vuelto a vaciar la ansiada y negada alteridad.

A esta variante de alteridad amazónica nuestro autor la denomina *afinidad demoníaca*. Por cierto, ya se han abordado los antecedentes que señalan la “afinidad” teórica de Viveiros de Castro con Clastres. Como se tendrá presente, el primero se alineaba con el segundo en la confrontación del programa intercambiario, recíproco, universal y originario de la humanidad elaborado por los autores que se han revisado anteriormente. La concepción *clastreana*, que enfatizaba los sentidos de una alteridad amazónica fragmentada y disgregante, es recuperada ahora bajo esta nueva denominación: la “afinidad demoníaca”. Desde luego que Viveiros de Castro enriquece el potencial interpretativo *clastreano* al momento de incorporarle a su programa el *canibalismo guerrero* y la figura *chamánica*. Ambas incorporaciones, junto a lo examinado en relación al *cosmohumanismo* y al *multinaturalismo*, forman parte de un entramado teórico ausente en Clastres. Al respecto, es válido interrogarse sobre la relación entre el sentido fragmentario del *ser* en este último, y la “afinidad demoníaca” introducida por Viveiros de Castro.

Ante todo es oportuno decir que además de concebirse a la afinidad como relación de alteridad, su significado se vincula con la continuidad y la robustez de los lazos al interior de todo grupo. Sin embargo, en ocasiones resulta imposible la concreción de tales relaciones, por lo que el grupo se ve en la peligrosa e incómoda necesidad de generar

vínculos con otros miembros de un grupo diferente. Naturalmente, estos vínculos corresponden a aquellas afinidades que actúan como contraparte de las relaciones deseadas al interior de cada grupo. Como observaremos en la siguiente cita, la cosmogonía amazónica se encuentra poblada por una serie de vínculos indeseados pero en ocasiones imprescindibles para la continuidad interna de un grupo. Escribe Viveiros de Castro:

Las relaciones supralocales en la Amazonia tienden así a tener fuertes connotaciones de afinidad: las alianzas localmente exógamas, raras, pero políticamente estratégicas; los diversos lazos ritualizados de amistad o de asociación comercial, la ambivalente ceremonialidad intercomunitaria que es el reverso de un estado permanente de guerra física o espiritual, latente o manifiesta, entre los grupos locales. Y, punto fundamental, esa afinidad intensiva atraviesa las fronteras entre las especies; animales, plantas, espíritus, otras tribus de humanidad incierta [...] En primera, y en la mayoría de los casos hasta la última, los otros son todos afines (*Idem*: 186).

El *otro* es afinidad tanto porque es enemigo como porque no forma parte del grupo y de la especie. Con otros términos: dentro de cada grupo no existe la afinidad sino la *filiación*. Se puede ir más lejos y afirmar que el concepto *afinidad* es posible reemplazarlo por el de *alianza*. Incluso, sin forzar intenciones, es factible reemplazar *afinidad* por *guerra*, ¿o no? Obviamente que esta última sugerencia es percutida por los planteamientos de Clastres anteriormente observados, sólo que para este autor la guerra no era una variante de la afinidad –como tampoco una relación–, y mucho menos se calibraba en un orden semejante al de la alianza. Como se tendrá en mente, para Clastres la guerra *es* parte del *ser* amazónico; mientras que la alianza era concebida como una función social y su emergencia se veía supeditada a la de la guerra, ya que sin ésta no hay probabilidad de alianza alguna. Dejando pendiente esta “salvedad” *clastreana*, es de notarse que el planteo que nos ofrece Viveiros de Castro con respecto a la “afinidad”, considera una importante aportación ausente en el programa de Clastres. En efecto, al concebir a la “afinidad” como esquema o relación de alteridad, el tratamiento incluye la afectación de las alianzas entre especies humanas y no humanas, puesto que, como ya se ha señalado, dicha alteridad atraviesa a múltiples naturalezas. En consecuencia, Viveiros de Castro logra incrementar el programa de Clastres empleando un criterio de afinidad que, justamente, apela a un lenguaje que será

ampliamente enriquecido por aquél. Muestra de la afinidad es el siguiente extracto en donde se describe la estructura amazónica de la *otredad*:

La relación de afinidad virtual pura o metaafinidad, el esquema genérico de la alteridad Amazónica, [es] hostil a la filiación porque aparece donde el matrimonio no es una opción, mientras que desaparece donde éste se realiza, y su productividad no es del tipo procreativo. O más bien, subordina toda procreatividad interna a una alianza demoníaca con el exterior. No es un *modo de producción* (de filiación homogenética), sino un *modo de predación* (de cooptación heterogenética), “reproducción” por captura simbiótica y por “repredación” ontológica: la interiorización caníbal del otro como condición de la exteriorización de Sí, un Sí que de ese modo se ve “autodeterminado” por el enemigo, es decir, *en cuanto* enemigo (*Idem*: 187). [Comillas y cursivas en el original].

Si bien es inobjetable esta suerte de “filiación teórica”, también es cierto que Viveiros de Castro logra avanzar sobre el criterio de la filosofía política que determinaba el “ser social” *fragmentario* y *guerrero* definido por Clastres. Y lo supera porque Viveiros de Castro ingresa en el espacio gestado por las dimensiones *ontológica* y *metafísica* de la cosmogonía amazónica, sitio en donde campea la otredad y en donde las determinaciones no existen porque, precisamente, el estado que impera es el *devenir*. Tal estado se observa en las principales transformaciones ya mencionadas: devenir como *predador jaguar* y devenir como *otro*. En ambos casos el devenir no se despliega gracias a un origen ni persigue destino alguno, tampoco se refleja en la historia y no reproduce una relación de tipo mimética con figura alguna. Nuestro autor define “devenir” con las siguientes palabras: “amnésico, prehistórico, anicónico y estéril. Es la diferencia en práctica” (*Idem*: 166). En esta superación tal vez se acoja el aporte-diferencia del programa de Viveiros de Castro en relación al elaborado por Clastres. Como se habrá observado, el pensamiento amerindio referente a la alteridad no se ajusta tan sólo al “ser social” *guerrero*, ya que la metafísica caníbal no conduce simplemente a la eliminación del “otro” como afirmación de un *Sí*, sino a la ingestión de su “punto de vista” en “cuanto enemigo” que afirma el *Sí* del grupo captor. Por lo demás, el primero de los autores sugiere continuar y ampliar el lenguaje científico del segundo, incluso, ahora se verá que nos ofrece algo más que un guiño en aquella “salvedad” –la guerra como fundamento del “ser social” *amazónico*–, advertida líneas atrás.

Como se tendrá presente, en líneas anteriores se dijo que el sentido belicista de esta región de la alteridad había sido sustituido por la relación de *afinidad* que, como se insinuó, también era posible traducirse por *alianza* y en un acto un tanto más aventurado por *guerra*. Sin embargo, Viveiros de Castro no renuncia y menos ignora la total propuesta de su antecesor. Efectivamente, en claras –aunque por momentos escasas–, alusión y simpatía por el principal planteamiento de Clastres, nuestro autor escribe: “La afinidad virtual está ligada a la guerra más que al parentesco”, y en un acto de explícito homenaje remata: “forma literalmente parte de una máquina de guerra anterior y exterior al parentesco en cuanto tal” (*Idem*: 187-188). La recuperación es diáfana: la *afinidad amazónica* se encuentra filiada a una “máquina de guerra” previa a todo orden normativo que articule la *prohibición* y *prescripción* de los vínculos matrimoniales. Empero, la “afinidad guerrera” no significa simplemente la eliminación de un “otro” que cruza las fronteras territoriales y simbólicas que le son ajenas, como tampoco el inicio de una invasión en búsqueda de objetos, mujeres y niños, sino la praxis del devenir de la alteridad en la afirmación de un *Sí desde y a través* del “otro”.

Promediando el final de esta sección, cabe aun recuperar una última caracterización que viene a fortalecer el programa *clastreano* aportando nuevos elementos y, en consecuencia, también viene a problematizar y contradecir la teoría total “intercambista” modelada por Mauss y revolucionada por Lévi-Strauss. Además, en las palabras que citaremos a continuación se verá que luego de haber caracterizado a la afinidad amazónica como *esquema y relación*, Viveiros de Castro habrá de definirla ahora como “categoría cosmológica”. Así, “la idea de una afinidad potencial como categoría cosmológica de fondo de la Amazonia indígena se constituye”, escribe nuestro autor, “en ruptura con la imagen intercambista del *socius*” (*Idem*: 194); y agrega, “una potencia de la alianza que sería como el estado fundamental de la metafísica indígena” (*Ibidem*).

Indudablemente sería irresponsable ignorar diversos interrogantes que merodean alrededor de las formulaciones de Viveiros de Castro, tanto en relación a las recuperadas anteriormente así como las afirmadas en sus últimas definiciones. Por ejemplo, además de concebirse como “estado”, ¿cabría pensar la “afinidad” como el *ser* de la metafísica indígena?, ¿sería la “afinidad” el estado que deviene en la unidad espiritual de la cultura humana? Probablemente se responda afirmativamente a los interrogantes formulados. De

cualquier forma, aquello que se sostiene sin dubitaciones es el enunciado según el cual cualquier norma de parentesco y cualquier regulación del intercambio –sea de objetos o personas–, han de supeditarse a las condiciones cosmocentrista y multinaturalista de la afinidad caníbal del *devenir-otro*. ¿Puede detenerse el devenir? Naturalmente que no, por lo tanto, la guerra y el conflicto son permanentes debido a la necesidad de autodeterminar un *Sí* que, como se dijo, se realiza por medio del acto predatorio del “otro” en “cuanto relación de un otro-enemigo”.

En verdad, uno está tentado a figurar el devenir de las sociedades amazónicas como si se tratase de un continuo estado agonístico. Un estado que muestra los elementos para un *conocimiento etnológico* en la antropofagia; un estado de ubicua ansiedad ante el temor de ser *uno* quien ha de fundar el *Sí* del “otro”, así como el terror de éste por fundar el *Sí* de *uno*. Si se regresa a la doble escena cazadora descrita en la *Etnología mínima* que antecede a la presente sección, y particularmente posando la atención en el hombre que contempla al jaguar al tiempo que presiente que un grupo de hombres lo observan y planean su captura, no constituiría una idea descabellada imaginar que por su mente las siguientes palabras deambulan con atormentada certeza:

Sé que en la sombra hay Otro, cuya suerte
es [...] ansiar mi sangre y devorar mi muerte.
Nos buscamos los dos. Ojalá fuera
éste el último día de la espera¹⁶.

¹⁶ El fragmento citado pertenece al poema “El laberinto” de Jorge Luis Borges. El texto completo dice así: “Zeus no podría desatar las redes / de piedra que me cercan. He olvidado / los hombres que antes fui; sigo el odiado / camino de monótonas paredes / que es mi destino. Rectas galerías / que se curvan en círculos secretos / al cabo de los años. Parapetos / que ha agrietado la usura de los días. / En el pálido polvo he descifrado / rasgos que temo. El aire me ha traído / en las cóncavas tardes un bramido / o eco de un bramido desolado. / Sé que en la sombra hay Otro, cuya suerte / es fatigar las largas soledades que tejen y destejen este Hades / y ansiar mi sangre y devorar mi muerte. / Nos buscamos los dos. Ojalá fuera / éste el último día de la espera” (Borges, 1980: 24).

ANEXO

SOBRE LAS INTERPRETACIONES DE LAS IMÁGENES PRESENTES EN LAS CUEVAS DE *CHAUVET* Y DE *LASCAUX*

El paleontólogo Jean Clottes, quien funge desde 1994 como director de las investigaciones que se llevan a cabo en las *Cueva de Chauvet* –cargo designado precisamente por su descubridor *moderno*, Jean-Marie Chauvet, de quien se ha tomado el nombre para bautizar al sitio ubicado en el departamento de Ardèche, sur de Francia, y cuyas imágenes plasmadas en su interior se rastrean aproximadamente hasta 30.000 años antes del presente–, ha declarado que por aquellos lejanos años de la denominada “prehistoria”, el pensamiento experimentaba dos conceptos cardinales para interpretar el mundo: *fluidez* y *permeabilidad*¹⁷. Luego de analizar las pinturas de la cueva –pinturas, es conveniente subrayar, ausentes de representación o figuración humanas–, Clottes describe que el pensamiento social prehistórico evidenciaba una continuidad entre todos los seres vivos, incluyendo a ciertos animales y vegetales, así como algunos fenómenos astronómicos y de la naturaleza¹⁸. Esta continuidad suponía la facultad de *fluir* de un *ser* a *otro*, de hombre a oso, de oso a caballo, de caballo a bisonte, de bisonte a león, etcétera. Asimismo, en relación a esto último Clottes afirma que tales sociedades concebían a dichos seres como *permeables*; esto es, se asumía una suerte de porosidad en la constitución de los cuerpos, hecho que permitía el traspaso de los mismos y el acceso hasta sus respectivos espíritus. En este sentido, la hipótesis de una identidad ontológica entre diversas naturalezas se acerca a lo observado en el pensamiento amazónico.

Paralelamente, la articulación de ambos conceptos (*fluidez* y *permeabilidad*) permite a Clottes explicar la vitalidad expresada en los animales pintados, ya que para el experto, las imágenes habían sido intencionalmente dotadas de una compartida animación. Muestra de ello es la disponibilidad cromática a partir de la cual se ofrece la impresión de

¹⁷ Todas las referencias adjudicadas a Jean Clottes se toman de sus reflexiones expuestas en el film *Cave of Forgotten Dreams* dirigido por Werner Herzog (Herzog, 2010), film cuya ficha se ha dispuesto en la sección *Otras fuentes consultadas* bajo el subtítulo de “Filmografía”.

¹⁸ No obstante de la ausencia de figuraciones humanas, cabe indicar la presencia de una imagen asociada al vientre y a las extremidades inferiores de lo que se piensa corresponden a una figura femenina. Se trata de una imagen que no se encuentra sola. De perfil, e integrándose en dicha figura, se halla la pintura de la cabeza de un toro dirigiendo su atención a la zona pélvica de la imagen. La presencia de ambas figuras –junto a la imposibilidad de determinar con certeza si la primera de ellas *es humana*– ha estimulado diversas conjeturas que no afectan la tonalidad interpretativa que aquí se presenta.

movilidad entre las distintas imágenes; además, algunos animales presentan el doble de sus patas y el triple de sus cuernos, otros están fijados sobre una peculiar superficie irregular, otros están en grupo interactuando con otros grupos, etcétera. Verbigracia, es posible observar a un grupo retocado y acabado de grisáceos toros –anejo a sus primeros bosquejos y ensayos de siluetas premeditadamente abandonados–, cubriendo las suaves paredes de un pasillo ondulado interrumpido por una abrupta oquedad, la cual alberga un grupo de leones negros sobre una piedra de acaramelada apariencia. Para Clottes, tal estilo escénico evidencia la importancia de otorgarle a las pinturas la vitalidad experimentada en la vida cotidiana de aquellas poblaciones.

Cabe señalar que dicho estilo no ha sido exclusivo de las galerías de la *Cueva de Chauvet*. Efectivamente, en la denominada *Caverna de Lascaux*, ubicada cerca del poblado Montignac, Francia, la animación del multitudinario complejo de pinturas dispuestas en sus interiores es similar. Como lo describió Albert Skira: “con cada paso, todo cambia. Un toro, que parecía rechoncho, si apenas retrocedemos o nos movemos de costado, de repente se transforma en un animal alargado, con cabeza de jirafa” (Bataille, 2003: 13).

Georges Bataille ha enfatizado que la *vitalidad* de las escenas ha sido instintivamente preservada inclusive en la consecución de las etapas pictóricas: “los elementos se subordinan al efecto de conjunto [...] Incluso, podríamos discernir algo animal en la ciega seguridad con la que los pintores de Lascaux, sin estar de común acuerdo, alcanzaron ese resultado” (*Idem*: 59).

No obstante esto último, la recurrencia interpretativa pronto llega a su fin. Las imágenes de *Lascaux* también han provocado una elucidación diferente a lo descrito con respecto a *Chauvet*. Un ejemplo se halla en la tesis acogida por Bataille, quien ha planteado que en las pinturas de *Lascaux* domina la idea de una *ruptura* con la animalidad. De hecho, se trata de la actividad artística que marca una bifurcación entre la animalidad bestial y la bestialidad humana. La representación de los animales inaugura una transformación que ilumina el distanciamiento entre la humanidad y las demás especies. Además, para este autor las pinturas señalan un inicio comunicativo con la posteridad. Un comienzo que implica el nacimiento del arte, el nacimiento de un estilo de representación que inaugura la separación de la *humanidad* de la *animalidad*. De este modo, en las paredes de *Lascaux* se exhibe el primer mensaje artístico de la humanidad que acaba de fundarse.

“Dicho mensaje” –escribió Bataille–, “[está] acrecentado por una extrañeza inhumana. Vemos en *Lascaux* una especie de ronda, de cabalgata animal, proseguida a lo largo de paredes. Pero dicha animalidad es para nosotros el primer signo, el signo ciego” (*Idem*: 18). La afirmación es potente: las pinturas de *Lascaux* son el primer signo comunicado que sintetiza la percepción y representación del desgarramiento animal. En dicho signo fulgura la reflexión de la separación bestial. En sintonía con esto, resulta imposible acallar el eco del *significante vacío* y el *origen simbólico de lo social*. La separación entre naturaleza y cultura encuentra en las pinturas de *Lascaux* la prueba originaria, ellas mismas son “el símbolo de las eras que supieron del pasaje de la bestia humana al ser separado que somos” (*Idem*: 31), como ha calificado el propio Bataille a tal descubrimiento. Para este autor, el abandono de la *animalidad humana* y el tránsito a la *humana animalidad* no ha sido un gesto digno: “El paso del animal al hombre fue, en primer lugar, el repudio que el hombre hizo de su animalidad” (*Idem*: 78). Las multitudinarias imágenes de toros, bisontes, de íbices y bovinos, entre otras, revelan la admiración de las mismas y a la vez la vergüenza que suponía la merma de afinidad con las diversas naturalezas pintadas en la superficie húmeda. Las pinturas de *Lascaux* nos proyectan el inicio de un pasado de un presente que somos, las diferentes expresiones señalan el futuro que sigue siendo nuestro futuro. A partir de la agónica ruptura y continua dramatización de la animalidad, sus innumerables creadores establecieron las pautas modernas. Porque en efecto, aceptando que el significado de las pinturas de *Lascaux* descansa en el mensaje de la separación bestial, dicho mensaje debió haber contado con un estilo inaugural para ser considerado como “virtud creadora” (*Idem*: 17).

Ya se ha mencionado que el sentido de la disposición escénica de las figuras expresa la vivencia de las mismas, al grado de que tal disposición parece haber orientado las etapas sucesivas respetando dicha figuración escénica. ¿Pero en dónde se encuentra el estilo peculiar de la representación, esa voluntad artística mediante la cual se expresa la trágica ruptura entre lo animal y lo humano? ¿Cómo se ha gestado ese primer signo, ese mensaje inaugural de lo que somos? Bataille afirma que a diferencia de lo sucedido con las representaciones humanas encontradas en otras salas de *Lascaux*, en una de ellas las figuras animales adoptan un singular “realismo intelectual”. Por ejemplo, analizando la imagen de aquello que parece ser un hombre junto a un bisonte, este último “parece naturalista frente

al hombre, igualmente esquemático, pero ultrajosamente torpe”, y agrega, “como si por espíritu de sistema, el hombre hubiese sido preservado del naturalismo, que en cambio en el animal alcanzó una gran perfección” (*Idem*: 80). Es en la estética del “realismo intelectual” y en la modalidad artística extremadamente “naturalista”, donde la separación irrumpe con violencia y manifestación inusitadas. La técnica naturalista promueve el desgarramiento bestial, el realismo abre la brecha entre los que fuimos y lo que habremos de ser. En la fidelidad vivenciada de la imagen se conjura la separación: cuanto más se perfecciona la expresión animal, más extraña, disminuida y moribunda resulta su afinidad. El veredicto que nos ofrece Bataille de las pinturas de *Lascaux* es contundente no menos que opuesto a lo conjeturado con respecto a las imágenes presentes en la *Cueva de Chauvet*. En estos nacientes y agonísticos momentos de la prehistoria, la humanidad se distancia de una animalidad “que irradiaba la omnipotencia de un mundo impenetrable” (*Idem*: 86).

Dejando a un lado el orden cronológico de la gestación de las pinturas plasmadas en sendas cuevas, resulta notorio que la lectura de Clottes se distancia de las últimas sugerencias que encontráramos en las palabras de Bataille¹⁹. Contraria a la posición de este último, el primero afirma que las imágenes pintadas en las paredes de la *Cueva de Chauvet* revelan que *bestialidad* y *humanidad* eran concepciones claramente entrelazadas. Los grupos sociales que habitaban aquel mundo de más de treinta mil años de antigüedad, habían logrado perfeccionar el arte de la representación gracias al pensamiento social *ontológico-multinaturalista*, el cual propiciaba la *fluidez* del tránsito entre diversas especies a través del estado *permeable* que caracterizaba la corporalidad tanto de los seres humanos como de los no humanos. En suma, la interpretación de Clottes se ubica en forma paralela a

¹⁹ La datación de las pinturas de *Lascaux* ha establecido que las primeras imágenes fueron fijadas hace 17.000 años antes del presente, mientras que las figuras de *Chauvet* alcanzan aproximadamente 30.000 años de antigüedad; lo que supone que el “nacimiento del arte” (la representación intelectual y el refinamiento del estilo naturalista) fue un hecho claramente anterior al afirmado por Bataille. De hecho, en la actualidad se encuentra en debate la antigüedad de las pinturas presentes en la *Cueva de Nerja*, Málaga, España, cuyas imágenes podrían haber sido realizadas hace más de 40.000 años, es decir, en una época habitada por poblaciones consideradas como parte de la especie *neandertal*. En caso de verificarse esta última datación, seguramente habrán de modificarse muchas de las concepciones hasta ahora dominantes, sobre todo, aquella perspectiva que señala el “origen del arte” como un hecho exo y post neandertal. Para más información, véase el artículo aparecido en el periódico español *abc* disponible en internet en la siguiente dirección electrónica: <http://www.abc.es/20120207/cultura-arte/abci-primer-obra-arte-humanidad-201202071253.html>. Asimismo, también se encuentra en la red la página oficial de la *Cueva de Nerja*, cuya dirección es: <http://www.cuevadenerja.es/index.php>.

la de Bataille. La humanidad antes de *Lascaux* era una humanidad *con* arte, una humanidad de voluntaria y expresiva bestialidad renuente a la partición entre especies.

Podría interpolarse que uno y otro autor refieren a “especies humanas diferentes”, y por lo tanto aceptar ambas hipótesis, ya que contemplan condiciones conceptuales disímiles para épocas también disímiles. Sin embargo, la pregunta sería cuál es el criterio para definir a cada una de las especies, es decir, cómo definir a la animalidad humana y cómo definir su tránsito disruptivo hacia la humanidad separada de la bestialidad. Si se acepta el criterio del estilo de expresión, es diáfano que sucede algo similar para ambos casos, ya que las representaciones naturalistas de *Lascaux* son semejantes a las representaciones de las figuras observadas en *Chauvet*.

De todas formas, lo cierto es que en esta última cueva las figuras humanas están ausentes, mientras que en la primera las imágenes cifran una representación demasiado vaga no menos que torpe. Por consiguiente, Bataille interpreta en la fidelidad con que han sido ilustradas las imágenes de los animales una suerte de ruptura naturalista que supone el nacimiento de una humanidad que se distancia de la bestialidad. Por otro lado, la lectura de Clottes establece que la fidelidad de las imágenes animales, junto a la disposición escénica que parece ligar unas especies a otras, evidencia la continuidad y permeabilidad multinatural y cosmoespiritual del pensamiento social prehistórico. El primero distingue la *ruptura* entre *naturaleza* y *cultura*, el segundo rechaza tal distinción. Pero el primero ubica el acto disruptivo en la representación y la comunicación del drama, mientras que el segundo imaginaba que la naturalidad era una expresión de continuidad artística anterior a la ruptura referida por Bataille.

Podría elucubrarse que la conjunción de los conceptos *fluidez* y *permeabilidad*, actúa como si se tratase de una estructura intelectual y estética primigenia. La estructura originaria no sitúa la distinción hombre-naturaleza como pensamiento simbólico de grado cero, sino a un *pensamiento simbólico* supeditado al *pensamiento ontológico cosmovitalista* y *multinaturalista*. En efecto, si las sociedades de la prehistoria consideraban la continuidad y la permeabilidad entre especies, y no la distinción entre no humanos y humanos, esto suponía un acto primero de identidad ontológica que prevalecía sobre el *pensamiento simbólico*. A su vez, este último era empleado de manera primitiva en un grado estético, como si se tratase de una herramienta utilizada para figurar las diversas manifestaciones del

ser. Con otras palabras, no se trataría de un estado del pensamiento sino de una herramienta representativa del orden de lo artístico –vale decir que se trataría de una tosca e incipiente herramienta simbólica (en referencia la escasa simbolización y abundante naturalismo).

No resulta exagerado afirmar que aquellos individuos, lejanos en el tiempo y en el espacio, otorgaban prioridad a las concepciones de *fluidez* y *permeabilidad* antes que al significado, la analogía, la diferencia o la evocación. ¿Pero qué tan lejanos en el tiempo y en el espacio se encuentran tales concepciones? ¿No observamos simpatías intelectuales con los fundamentos etnológicos del pensamiento amerindio amazónico contemporáneo? Suspendingo el círculo regresivo sobre el cual pretende conducirnos el abordaje de estos interrogantes, resulta sugerente concluir con el siguiente comentario. Mientras que las pinturas de *Lascaux* y *Chauvet* comparten el estilo naturalista utilizado por antiguos grupos sociales para expresar su relación con la animalidad, en cambio, desde tales mensajes dos de sus intérpretes han propuesto caminos diferentes. Es cierto que las pinturas no son etnografías. Los jirones de información rupestre dificultan el acceso al comportamiento sociocultural, a las organizaciones políticas, a sus prohibiciones y prescripciones y, fundamentalmente, a la posibilidad del *conocimiento etnológico* expresado entre los diferentes grupos sociales. Empero, sí es posible experimentar conjeturas sobre el estado y las concepciones presentes en el pensamiento de aquellos habitantes. Por lo tanto, tales elucubraciones permiten la continua comparación con las manifestaciones contemporáneas y sus diversas prácticas. A estas elucubraciones les debemos la actualidad del pasado y la constante imaginación del conocimiento científico.

CAPÍTULO IV

FIGURACIONES *EXO-ANTROPOLÓGICAS*: PROBLEMATIZACIÓN DE OBJETOS ETNOLÓGICOS POR MEDIO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

En este capítulo se pretenden incorporar formulaciones manufacturadas en la filosofía social, con el propósito de utilizarlas para reflexionar sobre el *conocimiento etnológico*. Confesamos que de éste nos motiva el descomunal ejercicio de aquello que pensamos constituye una virtud científica: *la creación de objetos de estudio*, es decir, la interpretación del comportamiento sociocultural a través de su incesante y múltiple objetivación.

Como se tendrá en mente, algo de esto se intentó exponer en el capítulo anterior. Allí la exposición de los planteamientos y experiencias etnográficas permitió reconstruir un ejemplo de programa de conocimiento de la *alteridad*, en donde se observó la plasticidad interpretativa, la diversidad explicativa y la dinámica de recuperación y desplazamiento de términos que un mismo objeto de estudio puede despertar, incluyendo una cobertura de conceptualizaciones y relaciones definidas por extensas dimensiones como son la “naturaleza” y la “cultura”. Dejando atrás tan amplias aspiraciones, ahora viraremos la atención hacia problemas específicos. En efecto, en lo sucesivo se buscará analizar situaciones donde la curiosidad por analizar peculiares objetos, verbigracia, una *paradoja*, una *suposición*, un *espacio de saber* o un *espectro*, implica sortear una serie de dificultades para *objetivar*, *verificar* y *habitar* dichos acontecimientos cuya existencia bascula entre la *presencia* y la *posibilidad*. Asimismo, cabría indicar que tales dificultades habrán de ser tratadas como accidentes etnográficos a los cuales se buscará transformar en problemas; es decir, se intentará *problematizarlos*. En sintonía con esto último, vale anotar que la tarea que vertebró el presente espacio será el análisis de una serie de viñetas etnológicas en donde aparecen los accidentes sugeridos –a los que se agregarán un puñado de fragmentos etnográficos tomados del capítulo precedente–, considerando, como ya se insinuó, el empleo de posturas extraídas del pensamiento filosófico en su vertiente teórica social.

Una vez finalizada esta breve introducción, pasemos a las primeras viñetas para luego ingresar en el desarrollo de los planteamientos filosóficos escogidos.

Etnología mínima III (Suposiciones)

Al interior de la *Cocina Viky*, cuyo ventanal muestra y enmarca la inconmensurabilidad verdosa de la sierra mixteca, “un suponer” es la frase recurrente que ofrece Virginia – habitante de San Pablo Tijaltepec, Mixteca Alta, estado de Oaxaca; dueña y única empleada de la cocina–, al momento de formularle una inquietud relacionada con la tradición cultural de San Pablo, la cual podía envolver tanto la singularidad de las imágenes bordadas en las blusas portadas por las mujeres de dicha población, así como las peculiaridades de una fiesta o la dinámica política en la elección de las autoridades locales. Al oír que a cada duda que se le externaba –al tiempo que sazónada un burbujeante caldo de pollo y verduras–, Virginia iniciaba su comentario con “un suponer”, la imagen de un espacio habitado por la *suposición* de ella y la de una interpretación etnológica resultaba no menos que provocadora. “Suponer” el contenido de una *suposición* desafía cualquier *verificación*. En “campo”, frente a Virginia señalando con la cuchara un cerro azulado casi imperceptible, tal peculiaridad debería resultar más clara, pero no estoy seguro de tal refulgencia. Por algo que supone constituir una virtud, las suposiciones tienen escasa praxis etnográfica y desbordante valor imaginativo. No obstante... ¿cómo transformar la imaginativa suposición en un sitio *habitable* para el registro sociocultural?

Etnología mínima IV (Contradicción)

“Somos campesinos compramaíz” ha sido un reclamo externado por Andrés Carrara – habitante de la localidad mixteca de Santa Catarina Yosonotú, estado Oaxaca–, y es de suponer que tal reclamo forma parte de un descontento rural generalizado. Supongo que es una contradicción “ser” algo que “no se es”, luego de interrogarme cómo “es” y cómo se estudia, desde la antropología, esta variante de espacio en donde el “ser” y el “estar” se contradicen. En “campo” el reclamo pesa *en sí* cuando “se es” testigo de la inundada milpa y del entorno marcadamente descampesinado. Sin embargo, si la frase fuera pronunciada en otra instancia, fuera de la comunidad; o repetida por el profesor Andrés mientras se lo observa “contratar” un grupo de jóvenes para que desbrocen la inundada milpa, ¿cómo se habitan (cómo estudiarse) espacios etnológicos de contradictoria naturaleza? ¿Habría que meditar una diferencia entre el “ser” y el “estar” sobre el trasfondo de un “estar” o “no estar siendo”?

Problematización

A sabiendas de que aún no se ha ofrecido una descripción, de manera consciente se ha empleado la noción de *problematización* para caracterizar el estímulo que motiva una de las tareas del presente capítulo. A fin de remendar esta ausencia, toca ahora formular el sentido de la misma en los términos pronunciados por Michel Foucault en contadas ocasiones. En relación con esto último cabría anotar que para alguno de sus comentaristas (Gabilondo, 2010: 706 y ss.) la reflexión en torno a la *praxis problematización* se cristalizó en la madurez intelectual de Foucault, ocupándose de ella en sus últimos trabajos y externándola a través de las varias entrevistas que ofrecía a principio de los años 80s del pasado siglo¹. Puede decirse que la palabra “problematización” indica la consumación del acto de hacer de una dificultad un problema. Por “dificultad” pudiera considerarse un obstáculo así como un vacío para la comprensión. De ahí, que una problematización pudiese constituir una *forma de conocimiento* referida a la *transformación* tanto como a la *construcción* de un objeto de estudio. Un problema se crearía a consecuencia de la necesidad de eliminar un obstáculo o de subsanar la ausencia de una solución.

Como se habrá inferido, la problematización evidencia un proceso que incluye una gestación, un desarrollo y una finitud. Pero en verdad, las problematizaciones no siempre cumplen tal sucesión. Más aún, de su desarrollo tanto como de su estado moribundo pueden originarse nuevas problematizaciones². Empero, lo importante aquí es retener el sentido *espacial* de la problematización, su versión dimensional con base en la cual sea posible emprender un tránsito marcado por el estímulo de las dificultades y el deseado camino con destino final en las soluciones. Desde luego que el grado de importancia no corresponde exclusivamente a un capricho nuestro, sino que se desprende de las palabras de Michel Foucault que, a continuación, pretendemos incorporar.

En efecto, desnudando su propio proceso de transformación intelectual, “pensar de otro modo lo que ya pensábamos” (Foucault, 1993: 14), en la introducción a su trabajo *El uso de los placeres* nuestro autor escribe:

¹ Aceptando esta opinión, a su vez cabe interrogarse si dicha cavilación no surca gran parte de la obra de Foucault.

² El debate del capítulo precedente pareciera ser un ejemplo de dicha dinámica.

Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar, no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las *problematizaciones* a cuyo a través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas (*Ibidem*). [Comillas y cursivas en el original].

Por el momento conviene dejar a un lado la envoltura fenomenológica que parece recubrir al enunciado “las problematizaciones a cuyo a través el ser se da como poderse y deberse ser pensado” –ocupando un lenguaje que nos recuerda a Martin Heidegger y a los “modos del ser” del “ser ahí”–, puesto que en algún momento abordaremos dicho tópico. En cambio, toda vez que crea y habita un espacio de análisis nuevo, centremos la atención en la praxis que logra moldear un nuevo entorno. Por cierto, si bien nuestro autor afirma la existencia de un acto –la problematización–, aún no nos ofrece detalles de su hábitat, geografía que funda y fundamentos que motivan su empleo. A fin de obtener información a detalle, antes bien conviene recordar la tarea planteada: analizar ciertas dificultades etnográficas con las que se enfrenta el *conocimiento etnológico*. Por lo tanto, asumamos que la dificultad de registrar una “contradicción” pudiera tornarse en un problema a partir del cual el conocimiento buscaría soluciones posibles. La intención no sería ni negar la “contradicción” ni tampoco ignorarla, sino transformarla en un problema potable para el pensamiento. Anota Foucault:

Esta elaboración de un tema en cuestión, esta transformación de un conjunto de obstáculos y dificultades en problemas a los que las diversas soluciones buscarán aportar una respuesta, es lo que constituye el punto de problematización y el trabajo específico del pensamiento (Foucault, 2010c: 997).

La sólida vinculación entre “pensamiento” y “problematización” no se entiende por sí sola, a menos que la observemos a través del prisma espacial aludido y del acto trasformativo realizado por el “trabajo específico”. Esto significa que el pensamiento implica praxis tanto como espacio habitable. En principio, la peculiaridad que resalta es la densidad generada por el pensamiento. Esta densidad es la que transforma. Es cierto que hasta ahora no

sabemos si el pensamiento late bajo la superficie, si se abre paso desde alguna dirección, o si forma parte de una suerte de orificio absorbente dentro del cual la transformación cobra vida. Sí sabemos de la importancia del acto transformativo, ¿pero qué significa transformar una dificultad en un problema? ¿Bastará decir que la contradicción “somos campesinos compramaíz” se transforma en un problema posible de solucionar con sólo enunciar el deseo de una nueva naturaleza? Al respecto, Foucault advierte que problematizar no se asemeja a un acto de *traducción*, ni tampoco de *representación* (*Idem*: 997-998). El acento, entonces, se encuentra en el *trabajo*, cuyo sentido supone hermanarse al *materialismo marxiano*³.

El “trabajo” ha de comprenderse como modificación de la naturaleza, es decir, como modificación de la “existencia natural” del espacio –en tanto obstáculo o dificultad–, en un nuevo valor tratable; en un nuevo objeto. Para el caso que nos ocupa, “transformar” significaría algo así como *trabajar* la aparente naturalidad de la contradicción, creando una nueva concepción posible de ser habitable, pensable y resuelta. En suma, se trataría de una operación en donde *espacio* y *hacer* se relacionan con *problematización* y *trabajo* por medio del pensamiento. No obstante esto último, las preguntas no se hacen esperar: ¿Qué *sucede* entonces con el *pensamiento*? ¿Cómo es su *espacio*? ¿Cómo se produce la *transformación*?

Pensamiento inconforme

Abordemos los interrogantes de adelante hacia atrás: con el pensamiento *sucede* el ímpetu nómada del conocimiento desterrado, el despegue interrogativo y la afirmación apátrida de su habitado *estar*, el “pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema” (*Idem*: 996)⁴. El *espacio* del pensamiento se logra abrir paso a través de un movimiento centrífugo que atenta contra todo etnocentrismo, permitiendo “tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto

³ Como ya hemos tenido la oportunidad de observar, cabría recordar que para el conocimiento etnológico una “traducción” también es una “transformación”, *Cf.* Capítulo I. c. “¿Qué es pensar el pensamiento indígena?”, pp. 29 y ss., inclusive, podríamos agregar que una “representación” también puede evidenciar rasgos “transformativos”.

⁴ ¿Qué significa “reflejar”?; sobre esta cuestión se regresará más adelante.

de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones, y sus fines” (*Ibidem*). ¿Y cómo *transforma* el pensamiento? Ésta es la cuestión sugerente, puesto que su respuesta tal vez sea la señal de una concepción que distingue a Foucault de otros examinadores del pensar filosófico, y, que además, se halla relacionada con la deficiencia en la contestación que se dio al interrogante sobre el *espacio*. Así, y para dar cauce a lo anterior, conviene regresar a una de las viñetas etnológicas arriba descrita.

Como se recordará –y a reserva de que habrá de volverse en lo sucesivo a analizar su contenido desde diferentes ópticas teóricas–, la contradicción formulada por el profesor Andrés (en verdad aquello que inicialmente pensamos como “contradicción”), planteaba la dificultad de experimentar un estudio paradójico: un “estar siendo” campesino y un “no estar siendo” campesino. Sin embargo, si se contempla la posibilidad de habitar un espacio en contradicción, el pliegue que sutura la juntura de opuestos alberga, también, la existencia de otros campos del saber donde pudiera desplegarse y habitarse una contradicción en su total extensión. Por ejemplo, se “está siendo” campesino porque se mantienen los conocimientos correctos para la siembra, se cuenta con la fuerza de trabajo apropiada, se dispone de la tierra y el clima adecuados, etcétera; pero, en paralelo, “no se está siendo” campesino porque otras dimensiones como la naturaleza trastornada, el mercado y demás factores “externos” y determinantes del “estar siendo campesino” confabulan para que Andrés afirme su paradójica situación. Nótese que en ambos casos las características nombradas forman parte del “estar” como del “no estar siendo” campesino, sólo que en el segundo caso todas, o algunas de estas características, atentan contra el primero al grado de bloquear sus propiedades. Por lo tanto, lo importante es que tanto el “estar siendo” como el “no estar siendo” *campesinos* han de considerarse como sitios habitables y comunicables entre sí, ya que ambos constituyen modos de *existencia* para el profesor Andrés.

Tal vez a esto se refiera Foucault cuando escribe: “Tomando las contradicciones como objetos que describir, el análisis arqueológico” –que, para los fines perseguidos a lo largo del capítulo, bien cabría hermanarse con el *análisis etnológico*– “no trata de descubrir en su lugar una forma o una temática comunes; trata de determinar la medida y la forma de su desfase” (Foucault, 1988: 256-257). De esta forma, es el accidente paradójico “ser campesino compramaíz” (“estar siendo aquello que no se es”) el objeto a analizar, el cual, aunque sea por un momento, es el resultado del complejo vínculo entre dos campos de

análisis extraños entre sí, dos campos de análisis “desfasados” entre sí. Desde luego que no sabemos cómo nombrar estos “accidentes etnográficos” –nuestro autor los denomina *espacios de disensión* (*Idem*: 257)–, pero sí es posible conocer el sentido de sus extrañezas. Por ejemplo, hemos experimentado el “asombro” y lo “inaudito”. En ambos casos el marco de la experiencia ha sido *deformado y deformante* afectando el pensamiento que lo encauzó. Andrés no nos plantea una *contradicción* sino el tentador germen de un problema que no es más que una peculiar geografía de donde germina aquél; una extraña geografía atrayente para el pensamiento, vale aclarar. Al respecto anota Foucault: “para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento hace falta que cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad” (Foucault, 2010c: 996-997). De esto se desprenden dos situaciones: por un lado, toda paradoja es potencialmente tentación para la incertidumbre así como factible de transformarse en problema; y, por el otro, la pérdida de familiaridad no constituye solamente un resultado de la contradicción sino que invita a la posibilidad de habitar la contradicción misma, experimentando los accidentes o “espacios de disensión” que allí se presentan.

Como se observa, el *problema* emerge de la incertidumbre que asombra al pensamiento hecho, fijo e imperturbable. La frase “lo reflejamos como problema”, citada para describir aquello que sucede en el pensamiento, en principio asumiría el sentido de *transitar debido a y hacia lo incierto*. ¿Qué significa entonces el acto de reflejar?, bueno, se trataría del acto de transitar hacia una extrañeza que nos alumbra con su incertidumbre bajo la promesa de crear un problema factible de solucionarse. Para decirlo con otras palabras: la transformación de una dificultad en problema ocurre por la seducción de lo extraño que crece en la familiaridad, atrayendo el interés del conocimiento por comprender esa misma extrañeza que, inicialmente, se pensaba incomprensible, pero que mediante la conjunción entre *exilio* y *trabajo* el pensamiento logra habitarla e interrogarla. De esto se sigue la siguiente advertencia: aquello que se refleja *no* es lo conocido.

Empero, considerando lo visto hasta ahora no cabe contentarse aún, puesto que (¡en algún momento había que notarlo!) cabe temer que lo anterior ejemplifique el apareamiento de la paradoja fatal: aquella que dice que con el nacimiento de las soluciones crece la familiaridad y merma la incertidumbre, con lo cual inicia la consumación del pensamiento *inconforme* y de la *praxis problematización*. De todas formas, y como sucede

con toda voluntad de transformación del pensamiento, la experiencia que se disfruta se encuentra en la transición.

Así, y optando por evitar la fatalidad, ojala que el siguiente apartado encarne un ejercicio de problematización cuya solución se espera que redunde en la creación de nuevos objetos y en el análisis de las dificultades para el conocimiento, y no en su extinción sin más.

Las paradojas de Habermas

Seguramente se ha faltado a la verdad al indicar que las palabras de Michel Foucault constituyen una peculiaridad con respecto al tratamiento de lo impensado, como el espacio exclusivo en donde campea el pensamiento *inconforme*. Jürgen Habermas también parece seguir una estrategia semejante, sólo que su objetivo se insinúa más ambicioso: situarse en la extrañeza con el fin de percutir el universalismo presente en la *comprensión occidental*, y, para cumplir esta percusión la dimensión privilegiada no es la del espacio sino la del tiempo, ya que la alternativa percutora anida en la *perspectiva histórica*⁵. Aquí tal vez no exista ni la causa ni la imantación de un campo incierto, sino una *instrumentación* de la *otredad* cuyo propósito es atentar contra las pretensiones de la certeza occidental. Pero esta cuestión, semejante a lo observado en Foucault –aunque a diferencia de éste el recurso a la antropología será evidente, como se espera comprender al final de la sección–, tendrá un destino problematizador al buscar transformar una “dificultad” en un problema.

Vinculado a lo anterior, cabría señalar que Habermas recurre de manera explícita a la experiencia etnográfica para evidenciar alternativas etnológicas que perforen el universalismo referido. Sin embargo, es menester adelantar que tanto la interpretación como la utilidad de las fuentes conjugadas por Habermas –a nuestro entender, consideradas como gérmenes de paradojas–, parecieran oscilar entre una lectura positivista y una concepción empirista de la empresa antropológica. A propósito de esto último es menester aclarar que por “lectura positivista” habrá de entenderse una lectura anclada en la pura

⁵ Resulta notorio que esta estrategia de cuestionamiento asciende hasta los orígenes del programa inicial de la Teoría Crítica. Tómese para el caso el pensamiento hermanado entre Theodor Adorno y Max Horkheimer, en donde el anhelo de una *buena vida* se buscaba entre las grietas de una historia satisfactoria pero muerta que, por un momento, se utilizó como contrapeso para enfrentar la fatalidad contemporánea experimentada por ambos intelectuales.

evidencia, en la prueba etnográfica, por lo que no se sugiere y menos se afirma que Habermas sostuvo o sostiene posturas positivistas, sólo que su lectura de la antropología parecía tamizarse por provechos estrictamente contra-fácticos. Sin más, pasemos a describir esta presentación en detalle.

Buscando “aclarar el difícil concepto de *mundo de vida* (*Lebens-welt*) racionalizado” (Habermas, 2008a: 70), Habermas decide recurrir “a los sistemas culturales de interpretación o imágenes del mundo” (*Ibidem*). En principio cabe aclarar que estas dos últimas concepciones son tratadas como equivalentes, ya que de todas formas la finalidad es analizar “las condiciones que tienen que cumplir las estructuras de las imágenes del mundo en su función de orientar la acción para que a aquellos que comparten ese mundo de la vida les sea posible configurar racionalmente sus vidas” (*Idem*: 70-71). Tales “condiciones” integran las “unidades” coherentes y seminales que configuran a las “imágenes del mundo”, las cuales actúan como dispositivos concentradores y reproductores del “saber tradicional”, y cuya razón esencial es modelar en los individuos una multiplicidad de acciones.

Acto seguido, Habermas anuncia la conveniencia de iniciar el análisis por “las condiciones que tienen que cumplir las estructuras de las imágenes del mundo”. Anota nuestro autor:

Esta forma de proceder ofrece dos ventajas: por una parte, nos obliga a pasar de un análisis conceptual a un análisis de base empírica y a inquirir las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo, y, por otra, nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica (*Idem*: 71).

Este párrafo es sumamente potente, misterioso y fascinante para la cavilación. Concentra gran parte de las sustancias paradójicas que deben filtrarse. Es cierto que en atención al tema la reflexión se posaría en la segunda de las ventajas, sin embargo, bien vale notar primero la tentación de Habermas por determinar como “ventaja” el empleo de los datos empíricos. De hecho, ¿por qué es una ventaja utilizar una base empírica? ¿No dedicó

nuestro autor una obra, *Conocimiento e interés* (Habermas, 1986b [1971]) –y un posterior “epílogo” (*Idem*, [1973]) en el que incluyó las respuestas a los cuestionamientos que le fueron formulados luego de la primera versión de la publicación–, a “reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés (*Idem*: 9)? La situación se torna aún más inquietante si se comparte la opinión de que el *positivismo*, luego de la fatal “desintegración total de la teoría del conocimiento” –en palabras de Habermas–, pudiera “olvidar que la metodología de las ciencias estaba interconectada con el proceso objetivo de formación de la especie humana y erigir el absolutismo de la metodología sobre la base de lo olvidado y reprimido” (*Idem*: 13). ¿Por qué la amnesia positivista no se transfirió a la base empírica utilizada por Habermas? Incluso, en este recurso, ¿cómo evitó nuestro autor el olvido?

Aquí comienza a modelarse una de las paradojas *habermasianas* si, a los anteriores interrogantes, les respondemos con las siguientes descripciones: “El positivismo”, leemos en la última obra referida (Habermas, 1986b), “utiliza los elementos tanto de la tradición empirista como racionalista para reforzar *a posteriori*, en vez de para someter a examen, la fe de la ciencia en su propia validez” (*Ibidem*). ¿No hemos citado como una segunda “ventaja”, que la información concreta “nos fuerza a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo, sino a considerarlas desde una perspectiva histórica”? ¿Habrá que aceptar ahora que la “base empírica” examina y perfora estructuras racionales supuestamente universales, aunque sea reforzando *a posteriori* la fe de Habermas en sí mismo, es decir en su examen? ¿Por qué habría de ignorar (convalidando) ahora nuestro autor que “fe es la sustancia de las cosas que se esperan, y el argumento de las que no se ven” (Alighieri, 1964: 456), definición de *San Pablo* exclamada por la boca de Dante al momento de encontrarse con el alma de aquél? O en cambio, ¿habrá optado nuestro autor por compartir el confuso, aunque determinante sentido “racional y crítico” de *fe* esgrimido por una de las máximas figuras del *Positivismo lógico*, Rudolf Carnap: “sólo tenemos derecho a afirmar su existencia [de un objeto], si la razón ha verificado y confirmado críticamente la fe en dicha existencia (Carnap, 2004: 153)”?

