

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**  
**UNIDAD IZTAPALAPA**

**POSGRADO EN HUMANIDADES**

UN TÁBANO EN EL VÓRTICE:  
UNA APROXIMACIÓN AL ENCUENTRO ENTRE LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y  
LA TEORÍA CRÍTICA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**MAESTRO EN HUMANIDADES**  
(LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA)

PRESENTA:  
**CAMILO SEMPIO DURÁN**

DIRECTOR: DR. GUSTAVO LEYVA  
CODIRECTOR: DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ

MÉXICO, D. F.

FEBRERO DE 2011

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: <i>Imágenes</i> .....	4
PRESENTACIÓN DE ANTECEDENTES: <i>La crítica en la antropología: entre la versatilidad y la ductilidad</i> .....	9
EL TÁBANO	
I. <i>Teoría Crítica como teoría prismática</i> .....	27
I. I Teoría prismática: un recorrido por el pensamiento crítico y negativo de Max Horkheimer y Theodor Adorno.....	29
I. II La radicalidad manifiesta.....	30
I. III Desgarros rapsódicos.....	42
INTERMEDIO (TRÁNSITO)	
II. <i>Exploraciones antropológicas en el pensamiento de Theodor Adorno y Max Horkheimer</i> .....	55
II. I Las referencias “antropológicas” en Theodor Adorno y Max Horkheimer.....	56
II. II Reconstrucción de un ejemplo: la presencia de Henry Hubert y Marcel Mauss en la <i>Dialéctica de la ilustración</i> .....	67
EL VÓRTICE	
III. <i>Melanesias</i> .....	73
III. I La proto-antropología crítica en <i>Los argonautas del pacífico occidental</i> de Bronislaw Malinowski.....	80
III. II Fragmentos de Radcliffe-Brown o <i>estamos mal pero vamos bien</i> .....	96
III. III Gregory Bateson y <i>Naven</i> o <i>un molusco ecléctico navegando en los intersticios de la antropología</i> .....	110
III. IV <i>Una extraña de extraño color</i> o Margaret Mead y los albores del pensamiento crítico antropológico como teoría social de la alteridad.....	128

## EL TÁBANO “OTRO”

IV. <i>La alteridad en la Teoría Crítica</i> .....	150
IV. I “De lo que se trata es de ser un pesimista teórico y un optimista práctico”....	151
IV. II El posible ser-otro como <i>anhelo</i> de una teoría de la alteridad cifrada en una filosofía de la historia negativa.....	157
IV. III Negatividad y alteridad o la peculiar relación <i>utopía / filosofía de la historia</i> .....	161

## LA DOMESTICACIÓN DEL VÓRTICE

V. <i>Primera parte del epílogo</i> .....	170
V. I <i>Segunda parte del epílogo: Resonancias y tratamientos críticos de la proto-antropología crítica</i> .....	172
BIBLIOGRAFÍA.....	183

## INTRODUCCIÓN

### IMÁGENES

***Imagen daguerrotipo.*** Imagínese la figura cansina y a la vez furibunda de Karl Marx en la postrimería de su vida. Imagíneselo realizando una lectura atenta de las obras esgrimidas por Lewis Henry Morgan, Sir Henry Summer Maine, Sir John Lubbock y Sir John Budd Phear (Krader, 1988). Figúrese a Friedrich Engels revisando los *apuntes etnológicos* de su entrañable compañero, sirviéndose de ellos como estímulo para formular a la postre una obra escrita cuasi al alimón: “Mi trabajo a duras penas puede suplir al que no pudo terminar mi difunto amigo” (Engels, 1984: 5). El resultado es historia conocida: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*.

Pinturas que ilustran el vínculo incipiente entre el pensamiento crítico negativo y la teoría antropológica. Imágenes en donde percibimos la articulación entre la crítica radical de la sociedad capitalista y la alteridad como crítica de las posibilidades histórico-culturales. Entre otros cuadros, visualizamos al pensamiento crítico abrevando de los informes etnológicos que narran, describen, explican y teorizan en torno a las formaciones socioculturales periféricas, sometidas, dominadas, excluidas, etc.

He aquí un primer puente tendido entre el pensamiento crítico –entendido como teoría social o teoría de la sociedad–, y la antropología como ciencia de la alteridad. Se trata de un primer encuentro. Un antecedente histórico fijado en un daguerrotipo que tal vez nunca existió.

***Imagen subrepticia.*** Imagínese a Max Horkheimer y a Theodor Adorno interpretando a Lewis Morgan y James Frazer (Horkheimer, 2007: 44, 107). Imagínese las interpretaciones, por parte de los mismos autores, de aquellas elaboraciones contemporáneas formuladas por Bronislaw Malinowski (Wiggershaus, 2010: 405), por Henri Hubert y Marcel Mauss (Adorno y Horkheimer, 2007), e incluso, imagínese la mutua colaboración con Margaret Mead (Wiggershaus, 2010: 339, 459, 474; Bonß, 2005: 62; Jay, 1974: 194-195). Considerando lo anterior, a rasgos generales es posible insinuar que abrevando de la misma fuente que Marx y Engels, Horkheimer y Adorno intentaron utilizar la etnología para

interpretar el desarrollo malogrado de la historia del pensamiento occidental. El ejemplo de lo antedicho nos remite a la *Dialéctica de la Ilustración*.

En la primera mitad del siglo xx, la naciente generación del *Instituto de Investigación Social* no sólo observaba las lecturas etnológicas de corte evolucionista, sino que, de manera semejante a lo efectuado por sus “padres espirituales”, trasladó su atención hacia la antropología y etnología contemporáneas: Malinowski, Mauss y Hubert, entre otros. Verbigracia, hay que mencionar que bajo las vicisitudes propias del exilio en los Estados Unidos, Horkheimer y Adorno intentan nutrirse de los escritos elaborados por Margaret Mead. En este tenor cabría decir que los estudios etnológicos o “concretos” – como los denominaba el propio Horkheimer (Leyva, 1999: 66)– afincados en el paisaje de la antropología cultural (Bonß, 2005: 62), resultaban ser una suerte de soportes empíricos, históricos y coyunturalmente situados, en donde las posibilidades imaginadas o latentes pudieran encontrar su manifestación.

Ahora bien, una de las razones fundamentales por las cuales habremos de adoptar algunos planteamientos de la Teoría Crítica responde al significado de las “denominaciones programáticas” (Leyva, 1999: 73) de *teoría y crítica*. En tanto teoría, su principal característica es la ineluctable alimentación de la realidad social, situada históricamente gracias a un proceso configurado por el tejido sociocultural. En cuanto crítica, el sentido al cual nos adherimos es aquel que se encuentra en “una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y proceso sociales específicos” (Leyva, 1999: 74).

Ambas nociones constituyen aproximaciones conceptuales que concentran un programa filosófico social sumamente complejo, integrado por otros puntos no menos sugerentes. Para nuestros fines, habremos de detenernos exclusivamente en una porción del programa de la Teoría Crítica, que ubicaremos en algunos de los trabajos de Max Horkheimer y Theodor Adorno. El proceder que habremos de seguir anida en rastrear aquellas reflexiones que integran el pensamiento crítico de ambos autores. En la misma tesitura, creemos que cavilar en torno al pensamiento crítico, nos conduce a reflexionar en torno al pensamiento negativo. No se trata de un tránsito obvio, mas como se apreciará, la negatividad es una parte cardinal del programa ideado por la Teoría Crítica. Así, pensamiento crítico y pensamiento negativo conforman un vínculo mutuamente necesario.

Sumergiéndose al interior de esta dinámica vehicular, afloran una serie de caracterizaciones, nociones, y propuestas –a veces contrapropuestas– que amplían sustancialmente el programa. Ejemplo de ello son los diferentes cuestionamientos hacia las corrientes filosóficas en boga por aquellos años 20s, 30s y 40s, que surcaron el pensamiento científico en diversas direcciones. Al respecto escribe Martin Jay: “La Teoría Crítica, como su nombre lo indica, se expresó [...] a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas. Su desarrollo se produjo así a través del diálogo, su génesis fue tan dialéctica como el método que pretendía aplicar a los fenómenos sociales. Sólo confrontándola en sus propios términos, como un tábano de otros sistemas, puede comprendérsela plenamente” (Jay, 1974: 83). Creemos que ese tábano también hubo de posarse en la teoría antropológica.

Desde nuestra imaginación, en la tarea incesante del pensamiento crítico negativo ha de haber una dimensión interpretativa que fecunde su actividad. Una suerte de alteridad que abra las compuertas hacia aquello que algunos autores denominan como *posible ser-otro* (Bonß, 2005). Este movimiento, articulado entre el pensamiento crítico negativo y la alteridad, desde nuestra perspectiva, asume el vínculo, puente o correspondencia entre la Teoría Crítica y la teoría antropológica que pretendemos analizar.

En consecuencia, a partir de tales tintes, una de las imágenes que procuramos prefigurar es la siguiente: la de una Teoría Crítica que subrepticamente, o de manera difusa, insinúa elucubrar una teoría de la alteridad.

***Imagen borrosa.*** Bronislaw Malinowski, a pesar de sus detractores, con argumentos o sin ellos, es considerado una figura cuya obra ha perfilado la concepción y la praxis de la antropología moderna. En este tenor, es factible suponer que la antropología llevada a cabo por Malinowski fue una suerte de “antropología crítica” de la antropología evolucionista tradicional. En el presente, el programa malinowskiano posee una vigencia incuestionable. Nos atreveríamos a decir que el llamado urgente del etnógrafo de origen polaco, incitando a registrar las sociedades periféricas o alternas por la apremiante desaparición que amenazaba a las mismas, hoy en día, un siglo después, se traduce en los innumerables trabajos cuya temática podría aglutinarse en una suerte de *antropología de las identidades*.

Es cierto que el trabajo de campo, canon del programa de Malinowski, ha asumido flexibilidad en razón del tiempo de permanencia y monitoreo, como también en el tipo de vínculo generado entre el etnógrafo y sus informantes. Empero, no creemos que quepan dudas en torno a su vitalidad en pleno naciente siglo XXI. No obstante lo anterior, no corresponde a nuestra finalidad hacer una caracterización de la permanencia del programa de investigación malinowskiano. En cambio, preferimos regresar a él, con el objetivo de analizarlo utilizando las herramientas suministradas por la Teoría Crítica, según lo dicho líneas arriba.

Así las cosas, en algunos pasajes escritos por Malinowski encontramos una serie de rasgos que pretendemos recuperar, en el entendido de comprenderlos como un conjunto de puntos considerados como parte de su *revolucionario programa de investigación*. Tal “revolución en la antropología”, como ha sido la caracterización acuñada por Ian Jarvie (Jarvie, 1970), presenta varias peculiaridades de concepción y de método. En lo fundamental, pretendemos recuperar su idea de *ciencia* y su concepción de *alteridad*. De esta última, podemos sugerir lo siguiente. En principio, la alteridad no incluye al antropólogo, al etnólogo o al etnógrafo; sólo tiene un destino de luz que se proyecta sin encontrar reflejo –aunque es oportuno indicar que sí humaniza al otro, situándolo como parte horizontal de la especie humana y no como un estadio en el desarrollo evolutivo de la misma, a la usanza de la antropología evolucionista. La alteridad es la comprensión del “otro” desde la ciencia y no desde la ciencia social. Para Malinowski, la ciencia es ciencia imparcial y universalizable. La ciencia es ciencia suspendida de la sociedad. En suma, la ciencia positivista, fina y pura, remedo de las físicas o las matemáticas, se agita en la cabeza de la antropología dominante en ese entonces.

Desde luego que con Margaret Mead sucede algo diferente. Tal vez sea gracias a sus intuiciones –y también a algunas de Gregory Bateson, como intentaremos desglosar– que sus formulaciones se ubican en la resistencia de alejar la teoría social de la antropología<sup>1</sup>. Mead intuye que la alteridad se expresa en cierta forma como necesidad reflexiva vinculada a la dinámica social occidental. En otras palabras: el *otro* deja de ser un objeto de registro para ser yuxtapuesto al *nosotros*. Con lo cual el *nosotros* adquiere una “nueva” extrañeza

---

<sup>1</sup> Cabe indicar aquí, que el sentido atribuido al término *teoría social* será entendido de manera semejante a una teoría de la sociedad. Lo anterior responde a la distinción que procuraremos describir, entre una *teoría de la sociedad* (teoría social) y una *teoría de la diversidad o alteridad*.

semejante a aquella que la antropología había empleado para caracterizar al *otro*. Estas intuiciones se observan cuando Mead ingresa a la teoría social bajo el pórtico de una de las dimensiones de la sociedad más tensionantes y plagadas de tabús: la relación entre el género y el comportamiento social, en el marco de una sociedad estadounidense convulsa. Pero tampoco Mead posee una crítica de la sociedad clara, una teoría de la sociedad que incluya reconstrucciones históricas que conduzcan la reflexión más allá de la descripción; a no ser, una insistente denuncia cifrada por una política igualitaria, humanista y desprejuiciada, que oxigena no sólo la vida universitaria, sino la social, la política y la religiosa a escala nacional e internacional. Subrayamos: en sus textos no se encuentran indicios de una formación marxiana afín a la crítica radical de la sociedad. Sin embargo, que Mead haya sido invitada por Horkheimer, Adorno y demás exiliados frankfurtianos en los Estados Unidos, a participar en el proyecto de los *Studies in Prejudices*, no constituye sólo una muestra de la divulgación del trabajo de Mead, sino un claro reconocimiento de la imperiosa necesidad de involucrar sus formulaciones ancladas al desenmascaramiento sociocultural, como parte integrante de una Teoría Crítica de la alteridad.

¿Es factible considerar la antropología pregonada por Mead como una suerte de *antropología crítica*? ¿Sucede algo similar con la insurgencia metodológica promovida por Bateson? Más aún, ¿es adecuado considerar el programa revolucionario de Malinowski una antropología crítica? Tales inquietudes nos motivan a reflexionar acerca de la existencia del pensamiento crítico negativo en tales exponentes. Nuestro horizonte –hacia el pasado de la disciplina– inicia con la tarea de cavilar sobre algunas de las obras de los mencionados antropólogos, utilizando como herramienta el sentido programático del pensamiento crítico negativo según lo encontramos en la concepción de Adorno y Horkheimer.

Tal imagen borrosa es la que también deseamos reconstruir: la de una antropología crítica en ciernes, la de una antropología crítica dispersa en fragmentos ambulantes, la imagen de un vórtice crítico que gira alrededor de la teoría y la praxis antropológica de comienzos del siglo xx.

Un tábano, un vórtice y una plausible correspondencia son las ideas que motivan nuestra labor. En suma, tres imágenes a reconstruir, en mutua afectación.



## PRESENTACIÓN DE ANTECEDENTES

### LA CRÍTICA EN LA ANTROPOLOGÍA: ENTRE LA VERSATILIDAD Y LA DUCTILIDAD

... no recordar cómo inició esto. Por ende nos decantamos en pensarlo como una reconstrucción imaginaria cuya imagen sea la de un vendaval de formulaciones y pensamientos. Una tormenta dentro de la cual, a pesar de su agitación, es posible generar un ámbito de encuentro y afectación entre la teoría antropológica y la Teoría Crítica. Ahora bien, ¿por qué involucrar mutuamente estas dos corrientes de pensamiento? A tal interrogante es menester abordarlo desde ambos paisajes de la teoría social. Por consiguiente, veamos inicialmente lo tocante a la antropología.

Cuando recurrimos a la imaginación científica para indagar el sentido atribuido a la *antropología crítica*, en principio somos cautivos de dos convalidaciones: a) la existencia de una antropología crítica, y b) la existencia del sentido de una antropología crítica. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro se percibe con la facilidad enunciada. En efecto, los antecedentes *críticos* en el ámbito de la reflexión antropológica no se manifiestan de manera clara bajo una escuela de pensamiento o paradigma. Al mismo tiempo, su rastreo sigue una dinámica dispersiva que en nada obstaculiza su recurrente aparición. Empero, afirmar que las ciencias antropológicas carecen de una *actitud crítica* pareciera ser improbable. La teoría antropológica sostiene enhiesta la bandera del cuestionamiento permanente: “actúa de falseadora de toda teoría sobre el hombre y su comportamiento” (San Martín, 1985: 100), anuncia una de las opiniones extremas no carente de polémica. Dicha postura invita a considerar el pensamiento crítico antropológico de amplia cobertura intercultural, contradictorio e inacabado, pero pretendidamente extensible a la humanidad total: todo es criticable. Sin embargo... ¿todo es criticable? ¿Qué significa dicho “adagio”, suerte de axioma intocable e inalterable injertado en la naturaleza misma de las ciencias antropológicas?

En principio, es cierto que detectamos una práctica que habitualmente se define como *crítica*. Su manifestación más notoria se funda en el conflicto epistémico generado entre propuestas encontradas que dan cuenta de la representación (descripciones, modelos, teorías, etc.) de un comportamiento humano recurrente; o al revés, el conflicto al interior de

una misma teoría o explicación que intenta adecuarse a fenómenos culturales diferentes entre sí. Esto responde, entre otras razones, a que cualquier dinámica sociocultural desborda todo concepto, modelo o teoría, fomentando, así, el imaginario científico de donde surgen propuestas que señalan los fondos inexplorados por sus predecesoras. De esta forma, un cuestionamiento logra agigantarse en “crítica” y las distancias entre las teorías enfrentadas logran trocarse en una suerte de crisis, a veces superada y en otros casos olvidada. La crítica entonces expresaría una *crisis*, una alarma de reestructuración e incluso un intento de socavar cimientos, un llamado a la reflexión radical, un llamado a la audacia y a la frescura de nuevas perspectivas. Momentos como éste han irrumpido con frecuencia en la historia social e intelectual de la antropología. Algunos autores aducen que esta clase de conflictos se suscitan como consecuencia de un “aburrimiento epistemológico” (Comaroff y Comaroff, 1992: ix)<sup>1</sup>. Tal abulia clínica ha percutido en la necesidad de destrabar los debates en donde el ámbito antropológico se ha encontrado empantanado. Desde luego que este “aburrimiento” constituye una caracterización disponible entre otras. Quizás sea este aburrimiento transmutable en conflicto una muestra de la opacidad con que se describe el revisionismo crítico en la literatura antropológica.

A continuación intentaremos recuperar una suerte de trazado por donde el sentido de antropología crítica ha dejado huellas. La impronta dejada por éstas podría rastrearse siguiendo una periodización que presumiblemente nos conduce desde las primeras revisiones historiográficas efectuadas a finales de los años 60s, hasta la presencia, hoy en día, de una revisión de los revisionistas. En otras palabras, si el objeto de revisión de la crítica antropología de los años 60s, 70s y 80s era justamente la antropología de los años 20s y 30s, en la actualidad la revisión privilegia la atención hacia aquellas primeras posturas *críticas* de la segunda mitad en adelante del pasado siglo.

En los recientes años convulsivos de esta nueva centuria, la última versión crítica de la antropología se autonombra como *antropologías del mundo*. A decir de sus portavoces, el sentido de la misma ha de comprenderse “como parte de una antropología crítica de la antropología: una que descentre, rehistorice y pluralice lo que hasta ahora se ha entendido como ‘antropología’” (Lins Ribeiro y Escobar, 2009: 32). Esta iniciativa por “reinventar”

---

<sup>1</sup> La afirmación dice: over its relatively short life, anthropology has been prone to periodic attacks of epistemological ennui [a lo largo de su vida relativamente corta, la antropología ha sido propensa a los ataques periódicos de aburrimiento epistemológico].

(*Idem*: 25) una era “postantropológica” (*Idem*: 26), difunde el empleo de términos como “policentrismo y heteroglosia” (*Idem*: 42). La concepción que priva y hermana a ambas nociones subraya que el conocimiento empírico y teórico de la disciplina ha de ser una labor con múltiples locaciones, cuya finalidad sea precisamente desbordar los centros hegemónicos clásicos de producción científica. Situándose en la dimensión política de la epistemología antropológica, sus adalides abogan por una redistribución montada en “la construcción de marcos teóricos policéntricos” (*Idem*: 48).

En clara filiación malinowskiana –como veremos al abordar algunos presupuestos ideados por Malinowski–, los representantes de las *antropologías del mundo* consideran “que el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos que harán de nuestra práctica académica una más rica en cosmopolíticas” (*Idem*: 54). Naturalmente, a esta suerte de descentralización y redistribución “cosmopolítica” de la producción antropológica, es posible seguirle sus pasos hacia atrás, hasta encontrarle afinidad con otras vertientes *críticas* que la precedieron.

Así, al ubicarnos en el primer lustro de los años 80s del pasado siglo, observamos que la aventura crítica emerge abruptamente con la denominada *antropología posmoderna*. Tal aparición fue el fruto del esfuerzo de un grupo de investigadores congregados alrededor del denominado *Seminario de Santa Fe*, Nuevo México, Estados Unidos, llevado a cabo en el mes de abril del año 1984. Con la cautela apropiada, las aportaciones de la antropología posmoderna pueden sintetizarse en los siguientes puntos: a) una revisión de las etnografías clásicas con la finalidad de identificar los rasgos “de colonialismo científico” y su impronta en la utilización de la “autoridad etnográfica” en menoscabo “de la voz del otro”, y b) una intención de construir meta-relatos bajo condición de experimentar con nuevas herramientas literarias aplicables a la etnografía (interpretación y post-escritura) que permitieran corregir los desvíos arrastrados desde inicios de siglo xx. La obra más resonante de este seminario se denominó *Writing Culture*<sup>2</sup>, compilada por James Clifford y George Marcus. En este libro, la noción de crítica reviste diferentes ropajes y disímiles intenciones. Una muestra la encontramos en el prefacio, donde leemos que la finalidad de los ensayos es “establecer un sistema crítico con el que analizar los métodos de trabajo más

---

<sup>2</sup> De ahora en adelante utilizaremos la edición en castellano: James Clifford y George E. Marcus (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.

convencionales en el campo de la etnografía” (Clifford y Marcus, 1991: 22-23). Un “sistema crítico”, una caracterización peculiar que sigue siendo una muestra escasa. Veamos otros ejemplos.

Stephen A. Tyler, otro de los integrantes del seminario, observaba que la “función crítica de la etnografía deriva del hecho de que produce su propio crecimiento contextual y no es alternativa parcial para una reforma, a todas luces utópica, de la vida” (*Idem*: 204). Talal Asad, por su parte, consideraba la crítica como “un punto de vista; una versión *a la contra*, dotada únicamente de autoridad, de entidad, provisional y limitada. Pero necesaria” (*Idem*: 225). George E. Marcus sostenía que la crítica debía focalizar su atención en “las condiciones de vida en nuestras sociedades”, puesto que en la labor etnográfica, la opinión del nativo conlleva a “una suerte de autocrítica” (*Idem*: 252). Semejante a esta última, resulta la propuesta de Michael M. Fischer, para quien la “yuxtaposición de costumbres y hábitos de otros roles y de otros mores” (*Idem*: 275) constituye el fundamento para dar cauce a una crítica cultural.

A la anterior publicación, cabría agregarle la obra acuñada por la dupla Marcus y Fischer: *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. En este texto, los autores amplían la *crítica cultural* que adelantaron en *Writing Culture*. Ésta se torna ahora como una suerte de enfática autocrítica, es decir, un cuestionamiento de la cultura de la cual proviene el investigador. Por consiguiente, es necesario implementar una “estrategia de extrañamiento mediante la crítica epistemológica y la yuxtaposición intercultural” (Marcus y Fischer, 2000: 204), con el agregado, en esta ocasión, de proporcionar opciones a lo cuestionado: “el crítico debe poseer la facultad de *plantear alternativas* a las condiciones que critica” (*Idem*: 174).

Si bien Marcus y Fischer se detienen en un breve apartado dedicado a la Escuela de Frankfurt, con el fin de exponer los “antecedentes de la crítica cultural”, lo hacen de manera sintética. La finalidad, según nos expresan los autores, es recuperar la “vitalidad teórica” de los inicios de la Teoría Crítica que, junto al “empirismo del realismo documental estadounidense” –llevado a cabo en la tercera década del pasado siglo–, y al “espíritu lúdico y la osadía de las yuxtaposiciones del surrealismo francés” (*Idem*: 192), debieran conformar el aguaje del cual abrevase *la antropología como crítica cultural*. En

síntesis, se trata de un breve y aglutinante apartado, que no nos ofrece una desentramado claro.

Otros escritos le siguieron a éstos, sin embargo, no produjeron la resonancia provocada por estas dos primeras obras que, junto al artículo “Ethnographies as texts” de George Marcus y Dick Cushman, configuran el nacimiento y (tal vez) el apogeo de la llamada *antropología posmoderna* o *crítica*. En resumen, en los ejemplos citados el sentido adjudicado a la noción de crítica asume el cuestionamiento hacia la tarea etnográfica, barrunte de una crisis de representación de los fenómenos sociales contemporáneos y sus particularidades culturales. No obstante, este grupo heterogéneo de antropólogos norteamericanos, aglutinados en torno al Seminario de Santa Fe, de manera alguna son parteros exclusivos de definiciones, planteamientos o referencias vinculadas a la noción de crítica.

Una propuesta sugerente, desarrollada en el mismo periodo mas situada del otro lado del océano, se halla en la obra titulada *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Su autor, Javier San Martín, nos invita a reflexionar en torno a una insoslayable “actitud antropológica”. A diferencia de las expresiones recuperadas anteriormente, aquí la noción de crítica ocupa un sitio consustancial a la antropología. Su visión particular es la de focalizar la crítica no como función o como un adjetivo que debiéramos incorporar a la óptica y a la práctica del antropólogo. En cambio, para San Martín, la crítica anida en la antropología, conjuga tanto el cuestionamiento hacia *uno mismo* como el cuestionamiento hacia *el otro*. Esta facultad, expresa el autor, responde a dos axiomas presentes en la disciplina: la “condición de posibilidad”, que se manifiesta en la diversidad de las formas culturales, y la “condición trascendental”, anclada en el reconocimiento de la humanidad como especie bio-cultural (San Martín, 1985: 59). Asimismo, la emergencia crítica consiste en el “alejamiento” que posibilita la comprensión de la alteridad. Se trata de una *metodología del distanciamiento* “para no pensar al otro desde categorías propias, puesto que se presenta como diferente, y así, evitar la anexión del OTRO al MISMO de modo fraudulento” (*Idem*: 109).

En esto hay algo que nos recuerda a la *autocrítica* de Marcus y Fischer que hemos mencionado, a la “estrategia de extrañamiento mediante la crítica epistemológica y la yuxtaposición intercultural”. Pero en el planteamiento de San Martín, nos encontramos con

un llamado de atención a revalorizar el relativismo cultural, instrumentado una “función de distanciamiento” en lugar de un “extrañamiento” y una posterior “yuxtaposición”. No obstante, en San Martín –lo mismo que en Marcus y Fischer– la “actitud crítica” –o la “crítica cultural”– parecieran tomar vida propia y ascender en una espiral indefinida que se diluye a medida que se eleva, alejándose de las contradicciones y las tensiones sociales y culturales de nuestra vida mundana. La ausencia de los criterios e instrumentos marxianos y materialistas nos advierte, aquí, la presencia de una crítica funcional interesada más por desvincularse de una posición etnocentrista que por elucidar el fetichismo de los vínculos humanos.

En las antípodas de tal optimismo, en 1983, es decir dos años antes de la obra escrita por San Martín, George Stocking externaba un planteamiento cuyos aspectos torales consideramos pertinentes recuperar. En ellos detectamos una suerte de concentración en la utilización y el sentido que la noción de crítica ha sido objeto. En el artículo titulado “History of Anthropology: Whence / Whither” (Stocking, 1983), su autor nos invita a interpretar la historiografía antropológica de manera similar a aquello que Hans-George Gadamer denominaba “fusión de horizontes”. Montado en dicho proceder, Stocking observaba a inicios de los años ochenta una situación de inestabilidad, fragilidad, ausencia de horizontes e incertidumbre teórica y metodológica, que hacía sospechar de la falta de una brújula que regulase el desconcierto de la actividad antropológica, etnográfica y analítica. De acuerdo a tales caracterizaciones de la disciplina, Stocking consideraba la situación como crítica, cuyo sentido es tomado del lenguaje jurídico y clínico: el de *crisis*. Esta crisis, escribe nuestro autor, es perfectamente localizable: “Although doubtless variously motivated, the heightened retrospective interest of anthropologist reflects the special sense of disciplinary crisis that developed since about 1960” (Stocking, 1983: 3-4)<sup>3</sup>. La explicación se encuentra amarrada a las relaciones políticas encarnadas en los procesos conocidos como “descolonización”. De manera breve, cabe recordar que estos procesos se desplegaban en territorios intervenidos políticamente. Se trataban de territorios sobre los cuales sucedía, a mediados de los años sesenta, lo mismo que lo acontecido con los textos

---

<sup>3</sup> [Aunque sin duda por diversos motivos, el mayor interés retrospectivo por parte de la antropología refleja el sentido especial de la crisis disciplinaria que se desarrolló aproximadamente desde 1960.]

que la historia de la disciplina había dibujado para retratar la vida social de tales espacios colonizados: arden.

La irrupción de tales procesos socioculturales, económicos y políticos, parecía indicar, por fin... por fin, la profecía maldita que atizaba la preocupación en aquellas tempranas formulaciones “críticas” de la antropología en la primera y segunda década del pasado siglo: el fin de la etnografía, es decir, “la evanescencia del primitivo” (*Idem*: 4). En otros términos, se trataba del temor a la disolución del “otro” a causa de acelerados “cambios culturales”, que diluían la identidad misteriosa y enigmática de las sociedades periféricas, tan atrayentes para el interés etnológico.

Esta crisis *sesentista* de la disciplina –como aduce Stocking– impregnada por el miedo a la pérdida del objeto de estudio, contrariamente a los temores esperados, trasmutó en una ampliación de las perspectivas analíticas al considerar propuestas pertenecientes a otras vertientes teóricas que se habían mantenido al margen del desarrollo de la disciplina. Por ejemplo, la recuperación de formulaciones afines al marxismo, a la lucha social e ideológica del feminismo y, fundamentalmente, a los estudios de carácter “reflexivo”, dirigidos hacia aspectos sociales de las propias sociedades europeas y estadounidense (*Ibidem*). Estos nuevos bríos, tanto conceptuales como teóricos, éticos y afectivos, activaron y desencadenaron una serie de cuestionamientos que acabaron por minar el cuerpo de las ciencias antropológicas. Por consiguiente, había que darse a la tarea de reconstruir los vestigios involucrados en la crisis histórica de la disciplina. Se trataba de asumir que la conciencia del carácter histórico (*conscious of the historical character*: *Ibidem*) constituía el horizonte hacia el cual la antropología, a los ojos de Stocking, debía dirigir su timón, tal vez de manera indefinida y elíptica, pero con la intención de encontrar afluentes teóricos gracias a los cuales se lograra recorrer y nutrir el imaginario intelectual.

Aunada a lo anterior, una última senda dibujada por Stocking, que deseamos atraer, es su denominada “desfamiliarización”. Esta concepción consiste en una suerte de extrañamiento de la tradición antropológica, un distanciamiento que permita descubrir sitios inexplorados o escasamente atendidos en la historia de la disciplina. Escribe nuestro autor:

If we focus on the familiar, it is our intention defamiliarize it. To do this need not always require recomposition from scratch. It may be a matter of directing a brighter, fuller light on

figures whose proportions have been distorted and whose surroundings have been cast into shadow [...] In the meantime, we will try to remain open to approaches that go beyond explicit or implicit disciplinary definitions, in the hope that defamiliarizing the past, we may perhaps help to open up the future (*Idem*: 10-11).

Esta tentativa de *desfamiliarizarse* de la tradición antropológica, en razón de interpretar los recovecos inexplorados y de alumbrar los bordes oscuros, consiste en una propuesta que nos parece sugerente atender. Desde luego que este planteamiento se inscribe también en el nublado y recurrente panorama de la crítica que hemos venido insistiendo. En consonancia, algo similar a dicha desfamiliarización habían sido las tareas de relectura historiografía y, sobre todo, del cuestionamiento práctico de la antropología llevada a cabo en los años 60s y 70s.

Verbigracia, una apuesta teórico-programática por demás cautivante tuvo lugar en Estados Unidos entre 1969 y 1975, teniendo como portavoces principales a Dell Hymes, Bob Scholte y Stanley Diamond (Hymes, 1974). La propuesta de esta “antropología crítica”, además de realizar una lectura que oscilaba entre la familiaridad y la distancia respecto a la antropología de los años 20s y 30s, incluía el empleo de herramientas teóricas afines a la *reflexividad*, la *dialéctica nosotros / otros* y, fundamentalmente, el análisis de las implicancias que la economía política occidental poseía en la formación y concepción del conocimiento antropológico. Tal cóctel de epistemología política encontraba sus ingredientes en el contexto histórico que se desplegaba sobre la revuelta sociocultural que tuvo lugar a finales de los años 60s e inicios de los 70s en los Estados Unidos, aunque, como es sabido, la efervescencia social se extendió a gran parte del planeta.