En todo caso, convengamos que Habermas asume a la “antropología cultural” como una fuente empírica de la cual es redituable abreviar, provocándole con ello no disimuladas

alegrías al grado de calificar su contenido como una “ventaja”. Por ende, ¿estaríamos hablando de la antropología como si se tratara de una ciencia positivista a la cual Habermas recurre “para reforzar *a posteriori*, en vez de someter a examen, la fe de la ciencia en su propia validez”? Sí y no. La antropología se encontraría en un estado epistemológico confuso. Su vida transcurriría entre los riesgos metodológicos propios de una ciencia social “empírica”, los cuales se evidencian al momento de registrar e interpretar las acciones y los discursos de las acciones de las sociedades (“primitivas”, “arcaicas”, “no modernas”, etcétera) a las cuales se buscan comprender. Quizá la antropología se comporte como una obstinada coleccionista de datos duros y a la vez como una necia especuladora de frágiles generalizaciones y dudosas esencialidades. Tal vez estas debilidades promuevan el aprovechamiento de Habermas para reducir las aportaciones antropológicas a esquirlas, con la triste consecuencia de malinterpretar el alcance comprensivo de sus horizontes científicos: “Pues las antropologías se ven siempre ante la dificultad de que las generalizaciones empíricas de rasgos comportamentales son demasiados débiles, y los enunciados ontológicos sobre la esencia del hombre, demasiado fuertes (Habermas, 1986b: 302)⁶. No obstante, e insistimos, si éste es el dictamen para la antropología, ¿por qué habrá de contemplarse con seriedad su base empírica?

Esta paradoja, aunque tibiamente se abrió como burbuja, francamente nos explotó en el rostro como estrella. Cerremos su cavilación y pasemos a reflexionar sobre un hecho que llama la atención: la rotulación empirista de la antropología cultural, la etnología, y, podría decirse, de la praxis antropológica en general. Al respecto es notorio que nuestro autor transite por las tradiciones antropológicas *francesa* e *inglesa*, y sólo capture la base empírica de sus prolíficas obras. Si la *metaetnografía* es el empleo de la interpretación etnográfica, aquello que realiza Habermas es una *metaetnografía simulada*, la cual sólo

⁶ Un argumento semejante, pero en referencia a la interpretación del “ser ahí”, había sido señalado por Martin Heidegger en *Sein und Zeit*. El argumento aludido es el siguiente: “La exégesis del ‘ser ahí’ en su cotidianidad no se identifica con la descripción de una fase ‘primitiva’ del ‘ser ahí’, cuya noción pueda procurar empíricamente la antropología. Cotidianidad no es lo mismo que primitividad. La cotidianidad es un modo de ser del ‘ser ahí’ también cuando y justo cuando el ‘ser ahí’ se mueve dentro de una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Por otra parte, tiene también el ‘ser ahí’ primitivo sus posibilidades de ser no-cotidiano y su específica cotidianidad. El orientarse el análisis del ‘ser ahí’ por la ‘vida de los pueblos primitivos’ puede tener positiva significación metódica en cuanto que los ‘fenómenos primitivos’ están frecuentemente menos complicados y encubiertos por obra de una ya amplia auto-interpretación del respectivo ‘ser ahí’. El ‘ser ahí primitivo’ habla con frecuencia más directamente desde una absorción radical en los fenómenos (tomado el término en el sentido prefenomenológico)” (Heidegger, 2007: 63).

capta las conclusiones de la interpretación etnográfica con el acto fantasmagórico de utilizarla como si se tratase de simples datos duros. ¡Desafortunado paso! ¿Por qué desplazar la riqueza especulativa, imaginativa, comprensiva, crítica y política de ambas tradiciones antropológicas para sólo reducirlas a supuestos datos graníticos? ¿Por qué imitar la acusada amnesia positivista?

Naturalmente desconocemos la respuesta pero sí podemos conjeturar una posible explicación. El recurso a la base empírica es empleado por Habermas aproximadamente ocho años después de la “dificultad” arriba citada. Posiblemente nuestro autor modificó el trato “empírico” con el paso del tiempo; de hecho, lo continuó modificando, como lo muestra la conferencia titulada “Libertad y determinismo” pronunciada en el año 2004 (Habermas, 2006) en la cual Habermas argumenta a favor de un “naturalismo débil” (*weichen Naturalismus*), entrelazando, para ello y extrañamente, a Kant con Darwin⁷. De todas formas, a finales de los años 70s del pasado siglo la lectura que Habermas realizaba de las obras antropológicas se perfilaba a través de dos filtros: el marcado *empirista* y el sugerido *evolucionista*⁸. Ambos se apoyan en la inconformidad propia de la extrañeza, como si “empirismo” y “evolucionismo” fueran las herramientas mediante las cuales

⁷ En uno de los párrafos de la mencionada conferencia se lee: “Por un lado, quisiéramos hacer justicia a la evidencia, intuitivamente incontrovertible, de un modo performativo, a todas nuestras acciones; por el otro, queremos satisfacer también la necesidad de una imagen coherente del universo, que incluya al ser humano como ser natural”, y, líneas abajo, sentencia Habermas: “tendremos que armonizar lo que hemos aprendido de Kant sobre los condicionamientos trascendentales de nuestro conocimiento con lo que Darwin nos ha enseñado acerca de la evolución natural” (Habermas, 2006: 161). Cabría agregar que esta clase de “armonización” se formaliza en planteamientos como el que sigue: “La dependencia de la vida consciente del substrato orgánico se refleja en éste mismo como consciencia del cuerpo. Durante la acción, nosotros nos sabemos, hasta extremos triviales, dependientes de un cuerpo, experimentamos el organismo autoregulator como un conjunto de condiciones posibilitadoras. El poder actuar viene de la mano con la consciencia del propio cuerpo. El cuerpo, el carácter, la historia vital no serían percibidos como determinantes causales en tanto no definan como el propio cuerpo, el propio carácter y la propia historia vital que son a ese ‘yo mismo’ que hace de las acciones nuestras acciones” (*Idem*: 185).

⁸ La idea de “evolución social” aparece mencionada en la *Teoría de la acción comunicativa (I)* en los siguientes términos: “Entiendo la evolución social como un proceso de segundo orden: al aumentar la complejidad del uno y la racionalidad de otro, sistema y mundo de vida no sólo se diferencian internamente como sistema y mundo de la vida, sino que también se diferencian simultáneamente” (Habermas, 2008b: 216). Habría que agregar que, en el “Prólogo” del año 1973, el cual abre la obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Habermas escribió: “una teoría de la evolución social [...] debería constituir la base de la teoría de la sociedad” (Habermas, 1986a: 13). Asimismo, páginas adelante se lee: “el mecanismo fundamental de la evolución social en general consiste en un automatismo del no-poder-dejar-de-aprehender: lo que en el nivel del desarrollo sociocultural requiere explicación no es el aprendizaje, sino la falta de él. En ello consiste, si se quiere, la racionalidad del hombre y, de rechazo, es también lo que revela la irracionalidad que dondequiera prevalece en la historia de la especie” (*Idem*: 31). Como se observa, Habermas modificó la concepción de evolución social con el paso del tiempo. Mientras que en *Problemas de legitimación* refiere a aspectos universales donde naturaleza-cultura conforman un binomio irresoluble; en *Teoría de la acción comunicativa* denota a procesos relativos donde la cultura (mundo y sistema) toma distancia de la naturaleza.

desajustar la modernidad, la comprensión occidental y el universalismo etnocentrista que oscila entre ambas. Esto nos regresa de manera inmediata a la segunda de las “ventajas” citadas.

Recuérdese que fue la apelación a la trama de las “imágenes del mundo” – suministrada por la antropología y pobladas de figuras mitológicas–, la decisión que “fuerza” a Habermas “a no suponer universalmente válidas, sin más examen, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo”. Lo anterior, que pareciera combinar las condiciones de *posibilidad y finitud de la crítica*, domina la dimensión del pensamiento *inconforme*. Semejante a lo observado en Foucault, tales condiciones se originan a consecuencia de un exilio momentáneo; o quizá, también puedan entenderse como si se tratasen de rodeos sin ruptura que le permiten seguir vinculado a la “comprensión occidental”, pero con una diáfana actitud por invalidar los presupuestos universalistas que allí gobiernan: algo semejante a perforar la propia celda desde fuera.

Esto puede verse en el siguiente extracto, en donde Habermas ensaya golpear la “pretensión de universalidad” de occidente con un martillo en cuyo extremo yacen las “estructuras míticas”:

A nuestra *comprensión occidental* del mundo vinculamos implícitamente una pretensión de *universalidad*. Para ver qué hay de tal pretensión de universalidad, lo más obvio es recurrir a una comparación con la comprensión mítica del mundo. En las sociedades arcaicas los mitos cumplen de una forma paradigmática la función de fundar unidad, propia de las imágenes del mundo. Al tiempo, dentro de las tradicionales culturales que nos resultan accesibles, ofrecen el más agudo contraste con la comprensión del mundo que prevalece en la modernidad. [Q]uepa esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados de la mentalidad moderna (Habermas, 2008a: 71). [Cursivas en el original].

Para nuestros fines lo significativo aquí es retener que el pensamiento *inconforme* apela a una suerte de alternativa arquetípica. En este recurso nuestro autor trasluce una nueva paradoja. Ésta se asoma al concebir a la “compresión mítica” como si se tratara de un hecho estrictamente opuesto a la “comprensión moderna”. Sin embargo, habría que sugerir que si la comprensión moderna también “funda unidad” –y lo hace de manera semejante a lo

efectuado por la comprensión mítica—, en este aspecto destaca la familiaridad y no el contraste. Si por “unidad” se entiende coherencia —no cerrazón sino engranaje—, de un constante y flexible grupo de estructuras que son articuladas con la creación de nuevos objetos y la aparición de nuevos acontecimientos, resulta improbable que la “comprensión occidental” se encuentre frente al espejo del *pensamiento mítico*, puesto que ambos se ubicarían como estructuras emparentadas y anejas una en relación a la otra. En tal caso no hay un sólo espejo donde reflejarse sino varios. Pero entonces, ¿qué comparten y en qué se diferencian ambos pensamientos?

Aunque Habermas afirma haber leído a Lévi-Strauss (Habermas, 2008a y 2008b) extrañamente hubo de ignorar la distinción entre el *pensamiento mítico* y el *pensamiento científico* propio de “lo moderno”. En atención a esto último, veamos aquello que formulara Lévi-Strauss:

El pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo de acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos, en tanto que la ciencia, ‘en marcha’ por el simple hecho de que instaure, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o dos fases, de la evolución del saber. [E]l pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transgredir (Lévi-Strauss, 1984: 43).

Pero incluso, si se deja a un lado las características estructurales que distinguen y emparenta al pensamiento *mítico* con el pensamiento *científico*, y en cambio se los considera como dos formas de pensamientos universales y contemporáneos, en la situación anteriormente referida por Habermas la “comparación” redundaría en un reforzamiento y no en un agotamiento de la universalidad. Por consiguiente, del enfrentamiento entre “universales” no se sigue necesariamente el debilitamiento de la comprensión universal *en sí*, sea esta mítica o científica. Además, la “estrategia del espejo” —como se desprende de la anterior cita—, no parece ser la acertada. Más adelante se analizará la figura del *espejo*, sólo baste adelantar que la imagen que devuelve un espejo no siempre evidencia la nitidez

propia de la veracidad que espera el reflejante, incluso, el espejo constituye un objeto vinculado al misterio, a la virtualidad y la *otredad*.

De todas formas es de suponer que esta situación en el análisis de Habermas se origina a causa de una lectura descuidada de la estructura de los mitos, una lectura que trasluce el deseo de oponer el pensamiento mítico al racional, moderno y occidental. De ahí, que el contraste señalado por nuestro autor no se vea demostrado en la comparación, sino que sugiere haberse pergeñado *antes* de analizar la información a comparar. Como se infiere de las palabras de Lévi-Strauss, la paradoja cobra una nueva faceta en relación a la historicidad del pensamiento mítico, ya que los mitos son analizados por Habermas a través de una variante de filtro evolucionista que busca oponerse a las estructuras de la comprensión moderna del mundo. Recuérdese la última oración del fragmento de Habermas citado arriba: “quepa esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados de la mentalidad moderna”. Aquí la “perspectiva histórica” adquiere una nueva variante de sentido, gracias a la cual se permite reflejar el pensamiento *moderno* en el pensamiento *mítico*. El filtro evolucionista acaba concibiendo al segundo como si se tratara de un espejo, pero de un espejo *retrovisor*.

En sintonía con esto, y para finalizar con la sección, deseamos exponer una última paradoja asumida como tal, toda vez que engloba varios de los presupuestos interpuestos hasta aquí. En efecto, a fin de ofrecer un ejemplo de la noción *mundo de vida* –y continuando con la utilidad festiva de la información empírica–, nuestro autor escribe:

Donde más apoyo empírico encuentra el concepto de sociedad como mundo de vida es en las sociedades arcaicas, en donde las estructuras de las interacciones lingüísticamente mediadas regidas por normas constituyen a la vez las estructuras sociales sustentadoras (Habermas, 2008b: 219-220).

Luego, insistiendo el cometido de aclarar las dificultades presentes en el concepto *mundo de vida*, páginas adelante nos encontramos frente una paradoja expresamente indicada por Habermas. Citamos *in extenso*:

Pero como en este estadio evolutivo el sistema social se agota todavía en buena parte en un mundo sociocultural de la vida, la Antropología Cultural se ha convertido simultáneamente

en una ciencia hermenéutica por excelencia. Los esfuerzos hermenéuticos vienen provocados por el hecho de que este entrelazamiento de integración social e integración sistémica no solamente mantiene la transparencia de los procesos sociales, sino que en otro aspecto los torna también opacos. Pues, de un lado, sitúa todos los procesos sociales dentro del horizonte del mundo de la vida y les presta la apariencia de inteligibilidad –los miembros de la tribu saben qué hacen cuando ejecutan ritos de caza, de fecundación, de iniciación y de matrimonio. Pero, de otro, la estructura mítica de las narraciones con que los miembros hacen plausible su mundo de la vida y sus propias acciones es *para nosotros* poco menos que incomprensible. El antropólogo se ve ante la paradoja de que el mundo de la vida de una sociedad arcaica se le abre básicamente a través del saber intuitivo de sus miembros, pero de que al propio tiempo, a causa de la distancia hermenéutica, ese mundo se sustrae obstinadamente a nuestra comprensión [...] La *paradoja hermenéutica* que inquieta a la Antropología Cultural es, a mi entender, reflejo metodológico de la falta de diferenciación entre la coordinación sistémica de la acción y su coordinación en términos de integración social (*Idem*: 232). [Cursivas en el original]⁹.

Paradojas de paradojas: ¿por qué Habermas recupera la base empírica sin caer en la paradoja? ¿Cómo recurre nuestro autor al “mundo de la vida” concreto sin confundir “la coordinación sistémica de la acción” con la “coordinación de la integración social”? ¿Cómo se evita tal confusión si el recurso empírico parece haberse recuperado de una ciencia cuya metodología es expresamente paradójica? ¿En dónde ha estado situado Habermas?, ¿en el umbral entre la *extrañeza* y la *familiaridad* sin comprender las estructuras míticas no obstante de sí emplearlas para perforar la modernidad? ¿No nos ha depositado Habermas en una paradoja de la paradoja? Por el contrario, ¿no hemos enfatizado y saludado su pensamiento *inconforme* que emanase del aprovechamiento de la evidencia etnológica?

Demasiadas preguntas cuyas respuestas caen fuera de este espacio. En cambio, sí cabe suponer ahora la ventaja de la instrumentación de la “base empírica” utilizada por

⁹ Aunque ya hemos visto que un reclamo semejante había sido dirigido por Lévi-Strauss a Mauss, no resulta ocioso recordar que las dificultades entre interpretar el *hacer* nativo, y aquello que *dicen, piensan y juzgan* de su *hacer* los propios nativos, habían sido debatidas desde los inicios de la antropología moderna; incluso, antes de la antropología *comprensiva* o *interpretativa* de los años 60s. Lo interesante aquí, es que tales dificultades fueron puestas a discusión a inicios de los años 20s del siglo pasado, por la revolución empirista encabezada por Bronislaw Malinowski. Para mostrar la preocupación señalada, baste remedar un enjundioso llamado del antropólogo de origen polaco: ¡No atiendas aquello que dicen los nativos acerca del ritual que ejecutan, sino observa las acciones que llevan cabo!

nuestro autor. Ésta consistiría en atiborrar el recipiente del *mundo de vida*, colmar ese “difícil concepto”, como se ha citado al inicio de esta sección. Inclusive, y una vez hecho el recorrido de una parte de los pensamientos de nuestro autor, se está tentado a caracterizar la búsqueda de Habermas como si fuera un ejercicio de problematización. Éste comprendería un camino que inició en una dificultad y transitó hacia su solución. Asimismo, resulta claro que no hubo “fin fatal”, sino un estado de la cuestión que ha gestado una serie de paradojas no tratadas por nuestro autor. No obstante lo anterior, como ya se ha dicho la dificultad sería el “difícil concepto de mundo de vida” que Habermas busca transformar en problema, acudiendo, para ello, a *las antropologías*. Pero no sólo eso, al problematizar dicho concepto también se problematiza la “comprensión occidental universalista”. De tal suerte que, por un lado, la dificultad de evidenciar un concepto se destraba y logra abrirse camino recurriendo a la “base empírica” que le da sustento; y, por el otro, se logra problematizar un criterio que parece hegemónico e inviolable como lo es la “comprensión occidental”.

De toda formas no sería descabellado sospechar que estas últimas interpretaciones no representan el sentido atribuido a la ventajas aludidas por nuestro autor, pero, y a pesar de las “nuevas dificultades” expresadas a lo largo de la sección, esperamos que sí haya insinuado el nuestro. Sin embargo... ¿dónde caen las respuestas a la batería de preguntas paradójicas disparadas arriba, en especial aquellas vinculadas al tránsito entre la *extrañeza* y la *familiaridad*?

Peligrosas fronteras de saber

A primera vista pareciera que se ha regresado al comienzo. Pero sucede que el comienzo simula un comienzo que en el centro tiene forma de espiral. Esto fortalece la sensación de que las paradojas se montan en una bravura epistemológica indómita. ¿Habría que sentirse aludidos cuando se recuerdan las palabras de Foucault: “las ciencias humanas son intermediarias peligrosas en el espacio del saber” (Foucault, 1989: 338)? Si fuera el caso de la intermediación, ¿por qué el peligro?

Como se recordará, al momento de analizar el *pensamiento inconforme* también se observó que la pérdida de familiaridad dibujaba a su vez un movimiento espacial fomentado por *lo incierto*. Asimismo, de igual forma se pensó que la incertidumbre parecía

comportarse como origen y destino de dicho pensamiento; lo cual resulta en un itinerario circular a menos que fuese posible asimilar un doble significado del término incertidumbre. ¿Tiene sentido esta bifurcación?

Siguiendo a nuestro autor la respuesta nace con la *etnología*, puesto que en la estructura de esta última Foucault subrayó la presencia de “un perpetuo principio de inquietud” (*Idem*: 362). No sería descabellado pensar que en torno a la “inquietud” hay latencia de peligro. Inquietud y riesgo, aunque no conformen actitudes exclusivamente científicas, dentro de las ciencias humanas despiertan un sentido político que conjuga la perpetua disconformidad con el cuidado reflexivo. Asimismo, y prolongando el acento puesto por nuestro autor, seduce pensar que la etnología se comporta de manera *deformante* en relación a la historia y el ejercicio de la teoría social. De ahí, que el “perpetuo principio de inquietud” abone la idea de que el pensamiento deformante pueda considerarse una empresa científica y política.

Así las cosas, la cuestión sobre la bifurcación arriba anotada tendría sentido si se articula el *principio de incertidumbre* con el *principio de inquietud*. Sin embargo, aquí cabe hacer una distinción: si lo incierto es un objeto por descubrir, la inquietud es de otra naturaleza. En efecto, mientras que lo “incierto” es *tentación* para el *pensamiento*, la “inquietud” científica para nuestro autor constituye una *característica* de la *etnología*. Al respecto cabe señalar que a pesar de recobrar a Levi-Strauss –la finalidad de la etnología es *disolver al hombre* (*Idem*: 368)¹⁰–, Foucault parece diferir de aquél al promover la opinión de una suerte de *humanidad proyectada*, la cual pareciera contener el nacimiento y la muerte de una “idea de hombre”. De lo anterior se sigue que el propósito de la proyección respondería al deseo de encontrarse a “sí”, o a alguna concepción de “hombre” cuya raíz político-científica se encuentre anudada al origen mismo de las ciencias humanas. Consistiría en algo así como experimentar la plasticidad de la idea de hombre pero insuflándola desde su contingencia, llevándola hasta el límite de sus posibilidades. En síntesis, para Foucault la clase de inquietud que nace con la etnología –inquietud por alcanzar los márgenes de las representaciones humanas–, también se vería condicionada por

¹⁰ Como se tendrá presente, las palabras textuales de Lévi-Strauss fueron estas: “aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss, 1984: 357), *Cf.* Capítulo III. b. “El pensamiento simbólico como origen universal de la humanidad y el intercambio como su estructura inconsciente fundamental: Claude Lévi-Strauss”, p. 75.

la misma proyección que le ha dado nacimiento. A propósito, ¿de dónde surge esta “proyección”?

En relación con esto vale notar que Foucault establece un comienzo epistémico explosivo de la etnología –el cual condiciona la *idea de humanidad proyectada*–, puesto que su emergencia es el resultado de la violencia colonialista y del pensamiento científico que habita y habitó en ella. En palabras de Foucault, “la etnología misma no es posible sino a partir de una cierta situación, de un acontecimiento absolutamente singular en el que se encuentran comprometidas a la vez nuestra historicidad y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología” (*Idem*: 365). Puesto que dicha “situación” parece corresponderse con la naturaleza originaria de la etnología, y además con una suerte de frontera científica de la historia total del hombre (“la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de una etnología”), ¿qué se entiende entonces por “cierta situación”? Veamos qué escribe nuestro autor:

Existe una cierta posición de la *ratio occidental* que se ha constituido en su historia y que fundamenta la relación que puede tener con todas las demás sociedades, aun con esta sociedad en la que ha aparecido históricamente. Es evidente que esto no equivale a decir que la situación colonizadora sea indispensable para la etnología: [...] la etnología no toma sus dimensiones propias sino en la soberanía histórica –siempre retenida, pero siempre actual– del pensamiento europeo y de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo. Pero esta relación (en la medida que la etnología no intenta borrarla, sino que la profundiza por el contrario al instalarse definitivamente en ella) no la encierra en los juegos circulares del historicismo; más bien, la pone en posición de dibujar los contornos de su peligro al invertir el movimiento que las hace nacer: en efecto, en vez de relacionar los contenidos empíricos, tal como pueden hacerlos aparecer la psicología, la sociología o el análisis de las literaturas y de los mitos, con la positividad histórica del sujeto que los percibe, la etnología coloca las formas singulares de cada cultura, las diferencias que la oponen a las otras, los límites por los que se define y se encierra en su propia coherencia (*Idem*: 365-366).

Prolongando el contenido de la cita, la relación teórica y multicultural que caracteriza a la etnología consistiría en una extensión del pensamiento europeo-colonialista que cuestiona

tanto los límites del saber sobre *sí mismo*, así como las posibilidades del saber en *general*. Como si se tratase de una extensión que avanza, se revuelve y vuelve a avanzar, la etnología *cuestiona* ampliando las representaciones del saber del hombre, logrando, a su vez, exaltar los contornos de la afectación del “pensamiento europeo” al exponer e iluminar las constantes intervenciones de éste sobre las “otras culturas”.

Asimismo, también de lo anterior se colige que los campos de estudio de la etnología son de naturaleza liminar. Quizá se trate de una suerte de espeleóloga de sitios definidos y por descubrir, sitios que incluso pudieran ser para todos extraños y donde *sistema y mundo de vida* se separan y se unen por medio de un espacio confuso para ambos. Finalmente, y en disidencia con el uso que le diera Habermas, Foucault escoge relegar la información *empírica* que ofrece la etnología; privilegiando, en cambio, la idea de *hacer el camino* hacia sitios en donde todos los nativos pueden ser extraños o invisibles; más aún, sitios en donde lo conocido y lo desconocido, lo familiar y lo incierto, vienen de oleajes opuestos que confluyen para luego volverse a retirar; de ahí, la peculiaridad del espacio liminar referido (¿nativos extraños o invisibles?).

Esto no deja de constituir una complicación. Habitar y estudiar *los límites* puede conllevar a una imperceptible desorientación, ya que lo *Distinto* parece entenderse en relación a lo *Mismo*, y a la pregunta sobre lo *Mismo* se regresa al comienzo a consecuencia de remitirse a aquél. Cuando se lee que la *etnología*, “interroga no al hombre mismo como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; [atravesando] todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus límites” (*Idem*: 367), amén de convalidar la inconformidad política e infatigable de este *saber* (aunque lo celebrado es estar fatigado pero seguir buscando), la inquietud que surge es cómo asegurar que los límites *son* los límites. Es decir, naturalmente se puede saber de los límites que representan los trazos borrosos que desdibujan la frontera de la modernidad, pero si los límites a su vez siempre son las fronteras de los *otros*, ¿cómo es el límite del *otro* que no es el límite de *uno* mismo? En otros términos, ¿cómo es y cómo atravesar “la región que hace posible un saber sobre el hombre”, sin salirse del foco de la humanidad proyectada por la *ratio occidental*? Para dar cuenta de tales cuestiones, Foucault agrega que la etnología,

se aloja en el interior de la relación singular que la *ratio* occidental establece con todas las otras culturas; y a partir de allí dibuja los contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización, [...] y ve surgir detrás de estas representaciones las normas a partir de las cuales los hombres realizan las funciones de la vida, pero rechazando su presión inmediata, las reglas a través de las cuales experimentan y mantienen sus necesidades, los sistemas sobre el fondo de los cuales les es dada cualquier significación ” (*Ibidem*).

De la cita reluce, obviamente, la ausencia de la *paradoja hermenéutica* que notara Habermas en relación a la imposibilidad de la antropología de desacoplar el “mundo de vida” del “sistema de vida”. En razón de refrescar su sentido, cabe recordar que la paradoja decía como sigue: “este entrelazamiento de integración social e integración sistémica no solamente mantiene la transparencia de los procesos sociales, sino que en otro aspecto lo torna también opacos”. Por el contrario, optando por defender una posición opuesta, Foucault escribe que la *etnología* “dibuja los contornos de las representaciones que los hombres pueden darse de sí mismos en una civilización”, ya que le es permitido acceder al interior y habitar el espacio que para Habermas es inaccesible. De esta forma, la etnología se movería en los límites del “saber representarse del hombre” (inclusive, fuera del “foco” de la humanidad por ella misma proyectada), en los espacios periféricos que unen y separan “formas singulares de cada cultura”, incluso entre espacios que escapan a la conciencia y donde la representación y la objetivación, –siempre mestizas y políticas–, caminan juntas alargando sus sombras¹¹.

Así las cosas, y promediando el final de la sección, se propone a continuación resumir un juego de comparaciones: aquello que Habermas piensa que es imposible observar, Foucault asume que lo ve, toca, registra y penetra; aquello que aquél piensa inseparable éste lo desacopla; mientras que para Habermas hay un “saber intuitivo” para Foucault hay “saber sobre el hombre”. A menos que Habermas comprenda el “espejo del pensamiento mítico” como un instrumento cuyo reflejo nos comunica con el “otro lado” del espejo (en donde obviamente no yace el pensamiento occidental), cabría agregar que sólo

¹¹Aunque anclado a la “humanidad proyectada”, ¿no es, justamente, el caso de Foucault una extensión del pensamiento europeo que subraya su violenta intervención aspirando a romper y ampliar toda “idea de hombre”?

siguiendo las condiciones formuladas por Foucault se infiere la inexistencia de algo semejante a la *inaccesibilidad* en el conocimiento humano. Esto lo confirmaría la praxis peculiar de la etnología, la cual descansa en la facultad de testimoniar los contornos de las *otras* culturas desde el interior de las mismas; de ahí, que pueda registrar las representaciones que los *otros* se hacen de sus límites que no necesariamente deben ser “nuestros” (los de la etnología, claro) límites. Foucault acompaña el análisis de la separación entre “mundo y sistema de vida”, pero no comparte algo semejante a una opacidad inescrutable que pudiera impedir la comprensión de *ambos* habitando en *ambos*. Para este autor no hay incomunicación del saber, por lo pronto no en las condiciones definidas por la “ratio occidental”.

Por último, se ha insistido en que la inquietud y la búsqueda de los límites son “actitudes” peligrosas para el conocimiento etnológico. De hecho las son para todo esfuerzo que se interna en la diversidad del saber humano, puesto que constituyen actos de inquietud para las estructuras conocidas, y, fundamentalmente, para las fronteras más allá de las cuales algo promete ser diferente. El espacio del saber se habita y atraviesa con la constante amenaza de que no sea el único espacio sino uno entre otros. A propósito, al inicio de la sección se interrogaba “¿por qué el peligro?” de las “ciencias humanas”. Bien, ahora es posible esbozar una respuesta. El riesgo existe porque esta especie de actitud científica modelada por la *inquietud* y lo *incierto*, siguiendo a Foucault, “representa algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes” (*Idem*: 337).

En suma, lo incierto es riesgoso, la inquietud también, los márgenes que se atisban tampoco son menos amenazantes. Los testimonios de las representaciones sobre el saber del hombre provocan temores porque descubren y evidencian la fragilidad del *saberse incompleto*... ¿serán tales “testimonios” *intermediarios peligrosos* en el “espacio de saber”? A pesar de ello, ¿podremos atravesar el campo y encontrarnos con “otros saberes” también inconformes?, ¿inconformes con los “suyos” e inconformes con los “nuestros”?

Etnología mínima V (Nativos extraños e invisibles)

La tarde del soleado domingo antes de regresar a San Andrés –localidad situada en la comunidad de San Andrés Cohamiata, dentro del territorio *Wixarika* ubicado en un extremo del estado de Jalisco–, Benita y Pedro intentaban vender sus artesanías en la Alameda

Central del Distrito Federal. En la abulia de la espera desafortunada, Pedro optó por recorrer las calles del Centro Histórico en busca de un negocio que vendiera chaquira con la cual confeccionar las artesanías. En el camino la reflexión no amainaba. Algo había funcionado equívocamente. Tal vez fuera la naturaleza de las ofrendas, tal vez las palabras recitadas, tal vez el tiempo ofrendado, todas, dubitaciones irradiadas por la escasez de las ventas.

Empero, Pedro sabe que tales dubitaciones no se detienen en el abismo de la desdicha comercial, sino que las dudas también podrían envenenar el continuo sociocultural del que forma parte, afectando el porvenir del individuo y de la peregrinación a *Wirikuta*¹².

Sumido en tales reflexiones se encontraba Pedro cuando presencié la fatalidad ante sí. Situado sobre la explanada del Zócalo, tal vez fuera sólo él quien percibiera el signo de la desdicha. En efecto, inflamado por los pliegues del aire y emergiendo de los rincones de la región en donde el asfalto y la atmósfera se besan, un remolino creció y se interpuso frente a Pedro desperdigando viento, polvo y temor. En la cosmogonía del pueblo *Wixarika* el remolino no necesariamente se asocia con la desdicha, pero su aparición advierte con solidez la presencia de una incógnita: un saber oculto y desgraciadamente ignorado. Así, la presencia del remolino evidenciaba a Pedro la especulación que había estado fabricando durante los días previos en torno a las escasas ventas. Por lo tanto, era menester interrogar el contexto en donde el remolino abruptamente se había presentado. Había que indagar sobre el espacio de saber oculto, aquél cuyo desconocimiento causara la desdicha comercial.

Unas horas antes de la partida con destino final en San Andrés, Pedro les narró lo sucedido en el Zócalo a quienes les habían ofrecido hospedaje a Benita y a él. Introducida por el recuento del balance económicamente desfavorable de sus pasos por la ciudad, Pedro comenzó a describir la aparición del remolino. Luego de narrar lo acontecido, y con un dejo de preocupación inocultable, finalmente preguntó: -“¿Quiénes vivían en el Zócalo antes?”, y al percibir el silencio de sus interlocutores, continuó, “¿qué indígenas habían antes de la conquista?”. Luego de oír la narración de la llegada de los *mexicas*, su asentamiento y rápida expansión imperial, y al cabo de observar en un mapa la ubicación del centro político y religioso *mexica* –precisamente en el espacio donde hoy en día se halla el Zócalo y donde

¹² Cabe agregar que entre el pueblo *Wixarika* el *jicarero* (*hi'ikuritamete*, cargo ocupado por Pedro) es el peregrino que se traslada al desierto de San Luis Potosí –más precisamente, al territorio ceremonial que lleva el nombre de *Wirikuta*–, con la fundamental tarea de agenciar los peyotes que serán transportados de regreso a San Andrés.

él había atestiguado el remolino—, Pedro se interrogó por qué el *mara'akame*¹³ no le había indicado que ofrendara en el Zócalo, puesto que allí se irradiaba la presencia indígena de esos “nativos extraños e invisibles”. *Presencia*, ha de subrayarse, que había experimentado en la manifestación del remolino. ¿Sabía el *mara'akame* de la ocupación *mexica* en aquello que hoy se conoce como el corazón cívico, histórico y religioso del Distrito Federal? Si así fuera, ¿por qué esconder la información y no sugerirle a Pedro realizar una ofrenda allí, en el mismo Zócalo? Por el contrario, si el *mara'akame* no conocía la historia indígena respirada entre las piedras del Zócalo, ¿sería un indicio de que el *mara'akame* no posee el saber necesario para envestirse como tal? ¿Oculta o ignora ese peligroso espacio fronterizo de saber?

Espacios heterotópicos

Atravesar el campo del saber puede conducir también a experimentar los temores propios del conocimiento. El relato anterior así lo muestra. No sólo las “ciencias son intermediarias peligrosas en el espacio del saber”, el mismo *saber* y el propio *espacio* también pueden serlo. Si bien esta sensación ocurre en el marco de un descubrimiento que anuncia el fin del desconocimiento, esta última consumación es también la demostración de la existencia de un saber oculto que se va manifestando mediante una persuasiva exhortación: *¿acaso no te han dicho que estoy aquí?, ¿acaso no te han dicho que toda la invisibilidad está destinada a los extraños y no a los semejantes?* Aunque resulte peculiar, la ignorancia se subsana “revelando” y “afirmando” su existencia. De hecho la ignorancia, semejante a aquello que sucede con la incertidumbre, se elimina sabiendo de ella, sabiendo de su “natural” invisibilidad.

Por otro lado, del relato anterior también se colige que las figuras que deambulan sobre el espacio asumen trazos que no siempre son antropomórficos. En efecto, la experiencia inicia con la aparición de un signo palpable que asciende centrífugamente hacia su evanescencia. El remolino cuenta con esa magia. Incursiona desde la ausencia y se

¹³ Es preciso destacar la figura del *mara'akame*. Entre otras razones —además de la principal: tienen el conocimiento para comunicarse con los antepasados y con las deidades, es decir posee *Nierika*, que es la facultad de ver lo invisible y lo oculto, en suma, ver “lo otro” (más adelante regresaremos sobre este tema)—, porque los *mara'akame* pueden interpretar los sueños propios y ajenos con el fin de diagnosticar medidas oportunas destinadas a evitar fatalidades. Asimismo, aconsejan sobre la naturaleza de las ofrendas y los sitios en donde éstas deben depositarse. Conviene aclarar que el *mara'akame* referido es quien había orientado a Pedro en relación a su viaje.

disuelve en espiral con el viento. Pero en este fenómeno, que se manifiesta con fuerza indómita, su evanescencia no instala solamente la estela del desasosiego por la confirmación del error (*no haber ofrendado en dicho espacio*), sino que el tránsito mismo donde aparece lo inexplicable (*el desconocimiento del espacio indígena*), se transforma en problema e ingresa en el camino –en este caso expresamente riesgoso–, del saber. ¿A qué clase de *espacio* pertenece este “espacio de saber”?

En el año de 1967 Foucault pronunció una sentencia polémica: “la inquietud de hoy concierne en lo fundamental al espacio” (Foucault, 2010a: 66). Si por un momento se acuerda la relación entre *inquietud* y *espacio*, el engendro de la misma deviene en una tarea etnológica fundamental para nuestro autor: la *comprensión* de los *límites del saber*. Desde luego que para los fines que aquí se persiguen el progreso de dicha “sentencia” resulta indiferente, así como lo es el etiquetamiento, el “slogan” en sí¹⁴. Sin embargo, resulta estimulante mantener las concepciones de la sentencia por separado, e imaginar que en el vínculo que las une se concentra una suerte de síntesis cargada de oposiciones y diferencias, irrealdad y realidad, presencias y ausencias. Se trata de un vínculo que se muestra afectado por una existencia corrosiva, afectado por aquello que Foucault designó como *espacio de afuera*, esta clase de espacio “por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el cual precisamente se desarrolla la erosión de nuestra vida” (*Idem*: 68).

El espacio que transita Pedro es de cemento y espíritu, de iglesia y gobierno, de nativos extraños e invisibles; o mejor, de nativos cuya extrañeza evidencia el desconocimiento, el saber incompleto y por conocer. Es un espacio de espesuras. Su mismo tránsito *erosiona* el saber al atestiguar las revelaciones, la figuración y la aparición. Pedro camina entre la “inquietud” y el “espacio”, en un sitio donde los límites regionales son campos de sólidas piedras, sujetos invisibles y creencias que atraviesan y aglutinan a tiempos dispares. Incluso, este “espacio de afuera”, que es el Zócalo, pareciera estar

¹⁴ En relación a *la inquietud fundamental por el espacio*, y dejando a un lado la inmensa tradición intelectual que emana de la *Geografía cultural*, es de notar el caso de Bernhard Waldenfels –autor reconocido, entre otras razones, por impulsar un magno proyecto editorial sobre la interpretación fenomenológica del marxismo–, quien ha realizado una sugerente revisión de los motivos por los cuales se ha privilegiado el *tiempo* en la teoría social. Una muestra de ello se halla en su artículo “El habitar físico en el espacio” (Waldenfels, 2005), en donde además de ofrecer un puñado de razones por las cuales el *tiempo* ha sido tratado de esta forma, Waldenfels ofrece una serie de argumentos filosóficos y etnológicos por los cuales las investigaciones sobre el *espacio* han demostrado la viabilidad de considerar la situación anterior. Paralelamente, en lo que a la literatura etnológica se refiere, un texto clásico ya citado y que aborda esta situación es *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, escrito por Johannes Fabian.

constituido por una serie de propiedades que lo hacen peculiar, quizá, aproximándose al objeto de estudio que Foucault denominó *heterotopía*¹⁵.

Del objeto-espacio *heterotopía* su autor destacó cinco “principios” a los que sumó un último “rasgo”: 1) No existe ni existió sociedad sin heterotopías; 2) Las sociedades reorganizan continuamente las heterotopías, es decir, pueden absorberlas, desaparecerlas y reaparecerlas; 3) Las heterotopías tienen por regla yuxtaponer en un sitio varios espacios que normalmente son, o deben ser, incompatibles entre sí; 4) Las heterotopías están vinculadas a recortes singulares y desfasados del tiempo, por lo que también “abren” las *heterocronías* –tiempos diferentes pero adheridos entre sí–; 5) Las heterotopías cuentan con un sistema de apertura y cierre que las aísla y a la vez las hace penetrables con respecto al espacio circundante; y, por último, las heterotopías impugnan todo espacio de dos maneras: por un lado creando un espacio de ilusión que denuncia como aún más ilusorio todo el resto de la realidad, y, por el otro, creando otro espacio real tan perfecto, meticuloso y ordenado como el “nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso”¹⁶.

Abusemos de las interpretaciones. El deambular de Pedro por aquello que se conoce como *Zócalo*, “siguiendo” los *principios*, es una caminar sobre y dentro de una variante de *heterotopía* en donde se yuxtaponen diferentes espacios, emergen las *heterocronías*, y, fundamentalmente, la relación entre ilusión y realidad opaca las fronteras de éstas al punto de dificultar sus propias distinciones. ¿Son parte de una “ilusión” el saber y percibir la presencia indígena invisible? Desde luego que no, como tampoco forma parte de la “realidad” la presencia *mexica* ya que hubo de atestiguar la aparición de un signo, una señal del saber (el remolino) para acceder a la visibilidad de la misma. Aquí es donde tal vez los rastros de Foucault se tornen borrosos e induzcan a optar por perseguir otras huellas.

En efecto, la presencia indígena –como la transformación de la extrañeza que muta en afinidad, y de la invisibilidad que se hace historia verdadera–, son realidades que

¹⁵ Foucault inicialmente estaba convencido de que el análisis de la *heterotopía* era labor de una ciencia nueva bautizada como *Heterotopología*. Tal era su convicción que escribió: “Yo sueño con una ciencia –bien digo, una *ciencia*–, [que] se llamaría, se llama ya, la ‘heterotopología’” (Foucault, 2010: 21). Meses después, y corrigiendo como se corrige la firmeza de un “sueño”, nuestro autor escribió: “Se podría suponer, no digo una ciencia porque es una palabra que está demasiado trillada ahora, sino una suerte de descripción sistemática [...]; esta descripción podría llamarse la heterotopología” (Foucault, 2010a: 71).

¹⁶ La totalidad de los principios aparece en el texto “Las heterotopías” (Foucault, 2010), así como en “Espacios diferentes” (Foucault, 2010a). De este último también existe otra traducción (Foucault, 2010b).

ocurren en el espacio pero no exclusivamente debido a éste. Existe algo que sucede fuera de la *heterotopía*, “fuera”, en un sentido cuyo significado señala que no se encuentra anclado a ninguna topografía en particular, por lo pronto no solamente. El tránsito entre el remolino y la presencia indígena (la verdad histórica), ¿no invita a reflexionar en la presencia de otra presencia, en una presencia extraña que *procura concebir* (sabiendo) como *nativa, familiar* y *semejante* a dicha presencia? ¿No ocurre esta experiencia en el sujeto, es decir en Pedro reflexionando al ingresar al Zócalo metropolitano? ¿No forma parte de una praxis del pensamiento sociocultural? ¿No hay también como interlocutor (además del remolino), el *mara’akame* cuya figura resulta sumamente importante para la sociedad *Wixarika*? ¿No es ya un cosmos sembrado por múltiples mundos, múltiples tiempos y múltiples pobladores con múltiples objetos creados?

El espejo de Foucault y los reflejos del conocimiento Nierika

Resulta inevitable sospechar por la ausencia de un *ente* –algo semejante a un sujeto– afectado y afectador del objeto-espacio *heterotopía*. Tanto en la descripción de los “principios” como en los ejemplos que Foucault nos ofrece de este peculiar “objeto”, la figura *erosionada* apenas se ve insinuada; y, en las ocasiones donde su presencia se materializa, la actitud que la domina bascula hacia la pasividad e incluso hacia el anonimato¹⁷.

¹⁷ Aunque no forma parte de los objetivos aquí planteados, esta situación de la anonimidad del “sujeto” en los planteamientos de Foucault recobrados ameritan una escueta cavilación. En efecto, a pesar de no haberse problematizado el término “estructura” en el uso de los textos de Foucault hasta aquí recuperados, de sobra conocida es la importancia del *programa estructuralista* –y por ende el desuso del término sujeto– en los trabajos de este autor aquí citados. Alguien que ha reflexionado en el eclipse del sujeto por parte de la “estructura” en los argumentos de Foucault ha sido el ya citado Manfred Frank. La palabra *eclipse* se apega con naturalidad a esta relación porque, a decir de Frank, el sujeto no desaparece por completo sino que se encuentra velado por la estructura; de ahí que este último autor sostenga: “lo que excluye el pensamiento de Foucault es el sujeto”, e insistiendo en este acto de desplazamiento mas no de eliminación agrega: “el estructuralismo [...] no logra eliminar totalmente al sujeto: éste sobrevive como una especie de potencia, como un lugar vacío preñado de sentido” (Frank, 2011: 128). Este “sentido” anida en la subjetividad del sujeto, y se trata de una subjetividad determinada por distintas manifestaciones estructurales que Foucault designa como “formas discursivas”, “episteme” o “dispositivos”. Estas manifestaciones, a su vez, se limitan a prolongar la “totalidad estructuralista”, puesto que siguiendo a Frank, “mediante ésta se supone que la subjetividad se encuentra siempre en posición de algo puesto, o de manera más exacta: en la posición de algo instituido por un orden simbólico. La mirada bajo la cual dilucidamos a nuestro mundo y a nosotros mismos es algo puesto en nosotros por el *a priori* insoslayable de la estructura epistémica, o bien, entendido de manera literal, algo inoculado. Nosotros vemos cuando ya ha intervenido un orden simbólico dentro de nosotros; después de eso, es demasiado tarde para declararnos como los que han instituido esta mirada”

No obstante lo anterior, pareciera que sólo existe un caso en donde una suerte de figura irrumpe con potencia ubicándose en el centro de la *heterotopía*; inclusive, estableciendo la sensación de que su posición es determinante para concebir dicho espacio como tal. Se trata de un caso en donde la figura *hace* al espacio, o mejor, la figura *hace la especificidad heterotópica* de este espacio. Nos referimos al objeto *espejo*.

Al respecto Foucault escribe que el espejo “es también una heterotopía”,

en la medida en que el espejo existe realmente y en que tiene, sobre el sitio que yo ocupo, una suerte de efecto de rebote; es a partir del espejo como yo me descubro ausente en el sitio donde estoy, puesto que me veo allí. A partir de esa mirada que de alguna manera se dirige sobre mí, del fondo de ese espacio virtual que está del otro lado del espejo, vuelvo hacia mí y comienzo otra vez a llevar mis ojos hacia mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido de que torna ese sitio que yo ocupo, en el momento en que me miro en el espejo, a la vez absolutamente real, en unión con todo el espacio que lo rodea, y absolutamente irreal, puesto que está obligado, para ser percibido, a pasar por ese punto virtual que está allí (*Idem*: 70-71).

Para analizar el contenido de la cita conviene antes esbozar una serie de preguntas. Con esta operación se espera que la búsqueda de sus respectivas respuestas sirva de orientación al pretendido análisis. De esta forma, y considerando la relatoría sobre Pedro como una suerte de material con el cual ensayar los principios que definen las *heterotopías*, las cuestiones son las siguientes: ¿existe un espejo?, ¿qué o quién *es* el espejo?, ¿qué o quién *es* y dónde yacen lo real, lo irreal, lo virtual, el aquí y el allí?

Ahora bien, como se puede desprender de lo dicho por nuestro autor, el espejo vincula y concentra en un espacio no tematizado dos dimensiones enfrentadas u opuestas entre sí. Este espacio liminar, que Foucault no trata, se abre paso justo en el preciso momento en que sendas dimensiones entran en juego. A manera de sugerencia, este espacio consistiría en una suerte de heterotopía *spectral* que sólo aparece cuando las oposiciones ocupan el espacio del espejo; se trataría de una suerte de fantasmagoría heterotópica

(*Idem*: 174-175). Desde luego, como se habrá notado, esto último nos recuerda a las argumentaciones metafísicas que Frank señalara en el *estructuralismo* de Lévi-Strauss, Cf. Capítulo III. b. “El pensamiento simbólico como origen universal de la humanidad y el intercambio como su estructura inconsciente fundamental: Claude Lévi-Strauss”, n. 3, p. 76.

emergente del interior de la *heterotopía* que es el propio espejo. Esto se torna claro si abordamos la última de las preguntas.

Si se conjuga tanto la cita precedente con el último “rasgo” heterotópico anteriormente descrito, una de las dimensiones del espejo estaría ocupada por lo *real* y el *aquí*. Asimismo, una segunda dimensión –enfrentada a la anterior–, albergaría lo *irreal*, lo *virtual*, lo *ilusorio* y el *allí*. Dejemos a un lado por un momento la indagatoria de los motivos por los cuales “realidad” y “aquí” están en un mismo conjunto, e “irreal”, “virtual”, “ilusión” y “allí” en otro. En cambio, reflexionemos en la existencia –eruptiva no menos que condicionada– de las dimensiones que se oponen una vez que entra en juego el sujeto frente al espejo. A partir de este instante ocurren dos situaciones: por un lado, el espejo devuelve una imagen real que al mismo tiempo es despojada de su realidad y transferida al otro lado irreal, ilusorio y virtual del espejo (“es a partir del espejo como yo me descubro ausente en el sitio donde estoy, puesto que me veo allí”). Por el otro, el estar allí del *otro lado* permite que pueda observar y atestiguar el aquí de la realidad (“vuelvo hacia mí y comienzo otra vez a llevar mis ojos hacia mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy”). Es notorio que en esta operación la ausencia de un sujeto, agente, individuo o grupo derrumbaría la operación misma. Incluso, pareciera que la *heterotopía espejo* está insoslayablemente condicionada por el sujeto “real” cuya realidad yace en el “aquí”. Sin embargo, Foucault señala que el objeto real que es el espejo, a su vez, presenta otro lado cuya naturaleza es virtual. La importancia de esta naturaleza es patente y no menos condicionante de lo que es el sujeto para el espejo en sí, ya que gracias a la *virtualidad* es posible atestiguar el espacio *real* ocupado en la realidad (“puesto que está obligado, para ser percibido, a pasar por ese punto virtual que está allí”).