Siguiendo nuestro recorrido, consabido resulta que los antropólogos afines al materialismo histórico y al marxismo, también volcaron sus intereses hacia el campo de las relaciones económicas y la estrategias de adaptación identitaria a la intempestiva dinámica capitalista, como observamos en los casos de Maurice Godelier (Godelier, 1976) y Jonathan Friedman (Friedman, 2001) respectivamente. Sin embargo, haciendo caso omiso del orden cronológico retrospectivo que hemos venido siguiendo, cabe mencionar que es en la obra erigida por Michael Taussig, titulada *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, donde se complementan con lucidez envidiable, las herramientas teóricas divulgadas por Kart Marx para descifrar la enajenación social. En breve, nos interesa recuperar aquello que Taussig enarbola como la tarea crítica a llevar a cabo: “liberarnos del



fetichismo y la objetividad oculta con la que la sociedad se oscurece a sí misma” (Taussig, 1993: 20). De manera somera, cabe anotar que en esta caracterización encontramos resonancias que nos remiten al “contexto negativo” y la labor de “desenmascaramiento” propuesto por la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Naturalmente que el pensamiento marxiano influyó también en la llamada “antropología mexicana”. Guillermo Bonfil Batalla, en el amanecer de la década del setenta, dirigía un cuestionamiento hacia aquellas obras afines al indigenismo y al enfoque situacional del antropólogo, referido a la tensión entre la “sociedad dominante” y las “comunidades indígenas”. Este abordaje puede observarse en el siguiente párrafo:

[L]a antropología, aun la estrictamente ocupada en el indio, no puede evitar el análisis crítico de la sociedad dominante. En la circunstancia misma del indígena encuentra el primer fundamento de la crítica. Porque así revelada nuestra propia sociedad, exhibida así la enajenación de nuestra cultura, la posición del antropólogo no puede sino ser crítica respecto de ambas (Bonfil, 1996: 312).

Además, Bonfil señalaba que “la función social del intelectual” radica en “expresar la conciencia crítica de su sociedad” (*Ibidem*), contemplando, de esta forma, dos dimensiones articuladas simultáneamente por medio de la función crítica del antropólogo. Una que da cuenta de las contradicciones interculturales y de las insuficiencias y equívocos originados por las políticas indigenistas. La otra, que insiste en el compromiso de los intelectuales por llevar cabo la tarea del desentramado y puesta en relieve de las tensiones sociales y culturales.

Por último, en razón de finalizar este breve repaso de las apariciones críticas de la antropología, es adecuado recuperar el señalamiento efectuado por Ángel Palerm con respecto al vínculo ente teoría y sociedad. En el año de 1978 y en el marco de una mesa redonda sobre “Antropología y marxismo”, Palerm enfatizaba que la crítica debía contener la dialéctica entre la dirección teórica y la práctica concreta de investigación. Así, Palerm nos advertía que “la teoría sólo avanza verdaderamente a través y por medio de la praxis” (Palerm, 1980: 29), un llamado que invitaba a no olvidar la situación comprometida e inevitable en la que se encuentra todo ejercicio antropológico, aunque con visos de clara sumisión teórica.

Así las cosas, sirva lo anterior como un muestrario de los abordajes factibles de identificar en la literatura antropológica, en donde la noción de crítica ha sido utilizada. Desde luego que somos conscientes del escueto tratamiento correspondiente a la recuperación de las formulaciones esbozadas. De todas formas, a lo largo del trabajo iremos incorporando otras vertientes “críticas” con el fin de ampliar dicho muestrario. Sin embargo, la intención ha radicado en ofrecer un panorama general de tales antecedentes, sintetizando algunas de ideas que, a nuestro parecer, resultan acorde a la tarea de ilustrar la dispersión de los antecedentes críticos en el ámbito de la reflexión antropológica.

Como se habrá advertido, curiosa resulta la escasa atención que ha merecido la formulación de una *antropología crítica*, a pesar de su recurrente utilización. En cambio, las propuestas invierten la ecuación: *crítica de la antropología*, es decir, revisión de la etnografía y la teoría antropológica, a la cual se agregan visos singulares que contemplan la función social del intelectual en el desentramado y cuestionamiento del sistema capitalista. En suma, el pensamiento crítico anejo a una antropología crítica, parece haberse construido siguiendo una política de *ductilidad y versatilidad* en su tratamiento.

De cualquier forma, la cuestión en la teoría antropológica sigue siendo la desatención que ha predominado en la formulación de una antropología crítica más allá de los revisionismos historiográficos y la denuncia política. Una desatención que imprime surcos sin mirar atrás, que nos hablan de un desdén y de un tópico inabordable por los motivos que fueran. La hipótesis de que no todo es criticable (por lo pronto así abordaremos la problemática, como hipótesis), o por lo menos no bajo una concepción monista y omnipresente de crítica, no se comprende por sí sola. La razón se encuentra en que la “crítica” se vería obligada a participar en diferentes fenómenos por el hecho mismo de compartir, *prima facie*, la naturaleza de ser criticables, independientemente si se trate de teorías, actitudes, métodos, “puntos de vista”; o de un sujeto, individuo, colectivo o pensamiento. Con lo cual estaríamos asignando a la crítica *en sí* una especie de superpoderes, trans-epistemológicos, omniabarcables y, sobre todo, dúctiles para cualquier signo o manifestación mundana. Pero precisamente esta ductilidad de la crítica nos conduce a inquietantes paradojas. ¿Dónde encontramos esta idea de antropología crítica? ¿Cómo llegamos a prefigurarla? Veamos la siguiente pintura.

“La etnología se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica”. Como se habrá notado, la frase pertenece al propio Bronislaw Malinowski (Malinowski, 1995: 13), y sirve como apertura a *Los argonautas del pacífico occidental*, obra publicada originalmente en 1922. Cuando nuestro antropólogo arrojaba desesperadamente su diagnóstico, ¿cómo interpretamos la frase con el trasfondo actual de nuestra disciplina, que se ha forjado, a pesar de sus inconformidades, con el fuego malinowskiano? La disciplina, a decir de nuestro autor, estaba en crisis entonces, pero ¿cómo?, ¿en crisis antes de asentarse, antes de formalizarse e institucionalizarse, antes de consolidarse como ciencia? O, en otros términos, ¿estaba en crisis antes de iniciar su camino? O será como aquello que ocurre con “el capital”: ¿ciclos de crisis permanentes?

No vayamos tan lejos por ahora; teniendo en mente la citada frase, anotemos las siguientes inquietudes: ¿qué cuestiona Malinowski?, ¿a cuál o cuáles posturas se refiere?, ¿cuáles son las herramientas involucradas?, ¿cuál es el contexto epistémico en el que se despliega el debate? Como se observa, se trata de preguntas llanas, básicas podría decirse. Supongamos que avanzamos en nuestra reflexión, en razón de suministrarle a las inquietudes antes delineadas probables visos de respuestas, y reformulemos los interrogantes bajo dejes alternativos en donde la crítica misma baraje una propuesta: ¿la crítica de Malinowski invita a emular la metodología de las ciencias de la naturaleza propias de su tiempo, como la física o la química? ¿Nos invita a seguir los criterios científicos del neopositivismo lógico? ¿Una ciencia objetiva? ¿Un empirismo exacerbado? Como se verá más adelante, seguramente que las respuestas a los interrogantes serían afirmativas en todos los casos. Por lo tanto, el *pensamiento crítico* implicado abogaría entonces por una ciencia pura, libre de prejuicios teóricos que envician la labor comprensiva –explicativa, debiera ser el término correcto, considerando el contexto epistemológico de la época–, dirigiendo municiones hacia la ciencia subjetiva, plagada y recargada de conceptos que “malinterpretan” y dificultan la objetividad de los fenómenos observados.

Empero, tales condiciones de la *crítica*, a casi un siglo de su formulación, se tornan inaceptables. Siguiendo uno de sus puntos programáticos más significativos, podemos inferir que el proceder metodológico de Malinowski, supercargado de autoridad etnográfica en donde la voz del otro es ahogada por la del etnógrafo, se encontraría en la antípoda de

una antropología crítica según los criterios que hemos revisado. Pero también es cierto que la empatía que aglutina dicha oposición no contiene un programa claro. En vez, se antoja pensarla como una postura inconforme basada en acusaciones tales como *la autoridad etnográfica y el encubrimiento del contexto colonialista*.

Si de implicancias y afectaciones del sistema colonial se trata, una propuesta por demás atractiva se encuentra en la obra *Antropología y colonialismo*, escrita por Gerard Leclercq. El trabajo de Leclercq constituye una suerte de “antropología crítica de la antropología tradicional”. A modo de adelanto, indiquemos que al final de trabajo nos internaremos en algunas de sus formulaciones con el fin de observar el proceso de “domesticación” de la proto-antropología crítica malinowskiana. Aneja a lo anterior, creemos conveniente interpolar una segunda vía de domesticación, proveniente de una tradición diferente a la del antropólogo francés. Nos referimos al trabajo publicado por Ian Jarvie en 1964, titulado *The Revolution in Anthropology*. Imbuido por los trabajos de Karl Popper, Jarvie analiza la revolución malinowskiana a la luz de ciertos análisis metodológicos, cuyo tono percute las fibras que unen el lenguaje de enunciados meta-teóricos, como por ejemplo “la igualdad social de la humanidad”, con la evidencia empírica acumulable que los respalden.

Ahora bien, como hemos adelantado en la Introducción, nuestra labor privilegiará su atención en algunas formulaciones surgidas de la pluma de Bronislaw Malinowski, Gregory Bateson y Margaret Mead. Como es sabido, se tratan de tres figuras estrechamente vinculadas entre sí, de una u otra manera. La obra de Malinowski está injertada en la tradición antropológica. La opinión hegemónica considera su labor intelectual como revolucionaria, y así pretendemos analizarla nosotros. Al mismo tiempo, la influencia de los preceptos ideados por Malinowski en la formación de Bateson se constata en la obra más conocida de este último: *Naven*. Aunque como veremos en su momento, se trata de una influencia que luego se ve debilitada y revertida contra su propio mentor. Finalmente, somos partidarios de pensar que las reflexiones de Mead habían sido una de las causantes de la insurrección de Bateson ante los presupuestos malinowskianos. En cuanto a la obra de la antropóloga estadounidense, consideramos que si bien es escasa la aparición de formulaciones teóricas o de herramientas conceptuales cuyo valor sea equiparable al del etnógrafo cracoviano, en cambio, pensamos que en su interior se encuentra una suerte de

pensamiento crítico negativo insinuado en la dinámica de un análisis intercultural, que posee claras intenciones destinadas a transformar las prácticas culturales occidentales. Aunado a esto último, esperamos describir una serie de problemáticas no menos que audaces, que en lo venidero han sido recuperadas por las diversas “antropologías críticas” como parte de sustancial de sus planteamientos. Por ejemplo, los tópicos afines a *traducción intercultural* y a la *dialéctica entre singularidad y universalidad cultural*, tópicos que vertebran los trabajos de Mead sobre lo cuales procuraremos reflexionar en su momento. Cabe señalar que, desde nuestra perspectiva, no resulta un tema menor que en los tres autores mencionados la región de estudio sea la misma: la *Melanesia*. En consecuencia, abordaremos inicialmente el capítulo dedicado a Malinowski, Bateson y Mead, desde la primeridad del objeto de estudio melanesio; abordaje que, llegada la ocasión, esperamos abundar.

Como se habrá notado, hemos sugerido un tratamiento un tanto singular y arbitrario. El pretexto consiste en una suerte de recursividad hacia textos que se encuentran a nuestro alrededor. Textos que al fin y al cabo constituyen retazos, columnas y planos que nos inducen a caracterizar la historia de la antropología no necesariamente estructurada en sí, lo cual conlleva a reflexionar en las licencias de su representación. Esto significa concebir la historia de la antropología como un conjunto de obras que traducen pensamientos, capaces de atravesar el tiempo y permanecer en la órbita del debate contemporáneo. Lo anterior, se filia con la idea de una *antropología crítica* como una serie trashumante de fragmentos. De este modo, si asimilamos una idea de antropología crítica, su prefiguración corresponderá a la articulación de los fragmentos que nos aproximen a ella.

Desde luego que nuestro criterio de acopio no es nuestro. Nuestra arbitrariedad es un remedo plagiado, puesto que si obedecemos a la concepción *fragmentaria* de la antropología crítica, es menester describir y reflexionar en torno a la perspectiva y herramientas empleadas que nos faculten tal prefiguración. Así las cosas, siguiendo la metáfora de Martin Jay, recurriremos a la figura del *tábano* como figura insectívora que ha de posarse en estos fragmentos. Un tábano que filtra su visión por medio de múltiples oculares que interpretan ciertas obras de la literatura antropológica desde la perspectiva de la Teoría Crítica y su pensamiento crítico negativo. De este modo, el *prisma* de este tábano

será entonces la Teoría Crítica, y el vórtice que explorará lo rodeará de fragmentos a partir de los cuales intentaremos reconstruir la idea de una antropología crítica.

Ahora bien, en lo que respecta a la recuperación de los trabajos afines a la Teoría Crítica, por tratarse de un abordaje que efectuaremos en más de una ocasión, señalaremos de manera introductoria algunos puntos generales<sup>4</sup>. En principio, anotemos que esta corriente de pensamiento se originó entre los años veinte y treinta del pasado siglo. La figura dominante desde sus inicios había sido la de Max Horkheimer, agigantándose posteriormente la de Theodor W. Adorno, quien se hermanaría con aquél, otorgándole en esta vinculación una desbordante lucidez al programa de la Teoría Crítica. Ambos pensadores nuclearon a su alrededor a intelectuales de gran prestigio, como Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Sigfried Kracauer, Erich Fromm, Frederick Pollock y Karl August Wittfogel, entre otros. Esta escuela, que continuó en proceso de consolidación e investigación social, cuenta en la actualidad con figuras de la talla de Jürgen Habermas, Axel Honneth, Helmut Dubiel y Hans Joas, por nombrar a los más influyentes.

De manera sucinta, mencionemos que el surgimiento de la Teoría Crítica se disparó a partir de diferentes cuestionamientos, entre los cuales destacamos dos: por un lado, se enfocó en un posicionamiento enfrenteado con respecto a la llamada “teoría tradicional”, cuya síntesis intelectual la constituían las elaboraciones de Immanuel Kant y su “filosofía del iluminismo”, así como la “dialéctica especulativa” de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Los teóricos de la Escuela de Frankfurt difirieron, en ambos casos, de sus valores y

---

<sup>4</sup> Del extenso repertorio intelectual, dedicado a elucidar el nacimiento y desarrollo de la Escuela de Frankfurt, pueden mencionarse los siguientes trabajos: Martín Jay (1974). *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus; Tito Perlini (1976). *La escuela de Frankfurt. Historia del pensamiento negativo*. Caracas: Monte Ávila; Carl Friedrich Geyer (1985). *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Barcelona: Alfa, 1985; Adela Cortina (1988). *Crítica y utopía. La escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel; Helmut Dubiel (2000). *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / Instituto Goethe / Servicio Alemán de Intercambio Académico / Plaza y Valdés; Gustavo Leyva (Ed.) (2005) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Alain Blanc y Jean-Marie Vincent (2006). *La recepción de la escuela de Frankfurt*. Traducción de Emilio Bernini. Buenos Aires: Nueva visión; Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi y Diego Gerzovich (2008). *Escuela de Frankfurt: razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba; Rolf Wiggershaus (2010). *La Escuela de Frankfurt*. Traducción de Marcos Romanos Hassán. Revisión de Miriam Madureira. Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica.

pretensiones de aplicación de carácter universal. Junto a esto, los exponentes de la Teoría Crítica se distanciaron de las teorías que se encontraban en boga por aquel entonces, incluidas toda una gama de paradigmas científicos entre los que se encontraban los criterios racionalistas, los neopositivistas, los pragmatistas y los fenomenológicos. Su alejamiento se debía, entre otros motivos, a que dichos criterios excluían de sus análisis las contradicciones y los antagonismos observados en los fenómenos sociales modernos.

Claro que con el paso del tiempo las preocupaciones y los intereses de los representantes de la Teoría Crítica se han ido modificando. Sin embargo, una particularidad constante entre sus miembros la constituye la revisión del materialismo histórico. De hecho, la noción misma de *crítica* es retomada de las elaboraciones de Karl Marx, en particular de su *Crítica de la economía política*. Como se recordará, Marx expuso de manera brillante la vinculación entre la crítica teórica, entendida como una tarea de análisis y desnudez de la vida social enajenada, y la praxis revolucionaria que posibilite su transformación: “criticar teóricamente y revolucionar prácticamente”. Max Horkheimer expresaba un sentir que insistía sobre el mismo punto: “La verdadera función de la filosofía social consiste en la crítica de lo existente”. El “verdadero objetivo de una crítica de este tipo es evitar que los hombres se pierdan en aquellas ideas y formas de comportamiento que les ofrece la sociedad en su organización actual” (Citado en Geyer, 1985: 16).

Por último, recordemos que Adorno y Horkheimer plantearon la necesidad de formular un *pensamiento negativo*. Así, sostuvieron la necesidad de *negar* la modernidad capitalista, caracterizada como un proceso en el cual “el hombre ha terminado por convertirse él mismo en objeto de su propio dominio”<sup>5</sup>. De esta forma, la realidad histórica fue caracterizada con el calificativo de “plexus de dominio”. Al colocar al pensamiento negativo como una de las ópticas centrales en los análisis materialistas, Adorno y Horkheimer plantearon que negar la modernidad no sólo significaba ejercitar una crítica de las contradicciones propias del capitalismo, sino que, además, ésta debía conducirnos a una *antropología negativa*.

Este punto nos abre las puertas a una nueva dimensión de análisis, puesto que la comprensión de la antropología efectuada por la Teoría Crítica pareciera enfocarse en un sentido humano “esencialista”, “totalizante” y “compresor” de un *posible ser-otro*, además

---

<sup>5</sup> Ferrater Mora, J. “Adorno, Theodor W.”, en *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 1998, p. 67.

de identificar su objeto de estudio como si se tratase de sociedades cuyos complejos culturales consistieran en supervivencias y muestras explicativas de la deformada vida moderna. Como intentaremos exponer en su momento, Adorno y Horkheimer poseían una lectura marginal de la teoría antropológica, esto es, una lectura internalista, “desde occidente” y no desde la alteridad, cuyo rasgo principal consistía en interpretar las costumbres, hábitos, creencias y demás artilugios culturales retratados por la etnología, como si se tratase de formas de vida supervivientes pertenecientes a un estadio evolutivo previo de la sociedades humanas. El problema con lo anterior es que justamente se trataba de sociedades involucradas en la vida moderna, sociedades contemporáneas que participaban de las vicisitudes e intervenciones propias del colonialismo cultural, científico y administrativo propinado por “occidente”. Cuando leemos el primer capítulo de la *Dialéctica de la Ilustración*, atestiguamos un agudo cuestionamiento del “programa de la ilustración” desde el interior del pensamiento ilustrado y no desde la teoría antropológica y sus fuentes etnográficas plagadas de formas de vida “alternas”. El recurso de estas últimas sólo es involucrado a manera de rastreo para detectar y ejemplificar el desarrollo evolutivo del mito, la magia y el pensamiento ilustrado. Así, el “otro” anhelado por la Teoría Crítica parecía atesorarse en los intersticios de la historia, toda vez que el sujeto revolucionario proletario comenzara a ser absorbido por los vínculos instrumentales del capital y la industria cultural somnífica que lo acompañaba. La cuestión radicaba en que los “otros”, a la inversa de lo entendido por Adorno y Horkheimer y a pesar de que sus retratos adoptasen rasgos folclóricos y primitivistas, reproducían sus manifestaciones culturales en la periferia de la vida contemporánea.

Creemos que este planteamiento merece ser abordado. Se trata de introducir el vínculo de la Teoría Crítica con la antropología, esto es, tanto la necesidad de la primera por concretizar el posible ser-otro, como el sentido antropológico mismo de este posible ser-otro. La idea proviene de una serie de hipotéticos antecedentes, a partir de los cuales podríamos construir el enlace entre el pensamiento crítico negativo y ciertas formulaciones elaboradas por las ciencias antropológicas a las cuales Theodor Adorno y Max Horkheimer parecieran haber recurrido. Por un lado, es importante advertir aquí que nuestra inquietud sobre dicho vínculo se ha despertado por la lectura de autores que dibujan finos trazos del encuentro entre la Teoría Crítica y la teoría antropológica; por el otro, en tales pinceladas



detectamos una conexión entre el pensamiento crítico negativo y la crítica como posible ser-otro.

La óptica que ahora propondremos será interpretar la anterior relación a la luz de una difusa *teoría de alteridad* adornohorkheimeriana, si cabe la expresión. En otras palabras, imaginar la posibilidad de transformación social y la crítica inmanente con base en una concepción de la alteridad que permitiera comprender y superar la contradicción representada por el pensamiento negativo y el posible ser-otro. Para cumplimentar tal labor, recurriremos a una serie de intérpretes que nos ampliarán el marco del tópico escogido y nos proveerán de material adicional para nuestra investigación.

Así las cosas, en este trabajo nos proponemos seguir una dinámica reconstructiva de aquello que podría interpretarse como *antropología crítica*. Como se apreciará, esta labor aparece un tanto vaga, puesto que al señalar la existencia de una *antropología crítica* estamos entrampados en el error al cual hemos aludido: dar por sentado el significado y la utilidad de la noción de *crítica*. Por lo tanto, es preferible situar nuestro estudio en la misma constelación conceptual de crítica. Para tal finalidad, hemos de escoger entre algunas de las principales obras tempranas de la antropología como ciencia, a sabiendas de que el citado concepto no aparece de manera explícita en los textos que habremos de recuperar. Por consiguiente, la dinámica reconstructiva obedece a una orientación que persigue piezas, trazos y mapas que nos ofrecen pistas de una antropología crítica temprana.

No quisiéramos terminar esta breve introducción sin hacer una advertencia. Nada de lo que aquí revista la apariencia de afirmaciones incólumes debe considerarse seriamente. El estilo que ha motivado el trabajo ha sido una suerte de exploración ensayística que sólo aspira a presentar un posible abordaje del tema entre otras variantes viables. Esperemos, por lo pronto, no extraviarnos... sin antes haber disfrutado del asombro.

# EL TÁBANO



## I. TEORÍA CRÍTICA COMO TEORÍA PRISMÁTICA

En el programa de la Teoría Crítica abanderado por Max Horkheimer y Theodor Adorno, podemos localizar expresiones críticas tales como la actitud crítica, el pensamiento crítico y el pensamiento negativo. A dichas expresiones las consideraremos como prismas.

Entendemos la noción de prisma no como un objeto sino como una facultad de desarticular, desmembrar o desmontar. Recordemos que el prisma permite la reflexión, refracción y descomposición de la luz. Así, pensamos que la Teoría Crítica –entendida como teoría prismática– permite descomponer o desmontar aquello ante lo cual reflexiona. Una muestra sugerente de ello la hallamos en el trabajo al alimón más conocido de la Escuela de Frankfurt. Si consideramos la *Dialéctica de la ilustración* como una obra esgrimida siguiendo una estrategia crítica, la analogía nos parece oportuna: con una mirada prismática, Adorno y Horkheimer realizan una disección de época a la vez que un desmontaje del programa de la Ilustración. Pensaremos, entonces, en la Teoría Crítica como una teoría prismática: sus prismas no suministrarán las herramientas necesarias para desviar el engaño que el pensamiento científico provoca, al insistir en la iluminación de los fenómenos sociales como si fueran objetos cuya inteligibilidad no implicara ninguna afectación.

En este tenor, consideramos que los prismas que rastrearemos –las expresiones críticas: actitud crítica, pensamiento crítico, pensamiento negativo– nos previenen de ser cautivos de la teoría y del pensamiento autónomo. Naturalmente que, si los prismas son dinámicas interpretativas de la realidad social y de sus contradicciones socioeconómicas e interculturales, la Teoría Crítica se pregunta, también, por el mismo proceso interpretativo. De esta manera, los prismas nos asisten en la tarea de reflexionar acerca del pensamiento científico, su sitio en la realidad social y su naturaleza productiva como parte de la división social del trabajo. Esto nos conduce a la crítica inmanente y a la crítica del pensamiento teórico-social.

Vinculadas a la propuesta de considerar las expresiones críticas como facultades destinadas a reflexionar en torno a la realidad social y al propio pensamiento que en ella se efectúa, se encuentran la crítica inmanente y la crítica teórico-social. La crítica inmanente consiste en el cuestionamiento de la sociedad, en el sentido amplio del término, atendiendo

a dimensiones tales como la economía, la política y la formación cultural. Evidentemente, la comprensión teórica situada y alimentada en la realidad social es también puesta en discusión por la Teoría Crítica, de modo que las expresiones críticas se orientan, a su vez, hacia la crítica del pensamiento teórico-social.

En resumen, dada nuestra finalidad de enlazar la Teoría Crítica con la teoría antropológica, es que hemos decidido concebir a la primera como prisma de la segunda. Partiendo de que la mirada prismática nos ofrecerá el panorama crítico dentro de la antropología, entreguémonos, por lo tanto, en la reconstrucción del pensamiento crítico y negativo en algunos pasajes de las obras ideadas por Max Horkheimer y Theodor Adorno.

## I. I TEORÍA PRISMÁTICA: UN RECORRIDO POR EL PENSAMIENTO CRÍTICO NEGATIVO DE MAX HORKHEIMER Y THEODOR ADORNO

*La vergüenza salvará a la humanidad*

*Kirk*

El concepto de crítica no se encuentra expresamente definido por Max Horkheimer y Theodor Adorno, por lo pronto no de manera convencional. Esta situación en absoluto constituye una dificultad insalvable. Todo lo contrario, nos provee de argumentos que consideramos relevantes para nuestro propósito puesto que las posibilidades interpretativas se enriquecen notablemente.

Como veremos en este capítulo, tanto Horkheimer como Adorno recurren a “constelaciones” conceptuales tales como actitud crítica, pensamiento crítico y pensamiento negativo, como una suerte de estandartes que sostienen enhiesto el cuerpo de la Teoría Crítica. En nuestro caso, como anotáramos en la presentación, convenimos en identificarlas con el mote de “expresiones críticas”.

Ahora bien, para fines didácticos hemos ordenado este capítulo comenzando con una exploración en torno a la noción de crítica que, como se apreciará, se encuentra fuertemente hermanada a la de teoría. La relación entre ambas constituye un punto nodal para los exponentes de la primera generación de la Teoría Crítica. Como se intentará delinear, tanto Horkheimer como Adorno recurren infatigablemente al pensamiento crítico negativo para ilustrar esta correspondencia. La insistencia puesta en el carácter “social” de la filosofía nos mostrará la importancia de relacionar las “expresiones críticas” con la sombría realidad atestiguada por nuestros autores junto al proceder mismo de la ciencia.

Así las cosas, en el presente capítulo la finalidad que pretendemos alcanzar para llevar a cabo nuestro propósito general de vincular a la Teoría Crítica con la teoría antropológica, consiste en reconstruir los siguientes prismas: la actitud crítica, el pensamiento crítico y el pensamiento negativo.

## I. II LA RADICALIDAD MANIFIESTA

“Teoría tradicional y teoría crítica” constituye una publicación fechada en el año de 1937. En ella, Max Horkheimer concentra algunas de las estrategias interpretativas en los terrenos de la “filosofía social”, que caracterizaron su pensamiento por aquellos años<sup>1</sup>. A decir de algunos comentaristas, “para muchos es el ‘manifiesto’ fundacional verdadero de lo que hoy entendemos como ‘la escuela de Francfort’” (Muñoz, 2000: 10). Quizás sea exagerada tal afirmación. En vez de calificar este texto como un “manifiesto fundacional”, consideramos que su importancia reside en que en ella se delinean “los perfiles de lo que luego habrá de denominarse Teoría Crítica” (Leyva, 1999: 66), y las herramientas analíticas que algunos de los exponentes del *Instituto de Investigación Social* implementaron para observar la realidad social.

Bien, digamos entonces que “Teoría tradicional y teoría crítica” es también un fruto del destierro, la tragedia y la furia. Un ensayo desde el exilio, desde la guerra y a través de la engañosa “filosofía tradicional” que se ufana de su contemplación extraterrestre del mundo. Esta filosofía que a la postre evidenciaba sesgos insípidos, neutros y aun complacientes con la felonía del “mundo administrado”, es recuperada por Horkheimer para intentar extraer las claves de su deformación. En este sentido es que la teoría tradicional se encuentra enviciada, endrogada por los sopores de su supuesta autonomía con respecto a “lo social”. La teoría tradicional que pervive es aquella que se esmera por mantenerse en suspensión. Su lenguaje muestra, en lo fundamental, una tendencia que “apunta a un sistema de símbolos puramente matemáticos” (Horkheimer, 2000: 25). Procede como una teoría que genera conocimiento desde sus límpidas entrañas carentes de historia, esforzándose por mantener “una separación estricta de pensamiento y acción” (Jay, 1974: 143). Un conocimiento autosuficiente que a medida que se revuelve sobre sí, produce un campo aislante que lo protege de la mácula de la humanidad, puesto que “cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia

---

<sup>1</sup> Cabe indicar que las posiciones de Horkheimer en torno a la filosofía social se encontraban presentes desde que asumiera la dirección del *Instituto de Investigación Social*. En efecto, en su primer discurso con el cargo de rector, a finales de enero de 1931, Horkheimer señalaba que la labor de la filosofía social consiste en “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: del Estado, Derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”, (citado en Leyva, 2005: 85). Asimismo, este fragmento nos ilustra claramente la orientación multidimensional que motivaba al *Instituto*.

interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica”. (Horkheimer, 2000: 29). Cabe indicar que el blanco de ataque principal son las posturas provenientes de la filosofía neopositivista esgrimida por los exponentes del denominado Círculo de Viena<sup>2</sup>, pero no es el único. Las municiones se desparraman hacia un abanico de posturas filosóficas entre los que se cuentan los defensores de las corrientes afines al pragmatismo y a la fenomenología<sup>3</sup>.

Siguiendo a nuestro autor, quienes defienden la neutralidad autónoma de la teoría con respecto a la realidad social en la que se genera, no consideran que su formulación depende de un sujeto situado en el acontecer de la historia en donde las herramientas conceptuales y concepciones teóricas utilizadas se encuentran arraigadas<sup>4</sup>. Se trata de un sujeto injerto “en el aparato social” (*Idem*: 31) que integra de manera orgánica una estructura científica que a su vez conforma una dimensión de la sociedad. Por lo tanto, tales abogados ignoran u omiten que el científico articula su labor en el engranaje de la sociedad que, por lo demás, no se halla vacío de contradicciones y pugnas en razón de preservar sus intereses y nichos a los cuales representa y defiende:

---

<sup>2</sup> Es oportuno mencionar las siguientes observaciones con respecto a la postura política e intelectual de los exponentes del Círculo de Viena. Horkheimer, en un artículo titulado “El ataque más reciente a la Metafísica”, publicado en 1937, describe a los representantes del “empirismo lógico” como propagandistas “liberales” cuyo pensamiento científico centrado en la observación “es particularmente conveniente para un mundo cuya ornamentada fachada refleja en todas partes unidad y orden mientras que en su interior mora el espanto. Dictadores, malos gobernadores coloniales y sádicos comandantes de prisiones siempre han deseado tener contertulios de esta índole intelectual” (citado en Hegselmann, 1996: 112). En primer lugar, es adecuado decir que en la Alemania de 1937, los representantes del empirismo lógico no ocupaban ningún cargo de dirección ideológica y, en la mayoría de los casos, se habían visto en la obligación de emigrar. En segundo, como se lee en el trabajo programático “La concepción científica del mundo” ideado por Rudolf Carnap, Hans Hahn y Otto Neurath, “[l]a vitalidad que se manifiesta por lograr la transformación racional del orden social y económico impregna también el movimiento de la concepción científica del mundo” (*Idem*: 120). Tanto Carnap, como Hahn y Neurath “eran socialistas” (*Idem*: 138), por lo que no quedan dudas en torno a cuál era el horizonte ideológico para “lograr la transformación”. Un tratamiento más detallado entre los exponentes del empirismo lógico o Círculo de Viena y sus objetivos políticos afines a la izquierda, se halla expuesto de manera sugerente por Rainer Hegselmann (1996) en su artículo “La concepción científica del mundo”, del cual hemos recuperado las citas que aquí aparecen.

<sup>3</sup> Una de las interpretaciones de los motivos del ataque contra las posturas filosóficas nombradas, en particular la neopositivista, argumenta que esta última expresaba para Horkheimer, “el reflejo teórico del relativamente impotente y aislado individuo en la sociedad actual que, no obstante todo su activismo (al cual corresponden en el positivismo las funciones del disponer y del regular) se comporta pasivamente en cuestiones decisivas [...] La incapacidad de concebir a lo existente como el resultado de un proceso en el que los individuos tienen una participación decisiva se convierte en punto de partida del enajenamiento del científico, que lo impulsa a aceptar lo dado tal como se le muestra” (Geyer, 1985: 39).

<sup>4</sup> Martin Jay expresa el sentir de los integrantes del Instituto con respecto a la filosofía “reinante” en los siguientes términos: “En el corazón de la Teoría Crítica había una aversión a los sistemas filosóficos cerrados” (Jay, 1974: 83).

Dada la división de la sociedad en grupos y clases, se comprende que las construcciones teóricas mantengan una relación diferente con dicha praxis general en función de su pertenencia a uno u otro grupo (*Idem*: 39).

Naturalmente, se trata de una clara referencia al materialismo histórico delineado por el pensamiento marxiano. Baste recordar el enfrentamiento entre Karl Marx y Bruno Bauer en lo tocante a este punto<sup>5</sup>. Nuestro autor, una suerte de epígono, sigue las huellas que otrora surcara el posicionamiento del pensador nacido en Tréveris: la teoría se inscribe en la dinámica de grupos y clases porque transporta mucho más peso de lo que cree. Por consiguiente, su ascetismo no es tal. Comparte códigos culturales generados desde la misma estructura científica y se sitúa en el terreno del proceso productivo de la división social del trabajo. Ante esta situación es a la que se enfrenta la Teoría Crítica: en el desafío de restituir al pensamiento científico su carácter social. Para llevar a cabo esta labor, Horkheimer introduce una concepción sumamente interesante a nuestros ojos. En nuestro intento por reconstruir algunas de las concepciones presentes en la Teoría Crítica, recuperaremos un aspecto toral: la actitud crítica<sup>6</sup>.