Luego de esta breve descripción del encuentro entre ambas dimensiones (“realidad” y “aquí” por un lado, e “irreal” y “allí” por el otro), el tema insinuante a reflexionar ahora es el *punto virtual* –esa suerte de *heterotopía espectral* como se sugirió–, que se presenta como irreal pero que se descubre también real, o por lo menos *dador* de la confirmación de realidad. Este punto virtual es justamente el tema que se aludía como el vínculo o concentrador de las dos dimensiones señaladas. Naturalmente que es menester subrayar que por *punto virtual* habrá de comprenderse no *la virtualidad en sí*, como tampoco, desde luego, a *la realidad en sí*. El *punto virtual* es tan ilusorio como lo real, y tan sujeto como lo

es el espacio. Constituye una dimensión que emerge como *espacio del afuera*, pero que al mismo tiempo también yace en el interior, durmiente y a la espera de una señal y un sujeto que motiven su aparición como *heterotopía espectral*. Así, el espejo concentra en el nodo *virtual* lo real y lo ilusorio. “Cuánto” o “qué” de éste “lo” concentra el nodo sólo puede establecerse al analizar un hecho cultural como el acontecimiento experimentado por Pedro.

Como se recordará, anteriormente se mencionó que la presencia indígena que atestiguara Pedro era tan “real” como “invisible”, lo cual hace suponer que el espacio del Zócalo adquiere rasgos heterotópicos en donde el *punto virtual* es un espacio ocupado por la presencia anotada. Empero, también se ha reiterado en la aparición de un remolino –ente que evidenciaba la presencia (aunque invisible) indígena. No hay duda de que para Pedro el remolino era parte de la realidad. Por consiguiente, si el Zócalo fungió como *heterotopía*, ¿será el remolino un espectro, es decir, una expresión del *punto virtual*?

En principio es probable que sí, pero si consideramos la presencia indígena anunciada por el remolino –doblando sin romper los postulados de Foucault–, seguramente éste sería una suerte de espejo a partir del cual la virtualidad (la presencia indígena) logra experimentarse como irreal y real a la vez. De tal modo que la salvedad en la respuesta a la pregunta anterior, conduce a radicalizar el cuestionamiento: ¿es la presencia indígena un espectro?

Es posible siempre y cuando se abogue por enfatizar que la figura del espectro articula virtualidad (irrealidad) con materialidad (realidad). Por lo tanto, si se considera al *remolino* como un *espejo*, cuando Pedro lo observa se observa a sí mismo (es decir a las estructuras culturales y al complejo de creencias al que pertenece, al *mara’akame* y sus recomendaciones, a la señal del remolino, a la configuración histórica, a la formas sociales dentro de las cuales ha crecido y desarrollado, etcétera), pero esta imagen que observa comienza a transformarse en un *espectro* cuyos contornos desdibujados impiden visualizarlo claramente pero no impiden apreciar una nueva forma cuya existencia denota la presencia indígena *mexica*. ¿”Existencia” de un espectro? Desde luego, pero la premura de la respuesta no se corresponde exclusivamente con las derivaciones de los planteamientos de Foucault introducidos hasta aquí.

Efectivamente, resulta oportuno insistir que Pedro reproduce el complejo cultural *Wixarika*¹⁸. Entre una de las tantas concepciones de dicho complejo aquella que trata acerca del objeto *espejo* se inserta de manera singular en la trama que perseguimos. Amerita decir entonces que para el pueblo *Wixarika* el *espejo* es un objeto vinculado con el conocimiento. Al parecer, la fuente de conocimiento del espejo descansa en su propiedad de reflejar. El *reflejo* es justamente la característica del conocimiento que presenta todo espejo, lo cual significa que cualquier cuerpo de agua, así como cualquier cuenco que contenga líquido – como pudiera ser el caso de una jícara–, comparten dicha cualidad¹⁹. Asimismo, el reflejo se filia a la luminosidad y por consiguiente con el Sol, deidad de suma importancia para la mitología *Wixarika*, ya que para ésta, en el origen de los tiempos dominaba la oscuridad hasta el surgimiento del señalado astro, el cual hace posible el desarrollo de la vida humana (“mundo humano” que, junto al “mundo de los dioses”, configura la cosmogonía *Wixarika*). Así, el reflejo del espejo simboliza el Sol, cuyo resplandor todo lo ilumina y todo lo ve, y, precisamente, *ver todo* incluye ver el mundo de los dioses, el conocimiento oculto, los sueños propios y ajenos, las esencias, los antepasados y un largo etcétera. A esta forma de conocimiento –el observar lo invisible, “lo otro”, aquello que está más allá de la apariencia y que forma parte de un mundo accesible sólo para el *mara’akame*–, se la denomina *Nierika*, cuya finalidad como “visor de lo invisible es precisamente acceder a las otredades” (Fresán Jiménez, 2002: 92)²⁰. Para emplear otros términos: “Adquirir conocimientos de la otredad y relacionarse con ella es a lo que se llama ‘ver’” (*Idem*: 113).

En síntesis, *Nierika* es la incandescencia que todo alumbra, con lo cual el reflejo proyectado por el espejo constituye una variante de conocimiento *Nierika*; de ahí, el vínculo entre espejo, reflejo, luminosidad y conocimiento. Inclusive, cabe añadir que el *Nierika*, siguiendo ahora a Olivia Kindl, se “puede considerar como una genuina creación en donde el sujeto, además de construir lo que ve, se construye a sí mismo como aquel que ve” (Kindl, 2010: 73), y esta “construcción”, como describe la misma Kindl, indica que el

¹⁸ Es pertinente aclarar que todo aquello referido a las concepciones cosmogónicas del pueblo *Wixarika*, ha sido recuperado del trabajo *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*, escrito por Mariana Fresán Jiménez (Fresán Jiménez, 2002).

¹⁹ En relación a la *jícara* como objeto depositario y concentrador de la cosmología *huichola*, se recomienda el trabajo de Olivia Kindl *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano* (Kindl, 2003).

²⁰ Relativizando esta última excepcionalidad, Olivia Kindl en un texto donde vincula al *Nierika* con la expresión artística, anota que “la búsqueda de las visiones” no es exclusiva del *mara’akame*, puesto que también “la practican los jicareros, que son los encargados del centro ceremonial *tukipa* (y no todos son chamanes), o todo individuo que lo desee o necesite” (Kindl, 2010: 77).

Nierika “no forzosamente muestra qué es lo que se tiene que ver con él. Se trata entonces de una forma que no está dada, fija, sino que, al contrario, está en un devenir perpetuo” (*Idem*: 88), y este devenir perpetuo es la dimensión dentro de la cual Pedro comienza a observar, y a observarse construir, la presencia indígena en el Zócalo. Sumado a lo anterior, un aspecto sumamente significativo que habría que agregar es que *Nierika* también es *espacio*, pero un distintivo espacio intersticial, un sitio límite, un sitio del umbral que comunica el mundo de los humanos con el *otro* mundo, el de los dioses y antepasados. Por lo tanto, además de ser la luz fulgurante que todo alumbra, el *Nierika* es igualmente una *vía de comunicación*, una dimensión que comunica mundos diferentes entre sí.

Así las cosas, si se asume que Pedro es un *mara'akame* en “tránsito”, puede decirse que el remolino que atestigua es *Nierika*, en el sentido de figurarse como una puerta de acceso al conocimiento de la presencia indígena oculta e invisible. Dicho en otro lenguaje, es el *reflejo* del espejo de Foucault –“me descubro ausente en el sitio donde estoy, puesto que me veo allí”–, en suma, su “punto virtual”, el espacio que vincula “esta realidad” con “la otra realidad” (que es para aquélla *irreal*). Además, imaginamos que la presencia indígena simula una espectralidad porque de esta forma es como pudiera observarse gracias a la luz proyectada por el *Nierika*. Esta imagen de textura real e irreal *es la que se vería* toda vez que se logra traspasar al otro mundo, al mundo oculto e invisible que sólo se observa a través del espejo, es decir a la imagen que se aprecia por medio de la proyección del reflejo (que en este caso yace en el remolino), y que muestra los espectros que transitan, viven y se desarrollan en otros sitios, espectros cuya existencia se aprecia gracias al conocimiento emanante del *Nierika*.

No obstante lo anterior, si bien es factible la descripción de la existencia de un espectro en lo tocante a la cosmogonía *Wixarika*, las herramientas propias de un análisis exo-antropológico de dicho fenómeno distan de haberse agotado (desde luego que esto último no invalida, sino que reconoce la utilidad y el ánimo de curiosidad presentes en los presupuestos de Foucault ocupados hasta aquí). Por lo tanto, y a fin de paliar esta situación, la cuestión primordial consistiría en saber si tiene sentido reflexionar sobre la existencia de un espectro como objeto de estudio etnológico, considerando para ello al pensamiento filosófico.

Espectros revolucionarios y marginales “existencias flotantes”

Naturalmente. No sólo tiene sentido, sino que ha sido puesto en juego desde hace tiempo y en diversas ocasiones, una de las cuales tiene a una parte de la obra de Karl Marx como su espacio de expresión, expresión, cabe insistir, que precisamente debido a su peculiaridad atrae el interés de explorarse. A propósito de esto último, tal vez la figura del *espectro* concentre en el pensamiento de Marx una relación de posibilidad y otredad amigable a los tópicos que se vienen tratando. Empero, antes de abocarnos en esta empresa es menester realizar una reflexión preliminar a fin de formarse una primera imagen de este particular objeto de estudio.

Considerando la información que se cuenta, es probable que las experiencias del *diálogo* y de la *interacción* con y entre “personalizados espectros” constituyan actos débiles de verificar y amplificar. En este sentido la convivencia *con* o *entre* espectros no resulta sencillo de *suponer*, aunque lo adecuado sería decir de *etnografiar*. Diferente apreciación arroja admitir que el *espectro* es una creación sociocultural que también afecta a la sociedad —promueve el asombro y es modelado por el asombro. Sin embargo, si bien se asume que la realidad histórica de los espectros afecta las relaciones sociales anidando en las estructuras culturales, económicas, políticas y religiosas que los convocan, lo cierto es que aquéllos se “comportan” como accidentes de naturaleza extraña para su registro y reflexión etnográficas. Y precisamente, son estas dificultades las que hacen de un espectro una figura de otredad tentadora para reflexionar. Desde luego que las dificultades por estudiar este peculiar objeto espectral no son nuevas, de ahí que las reflexiones sobre su existencia y activa participación en la transformación social, económica, cultural y política no deben pasarse por alto. (¿“activa participación de los espectros en la transformación social, económica, cultural y política”?).

Quizá los espectros incidan en el comportamiento sociocultural porque albergan dos características: por un lado, despiden temor y misterio; y, por el otro, su naturaleza evidencia la posibilidad de transformación total, es decir de abandonar su carácter espectral en pro de asumir una corporalidad. Así, los *espectros* son temidos porque insinúan peligrosamente una latencia de materialización. Constituyen una suerte de figuras intermedias entre la abstracción y la concretud. Su existencia, si hubiera probabilidad de

afirmarse, confunde la presencia y el advenimiento, la evocación y el acontecimiento, la experiencia y la proyección. Son figuras marginales, liminares, extrañas que a mediados y finales del siglo XIX, inclusive, fueron vinculadas a los nuevos sujetos enraizados a los movimientos revolucionarios y revolucionados emergentes de la modernidad. Como es sabido, estos nuevos sujetos que atraen el pensamiento de Marx expresan “nuevas formas” de vida social, nuevas posibilidades y con ello nuevas estrategias, conceptos y categorías de análisis.

Al respecto, puede interpretarse en ciertos textos de Marx que la forma de acceso a *lo posible* se alcanza por medio de la conjunción entre la *invocación* y la *descripción* del *sujeto otro*. Dicha conjunción constituye tanto un llamado a la *otredad* como una atención a su incipiente manifestación. El pensamiento marxista, en su deseo de prefigurar y describir lo naciente, se ve configurado, asimismo, como *pensamiento alterno* o *de la otredad*. Esto nos remite a la *Introducción* del trabajo²¹, donde se advertía que una de las razones que llevaron a incorporar textos de Marx descansaba en aquello que Cornelius Castoriadis denominó como el “elemento revolucionario” del pensamiento marxista. Ahora que nos encontramos a punto de analizar las “texturas etnológicas” de Marx, cabe interponer una serie de definiciones que ofrece Castoriadis en relación a este “elemento revolucionario”, las cuales orientaron la búsqueda de las texturas mencionadas:

El elemento revolucionario estalla en las obras de juventud de Marx, aparece además de tanto en tanto en sus obras de madurez [A]firma que el comunismo no es un estado ideal hacia el cual se encamine la sociedad, sino el movimiento real que suprime el estado de cosas existentes [...] Es él quien será capaz de reconocer en la Comuna de París o en los Soviets rusos no sólo unos acontecimientos insurreccionales, sino la creación por las masas en acción de nuevas formas de vida social [...] Hay que ser ciego para no ver que hay aquí el anuncio de un mundo nuevo, el proyecto de una transformación radical de la sociedad [H]ay una acción que puede tomar apoyo sobre lo que es para hacer existir lo que queremos ser [...] que prepare lo nuevo rehusando predeterminarlo (Castoriadis, 2013: 90-91).

Este “elemento revolucionario” que capta y promueve “nuevas formas de vida social”, y que además “prepara lo nuevo rehusando predeterminarlo”, asume de manera inevitable

²¹ Cf. *Introducción*, pp.14-15.

que la *invocación* junto a la *descripción* del sujeto *otro* brotan desde las entrañas mismas de la inconformidad social, emergiendo del interior de las fracturas del miserable devenir de la sociedad decimonónica y los horrores belicistas (“demasiados humanos”) expandidos sobre las urbes europeas en el siguiente siglo. En esta perspectiva se inscribe el conocido adagio según el cual el *sujeto otro* es el *sujeto nuevo y revolucionario*. Algo así como una *otredad* de naturaleza contradictoria. Una *otredad* como contrario, una *otredad* como negación de su conflictivo contexto de gestación. Una mixtura de materialidad (un *otro* producto de un *mismo* sistema capitalista) y posibilidad (un *otro* que expresa *aquello que vendrá*).

Es cierto que el rasgo dominante de estas texturas etnológicas es la “historia”, pero no es menos cierto que en estas texturas también tienen cabida la historia pasada, la haciéndose y la por venir, por lo que habría que enfatizar la dinámica de yuxtaposición que afecta a las “tres” modalidades históricas. A propósito de esto, Jürgen Habermas escribió que Marx tenía “una clara idea de la simultaneidad de lo asimultáneo” (Habermas, 2013: 73)²². Esta capacidad de leer la reversibilidad, el ritmo sincopado, el reflujo y los desfases que operan detrás del progreso de las civilizaciones, alumbrando las inconsistencias e insurgencias de un sistema expansivo como el delineado por y en el *capital*. En otros términos, el tiempo funge como dimensión cardinal en el pensamiento de la otredad de Marx, pero esta captación de las formas paralelas que emergen y se bifurcan en el desarrollo de la historia también avizora la cohabitación de nuevas y antiguas “formas de vida”.

Como se tendrá presente, en los textos de Marx el *otro* que surge deambula en las calles de Europa, construye barricadas en París, se agremia, procura transformar las relaciones sociales y de producción, genera nuevos vínculos culturales y afectivos, reflexiona sobre una ética solidaria frente a la explotación en ciernes, pero, además, el *otro revolucionario* es también una nueva figura espectral: el comunismo, *ese espectro que recorre Europa*.

No obstante lo anterior, naturalmente uno podría objetar que las descripciones de Marx agotasen, por más lúcidas que hayan sido, la aparición y presencia de las nuevas formas de vida que la emergencia de un sistema tan complejo y dinámico como el

²² El ejemplo de Habermas es el siguiente: “[Marx] Entiende que la situación alemana de 1843, según el cómputo francés del tiempo, ni siquiera ha alcanzado el año 1789” (Habermas, 2013: 73).

capitalista puede generar. En efecto, siguiendo el acontecer del mismo proceso histórico encontramos que, a través de una “lectura etnográfica” de la obra de Charles Baudelaire, Walter Benjamin nos describe al *otro* a partir de aquellas figuras marginales de la nascente modernidad que no necesariamente se filian a la clase proletaria, entre las cuales se citan el *trapero*, el *flâneur*, el *suicida*, el *conspirador*, el *apache* –quien “abjura de las virtudes de las leyes” (Benjamin, 1972: 97)–, y el movimiento de *las vesubianas* –“en cada mujer de las nuestras opera un volcán revolucionario” (citado en *Idem*: 113), figuras que expresan también nuevas formas de alteridad sociocultural. Por lo tanto, a primera vista aquella figura *otra*, masiva, anclada a la materialidad de la historia y de perspectivas revolucionarias avizoradas por Marx, en las observaciones de Benjamín aparece como una figura marginal, diversa, ausente de perspectivas, desplazada; ni siquiera es el mismo sujeto superador de la modernidad sino el individuo residual y rezagado de la misma modernidad y del mismo sujeto revolucionario. En suma, como anota el propio Benjamin citando una frase de Charles Baudelaire, son *otros* con “existencias flotantes” (*Idem*: 97) que, como veremos en la siguiente sección, y a pesar de sus diferencias en con respecto a las figuras espectrales y revolucionarias reflexionadas por Marx, comparten una misma “modalidad” ontológica: *flotante*.

Ahora bien, luego de este rodeo, ¿cuál es el vínculo entre la extrañeza de esos sujetos *otros* y la reflexión sobre los espectros? ¿Se está insinuando que los obreros revolucionarios, aquellos primeros comuneros de la modernidad, eran espectros? Para abordar estas cuestiones habrá que situarse en el inicio de este breve muestrario, más precisamente en ciertos pasajes escritos por Karl Marx.

Densidad espectral

Todo es irreal, menos la Revolución.

Lenin

When Marx and Engels wrote the Communist Manifesto there was no party either. It is not always necessary to join up with something already in existence.

Theodor Adorno

Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo.

Karl Marx y Friedrich Engels

Marx parece obsesionado por los espectros.

Jaques Derrida

Se habrá registrado el paulatino abandono del análisis de los espacios y objetos habitacionales. Esto ha sido a consecuencia de perseguir indicios sobre el comportamiento de sus ocupantes, respondiendo, además, al interés por descifrar las estrategias para la inteligibilidad de los mismos. En referencia a este viraje cabe indicar la noción que se cuenta ahora: *espectros*. Desde luego llama la atención la naturaleza del término, aunque aquello que desconcierta aún más es la relación de la misma con el autor involucrado.

Iniciemos por esto último y situémonos en el pensamiento de Karl Marx. Al respecto vale recordar la intención toral: analizar peculiares objetos de estudio siguiendo para ello el empleo de texturas etnológicas originadas por el pensamiento filosófico. Por lo tanto, los presupuestos que interesan de Marx son aquellos que revelan un perfil de corte etnográfico; es decir, aquellos procesos de interpretación sociocultural alimentados por las experiencias de los acontecimientos. Si se acepta, como refiere Isaiah Berlin, que “Marx escribió su obra en medio de una vida de esporádica agitación y organización de la actividad práctica” (Berlin, 2007: 158), los años que van desde su primera expulsión de Alemania, en 1843, a su llegada a Londres, en 1849, son de especial relevancia aquí²³.

Durante este lapso la impronta biográfica de Marx está trazada por la trashumancia, la deportación y la persecución, no menos que por la solidaridad, la comuna internacionalista y la transformación y revisión científicas. Experimentando estas condiciones París lo recibe a finales de 1843 –ciudad que oficiará de contexto para el encuentro por venir con Friedrich Engels en el año de 1844. Sin embargo, en 1845 Marx es nuevamente expulsado, debiéndose trasladarse a Bruselas donde habrá de reunirse con diversas organizaciones de trabajadores integradas fundamentalmente por obreros alemanes. Asimismo, en esta nueva localidad entra en relaciones con socialistas y radicales

²³ En relación a la descripción biográfica de Karl Marx, cabe indicar que se utiliza la información que nos ofrece Isaiah Berlin en su obra *Karl Marx* (Berlin, 2007), información a la que se agregan las referencias que aparecen en el capítulo “Karl Marx. Una vida”, incluido en la obra *Karl Marx. Invitación a su lectura*, escrita por Sergio Pérez Cortés (Pérez Cortés, 2010).

belgas, situación que redundará en la construcción de regulares vínculos a fin de establecer canales de información con diferentes grupos insurgentes. Así, la voluntad política de Marx entra en una fase de alta carga participativa: “Tan pronto como llegó a la conclusión de que la instauración del comunismo sólo podía llevarla a cabo un alzamiento del proletariado, toda su existencia se volcó en el intento de organizarlo”, acota Berlin (*Idem*: 144).

En tales condiciones Marx se integra a la *Liga de los Comunistas* –organización que emerge de la disolución de la combativa *Liga de los Justos*–, para, luego, ser rápidamente nombrado como dirigente de la misma y cuyos miembros le encargan, en 1847, una declaración programática que no será otra que el *Manifiesto Comunista*. Desde luego que la aceptación del encargo no estará exenta de graves consecuencias. En efecto, la publicación de dicho programa pocas semanas antes del levantamiento revolucionario parisino, implicará la expulsión de Marx y de su familia de Bélgica. Coincidentemente, en ese momento estalla la revolución en París, hecho por el cual el trashumante Marx es invitado por el nuevo gobierno radical a regresar a esta ciudad. Éste acude unos días después, permaneciendo un tiempo breve para luego dirigirse a Colonia con el objetivo de participar en la organización obrera que está gestándose en Renania. Su laboriosa participación organizativa no cesa. Paralelamente, para junio de 1848 la fase revolucionaria en París evidencia signos de regresión. Como resultado de la exigencia de los obreros por reorientar la insurrección, el gobierno en turno inicia una represión descarnada en donde se suceden las batallas al igual que la construcción de barricadas. En relación con esto Berlin describe los acontecimientos de esta forma:

Los obreros se rebelaron contra los republicanos izquierdistas que permanecían en el poder, levantaron barricadas y, después de tres días de lucha cuerpo a cuerpo en las calles, fueron dispersados por la guardia nacional y las tropas leales al gobierno. La sublevación de junio puede considerarse el primer alzamiento puramente socialista que se produjo en Europa, pues estaba conscientemente dirigido contra los liberales no menos que contra los legitimistas. Los seguidores de [Louis] Blanqui (que estaba preso) lanzaron un llamamiento al pueblo para que tomara el poder e instaurara una dictadura armada: el fantasma del *Manifiesto Comunista* adquiriría consistencia corpórea al fin; por primera vez el socialismo revolucionario se revelaba a sí mismo en aquel salvaje y amenazador aspecto en que hasta entonces había aparecido a sus oponentes en todos los países (*Idem*: 154).

Ante la cruel represalia del gobierno restaurador para sofocar la insurgencia, Marx reacciona con la publicación de un texto en la gaceta *Neue Rheinische Zeitung* denunciando el despiadado hecho. Debido a la activa incitación a la sublevación popular a través de este órgano de expresión, el gobierno prusiano ordena el cierre del periódico y la expulsión de Marx de Renania en julio de 1849. Nuestro héroe se dirige a París permaneciendo allí sólo un mes a consecuencia de la agitación bonapartista, por lo cual deberá huir a Inglaterra, sitio en donde culminará –quizá sin saberlo– el periplo cuyo fin estará marcado por su arribo a la ciudad de Londres el 24 de agosto de 1849. En razón de transmitir la desahuciada sensación que este arribo habría provocado en el cuerpo y en la mente de Marx, a continuación se recobra una breve descripción formulada por Sergio Pérez Cortés:

El revolucionario no ha cesado su peregrinaje. Con su llegada a Londres se inicia el periodo más sombrío de la vida de Marx. Ha llegado al país sin conocer la lengua, sin trabajo, separado de su familia, y sin dinero, pues ha gastado prácticamente toda la herencia paterna en la edición de un periódico revolucionario y en la compra de armas para los rebeldes (Pérez Cortés, 2010: 16).

Nótese que en este peregrinar Marx se desliza en el llano de los acontecimientos tanto como en las percepciones divulgadas por la propaganda, el periodismo y el debate teórico. Zigzaguea entre el convencimiento organizativo y la constatación de enunciados, entre el llamado a la acción social y la búsqueda de un proceso científico idóneo para las transformaciones del “ser social” y de la “historia social”. La síntesis del conocimiento habita en su oratoria lo mismo que en su escritura, ocurre en sus pies que recorren las calles lo mismo que en su mente que transita entre elaboraciones teóricas y caracterizaciones políticas. Todo lo anterior aparece como una de las justas valoraciones que contiene el *Manifiesto Comunista*, el cual fue configurado por la experiencia oscilante entre la voluntad de transformación de la realidad y el horizonte científico que oficiaba de brújula.

Empero, si bien Marx encarna y potencia la figura del revolucionario-teórico que respira el sudor cansado de los obreros en huelga que fervientemente construyen las monstruosas barricadas, también es quien emplea una serie de peculiares metáforas para nombrar estos nuevos sujetos insurgentes (dentro de los cuales él mismo se incluye), que parece vertebrar gran parte de su lenguaje epistemológico. Así, *fantasmas*, *espectros*,

espíritus y santidades constituyen reiteradas referencias cuyos destinatarios pueden ser lo mismo colegas, revolucionarios y reformistas, que entidades políticas o religiosas. Por lo pronto, las páginas que integran obras como *La sagrada Familia*, *La ideología alemana* y *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* así lo refieren. Tal vez el empleo de estas denominaciones sugiere evidenciar una singular putrefacción: la de un lenguaje conservador, antiguo y aun mistificado; un lenguaje al cual hay que superar y para ello externarlo, extirparlo y estamparlo en los enemigos íntimos como en los extraños. Tal vez a esto se refiere Jacques Derrida cuando escribe que esta combativa obsesión del *estilo espectral* de Marx constituye un “gesto de exorcismo” (Derrida, 1995:186). Las nuevas formas no llegan hasta que se agotan, se secan, se pudren o se “exorcizan” las viejas y actuales.

De todas formas, para las tareas que aquí preocupan vale decir que en las obras de Marx también es factible identificar tres usos de esta clase de “lenguaje espectral”. Uno destinado a los intelectuales, *San Bruno (Bauer)* y *San Max (Stirner)*, por mencionar dos ejemplos. Otro empleado para los objetos, como ocurre con el caso de la *mesa* suspendida y dando vueltas que aparece desarrollado al inicio del *Tomo I* de *Das Capital*. Finalmente, un tercero utilizado para fenómenos socioculturales, fenómenos que, incluso, aún no se presentan pero que existen, como sucede con el *comunismo*. Como se habrá apreciado, en este último caso la existencia alberga mayores dificultades, ya que se trata de una suerte de espectros revolucionarios cuya labor es exorcizar a los viejos y conservadores espectros.

Precisamente, sobre este último caso es que se pretende reflexionar en lo que sigue, analizando la concepción de *otredad* que impregna a estos espectros insurgentes; una suerte de sujetos que pugnan por abandonar su conservador carácter espectral ofreciendo signos vivos de este sujeto *otro* denominado *comunismo*. En razón de que se busca recuperar los textos escritos en el fragor de la lucha social, textos que transpiran, sangran y recogen lamentos tanto como piedras y consignas; en suma, textos que, como anota el propio Marx a propósito de la escritura de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, nacen “bajo la presión inmediata de los acontecimientos” (Marx, 2012: 179), resulta conveniente entonces regresar al *Manifiesto* a fin de detenerse en su introducción:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han aliado en santa cacería contra este fantasma [...].

¿Dónde está el opositor que no haya sido tachado de comunista por sus adversarios gobernantes, dónde el partido opositor que no haya relanzado el estigmatizante reproche de comunista, tanto a sus adversarios más avanzados como a sus enemigos más reaccionarios?

De este hecho resulta una doble enseñanza:

Todas las potencias europeas reconocen ya al comunismo como una potencia.

Ha llegado la hora de que los comunistas expongan abiertamente ante el mundo entero su visión, sus objetivos, sus tendencias, y opongán a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del partido mismo.

Con este fin se han reunido en Londres comunistas de las más diversas naciones y han esbozado el siguiente manifiesto (Marx y Engels, 2012: 47-48)²⁴.

Una de las formas de pensar la correspondencia entre *espectro* y *comunismo* consiste, justamente, en identificar una propiedad en común. Supongamos que ésta alberga la confluencia de términos como terror, horror, espanto, incredulidad, irrealidad, ilusión, *otredad* y desprecio. ¿Cuál es la ascendencia que permite dicha confluencia entre *espectro* y *comunismo*? Como se sugirió, ésta pudiera encontrarse en el lenguaje acusatorio emitido por la clase dominante. ¿Por qué apropiarse de la correspondencia? ¿Por qué convalidar los términos acusatorios vomitados por la clase dominante? Una tentativa descansa en aceptar la correspondencia precisamente para agravarla, radicalizarla, acentuar su acusación y acrecentar el temor de este nuevo sujeto cuyo *estar siendo* es el transitar, el andar y el recorrer. Marx parece sugerir que si el miedo de la clase dominante se concentra en la figura del *espectro*, entonces su enemigo de clase ha de ser *otro espectro*; pero no cualquier espectro, sino un *espectro comunista*, un espectro que busca transformar este peculiar acontecimiento revolucionario en un nuevo proceso histórico.

Conviene acercarse a la naturaleza de este objeto cuya existencia espectral muestra indicios de insurgencia política. El *espectro* afecta la sociedad porque evidencia la posibilidad de una radical transformación. El comportamiento sociocultural asigna al

²⁴ Como se habrá notado, en la cita aparece la palabra “fantasma” en vez de “espectro”. Esto responde al hecho de respetar la traducción que aquí se utilizó. Sin embargo, el término que Marx emplea es *Gespenst*, cuya traducción al castellano también puede ser *espectro*. Así, cabe decir que en lo sucesivo habrá de optarse por utilizar este último término, ya que resulta el más adecuado para los fines perseguidos.

espectro la licencia de esta incidencia, pero, además, le asigna una naturaleza peculiar: la probabilidad de la transformación de sí, es decir, el abandono de la espectralidad. La naturaleza espectral es viva imagen de la posibilidad de la muerte y del advenimiento de un nuevo aspecto, una nueva posibilidad del “ser social”. Atesora el tránsito del miedo a lo oculto a través de una confusa percepción ocular, el tránsito hacia la transformación en lo nuevo que avecina el fin de la obstrucción de lo viejo que pervive en la contemporaneidad. Algo que pudiera narrarse como sigue: “Sí, somos un espectro...; sí, somos su peor pesadilla..., pero una pesadilla que evidencia datos del futuro, una pesadilla que rescata los restos putrefactos de la historia sólo para pulverizarlos a fin de no regresar nunca más a ellos... sí, somos el espectro (en descomposición y recomposición) del comunismo”.

¿Cómo se logra esta transformación, esta descomposición y recomposición, esta figura nueva del espectro? Esta inquietud remite al penúltimo de los párrafos del *Manifiesto* transcritos: “Ha llegado la hora de que los comunistas expongan abiertamente ante el mundo entero su visión, sus objetivos, sus tendencias, y opongan a la leyenda del espectro del comunismo un manifiesto del partido mismo”. Empero, esto nos sitúa en un problema: ¿A qué hay que oponer el *Manifiesto*, “a la leyenda” o “a la leyenda del espectro”? Con otros términos, ¿hay que oponer un *Manifiesto Comunista* para debilitar “la leyenda del comunismo”, o para debilitar la “leyenda” de que el comunismo “es un espectro”? De cualquier manera aquello que se enfrenta con ambas cuestiones no es la verificación corpórea del comunismo, no es la experiencia de las luchas por su existencia, no son las crónicas que atestiguan la organización de las huelgas y los comités obreros, ni siquiera la presencia misma de las masas revolucionarias recorriendo las calles de Europa o construyendo barricadas en París; no, la *oposición* es un texto que contiene una novedad respecto a cualquiera de las expresiones propagandísticas similares: el *Manifiesto* es un programa político, un programa que contiene un análisis de la situación actual, un recuento de la génesis de esta situación y un conjunto de propuestas destinadas a transformar esta misma situación; en suma, un escrito que concentra la exposición científica de los antecedentes históricos del sistema capitalista, los sujetos que participan en sus nervios y una serie de propuestas prácticas para concretizar su transformación. Así, el programa político busca modificar el carácter espectral, dotarlo de un nuevo *modo de ser* para una realidad que *está siendo* y que el programa busca prefigurar y explicar en el *Manifiesto*. En

suma, el programa es aquí una forma de intervenir el conocimiento y la historia dominantes; es la prefiguración de la *otredad*.

Sin embargo, el programa no parece tener como funciones ni la *corroboración* ni el análisis de la *existencia* del comunismo²⁵. El programa no tiene entre sus finalidades evidenciar el espectro del comunismo, puesto que, como se ha observado, el comunismo es “reconocido” tanto por las clases dominantes como por el propio Marx. El comunismo es una “potencia”, una potencia espectral reconocida por toda Europa. Por lo pronto así se infiere de la primera de las enseñanzas: “Todas las potencias europeas reconocen ya al comunismo como una potencia”. Desde luego que esto último no deja de ser un asunto de polémica.

En efecto, si se regresa al párrafo de Berlin arriba citado, se notará que este autor discrepa con el propio Marx. El extracto referido dice como sigue: “el fantasma del *Manifiesto Comunista* adquiriría consistencia al fin; por primera vez el socialismo revolucionario se revelaba a sí mismo en aquel salvaje y amenazador aspecto en que hasta entonces había aparecido a sus oponentes en todos los países”. Así, para Berlin el espectro del comunismo –la fuerza de la que Marx afirmaba su reconocimiento continental en el *Manifiesto*–, consistía en una salvaje ficción que dejó de serla con los acontecimientos parisinos de 1848. Esto significa que la participación en los sucesos basta para *realizar* la disolución espectral. Afirmar que el espectro se *encarna* a consecuencia de la movilización revolucionaria, implica afirmar que la transformación no ocurre debido a la intervención del programa político sino a la participación en los sucesos revolucionarios. Sin embargo, si se sigue la primera “enseñanza” anotada al comienzo del *Manifiesto*, es válido dudar del deseo de corporalidad del espectro comunista solamente por su aparición, ya que como se observó, el *espectro* era una fuerza participativa “reconocida” por toda Europa, es decir, un *espectro* con existencia y contextura propias –no obstante de que esta última afirmación habría que precisarse. Además, y como es sabido, Marx se oponía a la concepción –como lo muestran sus constantes discusiones con los partidarios del anarquismo, e incluso con las posturas radicales de verdaderos revolucionarios como Louis Blanqui– según la cual la participación obrera en la toma de instituciones, en la guerra civil, en las huelgas, etcétera,

²⁵ A propósito, vale recordar el caso particular del *Nierika* en el pueblo *Wixarika*, el cual no corrobora la existencia de las posibilidades de lo otro, sino que la existencia ya *está dada* puesto que las posibilidades *existen*.

no constituían actos suficientes para llevar a cabo la revolución comunista. Marx estaba convencido de que la praxis revolucionaria divorciada de un programa revolucionario resultaba en un acto de espontaneidad insurgente, espontaneidad que sólo conducía a la desmoralización de toda la masa movilizada. Un *espectro* puede perder su carácter espectral, pero eso no significa que adquiriera instantáneamente un carácter comunista. De manera tal que, además de eludir la propiedad transformativa asignada a los espectros, Berlin parece confundir *corporalidad* con revolución, o lo que para el caso es lo mismo, equipara *espectralidad* con *irrealidad*.

Otra interpretación es la ofrecida por el también citado Jacques Derrida, para quien, además de las concepciones originales según las cuales el *Manifiesto* es la manifestación *programática* del *espectro* y su materialización sociocultural es el Partido Comunista, piensa que dicha obra es la expresión de un sujeto universal *otro* que nace para desfigurar su anterior naturaleza espectral. Si el *espectro* es “reconocido”, el *Manifiesto* tiene la facultad para transformarlo en un nuevo acontecimiento real que todavía no es la encarnación de una *otredad* comunista. Mediante el *Manifiesto* no sólo se vivifica el temor de la existencia espectral, sino que también se logran entrever indicios de lo que vendrá, indicios de una nueva realidad orientada por las enseñanzas de un programa político mínimo. Esta interpretación se encuentra en la obra *Espectros de Marx*, en donde Derrida escribe:

El partido comunista universal, la Internacional comunista será –decía el *Manifiesto*– la encarnación final, la presencia real del espectro, por lo tanto, el final de lo espectral. Este futuro no es descrito, no está previsto de modo constativo; es anunciado, prometido, llamado de modo performativo. Del síntoma Marx extrae un diagnóstico y un pronóstico. El síntoma sobre cuya autoridad se basa el diagnóstico es que el miedo al fantasma comunista *existe* [...] En cuanto al pronóstico este no consiste sólo en prever (gesto de tipo constativo) sino en reclamar el advenimiento, en el porvenir, de un manifiesto del partido comunista, que transformará, precisamente en la forma performativa de la llamada, la leyenda del espectro, todavía no en la realidad de la sociedad comunista, sino en esa otra forma de acontecimiento real (a medio camino entre el espectro legendario y su encarnación absoluta) que es un Manifiesto del partido comunista (Derrida, 1995: 119-120).

Para este autor el *Manifiesto* significa la muerte del “carácter espectral” del espectro pero no la muerte del espectro²⁶. Además, en este proceso el *Manifiesto* anuncia algo más, ya que supone pronosticar su propia mutación de programa en manifestación: se reclama un *Manifiesto* para que transforme el advenimiento de la leyenda del espectro en el acontecimiento que es el *Manifiesto Comunista*. Hay un guiño de tipo espiral y devorador aquí. El *Manifiesto* absorbe al *espectro* y lo transforma en él. El gesto de exorcismo dictado por Derrida tiene su fundamento en un proceso de ingestión: la transformación de un objeto mediante su consumo. El gesto de exorcizar la espectralidad del comunismo podría interpretarse como el acto mediante el cual se *come* a la espectralidad no para crear una *realidad* comunista sino un *acontecimiento real* comunista – “[el] espectro es un acontecimiento” escribe el mismo autor (*Idem*: 117). ¿Qué significa entonces el término “real” en que resulta el “acontecimiento” del *espectro* una vez que es engullido por el acontecimiento del *Manifiesto*?

Para Derrida el espectro tiene un *allí* pero no tiene una *existencia*, una *sustancia* o una *esencia*. No obstante, lo peculiar del *espectro* se encuentra en su modo de habitar: el *asedio* (*Idem*: 17-18-24). El “asedio” es el acontecimiento espacial del *espectro*, es la forma cultural de una extrañeza de frontera entre lo fijo y lo móvil. Esto se comprende siguiendo la idea de que Marx trataba con sujetos que debían liberarse no sólo del pasado sino de un presente que se expandía de manera tenebrosa, sujetos que debían violentar el curso del *Capital* no sólo para evitar su evolución sino para germinar nuevas formas de subjetividad. Es ante la persecución de esta segunda aventura que Derrida advierte: “puede que haya que preguntarse si el *efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición, incluso dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro” (*Idem*: 53). ¿Marx buscando en *lo otro* (como *posible*) una dimensión intermedia entre la historia y la voluntad de una nueva historia? (¿otra vez no se percibe el eco del *Nierika* como forma de conocimiento y como hábitat de lo imaginado?).

²⁶ Cabe aclarar que aquí no se pretende debilitar el materialismo y menos la insurgencia de las formulaciones de Marx, como tampoco se tiene por fin aceptar o robustecer las tesis de Derrida; sino que aquello que se busca es recuperar parte del tratamiento “espectral del lenguaje de Marx”, y esta recuperación sí tiene por fin evidenciar, problematizar y analizar las dificultades etnográficas que para el conocimiento etnológico tienen esta clase de objetos/sujetos de estudio. De cualquier modo, para una revisión “crítica” del tratamiento de Derrida, cabe recordar el texto *Demarcaciones espectrales* editado por Michael Sprinker (Sprinker, 2002), entre cuyos participantes se encuentran Antonio Negri, Fredric Jameson y Rastko Močnik, entre otros, además de una contrarréplica del propio Derrida.

Desde luego que *lo otro* no emerge de *la nada*²⁷. Esto es semejante a decir que *lo otro nunca es lo otro*, sino el avistamiento de la *otredad*, del asedio, etcétera. Pero en cuanto *otredad* comunista las dificultades de análisis se incrementan, ya que no se persigue la búsqueda de la *otredad* para su descripción, autorreflexión o comparación –por sólo mencionar quehaceres etnológicos–, sino para *transformarse* en *lo otro*, asumir integralmente el abandono de determinadas modalidades culturales para incorporar otras que, incluso, sean gestadas en la mente, en la especulación y en la suposición. Esto que resulta simple de enunciar es un debate sin fin, mas con identificables inicios. Si la espectralidad no es la prueba de la *angustia* de la *nada*, es decir que no evidencia la *nada*, ha de tener, además de una forma distintiva de habitar que es el *asedio*, una singular forma constitutiva de la humanidad, una textura fijada sobre el fondo de la estructura humana. En relación con esto último, en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* Marx sintetiza uno de estos iniciales debates en torno a las condiciones y a las posibilidades históricas de la *otredad* comunista, el cual se enfrenta a la intervención de las fuerzas espectrales reaccionarias:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionarias invocan temerosamente a los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal (Marx, 2012: 33).

Nuevamente el lenguaje peculiar poblado de espíritus del pasado, de conjuros y tradiciones que se travisten y ocupan nuevos cuerpos, nuevas identidades y nuevos lenguajes, toda una farsa escenificada que incide e interviene en la seriedad de los acontecimientos. Es cierto que aquí los espectros parecen ser sólo figuras conservadoras del pasado, cuerpos

²⁷ Aunque sólo sepamos de la *nada*, recordando a Martin Heidegger, “en la medida precisa en que de la *nada*, *nada* queremos saber” (Heidegger, 1967: 87). Para este autor, como se verá más adelante, la *nada* en todo caso es origen y causa de su propia negación.

abstractos entregados a la reacción y la contrarrevolución. Pero es oportuno insistir en el uso *paradójico* de los espectros, es decir en su aceptación como fuerza viva y en su desprecio a consecuencia de sus encarnaciones tradicionalistas: “tradición de generaciones muertas gravitan como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”. Desde luego que son los vivos quienes dotan de seriedad al efecto de espectralidad; y, a la vez, si las generaciones del pasado pesan sobre las cabezas de los revolucionarios esto supone convalidar, además, la presencia de una constitución humana peculiar, de una textura cultural única: la *densidad espectral*. Al respecto Derrida anota que el espectro “pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el interior mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular” (Derrida, 1995: 125). Los antagonismos también alcanzan al lenguaje espectral. Los seres evocados combaten entre sí: de un lado las fuerzas conservadoras que pugnan por mantenerse, del otro los movimientos revolucionarios que luchan por transformarlas y transformarse mediante la creación de “lo que no estaba”.

Marx parece no compartir la opinión de ignorar a los *espectros* sino todo lo contrario, es menester afirmar su distintiva existencia, incluso, afirmar la transformación no de su carácter espectral sino de su carácter reaccionario, ya que la única forma de que lo nuevo se abra paso es atravesando todo el campo de las viejas concepciones, envolviendo en este caminar, a la conservadora espectralidad. Por lo tanto, la forma de superar un *espectro* es con *otro* espectro, cuyo devenir –una vez cumplida su labor superadora– será ingresar al campo de “lo que no estaba”, en donde la espectralidad revolucionaria deberá, también, dejarse atrás. Esto parece sustentarse en el dictamen del proceso revolucionario de París escrito por Marx: “Entre 1848-1851, sólo deambuló el espectro de la antigua revolución” (Marx, 2012: 36). El *espectro* revolucionario estuvo asediando a la realidad, logró abrirse paso sobre los espectros tradicionales pero no lo logró su último cometido: dejar su carácter espectral para transformarse en un nuevo sujeto. Esto deja abierta la cuestión de los motivos de la imposibilidad de la transformación. Si bien en *El dieciocho Brumario* Marx nos ofrece una pormenorizada explicación política de los mismos, vale detenerse en los escasos argumentos socioculturales asociados a las características de los sujetos que obstaculizaron el trazado del movimiento revolucionario: aquellos *otros* emergidos del capitalismo que, si bien no eran miembros de las clases dominantes sí estaban colaborando con ellas en la contrarrevolución.

Al respecto, vale recordar que el capitalismo no sólo gestó al proletariado como nuevo sujeto social y luego como clase, también generó o desarrolló una serie de comportamientos que redundaron en la aparición de personajes incipientemente “modernos”. Naturalmente, Marx se ocupó con detenimiento y minuciosidad en el trabajador asalariado, en su carácter político, en su ética, en su génesis histórica, etcétera; pero el proletariado, junto a la burguesía, no fueron las únicas “novedades” que el nuevo sistema económico, político y cultural fomentó. Inclusive, resulta notorio que estos *otros* personajes que pertenecían a los estratos económicos marginales plagados solamente de carencias, reproducían aquellas concepciones políticas que se enlazaban a los intereses de las clases dominantes. Marx identifica a estos nuevos sujetos como parte integrante del ejército contrarrevolucionario, el cual, precisamente, actuaba como bloque de choque contra el movimiento proletario. El siguiente extracto constituye un ejemplo descriptivo de tal identificación:

Bajo el pretexto de fundar una sociedad de beneficencia, se había organizado al *lumpenproletariat* de París en secciones secretas, cada sección dirigida por agentes bonapartistas y con un general bonapartista al frente de todo ello. Junto a *roués* [libertinos] arruinados, con medios de subsistencia ambiguos y de oscura procedencia, junto a vástagos depravados y aventureros de la burguesía, había vagabundos, licenciados de tropa, expresidarios, esclavos huidos de galeras, granujas, titiriteros, *lazzaroni* [término empleado en Italia para identificar a los desclasados (los *lumpemproletariados*)] carteristas, saltimbanquis, jugadores, *maquereaus* [proxenetas], dueños de burdeles, mozos de cuerda, jornaleros, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, la masa totalmente desarticulada, diluida, traída y llevada, que los franceses denominan la *Bohème*; con estos elementos, que le eran familiares, formó Bonaparte la planta de la Sociedad del 10 de Diciembre. “Sociedad de beneficencia”, en la medida en que todos los miembros, al igual que Bonaparte, sentían la necesidad de beneficiarse a costa de la nación obrera (*Idem*: 102-103).

Como se habrá observado, hay una separación abismal entre el proletariado revolucionario y estos personajes “desclasados”. La separación implica atribuirle a esta *masa desarticulada y diluida* un hábitat de enajenación infranqueable. Si bien Marx agudiza sus

observaciones –captando la presencia de formas de comportamiento que expresan la complejidad de los problemas futuros en la transición hacia otras posibilidades del “ser social comunista”–, es notorio que tales observaciones se fijan con displicencia y prejuicio. Como se lee, estas formas de comportamiento son aglutinadas bajo el mote de “la *Bohème*”, término que pretende nombrar los actos de atomización social y de negación a la posibilidad de socialización, del reconocimiento, de la agrupación, de la agremiación, etcétera; es decir, el término “*Bohème*” enuncia la fijación de una enajenación insuperable, estática e inevitable que supone conformar a la “masa desarticulada y diluida”.

De todas formas, en este contexto Marx no alcanza a hilar con finura en relación al devenir cultural de estos peculiares sujetos también transicionales, sujetos destinados a atiborrar los sectores marginados dentro de los marginales. Vale interrogarse sobre los motivos del desprecio por oficios como el de “afilador”, el de “organillero” o el de “calderero”, al fin y al cabo diferentes ramas del trabajo artesanal factibles de agremiarse y conformarse como *masa articulada*. La conspiración, el timo, el robo o la traición constituyen actitudes condenables que se encuentran ancladas a determinadas condiciones socioculturales, pero desde luego que es un exabrupto acusar que constituyen la sustancia de esta “masa desarticulada y diluida”.

Considerando esto último, un análisis alternativo de la condición de algunos de los personajes citados –enfaticando ciertos aspectos no abordados por el propio Marx–, lo hallamos en uno de los trabajos de Walter Benjamin titulado *El París del Segundo Imperio en Baudelaire*. En dicho texto historiográfico, aunque modelado con un corte etnográfico, Benjamin va poblando la biografía de Charles Baudelaire con aquellos personajes, microlugares y sensaciones con los cuales el autor de *Las flores del mal* entablaba contacto y percibía sus afectaciones en la vida cotidiana. Siguiendo la interpretación de Benjamin, podrá detectarse que parte de los sujetos aglutinados anteriormente bajo el nombre de la “*Bohème*”, es recuperada y reflexionada desde una óptica diferente por este autor. A guisa de ejemplo, tómese el caso de uno de los sujetos tan vilipendiados por Marx, el *trapero*:

Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor. Trabajaban para intermediarios y representaban una especie de industria casera que estaba en la calle. El trapero fascinó a su época. Las miradas de los primeros investigadores del pauperismo están

pendientes de él como embrujadas por una pregunta muda: ¿cuándo se alcanza el límite de la miseria humana? [...] Naturalmente el trapero no cuenta en la bohemia (Benjamin, 1972: 31-32).

Contrario a lo opinado por Marx, a decir de Benjamin el trapero “no cuenta en la bohemia”, aspecto que relativiza la identificación de aquél. Además, el *trapero* se comporta como un nuevo sujeto, naciendo *con* la modernidad y viviendo *de* la modernidad, aunque lo correcto es decir que vive en la marginación provocada *por* la modernidad. El *trapero* tiene algo de misterioso en su actuar, algo que lo acerca a la operación alegórica, al pensamiento *mítico* o al *bricoleur* –como tendremos la oportunidad de revisar más adelante²⁸. Reutiliza, refuncionaliza, crea nuevas utilidades, interpreta la industria moderna desde sus desperdicios y desde su desamparo. El trapero es un verdadero artista de la miseria del capitalismo de mediados del siglo XIX. Incluso, la capacidad creativa que troquela el modo de vida de este singular sujeto es comparable a la de otro oficio de mayor abolengo: el poeta. Esta impresión la recoge Benjamin al recuperar los pasos de Baudelaire por las calles de París, sitios en donde “encuentran los poetas las basuras de la sociedad y en ésta su reproche heroico. Y así parece como si en su tipo más preclaro se estampase otro más bien grosero. En él calan hondo los rasgos de trapero” (*Idem*: 98), puesto que, siguiendo a nuestro intérprete, “el paso del poeta que vaga por la ciudad tras su botín de rimas; tiene también que ser el paso del trapero, que en todo momento se detiene en su camino para rebuscar en la basura con que tropieza” (*Ibidem*).

Esta breve semblanza que Benjamin nos ofrece del *trapero* viene a cuestionar la mirada dirigida por Marx sobre aquellos sujetos que no formaban parte de la clase proletaria –incluso, podría agregarse que no habría motivos suficientes para desatender la posibilidad de que traperos, afiladores y caldereros adquirieran roles protagónicos en la organización de movimientos sectoriales. Con la posición establecida por Marx, el desafío que se evita, justamente, es la tematización de una miríada de sujetos cuya existencia se modela en el proceso histórico y cultural del capitalismo. En otras palabras, la creación de “lo que no estaba” que Marx advierte en la prefiguración del comunismo, no se trata de una experiencia exclusiva del proletariado sino también de otras figuras cuya “existencia

²⁸ Cf. Capítulo VI. b. “La interpretación bricolegista como forma de conocimiento de la alteridad: Claude Lévi-Strauss y Walter Benjamin”, pp. 275 y ss.

flotante” no dejaba de ser menos espectral ni menos miserable que la de los trabajadores fabriles. ¿O mejor sería decir que no dejaban de ser más reales, más densas y menos espectrales e igual de miserables que las figuras comunistas? A propósito, ¿cómo se dibuja la relación entre *existencia* y *posibilidad* en la figura del espectro?

Aquí se amplía un surco problemático presente a lo largo de la sección. Un ejemplo se encuentra en una de las últimas figuras interrogadas: el *trapero*. Al interrogarnos sobre su existencia se ha convenido que el *trapero* —como parte sustancial de la “masa desarticulada” según Marx—, poseía una “existencia flotante” ¿Qué sucede entonces con la existencia del *espectro*? ¿Pudiera interpretarse que el *espectro* *está* pero *no existe*? La existencia de un *espectro* bien vale problematizarse ya que el significado de la existencia ha de acercarse a los márgenes borrosos del sentido *habitar entre sí*, como instancia privilegiada para el *conocimiento etnológico*. Etnografiar un *espectro* es habitar sus recorridos y acompañar sus acontecimientos; de ahí, la inquietud por la naturaleza de la existencia de los espectros. Como se recordará, Derrida ha escrito que el espectro “asedia”, ocupa sin estar, rodea sin presentarse; opinión que toma impulso a consecuencia de las siguientes palabras que, a su vez, responden a los primeros dos interrogantes enunciados en el párrafo anterior: “los espectros siempre están *ahí*, aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén. Nos hacen repensar el ‘ahí’ desde el momento en que abrimos la boca” (Derrida, 1995: 196).

El surco ha crecido tanto que es inevitable internarse en él. El paradójico presupuesto de que un *espectro* *siempre está ahí, aunque no exista*, se vincula con la prefiguración del comunismo cuyo status oscila entre el *hecho* y lo *posible*. Asimismo, esta situación contradictoria o paradójica nos remite al caso de Andrés y su “estar y no estar siendo campesino” (claro que en este último caso sucede la peculiaridad de que la existencia campesina puede no *serse*: “somos campesinos compramaíz”). Así, en los tres casos —la cuestión ontológica del *espectro* formulada por Derrida, la prefiguración del comunismo interpretada por Marx, y la afirmación del profesor Andrés—, parece compartirse la problematización sobre la *existencia* y, como en el resignado suspirar de Derrida, “hacen pensar el *ahí* desde el momento en que abrimos la boca”.

Para explorar el pensamiento nuevo conviene ingresar con mapas adecuados. A continuación habrá de recurrirse a ciertas formulaciones de la *fenomenología* con el fin de

abordar la problemática de la naturaleza existencial, es decir del *ser* del *ser ahí* de los entes, buscando claridad sobre las condiciones de existencia (y posibilidades de habitar-etnografiar) en los contradictorios objetos tratados. En síntesis, la intención es atender al análisis interpretativo de la existencia, considerando, para ello, el lenguaje elaborado desde las fuentes filosóficas alimentadas por la fenomenología.

Antecedentes de las problematizaciones fenome(t)nológicas

Como es sabido, el análisis del *ser de la existencia* –el *ser* del *ser ahí*²⁹– es un asunto tratado con solvencia por Martin Heidegger. En este sentido cabe recordar que el *ser* de la *existencia humana* tiene por singularidad el *ser habitante de un mundo*; pero, fundamentalmente, este *ente* que trasciende y sostiene a los humanos cuenta con la facultad de interrogarse por el sentido de la sustancia y de las *posibilidades* del *ser* del *ser ahí* que él mismo es; es decir, y utilizando la interpretación de Dermot Moran, la modalidad específica del *ser* de los humanos responde a que “su Ser es un *tema* para él” (Moran, 2011: 226).

Las anteriores lecturas nacen de un enunciado que dice como sigue: “Este ente que somos, en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos ‘la posibilidad de ser’ del preguntar, lo designamos con el término ‘ser ahí’” (Heidegger, 2007: 17). Aquí vale subrayar la facultad que posee la *existencia* en relación a la posibilidad de interrogarse por el *ser de la existencia*. Con otros términos, *no se existe porque se pregunta* sino que *se pregunta porque se existe*. Asimismo, habría que agregar que la pregunta dibuja un trayecto en forma de espiral que recorre –descubriendo– al interrogador tanto como al objeto interrogado. Esta operación descansa en una suerte de *hermenéutica fenomenológica*, la cual consiste en una forma de interpretación cuya dinámica progresiva-regresiva busca evidenciar los *modos del ser* que recubren el *ser de la existencia* de los diferentes objetos que pueblan el mundo; empezando por el *ser* de la existencia humana.

Veamos en la siguiente cita algunas de las propiedades que Heidegger anota en relación al *ser ahí*:

²⁹ Martin Heidegger utiliza el término *Dasein* para nombrar el *ser de la existencia*. Aquí habrá de utilizarse, además del original en alemán, sus equivalentes al castellano traducidos como *ser ahí* o *ser de la existencia*.

1. La esencia del ser ahí está en su existencia. Los caracteres que pueden ponerse de manifiesto en este ente no son, por ende, ‘peculiaridades’ ‘ante los ojos’ de un ente ‘ante los ojos’ de tal o cual ‘aspecto’, sino modos de ser posibles para él en cada caso y sólo esto. Todo ser tal de este ente es primariamente ‘ser’. De donde que el término ‘ser ahí’, con que designamos este ente, no exprese su ‘qué es’, como mesa, casa, árbol, sino el ser.
2. El que le va a este ente en su ser es, en cada caso, mío [...] La mención del ‘ser ahí’ tiene que ajustarse al carácter del ‘ser, en cada caso, mío’ que es peculiar de este ente, mentado o sobrentendido a la vez siempre el pronombre personal: ‘yo soy’, ‘tú eres’ (*Idem*: 54-55).

De este modo, el lenguaje inicial mediante el cual generar el encuentro entre la fenomenología y la praxis etnológica habrá de articular los siguientes preceptos: a) la preeminencia de la existencia sobre la esencia; b) el carácter fáctico del *ser ahí* como *ser en el mundo*; y c) el carácter interrogador del *ser ahí*. Es menester notar que dicho ámbito de encuentro –como problematización– tiene su punto de partida, precisamente, en un párrafo que aparece en la obra *Sein und Zeit*³⁰, en el cual se tematiza la ausencia de formulaciones convincentes por parte de la antropología en torno al “modo de ser” del ente que somos “nosotros mismos”. La “ausencia”, como se verá, se debe a las dificultades que el conocimiento antropológico –de corte empirista– tenía en su momento para analizar un objeto de estudio tan cercano pero elusivo como el *ser ahí*. Escribe Heidegger:

Con referencia a la falta de una respuesta clara y suficientemente fundada desde el punto de vista ontológico a la pregunta por el *modo de ser* de este ente que somos nosotros mismos en la antropología, psicología y biología, *no se ha formulado ningún juicio* sobre el trabajo *positivo* de estas disciplinas. Pero, por otra parte, es necesario tener siempre presente que *estos fundamentos ontológicos* nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir del material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya *están siempre “allí” en el momento mismo de reunir el material empírico*. Que la investigación positiva no vea estos fundamentos y los tome por evidentes no es prueba alguna de que ellos no le sirvan de base y de que no sean problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de las ciencias positivas (Heidegger, 2009: 71). [Cursivas nuestras].

³⁰ Dos son las traducciones de *Sein und Zeit* que habrán de utilizarse aquí: una realizada por José Gaos (*El ser y el tiempo*) y otra de Jorge Eduardo Rivera (*Ser y tiempo*). Las fichas completas de ambas traducciones se encuentran en la bibliografía dispuesta al final del trabajo.

Cabría presuponer que dicha preocupación ontológica parece haber sido desatendida en la teoría y praxis antropológicas, precisamente debido al temor de revitalizar los debates en torno a “la esencialidad humana”. No obstante nótese que para Heidegger, semejante a lo expresado por Habermas, la virtud/dificultad (dependiendo de la utilidad que se le desee dar) de la antropología es su *modo de ser empírico*. De todas formas, justamente el interés por *problematizar* los *fundamentos ontológicos* que *están siempre “allí”*, constituye el ámbito de encuentro *fenome(t)ológico* que se pretende trabajar aquí. En síntesis, el acto de inferir “hipotéticamente a partir del material empírico”, desplazando aquellos fundamentos que “están siempre ‘allí’ en el momento mismo de reunir el material empírico”, implica una serie de delicadas problemáticas que aquí se buscan reflexionar.

Sin embargo, antes bien cabe indicar un obstáculo encadenado al *conocimiento etnológico*, el cual aparece en relación al análisis del *Dasein* y a la pluralidad de los *modos de ser* del *Dasein* evidenciada en “otras culturas” (extrañas, alternas, etcétera). A decir de Heidegger, el *modo de ser* con el cual la etnología registra *otros modos de ser* se comporta desde un inicio como un *condicionante*, con lo cual, el registro de los fundamentos ontológicos se ve viciado desde un vamos; resultando, en consecuencia, no menos que dificultoso un análisis existencial facultado para descubrir los sentidos que cubren la sustancia ontológica del *Dasein* en “otras culturas”. Anota nuestro autor:

Cotidianidad no coincide con primitividad. Por el contrario, la cotidianidad es un modo de ser del *Dasein* que éste tiene incluso y precisamente cuando se mueve en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Por otra parte, también el *Dasein* primitivo tiene sus posibilidades no cotidianas de ser, así como tiene también su cotidianidad específica [...] Pero, hasta ahora el conocimiento de los primitivos nos ha sido proporcionado por *la etnología*. Y ésta se mueve, ya desde la primera “recepción”, selección y elaboración del material, en determinados conceptos previos e interpretaciones acerca de la existencia humana en general [...] La etnología misma presupone ya, como hilo conductor, una suficiente analítica del *Dasein*. Pero, como las ciencias positivas no “pueden” ni deben esperar el trabajo ontológico de la filosofía, la marcha de la investigación no tendrá el carácter de un “progreso”, sino de una repetición y purificación que haga ontológicamente más transparente lo ópticamente descubierto (*Idem*: 71-72). [Cursivas nuestras].

No resulta desafortunada la afirmación según la cual la etnología se acerca a los “otros” desde una preconcepción general del *ser ahí* (No obstante, cabría cuestionarse qué pensamiento –sea filosófico, científico o de otra clase– no “se mueve en determinados conceptos previos e interpretaciones”). Precisamente, el desafío continuo es cómo evitar que las interpretaciones presupuestas eclipsen la comprensión de *otras* formas del *ser ahí*. Pero como sucede en todo eclipse, en él participan dos cuerpos, uno que oculta y otro que refleja o ilumina; por lo tanto, una cosa es eclipsar y otra visibilizar, ya que los criterios utilizados –en este caso los *modos de ser* del *ser* de la etnología– también poseen la virtud de tornar visibles aspectos confusos o inadvertidos. Dependiendo de la estrategia que se escoja, y en la medida de que la razón anide en la ampliación de la perspectiva de análisis, los presupuestos ocupados pueden resultar oxigenantes más que sofocantes para el estudio del comportamiento sociocultural. Por consiguiente, el material etnológico obtenido no resulta de un acto pasivo identificado con la “recepción” y el filtro de la información recogida, sino de un proceder activo, de acercamiento, de intervención y participación que invita a considerar que la presuposición de una “suficiente analítica del Dasein” ejercida por la etnología, no tiene como finalidad cubrir sino *descubrir* los *modo de ser*.

Ciertamente que la teoría antropológica, como ya se anunció, toda vez que evita convertirse en sinodal de una definición de *lo humano* elude debatir criterios esencialistas (sean estos ontológicos, biologicistas o culturalistas). En sintonía con esto último, y de manera fugaz, vale adelantar que en su momento observaremos que Heidegger consideraba como parte de un acto propio de la *metafísica* definir la *humanidad*. Por lo tanto, es sugerente que en este punto su opinión parece comulgar con la dominante en la teoría antropológica.

Desde luego que tampoco sorprende la exclusividad del análisis ontológico por parte de la filosofía. A pesar de que Heidegger saludaba con beneplácito el registro de múltiples formas del *Dasein* que habían sido alcanzadas desde un “presupuesto” *modo de ser ahí* “etnológico”, el filósofo también advertía que la reunión de diversas *modos de ser* del *ser ahí* constituye una tarea que no arroja información acerca del problema toral, a saber, la de una *analítica existencial del ser ahí* destinada a iluminar la estructura *fundamental* del sentido del “ser ahí en el mundo”. La insinuada problemática queda expuesta en la siguiente cita:

[P]areciera ser favorable la riqueza de conocimientos disponibles sobre las más variadas y lejanas culturas y formas del Dasein. Pero esto es sólo una apariencia. En el fondo, esta sobreabundancia de conocimiento induce al desconocimiento del verdadero problema. La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial (*Idem*: 73).

Como se observa, para Heidegger la etnología tendría entre sus facultades la de reunir diversas *formas del ser ahí*, excluyendo de su órbita de interés el problema de la “esencia” del *ser ahí*³¹. Aquí habría que admitir que reflexionar sobre el sentido *general* del *ser ahí* (el “término medio”) es distinto a analizar el sentido *fundamental* del *ser ahí*.

Empero, ¿es inobjetable que la comparación no evidencia información acerca de la “sustancia” de la existencia humana? Naturalmente que para nuestro autor no, ya que justamente la opción *no es comparar* las variantes o *modos de ser del ser ahí* sino *atravesar* o *desgajar* los *modos de ser* hasta alcanzar el corazón del *ser ahí*, y, como se dijo, esta perforación (o desnudamiento) se realiza por medio de una hermenéutica fenomenológica y no mediante un análisis comparativo. Pero vale aclarar que en el *conocimiento etnológico* la *comparación* es consecutiva de la *reunión*, y que la reunión no ignora a la *analítica* que la antecedió. De modo tal que la reunión puede evidenciar tanto que una “forma” comparte con otra forma *el modo o posibilidad de ser propio de la forma*, así como arrojar claridad sobre el propio *ser de la existencia* envuelto por la forma. ¿Resulta adecuado cuestionar la unidad (sólida e inviolable individualidad) del *ser* de la *existencia humana* a fin de atisbar variaciones de su estructura fundamental?

Sería apresurado contestar ahora (y tal vez siempre). De cualquier modo, y una vez recuperadas las dificultades que Heidegger señala, conviene arriesgar en el empleo y utilización de algunos presupuestos de nuestro autor para intentar un encuentro *fenome(t)ológico*. Así, se nos ocurre emprender una problematización de la problemática que Heidegger señala con respecto al *conocimiento etnológico*. Para ello sugerimos recordar las observaciones sobre la “ontología *tupí*” y sobre el “ser social guerrero”,

³¹ Cabe indicar que Heidegger no es explícito en cuanto a las fuentes etnográficas y etnológicas recurridas, a menos que estas se hallen en la obra de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, texto que nuestro autor confiesa haber leído y, en consecuencia, encontrarse al corriente del análisis del “ser-ahí” en diferentes mitologías. De todas formas las dudas en torno a la descripción de las variadas formas del “ser-ahí” son notorias. En este tenor conviene subrayar que dicha salvedad asume para nuestro propósito una de las principales curiosidades que motivaron la elección de los tópicos a tratar en la presente sección.

observaciones emanadas de los fragmentos etnográficos relacionados con la vida social de los indígenas amazónicos dispuestos en el capítulo anterior, a fin de cavilar en torno a las siguientes inquietudes: ¿cómo interpretar una ontología contenida tanto en la existencia humana como en la animal y en la espiritual? ¿Sería correcto preguntarse si estas últimas comparten y difieren esencias/existencias?

En el capítulo precedente se anotó que la ontología del pueblo *tupí* corresponde a una existencia multinatural y homocultural. Como se recordará, se trata de una esencia (alma o cultura) que se encuentra y determina el *ser de la existencia* tanto en hombres como en animales, en espíritus como en fenómenos de la naturaleza. Para el caso específico de los indígenas *tupí*, el *ser ahí* constituye un eje existencial propio de la ontología humana sobre la cual se deslizan otros seres con forma no humana. Por consiguiente, el sentido del *Dasein* o *ser* del *ser ahí tupí* –naturalmente siguiendo las condiciones puestas por Heidegger, es decir que posea un *modo del ser* que es el *interrogar* o preguntar, y que exista y *habite* como *ser en el mundo*–, pareciera no diferenciarse de lo dispuesto por quien fuera autoridad de la Universidad de Friburgo.

Sin embargo, sí existe una diferencia importante, pero esta diferencia sólo acaba por confirmar la presencia de variaciones ontológicas, lo cual, finalmente, acabaría por fortalecer el análisis *fenome(t)ológico*. Esta “diferencia” implica aceptar la relación *ser-naturaleza* como una relación armónica, una suerte de equilibrio que muestra la estrecha vinculación entre ambos componentes; ya que por un lado, la esencia del *ser ahí* se manifiesta y permite la manifestación de diversa naturaleza (cuerpos), es decir que *hace* al *perspectivismo amerindio*; y, por el otro, esta vinculación se expresa en el multinaturalismo, ya que la posibilidad de adquirir diversos *puntos de vista* que caracterizan a tal o cual especie –humana o no–, se debe a la existencia del *ser ahí*. Por lo tanto la *multiplicidad ontológica* no hace referencia a múltiples *esencias* o *fundamentos* del *ser ahí* (éste es *uno* y el *mismo* para todo aquél que integra el campo “sociocósmico” *tupí*), sino que posibilita diversas manifestaciones y perspectivas multinaturalistas; de ahí, que pueda considerarse la presencia de variaciones o plasticidades ontológicas toda vez que se aceptan las condiciones establecidas por estos grupos indígenas.

En sintonía con esto último –y teniendo en mente los casos revisados– cabe indagar en las siguientes preguntas: ¿es adecuado afirmar entonces la presencia de ontologías

extrañas? ¿No hemos documentado en el capítulo anterior el caso de un “ser guerrero *indiviso*” que se oponía a una suerte de “ser moderno *diviso*”? De responderse afirmativamente a los anteriores cuestionamientos, el reproche de Heidegger dirigido a las diversas formas del *ser ahí* que la etnología recoge y que no expresarían el problema profundo de la *esencia* de la *existencia*, habría caducado, puesto que, justamente para lograr la exposición de las variaciones del *ser ahí* se sugiere haber captado la existencia verdadera de cada una de ellas. ¿Es posible esta captación?

Esta cuestión amerita reflexionarse desde otras perspectivas, puesto que, si bien se ha incorporado parte del lenguaje fenomenológico, también se ha asumido implícitamente aquello que se busca verificar, es decir, se está partiendo del empleo de la extrañeza ontológica para justificar justamente sus “existencias extrañas”. A fin de suplir esta falta, a continuación se abordará el tema considerando otras situaciones y otros casos etnográficos.

Fenome(t)nología, etnografía y el habitar como desalejar

Recapitulando las expresiones etnográficas dispuestas al inicio del presente capítulo, volvamos a recodar los intentos por *habitar* una *suposición* y una *paradoja* (o *contradicción*) que –parafraseando el enunciado recitado de Derrida que refiere a la ontología existencial de los espectros–, “están aunque no existan, aunque ya no estén, aunque todavía no estén”. Incluso, vale considerar el caso de la paradójica situación “ser campesino y no estar siendo campesino” (*somos campesinos compramaíz*), en donde opera una suerte de divorcio existencial a consecuencia de que el *ser campesino* no coincide con el *no existir campesino*. ¿Es factible este divorcio?, ¿o forma parte de un simulacro la situación donde el *modo de ser* de la *ausencia* sustituya (confunda) el *ser de la existencia* misma? Y si fuera el caso, ¿podría considerarse una variante de *ser existenciar* que combina, transita y comunica el *ser ahí* y el *no ser ahí*? De constituir un fenómeno abordable el *no ser ahí*, ¿qué se puede decir de él y cómo se lo puede analizar?

Ya se ha citado el siguiente enunciado: “La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia” (Heidegger, 2007: 54), al cual cabe sumar: “La sustancia del hombre es la existencia” (*Idem*: 233). En ambos casos la metáfora de la fluidez (o de una existencia *acuosa*) empleada para referirse a la relación entre *esencia* y *existencia* no escapa a la

curiosidad. Coincidentemente, esta caracterización nos remite al tópico tratado en el “Anexo” dispuesto al final del capítulo anterior³², donde se daba voz a una suerte de *fluidez ontológica* interpretada a partir de la observación y el análisis de una serie de pinturas rupestres fijadas hace miles de años en las *Cuevas de Chauvet*. Sólo que, como se tendrá presente, la caracterización de fluidez ontológica era utilizada para describir una sustancia existencial que, semejante a lo observado entre los indígenas *tupi*, permeaba a la humanidad tanto como a la naturaleza animal, a la vegetal y a la espiritual.

De cualquier manera (“siguiendo el *fluir* de la prescripción dominante en la teoría antropológica”), convendría evitar empantanarse en la exploración de la *esencia* del *ser ahí*; ya que no se tiene por tarea reflexionar en la *esencia* o en las *esencias* de la humanidad, sino que se intenta versionar el “análisis existencial del *ser ahí*” para determinadas categorías de entes. Por ejemplo, el análisis de las dificultades que presenta un fenómeno (una suposición, una paradoja, un espectro) cuya singular apariencia invita a trasladarse (deseando habitar) a regiones difícilmente explorables para la *observación participante* – sea por la distancia o por la inestabilidad epistemológicas resultantes de la difusa existencia que domina en tales fenómenos. ¿Pero cómo describir el fundamento ontológico de esta clase de fenómenos que *existen* pero *no están*?, ¿*o están* pero *no existen*?, ¿*o son* pero *no están siendo*? ¿Son entes, objetos, qué son? ¿Es correcto afirmar que *son*? Estas cuestiones remiten a la necesidad de analizar las diferencias entre *existencia*, *ser*, *no-ser* y *vacío de existencia*. Naturalmente, en principio es lógico interrogarse si son válidas estas distinciones. De hecho, forma parte de un acto urgente reflexionar sobre las fronteras de la existencia, ya que fuera del torrente existencial sólo parece haber *nada*. No obstante, ¿es correcta la presunción de la existencia (presencia) de la *no existencia*?

Al respecto la tematización que hiciera Heidegger de la *nada* constituye un episodio intelectual clásico dentro del debate filosófico. La reflexión sobre el estado o naturaleza ontológica de este singular fenómeno afecta por completo el sentido y las concepciones del *ser ahí*. No resulta sorprendente entonces que Heidegger, en razón de cubrir el horizonte fenomenológico hasta lograr atestiguar sus confines más remotos, dirija su atención a la *nada* a fin de habitar las fronteras donde la existencia *deja* de existir; donde el *ser ahí*

³² Cf. “Anexo: Sobre las interpretaciones de las imágenes presentes en las cuevas de Chauvet y de Lascaux”, pp. 135 y ss.

abandona su *ser*, su ente y su mundo. Esta labor inicia con la formulación de la pregunta “¿Qué pasa con la nada?” (Heidegger, 1967: 81); interrogante que, una vez remedado, pudiera asumir para nuestro caso la forma de *¿Qué pasa con la suposición, la paradoja y el espectro?*

Desde luego que la naturaleza existencial de la *nada* constituye un tópico que bien cabe dentro de la tematización de los objetos de estudio que se han venido tratando hasta el momento. Cabría preguntarse, entonces, si es factible considerar que los fenómenos arriba indicados son cosas o sujetos sobre los cuales pudieran enunciarse una definición que respondiera a las preguntas *qué* o *quiénes* son, precisamente, porque en los casos de la suposición, de la contradicción y de los espectros –en un símil de lo que ocurre con la nada–, no son objetos cuyas existencias se revelen de manera pura en su *ser ahí*, ya que en sus *apariencias* (que de manera peculiar parecen coincidir con sus *ser ahí*) privan la ausencia, lo elusivo y el asedio. Sin embargo –y aquí emerge una problemática que se verá adelante y que relativiza las opiniones de Derrida–, tales fenómenos evidencian “existir”, por lo tanto ¿cómo son sus existencias?

Aunque de manera momentánea, la tesis que resulta adecuada asume que esta clase de fenómenos pudieran responder a una existencia cuya peculiaridad es simular (existencialmente) su presencia recurriendo al continuo *distanciamiento*. Si así fuera, esta tesis abonaría la posición de que tales fenómenos “existen pero no están”, o tal vez, presumiendo la fluidez en sus andares, esta clase de fenómenos más que no estar o no existir *están siendo* pero en otro sitio. Con otras palabras, quizá *están siendo en otro* lado porque poseen *existencia en otro lado*.

Al respecto es pertinente recordar que para Heidegger la *nada* es causante del origen de la negación, ya que la “negación se funda en el no que nace del anonadar de la nada” (Heidegger, 1967: 100). Si bien la *nada* no es un ente que responde a un *qué* o a un *quién* es, en cambio sí participa de la *esencia* del *ser* del ente, aunque de todas formas el ente esté sostenido dentro de la *nada*; es decir, que su existencia es posible porque se encuentra suspendida en la *nada*. De manera tal que la existencia de la *nada* sólo es apreciable como existencia “rechazada” y no como *no ser*. Esta posición también se distanciaría de considerar a una suposición, a una contradicción o a un espectro como ejemplos de un *ser*

sin existencia o no ser, ya que una suposición *está siendo*, al igual que una contradicción y un espectro, si no fuera así, aparecerían como *nada*, y nada es lo que no son.

Pero además, uno podría inspirarse en la propiedad nihilista de la nada para sugerir que los anteriores fenómenos, siendo extraños objetos existenciales, cuentan en su *ser ahí* la propiedad del *alejamiento* (una suerte de negación inacabada, o pseudonegación) que empuja a favor de una suerte de “apariencias sustanciales” que, como se dijo hace un momento, caracterizan a la ausencia, a lo elusivo y al asedio. En otros términos, si bien *existen*, tales fenómenos se presentan bajo la imposibilidad de *estar frente a ellos* debido al permanente distanciarse injerto en el *ser ahí*, y cuyo efecto es la manifestación de lo inalcanzable e inhabitable; es decir que existen pero que no están, o todavía no están, o su relación aquí/allí es confusa. Con esto no se afirma que tales fenómenos poseen en su *ser* un *no ser*, sino que a su *ser ahí* les va la propiedad de un continuo distanciamiento que hemos inferido como una variación de la negación. Sin embargo, en razón de que se volverá sobre este punto por tratarse de un tema en experimentación, por el momento conviene tomar con precaución esta ambigüedad.

De todas formas sigue borrosa la distinción entre *ser* y *no ser*, ya que la *nada* nunca *no es*. Heidegger es cuidadoso de no asociar la *nada* con el *no ser* debido a que la *nada* existe precisamente para que el ente también exista —“¿Por qué hay ente y no más bien nada?” (*Idem*: 112) reclama Heidegger que debería ser la cuestión privilegiada. Además, *nihilizar* el *no ser* implicaría haber acordado una primera *negación* del *ser* para dar paso al *no ser*, lo cual conllevaría a pensar que el origen de la negación se encuentra en el *ser* mismo —operación que cabría dentro del campo de la dialéctica pero no de la fenomenología—; empero, y siguiendo la perspectiva de Heidegger, es en la *nada* donde se rastrea el origen de la negación. Por consiguiente, el *no ser* en todo caso es una *posibilidad del ser* como un *no ser otras posibilidades del ser*. Esto ya aparece en *Sein und Zeit*:

El “ser ahí” es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera que se comprende partiendo de posibilidades, y comprendiéndose de esta forma, es el ente yecto. Pero esto implica: “pudiendo ser”, está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente *no es* otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial. La proyección [...] es ella misma esencialmente “no ser” [...] El mentado “no ser” es inherente al ser en libertad del “ser ahí” para sus posibilidades existenciales (Heidegger, 2007: 310).

No obstante lo anterior, una concepción un tanto diferente proviene del pensamiento de Jean Paul Sartre, quien escribe que “la condición necesaria para que sea posible decir no es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada *infeste* el ser” (Sartre, 1998: 51). Sartre deforma la perspectiva de Heidegger al afirmar que la *nada es el ser del no-ser*, ya que ella “misma es negación. Funda la negación como *acto* porque ella misma es la negación como *ser*” (*Idem*: 59 y 71). Esto arroja nuevos entendimientos. Si Heidegger toma con reservas el acto de equiparar la existencia de la *nada* con la existencia de la negación, al notar que el origen de la negación se encuentra en el *no* emergente de la nada, e insistiendo en que esta no es un ente, Sartre, por otro lado, afirma que la nada *es*, es decir *es un ser denominado negación a cuyo ser le va el no-ser*.

Insistiendo en lo anterior, y a diferencia de Heidegger para quien el *ser* está suspendido en la *nada*, Sartre piensa que la *nada* se nihiliza “sobre fondo de ser”, “en el seno mismo del *ser*, en su meollo, como un gusano” (*Idem*: 62). Aquí la *nada* es una larva en medio del *ser*, una devoradora de su fundamento ontológico, un caníbal fenomenológico. Esto se distingue claramente de la postura de Heidegger anteriormente incorporada, en la cual se sostiene que la *nada* rodea, permea de manera invisible y por ende participa del *ser* pero nunca como *no-ser*; de hecho, toda existencia, incluso la científica, es posible porque se encuentra suspendida *entre* la nada (Heidegger, 1967: 109). Oponiéndose a esta posición, y no obstante de relativizar lo expresado por él mismo hace un momento, Sartre afirma que la *nada* “no es. Podemos hablar de ella sólo porque posee una apariencia de ser, un ser prestado” (Sartre, 1998: 63). ¿Y cómo podemos hablar de ella si “no es”? Si bien es imposible describir la *nada*, afirma Sartre, “puesto que no es”, al menos es viable “dar su sentido, en cuanto ese nada *es sido* por el ser humano en sus relaciones consigo mismo” (*Idem*: 77).

Como se habrá notado, Sartre rezuma confusión en torno a la estructura existencial de la *nada*. Por un lado, afirma que a la nada *le va la negación como ser*, es decir que funda la “presencia perpetua” de un *no-ser* sobre el trasfondo del *ser*; por el otro, sostiene que la nada *no es*; y, permeando a ambas posiciones, Sartre escribe que la nada *es sido*, con lo cual resulta un acto inverosímil describirla. Un denominador común de las tres variantes es la contingencia del *ser nihilizador* presente en la *nada*. Otro que la *nada* infesta al *ser* y por lo tanto es posible su negación sobre el trasfondo del *ser*. En ambos casos la *nada*, que

aparece sobre el fondo del *ser* puesto que su existencia emerge como negación del *ser*, conforma un peculiar *ser al que le va el no-ser*.

Ahora bien, imagínese que para referirse a la *nada* se aceptan las condiciones establecidas por Heidegger, en específico se recoge el sentido de negación como distanciamiento o rechazamiento; y, además, se emplea lo propio de Sartre con la condición de aplicarse no a la *nada* sino a ciertos fenómenos que pudieran albergar en su *ser ahí* ciertas ambivalencias ya expresadas por este autor. Fenómenos como los espectros, las suposiciones y las contradicciones, entre otros, conformarían los casos a cuyo *ser* le va una *presencia* como *irrealidad* (evasión), la *existencia* como *ausencia* (infinita lejanía), y la *paradoja* como *irresoluble*, respectivamente. En tales casos, siguiendo el lenguaje de Heidegger, se evidencia el *alejamiento* del *estar* que difumina su existencia. Se trataría de fenómenos ambiguos en su *ser ahí*, fenómenos que existen pero que obstaculizan toda tentativa de acercarse a ellos, fenómenos que pueden *estar* y *no ser*, o *ser* y *no estar*, fenómenos cuya existencia es *distanciamiento continuo*. Asimismo, tales fenómenos se comportarían en parte como sucede con la *nada* en los términos descritos por Sartre, es decir que serían fenómenos elusivos cuyo *estar* se escapa porque “es sido”.

Empero, si estos fenómenos cuyo *ser ahí* no es precisamente negación sino fuga que infesta al entendimiento mismo del *ser ahí*, y, por ende es la fuga aquello que se procura habitar, tales fenómenos más que responder a la peculiaridad de “sido” *están siendo en otro lugar*. Si bien esta concepción ya había sido sugerida anteriormente, cabe interrogarse ahora ¿qué significa e implica “en otro lugar”?

Cuando Heidegger se interroga “¿Qué quiere decir ‘suponer’?”, sin respirar responde: “Comprender algo como la razón de ser de otro ente” (Heidegger, 2007: 249). La *suposición* evidencia una existencia elusiva porque refiere a *otra* existencia, figura la fugacidad de su *estar siendo* porque es algo que existe pero que siempre está vinculado a *otra parte*. Así, habitar (etnografiar) una suposición implicaría un acto interventor donde la participación consistiría en tender constantemente puentes y vínculos. En este sentido considerar la *negación* como *alejamiento* conlleva a la emergencia de un campo existencial que, si bien distante, existe para salvarse puesto que su *ser* del *ser ahí* que, provisoriamente pudiera describirse como *combinado* y *fugaz*, constituye un campo del *estar siendo* que seguramente se disuelva una vez que la tarea etnográfica sea clausurada. Este acto no

tendría como objetivo eliminar la *suposición*, sino situarnos frente a una nueva (momentánea y, ¿compartida?) instancia existencial. De este modo, la *suposición* se asumiría en un *ser ahí* cuya existencia es *evasiva*. De ahí que en lugar de ser la *actitud anonadante de la angustia* (Heidegger, 1967: 102) la que nos patentice el *ser ahí* de la *suposición* –como sucede en el caso de la *nada*–, se trataría de algo así como una *angustia etnográfica del inhabitar* quien patentice la *suposición*.

Vale insistir en que el acto de *habitar* es una empresa toral para la etnografía. La recuperación de la fenomenología como *fenome(t)nología* y, en particular el análisis *existenciarario del ser ahí*, confiamos en que nos ha ayudado cavilar acerca de cómo caracterizar la etnografía de una *suposición*, de una *contradicción* y de un *espectro*, así como otras tantas creaciones cuyos fundamentos ontológicos sean semejantes. Al respecto, cabe mencionar que para Heidegger el término *en* que caracteriza al “ser en” –el cual expresa la existencia formal del *ser* del *ser ahí*, y que por lo tanto tiene la estructura fundamental del “ser en el mundo”–, “procede del ‘habitar en’, ‘detenerse en’” (*Idem*: 67).

Incluso, si se acuerda una variante del *habitar* como *modo de ser etnográfico*, su proceder anidaría en el acto de salvar distancias. Asimismo, este *habitar* implicaría acercarse a las interpretaciones que cubren el *ser* del *ser ahí*. Por consiguiente, *habitar* es *desocultar* los *modos* o *posibilidades del ser de la existencia* y, en los casos peculiares cuya existencia es continuo *alejamiento*, *habitar* es también *desalejar*. Piénsese en *habitar* como si se tratara de una proyección que recorre la textura de un objeto descubriendo las capas o *modos del ser* que cubren la sustancia de su existencia. ¿Hacia dónde se acerca el *habitar*? Desde luego que hacia lo *otro*, que en principio *es uno mismo*, quizá sea la respuesta de Heidegger. Cabría aclarar que para nuestro autor *habitar con* el otro no resulta de un hecho cultural sino existencial, de modo que el *ser de la existencia humana* es tal por el *ser* pero no por lo humano.

¿Pero no se ha incurrido en una confusión entre *modo de ser* y *ser de ser ahí*, o, en un lenguaje equivalente, entre *cultura* y *ontología*? Esta ambigüedad ha estado presente desde que se iniciara el abordaje de la fenomenología. En cierta medida nos hemos aprovechado de este contexto brumoso. El mismo Heidegger no se convence de actuar con la nitidez adecuada en torno a la distinción entre *ser* y *ser ahí* –Dermot Moran insiste en este punto (Moran, 2011: 88). De todas formas, el tópico que resta por abordar es la

concepción *alteridad* que emana de los presupuestos ontológicos-existenciales de Heidegger. Como se pretende atender a continuación, nuestro autor defiende la opinión según la cual todo intento por establecer criterios humanos fuera de los fundamentos ontológicos forma parte de un interés propio del *humanismo*, lo cual constituye un acto supremo de subjetividad normativa. Posiblemente –y como se sugirió–, la razón de Heidegger se encuentra en considerar que el *otro*, en los términos de una analítica existencial, *es uno mismo*; por lo tanto aquí se perfila una veta trascendental que condiciona los criterios elegibles para un sentido de alteridad enraizado a la estructura fundamental del *ser ahí*.

Fenomenología y alteridad o antihumanismo antimetafísico

En alguna de las páginas precedentes se sugirió una convergencia entre las posiciones de la “antropología” y la de Heidegger con respecto a los intentos por definir *la humanidad*. Sin embargo, si las posiciones convergen en el dictamen no ocurre lo mismo con los contenidos y sus motivos. Como cabría de esperarse, la *problematización del otro* en los términos fenomenológicos ocupados no elude el lenguaje ontológico-existencial. En razón de subrayar lo insinuado al final de la sección anterior, ahora se habrá de prolongar la tesis de Michael Theunissen que aparece en su obra *The other: studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, And Buber* (Theunissen, 1986), según la cual Heidegger es un cabal representante del proyecto *trascendental de la alteridad*. ¿Qué implicaciones alberga esta concepción? En principio vale incorporar algunos aspectos técnicos.

Como parte integrante de las estructuras del *ser ahí*, y junto a la de “ser en el mundo”, se encuentra una denominada *Mitsein* (“ser ahí-con”, “ser o estar-con” o también “ser o estar con-los-otros”). No resulta vano enfatizar la pertenencia del “ser ahí-con” – como estructura existencial *a priori*– al *Dasein*; ya que la concepción del *otro* que utiliza Heidegger rezuma cierta proyección que más que promover un encuentro donde se asume al *otro* como diferente, resulta en una concepción del *otro* como semejante sino es que idéntico. En cierta forma, Heidegger también expande (normando y definiendo) el sentido y

las estructuras del *ser ahí*³³. Tampoco es menos cierto que al situar su campo de análisis en *ser de la existencia*, Heidegger evita responder a la definición de *humanidad* a partir de preguntas tales como *qué o quién es la humanidad*³⁴.

Sin embargo, en este “situar” a su vez se definen los criterios analíticos existenciales que ha de experimentar *todo hombre*; incluyendo uno (en un acto reduccionista) que tal vez no sea tan simple de considerar como existencial, total y universal: precisamente el criterio de la perspectiva o sentido de *otredad*. Anota Heidegger:

El otro hace frente en su “ser ahí con” en el mundo. Pero la expresión “ser ahí” muestra sin embargo nítidamente que este ente es *inmediatamente* en la no referencia a otros, aunque ulteriormente pueda ser también “con otros”. No debe pasarse por alto, empero, que usamos la expresión “se ahí con” para designar *aquél* ser sobre la base del cual son puestos en libertad dentro del mundo los otros que también son. Este “ser ahí con” de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un “ser ahí” y por ende también para los que “son ahí con”, porque el “ser ahí” es esencialmente en sí mismo “ser con”. Esta proposición fenomenológica: el “ser ahí” es esencialmente “ser con”, tiene un sentido ontológico-existencial (Heidegger, 2007: 136). [Cursivas en el original].

Esta reducción del “ser ahí-con” al *ser ahí*, así como su asignación de corte *reflejante* ontológico-existencial, queda también expuesta en la siguiente descripción sobre *los otros*: “los otros son, antes bien, aquellos de los cuales no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno” (*Idem*: 134). De aquí se desprende la idea de una *transferencia existencial* que condiciona no sólo el sentido de *otredad* sino la posibilidad de otros sentidos de alteridad (Verbigracia, baste recordar los caso del “ser social indiviso y guerrero” tratado por Clastres, y el de la *afinidad caníbal* presente entre los indígenas

³³ Jürgen Habermas, de quien recuperamos algunas de sus conclusiones para confrontarlas con las de Heidegger en esta sección, cuenta con una frase que sintetiza esta “expansión normativa”: “Heidegger devuelve a la filosofía la plenitud de su poder perdido. Pues según su idea, los destinos históricos de una cultura o de una sociedad vienen fijados en cada caso, en lo que a su sentido se refiere, por una precomprensión colectivamente vinculante de aquello que pueda acaecer en el mundo. Esta precomprensión ontológica depende de categorías constituidoras de horizonte, que en cierto modo prejuzgan el sentido del ente” (Habermas, 2013: 149-150).

³⁴ Pregunta diferente al *quién* del *Dasein* cuya respuesta es el “sujeto en cada caso mío”, respuesta que el mencionado Habermas interpreta como un amarre a la *filosofía del sujeto* (Habermas, 2013: 148 y ss.).

amazónicos *tupi*³⁵). En efecto, este imperante sentido del *otro* que se ve propulsado y justificado por su inevitable participación como *estructura existencial del ser ahí*, exhibe un aspecto lato no menos que omnipresente cuya descripción se justifica en la opacidad de toda descripción.

En sintonía con aquello que se mencionó líneas atrás, cabe agregar que para Heidegger el *otro* es un “quien” cuyo sentido es aplicable tanto para el “uno” como para el “nosotros”. Pero no se trata de un “quién” que responde a la pregunta por el sujeto de la humanidad. Nada más lejano de esta posición. Escribe nuestro autor: “Todos son el otro y ninguno él mismo. El ‘uno’, con el que se responde a la pregunta acerca del ‘quién’ del ‘ser ahí’ cotidiano, es el ‘nadie’, al que se ha entregado en cada caso ya todo ‘ser ahí’ en el ‘ser uno entre otros’” (Heidegger, 2007: 144)³⁶.

La inevitable necesidad de este *trascenderse* del “ser ahí-con”, también muestra una duplicidad infinita, ya que la relación de alteridad se posibilita gracias a la estructura del *ser ahí* que desde su interior reproduce irrefrenablemente el “ser ahí-con”. Como se observa, esto no deja de constituir un tema polémico, situación que se agrava a partir del siguiente enunciado: “El ‘ser relativamente a otros’ se torna [...] ‘proyección’ del peculiar ‘ser relativamente a sí mismo’ en *otro*. El otro es una *doublette* de uno mismo” (Heidegger, 2007: 141). Es cierto que, como el propio Heidegger indica, el *Mitsein* es constitutivo del “ser ahí en el mundo”. Empero, la impresión que parece dominar es la un *Mitsein* implacablemente condicionado por el *Dasein*. A propósito de esto, Jürgen Habermas recuerda que el *Mitsein* “aparece ciertamente en primera instancia como un rasgo constitutivo del ser-en-el mundo”, pero también interpreta que en la obra *Ser y Tiempo* “Heidegger construye la intersubjetividad de manera parecida a como lo hace Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. La existencia en cada-caso-mía constituye el ‘con-ser’ (*Mitsein*) de forma parecida a como el yo trascendental constituye la intersubjetividad del mundo compartido por mí y por los otros” (Habermas, 2013: 167).

Además, y siguiendo los términos del tópico *alteridad* como *trascendencia del ser ahí de uno mismo*, lo anterior también repica en otras regiones de la problematización del

³⁵ Cf. Capítulo III. e. “La sociedad contra el intercambio: Pierre Clastres y el ser social indiviso y guerrero”, pp. 105 y ss., y g. “Afinidad caníbal, perspectivismo y cosmohumanismo como fundamentos de la alteridad amerindia: Eduardo Viveiros de Castro”, pp. 118 y ss.

³⁶ “[E]l uno es nadie, no una nada” (*Idem*: 145).

otro. En efecto, la expresión “*doubllette* de uno mismo” utilizada para referirse al *otro* repercute bruscamente en la concepción de humanidad que se ve colmada del *ser* del *ser ahí*. Por consiguiente, la cuestión ahora es conocer qué ocurre con la *humanidad*. En otros términos, ¿cómo conciliar un sentido de humanidad que sintonice con el criterio de alteridad como trascendencia? Valdría aclarar que “sentido de humanidad” se traduce a los términos utilizados por Heidegger en una empresa propia del *humanismo*, una empresa que busca determinar la esencia no del *ser* sino del *ente*, es decir del hombre. En suma, a decir de nuestro autor, este humanismo sólo tiene por labor establecer criterios que en ningún modo refieren al *ser* y al *ser ahí* sino al *ente*.

Así, en el texto *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 1969), el cual responde, como es sabido, a un trabajo de Jean Paul Sartre titulado *El existencialismo es un humanismo* (Sartre, 1969), Heidegger dedica gran parte del mismo a debatir las ideas nodales que el texto referido de Sartre alberga; en específico, la concepción “humanismo”. Leamos a nuestro autor:

El humanismo no sólo no pregunta, al determinar la humanidad del hombre, por la referencia del ser a la esencia del hombre, sino el humanismo impide que esa pregunta se produzca, porque debido a su origen en la Metafísica no la conoce ni entiende (Heidegger, 1969: 74).

La asociación entre *metafísica* y *humanismo* no habrá de sorprender si se tiene en mente la pregunta transversal de *Sein und Zeit*, ya que dicho vínculo radica precisamente en una cuestión ontológica que excluye la *pregunta por ser*:

Todo humanismo o se funda en una Metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una Metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser —sea sabiéndolo o no— es metafísica (*Ibidem*).

La *pregunta por el ser* es una cuestión antimetafísica y antihumanista. Si es posible concebir la esencia del hombre se debe a que esta remite a la existencia de la *palabra*, del *lenguaje* y del *habla*, facultades que permiten a la pregunta dirigirse al *ser*. Por el contrario,

la *metafísica* y el *humanismo* se preguntan *qué* y *quién* es el hombre, cuestiones cuyas respuestas se encuentran desde un comienzo determinadas por sus interrogadores puesto que, “en el ¿quién? o en el ¿qué? ya buscamos, anticipándonos, un alguien personal o un algo objetivo” (*Idem*: 80); intereses que, lamentablemente, “nos desvían” de la cuestión sobre la esencia de la existencia. Para Heidegger el hombre *es en la apertura al ser*, de modo que no responde a un *qué* o *quién*, sino que tiene la peculiaridad de ser *existencia* junto al *ser*, existencia que habita próxima al *ser*. En síntesis, *metafísica* y *humanismo* impulsan una empresa cuya preocupación se distingue de la expresada por la *ontología fundamental*, la cual consiste en “avanzar pensando hasta la verdad del ser” (*Idem*: 112).