Convengamos que Horkheimer es diáfano en su proceder. Para elucidar las confusiones en donde se despliega la teoría social, que al mismo tiempo fecunda y es fecundada por la realidad social, es menester atender a la naturaleza opaca y desfigurada del comportamiento social que la configura. Sin embargo, no menos importante resulta subrayar que en los nervios mismos de la dinámica social, también se encuentra la “actitud (*verhalten*) humana que tiene por objeto la sociedad misma” (*Idem*: 41). Al respecto, Horkheimer anota en un pie de página la siguiente aclaración, por demás inquietante, que ha dejado mella en el desarrollo de la Teoría Crítica en lo que atañe a su caracterización o, por qué no, a su “etiquetamiento”. Dice nuestro autor:

Esta actitud será caracterizada en lo sucesivo como actitud “crítica”. El término se entiende aquí no tanto en el sentido de la crítica idealista de la razón pura cuanto en el de la crítica dialéctica de la economía política. Designa una propiedad esencial de la teoría dialéctica de la sociedad (*Ibidem*).

---

<sup>5</sup> En la *Sagrada familia*, primera obra realizada conjuntamente por Karl Marx y Friedrich Engels, encontramos las siguientes palabras: “En su simpleza crítica, el señor Bruno separa ‘la pluma’ del sujeto que escribe y al sujeto que escribe, como ‘escritor abstracto’, del hombre histórico viviente que escribía. Así, puede llenarse de exaltación ante la fuerza maravillosa de ‘la pluma’” (Marx y Engels, 1980:131).

<sup>6</sup> La palabra *verhalten*, cuya traducción al castellano adopta el significado de “actitud”, también puede traducirse como “comportamiento”.



Con estas palabras nuestro autor delimita terrenos: en primer lugar establece un desligue de la filosofía idealista, en segundo muestra su afinidad con el pensamiento de Marx y, finalmente, señala la urdimbre “esencial” de entretejer la teoría social y la praxis social. Si posamos nuestra atención en estos puntos, es indicado interpolar la advertencia de que los “hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente” (*Idem*: 35). Como se habrá notado, se trata de una advertencia claramente marxiana, de la cual la teoría tradicional ha hecho caso omiso. Antes de proseguir, conviene interponer un paréntesis para ahondar en este tópico.

En un texto titulado “Apéndice”, también fechado en el año de 1937, Horkheimer desgrena la estructura implicada entre la Teoría Crítica y la crítica de la economía política. Semejante a lo dicho líneas arriba, el tratamiento consiste en comprender a la Teoría Crítica como *teoría crítica de la sociedad*, es decir, como una actividad producida en, desde y hacia una sociedad desigual en términos económicos, sometida por la política y reificada en cuanto a los vínculos sociales que en su interior se generan. En consecuencia, si la trama de la economía política consiste en la fermentación de la miseria y la injusticia, la “crítica teórica y práctica se debe dirigir en primer término contra ella” (*Idem*: 84). Sin embargo, esta dirección no debe ser la única. Horkheimer nos insinúa el peligro que significa privilegiar esta clase de operación sin contemplar, siguiendo una estrategia dialéctica, la dimensión cultural. La esfera económica y la esfera cultural reproducen una lógica de retroalimentación. El dominio de la acumulación económica del capital que impera en la sociedad, modela también el comportamiento formativo cultural que se manifiesta en esta relación. Por lo tanto, de lo anterior colegimos la necesidad de comprender la crítica social como crítica dialéctica de la sociedad, que incluye en su operar a la dimensión económica y a la cultural, junto al vínculo generado entre ambas.

Es interesante este punto puesto que inscribe una pieza toral del pensamiento de Horkheimer por aquellos años: las *posibilidades humanas*. Al respecto dice nuestro autor: “a la teoría crítica no sólo le interesan los fines tal como están trazados por las formas de vida existentes, sino que le interesan los hombres con todas sus posibilidades” (*Idem*: 80-81); de ahí se desprende que “sería un pensamiento mecánico, no dialéctico, el que juzgase también las formas de la sociedad futura únicamente según su economía” (*Idem*: 84). Con

esta última cita, cerramos el paréntesis líneas arriba abierto en torno al vínculo implicado en lo que Horkheimer expresaba como “crítica dialéctica de la sociedad”. De todas formas, sobre este último apuntalamiento con respecto al *posible ser-otro*, anunciamos que regresaremos una y otra vez por tratarse de un tema vehicular que emparenta a la Teoría Crítica con la etnología y sus teorías antropológicas. Regresemos entonces, al ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”.

Consecuentes con lo que hemos observado, podemos decir que la actitud crítica se afinca en la región de la Teoría Crítica. Ésta se sabe consciente de la importancia que el análisis de la actitud crítica encumbra. Contiene una propiedad que la faculta para operar en esta labor dialéctica y que, posteriormente, conllevará a la formación de una de las aristas cardinales en la primera generación de la Escuela de Frankfurt: la *crítica inmanente*.

Enraizado en los aportes marxianos, este planteamiento que la actitud crítica le aporta a la Teoría Crítica es posible designarlo como un robusto punto programático: “carece[r] de toda confianza hacia las pautas que la vida social, tal cual es, le da a cada uno” (*Idem*: 42). Una desconfianza orientada a reflotar las ambivalencias de las diferentes dimensiones de la complejidad social, incluso, la dinámica “sociedad / naturaleza”. Una desconfianza que fomenta el impulso hacia la visibilidad de las contradicciones en las cuales los sujetos se descubren imbricados. Contradicciones que se debaten entre los individuos y la sociedad, entre el “científico” y la sociedad, entre la estructura y funcionalidad del pensamiento social. Este camino nos conduce directamente a la noción de pensamiento crítico, permitiéndonos adentrarnos en los terrenos confusos donde se reproducen dichas tensiones. El pensamiento crítico, escribe Horkheimer, se arroja a la tarea de “superar la oposición entre la conciencia de los fines, la espontaneidad y racionalidad de las que el individuo se hace cargo y las relaciones del proceso de trabajo que son el sustrato de la sociedad” (*Idem*: 44).

El *pensamiento crítico* perturba todo aquello que percibe como realidad, “entra en conflicto consigo mismo” (*Ibidem*). Promueve la reflexión antes que la experimentación. Su destino se dirige tanto a la misma producción del destino como hacia lo dado y lo desfigurado: “su crítica es agresiva no sólo contra quienes hacen concientemente apología de lo existente, sino igualmente contra las tendencias desviadas, conformistas o utópicas que surgen en sus propias filas” (*Idem*: 50). El pensamiento mismo es una herramienta

incandescente que se forja en el fragor de la disputa y del cuestionamiento. La actitud crítica es la voluntad del sujeto crítico que en la lucha frente al determinante “así son las cosas”, atiza al pensamiento crítico para desarticular tal acostumbramiento. Una labor sin descanso, una tensión de mil leones en donde se hacen visibles los recovecos desde los cuales emergen potencias enterradas que la “existencia” sepulta. La espontaneidad es un llano espejismo al que el pensamiento crítico explora conjugando la actitud crítica con el fin de desplegar los pliegues subrepticios que en su interior se calcifican. La tonalidad impetuosa que sobre estas líneas se expresa, y de la cual somos plenamente conscientes de su uso, anida en las palabras que brotan de la pluma furiosa de Horkheimer: “La profesión del teórico crítico es la lucha”, nos impele nuestro autor, “a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha” (*Idem*: 51) vuelve a insistir... por si acaso todavía lo ignoramos.

Acordamos que Horkheimer no pretende disimular el alcance de sus reflexiones. No difumina, tal como haría una teoría hechicera moderna, las posibilidades que el pensamiento crítico indaga. No sólo se enfatiza el carácter histórico de la realidad social, ni mucho menos la presencia y disposición de configuraciones culturales, sino su plausible liquidación. Durante el período en el que Horkheimer escribe este texto no le quedan dudas de la falsedad que implica la afirmación de un teórico social neutral: “No hay teoría de la sociedad”, escribe, “que no contenga intereses políticos” (*Idem*: 57). Aquí se vislumbra una segunda arista central en la Teoría Crítica horkheimeriana: la posibilidad de transformación de la sociedad. Detengámonos por un momento en este tránsito y actuemos con cierta parsimonia.

Si, siguiendo a Horkheimer, no existe una teoría de la sociedad que no involucre alguna ideología –en este caso política– ¿cuál es el interés político de la Teoría Crítica? Si se acuerda en la necesidad de transformar la sociedad, toda vez que se realice dialécticamente el cuestionamiento interno de la misma, ¿cuál es el sujeto o los sujetos críticos facultados para tamaña empresa? Mucho se ha discurrido en cuanto a la elección del “proletariado” por parte de Horkheimer como el sujeto destinado a llevar a cabo esta tarea. No obstante, consabido resulta que si bien el proletariado se consideraba como el sujeto que cumpliría la labor transformadora –y dicho sea de paso, al intelectual como una suerte de catalizador o “instrumento idóneo” (Muñoz, 2000: 20)–, no menos conocida

resulta ser la modificación de esta posición de Horkheimer una vez que la historia mostrara el encantamiento del cual el propio proletariado había sido también presa. Empero, aclaremos que el tema del sujeto transformador no ocupa nuestro interés por ahora. Sólo es oportuno indicar la naturaleza política de la Teoría Crítica que, en principio, nuestra lectura ubica como “transformadora”. Por lo tanto, la Teoría Crítica se dispone a actuar “por medio del interés en el cambio, un interés que se reproduce necesariamente ante la injusticia dominante, pero que debe cobrar forma y orientarse por la propia teoría, al mismo tiempo que revierte sobre ella” (Horkheimer, 2000: 75).

Así, la teoría y la praxis social se nutren mutuamente. Ninguna debe someterse a la otra, sin embargo, en los tiempos donde la teoría se encumbra como una supuesta divinidad extraterrestre y la praxis aparece como el único acto (ciego) humano, la teoría debe situarse en el acontecer y rebelarse ante esta situación. Desde luego que no es tarea simple, la Teoría Crítica también interpreta y trabaja según algunos elementos enarbolados por la teoría a la cual se opone. La Teoría Crítica también contiene sus vicios y sus estrangulamientos. Basta recordar la metáfora que da título a este trabajo arrojada por Martin Jay: “tábano de otros sistemas” (Jay, 1974: 83). Siguiendo lo anterior, es por tal motivo que el pensamiento crítico debe evidenciar todos estos vestigios y extirparlos al unísono de cuestionar su incidencia en la sociedad. Ejemplo de ello resulta una de las tareas primordiales que ocupara la reflexión de Horkheimer a finales de los años treinta e inicios de los cuarenta: elucidar el desfigure del que la razón (*vernunft*) ha sido el botón privilegiado.

Varios escritos se dedican a cavilar en torno a la razón. En el ensayo titulado “Razón y autoconservación”, fechado en el año de 1942, se vislumbra una suerte de rastreo de los usos a los cuales la razón ha sido objeto. Tal vez sería atinado agregar que la dedicación pivotaba sobre una suerte de “genealogía de la razón”<sup>7</sup>, perversa, que dominaba la coyuntura social e intelectual por aquellos años en que fue escrito el ensayo. En este tenor, luego de realizar un breve recuento de la historia del pensamiento filosófico, Horkheimer expone que la crítica y la razón iban aparejas una con la otra. Su aserto dice como sigue: “Desde el principio, el concepto de razón contuvo en sí, al mismo tiempo, el

---

<sup>7</sup> Adoptamos esta terminología según aparece en Leyva (2005). Su tratamiento contempla la noción de razón entretrejida por las formas de vida contingentes de una “determinada cultura o un producto de determinados mecanismos de poder” (Leyva, 2005: 101).

concepto de crítica” (Horkheimer, 2000: 90). No se trata simplemente de un maridaje, sino de una continencia que ha sido arrancada. El vínculo umbilical entre razón y crítica se ha roto. La razón práctica e instrumental se opone a la razón objetiva que antaño se nutría de la crítica. La razón adopta una fuerte manifestación utilitarista en el mundo administrado moderno y torna su cualidad, otrora crítica, como instrumental al servicio de finalidades tales como la autoconservación, que no es más que la autoconfirmación total. Esta autoconfirmación privilegia al individuo. En otros términos, significa exaltar el antropocentrismo bajo un tamiz preservacionista.

Al respecto, Jay ha señalado que la defensa de una razón objetiva por parte de Horkheimer y demás exponentes de la Escuela de Frankfurt, adoptaba la particularidad de “un antídoto frente al ascendiente unilateral de una ‘razón subjetiva’ instrumentalizada” (Jay, 1974: 419). Un antídoto al servicio de la cruzada contra la “razón instrumental” reinante. Indiquemos que este férreo combate contra la razón instrumental se erige con mayor ímpetu en una serie de pensamientos que Horkheimer externó en el formato de disertaciones públicas pronunciadas en la primavera de 1944 en la Universidad de Columbia, uno de los sitios en donde desarrolló sus actividades el *Instituto de Investigación Social*. No constituye parte de nuestra finalidad detenernos a descifrar los vericuetos que se encuentran en esta disputa, sólo nos detendremos para recuperar algunas concepciones referidas a los tópicos que nos interesa revisar, los tópicos afines a la noción de crítica y al pensamiento crítico negativo.

En una de estas conferencias pronunciadas por Horkheimer en aquel año, titulada “Panaceas universales antagónicas”, nos encontramos con un nuevo despliegue de la Teoría Crítica al conjugar al pensamiento crítico con el pensamiento negativo. Se trata de una negación orientada a develar las anquilosadas capas de una supuesta neutralidad inerte que cubre a los hechos observados por aquellos científicos calificados como *positivistas*. La intención de captar los “hechos” como si fueran incólumes al tiempo y a la humanidad, enfatizando su aparente pulcritud en donde la subjetividad se muestra como el peor de los males, debe ser volitivamente negada por el pensamiento crítico. “El pensamiento filosófico independiente” dice Horkheimer, “siendo crítico y negativo, debería elevarse por encima del concepto de los valores y de la idea de la vigencia absoluta de los hechos” (Horkheimer, 2007: 86). Esto significa ensayar un pensamiento crítico dado a la tarea de

desenmascarar la naturalidad que parecieran portar los valores inscritos y normados en la vida social<sup>8</sup>.

Se trata de concebir un pensamiento que niegue el absolutismo que los hechos sociales pretenden mostrar. Un camino de reflexión que nos invita a contemplar el análisis de la vida social como un producto histórico conformado culturalmente en la diversidad, la contradicción y el antagonismo de clases. El acento sobre el cual deseamos hacer énfasis, se ubica en la comprensión de los fenómenos sociales complejamente cargados de valores y hechos que no son producto de una universalidad humana innata o inmutable, sino que constituyen el devenir de la historia, el desarrollo de senderos económicos y socioculturales confeccionados por la producción humana, identificables en el acontecer de la historia, o en otros términos, senderos delineados y escogidos (no en pocas ocasiones de manera forzosa) entre otros senderos posibles.

Por consiguiente, el pensamiento crítico nos exige aún más. Las tensiones deben seguir su curso para dar cuenta de las deformaciones y las máscaras que ocultan la desfiguración social. Avanzar dialécticamente en la búsqueda de la formación de los hechos, en sus antecedentes históricos y en sus complejos culturales. El pensamiento crítico debe internarse en estas tensiones, en cada una de ellas si es necesario<sup>9</sup>. Esto significa realizar una labor de desenmascaramiento, para lo cual, como hemos observado, es pertinente implementar la reflexión crítica. Al respecto, Horkheimer anota que la “tarea de la reflexión crítica no es tan sólo comprender los diversos hechos en su evolución histórica [...] sino también captar el concepto del hecho mismo, en su evolución y con ello en su relatividad” (*Ibidem*). Una relatividad que persigue el objetivo de evitar calcificarse en la particularidad, en la sola descripción. Una relatividad concebida como parte constituyente de dimensiones más amplias, una suerte de singularidad que se comporta afín a ciertos parámetros presentes en la universalidad, pero que no se ve saturada por ella. Desde luego que algo semejante sucede con la concepción que de universalidad se implementa. Es decir,

---

<sup>8</sup> Tito Perlini, uno de los lectores afines al *pensamiento negativo* debatido en la primera generación de la Teoría Crítica, escribe lo siguiente: “El poder del pensamiento negativo aparece en su capacidad por desmitificar las pretensiones de los positivos que afirman bastarse a sí mismos, ocultando la negatividad que también acarrea en sí el mostrar lo inadecuado de lo real y la insuficiencia del sentido común y de la ciencia que se limitan a la superficie de la facticidad, procediendo con métodos puramente cuantitativos y sin percibir que la realidad se contradice.” (Perlini, 1976: 22). Sobre la obra y las concepciones de este autor con respecto al pensamiento negativo, volveremos en otras oportunidades.

<sup>9</sup> En la misma tesitura, escribe Perlini: “El pensamiento negativo es aspiración, insatisfacción, impulso a...; tensión hacia...; supone un sentimiento de carencia, una necesidad insatisfecha” (Perlini, 1976: 42).

cierto hecho singular contiene aspectos universales, y esta misma universalidad se encuentra vinculada y notablemente enriquecida por aquella singularidad. Ninguna es partera de la otra, ninguna contiene a la otra o conforma una parte sintetizada de la otra. Ambas se nutren mutuamente, se reconocen y se diferencian constantemente.

Como se aprecia, el tratamiento dialéctico vertebró la Teoría Crítica. Una muestra más que significativa de ello la hallamos en la *Dialéctica de la ilustración*. En la extensión del texto somos testigos y partícipes del procedimiento reconstructivo con el que se analizan diversos temas, entre los cuales brilla el tratamiento ofrecido al concepto de Ilustración. La modalidad interpretativa utilizada combina el pensamiento crítico y el pensamiento negativo que intentamos recuperar. Revisemos, entonces, algunos pasajes de la obra, siguiendo la dinámica de rastreo por la que hemos optado.

La *Dialéctica de la ilustración* (Dialektik der Aufklärung), con el apropiado subtítulo de Fragmentos Filosóficos, constituye un trabajo confeccionado al alimón entre Horkheimer y Adorno, aunque es oportuno indicar que algunas de sus partes fueron ideadas junto a Friedrich Pollock (a quien se le dedica la obra). Escrita durante la guerra, la *Dialéctica* irrumpe en la historia del pensamiento social como el resultado de la conjunción entre los temperamentos de Horkheimer y Adorno. Cabe indicar de pasada que en el prólogo fechado en el año de 1969 se detalla que la obra aparece por vez primera en 1947, gracias a la impresión que elaboró la editorial Querido afincada en Ámsterdam.

En cuanto a su estructura, podemos señalar que se divide en dos partes. En la primera, se dibujan una serie de ensayos, entre los que se hallan “El concepto de ilustración”, los “Excursos”, la “Industria cultural” y “Elementos del antisemitismo. Límites de la ilustración”. Mientras que, en la segunda parte, se encuentran los “Apuntes y esbozos”, en donde la pluma de Adorno se hace notar de manera clara. Mencionemos además, que esta segunda parte consiste en temas versátiles no más extensos que cinco páginas.

Si bien la obra deslumbra desde cualquiera de sus ángulos, la primera de las partes adopta singular relevancia debido a las discusiones intelectuales tocantes a los signos de los tiempos en que fueron formuladas. En el prólogo de 1947 se anota el porvenir teórico al cual se recurre a lo largo de la obra. Citamos en extenso:

La aporía frente a la que nos encontramos en nuestro trabajo se evidenció así como el primer objeto que debíamos investigar: la autodestrucción de la ilustración. No albergábamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber reconocido con la misma claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, que las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy acontece por doquier. Si la ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre este momento regresivo, firma su propia condena (Adorno y Horkheimer, 2007: 13).

La labor de desenmascaramiento, en razón de conjugar el pensamiento negativo y crítico, destina en esta obra sus esfuerzos a la Ilustración, esto es, a la Ilustración como concepto y como formación del pensamiento históricamente identificable. La titánica interpretación que de la Ilustración se hace no carece de agudeza. Su particular exégesis desentraña los propósitos que la han ido conformando a lo largo de la historia del pensamiento social. Se detectan, siguiendo una suerte de práctica genealógica, sus nexos con el pensamiento científico y sus deformaciones que la han conducido hacia los puertos de su propia divinización, de su misma entronización en el reino de la razón suprahumana. Naturalmente, esta caracterización evidencia al mismo tiempo la necesidad de la negatividad. El pensamiento crítico abona la tensión permanente entre el concepto y su actividad materializada por y en la sociedad. El pensamiento crítico cuestiona el papel desempeñado por el concepto de Ilustración y a quienes lo soportan o se ven montados en sus resonancias. Asimismo, cuestiona la relación entre la realidad social y el pensamiento ilustrado, sus vínculos, sus repercusiones, su asidero en la sociedad si, en tal caso, ocurriera algo semejante. En las postrimerías de la primera mitad del siglo pasado, la Ilustración, que otrora cumpliera con el cometido histórico de sacudir las concepciones míticas reinantes contra las cuales se dirigiera en sus comienzos, se ha convertido en una imagen difusa y engañadora a la cual es menester negar.

La naturalidad con que se presenta la verdad en nombre del pensamiento ilustrado no es tal, parecieran vociferar a voz en cuello nuestros autores. La naturaleza no se venga de la humanidad con las mismas artimañas que los hombres conjuran contra ella. No reifica el pensamiento, no cosifica las relaciones sociales, no naturaliza la historia. Son los hombres los que confeccionan sus propias máscaras. La finalidad del pensamiento crítico y negativo se aventura en el propósito de reflexionar en este supuesto status “natural” que



reviste el pensamiento ilustrado. Tanto la negación como el cuestionamiento reflexivo, competen a la tensión permanente que suscita realizar infatigablemente la crítica inmanente, con la posible revitalización e incluso liberación de aquello que se encuentra oculto tras su encantamiento. Como se lee en las primeras páginas, Adorno y Horkheimer no escatiman esfuerzo alguno en esta magna tarea: “La crítica que en él se hace a la Ilustración [se refieren al ensayo “Concepto de Ilustración”] tiene por objeto preparar un concepto positivo de la misma que la libere de su cautiverio en el ciego dominio” (*Idem*: 15).

Nuestros autores se dedican a desentramar el “programa de la Ilustración” (*Idem*: 19) realizando una suerte de reconstrucción histórica y racional. En breve podemos decir que el programa de la Ilustración es desgranado en la búsqueda constante de las subjetividades, otrora parteras mas ahora perdidas en los engaños del pensamiento científico, que se han dedicado a cumplir su función al servicio de la dominación política de quienes se enlistan como defensores del “mundo administrado”. En esta coyuntura en la que la razón instrumental se corona como diosa adorada del pensamiento científico, resulta urgente desmontarle el carácter mitológico que reviste. Liberar al concepto de Ilustración de este dominio utilitarista constituye un nuevo desencantamiento que en la labor de Adorno y Horkheimer es también una heurística prefigurada. No estamos facultados para desbrozar la selva de propuestas que en la totalidad de la *Dialéctica* se formulan, sólo nos parecía pertinente subrayar el tratamiento prismático que de la Ilustración se hace o, en otros términos, la aplicabilidad del pensamiento crítico y negativo al programa de la Ilustración.

Indiscutiblemente, en la obra aparecen otros temas que son abordados de manera semejante y sobre algunos de ellos regresaremos en el siguiente capítulo de este trabajo, en particular, lo tocante a la concepción que de antropología nuestros autores barajan. No obstante, es claro que la *Dialéctica* es una fuente inagotable de inquietudes y sugerentes perspectivas, en donde el pensamiento crítico y negativo se vislumbra en la extensión de la obra, a pesar de su ordenamiento fragmentario. Algo similar veremos en el texto que revisaremos a continuación, en donde los fragmentos adoptan, en la mayoría de los casos, la forma de aforismos. Por supuesto, nos referimos a *Mínima moralia*, “escrito a trozos” (Jay, 1974: 446) de Theodor Adorno en donde se retratan observaciones caviladas entre los años 1944 y 1947.

### I. III DESGARROS RAPSÓDICOS

En este transitar por algunos de los planteamientos en torno al pensamiento crítico en Adorno y Horkheimer, es que hemos llegado a los desgarros. *Reflexiones desde una vida dañada* expresa una vez más el trabajo dialogado de nuestros autores, con la diferencia de que su autoría corresponde exclusivamente a Adorno. Aunque sólo su escritura. En efecto, como aparece señalado en la dedicatoria, la gestación de *Mínima moralia* coincide con la interrupción del trabajo entre ambos (Adorno, 1986: 12). De hecho, el aniversario número cincuenta de Horkheimer resulta la “ocasión inmediata” para su elaboración. En resumen, una obra conjunta y una escritura singular y en fragmentos.

En cuanto a su diagramación, la obra se estructura conforme a la disposición de tres secciones que contienen una serie de aforismos que pugnan por salirse de sus sitios, puesto que, siguiendo la tonalidad dispersiva, ya no pertenecen a ellos. Acorde con los signos de aquellos tiempos, el estilo fragmentario al cual recurre Adorno es ya, en un sentido figurado, una forma de vida; las expresiones que en ellos brotan son los desgarros de la vida social en sometidos por el “mundo administrado”.

Sin embargo, incluso ahí, “en la esfera de lo individual”, permanece la Teoría Crítica. Theodor Adorno es más que nunca un individuo liminar al cual los pensamientos se le desgarran y los manifiesta ininterrumpidamente en una prolífica producción intelectual. Se percibe con claridad que su adopción del pensamiento negativo se realiza con especial fruición. En *Mínima moralia* contemplamos a un Adorno combativo y desafiante. Entre las expresiones críticas encontramos un nuevo sesgo referido al pensamiento dialéctico. Consabido resulta el conocimiento erudito de la obra de Hegel que los exponentes de la Escuela de Frankfurt poseían. Adorno potencia esta facultad característica del grupo con singular ingenio. Su lectura de Hegel es por demás inquietante, atrevida e inteligente como se aprecia notablemente en la *Dialéctica negativa*, texto hacia el cual destinaremos atención más adelante. Empero, en *Mínima moralia* ya se encuentran insinuados algunos de sus trazos más ilustrativos. Muestra de ello lo hallamos en la insistencia por parte de Adorno en subrayar el asidero de la teoría dialéctica en el tejido social; tejido que aparece, a la vista de nuestro autor, desgarrado en múltiples jirones de individualidad. Su aserto pretende poner en relieve tal proceso: “El pensamiento dialecto se opone a toda cosificación también en el

sentido de negarse a confirmar a cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir su aislamiento como producto de lo general” (*Idem*: 69). La teoría crítica es teoría social dialéctica porque se aventura en la tarea de extirpar del enajenamiento al individuo que se encuentra acorazado frente a una sociedad enmudecida debido a esa misma atomización.

La tensión permanente que significa emprender la crítica inmanente de la sociedad, se apega indubitablemente a desviar las luces que localizan al individuo enajenado como un signo natural. Este planteamiento supone una sutil diferencia con respecto al tratamiento ofrecido por Horkhemier. Como se recordará, la crítica dialéctica de la sociedad anidaba en la inequidad económica, en la injusticia política y, en parte, en la estructura sociocultural. Horkheimer no escatimaba esfuerzos en resaltar este punto. En cuanto a Adorno, la perspectiva teórico social enarbolada arremete al unísono contra dos problemáticas, esto es, por un lado, hacia la sociedad “administrada” cuya estulticia se reproduce con ahínco y, por el otro, hacia las elucubraciones superfluas faltas de historicidad que la teoría pretende sostener como resultado de su proyección. Como se observa, la teoría crítica es dialéctica también en este punto, es crítica inmanente y crítica teórico social. Ambas tensiones son partes constituyentes de su accionar; no obstante, la entonación se vuelca a la naturalidad enajenada que presentan las relaciones sociales más que a la estructura económica y política. Aquí se atisba la diferencia. El desenmascaramiento de la sociedad por parte de la crítica inmanente aterriza ahora en los terrenos fangosos de los vínculos sociales poblados de sujetos sordos a su carácter aislado y aislante. La situación es macabra y no menos paradójica.

La preocupación de Adorno en cuanto a la desfiguración de los vínculos sociales y a la dinámica que adquiere esta situación, es una clara referencia a la problemática que suscita la labor de cómo cuestionarla y cuestionarse; de cómo un sujeto social inmerso en este atolladero puede disponer de herramientas reflexivas para llevar a cabo esta tarea. Siempre, siempre, pareciera vivirse en tensión permanente. Obviamente que este “parecer” no es definible a partir de su connotación vacilante, sino a la vista de las observaciones que la Teoría Crítica emprende sin reposo y que nosotros pretendemos continuar en el mismo sentido. La adopción de la crítica inmanente y la crítica teórico social constituyen tensiones permanentes, porque se refieren tanto a las aberraciones presentes en las estructuras de la

realidad social como al pensamiento que se encuentra surcado y formado por esa misma realidad que intenta abrazar. La pregunta entonces cae de madura: ¿hasta cuándo la vigilia y la praxis reflexivas en permanente tensión?, y la respuesta no es menos obvia: hasta el momento en el que la realidad social deje de ser el caldo de cultivo para su miserable fermentación y, por lo pronto –se deja oír el eco lejano de Adorno– hay nutrientes a borbotones. De ahí, la insistencia en el pensamiento crítico y negativo como herramientas libertarias en tensión permanente<sup>1</sup>.

La infatigable y no menos furibunda tarea es emprendida por Adorno de manera semejante a una forma de vida, como sugeríamos líneas arriba. A medida que transcurrían los años, su capacidad intelectual se agigantaba más y más. Según se lee en los testimonios acopiados, Horkheimer poseía una retórica sumamente clara, aguda y convincente. Sus discursos constituían verdaderas oratorias magistrales, de las cuales ya hemos abrevado algunos pasajes anteriormente. Pero con Adorno no ocurría algo diferente. Entre los años cincuenta e inicio de los sesenta, ya otra vez de regreso en Alemania, nuestro autor realiza una serie de conferencias que son expuestas en distintos ámbitos públicos tales como la radio, casas de estudiantes, revistas y otras instancias no menos interesantes<sup>2</sup>.

Los *Nueve modelos de crítica*, agrupados bajo el sugerente título (por su sentido de praxis) *Intervenciones (Eingriffe. Neun kritische Modelle)*, publicados originalmente en 1963, conforman la obra en donde aparecen las conferencias referidas<sup>3</sup>. Desde luego que no constituyen “modelos” en el sentido de rutas a seguir o recetas a imitar. Precisamente, en la introducción de la obra se anota el aspecto que vertebra a los nueve ensayos. Aspecto que nos recuerda, justamente, a los planteamientos formulados por Horkheimer en torno al contenido social e irrenunciable que toda teoría presenta y, en este caso, lo hallamos vinculado a cierto compromiso de injerencia que debe aceptar el pensamiento social; así, la

---

<sup>1</sup> Una lectura que conjuga el sentir inevitable del pensamiento negativo como antídoto contra su propia calcificación (positivismo), con la silueta espiritual y material de Adorno, nos la ofrece el ya citado Perlini: “Sólo una tensión continua, un impulso crítico, unido a un lúcido sufrimiento y a un sentido agudo de su propia miseria e impotencia, pueden preservar el pensamiento negativo de esa auto-complacencia que lo vuelve inoperante como tal” (Perlini, 1976: 122).

<sup>2</sup> A guisa de ejemplo, podemos citar la conferencia “¿Qué significa renovar el pasado?” leída en otoño de 1959 ante el *Consejo coordinador de trabajos cristianos y judíos*; o también “¿Para qué sirve la filosofía?” originalmente transmitida por la *Radio de Hassen* en 1962.

<sup>3</sup> Hemos observado que *Eingriffe* también ha sido traducido como *Interferencias* (Ferrater Mora, 1998: 67). No obstante, en ambos casos el término presenta una voluntad de asir en la realidad social, sentido que nos parece pertinente utilizar.

“reflexión pura, que se abstiene de toda intervención, no sirve sino para reforzar aquello ante lo cual retrocede atemorizada” (Adorno, 1969: 8). La cruzada contra cualquier defensa de la autonomía es una empresa clave aquí. El cuestionamiento de la teoría asume en estos ensayos la forma de crítica filosófica, aunque se puede extender al pensamiento científico y social que defiende a capa y espada la inobjetable neutralidad valorativa del conocimiento. La veta teórica correspondiente a la dialéctica de la Teoría Crítica irrumpe entonces como tensión crítica inmanente que otrora ya presentara Horkheimer, pero que en Adorno asume nuevas complejidades:

La dialéctica no es otra cosa que el insistir en el carácter mediato de lo aparentemente inmediato, y en las muchas facetas que se desarrollan en todos los estratos entre mediatas e inmediatas. La dialéctica no es un tercer punto de vista, sino la tentativa de superar, a través de una crítica inmanente, los puntos de vista filosóficos y la arbitrariedad del pensamiento que se atiene a ellos (*Idem*: 18).

Adorno se interna en el proceso mismo de la mediación, en el acontecer conceptual de una realidad social que por supuesto también desborda a cualquier conceptualización que de ella se realice. Mas no se concibe como una tarea perdida, una muralla infranqueable cuyo destino es el desánimo y que por lo tanto se ve obligada a reformularse como excusa inexorable de las propuestas “neutrales” o en la producción de “identidades”. El concepto y el objeto nunca son idénticos, punto programático de la Teoría Crítica que se enfrentaba a cualquier teoría de la identidad, identidad que, dicho sea de paso, tan cara le ha costado y le sigue costando a los estudios realizados por la antropología. Pero no nos desviemos del tema, la teoría se encuentra siempre mediada no sólo por intereses ideológicos sino por el mismo arsenal de conceptos, y demás artilugios representacionales y verdaderos modeladores de la práctica científica en toda la extensión de su significado.