Así las cosas, queda claro que en esta sección poco hubo del proyecto “fenome(t)ológico”, de hecho, ni siquiera se rastrearon afinidades momentáneas para un temporal encuentro. De tal modo que a diferencia de la anterior sección, donde el lenguaje, las tareas y la forma de pensar propias de la *ontología fundamental* ayudaban a fraguar perspectivas *fenome(t)ológicas* destinadas a interpretar fragmentos y accidentes etnográficos confusos, en la presente sección las nuevas condiciones de “la pregunta por el ser de la existencia” sepultan toda tentativa de formular la *pregunta por las condiciones existenciales de la pregunta por el ser*. En esta acentuación de la importancia del *ser* en detrimento de la *existencia*, el *ser ahí* ha alcanzado una profundidad abismal. Su casi insondable sentido se ha retrotraído a la expresión de un *ser* a cuyo *ser* le va el *pensar* y el *hablar*. El *pensar* pugna por dirigirse hacia la “pobreza de la existencia” y allí encontrarse con el habla. El *pensar* –pensar sobre el *ser*, pensar para preguntar por el ser– *es* junto al *ser*.

A pesar de que *pensar* y *hablar* nunca han resultado entidades ajenas a la teoría antropológica, el tratamiento que les confiere Heidegger sigue un desarrollo intelectual que, alejándose de la *existencia* y acercándose al *ser*, a su vez logra disuadir los intereses de la etnología en este nuevo viraje. En esta curva cada vez más cerrada uno de los panoramas que se pierde es la *problematización del otro*. Este paisaje, al aparecer como proyección, impide el descubrimiento de regiones distintas. De hecho, este *retraerse* sobre el *ser* conlleva a un ineludible confinamiento. Se dice que cualquier camino que salga fuera del *ser* es camino metafísico, un camino perteneciente a otra región donde *otra* es el concepto fuerte e importante; porque para Heidegger no hay fronteras entre la *metafísica* y la

ontología fundamental, sino una *nada*; sólo límites interiores cuya razón es separar a una de la otra. Pero si la *existencia* sola no parece interesar; entonces, comienza a saciarse de *ser* (¿o es el *ser* quien se vacía de *existencia*?) hasta desplazar aquello por lo cual *es* existencia; y ésta, fugitiva y extenuada, debe construirse como tema de la metafísica. Ésta última la arroja y la restituye. Sin embargo, debido que ahora entran en juego normas y reglas, la existencia aparece como tema subjetivo; y esto, a Heidegger no le interesa, ya que la pregunta por el *ser* deja paso a la pregunta por las formas y los valores de tal o cual entidad, tópicos destinados a otra clase de alteridad no trascendental, otra relación que tal vez permita la discontinuidad y la extrañeza pero que para nuestro autor forma parte de una empresa *metafísica* o del *humanismo*.

Paralelamente, cuando se hizo notar el rechazo de Heidegger al intento de establecer criterios que definan a la humanidad y al hombre, se dijo que esta toma de posición congeniaba con lo propio en la teoría antropológica. Sin embargo, si se recuerda el reproche al uso de la “preconcepción del ser ahí” dirigida a la etnología, ahora dicho acuse pudiera revertirse hacia Heidegger a consecuencia de preconcebir el “ser ahí del otro” inevitablemente desde el “ser ahí de uno mismo”. Esto ha presentado una ineludible dificultad respecto a la concepción del *otro*. Si bien Heidegger excluye las intenciones normativas que dictan una definición de humanidad, lo hace al precio de robustecer y reinstalar el escabroso tema de la esencia humana (desde luego que como *ser ahí*, como *existencia*), con lo cual, el resultado indeseado es haber convertido a la *alteridad* en una uniforme y simulada proyección trascendental del *ser ahí*.

Desde de cierto punto de vista, esta *proyección trascendental* (ontológica-existencial) que modela a la *alteridad* también encuentra dificultades con alguna de las insistencias fenomenológicas y hermenéuticas de Heidegger. Por ejemplo, tómese el caso de pensar sobre la verdad del *ser*: “el pensar que piensa dentro de la verdad del ser es —en cuanto pensar— histórico” (*Idem*: 89). Sin embargo, para Heidegger esta historicidad del pensar viene a afirmar su proximidad con el *ser* más que con la *historia*. Incluso, esta relación de dependencia hacia el *ser* es evidenciada en la propia naturaleza ontológica del pensar: “El pensar es —para hablar sin rodeos— el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del ser en cuanto que el pensar, producido por el ser, le pertenece al ser. El pensar es simultáneamente pensar del ser en cuanto perteneciendo al ser” (*Idem*: 68). Otro

párrafo semejante es el siguiente: “El pensar está, como pensar, ligado a la llegada del ser, al ser como llegada. El ser se ha destinado ya al pensar. El ser *es* como el destino del pensar” (*Idem*: 89).

Ambas citas expresan esta ligazón cifrada en la dependencia del *pensar* (a la que habría que agregar el *hablar*) con respecto al *ser*. No es descabellado interrogarse por la ausencia del proceder de la *hermenéutica profunda*, o incluso por el de la *ontología fundamental*, en referencia al caso del *pensar*. Empero, el propio Heidegger parece eludir estas interrogaciones con la siguiente enmienda: “Pero el pensar no es *une aventure* sólo en cuanto es buscar y preguntar hacia lo impensado. El pensar está, en su esencia como pensar del ser, embargado (interpelado) por éste” (*Idem*: 119). Una fenomenología del pensar remite al *ser*, y en este “remitir” el uso de la estratégica progresiva-regresiva de la “hermenéutica profunda” sigue el señuelo del *ser* y olvida el *pensar*. Desde luego que Heidegger expresa esta preocupación, pero finca la intención de solucionarla en una aventura que tal vez semeje (quizá sin desearlo) a la emprendida por la primera generación de la Teoría Crítica: “Para que podamos aprender a percibir –y esto significa consumir– la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar” (*Idem*: 66). *Liberar* es un término político. El enunciado “liberar la interpretación técnica del pensar” no lo es menos.

Al respecto, Dermot Moran escribe que Heidegger “enfaticó el papel del pensador como aquel que busca ‘lo impensado’ (*das Ungedachte*) en lo que se anuncia”, y agrega, “Heidegger siempre está buscando el pensamiento detrás de nuestros pensamientos” (Moran, 2011: 234). Por supuesto que se comparte esta apreciación, ¿pero cómo pensar lo impensado si el pensar está sujeto al *ser* que a su vez “es como el destino del pensar” (Heidegger, 1969: 119)?

Esto nos remite al inicio de capítulo. En efecto, como se recordará, al comienzo se habló de *la envoltura fenomenológica que parece recubrir al enunciado* escrito por Michel Foucault (“las problematizaciones a cuyo a través el ser se da como poderse y deberse ser pensado”); añadiéndose, también, que se trataba de un lenguaje que nos recordaba a Martin Heidegger. A fin de refrescar y evidenciar la reminiscencia sugerida, volvamos a recuperar el fragmento de la cita donde Foucault enuncia el objetivo de su programa de investigación:

Me parece mejor observar ahora de qué manera, un poco a ciegas y por fragmentos sucesivos y diferentes, me sentí atrapado en esta empresa de una historia de la verdad: analizar [...] las *problematizaciones* a cuyo a través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquéllas (Foucault, 1993: 14).

Remedando parte de las intenciones de Foucault citadas, en estas páginas hubo de conjurarse –gracias a un puñado de formulaciones escogidas del amplio espectro de pensamiento filosófico– problematizaciones referidas al “poderse pensar” de objetos “etnológicos” cuyas peculiares naturalezas y formas de habitar desafían el ejercicio etnográfico. Para que el remedo sea completo (si fuera posible que un “remedo” albergue una totalidad) una segunda aventura tocaría a *las prácticas a partir de las cuales se forman* las problematizaciones, contemplando en ello una suerte de condiciones culturales que afecten a la existencia, a fin de evitar, como escribe Theodor Adorno en alguna parte de la *Dialéctica Negativa*, que, “con un escalpelo” (Adorno, 2005) *ser y existencia* sean alejados límpidamente uno de la otra.

Así, en el siguiente capítulo se pretenden exponer algunas *estrategias* y *argumentos* que vendrían a sumarse a las expuestas en este capítulo. Habrán de recobrase autores con lenguajes filosófico y etnológico bajo la finalidad de generar un encuentro de criterios y de diálogos en torno a los temas desplegados. En cierta forma, las inquietudes ahora apuntan a problematizar las relaciones y afectaciones entre las *prácticas y aplicaciones* etnológicas, y las *condiciones* culturales y existenciales donde aquéllas se realizan. ¿Bastaría decir que vuelven las señeras y gastadas preguntas: cómo estudiar a la humanidad sin definirla, cómo estudiar *otro saber* desde el saber conocido sin asumir la posibilidad de que lo conocido puede ser sólo una hipótesis?

CAPÍTULO V

FIGURACIONES *MESTIZAS*: PRÁCTICAS Y APLICACIONES DEL CONOCIMIENTO ETNOLÓGICO

A lo largo del trabajo se ha pretendido reflexionar sobre el *conocimiento etnológico*; sobre su proceso, sus términos y sus relaciones. A pesar de haberse anunciado las dificultades en torno a “cómo abordar” este tópico, éstas han estado presentes de manera irremediable. No obstante, a estos desafíos hemos intentado responder siguiendo lógicas de desplazamientos y transversalidades cuyas dinámicas han sido la *exposición*, la *reconstrucción* y la formulación de *problemas* y posibles soluciones. Como se tendrá presente, en los dos primeros capítulos se expusieron y debatieron algunas cuestiones epistemológicas y metodológicas para pensar la alteridad. Luego, se reconstruyó un debate antropológico a fin de exponer el *funcionamiento* de las propiedades, los conceptos y las interpretaciones de un objeto de estudio al que se llamó *estructura humana*. Acto seguido, en un cuarto momento se relacionaron peculiares objetos con tramas exo-antropológicas bajo la finalidad de problematizar algunos aspectos para *verificar y habitar* etnográficamente tales objetos.

Así las cosas, en el presente espacio la tarea consiste en examinar determinadas *prácticas y aplicaciones etnológicas* contemplando para ello las *condiciones de existencia* de los objetos de estudio que, naturalmente, a su vez envuelven al proceso mismo de *inteligibilidad*. Para dar cauce a esta labor se habrán de articular algunas formulaciones etnológicas con otras filosóficas, optando como criterio de elección de las mismas la presencia de reflexiones que directamente incumban al proceso científico de la alteridad; es decir, estrategias que tengan como objeto el *procedimiento* destinado a conocer lo *otro* a partir de lo *conocido*. Como habrá de notarse, ahora será explícito el mestizaje *etnofilosófico* en lo que a tratamientos ocupados se refiera. Muestra de ello serán las concepciones que habrán de analizarse: *prognosis, trabajo, praxis, geocultura, mero estar y fetichismo*, entre las más recurridas.

En síntesis, la empresa a llevar a cabo en este capítulo consistirá en reflexionar sobre las posibilidades mismas de una suerte de *proceder etnológico*, el cual parece, ahora más que nunca, prolongar *la pregunta por el otro* que fuera formulada al inicio del trabajo¹.

¹ Cf. *Introducción*, “Cuestiones sobre el conocimiento etnológico”, pp. 7 y ss.

Prognosis

Cuando Marx emprendió el análisis del modo de producción capitalista éste estaba en sus comienzos. Marx dispuso de tal manera sus investigaciones, que éstas adquirieron un valor de prognosis. Descendió hasta las condiciones fundamentales de la producción capitalista y las expuso de tal manera que de ellas se podía derivar lo que habría de esperarse más adelante del capitalismo.

Walter Benjamin

Como es sabido, los últimos desafíos científicos y políticos que Karl Marx emprende en su exilio londinense se concentraron, fundamentalmente, en el estudio de las *condiciones* de existencia del *capital* y en las posibilidades de *agotamiento* de tales condiciones. En sintonía con esto, también se sabe que una aventura extrema para el pensamiento radica en cómo estudiar la proyección o la figuración de aquello que aún no se presenta o que aún no sucede.

Una alternativa es la *prognosis*. Al respecto Carlos Oliva Mendoza opina que además de constituirse como habilidad o “sagacidad para hacer pronósticos”, dentro de la tradición marxista la prognosis se vincula a una *crítica prognóstica*; crítica cuyo objetivo central es “develar una intuición sobre el futuro” (Oliva Mendoza, 2012: 4)². Pero no se trata de vaticinar un acontecimiento pasivamente cual ejercicio de contemplación, sino que a decir de Oliva Mendoza la crítica prognóstica “hace sus pronósticos para que no se cumplan” (*Idem*: 5)³. No obstante esto último, la habilidad marxiana para “atraer” aquello que vendrá no encuentra su fundamento solamente en intuir la pesadilla capitalista a fin de evitar su realización. La habilidad de Marx reside, fundamentalmente, en los argumentos ofrecidos para comprender esta forma de conocimiento *prognóstico*.

Uno de ellos puede encontrarse en la categoría de *trabajo*⁴. La categoría de trabajo condensa el *modelo de la fabricación del producto*, así como el *resultado* del propio modelo.

² La opinión referida se encuentra en el texto “El fin del futuro y la crítica marxista”, y su autor triangula la *crítica prognóstica*, la *crítica trascendental* (o *formal*) y la *crítica especulativa* (Oliva Mendoza, 2012).

³ Desde luego que una obra clásica en donde se evalúan los enunciados pronosticados por Marx es *La sociedad abierta y sus enemigos*, escrita por Karl Popper (Popper, 2010). No obstante, y precisamente porque su misión es evaluadora, la recuperación de su tratamiento cae fuera de este espacio.

⁴ Como se recordará, esta categoría también apareció en el capítulo anterior (Cf. Capítulo IV. b. “Problematización”, pp. 143 y ss.), donde se la relacionaba con el *pensamiento* y con la *praxis problematización*. Ahí mismo, también se sugirió que su trato se hermanaba al “materialismo marxiano”. De este modo, se espera

Para emplear otros términos, el “trabajo” es la condición y la posibilidad de gestar un plan que habite en el pensamiento, un plan que se anticipa como el origen de un futuro resultado ideado previamente, un futuro que debe *realizarse*. Este “deber” no es más que una norma impuesta por la naturaleza humana, un deber que “debiera ser” entendido más como facultad que como obligación, algo que semeja al sentido de *ley universal* que refiere Claude Lévi-Strauss en relación a la articulación *prohibición/prescripción* que rige todo comportamiento humano.

Por medio del *trabajo* la humanidad se presenta como especie peculiar, ya que si bien otras especies pueden transformar el entorno natural, la humanidad es quien puede programar el proceso de transformación de la naturaleza y de los objetos del mundo, así como diseñar el producto u objeto que habrá de *habitar* inicialmente en la mente⁵. Por lo tanto, una posibilidad de “crear lo que no estaba” –pero aún no se presenta–, pudiera hallarse en el *trabajo*; habilidad de modelar una existencia que se *da* como habitante del pensamiento. En suma, la facultad prognóstica del trabajo humano que nos interesa es aquella que Marx identifica como “proyectar”, mecanismo de objetivación cuya *existencia ideal* se presenta primeramente en la mente del sujeto:

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza [...] Aquí, no vamos a ocuparnos, pues no nos interesan, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal. Detrás de la fase en que el obrero se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo, aparece, en el fondo prehistórico, la fase en que el trabajo humano no se ha desprendido aún de su primera forma instintiva. Aquí, partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero, hay algo en que el peor maestro de

que en lo sucesivo dicha sugerencia cobre nuevos bríos ya que habremos de detenernos en la categoría de *trabajo* con mayor atención.

⁵ Si bien parte de la descripción de este concepto ya se encontraba en Aristóteles, en Marx se perfila el carácter no sólo humano sino histórico-social del *trabajo*, lo cual permite vislumbrar la presencia de sus variaciones socioculturales.

obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso del trabajo, brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya *en la mente del obrero*; es decir, un resultado que tenía ya existencia *ideal*. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él *sabe* que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad (Marx, 1973: 130-131). [Cursivas en el original].

Insistamos: “hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja”: antes “de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro con el fin de *realizarla*, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación”. Con esto se convalida el presupuesto de una *idea que existe* en un campo ontológico peculiar, una idea en la mente que opera como uno de los momentos estructurados en el *trabajo humano*. Desde luego que aunque el saber de la idea (el plan) no tiene caducidad natural, si no se ve *realizado* fuera de la mente corre el riesgo de difuminarse o de pudrirse en el abandono. Apartando ambas opciones, en la prognosis la proyección ve postergada su muerte y se decanta por fenecer en la exterioridad de la materialidad de la vida social, al fin y al cabo para germinar en el alimento de donde se fabrican las categorías y se prueban sus grados de validez. Empleando los términos observados en el *tercer* capítulo, en específico los de Lévi-Strauss en referencia al pensamiento simbólico o bien en la articulación prescripción-prohibición que domina en el intercambio de personas, podría considerarse el *trabajo social* como un *hecho cultural* (tal vez, aquí también cabría concebir al *trabajo* como *síntesis* humana en los términos expuestos por Jürgen Habermas en su obra *Conocimiento e interés*⁶). No obstante esto último, al verse modelado por la dinámica social del *capital*, este fundamental “hecho cultural” –el trabajo– lógicamente también afecta otras dimensiones sociales como la religión, la política, el conocimiento, etcétera, inclusive al grado de gestar nuevas características, propiedades y relaciones entre estas dimensiones así como también al interior de las mismas.

Aquí valdría recordar que paralelo al estudio pormenorizado de las formas científicas estiladas, Marx va reconstruyendo la génesis histórica del *capital* a fin de establecer las reglas de su funcionamiento. En este proceder la categoría de *trabajo* es útil como catalizadora de

⁶ Cf. Capítulo “La crisis de la crítica del conocimiento” (Habermas, 1986b).

la prognosis; es decir, por medio del *trabajo* Marx ingresa a la *totalidad* del *capital* con el fin de conocer las potencialidades más recónditas y los límites más confusos de esta singular formación social. De esta forma, por un lado, la categoría de *trabajo* permite descifrar el “comportamiento humano”; y, por el otro, sirve para pensarse a sí como especificidad del *capital*, en donde las relaciones entre “sujetos” y “objetos” adquieren nuevas características. En este sentido no resulta una nimiedad subrayar la relación (distinción) entre el *acontecer social* y la *producción de saber*. Como habría de esperarse, en este proceder no se eluden las determinaciones de tipo ecológicas, históricas, políticas o económicas que son previas y exteriores a la “mente”, y que desde luego condicionan al propio trabajo y a la misma “proyección”—muestra de ello son las reflexiones de Marx sobre lo determinante y necesario de las experiencias del trabajo esclavo, feudal, asalariado, comunitario, etcétera, que antecedieron al *capital* y que le sirvieron de cultivo para su nacimiento y desarrollo como sistema con presupuestos propios⁷.

En efecto, la *prognosis* efectuada por medio del *trabajo* permite clarificar la relación entre los acontecimientos de la historia y la diversidad del comportamiento humano. Esta operación se arraiga a uno de los postulados de Marx: toda categoría o concepto, asimismo cualquier teoría, incluso en un grado universal de abstracción, se encuentran condicionados por experiencias determinadas y determinantes, las cuales señalan las fronteras fuera de las cuales la viabilidad de los conceptos y generalizaciones se ven mermadas:

[El] ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites (Marx, 2009: 26).

⁷ “Resulta claro a primera vista qué círculo absurdo se daría si, por un lado, los *trabajadores* que el capital debe poner en acción para ponerse a sí mismo como capital debieran primero ser *creados*, deberían ser llamados a la vida, a través de la acumulación del *capital*, debieran esperar de éste su ¡qué el trabajo sea!, mientras, por otra parte, el capital mismo no fuera capaz de *acumularse* sin trabajo ajeno; lo máximo que podría hacer sería acumular *su propio trabajo*, es decir, existir entonces él mismo como *no-capital* y *no-dinero*, pues el trabajo antes de la existencia del capital sólo puede valorizarse a sí mismo en formas tales como la del trabajo artesanal, la agricultura en pequeña escala, etc., en suma, sólo en formas que no permiten *acumular* o sólo lo permiten en escala media, en formas que sólo dejan un pequeño *surplus* produce, al cual *consumen* en su mayor parte” (Marx, 2009: 469, nota al pie de página). [Cursivas en el original].

Como ya se indicó, el *trabajo* como *hecho cultural* modelado por el *capital* constituye una variable humana entre otras. En este sentido cabe pensar en Marx y en la articulación de posibilidad con negación. Como se ha sugerido, en su imagen real del comunismo no aparece la población marginal, como tampoco tiene cabida la realidad de la “masa desarticulada y diluida”. Por lo tanto, no todo se espera transformar, algo de la realidad debe abandonarse a su natural finitud.

Aunado a lo anterior, aquello que inquieta en relación a *lo que no está* o a *lo nunca visto* en las elaboraciones de Marx es precisamente la atención hacia figuras cuya naturaleza oscila entre la concreción y la abstracción. El caso de los espectros, como se ha insistido aquí, conforma el ejemplo de esa dimensión intermedia que yace entre la realidad como producto y la realidad como positividad de *lo otro*. La búsqueda por experimentar esta dimensión intermedia, supondría que los interrogantes que se agitan en la cabeza de los movimientos revolucionarios tienen que ver tanto con el desprendimiento como con la reunión, con la realización como con la proyección, con la transición tanto como con las fijaciones de los sucesos y de la memoria.

La condición para todos los interrogantes consiste en que en la *producción del saber* está el *saber de la producción*, y la tensión entre ambos procesos conforma el primer “hecho cultural”. De ahí, que en ocasiones la positividad de *lo otro* también se dirima entre su producción y el boicotear del *saber de su producción*, ya que por momentos entre el *hecho* y el *hacedor* del hecho media la enajenación, y esta enajenación para el saber de la producción se traduce un desprendimiento de los objetos del saber creados y de las fuentes históricas y socioculturales de su existencia como saber. ¿Pero es cierto que la enajenación es sólo desprendimiento? Por lo pronto en el *capital* sí.

I

Al momento de remitirse a las páginas del *Manifiesto Comunista* y de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, se dijo que el período en el cual Marx lleva a cabo una suerte de proto-etnografía de los diversos acontecimientos revolucionarios que atestigua, sirve para corroborar o falsear hipótesis así como para ampliar o contraer los márgenes de la intuición, del futuro de las ideas y el de las sociedades. Si bien el proceso científico sigue en pie, empero, en Londres la reflexión de Marx pisa sobre otros terrenos. El “comunismo”, el

“sujeto” y la “conciencia” son rebasados en atención por el estudio del sistema capitalista, de sus mecanismos de operación y de la posibilidad de su prognosis. Al respecto, una exposición vanguardista de esta novedad en los intereses teóricos de Marx fue la realizada por Karl Korsch en su texto *Marxismo y filosofía*; en el cual se anota que en esta “última fase” de las investigaciones marxianas, la principal modificación entre el “comunismo espontáneamente revolucionario” de las primeras obras y la “teoría marxista” de las últimas, consistió en la notoria *separación* de los diferentes elementos de la “teoría de la revolución social”, entre los cuales Korsch señala la “economía”, la “política” y la “ideología” (Korsch, 1972: 80-81). Justamente, es esta *discriminación* la operación cardinal que se desea enfatizar para explicar el cambio en los intereses de Marx, y que al mismo tiempo se ha buscado emparentar con el término “rebassadas” anteriormente dispuesto⁸.

De todas formas, el fatigoso peregrinaje causado por el exilio y la persecución –con la subsecuente desvinculación de la militancia *in situ*–, inciden en la modificación del camino teórico de Marx⁹. Como se mencionó, tópicos constantes en sus obras precedentes referidos al sujeto de la historia –sea el comunismo, el obrero o la conciencia revolucionaria, por mencionar los más recurrentes–, amainan el foco de atención de Marx llegando a Londres. Además, el desánimo también afecta en el balance y en el juicio de lo realizado hasta ese momento. En su cabeza parece danzar un sentir cargado de deficiencias en relación a las tesis defendidas en sus escritos precedentes¹⁰.

⁸ Vale recordar el párrafo completo de Karl Korsch referido: “Así, en el socialismo científico de *El capital* (1867-1894) y de otros escritos de la última época de Marx y Engels, encontramos una forma notablemente modificada y desarrollada de la teoría marxista frente al comunismo espontáneamente revolucionario del *Manifiesto* de 1847-1848, de la *Miseria de la filosofía*, de *Las luchas de clases en Francia* y de *El 18 brumario* [...] Hasta en la forma desarrollada del socialismo científico, el marxismo de Marx-Engels continúa siendo el vasto *conjunto* de una teoría de la revolución social. La modificación sobrevenida en la última fase consiste simplemente en que los diferentes elementos de este conjunto: economía, política, ideología –teoría científica y praxis social– se separan más uno de otros” (*Ibidem*). [Cursivas en el original].

⁹ Desde luego que la labor “organizativa” de Marx no desaparece por completo. Ejemplo de ello es su ferviente entrega a la conformación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (A.I.T.). Al respecto, un trabajo de reciente aparición titulado *Reencuentro con Marx: partido y praxis revolucionaria*, escrito por Elvira Concheiro Bórquez (Concheiro Bórquez, 2011), trata precisamente esta última actividad militante y organizativa que ocupó los años de Marx en su exilio londinense. De cualquier forma, como escribe la autora de dicha publicación, desde “la desaparición de la *Liga de los Comunistas*, ocurrida en los hechos durante 1852, transcurrieron más de diez años, en los que Marx y Engels no estuvieron vinculados a ninguna organización, pero en los que su incesante actividad política adoptó otras formas y canales de expresión. Son años en los que Marx realiza su exhaustiva investigación económica, que dará por resultado la elaboración de su más importante obra, *El capital*” (*Idem*: 77).

¹⁰ Para una síntesis de los motivos por los cuales Marx consideraba sus obras de acuerdo a criterios de *cientificidad* y *sistematicidad argumentativa*, Cf. “El Marx desconocido” de Martin Nicolaus (Nicolaus, 2009: pp. XI-XL).

En cambio, en los textos londinenses agrupados en los borradores preparatorios de *Das Kapital*, editados póstumamente como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Marx, 2009)¹¹, nuestro autor parece alcanzar una verdadera teoría científica, integral, redonda. En estos textos el desvío fundamental se observa en el estudio del funcionamiento del *capital*. La atención ahora es ocupada por la exposición de los enunciados y argumentos de la *economía política clásica*, así como del *acontecer* del sistema social en su totalidad. La *estrategia crítica* llevada a cabo por Marx es de sobra conocida: primero se recuperan las posturas científicas dominantes con el fin de desmontarlas y mostrar la incoherencia teórica de su ordenamiento. Luego se evidencia el alimento real, el origen de las mismas porque, justamente, es desde este origen, desde la materialidad de la realidad, de donde comienza a construirse la conceptualización de cada una de sus partes en forma de categorías que han de sintetizar las generalidades reales a las que representan. Finalmente, se inicia un camino reconstructivo a fin de evidenciar el lazo entre los hechos y las conceptualizaciones.

En relación a dicha reorientación pudiera considerarse esta dinámica de conocimiento como un proceso combinatorio entre la *reconstrucción* y la *proyección* de la experiencia, en donde categorías como *realidad* (concretud) y *abstracción* (concepto) si bien son diferentes también resultan inadecuadas comprenderlas por separado. Entre los textos que integran los *Elementos fundamentales* (*Grundrisse*) Marx trata esta relación con suma paciencia y claridad. Así ocurre, por ejemplo, con el término *población* empleado en la “economía política”, término que Marx desmonta con los mismos presupuestos de la economía política burguesa para revelar que la pretendida realidad que sustenta “su” saber de la “realidad”, descansa en una compleja red de abstracciones:

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso. La población es una abstracción si dejo de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo,

¹¹ En relación a la historia editorial de los *Elementos fundamentales* (*Grundrisse*) se recomienda el artículo de Marcello Musto, “Difusión y recepción de los *Grundrisse* en el mundo” (Musto, 2011).

los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, sin dinero, precios, etc. Si comenzara pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. [El] último es, manifiestamente, el método científico correcto (*Idem*: 21).

Rememorando uno de los epígrafes recuperados, aquel de Lenin cuando afirma “todo es irreal menos la revolución”, ¿habrá pensado el dirigente bolchevique en este procedimiento analítico que *evidencia* la irrealidad de la simulada realidad fabricada por la economía política? ¿Habrá sido dicho proceder de Marx la inspiración del proceso revolucionario en cuanto *develación* de *irrealidad* y *producción* de *realidad*? En el lenguaje de ambos dirigentes revolucionarios todo proceso de conocimiento se afirma en la concepción materialista e histórica de las ciencias y del saber, es decir que el proceder mismo es reproductor y producto de las condiciones humanas. Como premisa su labor emerge con la desmitificación de lo absoluto; por ejemplo, en la primeridad del *concepto* como si fuera un *en sí*—como si éste comprimiese el comienzo y el destino del conocimiento. En su naturaleza todo concepto es un producto final y no un origen, aunque simula no serlo. Marx fue diáfano en este punto: es menester atender al proceso mediante el cual alcanzamos el concepto, es decir, reflexionar al interior del proceso de *conceptualización* tratando de captar los momentos que prefiguran a todo concepto. Perdiendo de vista los momentos de la reproducción científica y las representaciones que efectúa el sujeto social, se corre el riesgo de extraviarse en el campo del concepto donde él mismo reina como productor del saber y de la realidad social. Siguiendo el ejemplo ofrecido por Marx, aquello que ocurre con el término *población* es un poco eso, el concepto se reifica perdiendo su obrar humano y se petrifica como absoluto creador de conocimiento; con el agregado de encumbrarse en una coseidad fuera de afectación humana donde lo simple se troca en complejo, la irrealidad se impone como realidad, y lo hecho aparece como el “hacedor” del hacedor.

Desde luego que Marx enfatiza la dualidad que presenta el pensamiento científico, ya que éste se realiza como *producto* y como *productor*. Pero las condiciones y experiencias en las cuales se gesta el pensamiento son las que troquelan los límites y las posibilidades al momento de abstraer fragmentos de la realidad. Por consiguiente, el inicio se afirma en la experiencia social. Y de la experiencia se funda el siguiente momento para la concretud, que consiste en la síntesis de lo diverso y concreto. Marx destaca que los ámbitos donde los momentos *determinados* y *determinantes* se evidencian con mayor potencia, corresponden a la vida cotidiana, a la existencia material y espiritual de los individuos, al acontecer sociocultural y económico a través del cual sus agentes perfilan la totalidad social. El sujeto está *sujeto* a la formación social que lo precede, y tal formación está objetivada tanto en la realidad como en la existencia ideal que habita en el pensamiento. Marx lo advierte con seriedad: “hay que tener siempre en cuenta que el sujeto”,

es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal* (*Idem*: 27). [Cursivas en el original].

El interés en la existencia que precede y que alimenta al proceder científico se vincula con la insistencia en el análisis del *capital* –uno de los portentosos *sujetos* creados y procreantes en la historia de la humanidad. El *capital* transforma la existencia y el conocimiento de ella. De ahí, la insistencia en la producción del conocimiento como reproducción social. Es en la *producción* del concepto y no en el concepto de la producción donde se torna visible la realidad concreta con todos sus relieves y contradicciones. El “método científico correcto” debe partir de la concretud para volver a ella, intentando traslucir los orígenes históricos de su abstracción en el proceso mismo de elaboración de teorías y categorías sociales, las cuales habrán de encontrar en el análisis de su funcionamiento un destino de enjuiciamiento y verificación –sea falso o verdadero. En síntesis, la producción de la historia condiciona la producción del conocimiento, y este condicionamiento nos marca el punto de partida de la actividad científica.

II

Hace un momento se sugirió equiparar las categorías de “trabajo” y “estructura humana”, que en términos etnológicos y antropológicos ambos casos pudieran sintetizarse en un seminal “hecho cultural”. Marx junto a Lévi-Strauss o el *trabajo* junto al *símbolo*. Pero el universo de Marx pronto se angosta en el universo del *capital*. A diferencia de lo que sucede en Lévi-Strauss, en Marx la estructura “naturaleza-sociedad” ocupa pronto un interés secundario ya que es abandonada por el de “sociedad-sociedad”. Empero, en tanto que el progreso del conocimiento a Marx lo lleva del pasado al futuro, a Lévi-Strauss lo conduce del presente a la antigüedad más remota. Por otro lado, mientras lo importante para éste es conocer que el pensamiento simbólico *nació de golpe*, para aquél lo importante sigue siendo *aquellas condiciones que permiten* el nacimiento. En efecto, si en Lévi-Strauss hay *un acontecimiento*, en Marx hay *un acontecimiento que crea acontecimientos cuyos desarrollos pueden dominar sobre otros acontecimientos*, inclusive, sobre el acontecimiento que le dio nacimiento.

Teniendo en mente el proceso prognóstico a través del concepto de trabajo, a Marx este procedimiento le permite identificar una fórmula para explicar el *capital*. No es una fórmula que contiene todas las fórmulas –como ocurre con las relaciones en el “sistema estructuralista”–, sino una fórmula capaz de fijar *nuevos* elementos y propiedades *originales*, es decir, características ausentes en la fórmula que la precedió, características que pueden atender *contra* o *absorber* a sus progenitoras:

Así, por ejemplo, si bien en la transición originaria del dinero –o del valor que es para sí– hacia el capital está presupuesta por parte del capitalista una acumulación que ha realizado como *no-capitalista* –digamos que la efectúa mediante el ahorro en productos y valores creados por su propio trabajo, etc.–; si bien, pues, los supuestos del devenir del dinero en capital aparecen como ciertos *supuestos* exteriores a la génesis del capital, éste, no bien ha llegado a ser capital en cuanto tal, produce sus propios supuestos, o sea la posesión de las condiciones reales para la creación de nuevos valores *sin intercambio*, a través de su propio proceso de producción. Estos supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir –y que por tanto aún no podían surgir de su acción *como capital*–, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad *puesta* por él: *no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*. Ya no parte de sus

presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos. Las condiciones, pues, que precedían a la creación del pluscapital I, o las que expresaban la formación del capital, no están incluidas en la esfera del modo de producción al que el capital sirve de supuesto; han quedado a su zaga, como pródromos históricos de su devenir (*Idem*: 421). [Cursivas en el original].

Pero no sólo perviven los síntomas de la ruptura, sino que es justamente esta misma “ruptura” aquello que debe actualizarse, producirse y reproducirse como nueva suposición para la existencia. Esto lo manifiesta Marx al describir los *orígenes* del *capital*, el renombrado *proceso de acumulación originaria* en donde opera una nueva condición social, una novedad que desgarrar el corazón mismo de la reproducción social:

Por lo tanto, el proceso que *engendra* el capitalismo sólo puede ser uno: el *proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo*, proceso que de una parte *convierte en capital* los medios sociales de vida y de producción, mientras que de otra parte convierte a los productores directos en *obreros asalariados*. La llamada *acumulación originaria* no es, pues, más que el *proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*. Se llama “*originaria*” porque forma la *prehistoria del capital* y del régimen capitalista de producción (Marx, 1973: 608). [Cursivas y comillas en el original].

Aplazando para más adelante la tematización de la identificación del proceso que caracteriza el *capital* –la *disociación* “entre el productor y los medios de producción”–, por ahora baste considerar que Marx establece un *origen* y de ahí un pronóstico sobre la disolución de esta fórmula social materializada en el *capital*. Así, nuestro autor detecta la muela de la historia, la muela que hace que el “capital” sea “capital”. Si en un comienzo se expuso que Marx identificaba y clasificaba las condiciones históricas y sociales recurriendo a una característica humana como es el *trabajo social*, ahora mediante esa misma operación se identifican el origen del *capital* y los presupuestos que le dieron nacimiento. Con esto se muestra cómo el *capital* logra desgarrarse en una nueva existencia produciendo sus propios supuestos y afectando la “ontología social”, el “trabajo social” y los objetos creados por éste.

Así, una vez creado el fenómeno del *capital* como objeto de estudio, mediante la prognosis se comienza a buscar orientaciones de lo que vendrá, tendencias sobre el futuro que parecen no nacer de la frente del *capital* sino de su nuca, del roer de los engranajes seminales que mueven su primera maquinación. En cierto sentido es posible interpretar que Marx pronostica porque trasciende las dinámicas del sistema capitalista sin eternizarlas; *prefigurando* más que adivinando:

Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, foreshadowing [prefigurando] el movimiento naciente el futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad (Marx, 2009: 422). [Corchetes y cursivas en el original].

La sensación es que la prognosis de Marx se lleva a cabo no sólo porque logra identificar las *estructuras fundamentales* del *capital*, las propiedades de sus agentes y el talante de las relaciones que domina entre ellos, sino porque se aventura en la explicación de su *existencia*, su *acontecer* y con ello el destino final de este fenómeno social. El enunciado “las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas”, percute sobre dos puntos: uno toca a la existencia *vitalista* de las condiciones, y otro donde el sujeto revolucionario no figura como afectador o acelerador del proceso. Este último imanta la reflexión.

Como ya se ha mencionado, en estos textos brota con potencia la ausencia de las investigaciones sobre las revoluciones y la conformación de los agentes transformadores del *capital*. Ahora se privilegia la reflexión sobre la existencia que condiciona a los sujetos, existencia que le diera forma originaria al *capital* y que ha de verse agotada si no por la acción revolucionaria, por su propia lógica de acumulación. Si los modos de reproducción social que estructuran al capitalismo son el trabajo excedente, la ruptura entre el hacedor y lo hecho, la disociación de la proyección con su realización, etcétera, también han de expresarse en la transformación de estos modos existenciales las señales de sus desusos. Para utilizar otros términos, el proceso científico seguido por Marx muestra que, aunque no estén, aunque no se presenten aún, aunque sea impreciso establecer el sitio y el tiempo de sus

apariciones, es factible conocer los posibles desenlaces del capitalismo porque se ha logrado identificar a los *supuestos*, sin los cuales, otra figura habría de recorrer una porción de mundo:

El gran sentido histórico del capital es el de crear este *trabajo excedente*, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia. Su cometido histórico está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades individuales mismas; por otra parte, la disciplina estricta del capital, por la cual han pasado las sucesivas generaciones, ha desarrollado la laboriosidad universal como posesión general de la nueva generación; finalmente, por el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, a las que azuza continuamente el capital –en su afán ilimitado de enriquecimiento y en las únicas condiciones bajo las cuales puede realizarse ese afán–, desarrollo que alcanzado un punto tal que la posesión y conservación de la riqueza general por una parte exigen tan sólo un tiempo de trabajo menor para la sociedad entera, y que por otra la sociedad laboriosa se relaciona científicamente con el proceso de su reproducción progresiva, de su reproducción en plenitud cada vez mayor: por consiguiente, ha cesado de existir el trabajo en el cual el hombre hace lo que puede lograr que las cosas hagan en su lugar (*Idem*: 266).

Sea debido a la transformación del excedente en necesidad, sea por “incorporar” el trabajo capitalista como “trabajo humano”, sea debido a la sustitución de la robótica por el trabajo humano, lo cierto es que el final *natural* del *capital* consume la devastación de la facultad de “proyectar”, es decir, conlleva al agotamiento de la especificidad del trabajo humano. Pero por lo pronto la existencia del *capital* continua dominando, reproduce sus supuestos y crea presupuestos para vincularse con otros sistemas culturales y económicos bajo la necesidad de intervenirlos; y la subsecuente paradoja es que esta voracidad depende del trabajo ajeno, del trabajo pervertido, del trabajo cuya proyección y cuya planificación acaba en una realización doblemente enajenada; enajenada de su *idea* y enajenada de su *realizador*, hacedor social cuya existencia también ha sido sitiada por el exceso del capital.

Naturalmente, cabe insistir en la capacidad de Marx para salvar el campo existencial de la formación social capitalista, retratando su estructura a fin de ensayar todas sus posibles mutaciones hasta vislumbrar las causales de su agotamiento. Esta habilidad se empata con la

valoración de las palabras de Benjamin dispuestas en el epígrafe de la sección, aquel donde se decía que Marx descendió “hasta las condiciones fundamentales de la producción capitalista y las expuso de tal manera que de ellas se podía derivar lo que habría de esperarse más adelante del capitalismo” (Benjamin, 2003: 37).

III

El estudio de los límites expansibles del universo capitalista ha sido promovido mediante la reconstrucción de la categoría de *trabajo*. Una vez que se identificó a la *proyección* como su especificidad humana se buscó analizar el trabajo como forma de prognosis. En el *capital*, cuando esta especificidad es objetivada para usufructo ajeno aquello que se reforma también es la existencia del mismo pensamiento que planifica. De esta forma, y una vez que el trabajo excedente ha sido creado para expropiarse, el pensamiento de lo posible también sufre un recogimiento sobre sí. Sin embargo, hay un punto confuso entre el trabajo como *proyección* y el trabajo como *exterioridad* de esta proyección. En Marx ambas facultades aparecen encadenadas, pero esta circunstancia hace difícil ubicar el paisaje ontológico afectado. Por lo tanto, ahora hace falta problematizar la *objetivación* de la proyección.

IV

Una posibilidad es regresar por el camino del trabajo hasta su especificidad humana y luego explorar su singularidad ontológica. Esto implica salirse del círculo del *capital* para volver a *la humanidad* y reconsiderar la concepción del trabajo como *praxis onto-creativa*. Empero, quien ahora nos acompaña con sus argumentos es Karel Kosík, filósofo nacido en la extinta Checoslovaquia y de cuya obra *Dialéctica de lo concreto* (Kosík, 1963) acaba de recuperarse la concepción “praxis onto-creativa”. A continuación se recobran algunas definiciones.

Kosík acoge los términos marxianos en relación al *trabajo* para resituarlos en el campo ontológico: “El trabajo es un *proceso* que invade *todo* el ser del hombre y constituye su carácter específico” (*Idem*: 217). [Cursivas en el original]. Pero si en Marx la *especificidad* se hallaba en la *proyección* de un resultado cuya “existencia ideal” habita en la mente de quien trabaja, para Kosík la característica del trabajo humano se encuentra (siguiendo a Martin Heidegger) en la posibilidad de crear la *tridimensionalidad del tiempo humano*,

pues sólo un ser que en el trabajo supera el nihilismo del deseo animal, descubre su *futuro* como dimensión del propio ser en el acto mismo en que se domina y contiene. En el trabajo y por medio del trabajo el hombre *domina* el tiempo [...], ya que un ser que es capaz de resistir a la inmediata satisfacción del deseo y contenerlo “activamente”, hace del presente una función del futuro, y se sirve del pasado, esto es, *descubre en su obrar la tridimensionalidad del tiempo como dimensión de su ser* (*Idem*: 221). [Comillas y cursivas en el original].

Pero en esta especificidad del trabajo humano, la cual consiste en “superar el nihilismo del deseo animal”, y en la “tridimensionalidad del tiempo”, el apuntalamiento importante no ha de ser la posibilidad de la tridimensionalidad del tiempo sino la posibilidad de la *creación* misma. A esta facultad humana de *crear* Kosík la denomina “práctica” o también “praxis”:

En el concepto de práctica, la realidad humano-social se presenta como opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma el ser humano a la vez que es una forma específica de él. *La praxis es la esfera del ser humano* [...] La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que *crea* la realidad (humano-social), y comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana, realidad en su totalidad). La praxis del hombre [...] es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad (*Idem*: 240). [Cursivas en el original].

Indudablemente la *planificación* se enraíza a la *creación*. Sin embargo, siguiendo los criterios de Marx, el resultado que es proyectado en la mente antes de objetivarse no parece contemplarse como si se tratase de un proceso de *oposición* a lo dado; es decir, el *exterior* sobre el cual el resultado del trabajo proyectado ocupa un sitio no deviene necesariamente en una negación de él, de ahí que el trabajo puede transformar o cohabitar *lo dado*.

En cambio, Kosík intuye que el trabajo gesta en todo momento. El trabajo que no crea no tiene existencia humana. Para este autor el trabajo sólo habita suelos sobre los que puede trabajar porque los suelos desconocidos no existen, ya que la existencia de lo desconocido es no-humana porque *está siendo sin más*, como deambulando en un mundo donde no existe el trabajo creativo y menos transformador. Por ejemplo, la existencia del *ser* de las bestias y las

cosas sólo *se da* en una lógica de reabsorción, de pasiva y predecible funcionalidad con el mundo natural, ya que jamás *crea*.

Finalmente, un aspecto no menos significativo en el planteo de Kosík es la determinación otorgada a la *praxis* humana sobre la *existencia* humana y sobre el *ser* mismo. En el campo ontológico propuesto por Kosík han de campear el *ser* y el *estar* rodeados por la *praxis*. Esto se sugiere de los términos enunciados al final de la cita, en donde la *praxis* determina la existencia humana porque *transforma* la realidad, transforma en habitable aquella clase de realidad que inicialmente le es ajena a su determinación ontológica. Si ha de existir el *ser* de las bestias y las cosas, seguramente no ha de poseer una *praxis* que determine sus existencias trasformando la realidad.

Por consiguiente, la conclusión que se obtiene es la relación de condicionalidad entre *praxis* y *pregunta por el ser*, ya que la *praxis* se *opone a* la inhumana realidad *dada* creando un nuevo campo ontológico accesible a la interrogación. A propósito escribe Kosík: “En el proceso ontocreador de la *praxis* humana se funda la posibilidad de una ontología, es decir, de una comprensión del ser” (*Idem*: 244).

Desde luego que el trasfondo ontológico no encubre los presupuestos materialistas que allí descansan. Se tratan de presupuestos donde se enuncia que el saber social de la producción existe a condición de la producción social del saber, acordando que esta *condición* indica mutua determinación. Es *saber* que proyecta la acción individual y es acción individual que reproduce el *saber social*. En este sentido cabe decir que la *praxis* que infesta al *ser* y lo hace humano, al momento de tamizarse por relaciones de tipo “sociedad/individuo” –como veremos en la siguiente cita–, semeja a la “idea real” que regula el comportamiento social anteriormente formulada por Émile Durkheim; sólo que en Kosík el proceso ontocreador no constituye una idea sino una *sustancia*, diferencia que puede interpretarse como una señal materialista de este último autor:

La sustancia social objetiva –como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas del pensamiento–, es *independiente* de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo *existe* a través de *su* actividad, de *su* pensamiento, y *su* lenguaje (*Idem*: 257). [Cursivas en el original].

Ahora bien, es menester alejarse de los contextos de Marx y de Kosík pero recordando sus presupuestos, hacer de éstos una *prognosis transversal* que permita explorar el proceso de expansión del *capital*, en especial, su afectación sociocultural. Desde luego que Marx nos ha proporcionado un modelo de análisis por demás rico; o mejor, un proceso de análisis gracias al cual emerge del conocimiento un mecanismo prognóstico que proyecta la estructura, síntesis o modelo de un fenómeno social hasta vislumbrar datos de su desaparición. Asimismo, pero ahora recordando las elaboraciones de Kosík en torno al “trabajo humano”, se logró identificar a la *praxis* como una esfera propia del *ser*, con lo cual se allanó el camino para interrogarse por la ontología humana y su facultad onto-creativa. Finalmente, gracias a ambos autores se ha reflexionado también sobre el desciframiento de los códigos del *capital*, la explotación del trabajo humano como su objeto y razón de existencia, y con esto sobre sus herramientas y modos para modificar la historia de la marcha de los pueblos.

En síntesis, hasta aquí se intentó ilustrar un ejemplo –relativamente conocido– de estudio de posibilidades tomando para ello un hecho histórico y cultural determinado (el *capital*) al que se tamizó con dos criterios conceptuales: las categorías de “trabajo humano” y de “praxis”. Dicha estrategia permite conocer la naturaleza del propio hecho así como *qué* de esta naturaleza es subsidiada y lo excede, lo cual invita a relativizar la existencia del *capital* y pensar en las alternativas al mismo.

No obstante lo anterior, cuando el *capital* se apropia del trabajo de una sociedad también esta expoliación puede perturbar aquellos principios estructurales a partir de los cuales un sistema cultural ordena la comprensión del mundo. Por lo tanto, además de *bastardear la raíz misma de la praxis*, ¿qué sucede cuando las rupturas del trabajo humano y de la praxis como onto-creación no sólo afectan la relación entre el productor y su producto, sino que transforman las premisas que dotan de *sentido* las relaciones del productor con el mundo social y natural que lo envuelve? Para ciertas opiniones, si ha de tener validez este interrogante quizá sea porque aquello que se afecta es una suerte de espacio intermedio entre la “onto-creación” y la “realización” de esa creación. Al respecto, el siguiente comentario de Lévi-Strauss en relación a la naturaleza del vínculo entre *praxis* y *práctica* describe, precisamente, la existencia de esta estructura intermedia que, a decir de su autor, en Marx y en el marxismo en general aparece regularmente confusa:

El marxismo –si no es que el propio Marx– ha razonado demasiado a menudo como si las prácticas se derivasen inmediatamente de la *praxis*. Sin poner en tela de duda el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y práctica se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles (Lévi-Strauss, 1984: 193).