La crítica inmanente es crítica dialéctica de la sociedad y, por consiguiente, del conocimiento que de ella se realiza, como así también del sujeto que lo produce y lo reproduce. Pero si se trata de una reproducción, no estamos alejados de una mera opinión, que no es más que una muestra de la información que del mundo se tiene. El pensamiento crítico interviene ante la violatoria opinión que se extiende como verdad, su labor se inscribe como “liquidación de la opinión dominante” puesto que su adopción no consiste en “una mera insuficiencia del sujeto cognoscente, sino algo que viene impuesto por la

estructura social general y, por ende, por las relaciones de poder vigentes” (*Idem*: 159). Somos testigos y partícipes de los embates de la “opinión pública” que se injerta en los sujetos como clave orientadora de la cotidianidad. Esto no significa negar la existencia de opiniones, y Adorno es claro en este punto, sino que se opone a aquellos que sostienen que la opinión es gestada por la sociedad y no al revés, es decir que la opinión es artificialmente “pública” antes de ser un producto social. Es en la cotidianidad de la vida social donde abundan los opinódromos y lo tribunos que cosifican cualquier indicio de reflexión. Se detecta fácilmente en los medios masivos de comunicación la actividad de injertar en la sociedad una sarta inagotable de opiniones que son asimiladas como absolutos. En este océano de fuego ardemos, mientras que, paradójicamente, nuestros vínculos sociales funcionan como gélidos engranajes<sup>4</sup>.

La postura asumida por Adorno en este aspecto adopta, sugerentemente, un destino ideológico. El blanco del ataque posiblemente sea la reproducción de la opinión como instrumento ideológico del poder dominante. Es la ideología la que subrepticamente se desliza entre las opiniones. Y son las opiniones las que se presentan como un remedo o pseudo conocimiento social bajo un insistente carácter de inmediatez. La mediación y la arbitrariedad son perversamente ofuscadas gracias al despliegue de la inmediatez que las ahoga hasta pretender su invisibilidad. La opinión ideológica es experimentada como un caudal sin freno. Una sudestada irrefrenable de la cual nadie aparece indemne ¿Qué hacer entonces? Adorno no se deja seducir por la arrogancia que se asoma tras el interrogante. Su humildad le previene del horizonte al cual hay que apuntar la proa, no es un mesías ni mucho menos una vanguardia que marca el rumbo. Pero sí propone cómo intervenir: permear la porosa frontera de la inmediatez que aparece como natural y, con ello, permear la experiencia irreflexiva misma. Privilegiar la reflexión<sup>5</sup> es una operación fundamental, consiste en un tratamiento semejante a lo formulado por Horkheimer: adoptar una actitud crítica.

---

<sup>4</sup> El “pensamiento crítico” escribe Perlini, “fiel al poder de lo negativo, es el desenmascaramiento de una desesperación que se esconde vilmente ante su propia mirada” (Perlini, 1976: 85).

<sup>5</sup> Algo en este privilegiar la reflexión por sobre la experiencia, sobre todo desmenuzada en la *Dialéctica negativa*, podría cotejarse con el “acto reflexivo” (Schütz, 1993:71), como así también con el tratamiento correspondiente a la *reducción fenomenológica*, ambos casos trabajados por Schütz quien, a su vez, se vio influenciado por Edmund Husserl. Francamente, desconocemos la existencia de estudios dedicados a comparar las propuestas de Schütz y los exponentes de la Teoría Crítica.

Debido a que los sujetos se encuentran inmersos en la confusión, o por lo menos en el tormento de la ideología imperante, es que la actitud crítica consiste para Adorno en una doble negación. Es decir, negar las opiniones, su carácter inmediato y la presunta autoría de quien las adopta. Negarlas como lo que son pero al mismo tiempo desnudarlas de su presunta veracidad y objetividad. “La fuerza del pensamiento”, dice Adorno,

[d]ebe oponerse a la opinión también dentro de sí mismo. A saber: la posición u orientación correspondiente a quien se encuentra en situación de socialización total, inclusive aunque se debata apasionadamente contra ella. Esa socialización constituye de por sí el momento de la opinión, sobre el cual debe reflexionar y cuyas limitaciones debe superar. Es malo todo aquel pensar que repite lo que hace a esa posición no quebrantada; el que habla como si de antemano estuviera de acuerdo con un autor de igual opinión. En ese ámbito el pensamiento se silencia, queda rebajado a mero vocero de lo aceptado y de lo falso. Puesto que expresa como si fuera un resultado propio, lo que no ha podido penetrar. No hay ningún pensamiento que no exhiba restos de esa opinión. Le son necesarios y, simultáneamente, exteriores. Corresponde al pensamiento mantenerse fiel a sí mismo al negarse a aceptar esos momentos. Esta es la forma crítica del pensamiento. Sólo ella, y no un conformismo pacificante, puede servir para cambiar las cosas (*Idem*: 159-160).

La extensa cita que nos permitimos reproducir se encuentra en el último de los ensayos de *Intervenciones* titulado “Opinión, Locura, Sociedad”. En sus líneas se expresa el pensamiento crítico y negativo de manera brillante. Se exhibe la tensión que implica vivir en crítica inmanente. Adorno expone con claridad el engarce entre la sociedad y el proceso supuestamente inmediato que lubrica la socialización de la información que en ella se genera. Información que se adopta sin miramientos por los sujetos sociales hasta convertirse en prótesis identitarias, cuya finalidad es instalarse como parte intrínseca e incuestionable del proceso de socialización. La tensión es siempre espolear frente a lo que se presenta como inobjetable y frente a la incorporación de la reproducción que se sustrae en este proceder. El vínculo entre sociedad e información aparece como una espiral enviada que debe ser interrumpida sin tregua alguna. Además, debemos considerar que esta interrupción es un primer momento de la negación, al cual es menester articularle la reflexión del sujeto mismo que niega la inmediatez, es decir, cuestionar la cosificación exterior y el proceder in situ del sujeto que cuestiona. De ahí, la infatigable tarea de vivir en tensión permanente, en aquello que significa prefigurar la crítica inmanente de desenmascarar y desenmascararse, tomando necesariamente en cuenta el vínculo entre la socialización de los hábitos y la cognición que de ellos se realiza. En ambos momentos, la

opinión es un artilugio exterior e instrumental para el sujeto porque le dota de las coordenadas para desenvolverse e interpretar a la sociedad. Por lo tanto, la alerta siempre se halla activa.

Finalmente, un último señalamiento que suscita la cita que acabamos de recuperar, se desprende de aquello que Adorno indica con la noción de “forma crítica” como facultad destinada a “cambiar las cosas”. El tópico que nos despierta interés corresponde al tránsito implícito que puede vislumbrarse entre la crítica inmanente y el posible ser-otro. Como escribimos anteriormente, la sustancia de la alternativa propuesta, toda vez que el cuestionamiento derriba los artilugios ideologizantes imperantes, no es expuesta de manera clara por Adorno, por lo pronto no de manera explícita. En otros términos, denunciar y formular un argumento correspondiente no significa interpolar causalmente una vía que sustituya aquello que se ha cuestionado. No se trata de un enroque de “opiniones”. La crítica inmanente no conduce necesariamente a una crítica normativa, porque, de hecho, en ella misma anidan y se articulan el cuestionamiento y la posibilidad. La negación no necesariamente deriva en la adopción de una postura que ocupe el sitio de aquella que se desplaza, sino que la desnuda y abre un campo de posibilidades que pueden ser ensayadas sin la intención de entronizar a priori ninguna de ellas. Asimismo, somos conscientes de que el vínculo entre la crítica inmanente y la crítica normativa, según lo expresa Bonß (2005: 50 y ss), no se comprende por sí mismo; sólo que, a nuestro parecer, tal tránsito es lo (sospechoso) cuestionable. Aunque extraño, nos hemos dejado tentar por la incorporación del siguiente pasaje, cuyo autor compartía algunos de las propuestas de la Escuela de Frankfurt. Nos referimos a Michel Foucault, quien, con motivo de una entrevista en donde se le formuló la pregunta “¿Existe un estadio de la propuesta?”, el pensador francés respondió de la siguiente manera:

Mi posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento que se “propone”, se propone un vocabulario, una ideología, que no pueden tener sino efectos de la dominación. Lo que hay que presentar son instrumentos y útiles que se crea que nos pueden servir. Constituyendo grupos para tratar precisamente de hacer estos análisis, llevar a cabo estas luchas, utilizando estos instrumentos u otros: es así finalmente como se abren posibilidades. Pero si el intelectual se pone a reinterpretar el papel que ha interpretado durante ciento cincuenta años –de profeta, en relación a lo que “debe ocurrir”, a lo que “debe ser”–, se promocionarán estos efectos de dominación, y tendremos otras ideologías funcionando según el mismo tipo. Es simplemente, en la lucha misma y a través de ella, como las condiciones positivas se dibujan (Foucault, 2007: 123).



Ahora bien, los planteamientos que aparecen en la obra *Intervenciones* son delineados, citando al propio Adorno, como “observaciones rapsódicas” (*Idem*: 130), sin embargo, algunas de ellas son el prelude que anuncia un tratamiento por venir más elaborado –mas no sistemático, noción repugnada a los ojos de Adorno. Evidentemente, nos referimos a la *Dialéctica negativa*, obra por demás compleja y no menos sugerente. En su prólogo encontramos trazados algunos de los vectores que surcan la totalidad de las páginas, entre los cuales destacan dos: a) liberar a la dialéctica del carácter afirmativo o positivo, fundamentalmente en torno a las versiones presentes tanto en Hegel como en Marx, autores con los cuales el propio Adorno discute, y b) la dialéctica negativa es un anti-sistema que pretende enfatizar el desdén hacia el criterio de “unidad autónoma”, así como la superioridad del concepto como el lenguaje teórico privilegiado. Ambos vectores vadean entre la preeminencia del sujeto o del objeto. Como se recordará, esta pugna se decanta, en el pensamiento de Hegel y de Marx, hacia la insistencia en la prioridad del sujeto, posición opuesta a la defendida por Adorno, para quien es el objeto el que debe ocupar tal importancia. Esta oposición debe comprenderse a la luz del contexto sociopolítico en el que los vestigios dominantes del marxismo son aquellos en donde el sujeto se ha impuesto por sobre el objeto y, entre sus consecuencias históricas, se ha conducido al estalinismo, ejemplo elocuente del sujeto desfigurado. Ante esta situación, es que Adorno revierte la superación de la dialéctica acentuando la importancia del objeto, puesto que el sujeto no ha hecho más que dominar a aquél. Sin embargo, esto no trae aparejada la insistencia en cuestionar la superioridad del concepto, como se observa en el segundo de los vectores. Este señalamiento se corresponde con lo que hemos mencionado anteriormente, que el concepto sólo ilustra un momento de la realidad social que lo desborda, toda vez que aquél pretende abarcarla y constreñirla.

Desde luego que ambos vectores comprenden diversos tópicos ya esbozados en trabajos anteriores. Ejemplo de ello lo encontramos en la descripción de la actividad reflexiva como negatividad ante la experiencia de la inmediatez. La actividad intelectual que implica pensar “es, ya en sí, negar todo contenido particular, resistencia contra lo a él impuesto” (Adorno, 2007: 29). Se trata de ejercitar, en la medida de lo posible, el acceso al carácter subjetivado, a la mediatez, a la constitución involucrada en la experiencia de la

vida social, de sus relaciones y sus creaciones culturales<sup>6</sup>. Esto presupone abrir fuego contra la fluidez percipiente: pensar se distancia de la pura percepción porque opera obrando con la reflexión, posibilitando, de esta forma, interrumpir el flujo irreflexivo de la inmediatez y permitiendo, así, cavilar sobre el proceso que se genera en la mediación:

Percibir algo tal como se presenta en cada caso, renunciando a la reflexión, potencialmente es siempre ya reconocer cómo es; por el contrario, todo pensamiento provoca virtualmente un movimiento negativo (*Idem*: 46).

Adorno advierte la problemática política, cultural y económica que encubre absorber la experiencia del “reconocer cómo es”. Obviamente no ignora y mucho menos aduce sordera con respecto a la voces que claman por la ineluctable experiencia de la conciencia (*Idem*: 47), pero subraya el peligro que implica no considerar las contradicciones que el flujo de la experiencia pareciera insistir en ocultar. En este punto, Adorno recurre atinadamente a las contradicciones que se reproducen en la vida social, como consecuencia del sujeto que de manera insistente pugna por realizar sus propias iniciativas frente a la labor funcional que le es impuesta por la sociedad “si quiere ganarse la vida” (*Idem*: 148). Contradicciones que surcan al sujeto involucrado en la reproducción económica, política y cultural de la sociedad en la cual se encuentra. Como se aprecia, aquí el pensamiento crítico y negativo adopta un dejo familiar a la crítica dialéctica de la sociedad trabajada por Horhkeimer años antes, en donde se restituía la crítica como crítica de la economía política marxiana.

No obstante, ahora observamos que el planteo de Adorno expuesto en la *Dialéctica negativa*, se ve potenciado hacia un destino irrenunciable que lo conduce sin frenos, hasta donde la tensión permanente que significa operar con el pensamiento crítico y negativo lo permita. Incluso, hasta las fronteras donde lo que reste sea la propia destrucción o, más apropiado, la disolución de la vida social, tal cual como Adorno la atestigua. Paralelamente, esto significa situar el pensamiento en la tarea de minar diferentes visiones en torno a la comprensión que la teoría social realiza de la vida social. No caben dudas que Adorno reafirma su posición en cuanto que el conocimiento científico consiste en una forma de dominación, es decir, no se ejerce conocimiento que no sea estilo de conocer dominador.

---

<sup>6</sup> Mencionamos al pasar, que esta *mediatez* nos reaparecerá al momento de analizar la estrategia interpretativa efectuada por Bronislaw Malinowski. Allí veremos que el énfasis puesto en la mediación intercultural que el etnógrafo genera en el *trabajo de campo*, constituirá un punto programático revolucionario en relación a la antropología evolucionista decimonónica.

Un eco nos llega a los oídos. Si acordamos que el conocimiento es un producto cultural, estamos en terrenos que nos recuerdan al célebre pronunciamiento de Walter Benjamin con respecto al “patrimonio cultural”, en donde se expone con suma precisión el vínculo entre el análisis histórico y las capas anquilosadas de prejuicios que lo cubren. En un reconocido pasaje que reproducimos extensamente, que integra la VI tesis de sus *Tesis de filosofía de la historia*, se lee:

Quien quiera haya conducido la victoria hasta el día de hoy, participa en el cortejo triunfal en el cual los dominadores de hoy pasan sobre aquellos que hoy yacen en tierra. La presa, como ha sido siempre costumbre, es arrastrada en el triunfo. Se la denomina con la expresión: patrimonio cultural. Este deberá hallar en el materialista histórico un observador distante. Puesto que todo el patrimonio cultural que él abarca con la mirada tiene irremisiblemente un origen en el cual no puede pensar sin horror. Tal patrimonio debe su origen no sólo a la fatiga de los grandes genios que lo han creado, sino también a la esclavitud sin nombre de sus contemporáneos. No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición (Benjamin, 1978: 121).

Asombrosas, lúcidas y terribles resultan las impresiones que el pensamiento elucubrado por Benjamin provoca. En sintonía con ellas, cabe decir entonces que Adorno –junto a Horkheimer por supuesto– dedica su vida a desenmarañar el proceso por el cual el conocimiento se gesta como instrumento de dominio. Ante esta situación, la crítica significa impulsar el pensamiento negativo, es decir, negatividad hacia el objeto que clama ser objetivado obnubilando el proceso de su constitución. El pensamiento crítico debe negar el propio conocimiento porque encubre la dominación del objeto al cual el concepto intenta abrazar. Llegados a esta instancia, el pensamiento negativo se aventura hasta los límites de su propia vida social situándose en el extremo de lo posible, puesto que se encuentra en la vorágine de una existencia frente a la cual nunca debe dejar de atentar contra sí; vivir entonces, en tensión permanente: “Si la dialéctica negativa exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo” (Adorno, 2005: 334).

La verdad del pensamiento se comprende al considerar el vínculo inexorable con la vida social de donde se alimenta. La tensión permanente es crítica inmanente porque es el pensamiento mismo el que se desenvuelve en este proceder plagado de contradicción. Por consiguiente, el tránsito contradictorio significa socavar aquello que nos socava. Sin

embargo, no se trata de una contradicción lógica, sino real, desde la realidad social. La importancia de la crítica inmanente sólo se comprende si se contempla hasta dónde ella misma se nutre de aquello por lo cual no cesa de reflexionar: su propia vida no es más que un producto cultural dañado, o por lo menos eso es lo que nos revela el atentado contra sí. Adorno, continuando las estelas dejadas por el marxismo, no escatima palabras en subrayar este punto en donde se vinculan la teoría y el pensamiento dialéctico con la crítica inmanente: “En cuanto dialéctica, la teoría debe ser”, escribe nuestro autor, “inmanente, aun cuando acabe negando toda la esfera en que se mueve” (*Idem*: 186); y, por toda la esfera, entendemos la vida social misma. Similar postura la volvemos a encontrar al final de la obra, en donde se plantea de nueva cuenta a la dialéctica aneja a la inmanencia, operando por medio de la negatividad de la autoconciencia: “La dialéctica es la autoconciencia del contexto objetivo de obcecación, al cual todavía no ha escapado. Evadirse de él desde dentro es objetivamente su meta” (*Idem*: 371). Meta que es, también, tensión; metáfora de finalidad pero no de caducidad. Considerando lo anterior, nos preguntamos ¿cómo es posible idear la fuga entonces? Leamos los pasos de nuestro autor: “La fuerza para la evasión le viene del contexto de inmanencia; a ella cabría aplicarle una vez más el dictum de Hegel, según el cual la dialéctica absorbe la fuerza del adversario, la vuelve contra éste; no sólo en lo dialécticamente singular, sino al final en el todo” (*Ibidem*).

Ahora bien, hemos transitado por la *Dialéctica negativa* en busca de aproximaciones conceptuales en torno al pensamiento crítico y negativo, subrayando la tensión permanente que su proceder conlleva. En este tenor, observamos el carácter contradictorio que supone entablar una crítica inmanente de la sociedad, ya que el propio pensamiento como creación cultural, se alimenta de la misma sociedad a la cual cuestiona. En las postrimerías del capítulo nos parece atinado interrogarnos acerca de las posibilidades ignotas u ocultas frente a las cuales se nos presenta la decadente estructura social denunciada por nuestros autores. Recordemos que la prefiguración del pensamiento crítico y negativo niega la totalidad, el abismo y el catastrofismo etnocéntrico del fin de la historia. Las sociedades han de comprenderse en su diversidad cultural para evitar caer en una postura fatalista que sólo atisba su propia muerte. Adorno y Horkheimer bien sabían tal peligro. De ahí, la preocupación en reflexionar en torno a las posibilidades humanas que alimentasen la alteridad frente a la cual la sociedad “administrada” aparecía como el único

modus vivendi factible. Al contrario del destino irrenunciable, la Teoría Crítica enarbola un programa abierto: “Se vuelve contra el saber que sirve de apoyo indubitable. Confronta la historia con la posibilidad que se hace visible en ella siempre de un modo concreto” (Horkheimer, 2006: 57). La necesidad de una reflexión que oriente la figuración de un *posible ser-otro* se torna indispensable. La inquietud de nuestros autores se orientaba en la búsqueda de las evidencias del “otro”. Los estudios generados por la etnología y la antropología parecían constituir la fuente idónea. Sus informes etnográficos suministrarían el conocimiento correspondiente de la diversidad añorada. En relación con esto, Rolf Wiggershaus ha escrito:

Horkheimer y Adorno se ocupaban bastante de las doctrinas especializadas [...], y se mantenían al corriente sobre su estado más reciente, el cual estaba repensado en las ciencias sociales sobre todo por la antropología cultural, cuya más importante representante, Margaret Mead, era conocida en el instituto desde los años treinta (Wiggershaus, 2010: 449).

De esta forma, en la siguiente sección pretendemos abordar la relación que la Teoría Crítica había generado con la antropología. La idea es familiarizarnos con la lectura “antropológica” de nuestros autores, para, posteriormente, atender al sentido de *alteridad* y *posible ser-otro* sugerido por Adorno y por Horkheimer. Por lo tanto, a continuación intentaremos situarnos en la concepción que de antropología y etnología poseían nuestros autores, para luego, detenernos en la aplicabilidad de tal caracterización para el caso de la *Dialéctica de la ilustración*.

# INTERMEDIO (TRÁNSITO)

## II. EXPLORACIONES ANTROPOLÓGICAS EN EL PENSAMIENTO DE THEODOR ADORNO Y MAX HORKHEIMER

Como se ha adelantado, en el presente capítulo nos entregaremos, en primera instancia, a la tarea de rastrear el sentido de *antropología* sugerida en algunos de los textos ideados por nuestros autores. Cabe mencionar que tal noción no aparece formalmente definida, motivo por el cual se dificulta enormemente nuestro intento por recuperar el significado atribuido al término en cuestión. Empero, si bien su aparición es intermitente, pensamos que estas aproximaciones a la concepción de antropología empleadas por Adorno y por Horkheimer, arrojan una serie de planteamientos que nos auxiliarán al momento de comprender del vínculo entre el *pensamiento crítico negativo* y el *posible ser-otro*.

Anejo a lo anterior, en un segundo momento nos detendremos en la obra más difundida de ambos pensadores: la *Dialéctica de la Ilustración*. El propósito consiste en comprender la aplicación de algunos conceptos que han sido trabajados en parcelas sembradas por la actividad antropológica, y cuyos tratamientos aparecen en la obra con peculiares sentidos. Así, intentaremos, en la medida de lo posible, interpretar a los intérpretes. En breve, recordamos que en la *Dialéctica de la Ilustración*, sus autores nos ofrecen una reconstrucción del pensamiento ilustrado remontándose a épocas tempranas de la humanidad, en donde la magia, el mito y la ciencia aparecen como etapas del desarrollo social (económico, religioso, político y cultural).

Así las cosas, comencemos con la primera de estas secciones, dedicada a las referencias antropológicas que han sido esbozadas por ambos autores.

## II. I LAS REFERENCIAS “ANTROPOLÓGICAS” EN THEODOR ADORNO Y MAX HORKHEIMER

“Ulrich Sonneman está trabajando en un libro que ha de llevar el título de Antropología negativa. Ni él ni el autor sabían de antemano nada de esta coincidencia. Revela lo perentorio del asunto”. Este fragmento se encuentra al final del prólogo de la *Dialéctica negativa*. Para quien haya transitado en su formación por el ámbito de las ciencias antropológicas, resulta inquietante “resbalar los ojos” sobre las líneas que acabamos de reproducir. Una y otra vez nuestra atención se ve imantada por las palabras redactadas por Theodor Adorno ¿Antropología negativa? ¿Qué significa? ¿Cuál es su urgencia? ¿Por qué el apremio? En la tornasolada tarde frankfurtiana de 1966, al finalizar el prólogo, ¿habría sido Adorno presa de aquella razón perturbada que Kant denomina en su *Antropología* como “vesania”?<sup>1</sup>.

Ya que nuestro propósito es dar seguimiento a la noción de antropología trabajada por Adorno y Horkheimer, es oportuno comenzar con algunos trazos observados en la *Dialéctica negativa*, texto en el que Adorno ofrece un sugerente tratamiento al tema que nos ocupa. Cabe indicar que la exploración carece de resultados opulentos. En efecto, sólo en un puñado de párrafos nos encontramos frente a frente con nuestro tema. No obstante, si bien cuantitativamente es escaso, la riqueza del tratamiento desborda toda disposición espacial... Pero... ¿antropología negativa?

El siguiente extracto que recuperamos es una flecha atravesando el viento: “La pregunta por el hombre”, escribe Adorno:

es ideológica porque dicta según la forma pura lo invariante de la posible respuesta posible, aunque ésta fuera la misma historicidad. Lo que el hombre debe ser en sí nunca es más que lo que ha sido: él está encadenado a la roca de su pasado. Pero no es sólo lo que ha sido y es, sino asimismo lo que puede ser; ninguna determinación basta para anticiparlo (Adorno, 2005: 58).

En este fragmento podemos distinguir tres estructuras superpuestas destinadas a la conformación de la idea de hombre. La primera corresponde a la identificación de una

---

<sup>1</sup> “Vesania es la enfermedad de una razón perturbada. El enfermo psíquico se remonta por encima de la escala entera de la experiencia, busca ávido principios que puedan dispensarse totalmente de la piedra de toque de ésta, se figura concebir lo inconcebible” (Kant, 1991: 136).



subjetividad instrumental inserta en la pretensión de satisfacer el interrogante por “el hombre”. La segunda rezuma cierta pleitesía nostálgica hacia un pasado al cual siempre le seremos deudores y, al mismo tiempo, expresa el sitio central ocupado por la filosofía de la historia en esta exudación<sup>2</sup>. Finalmente, la tercera estructura que ubicamos, se alza sobre el armazón según el cual las condiciones impuestas por el pasado no impiden en absoluto aventurarse hacia lo desconocido.

En cuanto a la primera de estas estructuras, “la idea de hombre”, su finalidad asume una disposición estranguladora en términos epistemológicos, ya que el cuestionamiento regula tanto aquello que *es*, como aquello que *debe ser* este bípedo implume (Diógenes dixit). Por lo tanto, la pregunta por “el hombre” supone una respuesta excluyente. En lo que respecta a la segunda de estas estructuras, se atisban con claridad las vigas indestructibles e inamovibles de la filosofía de la historia, soportes compartidos tanto por Adorno como por Horkheimer en la conformación del programa de la Teoría Crítica. Por último, en lo que atañe a la tercera de estas estructuras identificadas, produce sorpresa y espolea los nervios de quien tiene en mente el posible ser-otro como una manufactura acabada, esto es, anticipada y por encima de los decorados de la historia: “Lo que el hombre debe ser en sí nunca es más que lo que ha sido: él está encadenado a la roca de su pasado. Pero no es sólo lo que ha sido y es, sino asimismo lo que puede ser; ninguna determinación basta para anticiparlo” ¿Es factible que el cuerpo conformado por ambas oraciones pueda ser también diseccionado en base a la distinción entre crítica inmanente y crítica del posible ser-otro? A nuestro parecer tal disección acabaría por discriminar dos naturalezas que, separadas, dificultarían el acceso a la comprensión de los objetivos planteados en la presente sección. Incluso, si seguimos el argumento sobre el cual nos inscribimos desde un comienzo, la crítica como posible ser-otro nutre a la crítica inmanente y, por lo tanto, la vivifica. Con lo cual, comprender la importancia del vínculo entre ambas es comprender el fortalecimiento del pensamiento crítico negativo mientras que la separación de aquellas no hace más que anular a éste.

Sea lo que fuere “el hombre”, éste conserva (aunque resulte figurativamente un oxímoron) el secreto de lo impredecible. El hombre está por debajo de su historia, pero él no necesariamente reproduce, en aquello que vendrá, los determinantes que imperan. Esta

---

<sup>2</sup> Aquí se percibe una clara afectación de los trabajos de Walter Benjamin.

idea cabe retenerla por lo que a páginas adelante se lee: “Lo que es el hombre no se puede indicar. El de hoy es función, no-libre, regresa detrás de todo lo que se le asigna como invariante” (*Idem*: 123), un tratamiento afín a las estructuras antes delineadas. Luego continúa, “[s]i la esencia del hombre se descifrase a partir de su constitución actual, eso sabotearía su posibilidad” (*Ibidem*). Esto último alude a una suerte de superposición de las estructuras identificadas, pero, ahora, bajo el sesgo de una variante fatalista que ahoga, sobre todo, a la tercera de las estructuras observadas: “no es sólo lo que ha sido y es, sino asimismo lo que puede ser; ninguna determinación basta para anticiparlo”. Esta variante adopta, a su vez, una suerte de despilfarro, un sacrificio inútil:

Apenas serviría ya una llamada antropología histórica. Incluiría ciertamente la evolución y los condicionantes, pero se los atribuiría a los sujetos haciendo abstracción de la deshumanización que ha hecho de ellos lo que son y que sigue siendo tolerada en nombre de una *qualitas humana* (*Ibidem*).

El asombro no cesa, si, tomando en cuenta la primera de las citas transcriptas, leemos ahora que “[l]a tesis de la antropología oportunista según la cual el hombre es abierto –rara vez le falta la maligna mirada de reojo animal– está vacía; su propia indeterminidad, su bancarrota, la hacen pasar por algo determinado y positivo” (*Ibidem*). La idea de una antropología normativa positiva (muerta y falsa, aunque determinante) atacada, con justa razón por Adorno, sólo se comprende en el marco de una concepción de la antropología cifrada por una antropología filosófica dudosa. Si frente a esta versión de la antropología es a la que se opone de manera furibunda Adorno, lo acompaños con fe ciega en su travesía. Pero también es indispensable señalar que la antropología filosófica no es la única concepción que de antropología disponemos.

En cambio, pensamos que el implacable veredicto de Adorno nos ofrece señales de su equivocada y unilateral concepción de la antropología (dejando a un lado su posición de si el hombre se encuentra indeterminado o determinado por la historia o por su presente). Si bien hemos transitado por algunos pasajes que sugieren abordajes en torno a la “antropología”, no se ha podido encontrar una formulación clara, o quizá sería más apropiado decir, que preferiríamos no encontrarla nunca. En efecto, en la siguiente sentencia la flecha viene hacia nosotros hiriéndonos el corazón: “la antropología, la química de los hombres” (*Idem*: 319), con lo cual, *snif, sniff, sniff*, lágrimas de odio y

desilusión ruedan por nuestras mejillas. Pero esto no es todo, huyendo por un instante del orden que hemos dispuesto para nuestro trabajo, recordemos que en la sección “Apuntes y esbozos” de la *Dialéctica de la Ilustración*, aparece la siguiente afirmación: “[La idea de que la] irracionalidad del animal demuestra la dignidad del hombre [...] es ya, como pocas ideas, parte constitutiva del fundamento de la antropología occidental” (Adorno, 2007: 265).

¿Cómo continuar después de este arrebato de dolor? Hombre, esencia, química, dominio y antropología parecieran ser nociones hermanadas y semejantes entre sí, para nuestro autor. Son, además, el depositario amorfo e inconsciente de todos los infortunios: “Las técnicas de lavado de cerebro y afines a ellas practican desde fuera una tendencia antropológica inmanente que por su parte es sin duda motivada desde fuera” (Adorno, 2005: 319). Ahora comprendemos la urgencia y la determinación de una *antropología negativa*. Ahora obtenemos señales que nos guían en la asimilación de por qué la cruzada contra la antropología. Desde luego que no las compartimos, porque estamos en desacuerdo en identificar a la antropología exclusivamente con los aditamentos enfatizados por Adorno; mas entendemos su posición y su crispación.

Una tonalidad semejante se encontraba expuesta ya en *Mínima moralia*, dos décadas antes de la *Dialéctica negativa*, donde se detecta una concepción de la antropología asociada a estructuras que articulan naturalezas fisicoquímicas y psicológicas. Verbigracia, con el fin de ensayar una explicación histórica del surgimiento de los “movimientos totalitarios de masas”, Adorno los interpreta en base a los “presupuestos antropológicos” que estos fenómenos sociales presentan. ¿En qué consisten tales presupuestos?: en su “carácter psicótico” (Adorno, 1987: 233). Si la cruzada contra la denominada *antropología filosófica* estaba claramente definida –de acuerdo a su “concepto de hombre”–, por momentos nuestro autor confunde los motivos que distinguen a la *antropología* de la *antropología filosófica*, reduciendo ambas a presupuestos psicosociales y fisicoquímicos universalizables.

Para culminar con los planteamientos esbozados por Adorno, otra versión que aparece en *Mínima moralia* es la de cifrar la actividad antropológica como una labor fundamentalmente instrumental. En el párrafo 85, titulado “Examen”, anota Adorno:

Al que, como se dice, se atiene a la praxis, al que tiene intereses que perseguir y planes que realizar, las personas con la que entra en contacto automáticamente se le convierten en amigos o enemigos (Adorno, 1987: 130).

Siguiendo a nuestro autor, los vínculos sociales para aquellos individuos inescrupulosos que sólo tienden a satisfacer objetivos pragmáticos, no son más que mecanismos utilitarios para saciar sus egoístas finalidades. Para esta clase de individuos, la dimensión intersubjetiva adquiere el médium sujeto-objeto, y esta última figura del objeto sólo resulta significativa en la medida que se subsume a los intereses del sujeto. Incluso, estos individuos incorporan sádicamente el lenguaje “amigo-enemigo” para identificar a quienes se someten a sus exigencias y a quienes no. A la vista de Adorno, la antropología actúa de manera similar a esta clase de individuos: “La reducción a priori a la relación amigo-enemigo es uno de los fenómenos primordiales de la nueva antropología” (*Idem*: 131). Indiquemos que una variante de esta controvertida acusación, presente en el capítulo “El esquema de la cultura de masas” de la *Dialéctica de la Ilustración*, dice así: “hoy la curiosidad les es impuesta a los hombres por todo lo que hay que ver. Es el precipitado antropológico de la necesidad que tiene el monopolio de tocar, manipular, enredar y no dejar nada fuera” (Adorno, 2007: 303).

Es cierto que la antropología carga con la culpa de haber colaborado junto al colonialismo moderno de inicios de siglo xx y, por qué no, contemporáneo. Asimismo, también es acertado el cuestionamiento dirigido a la comprensión de la alteridad, afincada en una problemática relación sujeto-objeto, expresada con mayor relevancia en el trabajo de campo en donde erupcionan una serie de complicados interrogantes, no sólo metodológicos, sino teóricos, éticos y, evidentemente, políticos. Estos cuestionamientos siguen siendo tema de polémica ahora, como en el momento en que fueron apuntados por Adorno. Naturalmente, el trabajo de campo, junto al proceso teórico reflexivo post-etnográfico –andamiajes que vertebran la praxis antropológica–, son objetos de constante debate en el seno de la disciplina. Adelantamos que sobre este tópico –la alteridad en la heurística etnográfica– nos detendremos en el siguiente capítulo, en el cual analizaremos a Bronislaw Malinowski, Gregory Bateson, Alfred Reginal Radcliffe-Brown, y Margaret Mead.

Empero, dentro del paisaje etnológico también se encuentran posiciones que se deslizan por andariveles paralelos a las prácticas asociadas a la empresa colonialista y a la utilidad del “otro” como medio del conocimiento humano. Entre tanto, la impronta reduccionista de Adorno dirigida hacia la práctica antropológica oculta el debate y entierra la actividad etnográfica bajo caracterizaciones homogéneas e instrumentalistas. Desde luego que la antropología contiene los señalamientos esgrimidos por Adorno, pero no menos acuciante resulta adentrarse en la disciplina en busca de las posiciones y argumentos que pugnan por cuestionar a quienes ignoran o defienden la denuncia introducida por nuestro autor.

Ahora bien, una arista a la que no nos hemos referido y que, en otras obras, como se intentará analizar, aparece de manera notable, es aquella que identifica a la *antropología* con la “historia del hombre primitivo”. Esto es, la antropología como campo disciplinario de la comprensión de las formaciones socioculturales localizadas en sucesivos estadios evolutivos. En esta tesitura, la tarea de la antropología presupondría analizar las configuraciones culturales en la historia de la evolución del hombre, es decir, trataría del estudio de un hombre ya extinto o, si se quiere, la antropología procedería en la labor de rastrear las prácticas culturales “tradicionales” del presente pero que revisten el calificativo de “supervivencias”, como si se tratase de hábitos o costumbres inmutables e inconscientes para sus usuarios. Podría interpretarse, benévolamente, que esta versión de la antropología que se interna en el proceso evolutivo del hombre para identificar y ordenar el surgimiento y la desaparición de tal o cual costumbre, es considerada en vista de que arroja pruebas concretas que perforan el carácter inmutable de ciertas estructuras que se reproducen en la sociedad “administrada”. Mas se monta en una benevolente interpretación que tal vez exceda las intenciones de Adorno.

Contrariamente a lo imaginado, Max Horkheimer parece haber tenido un conocimiento más amplio de la literatura antropológica clásica, por lo pronto en mayor medida de lo que hemos observado con lo propio en Theodor Adorno. A diferencia de este último, Horkheimer señala explícitamente en algunos de sus escritos, ciertos trabajos realizados por figuras de la talla de Lewis Henry Morgan, Johann Bachofen, Émile Durkheim y James Frazer. Asimismo, una segunda diferencia con respecto a Adorno, consiste en la ausencia de la utilización de la noción antropología. En cambio, Horkheimer

concentra su atención en la parcela ocupada por la *etnología* y las descripciones etnográficas, aunque hay que mencionar que sus interpretaciones se ven filtradas a través de “perspectivas universalistas” amarradas a una comprensión de la antropología como “estudio de poblaciones primitivas”. Esta concepción de la labor antropológica implica considerarla, fundamentalmente, como análisis de las estructuras mitológicas, de los tabúes y demás prácticas enraizadas a una visión primitivista. Por ejemplo, en uno de sus trabajos, Horkheimer escribe:

El hecho de que en cualquier cultura moderna haya una diferencia de jerarquía entre “alto” y “bajo”, de que lo limpio resulte atractivo y lo sucio repulsivo, de que se experimenten determinados olores como buenos y otros como repelentes, de que se tenga en gran estima a ciertos manjares y se deteste a otros, debe atribuirse más a antiguos tabúes, mitos y devociones y al destino de estos en el transcurso de la historia que a los motivos higiénicos o a otras causas pragmáticas que puedan tratar de exponer algunos individuos ilustrados o religiones liberales. Estas antiguas formas de vivir que arden lentamente debajo de la superficie de la civilización moderna proporcionan aun en muchos casos el calor inherente a todo encantamiento (Horkheimer, 2007: 43).

La perspectiva abrazada por nuestro autor es solventada empíricamente gracias a la recuperación de una de las obras fundacionales de la literatura antropológica: *La rama dorada*, escrita por James Frazer (*Idem*: 44). Advertimos que su interpretación se apega a los criterios perfilados por el propio Frazer. El problema es que se hace en demasía; es decir, más que apearse, su lectura de adhiere como una lapa a la explicación ofrecida por el autor de origen inglés. La cuestión aquí es que de manera equívoca la superstición o la magia son rubricadas bajo una supuesta filosofía de la naturaleza que las sociedades “primitivas” habrían creído correcta, pero que, en la opinión de Frazer, eran equivocadas. En fin, corresponde a un problema en Frazer y no necesariamente a Horkheimer, aunque haya dejado interpretaciones residuales erróneas.

Continuemos. En otro de sus escritos, Horkheimer nos describe el tipo de organización social reproducida entre los pueblos “primitivos” –entiéndase con esto último a los pueblos que no participaban de las vicisitudes de la modernidad. Con lo cual, pensamos que Horkheimer tenía conocimiento de algunos trabajos prototípicos de la literatura etnográfica. Reproducimos el texto:

Las instituciones de las tribus polinesias reflejan la presión inmediata y avasalladora de la naturaleza. Su organización social se ve estructurada por sus necesidades materiales. La gente vieja, más débil que la joven pero más experta, hace los planes para la cacería, la construcción de los puentes, la elección de los sitios para los campamentos, etc; los más jóvenes deben obedecer. Las mujeres, más débiles que los hombres, no salen a cazar [...]; su deber consiste en recolectar plantas y pescar besugos (*Idem*: 104).

A pasar de su familiaridad con la etnografía de su tiempo, nuestro autor no logra generar reflexiones que se aventuren hacia terrenos teóricamente más sofisticados; de hecho, la finalidad pareciera ser recuperar los fragmentos empíricos para interpolarlos en los huecos dejados por una teoría previamente estipulada, dictada por ciertas pretensiones exorbitantes de corte evolutivo universalista. Luego, dos paginas adelante, Horkheimer realiza un movimiento osado, apenas esbozado pero que, posteriormente, le servirá con creces al pensamiento crítico negativo en general, y a la crítica inmanente en particular: se trata de recuperar las aportaciones de la etnología y transformarlas en fundamentos antropológicos para una sociología aplicada; tamizados, eso sí, por una filosofía de la historia de sesgo evolucionista que, como ya hemos señalado al adentrarnos en la *Dialéctica negativa*, se trata de una estructura de reflexión presente en la génesis del “círculo interno” de la primera generación de la Teoría Crítica.

Efectivamente, al dibujar el proceso mediante el cual el concepto de “yo”, manifestado en la modernidad, se convierte en un concepto hermanado al dominio ejercido por “el soberano”, Horkheimer interpone el planteamiento de que esta situación se inscribe en un desarrollo histórico peculiar, lo cual nos ilustra que este fenómeno no siempre se ha encontrado en la vida social:

El principio del yo parece manifestarse en el brazo extendido del soberano que ordena marchar a sus hombres o que condena al acusado a ser ejecutado [...]. Desde un punto de vista histórico pertenece esencialmente a una edad de privilegios de casta, caracterizada por una escisión entre la labor espiritual y la manual, entre conquistadores y conquistados. Su dominio en la época patriarcal es evidente. En tiempos del matriarcado difícilmente hubiera podido desempeñar un papel decisivo cuando –recodemos a Bachofen y a Morgan– se veneraban a las divinidades ctónicas (*Idem*: 106 y 107).

Esta apelación a las grandes figuras de las ciencias antropológicas tiene como objetivo aguijonear las opiniones que justifican las miserias de la historia como si pertenecieran a una estructura invariable de la vida humana. Esta suerte de “justificación etnológica” que

surte a los análisis sociológicos fomentados por Horkheimer, cumple con la finalidad de contraponerse a las posiciones que se resignan a creer en la inviolabilidad de las costumbres y de los hábitos sociales que moldean el carácter de la vida social moderna.

Así, en otra de sus obras más difundidas, Horkheimer sigue las huellas dejadas por Morgan para determinar el sitio contemporáneo del patriarcado y su relación histórica con el conflicto de clases: “[t]he patriarchal system introduced mankind to class conflict and to the rupture between public and familiar life” (Horkheimer, 1972: 118). Es decir, que la interpretación de la estructura patriarcal, en el marco de un determinado contexto histórico, revela el maridaje de dicha estructura con el surgimiento de las clases sociales.

Como se habrá notado, los estudios destinados a elucidar el sistema patriarcal que se reproduce en la sociedad moderna ocupan un sitio predominante en la investigación social estimulada por el *Instituto*. El carácter histórico y la configuración económica y cultural que presenta el sistema patriarcal, son dimensiones puestas en evidencia con ayuda de la información procurada por la antropología cultural, en particular, por la pluma de Margaret Mead y su obra *Male and Female. A Study of the sexer in an Changing world*, como se anota en el capítulo “The Family”, que se encuentra en la publicación *Aspects of sociology* (Horkheimer, 1973: 131, 132 y 145). En esta misma obra también hallamos referencias que remiten a Marcel Mauss y a Claude Lévi- Strauss. El cariz que toman las mismas, articula para el caso específico del tabú del incesto, la perspectiva de la filosofía de la historia con la amplitud “social” universalista. Así, ambos pensadores franceses, escribe Horkheimer, “have not derived the incest taboo, which is undoubtedly fundamental to the family, from so-called naturally given condition, but have viewed it as ‘total social phenomenon’ which arise essentially from the requirement of a society of exchange, in keeping with the rigid structure of property” (*Idem*: 132 y 133).

Ahora bien, hasta aquí hemos transitado por aquellas aproximaciones conceptuales a la noción de antropología que nuestros autores han formulado en algunos de sus trabajos. Intentamos reunir sus concepciones para luego comprender sus interpretaciones e identificar cuáles eran sus fuentes. En el camino, nos encontramos con algunas dificultades, puesto que, tanto Adorno como Horkheimer, no se detienen a describir la noción de antropología con la claridad que hubiéramos deseado. Hemos observado que, incluso, se



aborda el concepto de antropología a partir de una serie de acusaciones metodológicas donde dicha disciplina aparece caracterizada como “funcionalista”, “utilitarista”, “universalista” y “evolucionista”, calificativos homogéneos que saturaban cualquier barrunto de diversidad. Es oportuno indicar que tales caracterizaciones, especialmente las “funcionalista, universalista y evolucionista”, son consecuentes con las lecturas de los textos antropológicos de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Quizá el tinte de estas interpretaciones esté vinculado a cierto epigonismo metodológico, en relación al proceso reflexivo efectuado por Karl Marx y Friedrich Engels. Tal elucubración, creemos que responde al contenido de una carta que Horkheimer dirige a Herbert Marcuse. En ella se lee lo siguiente: “nuestros padres espirituales [se refiere a Marx y a Engels, según anota Rolf Wiggershaus, de quien extraemos la cita] no (eran) tan tontos cuando mostraban un interés constante por la historia primitiva” (Wiggershaus, 2010: 405). Entre tanto, el propio Wiggershaus abona dicha elucubración:

En los trabajos previos inmediatamente anterior al libro [en alusión a la *Dialéctica de la Ilustración*], Horkheimer se ocupó con la literatura etnológica y mitológica sobre el concepto del trabajo, y conceptos que estaban relacionados con esto. En este proceso, su objetivo era [...], oponer a una “purificación” de conceptos centrales de “restos animistas” [...], una superación reflexionada de los elementos arcaicos contenidos en tales conceptos hasta el presente (*Ibidem*).

No obstante, una cosa es el deseo de continuar un proceso reflexivo cuyo contexto histórico había tenido sus características contextuales propias, y otra muy distinta es el deseo de encontrar respuestas transhistóricas. Desde luego que tanto Horkheimer como Adorno eran conscientes de lo anterior. Si bien su prisma seguía amarrado a una filosofía de la historia evolucionista unilineal, su atención incluía también revisar textos antropológicos contemporáneos.

En las páginas que siguen nos detendremos en la lectura de algunos pasajes presentes en la *Dialéctica de la Ilustración*, con el propósito de interpretar algunos conceptos afines al campo de la antropología y de la etnología utilizados por Adorno y Horkheimer. El motivo de esta revisión descansa en el análisis ya no de la noción de antropología revisada por ambos autores, sino de la aplicación de ciertos trabajos perfilados por la antropología. Adelantamos que, semejante a lo ocurrido con la noción de antropología, la utilización de conceptos afines a las ciencias antropológicas no abunda y,

además, no están explícitamente definidos. Sin embargo, será interesante adentrarnos específicamente en algunos señalamientos recuperados del trabajo realizado de manera conjunta por Marcel Mauss y Henri Hubert en torno a la *teoría de la magia* y el principio del *mana*, autores y temas nombrados en la *Dialéctica*.

## II. II RECONSTRUCCIÓN DE UN EJEMPLO: LA PRESENCIA DE HENRI HUBERT Y MARCEL MAUSS EN LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

El estilo de escritura empleado por Adorno y por Horkheimer en la *Dialéctica de la ilustración* se distingue por combinar trazos filosóficos y literarios. El *encantamiento* y el *desencantamiento* del mundo son los tópicos escogidos para referirse a la dinámica generativa de la historia del pensamiento, de la racionalidad, de la naturaleza y del hombre; pero, además, estos tópicos activan una serie de ramificaciones conceptuales que se extienden hasta alcanzar topografías epistemológicas distantes, en donde el *pensamiento reflexivo* y la *animalidad instintiva* se confunden entre el *nomadismo*, el *sedentarismo* y la *magia*. Por lo pronto, a esta última, en el capítulo “Concepto de Ilustración”, nuestros autores la interpretan según el modelo conocido como *simpático*: “En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le sucede a la lanza del enemigo, a su cabello, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona” (Adorno y Horkheimer, 2007: 26); y luego, páginas posteriores, nuestros autores nos revelan la fuente de la cual han abrevado: “Así describen Hubert y Mauss el contenido representativo de la ‘simpatía’, de la mimesis: L’un est le tout, tout est dans l’un, la nature triomphe de la nature” (*Idem*: 31 ). Sin embargo, como intentaremos describir más adelante, estas definiciones se encuentran descontextualizadas y sólo expresan un significado periférico.

Antes de continuar con nuestra labor, cabe mencionar que la idea nodal del capítulo de la *Dialéctica* referido, es hilvanar el desarrollo del pensamiento científico rastreándose desde sus orígenes en tiempos mitológicos hasta su destino... mitológico. Evidentemente, este tránsito no reviste la simpleza con la que lo hemos definido. Sin embargo, no es propósito de este trabajo desmenuzar tal complejidad, sólo nos detendremos aquí, en la relación entre dos de las figuras participantes: la ciencia y la magia. Al respecto leemos: “La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no aumentando la distancia entre ella y el objeto” (*Idem*: 26), distancia que el pensamiento ilustrado se ha encargado de expandir<sup>1</sup>. La magia, entonces, presenta la característica fundamental de actuar miméticamente conforme al modelo simpático. Empero, si

---

<sup>1</sup> Si seguimos el argumento, observaremos que Bronislaw Malinowski no era más etnógrafo que mago. Lo anterior responde a la insistencia en la práctica mimética, como la estrategia metodológica privilegiada para entender a las sociedades no occidentalizadas por parte del etnógrafo polaco. De cualquier forma, esperamos que este punto se aclare en el siguiente capítulo.

recorremos los pasos caminados por Adorno y Horkheimer en la lectura del trabajo escrito conjuntamente por Marcel Mauss y Henri Hubert, nos encontramos con un paisaje un tanto diferente al transmitido por los exponentes de la Teoría Crítica.

En efecto, el trabajo “Esbozo de una teoría general de la magia”, que fuera publicado inicialmente en *Année Sociologique*, entre 1902-1903, contiene una riqueza teórico y etnográfica que amerita recuperarse. Veamos. Un primer punto a contemplar radica en que para comprender la magia es necesario considerar la creencia, puesto que ambas van, indefectiblemente, de la mano: “La magia, es por definición, objeto de creencia” (Mauss y Hubert, 1979: 109). La noción de creencia utilizada aquí no adopta ningún rasgo de religiosidad, sino que consiste en un acto volitivo: “Quien dice creencia, dice adhesión del hombre a una idea y, en consecuencia, sentimiento y acto de voluntad al mismo tiempo que fenómeno de imaginación” (*Idem*: 113 y 114). Además, y esto es importante subrayar, se trata de una creencia colectiva (*Idem*: 113).

De tal suerte que es posible identificar a dos sujetos hermanados por la creencia en la magia: el mago y los creyentes en la magia que el mago ejecuta. Tanto el mago como aquellos que creen en él y en su magia, son miembros de un sistema social. El mago, más que *saber* acerca de su magia, *cree* en ella, como creen los demás individuos. Si, en tal caso simula su función, es porque se le exige que simule, ya que el mago “no es libre, se ve forzado a jugar o un papel tradicional o aquello que su público espera” (*Idem*: 113). En este sentido, Mauss y Hubert asemejan la figura del mago a la de “una especie de funcionario investido, por la sociedad, de una autoridad en la cual él mismo se obliga a creer” (*Ibidem*). El mago como *funcionario, científico, antropólogo y filósofo...* (semblanza con no pocos ejemplares disponibles).

Un segundo punto, no menos importante que el anterior, es reparar en la problemática que conlleva utilizar exclusivamente el modelo simpático para comprender a las representaciones mágicas. Siguiendo a nuestros autores, el *modelo simpático* o “las fórmulas simpáticas (lo semejante produce semejanza, una parte vale por el todo; lo contrario actúa sobre lo contrario) no son suficientes para representar la totalidad de un rito mágico simpático. Fuera de ellas, queda un residuo que no debe descuidarse” (*Idem*: 114) ¿En qué consiste ese residuo?, leamos al dúo francés:

En el caso en que la fórmula simpática parece actuar sola, encontramos en ella, al menos junto con el mínimo de formas que posee todo rito, el mínimo de fuerzas misteriosas que de ella se desprenden por definición; a lo cual hay que añadir la fuerza de la propiedad activa, sin la cual [...], no se puede concebir el rito simpático (*Idem*: 116).

Así, los eventos mágicos escapan a un modelo de representación anclado a las fuerzas simpáticas. De la creencia en la magia no dimana un proceso automático de acciones y reacciones entre individuos y objetos o entre el mago y los creyentes, como si se tratase de conmociones generadas simétricamente. La magia es una actividad colectiva en la que participan fuerzas misteriosas, cuyos valores son previamente asignados desde la sociedad. Esto significa que en sus diferentes representaciones, la creencia en la magia implica una actitud voluntaria socialmente aceptada, es decir, institucionalizada y compartida por la mayoría de los miembros de la sociedad. Esta aceptación se deriva de la eficacia que la magia posee, toda vez que ha sido comprobada no en pocas ocasiones. Así, los individuos apelan voluntariamente a los ritos mágicos porque su efectividad reposa en la *experiencia social*.

Finalmente, un tercer señalamiento que pretendemos remarcar, corresponde a la idea de uno de los fenómenos que ocupan un sitio central en las denominadas fuerzas misteriosas que se aludiera arriba: el *mana*. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer escriben que el “mana, espíritu moviente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, el poblar determinados lugares con demonios y divinidades, brota ya de este preanimismo. En él ya está dada la separación entre sujeto y objeto” (Adorno, 2007: 30 y 31); y luego, subrayan que el “mundo enteramente dominado por el mana” es un mundo sin salida y eternamente igual (*Idem*: 31).

Este proceder por parte de nuestros autores nos ejemplifica el tratamiento reduccionista que anteriormente identificábamos con respecto a la concepción de antropología. En contraparte, Mauss y Hubert escriben que el “mana no es sólo una fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo” (Mauss y Hubert, 1979: 122). Así, el significado de la noción de *mana* comienza a ampliar su esfera de afectación, puesto que, además, el mana tiene la facultad de conferir valor: “es justamente lo que da el valor a las cosas y a las personas, tanto el valor mágico como el religioso e incluso el valor social” (*Idem*: 123). Asimismo, el

mana “no es necesariamente la fuerza ligada a un espíritu. Puede ser la fuerza de una cosa no espiritual como una piedra” (*Idem*: 124) –aspecto no advertido por Adorno y por Horkheimer.

Por último, una arista no menos sobresaliente corresponde al status intelectual que posee el *mana* en cuanto categoría del pensamiento colectivo. En efecto, la noción de mana “no es más que, en última instancia, una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando a unas y uniendo a otras, estableciendo líneas de influencia o límites al asilamiento” (*Idem*: 133), interpretación inadvertida por ambos exponentes de la Teoría Crítica.

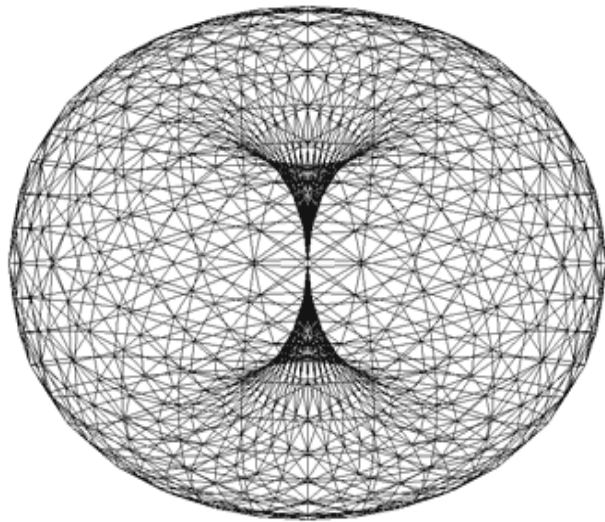
Como observamos en las descripciones que acabamos de recuperar, se dilata el ámbito en el que se sitúa la incidencia del *mana*, puesto que éste aglutina a las facultades asignadas por la sociedad, estrechamente relacionadas con el entendimiento y el comportamiento sociocultural. Adorno y Horkheimer, con el afán de definir la “fórmula simpática”, reproducen unas pocas líneas que son arrancadas del contexto en el que han sido esgrimidas originalmente. La cita que nuestros autores transcriben (“Así describen Hubert y Mauss el contenido representativo de la “simpatía”, de la mimesis: L’un est le tout, tout est dans l’un, la nature triomphe de la nature”) forma parte de un segmento en el que Mauss y Hubert enfatizan los límites de la fórmula simpática porque desatiende el significado de la representación mágica, en cuanto ideas prácticas constitutivas para el desarrollo de la vida social. De hecho, el cuestionamiento dirigido por el dúo francés a la fórmula simpática, se destina a las practicas realizadas por los alquimistas (*Idem*: 117), puesto que estos personajes adoptan el modelo simpático como si se tratase de leyes científicas.

Así las cosas, reunidos los antecedentes etno y antropológicos que nuestros autores barajaron en sus escritos, nos cabe ahora adentrarnos al archipiélago de los estudios etnográficos y etnológicos que presuntamente eran considerados por Adorno y por Horkheimer, con el fin de evidenciar el anhelado *posible ser-otro*. En consecuencia, en el siguiente capítulo nuestro cometido será doble. En principio, atenderemos a los textos antropológicos contemporáneos a nuestros autores, de los cuales presumiblemente Horkheimer tenía conocimiento. Lo anterior se infiere a partir de una carta destinada a Marcuse donde leemos: “Tal vez debería usted buscar algunos de los libros utilizables

sobre etnología y mitología [...] Aquí solamente tenemos [...] de la literatura actualizada, a Malinowski” (Wiggershaus, 2010: 405).” Indiquemos que no sólo del etnógrafo polaco tratará el capítulo. Además nos ocuparemos de otras formulaciones elaboradas por Alfred Radcliffe-Borwn, Gregory Bateson y, desde luego, Margarte Mead. Esto nos conduce a la segunda de nuestras intenciones.

En efecto, anejo a lo antepuesto, intentaremos articular el debate antropológico en aquellos años 20s y 30s, tamizándolo mediante el prisma del *pensamiento crítico negativo* atendido, con la tarea de rastrear aquellos fragmentos relacionados con la idea de una proto-antropología crítica. Como hemos anotado en la introducción, la inquietud (necesidad) de emplear a la Teoría Crítica como prisma para una lectura de la antropología anida en la utilidad de prefigurarla como una metateoría que solvente la caracterización de un pensamiento crítico negativo en dicho campo de estudio. Internémonos, entonces, en el *archipiélago antropológico melanesio* del primer tercio del siglo pasado.

# EL VÓRTICE





### III. MELANESIAS

*El tacto es limitado. A diferencia de la vista, no abarca la persona completa. El tacto es invariablemente fragmentario: divide las cosas. Un cuerpo conocido a través del tacto no es nunca una unidad; es, si acaso, una suma de fragmentos.*

Jan Kott

*Soy comparativista por naturaleza*

George Dumezil

#### ***Introducción***

Imaginar un episodio en la historia de la antropología, recurriendo a estrategias interpretativas periféricas y ajenas en tiempo y espacio, puede resultar una empresa inútil, imprecisa o aberrante para quienes arrojan criterios científicos evaluativos o pregonan alguna fidelidad epistemológica. Estos paladines insistirían en el error que conlleva emparentar extrañezas, junto al peligro que implica la transferencia de arsenales intelectuales diferentes. El autor sobre el cual posaremos inicialmente nuestra atención, seguramente abogaría en favor de la mencionada opinión. Nos referimos a Bronislaw Malinowski, quien simpatizaría –al igual que Alfred Reginal Radcliffe-Brown– con cualquier presupuesto que avale la discriminación de teorías cuyos paisajes correspondan a naturalezas diferentes. Sin embargo, en el caso de los demás autores cuyos trabajos pretendemos recuperar, tal vez no compartieran de manera unívoca la opinión adjudicada a Malinowski. Estamos hablando de Gregory Bateson y Margaret Mead.

En nuestro caso, nos tienta más la interpretación que la evaluación de teorías. La razón es simple. Si bien ambas se vinculan, la primera posee en su naturaleza ensayística rasgos lúdicos que nos facultan para hacer uso de ciertas licencias al momento de articular diferentes propuestas. Las ciencias sociales, con sus distintos paisajes disciplinarios, regularmente contienen combates epistemológicos que afloran la creatividad y estimulan la atención en los fenómenos sociales que cambian y dislocan la estructurada de su

comprensión. Tal vez sea la polivalencia de la interpretación frente a la precisión de la evaluación la distinción que más nos atrae, aunque en esta asignación también sea cierto que se esconde un refugio de subjetividad.

En este capítulo deseamos privilegiar la “inutilidad” de la imaginación a riesgo de excedernos en la deformación de las fuentes y en la versatilidad de la estrategia escogida. Si bien la mentada inutilidad de la imaginación dispone criterios libertarios, no se sigue necesariamente de ello una ausencia de incidencia fáctica. Las obras que pretendemos analizar constituyen piezas relevantes del puzzle antropológico, aunque tal vez sean ellas mismas una suerte de enigmas por sus inagotables recursos. *Los argonautas del pacífico occidental* es un ejemplo paradigmático: somos sus *Salieris*<sup>1</sup>, inevitablemente regresamos a ella una y otra vez, y no en pocas ocasiones torturamos sus palabras para que nos confiesen aquello que deseamos oír, en su favor o en su contra.

Desde luego que nos rendimos a la incidencia científica y social, provocada no sólo por la obra de Malinowski, sino también por lo que atañe a los demás personajes aludidos. Sin embargo, inicialmente hemos de tratar sus obras desde una perspectiva peculiar: desde el objeto más que desde el sujeto. Nuestro ejercicio reflexivo inicia en comprender sus trabajos desde la región Melanesia como principio de *imantación etnográfica*. La razón de esto reside en que dicha región ha funcionado como un radiante foco de atención: su incandescente brillo ha atraído a un sinfín de etnógrafos. Gracias a la región Melanesia, la antropología ha potenciado su labor metodológica y comprensiva sugiriendo nuevas problematizaciones y activando el despliegue de corrientes teóricas diferentes que catapultaron a la antropología a sitios inesperados. Pensar desde el objeto (ecos de Adorno) implica reconsiderar los criterios clasificatorios habituales para la conformación de una *historia* disciplinaria, implica dislocar y ampliar los criterios clasificatorios que, por lo general, están basados en pautas cronológicas o fundadas en corrientes o escuelas “nacionales”. Más adelante volveremos sobre este punto.

---

<sup>1</sup> Nos referimos al compositor de la corte vienesa de finales del siglo XVIII e inicio del XIX, acusado de plagiar las obras de Wolfgang Amadeus Mozart.

## *La estrategia melanesia*

Hemos deslizado la postura de aproximarnos a los autores mencionados a partir de la elección de aquella región que, en la literatura clásica, se nombra como *Melanesia*; espacio insular al final de un horizonte alfombrado por un océano inconmensurable. Situándonos en la etnografía de la región Melanesia es posible imaginar una serie de debates. Sobre algunos de ellos hemos decidido realizar este ejercicio lúdico y recuperar sus obras que se consideran parte vertebral de la formación académica antropológica. Con ahínco abrazamos la postura de que tales trabajos nos parecen todavía vivos y eruptivos de tópicos sobre los cuales nos agrada posar la atención.

Entre esos, nos hemos interesado por troquelar una serie de formulaciones que han surgido desde el interior de las siguientes publicaciones a analizar: *Los argonautas del pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski, *Naven* de Gregory Bateson y, finalmente, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* junto a *Sexo y temperamento*, ambas escritas por Margaret Mead. Verbigracia, nos detendremos en la interpretación de la alteridad en algunas de las formulaciones realizadas por Malinowski, en las perspectivas interculturales de Mead, y en la complejidad teórica y conceptual del “primer” Bateson. A pesar de lo anterior, a esta triangulación melanesia le superpondremos algunos encuentros intelectuales ramificados en pensadores como Radcliffe-Brown. Esta articulación comprende una suerte de interpretaciones yuxtapuestas entre sí, puesto que la mutualidad intelectual (y afectiva) entre los pensadores mencionados no carece de referencias. Es preciso recordar que la idea es construir un debate que nos oriente en torno al significado de la noción y el sentido de crítica. Por lo tanto, la tarea de agrupar y vincular formulaciones nos parece una gimnasia necesaria.

Pero no es todo en cuanto a la arbitrariedad que impulsa nuestra actividad. En cuanto a la preferencia por la región Melanesia admitimos que nos seduce también la enfática fascinación académica –considerando la intervención sistemática de la antropología en esa región– que ha encandilado desde entonces al desarrollo histórico de la disciplina. Fascinación que nos permite adoptar un cariz peculiar para fines interpretativos. Se trata de enfocar la atención en el “otro” desde una preeminencia fáctica que hace posible la alteridad, es decir, situándonos en aquellas sociedades contemporáneas a nuestros autores

cuya forma cultural imantaba la etnografía y atizaba con fruición la imaginación etnológica. El objeto melanesio imantando al sujeto etnógrafo. Una suerte de prelación del objeto que, al magnetizar al etnógrafo, permite fundamentar la comprensión antropológica como inteligibilidad de la alteridad sociocultural.

Recordemos que las posturas evolucionistas estimaban adecuado pensar al “otro” como un objeto *inmediato*, posible de ser identificado y cuadrulado en el esquema universal de la historia social. La inmediatez del dato reverberaba tanto su extrañeza como su impostergable clasificación. En la región Melanesia ocurre algo diferente, puesto que se torna visible y urgente reparar en la *mediación*. El motivo parece claro. La mediación se palpa en la interculturalidad, en el trabajo de campo, en la observación in situ y en la participación e interacción del antropólogo *en el llano* de la vida social extraña. Todas éstas, como se aprecia, consisten en una serie de actividades que denotan la importancia de la mediación en el fundamento de la alteridad.

El “otro” melanesio interactúa con el “otro” occidentalizado. El “nosotros” se reconoce con más envidia que nunca como un producto de la mediación. El “otro” y el “nosotros” se estima juzgarlos como objeto y sujeto, sujeto y objeto. En tal relación de alteridad se pone de manifiesto el proceso de mediación en donde el sujeto cognoscente ha de ceder su prelación, otorgándole al objeto la importancia que amerita. La preponderancia del sujeto debe revisar su sitio. No parece descabellado pensar que a tal prelación se la considere como una suerte de “ajusticiamiento” en la teoría antropológica, al estimar dicha inversión de prioridades como un resultado de la mediación. Theodor Adorno, con la inteligencia que acostumbraba a impregnar los temas en donde posaba su atención, escribió que la “prelación del objeto significa la progresiva diferenciación cualitativa de lo en sí mediado” (Adorno, 2005: 175). Esa diferenciación cualitativa permite “ver hombres en relieve”, citando la expresión acuñada por James Frazer. Asimismo, en cuanto a lo mediado, Adorno cuenta con una frase que clarifica nuestro difuso proceder:

Mediación del objeto quiere decir que éste no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad; mediación del sujeto, que sin el momento de la objetividad no habría, literalmente, nada (Adorno, 2005: 176).