A propósito de esta opinión, alguien que quizá dentro del marxismo *no* “ha razonado demasiado a menudo como si las prácticas se derivasen inmediatamente de la *praxis*” ha sido Cornelius Castoriadis¹². Si bien no utiliza los términos “esquemas conceptuales”, las interpretaciones de la obra de Marx efectuadas por Castoriadis –de quien vale enfatizar la virtud intelectual de conjugar la *asimilación* con la *generación* de pensamientos– ofrecen como resultado renovadas concepciones que tal vez se orienten en la dirección señalada por Lévi-Strauss. Comencemos con una de ellas, la promovida categoría de “trabajo”:

[E]l trabajo de los hombres (tanto en el sentido más estricto como en el sentido más amplio) indica por todos sus lados, en sus objetivos, en sus fines, en sus modalidades, en sus instrumentos, una manera cada vez más específica de captar el mundo, de definirse como necesidad, de plantearse en relación a los demás seres humanos. Sin todo esto (y no simplemente porque presupone la representación mental previa de los resultados, como dice Marx), no se distinguiría efectivamente de la actividad de las abejas, a la que podría añadirse una “representación previa del resultado” sin que nada cambiara (Castoriadis, 2013: 237).

Esta definición del “trabajo social” asimila la propia de Marx y a la vez la altera y refina. El trabajo no sólo es proyección que existe en la mente, es también y sobre todo captación del mundo y definición de sentido social, por ende, es el proceso mismo que define los significados de la proyección, de la existencia y de la mente. En sintonía con esta revisión, cabe indicar que para Castoriadis los términos “proyección” y “plan” constituyen dos operaciones excluyentes, opinión contraria a la de Marx –como se ha observado anteriormente– quien parece tratarlas como operaciones equivalentes. Escribe aquél: “No hay

¹² En referencia a este tópico agradezco a Gustavo Leyva el haberme sugerido la lectura de Cornelius Castoriadis.

que confundir proyecto con plan. El plan corresponde al momento técnico de una actividad, cuando condiciones, objetivos y medios pueden ser, y son, determinados ‘exactamente’ y cuando el ordenamiento recíproco de medios y los fines se apoya sobre un saber suficiente del terreno afectado” (*Idem*: 124); en cambio, “el proyecto apunta a su realización como momento esencial” (*Idem*: 125), por lo tanto, el plan acaba conformándose como un apéndice del proyecto.

Evidentemente, la categoría de proyecto remite a la noción de *praxis*, la cual ha sido tratada, como se recordará, siguiendo los conceptos de Kosík. Prolongando este vínculo, Castoriadis anota que el *proyecto* “es el elemento de la praxis [...] Es la intención de una transformación de lo real, guiada por una representación del sentido de esta transformación” (*Idem*: 124). Nótese la importancia del carácter tutelar de la “representación del sentido” que conduce a la proyección, y se verá un perfil diferente a lo tratado hasta ahora. Esta diferencia, que en cierta forma cubre la demanda de Lévi-Strauss arriba citada, se ve amplificada por otros argumentos que apuntan a justificar la importancia de las sociedades como entidades *instituyentes* de sentido y no exclusivamente como onto-creadoras.

Si bien Castoriadis comparte con Kosík la propiedad “onto-creadora” de la praxis, ya que el “objeto mismo de la praxis es lo nuevo, lo que no se deja reducir al simple calco materializado de un orden racional preconstituido” (*Idem*: 123), empero, aquél agrega que el “sujeto mismo es constantemente transformado a partir de esta experiencia, en la que está comprometido y *hace*, pero que también le *hace* a él” (*Ibidem*). [Cursivas en el original]. Este matiz de diferencia se monta sobre la categoría de “ontología social”, donde la “humanidad” no parece destacarse por ser una entidad homogénea, universal y formal, sino por albergar la articulación constante de diversas y mutables sociedades cuyos desarrollos y complejidades culturales, técnicas, económicas y políticas siguen dinámicas afines a la yuxtaposición más que a la reducción. La diferencia, entonces, puede encontrarse en el acento puesto sobre la actividad social más que en la ontología social¹³. Este matiz se agudiza cuando Castoriadis

¹³ Aunque no habrá de desarrollarse aquí, cabe recordar el cuestionamiento realizado por Jürgen Habermas en torno a una de las consecuencias de este vínculo entre praxis y ontología social. Habermas señala que en este vínculo la praxis se ve secuestrada por la sociedad debido a que “el concepto de sociedad de que hace uso [Castoriadis], planteado en términos de ontología fundamental, no deja lugar alguno para una praxis intersubjetiva, imputable a los individuos socializados” (Habermas, 2013: 356); y este secuestro, a su vez, se enlaza a otra consecuencia relacionada con las peculiaridades de la praxis (sus capacidades de creación y de transformación de sentido y del mundo). Anota Habermas: “El porqué una sociedad instituye un determinado horizonte de significados es una cuestión que Castoriadis tiene que rechazar como algo sin objeto. No cabe

anota: “En la praxis hay un *por hacer*, pero este *por hacer* es específico: es precisamente el desarrollo de la autonomía del otro o de los otros” (*Idem*: 120). [Cursivas en el original]. Este fomento de la autonomía “para todos” viene a evidenciar que la praxis no sólo constituye una capacidad de creación y transformación, sino fundamentalmente una facultad política de instituir sentidos *social* y *simbólico*; social porque considera al sujeto en su doble relación y conformación, como individuo y como sociedad; simbólico porque la institución de sentido se sirve de un magma fluctuante de significados que son ordenados y clasificados entre los límites y las posibilidades que la diversidad cultural licencia.

Además, acordando con la opinión de Marx y discrepando con la de Kosík, Castoriadis considera que la praxis si bien crea y transforma *lo dado* también se ve modelada en su propio recorrido, lo cual significa que su actividad no implica un estado de oposición a *lo dado*, ya que *lo dado* también puede afectar en el modelaje y en la orientación del proyecto puesto en marcha por la praxis. En otros términos, eludir esta caracterización de la praxis como oposición a lo dado permite, a su vez, no ser presa de la proyección de la praxis como si se tratase de un disparo incorregible una vez que el proyectil se encuentra en el aire (aunque tampoco debe olvidarse del origen de su destino): “Un hacer lúcido es el que no se aliena en la imagen ya adquirida de esa situación por venir, que la modifica a medida que adelanta [...] pero que tampoco renuncia a esta imagen” (*Idem*: 140-141)¹⁴.

Ahora bien, llegados a este punto las anteriores cuestiones nos han brindado las coordinadas para ingresar a paisajes con desarrollos históricos cruzados donde las estrategias involucradas en el *conocimiento etnológico* habrán de asumir nuevas complejidades. De esta forma, en lo que sigue la inteligibilidad del *capital* ha de ser utilizada para ilustrar las afectaciones que no sólo atañen a la dimensión humano-social, y, en específico a la económica, sino que si bien ingresa a través de esta última el *capital* alcanza a trastornar otras esferas culturales sobre las cuales se pretende reflexionar. Muestra de ello son las afectaciones del sentido, del saber y de la misma *praxis* humana en sus diferentes desarrollos

preguntar por el origen de lo ya no rebasable por el pensamiento” (*Idem*: 358), por lo tanto, sentencia Habermas, una “praxis que coincide con la *creatio continua* de nuevas interpretaciones del mundo, con la génesis ontológica, más que estar sometida a estas restricciones, es ella misma la que proyecta épocas históricas y espacios sociales, es ella misma la que abre las dimensiones de restricciones posibles” (*Ibidem*).

¹⁴ Jürgen Habermas interpreta dicha aportación de Castoriadis como sigue: “La praxis se atiene a un proyecto que, sin embargo, no antecede a la praxis como una teoría antecede a su aplicación, sino que en cuanto anticipación, puede corregirse y ampliarse en su propia ejecución práctica” (Habermas, 2013: 354).

históricos y socioculturales. Incluso, concediendo la presencia de un corpus epistemológico “capitalista”, la curiosidad ahora es qué sucede cuando éste, siguiendo su lógica expansionista, se encuentra con otros corpus epistemológicos *pre* o *alter* capitalistas en donde la relación entre el *productor* y su *producto* se fundamenta en un “principio” que estructura el universo cultural mismo. Como se espera mostrar a continuación, puede ocurrir el caso donde los sentidos de la praxis se ven modelados por el encuentro de formas socioculturales extrañas. En efecto, gracias al empleo de descripciones e interpretaciones etnográficas en las cuales se analizan y comparan dos “procesos instituyentes”, uno capitalista y otro *alter* o *pre* capitalista, en lo que sigue se expondrán y analizarán las alteraciones que afectan a las capacidades *onto-creadora* e *instituyente de sentido* en la experiencia del encuentro de ambos procesos.

Encuentros de enajenaciones económicas, epistemológicas y culturales

En el concepto de capital está puesto que las condiciones objetivas del trabajo –y éstas son el propio producto del capital– asuman frente a éste una *personalidad* o, lo que es lo mismo, que sean puestas como propiedad de una persona ajena. En el concepto de capital está contenido el capitalista.

Karl Marx

Lo profundo radica en saber que el americano en ningún momento considera que el caos, la muerte o diablo puedan ser extirpados totalmente.

Rodolfo Kusch

Se ha insinuado que el *capital* no sólo conforma una economía de producción singular, sino que también constituye un sistema que puede manifestarse y afectar en otras dimensiones culturales de *lo* social; como por ejemplo la religión, la política, el conocimiento, la imaginación, etcétera. Prolongando esta acepción, se conviene que el sistema capitalista en su devoradora existencia también puede cambiar algo así como el sentido de la “matriz cultural” de una sociedad. En la amplia tradición marxista, así como en una parte de la etnológica, lo anterior halla eco en la importancia de conceptos como *fetichismo*, *valor de uso* y *valor de cambio*; conceptos/prácticas que, si bien configuran el entramado relevante

del *capital*, no necesariamente han nacido con él y mucho menos perviven en la contemporaneidad como formas exclusivas de su estructura histórico-social.

Así, y en sintonía con las elaboraciones de Marx, Kosík y Castoriadis que atañen al *trabajo* y a la *praxis*, Michael Taussig es quien ha reflexionado sobre las anteriores cuestiones con suma lucidez en su libro *The Devil and the fetishism in South America* (Taussig, 1980). En esta obra “clásica” de la antropología contemporánea, su autor cavila en torno a estos temas con ayuda de la información etnográfica obtenida entre sociedades indígenas americanas, donde el *capital* ha ingresado y transformado la matriz sociocultural de sus pobladores. Cabe indicar que la información utilizada en este trabajo fue registrada en la segunda mitad del siglo pasado, y, en lo fundamental, proviene de dos vertientes metodológicas y contextuales diferentes: por un lado, de la propia etnografía que Taussig realizó entre un grupo de *campesinos* que trabajaban en las plantaciones de caña de azúcar ubicadas en los alrededores del Valle de Cauca, Colombia; y, por el otro, de la metaetnografía (o interpretación de la etnografía realizada por terceros) en lo tocante a la vida de un grupo de *mineros* que laboraban en las minas de estaño yacientes en los márgenes de la ciudad de Oruro, Bolivia. Tanto las *plantaciones* en el Valle de Cauca como la *minería* en Oruro son sistemas económicos sustentados en la explotación laboral, sistemas fomentados por el ingreso del régimen capitalista que una vez adueñado de los medios de producción altera la dinámica de oferta y demanda de fuerza laboral. Así, la exposición de ambos escenarios etnográficos tiene como fin acceder a la articulación de tres estructuras sociohistóricas por demás complejas: el *pasado americano precolombino* (y con ello el campesinado precapitalista), el *pasado colonial* (los esclavos traídos del continente africano), y la presencia de la *modernidad capitalista* (la proletarización de campesinos y mineros).

De esta última estructura, y siguiendo los presupuestos marxianos, Taussig destaca la capacidad de crear una *objetividad fantasma* (“phantom objectivity”), que consiste en una segunda realidad “with which the capitalist culture enshroud its social creations” (*Idem*: 4). Una de las formas de “encubrir” estas relaciones es por medio de la producción de mercancías, ya que el capitalismo hace aparecer las producciones sociales como objetos independientes de sus productores con el fin de intercambiarlas entre valores “equivalentes” (mercancías) en el mercado. Como es sabido, la trama del *capital* descansa en el otorgamiento de *sobrevalor* (*plusvalor*) al objeto producido, una suerte de valor que simula

“autogestionarse” y que busca anular su originario valor de uso y el trabajo material *vivo* consumido en su producción. En esta asignación de “atributos” por parte del *capital* el objeto *mercancía* adopta un nuevo valor cuyas funciones son –además de promover un lenguaje inter-cambiario para diferentes objetos–, desgarrar y alejar al objeto del valor adicionado por el trabajo humano gastado en su configuración. En este punto Taussig recupera el concepto de *fetichismo* empleado por Marx, y lo utiliza para definir esta clase de fantasmagoría capitalista que crea una “realidad” donde los objetos asumen *vida propia*: “Fetishism denotes the attribution of life, autonomy, power, and dominance” (*Idem*: 31).

Como se ha dicho, el origen de toda valoración yace en el *trabajo social*, una facultad específica de la humanidad que el *capital* transforma en excedente comercializable, enajenable, etcétera. De cierta forma, con el arrancamiento o desdoblamiento de esta capacidad se funda un nuevo espacio de *falsa realidad* en donde el producto del trabajo aparece desvinculado de su hacedor. Esta nueva realidad poblada de resultados y productos “autónomos”, tiene por misión ocultar tras de sí el trabajo humano invertido en su gestación bajo la consigna de simular una “autoproducción orgánica” de los propios objetos: “The relations of product to producer and to the productive social milieu, as well as to nature, are forever sundered. The commodity assumes an autonomy apart from human social activities” (*Idem*: 28). Seguramente se habrá advertido que lo anterior –y Taussig se encarga de enfatizarlo a lo largo de su libro–, ya se encontraba en Marx, citamos *in extenso*:

Si por de pronto consideramos la relación que ha llegado a ser, el haber-llegado-a-ser capital, del valor y el trabajo vivo como valor de uso que meramente se le contrapone –de tal modo que el trabajo vivo se presenta como simple recurso para valorizar al trabajo objetivado, muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma–; y si tenemos en cuenta que como resultado de la riqueza producida se presenta como ajena, y como propio tan sólo el haber producido la indigencia de la capacidad viva de trabajo, la cosa se presentará simplemente así: que en el proceso y a través del mismo están puestas las reales condiciones objetivas del trabajo vivo. (A saber: el material en el cual se valoriza, el instrumento con el que se valoriza y los medios de subsistencia mediante los cuales se atiza el fuego de la capacidad viva de trabajo, convirtiéndola en trabajo y protegiéndola de la extinción al agregar a su proceso vital las sustancias necesarias). Aquellas condiciones están puestas como existencias ajenas, autónomas, o como modo de existencia de una *persona ajena*, como

valores que existen para sí y se conservan para sí, como [opuestos] en sí a la capacidad viva de trabajo –la cual, aislada de ellos, existe subjetivamente–, y por tanto como valores que constituyen la riqueza ajena a la capacidad de trabajo, la riqueza del capitalista. Las condiciones objetivas del trabajo vivo se presentan como valores *disociados, autónomos*, frente a la capacidad viva de trabajo como existencia subjetiva [...] Lo que se reproduce y produce de manera nueva no es sólo la *existencia* de estas condiciones objetivas del trabajo vivo, sino *su existencia como valores autónomos, esto es, pertenecientes a un sujeto extraño, contrapuestos a esa capacidad viva de trabajo*. Las condiciones objetivas del trabajo adquieren una existencia subjetiva frente a la capacidad viva de trabajo: del capital nace el capitalista (Marx, 2009: 422-423). [Cursivas en el original].

En esta extensa cita Marx pone de relieve el alcance transformador del *capital*. El *capital* no sólo transforma lo dado –verbigracia, las condiciones objetivas del trabajo en condiciones subjetivas (ajenas) del trabajo–, sino que también puede procrear ya que es dador de vida: “del capital nace el capitalista”. De tal manera que el *capital* no sólo produce mercancía y valor de cambio, sino que también *produce existencia*, una singular existencia que tiene como prioridad aparecer como arrancada de quien verdaderamente la ha creado. Esta facultad creadora, que no tiene límites, inventa entonces realidades ficcionales para cubrir otras realidades que alimentan su voracidad material. Porque si bien el *capital* crea ficciones, el trabajo invertido en este proceso en nada se asemeja a una ficción; todo lo contrario, las existencias “subjetivas” que el *capital* afirma como naturales son productos de la objetivación y del extrañamiento de la “capacidad viva” del trabajo humano.

Ahora bien, considerando las estructuras sociohistóricas que conforman las poblaciones indígenas americanas identificadas por Taussig, este autor hace notar que en el caso de los cañeros que habitan el Valle de Cauca, Colombia, al ingresar la estructura capitalista sus existencias objetiva y subjetiva se vieron sacudidas pero no del todo desaparecidas, situación que manifiesta las contradicciones estructurales que esta cohabitación conlleva: “a peasant mode of production, in which the direct producers control means of production and organizes work themselves, side by side with a capitalist mode of production, in which they control neither the material of labour nor its organization” (Taussig, 1980: 18-19). Por ende, la producción de existencia capitalista se encuentra frente a la producción de existencia precapitalista, pero en este encuentro la afectación de la primera

sobre la segunda no se traduce en la instalación novedosa de una relación de fetichismo presuntamente ausente en esta última, sino que significa la transformación de una parte de los propios rasgos de fetichismo que estructuran a estas sociedades precapitalista. En otros términos, el capital *no crea* fetichismo, *crea una forma peculiar* de fetichismo.

Empleando las observaciones dispuestas en la sección anterior, en particular las referidas a Castoriadis, aquello que ocurre en este caso es la cohabitación de dos formas de *institución de sentido* de praxis, dos variaciones similares en un aspecto pero diferentes en otro. Prolongando esto último, un punto importante brota cuando Taussig señala que tanto para los cañeros como para los mineros, “this new socioeconomic system [el capital] is neither natural nor good. Instead, it is both unnatural and evil” (*Idem*: 18). Ya se ha tomado nota de la “artificialidad” promovida por el *capital*, ¿pero qué hay detrás del daño o la maldad a él asociados?

El abordaje de un interrogante similar al anterior le permite a Taussig analizar las afectaciones de la estructura capitalista considerando otros perfiles culturales. Verbigracia, siguiendo el camino de nuestro autor, la afectación del *capital* puede estudiarse por medio del fenómeno del *culto* al *diablo*. El diablo, y la maldad a él atribuida, fueron figura y propiedad impuestas por la religión y la política colonizadoras. Utilizada como parte de una estrategia de colonialismo cultural y religioso, el diablo es la imagen de la maldad, de la riqueza, de la “conquista” y de la explotación del trabajo capitalista. Escribe nuestro autor:

It is only when they [cañeros y mineros] are proletarianized that the devil assumes such an importance [...] Whereas the imagery of God or the fertility spirits of nature dominates the ethos of labor in the peasant mode of production, the devil and evil flavor the metaphysics of the capitalist mode of production (*Idem*: 13).

Inclusive, en el proceso de proletarización y explotación de trabajo excedente promovido por el *capital*, la figura del diablo se erige como un fenómeno a través del cual el modo de producción precapitalista (y desde luego todo el complejo instituyente de sentido que lo soporta), se observa, reflexiona y percibe como opuesto a aquél. Sin embargo, entre los cañeros del Valle del Cauca y los mineros de Orinoco esta figura es recurrida también para mediar entre el sistema capitalista y el precapitalista, adoptándola como una figura fetiche, como un objeto desnaturalizado, animado y dañino al que se recurre (mediante pactos

tenebrosos) a fin de obtener un incremento de la producción a cambio de desgracias e inclusive de la muerte. A partir del ingreso del régimen de explotación laboral capitalista, el culto al diablo pasó a constituirse como un fenómeno perversamente reactualizado por cañeros y mineros para transformar su penosa realidad social y sus propios destinos individuales. Asimismo, en esta reutilización y resignificación de la maldad contenida en el diablo, no sólo se ven modificadas las condiciones materiales, sino que también se ven afectados, como se ha insistido, otras dimensiones socioculturales de suma importancia para estas poblaciones.

En relación con esto, Taussig señala que estas sociedades a las que pertenecen cañeros y mineros conciben una “conexión orgánica” entre el espíritu humano y la naturaleza que las rodea, conexión que se halla anclada a su “matriz sociocultural” precapitalista¹⁵; de modo que prados, minas, montañas y bosques se conciben enlazados al alma de los individuos de manera “natural”. De ahí que también la producción de objetos implique un *vínculo humano* con los mismos. El acento en la conexión debe subrayarse, ya que precisamente con la ruptura de esta conexión promovida por el régimen capitalista nace el *fetichismo de la mercancía*, y con esto el objeto producido pierde la orgánica vinculación con el alma humana que la produjo: para estas sociedades la ruptura inaugura la presencia de objetos *desalmados*. Sin embargo, esta ruptura de la “orgánica vinculación” expresa también una suerte de nueva enajenación inversa a la de la identificación del alma o espíritu con la naturaleza y los objetos producidos. Esto también debe remarcar, puesto que el *capital* sustituye a la fetichización del sujeto en su voluntad de espiritualizar, humanizar y transferir alma al objeto producido o intercambiado, por otra fetichización que corta las anteriores vinculaciones. Así, en vez de un fetiche por *ruptura*, el fetiche precapitalista se manifiesta en *enlace*. Por consiguiente, el fetiche precapitalista evidencia que no sólo el capitalismo genera fetichismo, sino que este proceder puede ser anterior al *capital* y actuar en paralelo siguiendo una operación contraria: en vez de discriminar, *unifica*:

In contrast to this subordination of persons to things, persons in precapitalist societies and the products they create and exchange are seen as intermeshed. Yet, in these societies, too, such products may acquire lifelike qualities. Thus, products may become fetishes, but they do so

¹⁵ En relación al significado del término “matriz”, Cf. *Introducción*, n. 5.

for reasons completely different from those outlined above for a society based on commodity exchange. In the precapitalist mode of production there is no market and no commodity definition of the value and function of a good, and the connections between producers and between the production and consumption are directly intelligible. Products appear to be animated or life endowed precisely because they seem to embody the social milieu from which they come. [...] In other words, the fetishism that is found in the economics of precapitalist societies arises from the sense of organic unity between persons and their products, and this stands in stark contrast to fetishism of commodities in capitalist societies, which results from split between persons and the thing that they producer and exchange. The result of this split is the subordination of men to the things they produce, which appear to be independent and self-empowered (*Idem*: 36-37).

Una cuestión que no ha de pasar inadvertida aquí es la reutilización del programa de Marcel Mauss, el cual, como se recordará, consistía en que la obligación presente en la estructura tripartita del intercambio se debía –siguiendo el argumento *maorí*– a la presencia del *hau* (alma); la fuerza espiritual transferida por los sujetos a los objetos. Mientras que en su momento se vio que esta explicación no satisfacía a Claude Lévi-Strauss en su aventura de dar cuenta de los orígenes del *pensamiento simbólico*, ahora Taussig la reconstruye y la sitúa junto a los presupuestos capitalistas para caracterizar y exponer las contradicciones de dos modos de vida cultural contemporáneos que evidencian dos sentido de fetichismo. Como se observa, lo evidente de la aglomeración de los tres autores, o mejor, de las tres reformulaciones, es que ofrecen muestras del debate vivo y del sentido programático que atraviesa parte del *conocimiento etnológico*¹⁶.

Ahora bien, es menester insistir en la problematización de la fetichización utilizando para ello un segundo campo de afectación. A fin de darle cauce a esta empresa, vale recurrir a un pasaje escrito por Karel Kosík, quien la enuncia de la siguiente forma:

¹⁶ Inclusive, y como tendremos la oportunidad corroborar en el siguiente y último capítulo a partir de las palabras formuladas por Walter Benjamin en relación a la “personificación alegórica”, se notará que el otorgamiento (o transferencia) de personalidad a los objetos producidos no es exclusivo de las sociedades “primitivas” o alter-capitalistas, sino que también se presenta en otras dimensiones culturales y en otras latitudes en donde el *capital* habrá de emerger con mayor potencia; con lo cual, el debate se ensancha aún más. De todas formas, y para solventar esta última opinión, cabe adelantar las palabras de Benjamin aludidas: “La personificación alegórica siempre ha movido a confusión al no estar claro que su cometido no consistía en personificar el mundo de las cosas, sino en dar a las cosas una forma más imponente, caracterizándolas como personas” (Benjamin, 1990: 181).

En la economía capitalista se opera un cambio recíproco de personas y cosas, la personificación de las cosas y la cosificación de las personas. Se atribuye a las cosas voluntad y conciencia, es decir, su movimiento se realiza consciente y voluntariamente, y los hombres se convierten en portadores o ejecutores del movimiento de las cosas (Kosík, 1963: 211).

Sin embargo, como se acaba de observar, no sólo en las sociedades capitalistas opera “la personificación de la cosas”, como tampoco solamente en el *capital* se “atribuye a las cosas voluntad y conciencia”. Entre los campesinos del Valle de Cauca y los mineros de Orinoco también se transfiere espíritu humano a las cosas, también se las trata en algunos casos como *personas*. Empero, otra historia ocurre cuando se afirma que el *capital* cosifica a las personas, momento donde la confluencia “fetichista” con las sociedades campesinas y mineras pareciera llegar a su fin, ya que justamente esta segunda “operación” del *capital* implica la ruptura de la conexión *humanidad-objetos-naturaleza* arriba señalada para el caso de las sociedades precapitalistas.

Esto nos regresa al culto al *diablo*, ya que al verse distorsionada por la nueva praxis desgarradora que adviene con el *capital*, la acepción *vinculante* que atraviesa el fetichismo precapitalista encuentra y concentra en la figura del diablo una acepción mixta que involucra ambas experiencias histórico-sociales. Esto no deja de ser significativo. En efecto, el diablo –vale insistir, figura de maldad divulgada por la sucesión de empresas religiosas, políticas y económicas–, además de encontrar en la explotación de la capacidad de trabajo el alimento real de su voracidad, constituye una imagen a la que mineros y cañeros le rinden culto porque condensa la ruptura (una variación de fetichismo) de aquello que Taussig señala con el mote de “principio de reciprocidad”, principio que para estas sociedades *pre* o *alter* capitalistas evidencia los lazos humanos con la naturaleza y los objetos producidos, en otros términos, evidencia aquello que por momentos hemos llamado “matriz sociocultural” a fin de distinguirla de lo propio en referencia a la economía, o inclusive, a la ontología.

Así, al experimentar la transformación de sus relaciones con el mundo y sus objetos, en vez de optar por su abandono los trabajadores de las minas e ingenios azucareros escogen rendirle culto al diablo, entrando en vinculación con el símbolo de la tragedia en la cual están inmersos. Asimismo, este proceso expresa para estas sociedades una nueva relación fetiche, ya que el diablo es una figura extraña, viva, peligrosa y autónoma pero capaz de generar un

lazo entre dos sistemas socioculturales incompatibles. Rendirle culto al diablo es un acto de fetichización, pero este culto significa también pactar con la figura que aterriza espiritual y materialmente a fin de que sus dañinas afectaciones se vean contenidas o mermadas, en especial, su insistente ruptura del “principio de reciprocidad”.

“Thus, the devil-belief”, escribe Taussig,

can be interpreted as indigenous reaction to the supplanting of this traditional fetishism by new. As understood within the old use-value system, the devil is the mediator of the clash between these two very different system of production and exchange. This is so not only because the devil is an apt symbol of the pain and havoc that the plantations and mines are causing, but also because the victims of this expansion of the market economy view that economy in personal and not in commodity terms and see in it the most horrendous distortion of the principle of reciprocity, a principle that in all precapitalist societies is supported by mystical sanctions and enforced by supernatural penalties (Taussig, 1980: 37).

Pero si estas son las afectaciones, ¿qué más se puede decir de las condiciones de existencia de los afectados? Gracias a Taussig se logró exponer las afectaciones de cortes epistemológico, económico y de “matriz cultural” ejercidas sobre la producción de existencia de una formación social sobre otra. Utilizando otros términos inspirados en Castoriadis, puede decirse que además de manifestarse a través de dinámicas políticas conflictivas, el proceso de “institución de sentido” en la etnografía revisada se realiza transformando la estructura que alimenta al mismo proceso de “institución”, ya que incluso en esta alteración se suspende un “principio” sociocultural como el de “reciprocidad”. Algo de esto último en que cabe insistir es que dicha transformación es el resultado de un *encuentro* de “procesos instituyentes”, encuentro que transforma de manera irremediable a una formación cultural.

No obstante lo anterior, ¿es posible que una formación cultural logre escoger alternativamente entre dinámicas de adscripción y de rearticulación, de invención y de abandono, de prefiguración y de tradición, de desaparición y de restitución de totalidades socioculturales? Con otras palabras, ¿es viable que las afectaciones sean autogeneradas por una misma formación cultural, destacándose con esto que no son los “aspectos”, “principios” o “dimensiones sociales” aquello que se transforma sino la formación cultural completa?

Si así fuera, una estrategia de abordarla consistiría en analizar sus condiciones de existencia, saber de sus propias señales, de sus fuentes únicas, de las huellas y de los hábitos de sus tradiciones y actualizaciones. Por lo tanto, antes de abordar el caso líneas arriba anunciado es conveniente realizar un rodeo para reflexionar sobre estas condiciones de existencia. En específico, conviene rastrear formas culturales donde sea posible identificar y describir *figuras*¹⁷ ontológicas y culturales que nos acerquen a otros sentidos del *habitar*.

“Habitar es dejar huellas”

Si *habitar* es la manifestación de un hecho cultural, ¿cómo son las huellas de las “existencias flotantes”? ¿Qué clase de huellas dejan las visiones, los aromas, las sensaciones, los pensamientos, las devastaciones o las reforestaciones?, ¿semejantes a las que deja la ausencia o el secreto?

“Habitar es dejar huellas” escribió *como* deslizándose Walter Benjamin (Benjamin, 1972: 183). Esta concepción problematiza la caracterización “existencias flotantes” utilizada por el propio Benjamin para describir las marginaciones provocadas por el naciente del *capital*. Como habrá de recordarse, siguiendo las “huellas” de Charles Baudelaire recorridas páginas atrás hemos registrado la aparición de *existencias flotantes*, empero, nada de las *huellas* provocadas por el *habitar* de tales existencias.

Quizá del concepto de “huella” que se tenga dependerá el sentido de habitar que se busca referir. La dificultad que se interpone se traduce entonces en la hipótesis de que habitar no necesariamente implica dejar una huella. Claro que las existencias flotantes son también huellas del *capital*, de hecho, éste las gesta, las crea, las impone y reproduce; pero las huellas del *capital* no abarcan la constelación conceptual *huella*. Inclusive, aquéllas son diversificaciones de ésta.

Benjamin acierta cuando define que estas “existencias flotantes” dejan la huella de una miseria en medio del creciente *capital*, el cual va fluyendo y colmando de marginalidad el desarrollo de un modelo citadino y narcótico de riqueza industrial, fomentado de forma afiebrada por la burguesía europea de mediados del siglo XIX. Esta imagen de la miseria recuerda a la caracterización de los “pobres” anotada por Rodolfo Kusch: “en tanto que

¹⁷ Agradezco a Rodrigo Díaz por haberme sugerido este término.

carecen de excesos sólo *están*, tiene un ser disponible, indefinido; es más, no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, [...] pero para andar de otro modo, un modo que no hace al ser, o a lo constitutivo o individualizado del ser, sino a un *estar-andando*” (Kusch, 1991: 32).

De cualquier modo, es dudoso que *el* habitar implique esta continua necesidad de objetivar la existencia a través de la creación de huellas. Francamente desconozco si Benjamin –adelantándonos a su propuesta que veremos en el siguiente capítulo¹⁸–, contaba con un *concepto* de huella que permita al *fenómeno* huella acceder a la *idea* de huella, y si esta idea además cubría la variante *flotante* de huella interpelada (desde luego que sucede algo similar en lo tocante al *habitar*). Pero tal vez las huellas dejadas por el *capital* y la *modernidad* tengan su esencia no en el habitar sino en el deshabitar lo habitado, o mejor, en el saturar, en el recubrir, en el *devenir* del *habitar*; inclusive, quizá la impronta de esta forma de huellas se exprese en el *ser* más que en el *estar*. Las huellas de las “existencias flotantes” registradas por Baudelaire son marcas dejadas por una forma de existencia peculiar; son el producto de una acción históricamente transformadora, son la creación de un mundo sobre otro mundo, de una existencia sobre otras existencias; en suma, son huellas del *capital* que inundan las huellas que le precedieron.

Al respecto, hay autores que pudieran considerar esta clase de *habitar* del *capital* como la deformación de una ontología “antigua” que subsiste en la contemporaneidad y que se opone a la expandida por la modernidad europea. Este es el caso del citado Rodolfo Kusch, quien articulando un análisis ontológico que contempla el estudio de la historia y la cultura *quechua* de los indígenas de Perú, con el hecho y el proceso resultante y actualizado de la conquista y colonia europeas, distingue una suerte de *figura ontológica americana e indígena* de lo propio para el caso de la herencia colonialista. En esta tesitura se encuentra Kusch cuando afirma que al arribo de la empresa europea, “la cultura quechua era profundamente estática” (Kusch, 1990: 90):

Era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quechua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno del *estar* en el sentido de un *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza. Este

¹⁸ Cf. Capítulo VI. b. “La interpretación bricolegorista como forma de conocimiento de la alteridad: Claude Lévi-Strauss y Walter Benjamin”, pp. 2745y ss.

mero estar encuentra todo lo que el quechua había logrado como cultura. Supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo (*Ibidem*). [Cursivas en el original].

Mientras que la *figura ontológica* de la “nueva” Europa, de la Europa troquelada por el afán mercantilista, presentaba nuevas características:

La cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción, en el plano de una conciencia naturalista del día y la noche, o sea que es una solución que crea hacia fuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo como agresión del mismo y, ante todo, como creación de un nuevo mundo (*Idem*: 91).

La nebulosa existencia que rondaba las ciudades europeas de mediados de siglo XIX, era una manifestación ontológica gestada por las nuevas condiciones sistémicas emergentes con el capitalismo. Esta manifestación encontraba en el *mercader* el sujeto idóneo para alimentar la voracidad de esta figura ontológica del *ser*, el *ser* de la producción irrefrenable de objetos, el *ser* de la técnica como dominio del mundo a partir de la creación de nuevos mundos, el *ser* del progreso de la ciencia. Este modelo de *ser* persigue y es perseguido por la mutación y alienación constante, tiene vértigo a la estática, a la contemplación y al mundo vacío.

Aunque es menester insistir en las dificultades que la exagerada defensa de dos bloques ontológicos y existenciales planteada por Kusch lastra, la cual no compartimos y por lo tanto hemos convenido en utilizar el término “figuras ontológicas”, cabe decir que el registro de experiencias de otras variaciones de *habitar* arraigadas en un “estar” o “mero estar”, viene a relativizar la ontología de un *ser* cuya mueca mercantilista se detecta en su tremenda necesidad por *ser alguien* –para emplear las palabras de Kusch–, por *ser* continuamente algo distinto al *estar*, por ser el *ser* del *ser del progreso*, el *ser* que mira al *otro* para alcanzarlo y rebasarlo, un *ser* cuyas huellas no son dejadas por el hecho de habitar sino de ocupar, de producir y de delimitar: sobre la apegada agonía del *estar* cabalga en fuga el inquieto *ser*.

Aunque fugazmente, aquí vale recordar la advertencia de Heidegger: “Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente

pasado por alto en su significación ontológica” (Heidegger, 2007: 55-56). Benjamin quizá omitió la cercanía ontológica del *estar* que se estaba enterrando tras el paso veloz del *ser*. Probablemente esto era difuso de entrever en *el Paris de Baudelaire* y en la Europa de inicios de siglo XX; pero en otras latitudes la evidencia era contundente. La advertencia de Heidegger ilumina el camino de un posible análisis de la ontología *seminal* de la cultura *quechua*, ya que ésta, escribe Kusch, “parece estar aprisionada por la gravidez de las cosas del mundo”, y prosigue,

está como ‘yecta’ en el valle o en el llano con la amenaza del fuego, el aire o la tierra, pero asimismo se halla comprometida con un mundo sustancial de materia, o sea, de cosas inalienables que ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo cualitativos, como cosas que se dan frente al hombre, pero que le sirven para marcar el límite de sus posibilidades, o mejor, le brinda un eje para centrar su existencia (Kusch, 1990: 95).

Una cosmovisión como ésta concibe un mundo contradictorio y desordenado a merced de la naturaleza y la ira divina, y el cual precisa, continuamente, estar ordenándose, es decir, es irremediable *conjurar* el orden del mundo a fin de trocar el azar a favor de la sociedad. Esto fortalece la posición de que *habitar* no necesariamente se reduce al *ser*, a la huella dejada al caminar, a la población de objetos y rastros. *Habitar* es también el *estar*, el *mero estar* cuyas huellas no son dejadas porque *dejar* es semejante a colmar, y colmar se vincula a la configuración de un nuevo espacio que borra el espacio colmado. *Habitar* no siempre es novedad, no siempre es producción ilimitada de nuevos mundos para suplantarlo, no siempre es avanzar dejando huellas.

No obstante lo anterior, quizá sea incorrecto utilizar el término “cosmovisión” debido a su carga etnocentrista y a su lógica centrífuga que supone extenderse sobre otras cosmovisiones como burbuja impenetrable; pero, sobre todo, sería incorrecto porque la palabra “cosmogonía” obstaculiza el análisis existencial. Si se pretenden problematizar estrategias de conocimiento, cabe entonces pensar en otros criterios de análisis que posean una flexibilidad intercultural, y, a la vez, que contengan cierto rigor heurístico que permita circundar a “todo lo humano”. ¿Qué criterios podrían emplearse?

Tal vez sirva de ayuda recuperar un caso por demás peculiar, el cual ya ha sido anunciado al final de la sección anterior y que también viene a abonar la perspectiva sugerida

por Kusch en relación a la presencia de *variaciones ontológicas*. Se trata un caso que conjuga las experiencias de rearticulación y de reinención socioculturales de un grupo étnico que integra el complejo indígena conocido como *yumano*, experiencias que atizan los cuestionamientos introducidos en la sección anterior y que ahora nos permitimos remedar: ¿es posible que una sociedad experimente sucesivamente la adscripción y la rearticulación, la invención y el abandono, la prefiguración y la tradición, la desaparición y la restitución de totalidades socioculturales? ¿Es factible que estas elecciones sean autogeneradas por una misma formación cultural, destacándose con esto que no son los “aspectos”, “principios” o “dimensiones sociales” aquello que se transforma sino la formación cultural completa?

*Etnología mínima VI (“¿Existen o no existen los cochimí?”)*¹⁹

“Hoy en día, el investigador tiene como único recurso para la reconstrucción de los patrones culturales de los cochimí los documentos históricos del siglo XVIII y XIX, y los hallazgos de aquellos etnógrafos que realizaron su actividad investigativa entre sus vecinos nortños, los kiliwa, a principios del siglo XX. Más aun, los cochimí representan un interesante y complicado caso de extinción y permanencia indígena a lo largo del tiempo. Por una parte, pese a que los libros de historia de Baja California insisten en incluir a los cochimí entre los cinco grupos étnicos de este estado, este grupo no existe técnicamente; por otra parte, pese a que los lingüistas insisten en confirmar la desaparición de los cochimí desde finales del siglo XIX, existen en la actualidad poblaciones que reclaman este origen lingüístico sin hablar la lengua cochimí. Por esta razón, y sin lugar a dudas, los cochimí representan un verdadero reto para los estudiosos de las etnicidades. ¿Qué y quién define la permanencia de un grupo? [...] ¿Existen o no existen los cochimí?” (Garduño, 2010: 1).

“Particularmente, a los habitantes de La Huerta y San Antonio Nécua se les identifica como indígenas cochimí, y lo que es más interesante, es que los mismos habitantes de estas comunidades se asumen como miembros del grupo cochimí. Sin embargo, como lo han explicado Aschmann, Kroeber, Mixco y Massey, es impropio denominar de esta manera a estos indígenas, ya que la lengua que realmente hablan es la kumiai, o más correctamente,

¹⁹ Toda la información que aparece en esta sexta *etnología mínima* se cita del texto “Monografía Cochimi”, escrito por Everardo Garduño (Garduño, 2010).

como lo sugiere Owen, es la tipai; esto es, una variación dialectal del kumiai o diegueño del sur” (*Idem*: 23).

“El por qué a los tipai se les ha identificado históricamente como cochimí, obedece a una confusión histórica heredada de los colonizadores europeos. Esta confusión, al parecer, tiene su origen en el hecho de que los misioneros jesuitas dieron inicio a su empresa evangelizadora en el extremo sur de la península, estableciendo contacto con este grupo indígena habitante del desierto central y que se autoidentificaba como cochimí. Más tarde, sabiendo de la existencia de otros grupos indígenas al norte, aplicaron la denominación ‘cochimí del norte’ para identificarlos, aun sin establecer contacto con ellos y percatarse que hablaban lenguas distintas a los verdaderos cochimí” (*Idem*: 24).

“[U]n segundo problema ha venido recientemente a desafiar la óptica indigenista oficial. Después de haber sido aceptada en forma generalizada la inexistencia absoluta de grupos indígenas nativos en Baja California Sur, específicamente cochimís, un grupo de habitantes de la exmisión de Santa Gertrudis se presentó en 1993 ante la oficina del antiguo Instituto Nacional Indigenista en Ensenada, para solicitar que se llevaran a cabo los trámites correspondientes para ser reconocidos como indígenas cochimí, aun cuando ninguno de estos habitantes conocía el idioma nativo, ni poseía los rasgos fenotípicos de los cochimí. A todas luces, este fenómeno vino a inscribirse dentro de la actual discusión del origen y uso de las etnicidades, como artefactos de negociación con el Otro. Además, este mismo fenómeno vino a desafiar el concepto tradicional de etnicidad, sustentado en las variables absolutas y acabadas de lengua, consanguinidad y fenotipia, para dar paso a la relevancia que tiene la autoadscripción étnica” (*Idem*: 29).

Reinvenciones y mutaciones (rearticulaciones y prefiguraciones)

Los anteriores enunciados de Everardo Garduño, además de evidenciar la complejidad del comportamiento sociocultural *cochimí* –al grado de titubear en la afirmación (o negación) de su existencia como cuerpo social–, dan muestra de los desafíos con los cuales el conocimiento etnológico puede enfrentarse. Uno de estos asume la figura de *frontera*, el recurrente límite interpretativo entre la *autoadscripción* y la *tradición*. Pero en este caso valdría interrogarse si la dificultad no anida en la *ficción* que invade a la *autoadscripción*, una ficción que se traduce en la *actualización* de estructuras presentes en un horizonte cultural en cierta forma

ajeno a quienes lo actualizan. En suma, quizá no sólo sea una actualización, sino también, y sobre todo, una invención.

Como se ha visto, la existencia *cochimi* se materializa por medio de una autoadscripción que reta el orden de nodales criterios identitarios como son la *residencia*, el *parentesco* y la *lengua*. Esto ocurre, al parecer, porque en esta adscripción además de ser opcionales tales criterios no necesariamente son transmitidos normativamente y no necesariamente tienen jerarquía cultural entre sí. Con otros términos, la momentánea interrupción de normas y tradiciones “propias” posee un acto contrario que es la elección de nuevos sentidos culturales, los cuales progresan en la *reinención* de una *sociedad*. Lo anterior indica que para esta formación cultural la autoadscripción –que implica una actualización de elementos ajenos–, también supone una rearticulación de carácter ontológico-social: la actualización de una formación cultural se realiza sobre un trasfondo ontológico en el cual se muestran de manera alterna la sustitución, la cohabitación, el abandono o la restitución de “formas de vida”.

Siguiendo la lectura de la *etnología mínima*, la existencia *cochimi* como grupo indígena ha sido sepultada, renacida y problematizada tanto por autoridades gubernamentales como por los demás grupos indígenas que integran el complejo cultural *yumano* bajacaliforniano: los *cucapá*, los *pai-pai*, los *kiliwa* y los *kumiai*. Un ejemplo de esto último se ilustra en el siguiente caso: al entrevistar a ciertos habitantes *kumiai* de la localidad San José de la Zorra, municipio de Ensenada, Baja California, ellos expresan que los *cochimi* se adscriben como *kumiai* o *cochimi* en función de los beneficios económicos y “culturales” que ofrecen los distintos programas de apoyo gubernamental. Otro testimonio de calibre semejante, pero ahora ofrecido por un miembro del grupo *pai-pai* asentado en el poblado de Santa Catarina, también sito en el municipio de Ensenada, afirma que los *cochimi* “no tienen lengua propia, su lengua es el *kumiai*”. Al respecto, como ya se anotó arriba, los estudios lingüísticos dictaminan que quienes se adscriben como *cochimi* hablan una lengua que es la variante *tipai* del *kumiai*, por lo que deberían nombrarse como *kumiai*.

En esta situación el criterio del uso de la *lengua* parece resultar un parámetro ambiguo para identificar una formación cultural; y esto no sólo atañe a los grupos indígenas involucrados sino que desafía a las mismas instituciones encargadas de “dictaminar” la “existencia” de una lengua o grupo social. Si se acepta la información que ofrece un

organismo institucional como el INALI (Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas), dentro de la familia lingüística *yumano-cochimi* se agrupan las siguientes lenguas: *pai-pai* (200 hablantes), *kiliwa* (36 hablantes), *kumiai* (298 hablantes) y *cucapá* (116 hablantes). Por consiguiente, y según la información de este organismo, el *cochimi* no existe como lengua²⁰. No obstante lo anterior, otra institución como la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), aunque no identifica la lengua *cochimi* sí identifica el “pueblo indígena” *cochimi*²¹. Empero, el documento “Índice de Reemplazo Etnolingüístico” (IRE) 2000–2005, de la misma institución, también señala que la población *cochimi* está conformada por 77 individuos, de los cuales 30 son hablantes de la lengua *cochimi*²². Incluso, el documento “Clasificación de Lenguas Indígenas” editado por el INEGI (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática), considera al *cochimi* una lengua perteneciente al grupo *yumano*²³.

La conclusión es clara: fortificando el interrogante sobre la “permanencia o extinción” *cochimi* formulado por Garduño, los organismos institucionales encargados de definir la presencia de una formación cultural distan de acordar en criterios uniformes capaces de evitar contradicciones y confusiones, ya que dependiendo de la institución y del instrumento de “medición” que se escojan, tanto un grupo social como una lengua *pueden existir o no*.

Desde luego que esta dificultad descansa en la complejidad del fenómeno cultural, ya que inclusive al interior mismo de una población que se reconoce *cochimi*, sus miembros pueden afirmar o negar su existencia como grupo. Hace algunos años tuve la oportunidad de visitar San Antonio Nécua –poblado referido por Garduño– y uno de sus habitantes, Agustín D., además de afirmar que era hablante de la “lengua” *cochimi*, se autonombaba “Autoridad Tradicional” *cochimi*. Sin embargo, Juan E., también habitante de San Antonio Nécua,

²⁰ Cf. “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), fuente: <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#3>.

²¹ Cf. “Nombres de lenguas, pueblos y distribución”, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), fuente: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=758&Itemid=68.

²² Cf. “Tabla con información referente al IRE, por grupo etnolingüístico, 2005”, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, fuente: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=1075&Itemid=54.

²³ “Clasificación de Lenguas Indígenas”, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), pp. 1-2-7.

opinaba que la denominación *indígenas cochimí* fue introducida en Nécua a principios de los años 60s del pasado siglo por el INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia)²⁴.

Ahora bien, si se acepta el cuestionamiento de la existencia *cochimí* como formación cultural –acordando con la opinión de Everardo Garduño–, no ocurre lo mismo en cuanto a al cuestionamiento de la existencia de la *autoadscripción cochimí*. Esto puede pensarse si se considera que el criterio del uso de la lengua –como pivote de la autoadscripción–, cede ante la importancia de la gravedad del *territorio*. Al respecto, cabe tener presente que el área donde residen estas poblaciones bajacalifornianas constituye un espacio que podría ser denominado como una “etnoregión” (Díaz-Polanco, 2006: 33) *Yuma*; la cual se extiende sobre el territorio que cubre hoy día el suroeste de los Estados Unidos y el noroeste de México. En esta última porción de territorio los *cochimí* comparten espacio con los otros grupos *yumanos* mencionados (*cucapá, pai-pai, kiliwa y kumiai*)²⁵.

Por lo tanto, un primer aspecto a contemplar es si el hecho de *habitar* el territorio *yumano* crea la posibilidad de asumir rasgos culturales que, aunque pueden ser ajenos al grupo (como por ejemplo la reinventada actualización de la lengua “extinguida” *cochimí*), no lo son en relación al complejo cultural *yumano* conformado por los demás grupos. Si la lengua constituye un criterio frágil para dictaminar una forma cultural, la *residencia* aparece como un modelo indentitario dominante, con la salvedad de que este modelo ya no se inscribe dentro de una singularidad sino de una generalidad “etnoregional”. En estas condiciones conviene detenerse entonces en las características del complejo cultural *yumano*, esperando conocer cuáles son las *presuposiciones* actualizadas en la *autoadscripción cochimí*, para luego, finalmente, reflexionar sobre el carácter inventivo de las *suposiciones*.