La vitalidad que la etnografía necesita para vislumbrar la alteridad sociocultural, encuentra en la relación sujeto-objeto su fuente inagotable. Desde luego que dicha relación se considera, en principio, esquemática. Empero, pensamos que la intersubjetividad generada en el trabajo de campo exigía otorgarle al “otro” el carácter de objeto, subrayando en este proceder la intención de contrarrestar aquellas pretensiones subjetivistas del etnógrafo que conllevaban a la anulación del “otro”. Sin embargo, hay que recordar que “es difícil hablar hoy en día de observación sin mediación teórica” (Díaz-Polanco, 1979:97). En efecto, al reparar en la Melanesia como objeto de estudio, no se deriva de ello que dicho objeto tenga prelación *en sí*, esto es, independientemente del sujeto etnógrafo que intenta comprenderlo. Conviene aclarar nuestro parecer en este punto, según el cual, el objeto constituye una creación del sujeto. Para tal intención, nos servimos de las siguientes palabras surgidas de la pluma de Héctor Díaz-Polanco:

[E]l objeto de estudio no puede ser comprendido, ni siquiera concebido, al margen de una teoría determinada, o sea, es una teoría la que determina y da sentido al objeto de estudio científico (Díaz-Polanco, 1979: 33)<sup>2</sup>.

De esta forma, caracterizar la región Melanesia –evidentemente en su diversidad sociocultural– como el objeto de estudio privilegiado y delineado por la tradición antropológica, presupone, por lo tanto, otorgarle el peso etnográfico, analítico y teórico que amerita. En otras palabras, ya no desde un sujeto antropólogo que construía su imaginario de la alteridad utilizando registros e informes “inmediatos” destinados a cubrir los huecos del desarrollo evolutivo, sino desde un sujeto que revitaliza la alteridad considerando al “otro” en el plano horizontal de la humanidad. Así considerada la alteridad, se vislumbra con mayor claridad la mutua afectación que irremediabilmente suscita la relación etnográfica *nosotros /otros*.

De este modo, dicho “objeto” que se rebela al sujeto evolucionista, constituye el prisma a partir del cual nos aproximaremos a los autores escogidos. De tal suerte, que la *Melanesia* se nos presentará, en términos heurísticos, como una región absorbente para un

---

<sup>2</sup> En la misma tesitura, Díaz-Polanco nos ofrece un ejemplo elocuente de la creación del objeto, citamos *in extenso*: “se 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).

puñado de personas cuyos nombres y trabajos componen un grupo de piezas fundamentales para el estudio del comportamiento humano.

### ***Una heurística fragmentaria***

En lo que atañe a la búsqueda fragmentaria pensamos en Benjamin. Walter Benjamin nos invade en esta adopción. Su propuesta de internarse en las vicisitudes violentas de la historia con el fin de hallar desordenados, dispersos, amorfos o desgranados, los fragmentos de una “idea de la historia” destinada a bañar con luminosidad la presencia del presente oscuro y maltrecho signado por la decadencia humana, se presenta como una intencionalidad acorde al objetivo de recuperar los pedazos de una figura o “idea” de *critica* en la antropología. Recordemos que en el planteamiento ofrecido por Benjamin, una “idea” siempre se haya previamente dada y su representación se asemeja a un mosaico (Benjamin, 1990: 10-11). Es gracias a este método de representación asistemático, que los fragmentos del mosaico pueden alinearse de acuerdo a los intereses particulares del filósofo. En cuanto a esto último, es menester agregar que, aunque aislados, estos fragmentos son también heterogéneos entre sí, con lo cual se logra potenciar su disponibilidad plástica. Benjamin aplica tales planteamientos al *estilo filosófico*, pero en nuestro caso nos parece oportuno recuperar su formulación para el caso de la antropología.

Ahora bien, un eje que vertebra los tópicos delineados consiste en el vínculo establecido entre *idea* e *historia*. Una idea siempre se encuentra previamente dada. Su núcleo, por decirlo de algún modo, hay que rastrearlo en la historia, en la constitución genética de la historia en donde se desenvuelve la idea. Esta indicación se relaciona con el “problema del origen” para cualquier doctrina de las ideas según el tratamiento efectuado por Benjamin. La noción de origen empleada por Benjamin es un tanto singular. Para nuestro autor, el origen se sitúa en el flujo del devenir, puesto que “no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico” (*Idem*: 28). De manera tal que, para efectos de su comprensión, la labor consiste tanto en una operación de *restauración* como de *recreación*. Asimismo, hay que mencionar que esta operación significa, naturalmente, concebir el origen como algo *imperfecto* e *inacabado*. Por cierto,

pensamos tanto en el Benjamin que escribe las palabras de *El origen del drama barroco alemán*, como también en el de *Tesis sobre la filosofía de la historia*.

Así las cosas, en este capítulo nos proponemos seguir una dinámica reconstructiva de aquello que podría interpretarse como un fragmento de *antropología crítica*. Por consiguiente, nuestra dinámica obedece a una reconstrucción que persigue piezas, trazos y mapas que nos ofrezcan pistas de una antropología crítica temprana o, quizás sea más acorde decir, indicios que nos sugieran imágenes de esta figura o idea crítica de la antropología desarrollada en las primeras décadas del siglo pasado, como fruto de su peculiar y novedosa relación etnográfica con la región Melanesia.

### III. I LA PROTO-ANTROPOLOGÍA CRÍTICA EN *LOS ARGONAUTAS DEL PACÍFICO OCCIDENTAL* DE BRONISLAW MALINOWSKI

*La existencia del otro constituye una dificultad y un escándalo para el pensamiento objetivo*

Maurice Merleau-Ponty

*Por paradójico que pudiera parecer, resulta evidente que mientras Malinowski destacaba el papel del antropólogo como el de un informante objetivo, llevaba a cabo su información mediante la confrontación directa y apasionada con el hombre considerado como una configuración cultural que posee aspectos privados y públicos, necesidades individuales y sociales.*

Irving Horowitz

#### *La antropología crítica de Malinowski*

Bronislaw Malinowski no simpatizaba con el marxismo dominante de su época. Sea por ignorancia o por expresa desatención, lo cierto es que nuestro autor no estimaba necesario entablar un diálogo con ninguna de las vertientes materialistas divulgadas a inicios del siglo xx. Entre los motivos que pudieran soportar tal antipatía sobresalen dos: el desinterés por los criterios históricos reestructuristas, y el encono hacia la versión marxista economicista que otorgaba a la figura del hombre económico primitivo una semblanza de corte utópico-comunitarista, a todas luces insostenible para nuestro autor.

Hay intérpretes que, en un arrojado de exégesis, afirman que en ciertos pasajes Malinowski insinuó “la reducción del marxismo a una especie de dietética” (Kuper, 1973: 48). Dicho veredicto surge de las siguientes palabras atribuidas al propio Malinowski:

Es una notable paradoja de las ciencias sociales que, mientras toda una escuela de metafísica económica ha erigido la importancia de los intereses materiales –que en última instancia son siempre intereses alimenticios– en un dogma de determinación materialista de todo el proceso histórico, ni la antropología ni ninguna otra rama seria de las ciencias sociales haya dedicado ninguna atención seria a la comida. Los cimientos antropológicos del marxismo o del antimarxismo están todavía por poner” (*Ibidem*).



Sin la osadía del veredicto asumido por Kuper, pensamos que tanto el anti-historicismo como el anti-economicismo marxiano, ambos imputados a Malinowski, respondían tal vez a un incipiente pensamiento negativo que emergía en el campo de la antropología de la primera y segunda década del siglo pasado. Nos explicamos. La cruzada contra las reconstrucciones históricas es menester interpretarla teniendo en cuenta a los interlocutores de la tradición evolucionista decimonónica. Bajo la lectura de dicha corriente, Malinowski adopta una negativa a aceptar tales elucubraciones especulativas del desarrollo de la humanidad, activando como consecuencia de sus innovadoras aportaciones metodológicas, conceptuales y ético-humanísticas, una suerte de *epistemología política horizontal e intercultural* de la alteridad, que enfatizaba el sitio del “otro” como parte vital en la contemporaneidad del “nosotros”. En los términos de época, el enunciado abogado sería algo así como “nuestros primitivos contemporáneos”, en lugar del evolucionista “aquellos primitivos que nos antecedieron”. Paralelamente, la disconformidad a nombrar un hombre *económico* primitivo *en sí*, puede leerse también como un claro posicionamiento negativo hacia el *etapismo marxiano*. El alimento que el etnógrafo de origen polaco había recurrido para solventar su negación, no era otra que la paradigmática herramienta etnográfica archiconocida como *observación participante*.

Cuando leemos *Los argonautas del pacífico occidental*, entre sus páginas encontramos amuchados una serie de cuestionamientos que se enfrentan al contexto científico “oficial de la Etnología contemporánea” (Malinowski: 1995: 174) de comienzos del pasado siglo. Al deslizar la vista por las primeras líneas de *Los argonautas* –cuyo subtítulo *Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica* condensa tanto la orientación temática como el sentir de la vivencia etnográfica– somos testigos de un llamamiento desesperado. Un Malinowski, visiblemente angustiado, prevé el desvanecimiento del objeto de estudio etnográfico: “estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos” (*Idem*: 13). Es probable que nuestro autor dirigiera el llamamiento a la comunidad antropológica internacional. No obstante, creemos que tal urgencia no consistía solamente en amplificar una desgracia humana, sino en acelerar el cuestionamiento de posturas metodológicas y morales que ilustraban tanto el estado desvencijado de modelos interpretativos por entonces insostenibles, como las aberraciones ética y política que los sustentaban. Vamos por pasos. En la introducción se lee:

El lector de esta monografía pronto se dará cuenta de que, si bien el tema principal es de orden económico –pues se ocupa de la organización comercial, del intercambio y del comercio–, hay constantes referencias a la organización social, al poder de la magia, a la mitología, al folklore y también a otros aspectos (*Idem*: 14).

En la cita anterior, podemos advertir que la concepción malinowskiana de la economía cuenta con la peculiaridad de articular varios campos analíticos, puesto que aglutina a la magia, al mito y al folklore como dominios sociales entrelazados en el intercambio comercial. Por lo tanto, se puede convenir en que se trata de una noción de economía multidimensional. Como se infiere, esta concepción múltiple de la economía cuestionaba y ampliaba otras vertientes teóricas de su tiempo; verbigracia, el mencionado materialismo economicista que dominaba en las teorías marxianas en ese entonces. Quizá, el marxismo no haya sido el destinatario privilegiado del cuestionamiento –aunque sí su concepción de “comunismo primitivo”–; en cambio, parece pertinente pensarlo como el modelo representativo de la economía homogénea.

Así, luego de ampliar el significado de la economía y del comercio, nuestro autor continúa en la senda del cuestionamiento de la representación de los fenómenos socioculturales. El destinatario ahora se esconde detrás de la enseñanza oficial y de la opinión pública a la que alimenta con desafortunadas apreciaciones:

Otro concepto que se debe refutar, de una vez por todas, es el Hombre Económico Primitivo [...] Este ser caprichoso y amorfo, que ha hecho estragos en la literatura económica de divulgación y pseudocientífica, cuyo fantasma obceca todavía las mentes de antropólogos competentes (*Idem*: 74).

Esta tonalidad contestataria y combativa no carece de registros que la soporten. En referencia a la idea dominante en ese entonces, la de un “hombre económico primitivo”, en la penúltima página leemos: “se ha hecho alguna detallada digresión con objeto de criticar los puntos de vista que perviven”, en especial, “la concepción de un ser racional que sólo pretende satisfacer sus necesidades más elementales y hacerlo de acuerdo con el principio económico del menor esfuerzo” (*Idem*: 503). Como se advierte, el cuestionamiento no sólo

arremete contra las concepciones habituales de la ciencia, sino que a su vez, insufla contra los prejuicios aberrantes de la época<sup>1</sup>.

Esta variante de crítica situada en la dimensión económica se verá potenciada en lo tocante a la concepción de la magia<sup>2</sup>. Dejando a un lado su posición *magiacentrista* o *magiaholística*<sup>3</sup>, el etnógrafo cracoviano observaba que, entre los trobriandeses, la magia era constitutiva de la sociedad; es decir, su importancia anidaba en su recurrente presencia en cada una de las actividades correspondientes a la reproducción de las diferentes dimensiones culturales: “la magia, el intento del hombre por gobernar la Naturaleza a través de un saber especial, es omnipresente y de suma importancia en las Trobriand” (*Idem*: 86). Sin embargo, Malinowski aducía que la magia no poseía un origen identificable; siempre había estado “ahí”, siempre había estado presente en la vida social trobriandés porque sus individuos la han adoptado y aplicado a la totalidad de sus actividades. Pero la importancia en la creencia de la magia no significa que la voluntad del hombre cediera ante las fuerzas de la naturaleza. Al respecto, nuestro autor nos señala que los trobriandeses “conciben la magia como algo esencialmente humano. No es una fuerza de la Naturaleza capturada por el hombre de una u otra manera y puesta a su servicio; en esencia, es la afirmación de poder intrínseco del hombre sobre la Naturaleza” (*Idem*: 391).

Malinowski infunde una nueva comprensión en torno al vínculo entre el comportamiento humano y la magia. La incidencia de la magia en la vida social, que implica el conjuro constante de sus fórmulas en casi la totalidad de las actividades cotidianas, no tiene parangón con ninguna otra labor, sea política, económica o religiosa;

---

<sup>1</sup> A finales de los años sesenta, a partir de la publicación póstuma de un *Diario de campo* paralelo, íntimo en su contenido y confesional en sus declaraciones, se han generado una serie de debates en torno a las relaciones personales y a los calificativos empleados por Malonowski para referirse a los trobriandeses, en particular, en lo tocante al significado del término *nigger* empleado en el *Diario*; término usualmente utilizado peyorativamente con tintes racistas y despectivos. No vamos a detenernos en este punto, más adelante se verán algunas resonancias entre la intencionalidad de una *neutralidad científica* y los contraejemplos que en la propia obra de *Los argonautas* se detectan. En cambio, optamos por seguir la opinión de Stocking, para quien, “without denying the explicit racial epithets [nigger] the diary functioned as a safety valve for feelings Malinowski was unable or unwilling to express in his daily relations (Stocking, 1983: 102-103).

<sup>2</sup> Como se advertirá, hemos dejado a un lado la noción de *mito*. Ello obedece fundamentalmente a la complejidad de dicha concepción. Detenernos en la noción de mito nos desviaría en demasía de nuestro vector temático. Solamente cabe indicar que el mito también presenta facultades fácticas que inciden en la vida cotidiana de los trobriandeses. De hecho, la magia constituye el puente entre el mito y la realidad (Malinowski, 1995: 296-297-299-301-303-324), aunque las tres dimensiones presentan un marcado asidero en las labores diarias.

<sup>3</sup> En el capítulo XVII, “La magia y el kula”, se describe cuidadosamente la presencia de la magia en la totalidad de la vida social trobriandés.

puesto que la magia vertebra indefectiblemente a cada una de ellas: “Se concibe como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente afecta al hombre” (*Idem*: 388). Es más, es impensable cualquier actividad sin antes realizar alguna clase de conjuro. La magia gobierna la realidad y la realidad dota de significado a la magia por medio de sus fórmulas (conjuros). Sería posible afirmar entonces, que el vigor de los conjuros cabalga sobre la tradición, verdadera dictaminadora de la eficacia de los mismos. Empero, Malinowski señala un fundamento más que sugerente<sup>4</sup>:

La creencia en la eficacia de una fórmula depende de las diversas peculiaridades del lenguaje en el que se expresa, tanto por el sonido como por el significado. El indígena está convencido del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; palabras que se consideran poderosas en sí mismas (*Idem*: 441-442).

Las palabras que sustentan los conjuros no se explican tan solo por encontrarse sedimentadas en las regulaciones que norman la sociedad. Malinowski arroja una explicación que opera simpáticamente –“transferencia ritual”, le llama nuestro autor (*Idem*: 443)<sup>5</sup>. El ejemplo recurrente de la construcción de la canoa nos es de utilidad aquí. En breve, recordemos que el procedimiento cuyo momento inicial consiste en la selección del árbol adecuado al entablar un diálogo con los espíritus del bosque, hasta que finalmente la canoa es botada al mar, es menester que se realicen una serie de conjuros cuya finalidad es extirparle peso a la embarcación a la vez que dotarla de ligereza y velocidad. En todo este proceso, tanto las palabras como los objetos ocupados se vinculan de una u otra manera con el viento, la brisa, y la agilidad: “Resulta fácil ver que, no menos que en las palabras, los materiales que se utilizan guardan cierta relación con la finalidad de la magia” (*Idem*: 443). Independientemente de si es correcta o no su explicación, el punto a observar es que Malinowski considera el lenguaje de la magia como *forma de vida*, como la dimensión social que explica a la sociedad porque *es* la sociedad.

Al respecto, señalamos que dejaremos a un lado todas las implicancias pre wittgenstenianas, pre winchianas y pre performativas que esto conlleva, tópicos abordados de manera brillante en el texto de Rodrigo Díaz Cruz al cual ya hemos aludido:

---

<sup>4</sup> En este punto nos hemos servido del texto “Las voces transfiguradas: lenguaje ritual, proyectiles verbales”, que forma parte de la obra *Archipiélago de rituales* de Rodrigo Díaz Cruz.

<sup>5</sup> Como se recordará, esta “fórmula simpática” utilizada para explicar la magia fue rápidamente cuestionada: “Fuera de ellas, queda un residuo que no debe descuidarse” (Mauss, 1979: 114 y ss.).

Haciendo a un lado su psicologismo, el antropólogo polaco comenzó a arar parte del lenguaje, en particular del lenguaje mágico [...] Malinowski recogió como pocos un amplio *corpus* lingüístico de los conjuros recitados en los rituales mágicos trobriandeses, e intentó explicar el origen del poder mágico de las palabras, de esas fórmulas –de esos proyectiles verbales como los denominó–, con intuiciones novedosas y sugerentes cuando pudo escapar del pantano psicologista en el que se encontraba (Díaz Cruz, 1998: 125).

Ahora bien, hasta aquí, la cuestión que nos ha motivado ha sido la de señalar las elaboraciones malinowskianas que se inscriben dentro del cuestionamiento hacia la representación y concepción de la vida “primitiva” del “otro”. El procedimiento del etnógrafo polaco consistió en replantear las concepciones académicas de la época, situándose en el acontecer mismo de la vida social y, en particular, orientando su labor hacia la economía y la magia. A continuación nos detendremos en aquello que nos sugiere ser parte de un peculiar tratamiento afín al pensamiento crítico negativo, en diáfana referencia a los planteamientos del evolucionismo decimonónico.

### ***El “pensamiento crítico negativo” insinuado por Malinowski***

Cuando expusimos a inicios del capítulo el sentido del pensamiento crítico negativo malinowskiano, dijimos que conjugaba la representación y concepción del “otro” esgrimidas en la antropología, con la negativa a aceptar la estructura ética que las alimentaba. En otros términos, la operación consistía en cuestionar la articulación realidad / representación, a la vez que subrayar las sesgadas interpretaciones del comportamiento de la sociedad en cuestión. El acento a destacar aquí se encuentra en la sugerencia de un *posible ser-otro*. Desde luego que este posible ser-otro no carece de ambigüedades e imprecisiones; en principio convenimos en que se trata de alternativas de comprender, conceptualizar, juzgar, pensar y, por ende, de relacionarse con el “otro”. Siguiendo la argumentación esbozada, el *posible ser-otro* identificable en *Los argonautas* no es abundante, mas no insignificante. De hecho, la concepción de un posible ser-otro ha sido anteriormente dibujado cuando nos detuvimos en la concepción múltiple de la economía y en la fuerza del lenguaje empleado en la magia. En aquel recorrido, un denominador común ha sido el destino de las críticas que, si bien se inscriben hacia “la sociedad”, es claro que su blanco eran las diversas posturas científicas, en particular, la antropológica de corte

evolucionista. Bien, en las postrimerías de la obra, nuestro autor vuelve a la carga con renovadas *posibilidades*. Citamos *in extenso*:

[M]i convicción, como se ha repetido una y otra vez, es que lo realmente importante no son los detalles, ni los hechos, sino el uso científico que hagamos de ellos. Así, los detalles y los aspectos técnicos del Kula sólo adquieren su significado en la medida en que expresan alguna actitud fundamental de la mentalidad indígena, y de esta forma *amplíen nuestro conocimiento, ensanchen nuestra visión y profundicen nuestra comprensión* de la naturaleza humana. [L]o que siempre me ha cautivado más e inspirado el auténtico deseo de penetrar en otras culturas y entender otros tipos de vida, es *la posibilidad de ver el mundo y la existencia desde los distintos ángulos* de cada cultura (*Idem*: 504, cursivas nuestras).

Es fascinante este párrafo; diáfano en cuanto a la exposición metodología malinowskiana, intrigante en pistas subjetivas de la personalidad del etnógrafo y, sobre todo, sugerente con respecto al sentido asignado a la alteridad, esa suerte de matriz o marca registrada de la antropología. Siguiendo la cita, podríamos sugerir que la alteridad se funda en el tránsito, es casi inasible, fugitiva; puesto que al intentar aprehenderla sólo nos queda su rastro: la diferencia, o la interculturalidad, como gusta decirse en la actualidad. Pero además, nuestro autor desliza una advertencia con respecto a su emblemática metodología: *la descripción detallada no significa nada si no tenemos en claro su utilidad*.

Con antelación señalábamos la escasez, en *Los argonautas*, de fragmentos que nos invitaran a pensar en un posible ser-otro. Paralelamente, la cita anterior nos muestra que el posible ser-otro tiene fundamentos fácticos: se trata de la comprensión del otro, aunque ciertamente tamizada por un dejo instrumental (comprender al otro para ampliar el nosotros). De todas formas, estos fundamentos etnográficos siguen siendo vívidos, palpables, sensibles: “ampliar nuestro conocimiento, ensanchar nuestra visión y profundizar nuestra comprensión”... dónde hemos leído eso... ¿dónde?... claro: Peter Winch: “Al estudiar otras culturas no sólo podemos aprender distintas posibilidades de hacer las cosas, otras técnicas. Es mucho más importante que podamos aprender otras posibilidades de darle sentido a la vida humana” (Winch, 1991: 97).

Es más, acorde a la vitalidad de tales estrategias interpretativas y horizontes de un posible ser-otro, recuérdese aquello que hemos anotado al inicio del trabajo, al momento de recuperar algunos de los puntos programáticos de la última versión crítica de la antropología: las antropologías del mundo. Evocando uno de sus llamados, habíamos

hallado el siguiente: “el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos” (Lins Ribeiro y Escobar, 2009: 54). Es cierto que tal enunciado es una flama atizada por las “antropologías del mundo”, pero más significativa es el hecho de que encuentra sus primeros chispazos en las piedras y palos frotados por Malinowski. Con lo cual pareciera ser que la “antropología crítica” contemporánea presenta tibias similitudes con el centenario programa crítico externado por la “proto-antropología crítica” malinowskiana. Situación que no escatima en inquietudes e interrogantes a reflexionar. Como hemos adelantado, la crítica de un posible ser-otro logra pervivir a través del tiempo y sus diferentes contextos, a costa de la ductilidad con que sus usuarios la emplean.

Como corolario de este apartado, cabe advertir que en la página final de su monumental obra Malinowski vuelve a insistir en el punto: “nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo” (Malinowski, 1995: 505). Paradoja (quizás la segunda si consideramos lo visto en estas últimas veinte líneas): la frase estrangulada por una volitiva neutralidad científica, ahora, en el presente siglo, forma parte del discurso oficial “políticamente correcto”. En el siguiente apartado nos dedicaremos a explorar las dificultades que presenta la mentada actitud científica neutra y objetiva, en relación con las transferencias teóricas y las dificultades metodológicas, subjetivas, conscientes o inconscientes, expresadas por el propio Malinowski. El motivo de tal tratamiento anida en la relación generada entre el posible ser-otro y la estrategia interpretativa utilizada en el momento en que se vivencia íntegramente la vida cotidiana del “otro”. Como observaremos, dicha inmersión en la *otredad* plantea la problemática de saber cómo configurar la estrategia de investigación según la cual habremos de “ser” el “otro”. Vinculado a la anterior dificultad, se correlaciona el presupuesto defendido por nuestro autor, que enuncia la indefectible labor de *extrañamiento cultural* que debe realizar el propio antropólogo, a fin de evitar enviciar el proceso de comprensión etnográfica.

### ***Un indígena entre los indígenas o la disolución de los rasgos del pensamiento crítico***

Interesándonos por la concepción de actividad científica empleada por Malinowski, no carece de importancia percibir la franca explicitud con que se aborda dicho tópico a lo largo de la obra. La intención de este recorrido es darle cauce a lo atendido en el apartado

anterior, es decir: si hemos de acordar la aparición de cierta antropología crítica según los sentidos implicados, ahora es menester desentrañar algunas de las formulaciones defendidas por nuestro autor, ya que sobre ellas otras posturas venideras elaborarán sus cuestionamientos dando lugar a nuevas tentativas de *crítica*.

En el prefacio a *Los argonautas*, James Frazer deslizaba la opinión de que una de las virtudes de Malinowski –si no es que la más significativa– anidaba en su interés por penetrar las capas sedimentadas del hecho social observado. El propósito era expresado como sigue: comprender las emociones que se encontraban al interior de las “mentes de los indígenas” (Malinowski, 1995: 8). A decir del autor de *La rama dorada*, la perspectiva de Malinowski se caracterizaba por señalar que las fuerzas emocionales y las fuerzas de la racionalidad danzaban conjuntamente en cada individuo. “Malinowski”, escribe Frazer, “ve hombres en relieve, no perfiles de una sola dimensión. Recuerda que el hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón” (*Ibidem*). Aceptando que la morada de la razón es la mente, ésta ha de concebirse como una estructura activa, profunda, distante y aparentemente insondable (mas no inaccesible para una persona entrenada en la observación como Malinowski), que condiciona e incluso determina la sociabilidad a través de la costumbre y la tradición, como así también, por medio de las normas y las regulaciones que las acompañan.

Dentro de este *humanista* programa de investigación malinowskiano, quisiéramos privilegiar el análisis de dos temas: la metodología científica y la noción de ciencia comprometida. Ambas se nutren mutuamente y no puede comprenderse la radical integración en la vida del “otro”, sin describir ambas concepciones utilizadas por Malinowski. El presupuesto podría sintetizarse como sigue: si la finalidad es adaptarse por completo a las costumbres que se desea investigar, con el objetivo de conocer la estructura mental que orienta la vida social del “otro”, nuestro autor interpone para tales efectos dos cláusulas. La primera, de corte higiénica, consiste en despojar al etnógrafo de prejuicios y subjetividades. El enunciado dice: “no introduciré aquí categorías artificiales, ajenas a la mentalidad indígena” (*Idem*: 182). Así, en esta postura de desprenderse de los prejuicios y las categorías extrañas para que no intervengan en su descripción, Malinowski interpone una segunda cláusula: “las definiciones exactas deben darse en términos de las explicaciones indígenas” (*Idem*: 252). Por consiguiente, nuestro autor nos induce a pensar



que para cumplimentar tales normas etnográficas es necesario contar con una actividad científica enfáticamente aséptica.

Antes de continuar, con los cuidados pertinentes y haciendo un salto en el tiempo, es sugerente considerar que tales criterios de exigencia científica pudieran adscribirse a las consignas metodológicas de la denominada “antropología posmoderna”. La crítica antropología en ambos casos pareciera engarzarse. Pero mientras que en el caso de Malinowski, la finalidad es defender la pureza de la ciencia y por lo tanto cuestionar los prejuicios y subjetividades del etnógrafo, en lo que atañe a la antropología posmoderna, se argumenta que la incorporación de las categorías del entendimiento utilizadas por el “otro” al lenguaje antropológico posee la ferviente finalidad de combatir no exactamente los prejuicios, sino la autoridad etnográfica que los transfiere.

Empero, el intento de Malinowski por salvar a la antropología de los embates “prejuiciosos y valorativos” tal vez encuentre una explicación sugerente en su cruzada anti-colonialista. En efecto, considerando el proceso colonialista que afectaba, entre otras regiones, a la Melanesia, cuya violencia etnocentrista era una constante en dicha intromisión, no resulta extraño pensar que Malinowski al insistir tanto en el abandono de los prejuicios, como en la necesaria incorporación de las categorías del entendimiento empleadas por el “otro” para dar cuenta de las observaciones etnográficas, estuviera enfatizando, precisamente, la negativa a aceptar los vicios y políticas etnocentristas utilizados por la sistemática intervención de las naciones expansionistas europeas. Lo anterior aparece señalado en un artículo publicado justamente en 1922, en donde la pluma combativa de Malinowski había escrito lo siguiente:

Whole departments of tribal law and morality, of custom and usage, have been senselessly wiped out by a superficial, haphazard legislation, made in the early days often by newcomers unused to native ways and unprepared to face the difficult problem. They applied to the regulation of native life all the prejudices of the uneducated man to anything strange, foreign, unconventional and to him incomprehensible. All that would appear to a convention-bound, parochial, middle-class mind as "disgusting", "silly", "immoral," was simply destroyed with a stroke of the pen, and, worse, with rifles and bayonets. And yet to a deeper knowledge, based on real human sympathy and on conscientious scientific research, many of these "savage" customs are revealed as containing the very essence of the tribal life of a people as something indispensable to their existence as a race. Imagine a board of well-meaning, perhaps, but rigid and conceited Continental bureaucrats, sitting in judgment over British civilization. They would see thousands of youths and men "wasting their time" over "silly" games, like golf, cricket or football, in "immoral" betting, in "disgusting" boxing or fox-hunting". These forms of sport are *streng verboten*, would be their verdict [...] Yet,

anyone looking from an ethnological point of view on this problem would soon see that to wipe out sport, or even to undermine its influence, would be a crime, as it would be an attempt to destroy one of the main features of national life and national enjoyment (Malinowski, 1922: 209).

Sin embargo, si bien nuestro autor utiliza la objetividad o neutralidad científica como antitóxico para detener la viral comprensión etnocentrista del colonialismo, este mismo antídoto es voluntariamente transmitido a la teoría social. Veamos cuál es el origen y cómo procede dicha afectación.

En principio, la insistencia en la pulcritud de la investigación, que “debe presentarse de forma absolutamente limpia y sincera” (*Idem*: 20), presupone una clara demarcación aséptica –cual laboratorio o ejercicio propio de la física o la química. En este punto hay que recordar, siguiendo a Stanley Tambiah, que la trayectoria intelectual de Malinowski incluía en su temprana formación, a la física, a las matemáticas y a la filosofía (Tambiah, 1993: 66). La incesante tarea por fomentar un valor científico sin pliegues, liso, inviolable y a todas luces transparente, supone asignarle un status de igualdad epistemológica a la *observación participante* y a la información que se obtiene de los nativos. A primera vista esto no resulta una operación obvia, pero si acordamos con Malinowski que el etnógrafo posee la virtud de acceder a la mente indígena mediante el mimetismo, a fin de conocer el comportamiento social del “otro”, la semejanza anterior se torna más clara. Al realizar el ejercicio de ingresar desde el llano (la vivencia dentro del objeto), y al atravesar la superficie en donde se expresan usualmente las diferencias culturales (costumbres, tradiciones, etc), Malinowski logra sumergirse dentro del oscuro recipiente de la estructura mental, identificando además, en esta aventura, a las llamadas *actitudes mentales*.

Recordemos que tales actitudes parecieran nutrirse tanto de la pasión como de la reflexión, y constituyen la fuente que alimenta a las creencias y a los mitos que surcan cotidianamente la vida social de los trobriandeses. Este movimiento de permear el hecho social –sea observándolo, sea oyéndolo–, para luego aterrizar en las profundidades de la mente, indudablemente tiene que contar con un regreso a la superficie. En otros términos, debe haber un camino de retorno a la etnografía para corroborar la estrategia inductiva aplicada en tal o cual creencia o mito. Decimos *indudablemente* porque, al adentrarse en la estructura mental del “otro”, siempre se está en riesgo de no encontrar la salida, es decir, de no advertir el estado de conversión, situación en la que nuestro autor no repara.

El primero de estos movimientos es constantemente subrayado por Malinowski, en cambio, el segundo, tan importante desde una óptica metodológica, se haya soslayado, desplazado y sin atención. Una posible explicación se encuentra en la misma insistencia de nuestro autor en la asepsia científica. Si habemos de hacer inteligible el comportamiento del “otro”, siguiendo el argumento de Malinowski, se debe a que nos mimetizamos con su actitud mental y, por ende, aunque desnudos de nuestros ropajes socioculturales, nos hemos cubierto inexorablemente con los del “otro” en razón de comprender su mente. Pero si nos introducimos al interior de la mente nativa con la seguridad de habernos despojado de nuestra piel, nuestra lengua y nuestras concepciones, ¿cómo no regresar sin que nuestro entendimiento se vea impregnado por las concepciones que pretendemos comprender? Al respecto, conviene recordar las siguientes palabras atribuidas a un autor anónimo: nadie sale ileso de la comprensión.

Pero incluso en el paradigmático primer movimiento –el de la internación en la estructura mental nativa–, nuestro autor nos ofrece una información vaga sobre cómo efectuar dicho proceder. No aduce cuáles son las herramientas conceptuales, a qué epistemología o postura teórica recurre. Se trata de un tránsito carente de descripción, verdaderamente paradójico si consideramos la importancia de la labor descriptiva en el programa de investigación defendido por nuestro autor. Quizá esta pudiera resultar ser la región tabú del conocimiento científico malinowskiano, o bien tratarse de un celo científico fuertemente atesorado.

La actividad científica como nula ciencia carece de sustento etnográfico. En este punto, la *crítica como teoría de la sociedad* pierde potencia al asumir la defensa de la objetividad científica: “La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad (*Idem*: 497)”. Como veremos líneas adelante, la noción de sistema encuentra filiación en la figura de Mach. Entre tanto, y con los recaudos pertinentes, se trata de un reclamo semejante a la clasificación sistemática de los estadios humanos, con la diferencia de que esta última se ordenaba según los criterios históricos de los evolucionistas decimonónicos. No obstante, la similitud se halla en la obstinada necesidad de clasificar la información obtenida.