A propósito de esto, es Everardo Garduño quien de nueva cuenta nos ofrece la clave. De sus palabras se colige que el mismo complejo cultural *yumano* tiene una peculiaridad ficcional, peculiaridad que se evidencia en la articulación de características paradójicas a partir de las cuales se erige una identidad *yumana* que no la es menos. Estas características

²⁴ Recientemente, Everardo Garduño (Garduño, 2014) ha dado a conocer una trabajo donde tanto Agustín D. como Juan E., ambos habitantes de San Antonio Necua, se asumen como miembros del grupo étnico *tipai*, variante lingüística del *kumiai*. Este hecho, en vez de debilitar la mutabilidad étnica de este grupo, creemos que la fortalece, ya que evidencia y actualiza la dinámica cultural reinventiva de sus miembros.

²⁵ A diferencia de los *cucapá*, que también habitan en la Comunidad Pozas de Arvizu, municipio de San Luis Río Colorado, estado de Sonora, los demás grupos se concentran en los municipios de Ensenada, Mexicali y Tecate, estado de Baja California.

son, por un lado, la colectividad y unidad hacia al exterior de la frontera étnica; y, por el otro, la fragmentación y atomización hacia el interior de la misma. Así, los grupos *yumanos*, a decir de Garduño, “se encuentran inmersos en una identidad paradójica”:

Por una parte, estos grupos se representan a sí mismos a través de una identidad de consumo externo que hace énfasis en la solidaridad comunitaria, en la participación en instituciones sociales y culturales de carácter local, como la Fiesta de Santo Patrono y el Día de Muertos, y en la certeza de ser los primeros pobladores de territorios actualmente en disputa. Por otra parte, la versión interna de la identidad étnica [...] reconoce las contradicciones internas, así como las rivalidades y divergencias sobre el significado e importancia de dichas delimitaciones. En este sentido, esta identidad de consumo interno se sustenta en una autoadscripción a un determinado linaje y paraje, antes que a una entidad comunitaria” (Garduño, 2005: 91).

Semejante a lo acontecido en cualquier formación cultural, no resulta vano señalar que la *lengua*, la *residencia* y el *parentesco*, conforman los principales criterios que los distintos grupos bajacalifornianos consideran necesarios para determinar la pertenencia a una comunidad indígena. Sin embargo, y en sintonía con los testimonios recogidos entre los habitantes de San Antonio Nécua (*kumiai/cochimi*) y de Santa Catarina (*pai-pai*), el citado autor agrega que a pesar de “la firme convicción de los yumanos acerca de estas delimitaciones comunitarias (la lengua, la residencia y la ascendencia) [...] su existencia empírica no es siempre identificable” (*Idem*: 96).

Esta “identidad de consumo externo”, sostenida sobre una suerte de dominio etnoregional, busca expresar una estructura comunitaria que no parece verificarse con facilidad. De ahí, que a los “indígenas yumanos de Baja California” Garduño les atribuyera una noción de “comunidad imaginada”, que no es más que una identidad o etnicidad figurada en un horizonte cultural e histórico a todas luces inventado:

No obstante las evidencias etnográficas y arqueológicas existentes acerca de la orientación no comunitaria de los yumanos, estos grupos indígenas se presentan a sí mismos como grupos históricamente comunitarios (*Idem*: 93).

La información acerca de los hábitos culturales previos a la aparición de los Estados-nación, permite advertir que los grupos *yumanos* que antiguamente habitaban un ecosistema desafiante para la vida humana, encontraron en el nomadismo, la caza, la recolección y la pesca por temporadas, una serie de respuestas a tal complicada condición. Sumado a lo anterior, para lograr adaptarse al agreste entorno que los rodeaba estos habitantes del desierto gestaron dos dinámicas étnicas complementarias: se atomizaban en subgrupos en los momentos de escasez de alimentos y se congregaban en grandes grupos en momentos de abundancia. A propósito de esto, cabe recordar que tanto la dinámica de *atomización* como la de *reunión* de sociedades han sido explicadas mediante el modelo de análisis de “fisión/fusión” inaugurado y empleado por Edward Evan Evans-Pritchard para dar cuenta del sistema social *nuer* (Evans-Pritchard, 2010).

Recogiendo este modelo y conjuntándolo con el sentido de “comunidad imaginada” trabajado por Benedict Anderson, Garduño logra interpretar la situación actual de los grupos *yumanos* en los siguientes términos: “la noción de comunidad imaginada entre los *yumanos* sirve para reactivar la dinámica tradicional de fisión-fusión, como respuesta a su inestabilidad económica y a sus relaciones asimétricas con el Otro” (*Idem*: 90). Para decirlo con otras palabras, el modelo de “matriz cultural” *fisión/fusión* es actualizado por los grupos *yumanos* para enfrentar la falta de trabajo, el despojo de las tierras y la marginación económica causados por el sector privado. Esta actualización se lleva a cabo siguiendo dos procesos opuestos: por un lado, la emigración individual, y, por el otro, el fortalecimiento de la unidad etnoregional frente a los organismos y poblaciones externas al complejo *yumano*. En síntesis, *fisión* grupal en el primero, y *fusión* étnica en el segundo.

Naturalmente, al aceptar la explicación de una *rearticulación* de la dinámica “fusión/fisión” practicada por los antiguos *yumanos*, la “comunidad imaginada adquiere una importancia práctica y simbólica” (*Idem*: 101); pero, además, permite mostrar la *paradoja de la paradoja*, es decir una experiencia de actualización de algo que nunca existió, pero que al rearticularse adopta la forma de un rasgo por demás importante: la *estructura comunitaria*, en sí paradójica, ya que se constituía (y se constituye) por las dinámicas de *fusión* y *fisión* sociales.

Desde luego que no caben dudas de la experiencia concreta de esta rearticulación, pero esto no impide pensar que esta afectación sea causada por una invención que alimenta

con ficción un criterio identitario sumamente importante. Verbigracia, y trasladando una vez más el pivote identitario pero ahora hacia el criterio de *parentesco*, cabe mencionar el siguiente hecho: las denominaciones “clan” y “linaje” estiladas para referirse al tipo originario de parentesco y que incluso son utilizadas al interior del grupo, han sido nociones instrumentadas por agentes ligados a la comunidad académica, quienes instalaron estas clasificaciones en la vida social de los pueblos *yumanos* a fin de designar su forma o tipo de organización social. El rastreo de la instalación/adopción de tales denominaciones nos ubica en los comienzos del siglo pasado, aunque según datos aportados por la señora Josefina, reconocida referente *kumiai* de Juntas de Nejí, Valle de las Palmas, es posible que fueran introducidas a principios de los años 60s del pasado siglo “por la gente del INAH” (Instituto Nacional de Antropología e Historia).

De cualquier manera, si existe alguna situación similar entre los antiguos grupos *yumanos* y los actuales, ésta consiste en la enraizada *marginalidad*. No obstante lo anterior, si antiguamente la marginalidad era causada por el entorno ecológico, en la actualidad son los patrones de la moderna economía los responsables de dicha situación marginal. Por ejemplo, hoy día los grupos *yumanos* –y en lo fundamental los *cochimi/kumiai* de San Antonio Nécua–, cohabitan junto a territorios copados por la industria vitivinícola asentada en el Valle de Guadalupe, municipio de Ensenada. En relación con esto, cabe decir que Nécua ha sufrido la invasión y el despojo de tierras por parte de la empresa *L. A. Cetto*, empresa dedicada a la producción vitivinícola aneja a dicha población. Esta invasión de la industria moderna se inscribe en el marco de la marginalidad económica que padecen los grupos *yumanos*, la cual es profundizada a través del incrustado desempleo y de los reducidos salarios pagados. Una consecuencia directa de estas expoliaciones es la migración; ya que de estar empleados en campos agrícolas adyacentes a Ensenada y al Valle de Guadalupe, ahora la marginación y el desempleo ha llevado la fuerza laboral hacia el Valle de Mexicali, Tecate y, desde luego, al interior de Estados Unidos.

Esta situación trae consigo una nueva modalidad étnica. La información etnográfica le evidencia a Garduño que “la intensificación de los procesos migratorios ha dado origen a una interna exogamia que, a su vez, ha resultado en el tejido de una compleja red de relaciones de parentesco que se expande sobre las supuestas fronteras de la comunidad indígena” (*Idem*: 97). Si, por un lado, la migración desvincula el arraigo al “territorio

originario” debilitando los lazos de parentesco interno y con esto la pertenencia al grupo, también la movilidad crea nuevas relaciones externas de parentesco y de residencia, las cuales promueven la reconfiguración y el sentido “comunitario” de los grupos. Finalmente, una última y no menos significativa peculiaridad migratoria de los *yumanos* –la cual fortalece la práctica fragmentaria o de fisión grupal– consiste en que sus miembros “nunca han emigrado en grupos familiares”; peculiaridad que se diferencia de la costumbre extendida entre otras poblaciones indígenas vecindadas, como sucede con los casos de los grupos *mixtecos* y *zapotecos*, ya que a diferencia de éstos, entre los *yumanos* “la tendencia es emigrar individualmente” (*Idem*: 104).

Lo anterior también tiene otras resonancias. Recobrando lo dicho líneas arriba, la pertenencia al complejo *yumano* tiene dominancia sobre la pertenencia a una singularidad indígena; es decir, que los grupos *cucapá*, *kiliwa*, *kumiai* y *pai-pai* se autoadscriben en primer término como *yumanos* cuando se encuentran en situaciones que involucran la migración de otros grupos étnicos extraños a la región. El desempleo instalado y las remuneraciones insuficientes son las condiciones cotidianas que también llevan a los grupos *yumanos* a priorizar la “unidad comunitaria” etnoregional, marginando con esto la emigración de otros grupos indígenas que vienen a “sustituir” la fuerza de trabajo en la región.

Así, y desplazando la diversidad interna, esta clase de situaciones económicas redundan en el fortalecimiento y homogenización de una *idea* de comunidad que tiene como fin el señalar, en la *realidad*, los patrones étnicos y los derechos originarios desde luego ausentes en los demás grupos indígenas vecindados. Como habrá de notarse, en este punto se combina la *proyección* y la *realización*. Si, por un lado, para Garduño la noción de “comunidad” entre los indígenas *yumanos* sigue siendo una premisa ficticia, ya que “esta creación resulta imaginada en tanto que las supuestas características y delimitaciones de esta noción no son por completo observables empíricamente” (*Idem*: 113), por el otro, y “a pesar del carácter imaginado de las delimitaciones comunitarias, éstas adquieren sentido para los *yumanos* en términos instrumentales y relacionales” (*Idem*: 114). El fraseo “no se observa la comunidad pero se atestigua el sentido práctico que adquiere en términos instrumentales y relacionales”, vuelve a instalarnos en la frontera interpretativa formulada al comienzo.

Se ha sugerido que la actualización de una estructura supuestamente atávica –aunque improbable– se traduce en un ejercicio de invención y prefiguración para el conocimiento

etnológico. Considerando la versión de Garduño en lo que respecta a los individuos que se adscriben *cochimi*, quizá esta *actualización* reinvente algo mayor que un sentido de comunidad supuestamente arrancado de la tradición. Como se observó, para el caso *yumano* Garduño propuso una suerte de *razón utilitaria* detrás de la paradoja identitaria, empero, cabría preguntarse en qué se diferencia el caso *cochimi* de lo ocurrido en cualquiera de los grupos socioculturales que continua e instrumentalmente “nacen”, se “actualizan” y se “disuelven”. Quizá, y precisamente, la peculiaridad responda a que las prácticas de “gestación” y “disolución” del grupo *chochimi* no son excluyentes, sino correlativas y reciclables. Si estiramos la referida paradoja identitaria al límite de sus posibilidades, la adscripción a una *idea* de *comunidad* (fijada en el mosaico o familia *yumano-cochimi*) pudiera progresar no sólo hacia un estado inventivo de un *modo de ser comunal*, sino hacia la invención de una *sociedad*, una sociedad cuyo modelo se encuentra alejado y difuminado en un horizonte perdido, pero del cual pueden recobrase fragmentos culturales que doten de plasticidad identitaria a los criterios de residencia, parentesco y lengua; aceptando que tales criterios identitarios son capaces de reordenarse y actualizarse de acuerdo a las nuevas condiciones y necesidades sociales, económicas y políticas de finales del siglo XX e inicios del XXI.

Volvamos plantear la cuestión. Si la adscripción cultural se debe a motivos instrumentales, ¿qué fundamento permite esta clase de operaciones? De cierta forma, la invención del sentido comunitario *yumano* apelando a otra perspectiva cuyo prisma es la situación existencial de los *cochimi*, parece develar que el fundamento se encuentra no en la instrumentación sino en la facultad de inventarse, desintegrarse e identificarse; identificarse, desintegrarse e inventarse, es decir, en la implementación de *figuras* existenciales sumamente flexibles que el propio complejo etnoregional *yumano* permite. De ahí, que entre los *cochimi* la identidad (paradójica) del complejo *yumano* pueda ser recuperada y potenciada como un proceso o estrategia ficcional. En síntesis, no se inventa una estructura comunal sino que se rearticula una estructura existencial con “presupuestos comunales propios”. Por tanto, aquí, semejante a lo hecho por el *capital*, se supone la invención de *supuestos*; y, semejante a la contradicción externada por el profesor Andrés, esta paradójica invención también es *habitable*.

Vale pensar entonces que la existencia *cochimí* –cuya contraparte es la existencia *kumiai* debido a que hablan lenguas similares, tienen vínculos parentales y cohabitan un mismo territorio–, fija la cuestión de una existencia afirmativa y negadora a la vez, una existencia cuyo *ser ahí indígena* tiene la facultad de desdoblarse, multiplicarse, obnubilar e iluminar en una misma estructura indígena *yumano* la afirmación del *ser ahí cochimí* y la negación del *ser ahí kumiai* (y a la inversa). Incluso, este aspecto de fugacidad presente en el *ser ahí cochimí* cobra relevancia como una multiplicidad de fugacidades que, si bien son intermitentes, sí logran eclipsar una fugacidad sobre otra.

Desde luego que con lo anterior no se invalida el planteamiento de Garduño, de hecho es gracias a éste que es posible ensayar un análisis *fenome(t)ológico*. La especificidad que impera en este grupo que por momentos se adscribe *cochimí* y por momentos *kumiai* (o *tipai*), consiste en conjugar en un mismo grupo social la invención y la desintegración, con lo cual logra articularse y desarticularse como *cochimí* y acto seguido desarticularse y articularse como *kumiai*. Por tanto, en estricto sentido ninguno de los grupos desaparece, como tampoco ninguno permanece continuamente. En suma, no responde exclusivamente a la identidad el motivo por el cual se gesta la existencia de una sociedad *cochimí*, sino a la posibilidad de las variaciones existenciales presentes en el complejo etnoregional *yumano* que admite elecciones de emergencia y de ocultamiento –en ambos casos sólo *momentáneamente* excluyentes–, entre las figuras culturales *cochimí* y *kumiai*.

Sin embargo, cabe insistir en el argumento pero desde el lado opuesto; es decir, reflexionando no sobre la ontología sino sobre los antecedentes históricos y culturales que *realizan* este criterio ontológico. ¿Pero es factible pensar en una profundidad indígena con estas contradicciones, causada y afectada por la “estructura cultural” misma? ¿Cómo pudiera hacerse inteligible esta “profundidad”?

Cultura gravitatoria

Una posibilidad de inteligibilidad para esta clase de fenómenos se encuentra en la *cultura*. Como se habrá notado –de sobra–, a lo largo del trabajo la palabra *cultura* nunca ha sido definida, y su uso, constante, ha servido exclusivamente para referir formas de comportamiento sociales. Desde luego que es notorio que un trabajo de cortes etnológico y

filosófico se resista a definir la cultura. Esto responde a que hasta el momento no resultó necesario detenerse en escoger entre tal o cual sentido de la misma. Pero ahora las cosas son diferentes, ya que como se decía, una vía de estudio para el fenómeno *cochimi* puede hallarse siguiendo el concepto “cultura”.

Dentro del inabarcable universo de criterios para definirlo existe uno que se adecua a nuestro caso con evidente apego. Parte de este nos lo brinda Bolívar Echeverría, para quien, “ante la necesidad de pensar la radicalidad de la conmoción cultural que experimentamos actualmente se encontraría una concepción-definición de la cultura de estirpe formalista y existencialista” (Echeverría, 2006: 20). Continuando con esta “definición-concepción formalista y existencialista”, el mismo autor precisa:

En principio, dado que allí donde se inventa o descubre una forma aparece una identidad, la cultura es el cultivo de una infinidad de formas, la reactualización de un sinnúmero de identidades [...] Lo que sucede en realidad es que el campo inabarcable del cultivo de formas que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen de la vida práctica de la sociedad se encuentra sometido a una gravitación que lo ordena en torno a un conjunto básico o fundamental de identidades, el mismo que se hace presente, con mayor o menor urgencia, más directa o más sutilmente, a través de todas y cada una de las culturas que se encuentran en él (*Idem*: 21-22).

Nótese la presencia de las palabras “forma”, “identidad” y “reactualización”, y su contigüidad con el enunciado “que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen”, y se recordarán las descripciones tratadas en la sección anterior. Por medio de ellas los textos de Everardo Garduño nos comunicaron las singularidades de la existencia cultural *yumana* y en específico la *cochimi*. La definición de Echeverría no podría acoplarse de mejor manera para recubrir conceptualmente ambos ejemplos.

No obstante lo anterior, también es cierto que, por un lado, la definición parece en exceso *formalista*, es decir que desborda a estos casos particulares; pero, por el otro, este alcance universalista se interrumpe si se modifica la frase “la cultura es el cultivo”, por *la cultura del cultivo*, alteración que resitúa el significado de ambos términos ciñendo pero “realizando” el alcance de la definición. Si bien la variación también nos remite a Rodolfo Kusch y a la figura ontológica fundamentada en la cosmogonía *quechua*, también dicha

modificación afecta solamente aquellas sociedades donde el ejercicio del *cultivo* estructura el campo económico y el cultural, situación que, como se ha visto, hoy día ocurre de manera contada entre los *yumanos* (además de evidenciarse hasta inicios del siglo pasado ausente o marginal a lo largo de su historia). Por lo tanto, en este punto la remedada definición desborda en *formalismo* el caso *cochimi*.

No obstante de resanar esta grieta “formalista-existencialista”, la definición de “cultura” que ofrece Kusch parece montada en similares criterios a los ofrecidos por Echeverría. Al respecto, vale anotar que además de comprender la “cultura” como proceso de inteligibilidad, Kusch parece articular en una misma definición el “formalismo” con una suerte de impronta *ecológica*. Su insistencia en el concepto de “suelo”, el cual “hace a la función de modelar”, apunta en esta dirección (hacia donde también la ontología y la metafísica persiguen un itinerario similar). Cito:

La geografía comprende las rugosidades reales, como los accidentes de la tierra. Por ese lado apunta a un modo de ser-ahí, al “para vivir”, o sea al hábitat, al molde simbólico en el cual se instala el ser.

Eso produce la cultura, como un modo peculiar de cultivo para hacer frente al contorno. La cultura es entonces un molde simbólico para la instalación de una vida. Ese molde simbólico constituye el así llamado suelo [...] El suelo no hace a lo empírico como el Río de la Plata, sino a la función de moldear o, mejor de deformar, y en el fondo corromper la intuición de lo absoluto (*Idem*: 17).

Esta definición de “suelo” evidencia claros síntomas de un extraño acto perturbador: “modelar la intuición de lo absoluto”. El mismo autor azuza esta sensación cuando al anterior término le anexa un segundo que denomina “geocultura”, término donde la frase “función de moldear y corromper la intuición de lo absoluto” alcanza un potencial “paradójico” que remite a las experiencias indígenas de los grupos *yumanos* arriba tratadas. Así, la “geocultura”, anota Kusch,

supone filosóficamente lo fundante, por una parte, y lo deformante y corrupto, por la otra, respecto a cualquier pretensión de universalidad. O, más bien, es la denuncia de la

deformación de una universalidad que pretende ser tal, pero también la posibilidad de una universalidad paradójicamente propia (*Idem*: 18).

En la *paradoja* de la “geocultura” caben tanto las dificultades de las definiciones de tipo “formalistas” como las “relativistas”. Asimismo, pueden caber las evidencias etnográficas de los *cochimi* y del complejo *yumano* en general. De todas formas, en esta clase de relación paradójica dimanada de la “geocultura” de las sociedades vuelve a cimbrar la frase “Habitar es dejar huella”. A propósito, y con esto finalizamos la sección, ahora sabemos que también *habitar* puede ser una dimensión geocultural destinada al “modo de ser-ahí, al ‘para vivir’, al molde simbólico en el cual se instala el ser” —para emplear los términos citados. Como se recordará, ya se ha problematizado el sentido de la frase “Habitar es dejar huella”, pero valdría añadir que ahora el significado de huella se vincula a una variante filiada a la *profundidad* propia del “estar”, variante sobre la cual, en las últimas dos secciones del capítulo, destinaremos nuestra reflexión.

América profunda (el mero estar)

Si se licencia relativizar la definición de Echeverría —a fin de ponerla en funcionamiento (alimentarla) empíricamente—, y con ello especificar “que el campo inabarcable del cultivo de formas que aparecen, se esconden, perduran o desaparecen de la vida práctica de la sociedad se encuentra sometido a una gravitación que lo ordena en torno a un conjunto básico” *no* de identidades, como escribe su autor, sino a la gravitación de una *geocultura* que dicta el complejo conceptual y vital de los pueblos americanos, esta definición como defensa existencial vislumbra otras interpretaciones. Veamos el caso.

Analizando una serie de concepciones *quechuas* desprendidas tanto de los cantos e himnos oídos en la “observación participante”, así como de la lectura de crónicas registradas por los misioneros a principio del siglo XVII, Kusch señala en alguna parte de su obra *América profunda* los motivos que perturban la vida en el mundo para estas poblaciones:

El mundo es ajeno y frustrador porque engendra una ansiedad constante por la cosecha, el temor al granizo, el miedo al cerro que se desploma o al río que arrasa la casa o el corral.

Todo ello supone la indeterminación de no saber nunca qué puede ocurrir” (Kusch, 1999: 46).

Para esta clase de concepciones indígenas, como se dijo en algún momento, al mundo se lo manipula (conoce) y experimenta a través de la *conjura* permanente, proceso que busca reorientar los acontecimientos producidos por la naturaleza de acuerdo a las *sociales* necesidades económicas²⁶. Esta reorientación, este conjunto de saber, esta historia actualizada del “hábitat” social, en cierta manera, no tienen como fin transformar el mundo para “crear” otro mundo, ya que para esta concepción sería inútil, si no imposible, pensar en erradicar las fuerzas indómitas del mundo y la naturaleza; por lo tanto, es irrenunciable relacionarse con ellas a fin de trocar el azar de lo no social en favor de las sociedades.

En este “trasfondo angustioso” no hay salida del mundo ni tampoco es concebible construir *otro* mundo, no existe la idea de una fuga de la naturaleza y menos de un dominio de ambos; se está en ellos, de modo que la defensa existencial, la “geocultura”, apunta a la gestación de un conjunto de comprensiones dictadas o determinadas por la naturaleza; y de estas comprensiones de la naturaleza se gestan y actualizan formas, objetos, estructuras y, desde luego, relaciones sociales. “Esta gravidez”, al respecto escribe el mismo autor,

causada por un magma cósmico adverso, asigna a su cultura cierta cualidad de “yecto” entre las fuerzas antagónicas, y trae consigo un sinfín de estructuras de orden social y estético que apuntan, en general, a una administración de energías. Tal es la organización del *ayllu* o comunidad agraria, por ejemplo, que regula la obtención de alimentos y constituye la estructura básica de todo un imperio [...] La idea central de esta organización consistía en una especie de *economía de amparo*, por oponerla a nuestras formas económicas, las que a su vez, desde el ángulo indígena, se pueden calificar como de *desamparo*. El inca controlaba la producción y el consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo y, en cambio, era grave la adversidad, dado que en cualquier momento podía frustrarse una cosecha y producirse la consiguiente hambruna (*Idem*: 89). [Comillas y cursivas en el original].

²⁶ Naturalmente, no sólo para las sociedades indígenas y para las sociedades dedicadas al cultivo, la pesca, la caza, la recolección, etcétera (es decir sociedades vinculadas de manera *directa* a la naturaleza) *habitar* el mundo puede evidenciar síntomas “perturbadores”. Como puede leerse en cualquier periódico que nos informa cotidianamente, existen continuos ejemplos de sociedades urbanizadas con síntomas perturbadores semejantes, pero, justamente, tales síntomas responden a causas socioculturales o políticas y no naturales.

De una vez hay que insistir que en esta clase de sociedades la agonía no es exclusivamente deudora de la naturaleza y la economía dista de ser ajena a la política. Pero nótese el vínculo impositivo e ineludible entre la “economía de amparo” y el acento puesto en la “adversidad” de las condiciones impuestas por el mundo, y se verá que sin forzarse esta clase de vinculaciones podrían incluir a la “naturaleza humana” (o la “humana naturaleza”); o, por qué no, a las “circunstancias de la historia fijadas de antemano” (recuérdese el párrafo de la obra *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* citado anteriormente²⁷).

De cualquier forma, todas estas “imposiciones” u “objetividades” –en sentido estricto–, se unifican en un conjunto de primarios (*fundamentales*) supuestos que remiten, por ejemplo, al siguiente enunciado de índole “metafísico” escrito por el citado Karel Kosík:

[E]l hombre no nace nunca en condiciones que le son “propias”, sino que siempre está “arrojado” en un mundo, cuya autenticidad o inautenticidad debe comprobar *él* mismo en su lucha, en la “práctica”, en el proceso de la historia de la propia vida, en el curso de la cual la realidad es dominada y modificada, reproducida y transformada (Kosík, 1963: 99-100). [Comillas y cursivas en el original].

Vinculando esta cita de Kosík con la propia de Kusch arriba reproducida, cabría decirse que el hombre se tematiza en su existencia y determina que la “economía de amparo” es una respuesta cultural a la adversidad “irreversible” e “instalada” por la naturaleza. Desde luego que el “imperio” es otra respuesta, pero allí es un asunto de la cultura sobre la cultura y no de la cultura sobre el mundo. No obstante esto último, de una u otra manera se afecta a la economía de amparo, se afecta a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza.

Es importante insistir en la imposibilidad de eliminar el problema de la *indeterminación* del mundo determinante. En esta “imposibilidad” se juegan los principales presupuestos de la “cultura quechua”; de hecho, no hay eliminación de ninguna clase de problemas como tampoco la intención de crear segundas naturalezas o segundos mundos capaces de permutarse por el mundo agónico en el cual se encuentra “arrojado” el indígena

²⁷ Cf. Capítulo IV. j. “Densidad espectral”, p. 186. De cualquier manera, por los recurrentes términos allí empleados, nos tomamos la licencia de recitar parte del párrafo: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, 2012: 33).

americano. La superación del mundo es ilusoria. Mucho menos cabe pensar en el ordenamiento del mundo, lo cual llevaría a imaginar en un nuevo mundo, algo tal vez innecesario para estas sociedades que experimentan el hecho de *estar arrojadas* como una suerte de tránsito permanente.

En este sentido Kusch anota que “la actitud cultural del quechua en ningún momento apunta a un orden total”; y agrega:

De modo que el quechua restablece y mejora su condición pero sin adulterarla. Eso es propio de una cultura que se mantiene en el mero *estar*. Vivir consiste, entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son causas de la transitoriedad de las cosas (Kusch, 1991: 148). [Cursivas en el original].

La *agonía* de la *angustia* y el *ansia a lo* Kusch implica que la *figura* del *estar* no supone una superación de la realidad sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí” (*Idem*: 94); mientras que la *figura* del *ser*, “aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo mediante la teoría y la técnica. Pero si consideramos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de ésta” (*Ibidem*). En cambio, rememorando la *agonía combativa a lo* Kosík, se recordará que ésta insuflaba la resistencia al devenir del “ser social”, aunque resulta más adecuado decir que reniega del “ser social” troquelado por el *capital*, el cual supone ser un *ser* que explota al “ser social” y cuyo *ser* lo llevó a fabricar un mundo que transmuta realidad por ficción. Este “ser social” es capaz de gestar ficciones de la naturaleza y comerciar con ellas, de ahí, que para Kosík sea menester transformar la “realidad” y la “inautenticidad” por él diseñada.

En esta suerte de dualidad de *figuras* ontológicas, por un lado, se conjetura, se pacta, se promete, se confabula, se sacrifica, se pide y si de la tierra germina la planta se agradece y si por el contrario graniza y se estropea la milpa no se agradece, pero siempre se “continúa teniendo la realidad frente a sí”. Por el otro, la creación es también un acto de conjuro, pero un acto donde la conjura no sale del conjurador, o peor, sale y regresa para olvidar, imitar, ocultar, ignorar y, sobre todo, evadirse de la realidad. El pensamiento que domina en este último caso, el cual llega al *ser* –remedando a Heidegger–, no sólo intenta fugarse en vano del mundo sino que lo imita para alejarse; aunque en extremo la operación de este

pensamiento se comporta, parafraseando a Theodor Adorno y Max Horkheimer, como “una mimesis de la mimesis” (Adorno y Horkheimer, 2007: 199), *fraseo* inmejorable para la ocasión, ya que crear una segunda naturaleza es *imitar* la *imitación*: imitar *a la* naturaleza, e imitación del acto de *crear* de la naturaleza.

A todo esto seguramente parecerá un exceso insistir en el *estar* como si fuese una “estructura cultural”, y a la vez una defensa existencial americana, la cual es denominada por Kusch “cultura quechua” (Kusch, 1999: 90); sin embargo, ante esta acusación el mismo autor con sorna escribe:

Emplear el concepto de estar como cualidad de una cultura no deja de ser una herejía. No encuentro otra manera para calificar a la cultura quechua. [...] El mismo concepto de *Dasein* de Heidegger, que siempre es traducido como “ser-ahí”, sin embargo, tiene un sentido de “mero estar”, o sea, de “darse” (*Ibidem*). [Cursivas y comillas en el original].

¿No resulta desmesuradamente acorde que en estas condiciones culturales, donde es imposible construir un mundo que suplante a un mundo, la figura ontológica “existenciaria” fundamental sea el *estar*? Pareciera que Kusch hubo de tomar de manera rígida el aviso (ya citado) que Heidegger hiciera a la etnología en relación a que lo “ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica”. ¿Cuál hubiese sido la reflexión de Heidegger ante el conocimiento de la existencia y experiencia del “mero estar” que yace en la “América profunda”?

Empero, es menester admitir que también de lo anterior se logra entrever un reduccionismo a la inversa. En efecto, Kusch concentra o subsume el *Dasein* en el *estar quechua* y en la profundidad americana, reduciendo en el *ser* –aunque también proyectando–, la “otra parte” occidental de la ontología humana. Para decirlo en otros términos, esta “otra parte” *parte* en dos una humanidad donde el dominio del “estar quechua” no tiene por fin excederse o desdoblarse en una modificación ontológica hacia el *ser* ni tampoco anclarse al *es*. Como se verá a continuación, esta *otra parte* se resiste a afincarse a un *esto es*, ya que *profundiza* la huella del *estar instalado*. Kusch lo describe de la siguiente forma:

Y el área de lo arcaico, interfiere porque no se puede decir *esto es* o *aquello es*, porque ahí el *es* se desvanece. Todo lo que hace a lo que *es*, pareciera a su vez se presionado por lo otro que brinda el sentido [...] Y si bien de esto no se puede decir *esto es*, sin embargo se lo siente como *instalado*, o sea que *está* (Kusch, 1991: 81). [Cursivas en el original].

De nueva cuenta, conviene insistir que resulta desmesurada la “irreversibilidad” de la “instalación” en el “mero estar” *quechua*. Es notorio que hoy en día hasta la *dinámica* migratoria ha sido rebasada por el *fenómeno* migratorio. Un tanto de esto se intentó retratar en las secciones anteriores en torno a los *cochimi* y a los pueblos *yumanos* bajacalifornianos, en donde también se observó que la migración es posible que también progrese en *instalaciones* generadas por miembros de comunidades que se desprenden y fundan nuevos vínculos, y de lo fundado crece y germina nuevas instalaciones culturales y económicas, las cuales siempre actualizan o remiten a cierta comunidad germinante, sea ésta imaginada o real.

Naturalmente que vale insistir en que también es desmesurada la partición entre una “cultura” del “estar” y otra del “ser”; ya que la primera década de este siglo XXI evidencia que las “particiones” destinadas a las comprensión del comportamiento humano delimitan tanto como excluyen las transitoriedades, las pequeñas alteraciones, las resistencias menores, las marginales, etcétera.

Sin embargo, esta clase de análisis colabora, entre otras cosas, a tejer estudios o puentes comparativos entre criterios y acontecimientos emparentados o diferenciados; como pueden ser formas de pensamiento, formas de organización o formas de saber. Estos modelos, en los casos revisados, por ejemplo, se “realizan” en situaciones donde las paradojas cobran relevancia medular porque ocurren, afectan y generan una dinámica que, si bien “irresoluble”, no evade la realidad nutriente de la paradoja; o mejor, se trata de una dinámica que constriñe el “dejar de ser” paradojas porque si no fuera así la realidad también “dejaría de ser”. Por tanto, en estas condiciones el significado potente de las paradojas quizá no se encuentre tanto en la perdurabilidad como en su *vitalidad*.

Como se habrá advertido, de nueva cuenta regresa la expresión “somos campesinos compramaíz”, expresión que concentra una realidad que es a la vez *irreversibilidad* y *conjetura* de un “estar instalado en transición”, y que puede referir también a un tránsito de existencia amarrada a una “causalidad por germinación” (Kusch, 1999: 83). Pero,

particularmente, en esta expresión la conjetura debe emplearse al límite de sus influencias, ya que la realidad que se tiene frente a sí se encuentra en la frontera de la gobernabilidad de la naturaleza humana, del *estar campesino*, del cultivo, del granizo, de la inundación, de la sequía y, además, del *capital* o *economía del desamparo*. La defensa de la paradoja no deja de ser en sí paradójica, empero, en estos pueblos la relación con la existencia producida por el *capital* promueve los aspectos concretos, verdaderos e históricos de las paradojas.

México profundo: la alteridad como negación y encubrimiento y los riesgos de una transferencia dualista a la realidad y al conocimiento etnológico

[E]l amor de Eliade [Mircea] por los mitos iba de la mano de su rechazo de la historia. *El mito del eterno retorno* –libro que escribió en 1945, pero concebido desde el momento en que Hitler perdía la batalla de Stalingrado– representaba también un deseo de Eliade de borrar su propio pasado. La mitología, el romance con los tiempos primordiales, el rechazo de la historia, era una fórmula para abreviar en las fuentes originales o prístinas de la vida, y con ellas renacer, y olvidar su pasado inmediato, de militante del fascismo rumano [...] la mitología indígena fue espacio de curación para una europa derrotada, y esa experiencia cultural e intelectual encontró aliado en el interés nacionalista por inventar los lenguajes simbólicos propios de cada país. La mitología primordial [...] era, para los nacionalistas, una vindicación de lo que ellos gustaban llamar “nuestro indios”.

Claudio Lomnitz

En el pequeño mundo ladino [...] lo indio está omnipresente como todo lo que no se es ni se quiere ser. Guzmán Bockler ha escrito que en Guatemala el ladino es un ser ficticio, porque su identidad es, en esencia, una identidad negativa: ser ladino no es ser algo específico, propio, sino únicamente *no ser indio*. Sin la presencia del indio, el ladino deja de ser.

Guillermo Bonfil Batalla

Alcanzándonos el destino del capítulo, estas páginas finales tienen por razones rescatar algunos tópicos tratados y añadir una última dificultad interpretativa que afecta al proceso mismo de conocimiento. Ya se ha notado y cuestionado la postura radicalidad con que Rodolfo Kusch distinguía entre la estructura de un *estar* (“americano”) y la de un *ser*

(“europeo u occidental”). Como se recordará, en esta formulación la insistencia estaba puesta en la “diferencia” más que en la “negación” entre ambas estructuras. De cierta forma, pudiera decirse que el argumento de Kusch constaba en definir cada una de las estructuras por separado, evitando considerar la cohabitación y con esto una posible paradoja cultural que explicase la “bifurcación” ontológica.

Al respecto, no cabe duda de que una “paradoja cultural” imanta al *conocimiento etnológico*. Esto no es bueno ni malo. Como se ha intentado reflexionar a lo largo del capítulo anterior, importan los criterios y los casos utilizados, es decir las versiones elaboradas para explicar las formas y expresiones del comportamiento humano que se admiten en sí paradójicas o extrañas. Algo que parece coincidir en esta clase de versiones son las dificultades –sino imposibilidades– de desacoplamiento de una paradoja y, por consiguiente, el inconveniente de la irremediable proyección y migración de ella en el proceso de su inteligibilidad y descripción.

Esta clase de observaciones parecen aglutinarse en los epígrafes arriba dispuestos, de modo que de ellos se partirá para describir la *transferencia dual* en las explicaciones culturales. En principio, ambos casos resitúan el sentido de alteridad apelando a una suerte de “utilidad” de la alteridad, utilidad que al mismo tiempo evidencia un alto grado de dependencia y reactualización de la cohabitación, existencia y autodefinición cultural por oposición. Claro que mientras en el caso de Claudio Lomnitz la alteridad resulta instrumentalizada para ocultar o “justificar” aspectos ideológicos y mitológicos como “el fascismo” y “la historia prístina” respectivamente, en lo que atañe a Guillermo Bonfil Batalla se evidencia que el desprecio también funda alteridad, incluso al grado perverso de autodefinirse a partir de un *no ser* el *otro* que “está siendo” negado; para decirlo en otros términos: “quiero ser lo otro de aquello que niego o ignoro su existencia, o lo que es lo mismo, aquello que niego es lo que me define, a lo sumo, como ficción”.

Detengámonos en esta segunda versión erigida por la “negación”, la cual se halla de manera nítida en la clásica obra *México profundo*; potente estudio de Bonfil Batalla sobre la situación económica, étnica y política de los pueblos indígenas del territorio mesoamericano en general, y mexicano en particular. Dicho estudio retrata los principales acontecimientos que abarcaron la historia de las civilizaciones mesoamericanas, hasta llegar a los años ochenta del siglo XX con el incipiente Estado neoliberal, deteniéndose en el impacto del

arribo de las naves europeas a inicios del siglo XVI, pasando por las afectaciones económicas estilados en la Colonia, las políticas durante la Independencia, y las indigenistas a partir de la Revolución. En cada uno de estos periodos el autor de la obra define la naturaleza de las relaciones interétnicas entre “indios” y “no indios”, entre el “México profundo” y el “México imaginario”.

No caben dudas de que *México profundo* se trata de un texto de sobra conocido en la comunidad académica local, y seguramente en este “conocer” también se “reconoce” la estructura argumentativa oposicional de los temas que allí aparecen. De entre ellos cabe citar el siguiente: “La diversidad cultural de la sociedad mexicana remite, en última instancia, a la presencia antagónica de dos civilizaciones” (Bonfil Batalla, 1990: 95). Esta clase de reduccionismo étnico es agobiante no sólo porque comprime la realidad de la diversidad cultural a una dualidad cercana a lo trascendental (“dos proyectos civilizatorios”), sino porque la comprensión de la diversidad misma pasa a través de esta “dualidad”, denotando con ello la “transferencia” arriba sugerida:

[L]a oposición de fondo que determina la estructura y la dinámica cultural de la sociedad mexicana es el enfrentamiento de dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana. No es posible entender las características culturales de la población de México en términos de un espectro de variaciones graduales (*Idem*: 94).

El interrogante no se hace esperar: ¿por qué “no es posible entender las características culturales en términos de un espectro de variaciones graduales”? Como se acaba de decir, por un lado, la causa puede hallarse en la propia *experiencia dual* que se tiene de la realidad, pero, por el otro, quizás ésta no respondería tanto a la experiencia y a la comprensión dualistas sino a la necesidad de enfrentar las pretensiones científicas de la “ideología oficial”, las cuales buscan eludir la profunda realidad desigual americana enfatizando precisamente las virtudes de un continente “pluricultural” y “equilibrado”. Una muestra de ello puede encontrarse en el rechazo de Bonfil Batalla a esta clase de discurso “ficticio”:

La diversidad cultural no es un problema en sí misma [...] El problema está en la estructura dual, asimétrica, que subyace en el fondo de esa pluralidad. Y aquí es indispensable volver una vez más al origen de este problema, que no es otro sino la situación colonial de la que

surge la actual sociedad mexicana. Un pasado cuya dualidad básica y antagónica no ha sido superada aún y se expresa, en cambio, en todas las facetas de la vida nacional. (*Idem*: 96).

Insistiendo en que en esta opinión se manifiesta un reduccionismo que entorpece el conocimiento, también conviene acentuar la pertinencia, la vitalidad y la fuerza heurística que dicha opinión expuesta en clave de diagnóstico político posee. Como ha observado Héctor Díaz-Polanco en los años recientes, este problema ha vuelto a aparecer con la pugna centrada no tanto entre los términos “pluralidad” frente a “dualidad”, sino entre las superficialidades del “multiculturalismo” y las profundas desigualdades “económicas” y “políticas” que atraviesan la “diversidad cultural”. Así lo expresa este último autor:

El multiculturalismo se ocupa de la diversidad cultural en tanto diferencia “*cultural*”, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas y sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base (Díaz-Polanco, 2006: 173). [Comillas y cursivas en el original].

En uno y otro autor el diagnóstico del discurso de la alteridad “dominante”, “propio”, “adecuado” y “correcto” es similar. Ambos antropólogos descubren la misma trama “explicativa” que descansa en esta bifurcación americana, la cual se esconde detrás de los beneficios “naturales” de la pluralidad cultural. Bien vale recitar a los dos autores: “La diversidad cultural no es un problema en sí misma, el problema está en la estructura dual, asimétrica, que subyace en el fondo de esa pluralidad” escribía el primero de ellos; aunque en el caso de Díaz-Polanco, como se observó, la trama apunta a denunciar el discurso universal: “El multiculturalismo se ocupa de la diversidad cultural en tanto diferencia ‘*cultural*’, mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas”.

Ahora bien, dejando a un lado esto último, las semejanzas entre Bonfil Batalla y Kusch en relación al escenario de una partición intercultural son evidentes. Aunque con enfoques y términos diferentes, ambos autores asumen la responsabilidad y el reto de explicar la alteridad americana empleando argumentos radicales. De estos últimos es notorio que del tratamiento *dual* se puedan desprender las siguientes concepciones que corren por nuestra parte: a) “*américa* no existe, son la *escisión* y la *negación* americanas las verdades de los pueblos y de la elite de los pueblos”; b) “no hay una pluralidad americana porque no existen

las diversas américas, existen *dos* américas”. Como podrá advertirse, aunque esquemáticas, ambas concepciones se derivan directamente del tratamiento *dual* referido.

Desde luego que la dualidad tiene como finalidad en ambos autores clasificar y sustentar la idea de *profundidad* indígena, empleando para ello los registros etnológicos e históricos de los pueblos *aymara*, *quechua* y *mesoamericanos* en general. Paralelamente, y semejante a los dos primeros, los pueblos *mesoamericanos* a decir de Bonfil Batalla también se ven determinados por un mundo y una naturaleza que “está frente a sí”. El “pensamiento geocultural” *mesoamericano* concibe la presencia del universo y sus expresiones naturales como dimensiones imposibles de evitar o desprenderse de ellas. En un tono que se trenza con Kusch y Marx –análisis del conjuro de la naturaleza y análisis de la naturaleza del trabajo respectivamente–, Bonfil Batalla escribe que en la “cultura indígena”

la naturaleza, de la que forma parte el hombre, está regida por un orden cósmico al que deben ajustarse todos los seres. Por eso el hombre no se enfrenta a la naturaleza: ésta no es enemiga ni objeto de dominación, sino un todo inmediato con el que debe armonizarse la vida humana. El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, es de reciprocidad; por eso el servicio a la comunidad, sea cual sea el ámbito en el que se presta, se reconoce también como trabajo (Bonfil Batalla, 1990: 70).

Por si fuera necesario reiterarse, cuando ingresa el trabajo en su modo de producción capitalista no sólo daña la economía indígena sino fundamentalmente hace añicos la “entidad comunitaria” y ese fundamental precinto profundo que dota de sentido e imprime dinámica a la vida sociocultural americana: el “principio de reciprocidad”, para emplear los mismos términos utilizados por Michael Taussig. Asimismo, esta profundidad evidencia situaciones paradójicas como la siguiente descrita por Bonfil Batalla: “El conservatismo, en la situación de los pueblos oprimidos, es también una lucha de resistencia” (Bonfil Batalla, 1990: 195). Esta clase de enunciados contradictorios, inspirados por la cohabitación desigual y paradójica de dos “proyectos civilizatorios distintos”, señala las dificultades encubiertas de la inteligibilidad etnológica, ya que obliga a formular y convalidar enunciados que sintetizan o reducen la complejidad general a un caso particular, es decir enunciados relativos que se aplican y refieren a una situación histórica y cultural determinada.

En este sentido cabe interponer que defender la estructura de los mitos puede constituir también un acto de ocultamiento y de engaño a la verdad histórica, ¿o acaso no es la interpretación de Lomnitz de la exposición y abogo del mito por parte Eliade? ¿No son también utilizadas las tradiciones y la estructura mítica americana e indígena por las clases gobernantes, la elite, y el *México imaginario*? Lomnitz es sumamente claro y conciso: “la mitología indígena fue espacio de curación para una europa derrotada, y esa experiencia cultural e intelectual encontró aliado en el interés nacionalista por inventar los lenguajes simbólicos propios de cada país”, y ahora viene la parte más inquietante: “La mitología primordial”, recitando a al mismo autor, “era, para los nacionalistas, una vindicación de lo que ellos gustaban llamar ‘nuestro indios’”.

Es probable que la “europa derrotada” y los intereses nacionalistas americanos no actualicen el “mero estar” o el “trabajo comunitario”, pero sí han actualizado –como sucede con el caso del “ladino” citado en el segundo epígrafe–, la *negación* del *otro*, y con ello la afirmación de su existencia ladina, la de *ser* todo aquello que se le niega al *otro* que *es*; posición que le lleva a defender la siguiente postura: “Sin la presencia del indio, el ladino deja de ser”, y ese *dejar de ser*, pero ahora siguiendo a Kusch, es también un etnocidio paradójicamente suicida, es la desaparición de una figura de la ontología humana ocupada en la “creación de segundas realidades” para suplantar y evitar la realidad que tiene frente a sí, en especial, la realidad de “nuestros indios”.

En suma, y con esto nos despedimos de la sección y del capítulo, la transferencia de dualidad, reducción o paradoja en la inteligibilidad etnológica puede ser una empresa conveniente y necesaria cuando se mueve por un acto político que se opone a un discurso también político, pero, al mismo tiempo, no conviene perder de vista que se trata de una transferencia que puede eclipsar a la explicación, a la comprensión y a la misma “realidad” de la alteridad sociocultural. Inclusive, y esto tal vez resulte lo más problemático, esta transferencia no sólo envicia al proceso de inteligibilidad etnológica, sino que también acaba por reproducir la misma condenada operación “oscurantista” y “artificial” empleada en la justificación de los discursos a los cuales se pretende cuestionar.

CAPÍTULO VI

FIGURACIONES IMPOSIBLES

Supongamos que el hombre decide permanecer en Francia. Domina a su espanto, desecha el plan de dirigirse a la frontera con España y opta por comunicarse con André Breton, quien asume la responsabilidad de ofrecerle al hombre su vivienda como refugio temporal. Unos meses después, Breton es notificado por Víctor Serge de la salida de un barco desde el puerto de Marsella con destino a New York: el ansiado *Capitaine Paul Lemerle*. Breton le comunica la noticia al hombre y éste experimenta por primera vez la sensación de que por fin será la última huida.

Al llegar al puerto Breton y el hombre se encuentran con Serge. Éste les informa del cerco de guardias que se encuentra antes del ingreso a la embarcación referida, y les sugiere dispersarse y transitar por separado. Ambos oyentes acuerdan. El hombre se adelanta y al llegar al encuentro con los guardias éstos le solicitan su identificación. Al ser ésta extendida, los guardias la revisan con prontitud, y sin contratiempos el hombre logra acceder a cubierta. De inmediato un oficial le ordena que se conduzca hacia una de las dos cabinas existentes. Al ingresar al interior de la primera de ellas se percata de la disposición forzada de las literas, siete en total. Sobre una de ellas, y acostado boca arriba, reposa un hombre de barba amplia. Al oír los pasos del nuevo pasajero quien se encontraba recostado se incorpora con pereza y al tiempo que ofrece su mano se presenta:

—“Claude Lévi-Strauss”; extendiéndose entre ambos un silencio que el recién llegado interrumpió con suavidad: —“Walter Benjamin”.