Para Malinowski, la solidez de la ciencia objetiva y neutra se palpa al asumir empeñosamente la postura de “que los hechos hablen por sí mismos” (*Idem*: 37), y sólo es posible tal empresa ejecutando un propio extrañamiento cultural que dispone el inicio para la inmersión en el “otro”. Se trata de extraviar toda clase de aparatos cognitivos, éticos y emocionales que obstaculicen o distorsionen la observación del “otro”; se trata de un procedimiento que, en última instancia, equivale a observarse a uno mismo desde ninguna parte (¡ya no siento nada... ni mis brazos, ni mi cabeza, ni mi corazón... nada, absolutamente nada!). Decimos *ninguna parte* porque, como ya se sugirió, la labor de comprender al “otro” desde la mente del “otro”, debe realizarse sin intervención alguna que altere tal procedimiento, es decir: no es posible tampoco comprender al “otro” desde el “otro”.

Sin embargo, nuestro autor poseía una estructura metodológica sólida para solventar sus límpidas exigencias científicas. Como es sabido, el as de Malinowski para tamaño esfuerzo de pulcritud y de exigencia mimética es la participación activa, la presencia *in situ*: “cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena” (*Idem*: 24); “quien como yo, ha vivido entre esta gente” (*Idem*: 66); “así vi yo la construcción de la canoa” (*Idem*: 144); “así fue la ceremonia tasatoria que yo presencié” (*Idem*: 162); “cuando se oye a los indígenas [...] a plena luz del día en la tienda del etnógrafo” (*Idem*: 235); “como yo he visto” (*Idem*: 367); etc. No vamos detenernos en este punto, existen numerosos estudios dedicados a la “autoridad etnográfica”. Sólo lo incorporamos con el fin de amarrar la relación entre el etnógrafo y su intento por dejar atrás todo prejuicio, cualquiera que sea su origen, justificando metodológicamente tal empresa purificadora, en la internación del etnógrafo en la mente y vida social del otro.

Para finalizar este apartado veamos a continuación la cuestión de la objetividad científica desde otro ángulo. Siguiendo a nuestro autor, la metodología recomendable para cualquier etnógrafo, radica en que la comprensión de una sociedad ajena sólo es factible mediante la adopción de su estructura mental que la dota de sentido. Este proceder supone por parte del etnógrafo tanto una percepción inalterable, como también la identificación de una actitud mental social uniforme, sin ambigüedades o contradicciones internas. Esta idea de una sociedad autorregulada, de un campo de estudio accesible desde cualquiera de sus dimensiones culturales, puede rastrearse en las influencias positivistas de Malinowski.

Robert Ulin sintetiza este punto como sigue: “Malinowski tomó ese modelo [la concepción de un sistema natural en equilibrio] de las ciencias naturales y lo aplicó a los sistemas sociales, de modo que las diversas instituciones sociales son entendidas como si tuviesen una relación homogénea entre sí” (Ulin, 1990: 33).

Se trata de un “todo” centrado en cierta sistematicidad de la sociedad, coherente consigo misma, en equilibrio y sin cambios. Esta homeostasis es otra de las claves para entender la confianza de Malinowski en su proceder mimético y en su visión de que los hechos “hablen por sí mismos”. Al respecto, Robert Thornton, en su iluminador artículo “‘Imagine Yourself Set Down...’: Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography”, nos ofrece mayor precisión en este punto: “His insistence that the empirical ethnographic fact must always be evaluated in the context of the whole, reflects the outlines of Mach's positivism, especially his concept of the 'field' and holism in the physical sciences” (Thornton, 1985: 9). Ahora se nos aparecen con mayor claridad las razones por las cuales Malinowski identificaba a la sociedad como un todo, y consideraba a la metodología de las ciencias objetivas como la técnica idónea para comprender una sociedad extraña. Extraña pero sin fisuras, cabría anotar. En esta situación, la *crítica teórico social* malinowskiana insistiría en la objetividad, lo cual supone una franca simpatía hacia las ciencias naturales y a los métodos positivistas. Pero este precepto entraña un alejamiento de lo social y, por consiguiente, una negación de la misma crítica social. Por consiguiente, aquí Malinowski se distancia de manera insalvable del pensamiento crítico negativo.

### ***Primer balance de la proto-antropología crítica***

Hemos visto que la actividad científica, según los términos planteados por Malinowski, nos facultaba para ampliar las posibilidades de la comprensión humana. Pero luego observamos que, al adoptar una metodología mimética aneja a un criterio objetivo, tales pretensiones se tornaban inoperables. Un ejemplo de la ineficacia implícita en la cruzada neutral de la ciencia es la obligación de creer en la veracidad de aquello que no se cree verdadero, amén de la ferviente aculturación voluntaria del etnógrafo. En el siguiente pasaje, nuestro autor nos ofrece un claro ejemplo de la credibilidad incrédula:

La más notable de estas creencias es la de que existen grandes piedras vivas que están a la espera de las canoas, corren tras ellas, saltan y las hacen pedazos [...] A veces, se las ve a distancia, saltando fuera del mar o moviéndose en el agua. De hecho, me las han enseñado navegando por Koyatabu y, *aunque no vi nada, era obvio que los indígenas creían sinceramente estar viéndolas (Idem: 237) (cursivas nuestras).*

Malinowski, al intentar comprender al “otro”, le asignaba significados que posiblemente él mismo elucubraba según sus intereses personales, o por lo menos así parecía sugerirlo. El siguiente extracto es un testimonio de esta clase de información obtenida de manera amañada: “Encontré en este apacible anciano, fidedigno y cabal, un excelente informador [...] Le pagué bien por las pocas fórmulas que me dio y, al final de nuestra primera sesión, le pregunté si conocía otras magias que comunicarme” (*Idem: 388-399*). Nos resulta insignificante si es correcto o no pagar por la información. Pero sucede que al entablar un comercio de esta clase, el conocimiento que pretendemos enriquecer corre el riesgo de aumentarse con información apócrifa, como consecuencia del establecimiento de una relación de compra-venta. Puesto que, si pagamos por la obtención de fórmulas y nos encontramos con informantes que nos ofrecen distintas versiones, ¿a cuál de ellos le creemos?, ¿por qué habremos de escoger un conjuro como verdadero y otro como falso?, ¿qué criterios habremos de utilizar? Por cierto, la respuesta del anciano a la solicitud de Malinowski fue la siguiente: “¡Aquí hay muchísimas más!” (*Ibidem*). En fin, la objetividad teñida de una comercial subjetividad de intereses.

Es claro que por momentos la solvencia de su cuestionamiento a la utilización de información de terceros es contundente y por instantes su crítica hacia un posible ser-otro se asume como crítica teórica social. Sin embargo, esta última tiende a diluirse si consideramos la serie de prejuicios que el propio Malinowski reproducía en campo, sus relaciones de servidumbre y los intercambios de información por tabaco. Incluso, el acceso a vislumbrar un posible ser-otro, no parece dibujarse como parte de un proceso de negación del “nosotros”, sino como una suerte de metodología privilegiada de incremento científico para comprender al “otro”. Malinowski es explícito en cuanto que, para comprender al “otro”, es necesario *ser el otro*. Se trata de un movimiento que, ineluctablemente, inicia en el abandono del “nosotros”, para luego una vez operado tal extrañamiento, sea permisible impulsar al purificado científico al interior del “otro”. El problema es justamente que el

pensamiento crítico negativo no abandona al “nosotros”, con lo cual se afirma la importancia de la Teoría Crítica como teoría de la sociedad.

En relación con lo anterior, en cuanto a la propuesta de utilizar la ciencia para ampliar las posibilidades de la comprensión humana, nos parece oportuno cotejarla con el planteamiento esbozado por Marcel Mauss. El motivo es sólo situar la crítica de un posible ser-otro del etnógrafo polaco en perspectiva de una segunda posición defendida por el etnólogo francés por aquellos años. Así, un año después de la publicación de la obra *Los argonautas del pacífico occidental* “uno de los mejores libros de sociología descriptiva” (Mauss, 1979: 179), Marcel Mauss, en su brillante *Ensayo sobre los dones*, externaba con fruición la siguiente propuesta del *posible ser-otro*: “Adoptemos, pues como principio de nuestra vida, lo que ha sido siempre el principio; salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente” (*Idem*: 251).

Así las cosas, hemos intentado reconstruir algunos de los presupuestos conceptuales y metodológicos empleados por Bronislaw Malinowski para la elaboración de esa fascinante obra denominada *Los argonautas del pacífico occidental*. La dinámica escogida para proceder en tal reconstrucción, ha sido posible gracias a la incorporación de herramientas teóricas provenientes de la filosofía social. La razón de tal elección, como hemos insistido, se haya en nuestro interés por rastrear una suerte de protohistoria de la antropología crítica. De no haber recurrido a tales prestaciones, la lectura y el horizonte de una proto-antropología crítica en algunas de las reflexiones dejadas por Malinowski, en verdad hubiese sido mucho más especulativa. En lo venidero, nos dedicaremos a analizar una obra por demás sugerente: *Naven*, escrita por Gregory Bateson en 1936. Creemos que entre sus páginas es plausible detectar una serie de argumentos insurreccionales que cimbraban a la propia “revolución” promovida por Malinowski. No obstante, antes de abordar los tópicos ideados por Bateson, pensamos que es conveniente realizar un rodeo por algunas concepciones afirmadas por otra de las figuras que encandilaba a la antropología y la etnología de ese entonces: Alfred Reginal Radcliffe-Brown. Como se verá, tanto la figura de Malinowski como la de Radcliffe-Brown habían sido de gran influencia para el ecléctico Bateson. Sin ocultarlo, y puesto que hemos abordado a Malinowski en la presente sección, esta clase de vínculo nos parece motivo suficiente para detenernos un momento en algunos *fragmentos* arrojados por Radcliffe-Brown.

### III. II FRAGMENTOS DE RADCLIFFE-BROWN O ESTAMOS MAL PERO VAMOS BIEN

*Después de mucho luchar, ha recibido el reconocimiento en las universidades y en todas partes de que es una ciencia más entre las ciencias*

Alfred Reginal Radcliffe-Brown

Para comprender *Naven* de Gregory Bateson, es conveniente ampliar las dimensiones aradas por *Los argonautas*, apelando a un rodeo por algunos de los pensamientos surcados por Alfred Reginal Radcliffe-Brown. Si con Bronislaw Malinowski, la etnografía zarandeaba la hegemonía de los estudios etnológicos de gabinete, con Radcliffe-Brown la antropología, suma de etnografía y un peculiar método inductivo –y a pasear del encuentro ineludible con la política pública–, ¡por!, ¡por fin!, encuentra un sitio en la antesala de la ciencia como *ciencia universal de la alteridad*.

Si bien es cierto que no hallaremos noción de crítica alguna, incluso no nos toparemos con algo semejante a una proto-antropología crítica, conviene detenernos en algunas de las tramas conceptuales empleadas por Radcliffe-Brown, así como el sentido metodológico y funcional de la ciencia defendido por este autor, con el fin de familiarizarnos con las posturas y debates que se desplegaban por aquellos años 20s y 30s del pasado siglo.

En este tenor, resulta claro que Radcliffe-Brown había logrado entablar un diálogo con los planteamientos de Malinowski, logrando incrementar y complejizar sus alcances heurísticos. Seguramente, Radcliffe-Brown era consciente de las resonancias que había estimulado la lectura de *Los argonautas del pacífico occidental* en la entretejida vida académica, cuando, al año siguiente de publicarse la citada obra, y al finalizar una disertación presidencial ante el auditorio principal de la Asociación Sudafricana para el Fomento de la Ciencia, nuestro autor pronunció el siguiente veredicto:

El material mismo de que dependen el etnólogo y el antropólogo social para sus estudios está desapareciendo ante nuestros ojos. Creo que no hay ninguna otra ciencia en una posición parecida (Radcliffe-Brown, 1975: 58).



La distinción entre etnología y antropología es importante tenerla presente, aunque no por ahora. No así el tono fatalista del contexto científico antropológico. A un año del diagnóstico malinowskiano, “la Etnología tiene las horas contadas” (Malinowski, 1995: 505), y a pesar de compartir el temor a la desaparición del objeto de estudio (*Idem*: 13), Radcliffe-Brown, contrariamente a lo indicado en la cita, y como veremos en lo sucesivo, proyectaba un juicio alentador fundado en el crecimiento y la bienaventurada recepción académica y política de la antropología social.

A continuación, intentaremos introducir algunas de las vigas que forman parte del andamiaje teórico elaborado por Radcliffe-Brown, con el propósito de aclarar este sentir optimista con respecto a la consolidación de la antropología social como ciencia. En cuanto al proceder que hemos optado por seguir, el trayecto que seguiremos incluye dos paradas: primero, nos detendremos en lo propiamente metodológico y conceptual, para luego abordar el carácter y la función social de la antropología perfilada por nuestro autor. La idea que articula este desdoble, se aloja en la íntima vinculación entre la metodología y las nociones que la acompañan, y en el carácter empleado para denotar a la actividad científica antropológica. Como hemos adelantado, introducir a Radcliffe-Brown nos permitirá ampliar el debate contextual de la época, ya que algunas de sus formulaciones se instalaban en la mente de sus contemporáneos atizando el fuego del debate antropológico en las primeras décadas del siglo pasado.

### ***Tierras lejanas, tierras compartidas y tierras propias***

El anuncio de buenos augurios para la antropología, sustentados en el reconocimiento de las elaboraciones etnográficas y etnológicas en los ámbitos universitarios e intelectuales, avivó en la mente de Radcliffe-Brown la ejecución de una tarea urgente: remedar el procedimiento seguido por las ciencias entre las ciencias, aquellas agrupadas bajo el campo semántico de *ciencias de la naturaleza*. Estas felices intuiciones se sustentaban en la insistente incorporación del *método inductivo* a la antropología. Podríamos acordar, que en términos heurísticos, la potencia explicativa de dicha metodología y la pretensión de validez universal que ésta prometía, activaron una tentación ineludible para nuestro autor. En la misma conferencia antes referida, es factible rastrear una serie de concepciones en

estrecha relación con la actividad científica. Caminos que nos llevan a Malinowski y caminos que nos acercan Bateson.

Siguiendo el mapa establecido, recordábamos que Radcliffe-Brown incorporaba estructuras conceptuales y al complejizarlas lograba multiplicar sus partes, con lo cual se intentaba potenciar el alcance epistemológico de la antropología. En este sentido, el primer movimiento consistió en situar sobre la palestra académica la distinción entre el *método histórico* y el *método inductivo*; otrora evidenciado por Sir Edward B. Tylor a finales de los años 70s del siglo XIX. Radcliffe-Brown, cincuenta años después, señalaba que tal distinción se había tornado “confusa” (Radcliffe-Brown, 1975: 26). Las fronteras entre ambos métodos se habían abierto a toda clase de mixturas generando un laxo campo metodológico en donde germinaban prácticas impuras. Esto constituía una osadía que no debía permitirse, y al quite de tales mestizajes aparece nuestro autor, quien con ahínco insistía en reforzar toda clase de delimitaciones. Por consiguiente, se vio en la imperiosa labor de subrayar que el *método histórico* “explica determinada institución o conjunto de instituciones averiguando las etapas de su desarrollo” (*Ibidem*)<sup>1</sup>. Sin embargo, a decir de nuestro autor, este método presentaba una debilidad irremediable: “no nos aporta leyes generales” (*Ibidem*). El método histórico “nos aporta solamente un conocimiento de los acontecimientos y de su orden de sucesión” (*Idem*: 28), pero absolutamente nada de la lógica orgánica de su funcionamiento y de la posible aplicabilidad a otros acontecimientos.

Estas debilidades eran sumamente importantes de tenerlas presentes para no trasladarlas hacia el feudo del *método inductivo*; suerte de panóptico desde el cual era factible observar (inducir) la universalidad de los hechos culturales sobre la base de una experiencia etnográfica singular. Como hemos anotado, la imagen ideal de ciencia se reflejaba en las ciencias de la naturaleza. Para Radcliffe-Brown, la potencia de las ciencias de la naturaleza no dimanaba exclusivamente de su minuciosa disección al momento de reflexionar sobre los fenómenos naturales, sino del potencial alcance inductivo capaz de gobernar (explicar) el funcionamiento de los objetos químicos, físicos, biológicos e, inclusive, de las sociedades humanas. La política de la reducción es evidente cuando advertimos la siguiente aseveración no menos politizada: “El postulado del método

---

<sup>1</sup> Conviene anotar aquí, que a la labor “explicativa”, Radcliffe-Brown la describe como el procedimiento según el cual se agrupan los hechos culturales como “ejemplos de alguna ley general de la sociedad humana” (Radcliffe-Brown, 1975: 54).

inductivo es el de que todos los fenómenos están sujetos a leyes naturales” (*Idem*: 29). En un lenguaje llano, Radcliffe-Brown nos descubre su fascinación: “La esencia de la inducción es la generalización; un hecho particular se explica mediante la demostración de que es un ejemplo de una regla general” (*Ibidem*)<sup>2</sup>. Entre líneas, podemos detectar que los cimientos de la “generalización” se cubren con el lodo funcionalista de la observación *in situ*. Estos cimientos parecen estar contruidos por el material etnográfico sobre el cual se edifica el método inductivo: los “hechos culturales” (Radcliffe- Brown, 1975: 26-29-30). La vírgula descansa sobre los datos que la experiencia etnográfica proporciona. Es más, la solidez de la “generalización” proporcionada por la inducción se encuentra en el recubrimiento de estos hechos culturales, en el lodo que los sostiene por fuera y no en el material de los propios cimientos. El lodo *es* la observación, *el* registro, es decir, la autoridad etnográfica.

Un ejemplo de este lodazal nos lo ofrece, naturalmente, el propio Radcliffe-Brown, “mediante una breve formulación de mi propia teoría del totemismo” (*Idem*: 41). No pretendemos extendernos en este punto, de por sí es anfibológico para intentar describirlo, pero estimamos pertinente demorarnos y guardarnos una imagen de la peculiar metodología empleada. Reproducimos el extracto:

1) En las sociedades primitivas, todas las cosas que tienen consecuencias importantes sobre la vida social se convierten necesariamente en objetos de observancias rituales (negativa o positiva), cuya función es expresar, y de ese modo fijar y perpetuar, el reconocimiento del valor social de los objetos a que se refieren (*Idem*: 41-42).

Y luego se induce:

2) En *consecuencia*, en una sociedad que dependa enteramente o en gran medida para su subsistencia de la caza y de la recolección, las diferentes especies de animales y de plantas, y más en particular las usadas para la comida, se convierten en objeto de observancias rituales (*Idem*: 42).

En el lenguaje de la lógica, lo anterior se traduce como A *entonces* B: afirmo el antecedente y ocurre el consecuente. El problema radica en que justamente tenemos que comprender el

---

<sup>2</sup>La semejanza con Malinowski no es aparente. Como se recordará, al interior de *Los argonautas* la única orientación metodológica copiada es la inducción (Malinowski, 1995: 30-66-175), de ahí, la importancia de caracterizar a la observación participante “en el campo”, a la sociedad en “equilibrio”, y el énfasis en la “homogeneidad” del receptáculo mental nativo.

interior de A, es decir, a qué nos referimos al afirmar que en “las sociedades primitivas” *todas* las cosas, “tienen consecuencias importantes sobre la vida social”; *por qué* “se convierten necesariamente en objetos de observancia rituales” y no de manera intencional o fortuita y, finalmente, *por qué* efectivamente “su función es expresar” el “reconocimiento del valor social de los objetos a que se refieren” y no a una actividad estética, contemplativa o inútil.

Nuestro autor pareciera engañarnos al agrupar en A tres enunciados que justamente debemos comprender primeramente por separados, a menos que, efectivamente, correspondan orgánicamente al fenómeno estudiado; pero entonces, ¿por qué inducir B de A, si la “importancia de cualquier consecuencia” es necesariamente el motivo del ritual en cualquier sociedad primitiva? En otros términos: B no tiene sentido inducirse porque efectivamente ya se encuentra contenido en A. La franqueza de Radcliffe-Brown nos sorprende al momento de leer que aquello contenido en A “son formulaciones de leyes generales” (*Ibidem*). Por lo tanto, podemos sugerir que la inducción es potencialmente colonialista, puesto que busca ampliar la esfera de su dominio ni bien recurrimos a ella. No obstante, nuestro autor tiene otra apreciación en mente. Las leyes generales no se conforman por fórmulas matemáticas, sino por *teorías*, que no son otra cosa que *hipótesis* a verificar por medio de los datos etnográficos<sup>3</sup>. El procedimiento es el siguiente: observo un comportamiento ritual que sospecho inusual y lo analizo. Si no presenta registro alguno, el antropólogo tiene la facultad para proponer la presencia universal de tal funcionamiento, pero ahora a nivel de *ley general*. Esta conquista sobre la ignorancia y la incertidumbre dominará y será hegemónica en la medida que, en lo posterior, la evidencia empírica que la sostiene sea incrementada.

Pensamos que al exagerarse la pretensión metodológica inductiva, al mismo tiempo, se opaca la percepción de un alejamiento en el trabajo empírico. Aquí, una de las cadenas que unían a Radcliffe-Brown con Malinowski se rompe por el eslabón más fuerte. Si bien simpatizaba con la inducción, Malinowski enfatizaba el trabajo etnográfico, cuyo emblema había sido la recopilación de la información recolectada entre los individuos de las Islas Trobriand ¿Individuos? ¡No, no y no!, probablemente pudiesen haber sido las

---

<sup>3</sup> Entre paréntesis, cabe recordar que el sentido de teoría aludido por Radcliffe-Brown, mora en las antípodas del defendido por los exponentes de la Teoría Crítica.

exclamaciones pronunciadas al instante por Radcliffe-Brown, para quien los individuos no nos brindan pautas que sean generalizables; sino que son las instituciones las verdaderas depositarias y condicionantes de la actividad de cada individuo social: “El objeto de nuestro estudio es el proceso en conjunto y los individuos no nos interesan excepto en la medida en que participan necesariamente en dicho proceso. Ahora bien, esos estudios de las instituciones y las reacciones sociales son la tarea de la antropología social” (*Idem*: 38). Nótese el parentesco entre “proceso” e “institución”. Este intento por solidificar y al mismo tiempo dilatar la experiencia singular –naturalmente del etnógrafo–, redimensionando con esta operación al objeto, es decir, de la experiencia del individuo hacia la experiencia de las instituciones, constituye una trama auxiliar con obvias pretensiones: crear un lenguaje teórico universalizable dentro del cual su verificación etnográfica no implique ajustes o adecuaciones continuas que atenten contra sí. Al pactar con el *método inductivo*, nuestro autor de origen británico se ve en la necesidad de recurrir a modelos de explicación *a priori*, con lo cual se abre peligrosamente el paso a la formulación de hipótesis *ad hoc*. De este modo, el horizonte es el firmamento en donde las hipótesis se adhieren a la realidad social; aunque, al final del día, ocurra lo inverso. En un pasaje pasmoso, donde primero alude y posteriormente abdica de las tierras malinowskianas, Radcliffe-Brown escribe: “Hay que observar los hechos y encontrar una hipótesis que parezca explicarlos”, para luego “volver una vez más a la labor de observación para verificar o contrastar la hipótesis”; y aquí, aparece lo asombroso:

Puede ser que descubramos que hay que modificar la hipótesis de trabajo o que hay que rechazarla e idear otra nueva. Y así sucesivamente hasta que nuestra hipótesis pueda ser establecida, con algún grado de probabilidad como teoría (*Idem*: 55).

¿Tendremos que modificar la hipótesis hasta que quepa en la realidad? ¿La finalidad no era lo inverso, “observar los hechos y encontrar una hipótesis que parezca explicarlos”? Seamos prudentes y caminemos con parsimonia. El etnógrafo arriba al campo y analiza determinado fenómeno sociocultural –tomemos el ejemplo del *ritual*. Una vez realizado el estudio encuentra que la teoría del ritual dominante y la hipótesis que le corresponde no ofrecen una explicación satisfactoria, puesto que deja a un lado variaciones al interior del proceso ritual que son sumamente importantes (pongamos por caso que no da cuenta del

orden trifásico establecido por Arnold Van Gennep). El antropólogo asume entonces la viabilidad de escoger una hipótesis alterna. Regresa al campo e intenta explicar el proceso ritual bajo esta nueva dinámica, pero tampoco le satisface. Modifica por segunda vez la hipótesis, por tercera y por cuarta vez hasta que la quinta hipótesis mutante explica mayor evidencia que las anteriores. Como se habrá notado, el riesgo se incrementa no por la modificación de la hipótesis, que pudiera ser en todo caso una herramienta interpretativa viable, sino por su insistente pretensión de universalidad al asignarle una vigorosidad que tal vez el fenómeno no alcance a soportar. En todo caso, si la hipótesis se modifica hasta lograr obtener un grado aceptable de probabilidad que la sustente (evidencia), ¿qué sucede con lo elementos que no han sido explicados?, incluso, si estamos imposibilitados de una hipótesis universalizable, y debemos ajustarla no a todo el fenómeno del ritual, sino a una parte del mismo, ¿sigue siendo honesto argumentar que la hipótesis se adecua al ritual cuando en realidad estamos escogiendo entre algunos de sus elementos para ofrecerle cierto rango de probabilidad?

El terror a la incertidumbre es la patología de los inductivistas, por tanto se medican con hipótesis que se adecuen a *su* realidad etnográfica, es decir, una hipótesis *ad hoc*. El problema es saber cuándo la evidencia etnográfica es suficiente para convertirse en *teoría*. Visualicemos la situación desde otro ángulo. Imaginemos una serie de hipótesis encontradas que insisten en explicar un mismo fenómeno social, situación regular en la teoría social ¿Cuál de ellas aceptar? “La evidencia dirime” sería la propuesta lakatosiana. Pero dicho axioma sólo es tímidamente sugerido por Radcliffe-Brown, puesto que, en la teoría antropológica, la imposibilidad del conocimiento total del comportamiento humano constituye un enunciado precautorio que amerita atención. En tanto, se sugiere que las hipótesis mandan porque son camaleónicas y por ende adquieren identidad en la medida en que la realidad les suministre evidencia. Las hipótesis dependen de la realidad, aunque se vean sofocadas al externar tal dependencia. Por otro lado, la realidad obedece –aunque sea la fuente y el árbitro–, porque seguramente es engañada por las hipótesis cuando le prometen participar del festín de la teoría universal: “Nuestro amo juega al esclavo” (Beilinson y Solari 1989), susurra en la oscuridad la realidad.

De todas formas, a Radcliffe-Brown no le intimidaban tales preocupaciones. La prioridad es dotar a la información etnográfica de un soporte científico. De esta forma, nos

argumentaría con vehemencia que no es suficiente seguir con el procedimiento de la observación participante, el encuentro cara a cara, la activa injerencia y el mimetismo en la vida social del “otro”, principios y fines de la etnografía según lo visto con Malinowski. Es cierto que lo anterior es necesario, porque conforma una estrategia idónea para un primer momento de la labor antropológica, pero es sólo un comienzo necesario pero insuficiente.

Como hemos anotado, Radcliffe-Brown aboga por incorporar el método inductivo a este primer momento etnográfico. Esta operación se efectúa haciendo uso de una peculiar apropiación del andamiaje utilizado por las ciencias de la naturaleza, con la clara intención de modelar una verdadera ciencia antropológica a imagen de aquélla. La etnografía, ahora sí, se halla en condiciones de evolucionar hacia la antropología social. A partir de la descripción minuciosa hemos de alcanzar, con ayuda de la inducción, a la *antropología como ciencia* en sentido estricto, ciencia que nos permitirá “el descubrimiento de las leyes fundamentales que gobiernan el comportamiento de las sociedades humanas” (*Idem*: 51).

Quizás, el principal inconveniente no se encuentra en el maridaje etnografía-método inductivo, o en el onírico deseo de fijar el comportamiento humano en determinadas regularidades artificiales, sino en la ferviente creencia en equiparar *ley* con *comprensión*. El problema se agiganta si comenzamos a figurarnos el vínculo entre esta equivalencia maldita y la ciencia encargada de conducirla. La imagen se torna tenebrosa. Se abandona la interpretación y con ello la teoría social, optando en cambio por la inducción y sus ciencias afines. Como veremos en lo sucesivo, la imagen de una realidad social maleable y objetivada para su manipulación, impregna la visión de Radcliffe-Brown en su intento por “cientificar” la antropología. Los sujetos o individuos desaparecen, orientando la atención hacia las instituciones. La estática social se hace urgente en este proceder, desplazando el conflicto fuera del foco del teórico social que, a todo esto, aparece cada vez más como una suerte de teórico de la *regularidad* de las sociedades.

En este sentido, la pregunta acerca del funcionamiento de la dinámica social se torna acuciante. *Explicar*, ubicar los hechos culturales como parte de una ley universal, no consiste en un proceso inductivo que cae como un paracaidista sobre tal o cual sociedad. El antropólogo social bien debe saber que la inducción esconde el determinante de que los fenómenos generalizables deban ser de naturaleza semejante. Radcliffe-Brown estaba al tanto de esta cláusula. Por lo tanto, su insistencia en remedar la metodología de las ciencias

de la naturaleza debía asumir cierta clase de rigor científico, en particular, identificar un campo de análisis compartido universalmente por cualquier sociedad en equilibrio. La continuidad social y el funcionamiento de las instituciones sociales aparentaban ser los habitantes de este campo. Así, no debe haber sido una tarea sencilla lidiar con esta dimensión social; los vaivenes funcionalistas desparramados por Malinowski hacían dificultosa la labor de delinear un concepto de *función* que no se entrapara en las formulaciones externadas por el etnógrafo polaco. Sin embargo, a Radcliffe-Brown le era indispensable reflexionar en este punto y obtener cierta claridad, a fin de dotar a su programa antropológico una heurística positiva más poderosa. En 1935, dando muestra de esta preocupación, Radcliffe-Brown publica en la *American Anthropologist* el artículo “El concepto de función en la ciencia social”. En sus primeras líneas, nuestro autor recupera la definición durkheimiana de función, aunque cabe decir sólo a modo de baliza. En efecto, su intención es limar las irregularidades “teleológicas” (Radcliffe-Brown, 1974a: 203) que suscita el *dictum* de Durkheim, que dice como sigue: la función de una institución social es la correspondencia entre ésta y las necesidades del organismo social (*Ibidem*). Considerando lo anterior, nuestro autor propuso modificar *necesidades* por *condiciones necesarias de existencia*. Esta modificación se filia con la analogía entre la vida social y la vida orgánica (*Ibidem*). Para describir la primera recurre a la segunda. Así, nuestro autor orienta su exposición hacia el funcionamiento de los organismos sociales, siguiendo la pretendida universalidad de que las acciones se tornen en leyes generalizables. El coherentismo es aquí una ideología intencional. El concepto de función es, en sí, una ley que explica –recodemos: explicar es adecuar una singularidad en una generalidad. Es tanto ley como objetividad, incluso, sugiere ser más radicalizado que la noción de tradición, costumbre o norma utilizada por Malinowski. La función, definida como condición y no como necesidad, aunque resulte paradójico, implica un paso previo en la constitución de la sociedad humana. Con esto, queremos expresar que la función es anterior e históricamente imposible, ya que no tiene historia; la función es todo, esto es, pasado, presente y futuro: “Tal como se usa aquí la palabra función, la vida de un organismo se concibe como el *funcionamiento* de su estructura. A través y mediante la continuidad de este funcionamiento se preserva la continuidad de la estructura” (*Idem*: 204). El funcionamiento de la sociedad impera sobre la sociedad misma. La continuidad de la sociedad depende de aquél.



Sin embargo, si bien la naturaleza del *funcionamiento* es evanescente y escurridiza, su incidencia es evidente. Un fantasma camaleónico, un espíritu mecánico. Mas esta suerte de *funcionalcentrismo*, en cuanto se transmite a la noción de *estructura social*, alumbró esquinas sombrías que nos muestran túneles que nos conectan con otras regiones remotas de la teoría social. Radcliffe-Brown anota:

La continuidad de la estructura social se mantiene por un proceso de vida social, que consiste en las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados, en los cuales están unificados. La vida social de la comunidad se define aquí como el *funcionamiento* de la estructura social. La *función* de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen o una ceremonia funeraria es la parte que desempeña en la vida social como un todo y, por tanto, la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural (*Idem*: 205).

Podemos inferir que hay algo marxiano aquí, en especial aquello que se vincula con la auto-reproducción humana. Desde luego que la ausencia tanto del trabajo social como de un soporte histórico en la cita, acaban por separar a Radcliffe-Brown de Marx. Y no resulta una nimiedad tal omisión. El devenir de una sociedad queda explicado por su propia existencia objetiva. En otros términos, se explica su funcionamiento porque no desaparece la estructura social. La continuidad se fundamenta en la continuidad. La sociedad se funda y refunda en el funcionamiento de las relaciones sociales. Al agruparse bajo el peso de la tradición, la costumbre y las normas, la sociedad promueve la certeza del vivir sobre la incertidumbre del conflicto. Esta preeminencia de la regulación sobre aquello que regula, es decir, la importancia de las relaciones sociales –institucionales– por encima de los sujetos que las reproducen y por encima de sus creaciones espirituales y materiales, dota a la dinámica sociocultural de un halo de funcionalidad mística. El misterio del funcionamiento social se comprende porque habita dentro del contorno establecido por el reino de la naturaleza, y el añoro de asemejarse a éste le imprime a la función social su indeleble huella fetiche. El carácter instrumental que priva en la perspectiva funcionalista de Radcliffe-Brown queda manifestado en la conexión ente función y estructura social:

El concepto de función, tal como se define aquí, incluye, por lo tanto, la noción de una *estructura* que consiste en una *serie de relaciones entre entidades unificadas*, la *continuidad* de cuya estructura se mantiene por un proceso *vital* compuesto por las *actividades* de las unidades constitutivas (*Idem*: 206).