Supongamos que insistimos en reformular los acontecimientos, e imaginemos que ciertos pensamientos, tanto de uno como de otro personaje, sólo han de surgir de opiniones mutuamente intercambiadas durante el viaje trasatlántico que emprendieran juntos. Si bien corresponde a nuestro interés el ficcionar los hechos, no pretendemos emprender la misma operación con los recursos intelectuales ideados por ambos hombres. A nuestro parecer, las ideas que deseamos recuperar se correlacionan con una porción de la teoría social, la cual se ha entregado con fruición a reflexionar sobre el conocimiento de la alteridad.

Así las cosas, en lo venidero habremos de reproducir la narración del encuentro registrada por un testigo que se hallaba a bordo de la embarcación. Tal testigo –no identificado– ha logrado documentar en forma de manuscrito el encuentro anunciado. En tales condiciones, advertimos que en lo que sigue reproduciremos los diálogos entre ambos personajes tal cual como se presentan en el manuscrito. Como se habrá de notar, algunos de los contenidos de dichos diálogos han sido plasmados por Lévi-Strauss y por Benjamin en algunas de sus obras, de tal modo que en los casos en donde se presenta esta situación habremos de precisar la fuente correspondiente. De todas formas, siempre estaremos sumamente agradecidos del testigo y de sus imprecisas anotaciones; de ellas, aquí deseamos recuperar unas líneas arrojadas bajo manchas lacrimosas al final del manuscrito:

La figuración es el velo del umbral. Aquellos fragmentos del camino salvado que vendrá. Muestra y perspectiva, la figuración se advierte como velo del umbral.

Concepción

Concíbase la *alegoría* como forma de conocimiento. Al *bricoleur* como su figura, al “pensamiento salvaje” como su estado natural y al “pensamiento domesticado” como un hábitat incorporado. Tales estados se manifiestan al operar el *bricoleur* la alegoría como herramienta de fragmentación y restauración. Herramienta antigua y moderna, tradicional y contemporánea, la alegoría es utilizada para descomponer el orden social y clasificar sus entidades concretas¹. Incluso, frente a lo presuntamente extraño también dismantelar es útil. Ante la mirada extraviada se descompone lo aparentemente desordenado; se desordena lo desordenado para luego restaurarlo. Siguiendo la formulación de uno de nuestros interlocutores, tal proceder consistiría en hallar las clasificaciones que evidencian la *exigencia de orden* que se encuentra en la base de todo pensamiento (Lévi-Strauss, 1984: 25). El acceso a lo extraño desde lo familiar es un recurso tradicional en el conocimiento de la alteridad. En consecuencia, la familiaridad descansaría en la *lógica sistémica* que regula a toda sociedad y no en el significado de sus entidades. Desde luego que al interior de cada sociedad la *lógica clasificatoria* se encuentra mediada por la relación significado/significante. Al respecto, cabe recordar un caso clásico empleado por Lévi-Strauss, el cual concierne a la lógica clasificatoria del pueblo *osago* y que habrá de servirnos de ejemplo. Los *osago* clasifican al águila dentro de una categoría asociada a la tierra firme. Tal peculiaridad se comprende al observar que el águila se relaciona con el relámpago, el relámpago con el fuego, el fuego con el carbón y el carbón con la tierra. Así, entre los *osago* el águila se clasifica como *ser* de tierra y no, por ejemplo, como *ser* de cielo. La interpretación de tal clasificación es una actividad *bricoleur* no menos que *alegórica*, y la finalidad de la estrategia de conocimiento implicada es lograr que lo extraño se torne comprensible.

Desde luego que somos conscientes de que hemos tratado con brusquedad la trama interpretativa que se acaba de esbozar. A continuación procuraremos aproximarnos con mayor atención recurriendo a la figuración dialógica arriba anunciada.

¹Es menester aquí matizar el sentido del término “alegoría”, y señalar que su uso y definición corresponden al tratamiento efectuado por Benjamin, ya que, por ejemplo, en la *Época clásica* su sentido y empleo eran diferentes. En el mismo tenor, vale insistir la distinción entre “alegoría” y “símbolo”.

La interpretación bricolegorista como forma de conocimiento etnológico

Se barrunta que Claude Lévi-Strauss hubo de abrir plaza en la extensa conversación entablada con Walter Benjamin durante la travesía interoceánica de ambos personajes. De haber ocurrido así, Lévi-Strauss le habría señalado a Benjamin la fortuna de compartir una de las dos únicas cabinas presentes en la embarcación. En efecto, ambos seguramente observaban la desesperación que cubría los rostros de alrededor de unos trescientos pasajeros que ingresaban al barco: –“Todos...”, le habría de recordar Lévi-Strauss poco después a Benjamin, “...hombres, mujeres y niños eran amontonados en bodegas sin aire ni luz” (Lévi-Strauss, 2006: 32). En tales circunstancias, y siendo testigos de la indignante situación que dominaba, se presume que la lúcida verborrea de Lévi-Strauss habría comenzado con el siguiente enunciado: *en el pensamiento social arde la tensión*.

Imaginemos que en los términos formulados por el etnólogo, la “tensión” del pensamiento expresaría la combinación de la *razón analítica* con la *razón dialéctica*. Por un lado, la facultad clasificatoria conformaría la agencia ineludible de la razón analítica -esa suerte de “exigencia de orden” presente en el pensamiento. Por lo tanto, se infiere que dicha razón correspondería a una actividad ejecutada por toda sociedad humana. En cambio, la razón dialéctica gravitaría en el ejercicio del pensamiento científico filiado a la tradición centroeuropea. Consistiría en el artilugio mediante el cual la razón analítica logra descomponerse y reformular las clasificaciones precedentes. En consecuencia, esto designa una virtud peculiar. De todas formas, seguramente que invitando a su interlocutor a situarse en la temática del funcionamiento tensional que presenta el pensamiento, Lévi-Strauss hubo de explicarse así:

Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida (Lévi-Strauss, 1984: 356-357).

De las palabras anteriores se colige que la razón analítica y la razón dialéctica conforman la fuente de la cual abrevó la humanidad en los términos que hoy en día se la conoce. La naturaleza del pensamiento social respondería a la tensión entre ambas “razones”. De tal suerte que aquellos comienzos inciertos en la noche de los tiempos de la humanidad, en donde se habrían gestado las primeras clasificaciones parentales al interior de un grupo social con el fin de evitar desintegrarse, hasta la reflexión en torno a los motivos que sustentaran tales clasificaciones, las sociedades no habrían dejado de expresar la tensión entre la razón analítica y la razón dialéctica: la primera como *clasificación*, la segunda como *desclasificación y restauración*. Sin embargo, en algún momento no menos incierto dicha tensión progresó en una imbricación, por lo tanto también cabría insistir en el entrelazamiento de ambas razones y en la mixtura de sus usos.

Así, para fines del conocimiento etnológico la razón dialéctica ha permitido adentrarse y potabilizar las extrañas asociaciones que en ocasiones presenta la razón analítica. Tanto las analogías y las diferencias como las relaciones entre significados y significantes, constituyen actividades diseñadas por la razón analítica que domina el pensamiento en una sociedad. En el lenguaje de Lévi-Strauss la razón analítica se asumiría como uno de los criterios fundamentales para designar todo aquello que se considera humanidad. Para emplear otros términos, el pensamiento humano sería un producto de la razón analítica. Todo humano actúa -o por lo menos posee potencialmente la facultad de hacerlo-, conforme a la razón analítica. A esta propiedad se refiere nuestro autor como *pensamiento en estado salvaje*. La humanidad, antes como ahora, se encuentra con la atribución que caracteriza al pensamiento salvaje: la razón analítica. Por otro lado, la razón dialéctica -en cuanto posibilidad de explicar una expresión de la razón analítica que pareciera resultar a primera vista “irracional”-, se desenvuelve como una facultad constituyente del *pensamiento científico*.

Desde luego que la ciencia, en todos sus campos, emplea la razón analítica; con lo cual manifiesta su estado “salvaje”. El conocimiento etnológico no es la excepción: inicia con el registro y la documentación de una determinada dimensión sociocultural; se analiza su presencia clasificando sus elementos -los sujetos sociales implicados, la dinámica de sus relaciones, los objetos involucrados, etcétera-, para luego adentrarse en sus pasados e intentar descifrar el desarrollo histórico de cada uno de ellos. Acto seguido es menester

restaurar los elementos para interpretarlos en el presente. Situados en tales condiciones, en donde aún permanece la complejidad de la dimensión que se desea comprender, la razón analítica fija los límites de su labor al señalar los bordes oscuros que son necesarios iluminar. Para superar este momento, el pensamiento científico ha logrado incorporar una facultad especulativa que le ha permitido transformar lo ininteligible en susceptible de ser inteligible: la razón dialéctica. En relación con esto conviene recuperar las palabras pronunciadas por Lévi-Strauss:

El papel de la razón dialéctica es el de poner a las ciencias humanas en posesión de una realidad que sólo ella es capaz de proporcionarles, pero que el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer, y luego en recomponer conforme a otro plan (Lévi-Strauss, 1984: 362).

Ante esta descripción, suponemos que Benjamin habría encontrado el momento de interrumpir a su compañero de viaje con el fin de lograr interpolar ciertos paralelismos temáticos: —“Convengamos que la exposición filosófica (desde Platón en adelante), posee una forma de conocimiento semejante a la que usted ha discurrido. Ante el mundo empírico, el pensamiento filosófico ha de contemplar una y otra vez el objeto de su atención con la intención de desmembrarlo y restaurarlo a fin de captar las variaciones de sentido que el objeto por sí mismo no luce. En efecto...”, prosiguió Benjamin, “...en el tratado filosófico,

[l]a renuncia al curso ininterrumpido de la intención es su primer signo distintivo. Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma [...] El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto mayor cuanto menos inmediata resulte su relación con la concepción básica correspondiente (Benjamin, 1990: 10-11).

Ante tales palabras es probable que Lévi-Strauss musitara con simpatía la última oración pronunciada por su interlocutor: “El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto mayor cuanto menos inmediata resulte su relación con la concepción básica correspondiente”. En paralelo, seguramente también sospechara que el pensamiento que contempla al objeto articula la conciencia con la percepción externa. Esta articulación es la que permitiría

traducir las variaciones que afectan a la percepción misma. El objeto transmite expresiones que la percepción registra como impresiones al momento que ingresan en la reflexión filosófica, y ésta les otorga la vía de tránsito para participar en el *concepto*. Naturalmente que Benjamin se refería al proceder de la filosofía, la cual -en su opinión- ha de dedicar la atención a la descripción del mundo de las ideas. Al respecto, cabe señalar que una *idea* es concebida como la “ordenación objetiva virtual” de un fenómeno empírico, “su interpretación objetiva” en palabras de Benjamin (*Idem*: 16). A partir de esta operación es como el mundo de las ideas se encadenaría con el mundo empírico. Pero no se trata de totalidades en mutua vinculación. La realidad sólo es salvada en algunos de sus elementos, los cuales, asimismo, habrán de participar en la idea. De esta forma, los elementos de un fenómeno empírico, de una realidad social, de sus habitantes y de sus historias, llegan a conformarse como ideas mediante la descripción que de ellos realiza la filosofía.

–“Piense usted en aquello que acaba de compartirme...”, habrá espetado Benjamin a su compañero de cabina, “...contemple la razón dialéctica como una idea. Seguramente, habrá logrado conformar la idea de una razón dialéctica a través de una serie de observaciones cuya finalidad consistiría en acceder al funcionamiento del pensamiento practicado en una sociedad...”

–“En varias..., y a partir de las cuales he logrado comparar un cúmulo de etnografías de terceros y propias que he procurado analizar con suma atención”, habría respondido apresuradamente Lévi-Strauss.

Benjamin prosiguió: –“Tales elementos de la realidad ingresan a la *idea* de razón dialéctica una vez que usted ha logrado salvarlos por medio de los conceptos. Los conceptos se encargan de descomponer el objeto observado -en este caso la razón dialéctica-, en una serie de elementos que posteriormente habrán de configurar a *la idea*”. Ante esta concepción, seguramente Lévi-Strauss -con un inocultable dejo de escepticismo-, habría replicado: –“¿No se disuelven los elementos en la idea quedando ésta vacua de realidad?”, a lo cual Benjamin sin prisa habría respondido: –“No”, y luego de un pausa hubo de continuar:

Con la salvación de los fenómenos por medio de las ideas se lleva a cabo también la manifestación de las ideas en el medio de la realidad empírica. Pues las ideas no se manifiestan en sí mismas, sino sólo y exclusivamente a través de una ordenación, en el concepto, de elementos pertenecientes al orden de las cosas. Es decir, las ideas se manifiestan en cuanto configuración de tales elementos (*Ibidem*).

Desde el horizonte de nuestros tiempos es posible percibir la existencia de guiños y afinidades entre la razón dialéctica formulada por Lévi-Strauss (empleada en el pensamiento científico moderno y en estado domesticado), y la tarea filosófica delineada por Benjamin (destinada a salvar los fenómenos empíricos en elementos cuyos conceptos configuran una idea). En ambos casos la naturaleza y la dinámica del *pensamiento dialéctico* cuenta con un tratamiento semejante. Si fuera éste el caso de una afinidad entre ambas posturas, el interrogante inexcusable es si tal labor filosófica se considera pertinente para la interpretación de la alteridad, puesto que dicha interpretación que involucra la relación entre la razón analítica y la razón dialéctica tiene por objeto la alteridad sociocultural. Reformulemos la anterior pregunta con otras palabras que fueron externadas por el propio Lévi-Strauss: —“¿Es posible que la inteligibilidad de otras formas de pensamiento se logre salvando sus elementos en las ideas?”

—“¿A qué se refiere con *otras formas*?”, debió haber rebatido Benjamin. Luego de un tímido silencio entre ambos, y observándolo a través de sus lentes, finalmente Lévi-Strauss hubo de responderle: —“Imagine un pensamiento estructurado mediante la observación minuciosa del mundo natural en cuanto accesible por medio de los sentidos. Un pensamiento estrictamente clasificatorio que sigue un patrón de analogías y diferencias. Un estado del pensamiento con un saber acumulado a lo largo de cientos de años en donde cierta organización clasificatoria, aunque heteróclita, sería limitada e inviolable. A este pensamiento llamémosle *mítico*. Imagine que el funcionamiento peculiar del pensamiento mítico...”; y al observar la mirada ávida de entendimiento de su interlocutor, Lévi-Strauss hizo una pausa efectista y continuó, “...consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimiento” (Lévi-Strauss, 1984: 42).

En ese instante Benjamin se habría visto invadido por una serie de inquietudes, una de la cuales se abrió como orquídea de sus labios: –“Si son residuos de acontecimientos aquellos que estructuran el conocimiento, es decir, elementos *hechos* incorporados al pensamiento, ¿cómo funciona la reconceptualización en la reestructuración de los acontecimientos si éstos ya se encuentran previamente conceptualizados?”. Al final de unos segundos de letargo, Lévi-Strauss finalmente alegó:

–“Sucedee que el pensamiento *mítico* no se caracteriza por el empleo del concepto sino del *signo*, y su figura práctica, que llamaremos *bricoleur*, no opera bajo el cumplimiento de una finalidad conceptual sino de una concreta *instrumentalidad*”. Ante las cejas en alto de su compañero, el que hablaba prosiguió: –“Siguiendo las formulaciones de Ferdinand de Saussure, un signo se compone de la articulación entre el significado (el concepto) y el significante (la imagen acústica). El signo...”, y tomando una pluma dibujó sobre una libreta previamente abierta en su mitad, un esquema con la palabra “signo” bajo la cual escribió dos letras *S*; anotando debajo de una de ellas la palabra *concepto*, y, bajo la otra, *imagen*, “...se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada” (*Idem*: 38).

–“Entiendo...” suspiró Benjamin; y a continuación preguntó: –“Despojado de los conceptos, ¿cómo trabaja el *bricoleur* con los signos?”: –“El *bricoleur* constituye una figura que obra con productos ya trabajados y su finalidad consiste en el *hacer* mismo, una finalidad que se fagocita en cada acto”, y luego de pronunciar estas palabras, Lévi-Strauss inhaló aire previendo un discurso amplio que formuló de la siguiente manera:

Contemplémosle en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y materiales; hacer, o rehacer el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él se plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro, son interrogados por él para comprender lo

que cada uno de ellos podría “significar”, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes (*Ibidem*).

–“Semejante a la actividad que realiza el poeta...” intervino raudamente Benjamin, quien, a su vez, fue interrumpido por el otro: –“Sí, semejante al poeta”, respondió el otro, “...y al *trapero*” sentenció el interrumpido: –“¿Trapero?” interrogó frunciendo el entrecejo Lévi-Straus: –“Sí”, respondió Benjamin, y prosiguió: –“Charles Baudelaire nos ha legado sugerentes crónicas de la figura del trapero que deambulaba por las calles de París a mediados del siglo pasado. Se trató de una figura marginal de la modernidad parisina. Como figura y como sujeto de la historia, tal vez se relacione con la idea de alteridad que usted me ha expresado; naturalmente que una alteridad arraigada en la urbanidad”, agregó Benjamin al tiempo que hilvanó la futura descripción:

–“Los traperos aparecieron en mayor número en las ciudades desde que los nuevos procedimientos industriales dieron a los desperdicios un cierto valor” (Benjamin, 1972: 31). Ensayando un ademán que ilustraba el anuncio de una declamación, el que hablaba continuó: –“¡El trapero, como escribiera el propio Baudelaire...!” en ese instante Benjamin descendió sus párpados y recitó, “...aparta las cosas, lleva a cabo una selección acertada; se porta como un tacaño con su tesoro y se detiene en los escombros que entre las mandíbulas de la diosa Industria adoptarán la forma de cosas útiles y agradables” (*Idem*: 98).

Como embelesado Lévi-Strauss acompañaba, afirmando con su cabeza, la descripción y la declamación efectuadas por su interlocutor. Oía y elucubraba. Es factible que imaginara la figura del trapero como la de un *bricoleur*, pero como un *bricoleur* desgastado, miserable, solitario e iracundo, todos calificativos que opacaban la figura enigmática de un *nambiquara*, un *trobriandés* o un *tarahumara*. Sin embargo, rápidamente comprendió la naturaleza del comentario de su interlocutor. En efecto, considerando la descripción de la figura “otra” representada por el trapero, junto a su singular actividad de recolección fragmentaria de objetos, Benjamin parecía aproximarse en su reflexión hacia el camino de una inteligibilidad de la alteridad. Sin embargo, Lévi-Strauss no alcanzaba a distinguir con claridad la dinámica de inteligibilidad ocupada, pero, sobre todo, aquello que

le seguía pareciendo difusa era la labor del trapero. Fue entonces que decidió ampliar la descripción del *bricoleur*.

—“Volviendo al *bricoleur*; no resulta huero insistir que sus posibilidades de significar los objetos se encuentran condicionadas...”, y prosiguió, “...estas posibilidades están siempre limitadas por la historia particular de cada pieza, o por lo que subsiste en ella de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida o por las adaptaciones que ha sufrido con las vistas a otros empleos (Lévi-Strauss, 1984: 38). De ahí, la distinción entre el *concepto* y el *signo*, puesto que el primero desea lograr que la realidad ingrese de manera transparente, mientras que el segundo necesita cobijar algún gesto humano en esa realidad. Así, en la actividad del *bricoleur*...”, y buscando los términos oportunos, Lévi-Strauss sentenció: “...los significados se truecan en significantes, y a la inversa” (*Idem*: 41). En ese instante Benjamin pareció sumirse en sus pensamientos. Lévi-Strauss, con la boca aún abierta, se entregaba a la sospecha de que su interlocutor cavilaba un recuerdo misterioso cuando, al cabo de unos momentos, sus presunciones fueron interceptadas por la voz de Benjamin: —“Regresando a la pregunta que usted formuló hace unos momentos, en la cual me interrogaba acerca de la inteligibilidad de otras formas de pensamiento, permítame formularle el siguiente caso: imagine una forma de conocimiento ecléctica, fragmentaria, restauradora y evocadora”: —“¿Algo similar al *bricoleur* y al pensamiento en *estado salvaje*?”, intervino raudamente Lévi-Strauss: —“Similar, pero permítame continuar...” profirió Benjamin, “...imagine que tal forma de inteligibilidad...” y, efectuando un movimiento pendular con su dedo índice, el que hablaba dijo,

no está exenta de una dialéctica correspondiente, y la calma contemplativa con la que se sumerge en el abismo que se abre entre el ser figurativo y la significación no tiene nada de la suficiencia desapasionada aneja a la intención del signo, con la cual parece estar emparentada (Benjamin, 1990: 158).

Los ojos de Lévi-Strauss se inflaron con tal ímpetu que parecían pugnar por quebrar el cristal de la prótesis ocular detrás de la cual se encontraban. Ante la muestra de desconcierto que poblaba la tez de su interlocutor, Benjamin develó el nombre de dicha forma de conocimiento: —“Tal forma es la alegórica”, dijo con parsimonia, y en vista del

silencio de su interlocutor prosiguió: —“La alegoría se adentra al interior del vértigo de lo extraño, de las indefiniciones, de las incertidumbres y de las confusiones del entendimiento. Logra reconstruir una obra por medio de sus ruinas, intenta acceder a ese abismo inquieto que se abre de manera semejante a aquello que usted señalaba con respecto a la relación significado/significante, a esa obra cuyas ruinas alguna vez *le* pertenecieron y tal vez aún *le* pertenezcan, pero que de todas formas es menester restaurar para comprenderla”:

—“¡Semejante al *bricoleur*!” exclamó Lévi-Strauss: —“Eso parece...”, agregó Benjamin y continuó: —“En cada uno de esos fragmentos que recupera la alegoría se concentra la historia de una totalidad desmembrada a la cual es necesario restaurar. Considere un período histórico, ciertas dimensiones artísticas y políticas de la vida social, ciertas prácticas, costumbres y lenguajes; en todos los casos considere que se tratan de imágenes difusas que opacan su inteligibilidad. En tales condiciones la perspectiva alegórica privilegia la plasticidad de la intervención, reconstruyendo los objetos arrumbados que aparentan haber extraviado su significado. De manera tal que ante el desconcierto de lo ininteligible, la perspectiva alegórica suministra una nueva vitalidad a los objetos”. La curiosidad ardiente de Lévi-Strauss no se disipaba: —“¿A qué se refiere con *nueva vitalidad*?”. A lo cual Benjamin respondió: —“Convengamos que en el desarrollo histórico de la alegoría -considerando los diferentes tratamientos en donde su perspectiva se ha tornado visible (piense en manifestaciones como el teatro, la literatura y la pintura)-, se han privilegiado los objetos sobre las personas y las ruinas sobre la totalidad. Empero, esta característica no se encuentra exenta de ambigüedad”, concluyó Benjamin con las cejas en alto ofreciendo un gesto de advertencia, y al cabo de una pausa sentenció:

La personificación alegórica siempre ha movido a confusión al no estar claro que su cometido no consistía en personificar el mundo de las cosas, sino en dar a las cosas una forma más imponente, caracterizándolas como personas (Benjamin, 1990: 181).

Al instante en que Benjamin finalizó su afirmación, Lévi-Strauss engarzó las siguientes palabras: —“... y las cosas son restauradas por medio de los conceptos, los cuales cumplen con una doble función: por un lado, salvan los elementos de la realidad en la idea, y, por el

otro, permiten que la idea se manifieste en el mundo empírico...”: –“En efecto”, asintió Benjamin, y prosiguió: –“Por lo que hemos conversado en relación al otorgamiento de significados a los objetos, estimo que la alegoría se aproxima a las labores que usted señala con respecto al *bricoleur* y a la articulación de la razón analítica con la razón dialéctica. Si bien usted afirma que el *bricoleur* no emplea conceptos, a mi parecer, el sentido y una de las funciones del concepto en la alegoría (¡tenga en mente la frase “caracterizándolas como personas”!), se engarzan a la perspectiva según la cual el signo significado presenta un “gesto de humanidad”. Por lo tanto, entre el signo y la mediación del concepto que posibilita que la idea adquiera una porción de realidad, vislumbro simpatía antes que enemistad”. Lévi-Strauss se demoró un tanto en responder, para finalmente decir:

–“Acuerdo con usted, ¿pero cómo se comporta el alegorista con respecto a la historia? Sucede que el *bricoleur* trabaja con elementos que han servido y que pudieran servir para un fin semejante o diferente. Si bien no posee una facultad ilimitada de significación, ya que siempre se atiene al significado previo, éste ha de ser significante en la medida de sus atribuciones. En cierta forma, el acto *bricoleur* es intemporal. Desde luego que los objetos y las imágenes que utiliza poseen historias, pero la lógica de su funcionamiento...” y haciendo un ademán de advertencia, “...opera, un poco, a la manera del caleidoscopio: instrumento que contiene también sobras y trozos, por medio de los cuales se realizan ordenamientos culturales (Lévi-Strauss, 1984: 61). En relación a esto último, debo insistir en que lo propio del pensamiento salvaje...”, continuó Lévi-Strauss, “... es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez, como totalidad sincrónica y diacrónica” (*Idem*: 381). Benjamin permaneció unos gélidos segundos con la mirada extraviada antes de responder.

–“Comprendo”, masculló finalmente Benjamin, y luego se decidió a discurrir: –“La alegoría pudiera situarse en ambos estados, tanto en el pensamiento *salvaje* en su modalidad caleidoscópica, como en el *domesticado* en su aspecto histórico y especulativo. Permítame explicarme”, prometió a su interlocutor: –“La alegoría es un esquema y, en cuanto tal, objeto del saber, sólo inalienable a éste en cuanto que es algo fijado: imagen fijada y signo que fija al mismo tiempo (Benjamin, 1990: 177). En esta labor se parece a lo propio que usted señaló con respecto al caleidoscopio y al ordenamiento cultural. Empero,

si consideramos la historia como proceso violento, como historia moderna cuya mueca de descontento se expresa en la irradiación de las disrupciones, una historia de decadencia cuya presencia hoy nos ha llevado a migrar a otras tierras, entonces, la actividad alegórica ha de contener una peculiaridad que posibilite recuperar aquellos fragmentos de una historia en ruinas, de aquellas ruinas que otrora dieran forma a diversas expresiones de la cultura que ahora se encuentran arrumbadas y exiliadas del ordenamiento cultural. Tal peculiaridad ha de articular una intuición y una tarea”. Ante el silencio del que acaba de hablar, Lévi-Strauss no disimuló su inquietud: –“¿Una *intuición* y una *tarea*?”: –“Sí” respondió Benjamin, y agregó: –“Pues uno de los móviles más poderosos de la alegoría es la intuición de la caducidad de las cosas y el cuidado por salvarlas en lo eterno” (*Idem*: 220): –“En las ideas por medio de los conceptos...” intervino velozmente Lévi-Strauss, quien al observar que Benjamin asentía con su cabeza, abundó: –“Si entiendo bien, la alegoría percibe la caducidad de las cosas, algo que se vincula -en cierta forma- al pensamiento domesticado; no obstante, y paralelamente, la tarea de salvar las cosas en lo eterno se aproxima al pensamiento en estado salvaje...”: –“Así parece”, asintió Benjamin antes que el silencio, de nueva cuenta, se extendiera entre ambos ofreciendo un espacio al sonoro oleaje que invadía la cabina desde el marítimo exterior.

Al cabo de unos momentos, y al asecho de una luz crepuscular que experimentaron ambos personajes, la voz de Lévi-Strauss emergió en forma de un debatible adagio: –“El alegorista se desempeñaría en la inteligibilidad de *lo otro* de manera semejante a aquello que realizan el *bricoleur* en el pensamiento en estado salvaje y la razón dialéctica en el pensamiento científico”. Benjamin, oteando el firmamento de sus pensamientos alcanzó decir: –“Es probable...”, y acto seguido extrajo del bolsillo de su pantalón un papel doblado en su mitad: –“¿Conoce la expresión *Trauerspiel*?”, preguntó Benjamin a su compañero de cabina: –“¿Se refiere al *drama barroco alemán*?”, respondió con un interrogante Lévi-Strauss. Su interlocutor, sin dar veredicto sobre la pregunta le indicó: –“Lea por favor este párrafo, y en donde aparece la expresión *Trauerspiel*...” advirtió Benjamin, “... sustitúyala por conocimiento de *lo otro*... no, disculpe. ¿Usted es etnólogo verdad?, entonces, más apropiado sería sustituirla por conocimiento etnológico. Exacto, cuando lea este breve escrito sustituya *Trauerspiel* por *conocimiento etnológico*”.

Sin otra excusa que un sutil: –“Permiso”, Benjamin se dirigió rumbo a cubierta dejando a Lévi-Strauss con el papel doblado a la mitad en sus manos. En solitario y bajo una lámpara tenue, el etnólogo desdobló la hoja y dio lectura al escrito bajo la consigna de cumplimentar la solicitud de Benjamin:

Todos los resultados que, relativos a conexiones del más largo alcance, hayamos podido obtener hasta ahora gracias al empleo de un método que quizá parezca a veces inconcreto todavía o aun reminiscente de la historia cultural, convergen cuando se los contempla bajo especie alegórica y se agrupan en la idea hasta llegar a constituir el [conocimiento etnológico]. Es por este único motivo por el que nuestra exposición puede (o, mejor dicho, debe) ceñirse con tanta insistencia al armazón alegórico de esta forma, ya que sólo él hizo posible que el [conocimiento etnológico] asimilara en cuanto contenido material temático que las condiciones históricas de su tiempo le ofrecían (Benjamin, 1990: 212).

Acabada la lectura, y sin volver a doblar el papel, Lévi-Strauss dejó escapar una tibia sonrisa.

PALABRAS FINALES, DIFICULTADES CONSTANTES

¿Cómo analizar el conocimiento etnológico? ¿Por dónde iniciar? ¿En dónde finalizar? ¿Qué contenidos escoger? ¿Cómo ordenarlos? ¿Qué criterios utilizar? ¿Por qué? Ante estas cuestiones a lo largo del trabajo se ha buscado responder con una propuesta programática, transversal, fragmentaria, abierta y con desplazamientos, en síntesis, con una contribución heterodoxa y ensayística cuyo tema, el *conocimiento etnológico*, permea a los autores y a los casos escogidos. En esta exploración se trató de efectuar un rastreo y una articulación de tratamientos etnológicos, de planteamientos que cubrieran el campo científico de la otredad y el ejercicio de pensar y experimentar la alteridad, incluyendo ciertos términos conceptuales referidos a las posibilidades de existencia humanas. Las tramas que unen a todos los autores recobrados se procuraron efectivizar, como se anotaba al final de la *Introducción*, siguiendo el cumplimiento de cuatro dinámicas de investigación: la *exposición*, la *reconstrucción*, la *problematización* y la *aplicación* de estrategias que tuvieran como temas casos etnográficos y procesos etnológicos.

Como se habrá advertido, la *alteridad* no constituye un *concepto* y menos una *expresión social* naturalmente benignos. Puede manifestarse a través de la ontología, la violencia, la rearticulación, la fragmentación, la reinención o el intercambio. Puede corporizarse por medio de la identidad o la alienación. Puede ser símbolo, alegoría, incoherencia o tránsito entre naturaleza y cultura; aunque también puede ser naturaleza y, además, cultura. Desde luego que también puede ser norma o regla, prohibición y prescripción; pero que sea tolerancia es un oportunismo político de nuestros tiempos.

El espectro (aquí sí en sentido metafórico) empírico de la alteridad posee una amplitud desmesuradamente variada y paradójica como los casos etnográficos escogidos y volcados en este trabajo han podido evidenciar. El análisis y problematización de estos mismos casos también han evidenciado la variedad de perspectivas que cunde al interior de algo llamado *conocimiento etnológico*, el cual pugna incansablemente por registrar, explicar, comprender, traducir, interpretar y un largo etcétera de estrategias, herramientas y métodos destinados al ejercicio de este saber sobre la diversidad sociocultural.

Se dejan, desde luego, no pocas deudas en todo lo anterior. Una de las más acuciantes es la prolongación del proceso deconstructivo que toca a las oposiciones, una suerte de

exposición que permita recrear desplazamientos conceptuales antes que polaridades; no sólo superponiendo o invirtiendo los sentidos de términos señeros (por ejemplo, naturaleza y cultura, pre o alter occidente y occidente), sino desarmando al mismo vínculo que los relaciona. Esto último nos conduce a la deuda, seguramente, más notoria del trabajo: la relación entre alteridad e identidad. Es preciso confesar que la impresión que ha dominado desde los inicios del trabajo (que también vale como premisa) es la dependencia irremediable de la categoría *identidad* con respecto a las lógicas de *reducción* y de *dualidad*; por lo tanto, si bien esta categoría sería amigable con un estudio de referencias filosóficas, tal vez para el proceso etnológico no lo sería tanto. Además, usualmente en los diálogos antropológicos por identidad se entiende un conjunto de atributos o características tales como la agrupación, la conservación, la resistencia, la unidad, la reunión, etcétera, características que obnubilan la deseable multiplicidad que anida en la alteridad.

En consecuencia, para que sea concebible un estudio etnológico de esta relación sería adecuado realizar dos movimientos: asumir esa identidad en un campo epistemológico que convalide la traducción entre identidades, es decir que se conciba a la identidad como otredad; y que una vez asumida la identidad como pluralidad de identidades, logre revelarse contra su singular unidad permitiendo observar semejanzas entre identidades, así como diferencias al interior de las mismas. En estas condiciones, probablemente sería adecuado recuperar planteamientos dimanados de la tradición filosófica para llevar a cabo este recorrido.

Empero, y como se habrá atestiguado, a lo largo del trabajo hemos desairado estas deudas, montándonos en cambio sobre ambos movimientos, sin diseccionarlos, experimentándolos como supuestos dados, potenciándolos, expandiéndolos, en suma, orientándonos por la “preguntando por el otro”. De todas formas, debe subrayarse que no ignoramos las deudas –y menos que pueden ser saldadas– pero comprendemos que esto último corresponde a otra historia que debe emprenderse en otro espacio.

Para justificarnos optamos por compartir la sospecha de que es difícil afirmar “una misión final” para el conocimiento etnológico. Probablemente nunca la habrá. Su emergencia y continuidad descansan en el programa del *conocimiento de la alteridad*. Si ha de tener una finalidad, ésta será justamente su extinción, un irremediable destino amarrado a la suposición de una transformación de la humanidad en *otra cosa*, y, con esto, el ingreso del programa a

una fase regresiva y marginal destinada a emprender el estudio de aquellas “formas humanas” que aún perseveren. Pero entonces, y una vez extinguida la última “brasa” de la vida humana conocida hasta el presente, aquellos antropólogos, filósofos, etnógrafos o etnólogos en transición habrán de atestiguar el final de los programas contruidos para comprender la diversidad humana. La inteligibilidad de la alteridad se mueve en las contradicciones, se fagocita en cada momento que cree descifrar el funcionamiento y el misterio de las sociedades que imantan su atención; pero, al mismo tiempo y de manera irrenunciable, su campo del hacer *ha de ser* la teórico-práctica prefiguración negativa de la invariabilidad sociocultural. Las palabras pueden ser finales, pero las dificultades son constantes.

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc (2008): “El campo y el subcampo”, en Christian Ghasarian (*et. al.*) *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, trad. de Silvia Labado, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

ADORNO, Theodor (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid.

ADORNO, Theodor y Max HORKHEIMER (2007): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Akal, Madrid.

_____ (2010): “Towards a New Manifesto?”, en *New Left Review*, N° 65, Sep/Oct, 2010, trad. de Rodney Livingstone, pp. 33-61.

ALIGHIERI, Dante (1964): *La divina comedia*, trad. de Cayetano Rosell, notas de Narciso Bruzzi Costas, Ediciones Selectas, Buenos Aires.

ASAD, Talal (ed.) (1973): *Anthropology and the colonial encounter*, Ithaca Press, London.

BATAILLE, Georges (2003): *Lascaux o el nacimiento del arte*, trad. de Axel Gasquet, Alción Editora, Buenos Aires.

_____ (2005): *Escritos sobre Hegel*, trad. de Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid.

BATESON, Gregory (2003): *Naven*, Stanford University Press, California.

BENJAMIN, Walter (1972): “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, en *Iluminaciones II*, trad. de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid.

_____ (1990): *El origen del drama barroco alemán*, trad. de José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid.

_____ (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, trad. de Andrés Weikert, Editorial Itaca, México.

BERLIN, Isaiah (2007): *Karl Marx*, trad. de Roberto Bixio, Alianza Editorial, Madrid.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1990): *México profundo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Grijalbo, México.

BONß, Wolfgang (2005): “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, trad. de Peter Storandt y revisión de Gustavo Leyva, en Gustavo Leyva (ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Barceona.

BORGES, Jorge Luis (1980): “El laberinto”, en *Nueva antología personal*, Editorial Bruguera, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre (2003): “Participant Objectivation”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, Issue 2, 2003, trad. de Loïc Wacquant, pp. 281–294.

BUTLER, Judith (2001): “Qué es la crítica. Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, trad. de Marcelo Expósito. [Artículo disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0806/butlrlt/es>, página consultada el día 1/9/2014].

CARNAP, Rudolf (2004): “De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología”, en *Signos Filosóficos*, suplemento núm. 11, vol. VI, 2004, México, trad. de Thomas Mormann, Álvaro J. Peláez y Eduardo Rueda, pp. 147-161.

CASTORIADIS, Cornelius, (2013): *La institución imaginaria de la sociedad*, trad. de Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini, Tusquets, México.

CLASTRES, Pierre (1980): *Investigaciones en antropología política*, trad. de Estela Ocampo, Gedisa, Barcelona.

CONCHEIRO BÓRQUEZ, Elvira (2011): *Reencuentro con Marx: partido y praxis revolucionaria*, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México.

DERRIDA, Jacques (1995): *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid.

DIAMOND, Stanley (1974): “Anthropology in question”, en Dell Hymes (Ed.) *Reinventing anthropology*, Vintage Books, New York.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1991): “Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción”, en *Alteridades*, año 1, número 1, México, pp. 3-12.

DÍAZ-POLANCO, Héctor (1979): “Comentarios”, en *Nueva Antropología*, Año II, N° 11, Agosto 1979, México, pp. 95-98.

_____ (2006): *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

DOSSE, François (2004): *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, trad. de María del Mar Llinares, Akal, Madrid.

DURKHEIM, Emilio (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, trad. de Iris Josefina Ludmer, Editorial Schapire, Buenos Aires.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2006): *Vuelta de siglo*, Era, México.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (2010): “Los nuer del sur de Sudán”, en Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard (eds.) *Sistemas políticos africanos*, trad. de Leif Korsbaek, Alí Ruiz Coronel (et. al.), CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana, México.

FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York.

FRANK, Manfred (2011): *¿Qué es el neoestructuralismo?*, trad. de Marcos Romano Hassán, Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa, México.

FOUCAULT, Michel (1988): *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México.

_____ (1989): *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México.

_____ (1993): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. de Martí Soler, Siglo XXI, México.

_____ (2010): “Las heterotopías”, en *El cuerpo utópico. Heterotopías*, trad. de Víctor Goldstein, Nueva Visión, Buenos Aires.

_____ (2010a): “Espacios diferentes”, en *El cuerpo utópico. Heterotopías*, trad. de Víctor Goldstein, Nueva Visión, Buenos Aires.

_____ (2010b): “Espacios diferentes”, trad. de Ángel Gabilondo, en *Michel Foucault: Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

_____ (2010c): “Polémica, política y problematizaciones”, trad. de Ángel Gabilondo, en *Michel Foucault: Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

FRESÁN JIMÉNEZ, Mariana (2002): *Nierika. Una ventana al mundo de los antepasados*, CONACULTA-Fonca, México.

GABILONDO, Ángel (2010): “La creación de modos de vida”, en *Michel Foucault: Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

GABORIAU, Patrick (2008): “Punto de vista sobre el punto de vista. Las apuestas sociales del discurso etnológico: el ejemplo de los sin techo”, en Christian Ghasarian (et. al.) *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, trad. Silvia Labado, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

GARDUÑO, Everardo (2005): “Las fronteras imaginadas de la comunidad yumana y su uso instrumental”, en Everardo Garduño (et al.) *La frontera interpretada: procesos culturales en la frontera de México*, UABC/CIC-Museo/CONACULTA, Baja California, México.

_____ (2010): “Monografía Cochimí”, Trabajo inédito, IIIC-Museo UABC, Mexicali.

_____ (2014): *De lugares sin historias a historias sin lugar. Geografía simbólica del pueblo kumiai*, Abismos Casa Editorial, IIIC-Museo UABC, California, USA.

GARZA TOLEDO, Enrique de la, y Gustavo LEYVA (eds.) (2012): *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica, UAM-Iztapalapa, México.

GEERTZ, Clifford (2000): *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona.

GHASARIAN, Christian (2008): “Por los caminos de la etnografía reflexiva”, en Christian Ghasarian (*et. al.*) *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, trad. Silvia Labado, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

GODELIER, Maurice (1998): *El enigma del don*, trad. de Alberto López Bargados, Paidós, Barcelona.

_____ (2008): “Romper el espejo de sí”, en Christian Ghasarian (*et. al.*) *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, trad. Silvia Labado, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

HABERMAS, Jürgen (1986a): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de José Luis Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.

_____ (1986b): *Conocimiento e interés*, trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Taurus, Madrid.

_____ (2006): “Libertad y determinismo”, en *Entre naturaleza y religión*, trad. de Pedro Madrigal, Paidós Básica, Barcelona.

_____ (2008a): *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México.

_____ (2008b): *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México.

_____ (2008c): “Teoría analítica de la Ciencia y la Dialéctica”, en Karl Popper, Theodor Adorno, Ralf Dahrendorf y Jürgen Habermas (*et. al.*) *La lógica de las ciencias sociales*, trad. de Jacobo Muñoz, Colofón, México.

_____ (2013): *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Katz, Madrid.

HEIDEGGER, Martin (1967): *¿Qué es metafísica?*, trad. de Xavier Zuribi, Siglo Veinte, Buenos Aires.

_____ (1969): *Carta sobre el humanismo*, sin trad. Ediciones Huascar, Lima.

_____ (2007): *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2009) *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Trotta, Madrid.

HERZFELD, Michael (2001): "Performing Comparisons: Ethnography, Globetrotting, and the Spaces of Social Knowledge", en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 57, No. 3 (Autumn, 2001), The University of New Mexico, pp. 259-276.

HIDALGO, Cecilia (2006): "Reflexividades", en *Cuaderno de Antropología Social*, No. 23 (ene./jul. 2006), pp. 45-56. [Texto disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n23/n23a04.pdf>, página consultada el día 1/09/2014].

JACKSON, Michael (1998): *Minima ethnographica: intersubjectivity and the anthropological project*, The University of Chicago, Chicago.

JAY, Martin (2009): *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, trad. de Gabriela Ventureira, Paidós, Buenos Aires.

KINDL, Olivia (2003): *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*, CONACULTA / I.N.A.H / Universidad de Guadalajara, México.

_____ (2010): "Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (*wixaritari*)", en *Las artes del ritual: nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Elizabeth Araiza (ed.), Colegio de Michoacán, México.

KORSCH, Karl (1972): *Marxismo y filosofía*, sin trad. Ediciones Tiempo Crítico, Medellín.

KOSÍK, Karel (1963): *Dialéctica de lo concreto. Estudios sobre los problemas del hombre y del mundo*, trad. de Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México.

KRADER, Lawrence (1988): *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, trad. de José María Ripalda, Siglo XXI / Editorial Pablo Iglesias, México.

KROTZ, Esteban (1994): "Alteridad y pregunta antropológica", en *Alteridades*, año 4, número 8, México, pp. 5-11.

_____ (2000): "Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre Antropología y Utopía", en *Boletín Antropológico* N° 48. Enero-Abril, 2000, Centro de Investigaciones Etnológicas/Museo Arqueológico/Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 5-18.

KUSCH, Rodolfo (1991): *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

_____ (1999): *América profunda*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

KUZNAR, Lawrence (1996): *Reclaiming a scientific anthropology*, Walnut Creek, CA, Altamira.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1979): “Introducción”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, trad. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid.

_____ (1984): *El pensamiento salvaje*, trad. de Francisco González Aramburu, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1985): *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. de Marie Thérèse Cevasco, Planeta / Artemisa, México.

_____ (2006): *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Paidós, Barcelona.

LOMNITZ, Claudio (2012): “El expediente Reighel-Dolmatoff”, en *La Jornada*, México, miércoles 22 de agosto de 2012.

MALINOWSKI, Bronislaw (1995): *Los argonautas del pacífico occidental*, trad. de Antonio Desmonts, Península, Barcelona.

MARX, Karl (1973): *El capital, Vol. I*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2009): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858, Volumen I*, trad. de Pedro Scaron, Siglo Veintiuno Editores, México.

_____ (2012): *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. de Elisa Chuliá, Alianza editorial, Madrid.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1972): *Materiales para la historia de América Latina*, trad. de Pedro Scaron, Ediciones Pasado y Presente / 30, Córdoba, Argentina. [Texto disponible en: <http://www.socialismo-chileno.org/febrero/Biblioteca/Marx/Marx-y-Engels-Materiales-Para-La-Historia-de-America-Latina.pdf>, página consultada el día 1/09/2014].

_____ (2012): *Manifiesto Comunista*, trad. de Pedro Rivas, Alianza editorial, Madrid.

MAUSS, Marcel (1979): *Sociología y antropología*, trad. de Teresa Rubio de Martín-Retortillo, Tecnos, Madrid.

MORAN, Dermot (2011): *Introducción a la fenomenología*, trad. de Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Barcelona.

MUSTO, Marcello (2011): “Difusión y recepción de los *Grundrisse* en el mundo”, en *Memoria. Revista de política y cultura*, núm. 251, CEMOS, México, Abril-Septiembre 2011, pp. 50-55.

NICOLAUS, Martin (2009): “El Marx desconocido”, en Karl Marx *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858, Volumen I*, trad. de Pedro Scaron, Siglo Veintiuno Editores, México.

OLAVARRÍA, María Eugenia (2012): *Lévi-Strauss*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

OLIVA MENDOZA, Carlos (2012): “El fin del futuro y la crítica marxista”, *La Jornada Semanal*, núm. 923, pp. 4-5.

OLIVOS SANTOYO, Nicolás (2009): “El concepto de ciencia en la antropología posmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar”. Tesis de Maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México.

PÉREZ CORTÉS, Sergio (2010): *Karl Marx. Invitación a su lectura*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

POPPER, Karl (2010): *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. de Eduardo Loedel, Paidós, México.

RONQUILLO ARVIZU, Martín (2011): “Las imágenes del mundo y la reciprocidad: el caso del *kórima* entre los *rarámuri* de Wapalayna, Urique, Chihuahua”, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SALZMAN, Philip Carl (2002): “On Reflexivity”, en *American Anthropologist, New Series*, Vol. 104, No. 3, September 2002, pp. 805-813.

SARTRE, Jean Paul (1969): *El existencialismo es un humanismo*, sin trad. Ediciones Huascar, Lima.

_____ (1998): *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires.

SCARON, Pedro (1972): “A modo de introducción”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, trad. de Pedro Scaron, Ediciones Pasado y Presente / 30, Córdoba, Argentina. [Texto disponible en: <http://www.socialismo-chileno.org/fcbrcro/Bibliotcca/Marx/Marx-y-Engels-Materiales-Para-La-Historia-de-America-Latina.pdf>, página consultada el día 1/09/2014].

SCHOLTE, Bob (1974): “Toward a Reflexive and Critical Anthropology”, en Dell Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, New York.

SPRINKER, Michael (ed.) (2002): *Demarcaciones espectrales*, trad. de Marta Malo de Molina Bodelón, Alberto Riesgo Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid.

TAUSSIG, Michael (1980): *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press Chapel Hill, North Carolina.

_____ (1993): *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*, Routledge, New York.

TENHOUTEN, Warren (2005): *Time and Society*, State University of New York Press, New York.

THEUNISSEN, Michael (1986): *The other: studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, trad. de Christopher Macann, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), pp. 469-488.

_____ (2010): *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. de Stella Mastrangelo, Katz, Buenos Aires.

WALDENFELS, Bernhard (2005): “El habitar físico en el espacio”, en *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Gerhart Schröder y Helga Breuninger (comps.), trad. Laura S. Carugati y Román Setton, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

OTRAS FUENTES CONSULTADAS

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI):

“Tabla con información referente al IRE, por grupo etnolingüístico, 2005”

[Fuente:http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=1075&Itemid=54]

“Nombres de lenguas, pueblos y distribución”

[Fuente:http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=758&Itemid=68].

Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas (INALI):

“Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI):

“Clasificación de Lenguas Indígenas”.

DIRECCIONES ELECTRÓNICAS CONSULTADAS

abc, página oficial: <http://www.abc.es/20120207/cultura-arte/abci-primer-obra-arte-humanidad-201202071253.html>, página consultada los días 21 y 22 de mayo de 2012.

Cueva de Nerja: <http://www.cuevadenerja.es/index.php>.

FILMOGRAFÍA

ANDERSON, Robin y Bob Connolly (1982): *First contact*, Australia, duración 54 minutos.

FLAHERTY, Robert (1922): *Nanook of the North*, Estados Unidos, duración 79 minutos.

HERZOG, Werner (2010): *Cave of Forgotten Dreams*, Estados Unidos, duración 90 minutos.