Radcliffe-Brown es sumamente cuidadoso al momento de evitar señalar la imperiosa estática que irradia su modelo de análisis. Ante la invariabilidad que supone esta concepción, nuestro autor interpone un dejo de mutabilidad, gracias al cual el contenido de la estructura social es factible de modificarse, siempre y cuando no afecte la continuidad de la vida social. Contrario a lo observado en Malinowski, Radcliffe-Brown aboga por constituir el concepto de función, como “una hipótesis de trabajo mediante la cual se formulan un número de problemas para la investigación” (*Idem*: 209). Para comprender esta utilidad del concepto de función, es menester interponer dos aclaraciones efectuadas por nuestro autor. Primero, que “la hipótesis no exige la afirmación dogmática de que todo [...] tiene una función. Exige aceptar que puede tener una, y que está justificado intentar descubrirla” (*Ibidem*). Segundo, la hipótesis posee cierta flexibilidad, puesto que determinado hecho cultural puede tener un “mismo uso social en dos sociedades distintas [...] Así, la práctica del celibato en la Iglesia católica romana actual tiene funciones muy diferentes de las que el celibato tuvo en la primitiva Iglesia cristiana” (*Idem*: 209-210). Naturalmente, que tal ductilidad es necesaria si la hipótesis no quiere ser presa de particularismos (recordemos la cruzada universal inductivista). Sin embargo, la cara oculta de esta maleabilidad en las hipótesis cuenta con un relieve que nos ofrece una caracterización de la humanidad de corte preservacionista, mediadora y armónica que evita toda clase de disconformidades, incluso, pareciera subyugar a la diversidad y a la transformación de las sociedades. No obstante, lo sugerente aquí, es que una vez abierta la posibilidad de un concepto de función, entendido como una hipótesis versátil, se descubre la probabilidad de conjugar su aplicación en diferentes estudios sociales: “La aceptación de la hipótesis o punto funcional [...] tiene como consecuencia el reconocimiento de un vasto número de problemas para cuya solución son necesarios amplios estudios comparativos de sociedades de varios tipos distintos” (*Idem*: 210).

Las tierras malinowskianas han quedado atrás, ahora pisamos terrenos en donde el color índigo de la tierra se debe a un concepto de función que refiere a las condiciones necesarias de existencia del organismo o estructura social, identificado como universal, puesto que permite interpretar el funcionamiento de una práctica cultural en cualquier sociedad humana. Tal perspectiva, sospechamos, producía no menos que tirria en el etnógrafo polaco. Así las cosas, si con Malinowski se había bifurcado el camino

antropológico en etnología y en etnografía, con Radcliffe-Brown ya no hay esperanzas de dar vuelta atrás. La antropología se desvincula de la teoría social o teoría de la sociedad en razón de la exigencia de constituirse como ciencia social universal de la alteridad, en donde, evidentemente, la *alteridad* se supedita a la *universalidad*.

### ***La imparcialidad del titiritero o la función de la antropología como política pública***

En vista de lo anterior, si la ciencia antropológica ha de ser universal, debe ser imparcial no menos que aplicable. El antropólogo, entonces, se verá así como un titiritero que entre bambalinas dicta los movimientos (sus conocimientos) a los diferentes operadores. Alejado de la sociedad, en el punto más elevado de su inescrutable palacete, recostado sobre un aterciopelado y mullido sofá, el antropólogo adoctrina a sus oyentes: funcionarios, sacerdotes y comerciantes sobre la naturaleza de la actividad científica:

El científico debe mantenerse lo más libre posible de las consideraciones sobre la aplicación práctica de sus resultados, y con mayor razón en un sector de problemas sobre los cuales se discute con acaloramiento e incluso con prejuicios. Su trabajo consiste en estudiar la vida y las costumbres de los indígenas y encontrar su explicación desde un punto de vista de las leyes generales (Radcliffe-Brown, 1975: 53).

El antropólogo ausente, por voluntad propia, no desea participar de aquello generado por la sociedad de la cual orgánicamente forma parte; de su disciplina, de su formación y de sus miserias. No resulta descabellado preguntarnos por qué Radcliffe-Brown adoptaba el punto de vista del científico “imparcial”, si recordamos su peculiar apodo “Anarchy Brown” (Kuper, 1977: 1), o su labor como educador en la isla de Tonga, por cierto, ubicada al extremo de la región melanesia. Sin embargo, en verdad no resulta tan extraño. Peor aún, se antoja horroroso si aceptamos su afirmación de que la aplicabilidad del conocimiento antropológico no debe efectuarse por medio de sus colegas en pro de la ciencia misma, sino que la antropología debe canalizar sus elaboraciones a otros sectores de la sociedad, ¿pero a quienes?: “El misionero, el maestro, el educador, el administrador y el magistrado son quienes deben aplicar el conocimiento así obtenido a los problemas prácticos con que nos enfrentamos en la actualidad” (Radcliffe- Brown, 1975: 53). Triste, pero hay más en cuanto a la *función social* de la antropología; asumida a esta altura como colaboradora del

colonialismo: “Creo que ahora está en condiciones [la antropología] de dar resultados que pueden ser de un valor práctico inmenso, especialmente para quienes se ocupan del gobierno o de la mejora de los pueblos atrasados” (*Idem*: 57-58).

Ahora bien, una idea preocupante permea la imparcialidad de la ciencia. Es claro que para Radcliffe-Brown la asepsia científica es necesaria para que su aplicabilidad sea universal, independientemente de quién y en dónde se realice. Este procedimiento supone el inconveniente de que la imparcialidad de la ciencia universalizable carga con el temor de transportar teorías o hipótesis viciadas, es decir, preconcepciones que perfilen de antemano la explicación de un hecho al que se pretende observar (el miedo malinowskiano). No sólo es necesario, entonces, cuidarse de verse imbuido de las características de la sociedad que institucionalmente alimenta a la ciencia antropológica, sino que al interior de la misma las hipótesis y teorías también poseen un riesgo latente. Al respecto, la posición de nuestro autor exuda indiferencia y asume la situación de manera natural, como si las preconcepciones fueran inevitablemente intrínsecas a un condicionamiento inviolable, incuestionable y homogéneo. En este sentido pareciera conducirse su opinión, al afirmar que “todas las observaciones en etnografía están enormemente influidas por las ideas preconcebidas, y las ideas preconcebidas del antropólogo preparado son muchísimo menos perjudiciales que la del viajero medio o del hombre sin preparación” (*Idem*: 56) ¿“Menos perjudiciales”?, ¿por qué?, no lo sabemos, nuestro autor no nos ofrece motivo alguno. En cambio, parece más probable pensar que la reflexión en torno a la preconcepción teórica se ve silenciada porque, en caso de prestarle atención, la antropología se vería obligada a regresar por la senda de la teoría social, camino al que ha renunciado sin disimulo, como hemos venido anotando. Ya que si fuese el caso considerar a la antropología como teoría de la sociedad, sería conveniente analizarla como un producto históricamente situado y atravesado por un gran campo de contradicciones políticas, económicas, étnicas, éticas, etc. En cambio, resulta conveniente para nuestro autor aceptar las preconcepciones sin más, recurriendo a la “preparación” del antropólogo, por más vaga que resulte tal justificación. Una posible explicación se encuentra en el rechazo al debate por parte de Radcliffe-Brown. Le produce tirria la disconformidad y la pluralidad de formulaciones debido a que “envenenan la atmósfera de tranquila imparcialidad, que es la única en que la ciencia puede vivir” (*Idem*: 37). La antropología social cede ante la seducción de imitar los

procedimientos de las ciencias de la naturaleza. Para cumplimentar tal entrega, debe abandonar la construcción de una teoría social crítica y encaminarse en la constitución de vínculos de conocimiento controlables, probabilísticos y, si es posible, generalizables. El objeto de estudio es más que nunca un objeto inmutable y transportable. Huérfano de carácter social, el *objeto*, sea una institución o una práctica cultural, debe capitular a la adopción del científico que lo recogerá y le cederá un sitio junto con aquellos de su misma especie, en un anaquel minuciosamente clasificado.

Malinowski había revolucionando la etnología practicada por el evolucionismo comparativista de gabinete, acusándola de tratarse una actividad alejada de la información in situ. El trabajo de campo etnográfico se convirtió en el *programa nuevo* e indispensable para conocer el comportamiento humano. Radcliffe-Brown no se contentaba con tanta radicalidad, e intentó conciliar la potencia etnográfica con la metodología inductiva. La inducción, si bien es esbozada por Malinowski en *Los argonautas*, poseía un status secundario con respecto al registro *vivencial* de los hechos sociales.

Así, la antropología no sólo comenzaba a jugar a la ciencia con los datos de la alteridad, sino que ahora los datos, ¡por fin! ¡por fin! estaban cargados a su favor. El sentido de alteridad, referido en los planteamientos de Radcliffe-Brown, constituía la oportunidad de comprender “al otro” desde “un nosotros”. Pero tal ocasión fomentaba un interés opaco: explicar el comportamiento del “otro” para incorporarlo en la esfera de la tolerancia del “nosotros”, evitando, al mismo tiempo, cualquier cuestionamiento de ese mismo “nosotros”, como ocurre por ejemplo con la idea pregonada de neutralidad científica cuando, paralelamente, se insiste en su vinculación con la intervención colonial, la labor misionera y la administrativa. La ciencia imparcial, pero al servicio de la intervención, constituye un adagio que no debe generar menos que su propia negación. Operación obviamente desdeñada, por lo que hemos observado hasta aquí.

Así las cosas, la *antropología como ciencia* fue perfilándose con expresa intención. En su genética, observamos la discriminación de aquellos rasgos que de teoría social presentara la antropología. Esta selección ha sido promovida no sólo por Malinowski y Radcliffe-Brown, sino también, como veremos a continuación, por el alcance de algunos de los tentáculos de ese molusco intelectual llamado Bateson, sobre el cual destinaremos nuestra atención en la siguiente sección.

### III. III GREGORY BATESON Y *NAVEN* O UN MOLUSCO ECLÉCTICO NAVEGANDO EN LOS INTERSTICIOS DE LA ANTROPOLOGÍA

*Naven, after all, was not only the beginning but also the end of Bateson's romance with ethnographic representation.*

George Marcus

*Naven was a study of the nature of explanation.*

Gregory Bateson

Si Malinowski revolucionaba la antropología al externar la necesidad de reformular los cánones etnológicos estilados en la inteligibilidad del comportamiento humano, podría apuntarse que la labor de Gregory Bateson en *Naven* constituía uno de los primeros intentos insurreccionales contra el carácter hegemónico de dicha revolución. Cabe indicar que no estamos sugiriendo una contrarrevolución sino, en tal caso, una revolución permanente. En efecto, en *Naven*, Bateson talla sus formas metodológicas con los cinceles labrados por las manos de Malinowski, sólo que, por momentos, le resultan problemáticos e inoperantes. Verbigracia, la revolucionaria estrategia nodal para el registro etnográfico, la *observación participante*, no sólo presentaba dificultades al momento de interactuar “como un nativo entre los nativos”, sino que, por sí sola, no lograba resolver las incógnitas generadas previamente y durante el trabajo de campo. Por consiguiente, la experiencia en el campo no era, *en sí misma*, ni la fuente del conocimiento ni la reorientación de las problemáticas teóricas a partir de las cuales se estimula cualquier etnografía. Por lo pronto, así lo sugiere nuestra lectura de Bateson.

Habían transcurrido siete años de la publicación de *Los argonautas* al momento en que Bateson se encontraba conviviendo con “the Iatmul people”, a finales de 1920 e inicios de 1930. Las diferentes villas que poblaban la zona habitada por los Iatmul se localizaban al extremo occidental de lo que actualmente se conoce con el nombre de Estado Independiente de Papúa-Nueva Guinea<sup>1</sup>. De esta primera estancia en la región melanesia, fueron recolectándose el material etnográfico y germinando las inquietudes que se

---

<sup>1</sup> Para una actualización etnográfica del pueblo Iatmul, se recomienda el artículo de Eric Kline Silverman “The Iatmul: Tourism and Totemism in Tambunum, Sepik River”, en Silverman, 2009.

plasmarían posteriormente en la peculiar obra denominada *Naven*. Su título, recuperado de la ceremonia homónima, se refiere a la singular relación afectiva entre el hermano de la madre (*wau*) y el hijo de ésta (*laua*). La peculiaridad residía en que durante dicha ceremonia, el hermano de la madre se identificaba tanto con el *padre* del hijo de su hermana (y al mismo tiempo como *esposo* de su hermana), como también con la *madre* del hijo de su hermana y, finalmente, como *esposa* del hijo de su hermana. De hecho, en lo tocante a la segunda y tercera de las identificaciones, lo relevante es que el hermano de la madre se traviste con la indumentaria propia de las mujeres; de ahí el reflejo como *madre* y *esposa* del hijo de su hermana. Derivado de lo anterior, nuestro autor se sorprendía al observar cómo en una ceremonia *Naven* sobresalían de manera inusitada los aspectos emocionales de la cultura Iatmul como en ninguna otra instancia. Cabe intercalar aquí que las ocasiones determinadas para llevar a cabo una ceremonia *Naven*, eran agruparlas de acuerdo a la participación de los miembros de la tribu en los siguientes hechos: captura u homicidio de un enemigo foráneo, caza y pesca de un gran animal o un gran pez, fabricación de canoas, remos o lanzas y, finalmente, cambio de status social. Es importante destacar que en la mayoría de los casos en donde ameritaba la celebración *Naven*, se debía a que tales actividades eran realizadas por primera vez, tratándose en la mayoría de los casos, de niños y púberos sus ejecutantes, incluyendo los eventos de secuestro y homicidio de un extraño.

De aquello que inicialmente sugería ser el estudio sincrónico de una ceremonia, acaba transformándose en un análisis, clasificación y una tarea, no menos que lúdica, de incorporar modelos explicativos cuyo cometido fundamental consistió en elucidar dos aspectos estandarizados de la estructura cultural Iatmul: el *ethos* y el *eidos*. En breve, el primero de éstos alude a los afectos y sentimientos observados bajo el tamiz de la distinción entre el *ethos* masculino y el *ethos* femenino. Mientras que el segundo aspecto, el *eidos*, explica el bagaje y la gimnasia (cognición) de la información que los nativos empleaban para discutir en torno a la nomenclatura de su sistema de parentesco, incluyendo las historias clánicas y totémicas que lo acompañan. Llegado el momento de internarnos en *Naven*, esperamos desenvolver lo anterior con la pretensión de clarificar el tratamiento expuesto por Bateson.

No obstante, es oportuno indicar que el proyecto que animaba el cauce de esta investigación nunca estuvo claro, ni antes ni durante la estancia de Bateson entre los Iatmul. Incluso, como él mismo lo expresa, sólo como resultado del intercambio de información con Margaret Mead y Reo F. Fortune –ambos se encontraban “etnografiando” en las cercanías–, y con el aliciente de la lectura de un manuscrito formulado por Ruth Benedict que le acababa de caer en sus manos, fue posible que se gestara en la mente de Bateson la idea de perfilar su reflexión hacia la estructura cultural –eidos y el ethos–, y en particular, hacia las impresiones que de esta dimensión estructural afloraban en la ceremonia *Naven*. De hecho, estos estímulos que surgieron poco tiempo antes de abandonar Papúa-Nueva Guinea, adoptan solidez y desarrollan cierta clase de convencimiento, estando Bateson fuera del campo, tal vez en un cubículo, en una biblioteca o en su domicilio. De cualquier forma, se trata de una confesión que asombraría, como era de esperarse, al etnógrafo entre los etnógrafos: Bronislaw Malinowski, para quien, antes o fuera de la etnografía, no debía haber nada, ni información, ni prejuicios, ni teorías. Por lo tanto, esta imposición límpida “revolucionaria”, a Bateson no le facilita en absoluto su labor; tan es así que percibe sus últimos días en campo de manera angustiante, en donde la mentada observación participante le resulta a todas luces una empresa inalcanzable no menos que vana. Así, a partir de estas condiciones de congoja es cuando su imaginación derriba las fronteras predeterminadas por la “nueva metodología”, y dedica sus esfuerzos a reflexionar en la post-etnografía. De esta forma, nuestro autor vira su atención a la especulación teórica, la manipulación de categorías y la interdisciplinaridad *avant letter*. Como intentaremos desglosar a lo largo de la sección, el cuestionamiento de Bateson se radicaliza considerando los siguientes puntos:

- a) el fomento de un cuestionamiento orientado a ampliar las formas de representación, atizando las posibilidades de combinar métodos y nociones fuera de la observación *in situ*, con la finalidad de hacer el registro etnográfico flexible y plástico;
- b) con base en lo anterior, y en una suerte de crítica metodológica inmanente, se aboga por redimensionar y revolver una y otra vez las herramientas disponibles y los presupuestos formativos, actuando para esto con licencia en la elección, que incluye



desde luego una negación reflexiva a utilizar tal o cual instrumento incrustado o sedimentado en el proceder etnográfico, sea “clásico” o “revolucionario”; finalmente,

- c) la insistencia en un vértice de pensamiento crítico que supone externar las deficiencias, debilidades e inconvenientes éticos y teóricos que la tarea del antropólogo o etnólogo conlleva, en especial, estimular una suerte de honestidad intelectual al momento de revisar los propios pasos caminados.

Considerando los preceptos reseñados, en lo sucesivo nos volcaremos a la tarea de articular las formulaciones críticas que pensamos se encuentran al interior de *Naven*. Sin la intención de obstaculizar lo anterior, antes de internarnos en el mencionado desglose creemos convenientes reparar en los antecedentes antropológicos de Bateson, fruto de su intercambio con uno de sus principales interlocutores en el aprendizaje del oficio antropológico: Bronislaw Malinowski. Como veremos a continuación, el mencionado etnógrafo había poseído, paradójicamente, una marcada influencia en el enamoramiento de su aprendiz por la antropología.

### ***Tentáculos malinowskianos***

Bronislaw Malinowski reinaba en la antropología social cuando apareció la primera edición de *Naven*, en 1936. En el prefacio, Gregory Bateson escribe un remedo de confesión, en el cual aduce abreviar y regurgitar de las aguas malinowskianas. Es probable afirmar que dicho proceso confesionario no había resultado simple. Nos imaginamos que la adopción de la estrategia enfatizada por Malinowski fue inicialmente incorporada con entusiasmo, para luego ser desplazada como consecuencia de su *imposibilidad*. Nuestra inquietud, en el vínculo entre Malinowski y Bateson, se origina a partir de la siguiente lectura:

In this Foreword, I wish to stress my admiration for Profesor Malinowski's work. In the body of the book I have from time to time been critical of his views and theoretical approach. But, of course, I recognise the importance of his contributions to anthropology, and though I may think it time for us to modify our theoretical approach, the new

theoretical categories which I advocate are largely built upon ideas implicit in his work (Bateson, 2003: IX).

Quizás, se deba al estilo mesurado de Bateson que a lo largo de la obra no se introduzcan explícitamente los puntos de vista cuestionados, ni tampoco se identifique a su destinatario. Su cautela y humildad lo orillaban a no tomar una actitud desafiante hacia tal o cual postura. Como se insinúa en la cita, deseamos focalizar la atención en aquellas aproximaciones teóricas que subyacen a los cuestionamientos ideados por Bateson. En otros términos, en la presente sección nos dedicaremos a recuperar aquellas ideas malinowskianas que mellan el trabajo de Bateson en *Naven*.

Conviene principiar con el enfoque privilegiado en la obra: el sincrónico. Esta perspectiva nos sugiere el interés en el acontecer de la vida sociocultural; cuya segunda cara es ilustrada por la vivencia *in situ: como se ha observado por mí* (“as seen by me”, *Idem*: 157). En otras palabras, se analiza la presencia del fenómeno porque “he sido testigo”. El fenómeno infunde su importancia, toda vez que sucede antes nuestros ojos y no por medio de versiones de terceros. El criterio táctico que solventa tal procedimiento absorbente –se busca aspirar todo cuanto sucede a nuestro alrededor– consiste en una variante de la denominada metodología *exegética*. Por exégesis entendemos considerar a la información suministrada por los nativos como verdadera. La variante expresada por Bateson anida en incorporarle a esta información una versión reflexionada por el antropólogo una vez dejado “el campo”:

The anthropologists in the field collect details of culturally standardised behaviour. A large part of this material takes the form of native statements *about* behaviour. Such statements may be seen as themselves details of behaviour; or, more cautiously we may regard them as true and supplementary to the anthropologist account of behaviour which he has witnessed (*Idem*: 23).

Naturalmente esta variante de registro etnográfico sigue las huellas malinowskianas, pero, paralelamente, fija su propia senda. Nos explicamos. La información nativa es asumida desde un inicio como veraz, y el etnógrafo, en su papel de etnólogo o antropólogo de *gabinete*, tiene la facultad de revisar la veracidad. Pero no sólo la veracidad, sino también introducir piezas faltantes que denoten un vacío explicativo. Esto supone que a la

información obtenida de *primera fuente* es factible agregarle aquellas impresiones que no brotaron de la boca de sus informantes, ya que pudieran haberse captado e interpretado de manera indirecta y especulativa por fuera de la acción intencional de sus comunicadores. Así, estas conjeturas por fuera de la exégesis nativa suponen un giro radical frente al mandamiento aséptico de Malinowski, según el cual el etnógrafo debe actuar con firmeza a la hora de evitar prejuicios e interpretaciones generados por fuera del trabajo de campo<sup>2</sup>. En esta impronta, Malinowski había advertido que ignorar la distinción entre información nativa y aportación del etnógrafo podía afectar la integridad de este último. Como se recordará, la ciencia pura era tal debido a la mínima interpretación –léase: manipulación, adecuación o plasticidad– de los hechos registrados por medio de una percepción estrictamente audiovisual. Quien osara travestir los hechos en especulación teórica, sin exponerlo con franqueza, pesaría sobre dicha persona la duda sobre la veracidad de sus conocimientos. Consabido resulta que se trata de una advertencia dirigida a sus contemporáneos, pero fundamentalmente al pasado, a los enciclopedistas comparativistas y a los etnólogos evolucionistas de salón. El axioma postulado por Malinowski dice: “un etnógrafo que pretenda inspirar confianza debe exponer clara y concisamente, en forma tabularizada, cuáles han sido sus observaciones directas y cuáles las informaciones indirectas que sostiene su descripción” (Malinowski, 1995: 33).

Esta exigencia de honestidad intelectual es otro de los tentáculos que nace del cuerpo etnográfico de Bateson, sólo que parece un tanto más extenso y su funcionamiento justifica un argumento opuesto al externado por el profesor Malinowski. En efecto, mientras que en Bateson la franqueza asoma al declarar que la obra final es producto de la mixtura entre la información nativa y la interpretación etnográfica, enfatizando con honestidad la importancia de la segunda; para Malinowski la honestidad permite identificar

---

<sup>2</sup> En relación con la postura correspondiente a la defensa de la objetividad científica al momento de abocarnos a las figuras de Malinowski y Radcliffe-Brown, cabe señalar que no hemos pretendido asignarle un sitio *originario* a dicha postura. Émile Durkheim, en una de las obras torales para la teoría social –*Las reglas del método sociológico* (1895)– escribió: “los fenómenos sociales son cosas y se les deba tratar como tales [...] En efecto, se entiende por cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o, más bien, todo lo que se impone a la observación (Durkheim, 2000: 47). Por consiguiente, para Durkheim la purga de subjetividad científica se logra si consideramos la siguiente condición: “Puesto que es por medio de la sensación como nos es dado el exterior de las cosas, podemos decir, en resumen: la ciencia, para ser objetiva, debe partir no de conceptos que se han formado sin ella, sino de la sensación. Es de los datos sensibles de los que debe tomar prestados los elementos de sus definiciones iniciales [...] El punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo no podría ser otro que el del conocimiento vulgar o práctico (*Idem*: 59).

la impureza, la manipulación y la especulación de una etnografía cuya solvencia empírica se desvanece. Confesar la mentada distinción en Malinowski es enjuiciamiento, en Bateson reflexión. Regresaremos sobre este tópico más adelante, cuando nos detengamos en algunos de los pormenores presentes en *Naven*. Por el momento, baste tener presente el sentido de ambas posiciones.

Ahora bien, es probable que uno de los legados más significativos ofrecidos por Malinowski a la antropología en general, y a la etnología en particular, sea la perspectiva o facultad de *ordenar en vivo* la observación de una sociedad extraña. Uno de los desafíos que presentaba salir del gabinete y abandonar la comparación de documentos era la dificultad de encontrarse con una alteridad desordenada debido a su “natural extrañeza”. En otras palabras, consistía en la problemática de habitar entre gentes cuya forma de vida aparecía caótica, incoherente e inaccesible. Por lo pronto, así lo muestra el tinte exotista y despreciativo de los registros anteriores a la segunda mitad del siglo XIX. Superando lo anterior, Malinowski logra regular la inteligibilidad del “otro”. Asimismo, asesta un golpe al etnocentrismo evolucionista y al rumor extendido de un otro salvaje *ajeno a un nosotros*; salvaje cuya vida social se asociaba a un conjunto de costumbres y prácticas socioculturales fragmentarias, disparejas, sobrevivientes y *sin sentido*. En este contexto epistemológico, Malinowski instala *la* fórmula de *cómo* comprender una sociedad ajena; ordenando aquello que suponía ser, *en sí*, un caos. A partir de entonces, el etnógrafo cruza el umbral que le infundía el miedo a lo desconocido. De ahora en más, el temor al desorden del “otro” pasa a ser un episodio superado, y la facultad de “llegar al campo” con la posibilidad de ordenar la extrañeza es rendirle un gesto de simpatía a la aventura malinowskiana.

Así las cosas, es importante mencionar que dicho orden debe presuponer dos fundamentos. El primero consiste en instalar la otredad como parte natural de la universalidad. El segundo anida en que una vez asumida la diversidad sociocultural como un universo humano, el siguiente paso es emprender el conocimiento de lo extraño, considerando, en principio, las semejanzas antes que las diferencias culturales, con respecto a la sociedad en la cual el antropólogo se encuentra familiarizado. La atención en las semejanzas sugiere que el camino para la comprensión de la alteridad conviene iniciarlo en un “nosotros”. Dice el *dictum* malinowskiano: “siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido” (*Idem*: 101). Bateson recupera la enseñanza y nunca pretende

desprenderse de ella. Un claro ejemplo lo encontramos al abordarse el estudio del *ethos* Iatmul:

Before describing the ethos of Iatmul culture, I shall illustrate the ethological approach by some examples taken from our own culture in order to give a clearer impression of what I mean by ethos (Bateson, 2003: 119).

No obstante, somos conscientes de que hemos transitado acuciosamente al enlazar *orden* y *familiaridad* cultural. Es cierto que ordenar un complejo cultural extraño supone transferirle categorías clasificatorias empleadas de manera convencional por el etnógrafo. Como se recordará, Malinowski era consciente de este punto. Él asumía la familiaridad anclada a una universalidad humana, pero de ninguna forma una familiaridad intercultural teórica. Así, el proceso de inteligibilidad implicaba asumir de antemano dimensiones interculturales semejantes y, naturalmente, tener en claro cuáles eran éstas. La cuestión puede enunciarse como sigue: qué y dónde observar. Como se ha notado, ambos interrogantes reptan sobre una realidad social que debe ordenarse, y su comprensión sólo pareciera ser posible al considerar aquellos aspectos torales para el funcionamiento y la continuidad de la sociedad. En este sentido, Malinowski había sido suficientemente claro por dónde iniciar: “el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal” (Malinowski, 1995: 29). Por su parte, Bateson no ofrece señal alguna de disconformidad: “The anthropologists in the field collect details of culturally standardised behaviour” (Bateson, 2003: 23). Así, ordenar una realidad que supone ser compleja y extraña significa identificar sus resortes fundamentales, esto es, los hábitos y regulaciones que imperan en su funcionamiento.

Empero, la finalidad de detectar las normas o costumbres es sólo el comienzo. Es menester abocarse a la labor de explicar cuáles son estas regulaciones presentes en la totalidad de la sociedad que se pretende comprender. Hay que recordar que un auxiliar imprescindible para tal empresa consistía en aceptar una unidad o estructura humana universal; a partir de la cual era factible acceder a una concepción de familiaridad intercultural. Por ejemplo, internarse en cualquier sociedad sugiere la posibilidad de reconocer aquellos aspectos emocionales y cognitivos presentes en el funcionamiento de su estructura. En el caso de Bateson, los aspectos estandarizados que permitieron comprender

la cultura Iatmul se identificaron con las categorías de *ethos* y *eidos* –a las que se agrega una tercera que omitimos abordar, denominada *sociología*. Siguiendo a nuestro autor, en ellas se expresaban tanto los detalles y funciones particulares, como los patrones generales que regulan la cultura Iatmul. Pero en este movimiento, Bateson comienza generar sus propios tentáculos, puesto que las categorías utilizadas sugieren ser importadas desde fuera del campo y no empleadas como consecuencia de la información empírica. Es cierto que en *Los argonautas*, Malinowski abusa indiscriminadamente de un psicologismo que identifica las emociones humanas como el contenido de un receptáculo denominado *actitud mental* o también *estructura profunda*. En diáfano distanciamiento, Bateson necesita reformular la estrategia explicativa como resultado de su pobre empirismo, sobre el cual las categorías empleadas son presentadas necesariamente como post-etnográficas y *ex profeso*.

¿Cómo realiza esta operación nuestro autor? Subvirtiendo el orden de prioridades profesadas por Malinowski. En otras palabras, cuestionando desde el interior de la observación participante el privilegiado sitio de la estrategia ultraempirista. Para cumplimentar tal finalidad, Bateson se inclinó por convalidar la pertinencia de incorporar niveles de abstracción, dentro de los cuales se incluye a la etnografía misma. Asimismo, abogó por calibrar en rango similar, la información nativa y la especulación teórica. Veamos en qué consiste tal insurrección.

### ***Yo... pulpo***

El primer *Epílogo* de *Naven*, escrito en 1936, cuenta con una extraña e inaudita reflexión sobre el material que lo precede. Una singular reflexión que articula el acento en el carácter ensayístico de la obra, con las posibles debilidades estimadas para alimentar su propio cuestionamiento. En las entrañas de tal reflexión, entendemos que la radicalidad de reinterpretar la labor etnográfica revolucionaria surge desde el fracaso de la experiencia concienzuda de la misma. Asombra la honestidad que dimanan un conjunto de párrafos, que invitan a no valorar seriamente las 250 páginas que anteceden al epílogo. En síntesis, podría caracterizarse como si se tratase de un ensayo en clave de etnografía negativa, fundado en una reflexión destinada a evitar la estrategia dominante y el reinante sentido aséptico de la misma. En verdad, nos vemos tentados a reproducir enteramente el Epílogo,

pero francamente constituiría una iniciativa exagerada. En cambio, optamos por interpretar sólo algunos pasajes afines a la concepción que de crítica radical pensamos que presenta el texto.

Cierto estilo implosivo tienen las líneas que abren fuego al Epílogo: “The writing of this book has been an experiment, or rather a series of experiments, in methods of thinking about anthropological material” (Bateson, 2003: 257). La palabra *experimento* colinda con el ejercicio positivista, pero el sentido atribuido por Bateson en nada cumple con tales expectativas metodológicas. El experimento, aquí, consiste en jugar con las posibilidades interpretativas y no con la corroboración de enunciados. Nada más alejado de la prueba empírica podría encontrarse en *Naven*: “I certainly cannot claim that my facts have demonstrated the truth of any theory” (*Idem*: 279), nada que pretenda ahondar en el ansiado cúmulo de información etnográfica; en resumen, nada que se asemeje a la finalidad canónica empirista protegida por el *profesor* Malinowski, y mucho menos con las expectativas cifradas por Radcliffe-Brown. Así, por lo pronto, lo entendemos en la lectura de la siguiente sentencia: “My field work was scrappy and disconnected –perhaps more so than that of other anthropologist” (*Idem*: 257). Para el estilo hegemónico de la antropología social en aquellos años, tal arrojado de sinceridad bien hubiera bastado para desplazar la obra al albergue de otras disciplinas científicas. Con seguridad, sus detractores puristas increparían a Bateson con el siguiente argumento: “si la base de una etnografía es insuficiente, ¿obtendremos antropología?”. Tal vez no se contentasen con indicar su menosprecio a la obra y, socarronamente, intentaran salar la herida abierta al preguntar “¿a qué se ha dedicado usted, señor Bateson, durante su estadía en campo?... ¿cómo habremos de conocer a la gente Iatmul si sus datos están incompletos?”. A lo cual, Bateson, que probablemente no consideraba con seriedad tales enjuiciamientos, plasmaría su respuesta en las palabras que siguen:

I did not clearly see any reason why I should enquire into one matter rather than another. If an informant told me a tale of sorcery and murder, I did not know what question to ask next [...] In general therefore, apart from a few standar procedures such as the collection of genealogies and kinship terminology, I either let my informants run on freely from subject to subject, or asked the first question which came into my head (*Ibidem*).

Increíble. Ahora comprendemos por qué, entre otros motivos, *Naven* se ubica entre los intersticios de la historia de la etnología y la antropología. Es oportuno indicar aquí que Bateson no era un improvisado jugando a ser etnógrafo o un explorador inexperto arribando por primera vez a tierras desconocidas. Con anterioridad a su estancia entre los Iatmul, nuestro autor había acompañado a otra de las grandes figuras de principios de siglo xx, Alfred Cort Haddon, en su travesía entre los Sulka y los Baining de la isla de Nueva Britana (Levy y Rappaport, 1982), aneja a Papúa-Nueva Guinea. Por consiguiente, Bateson no era un espontáneo en el registro etnográfico.

Con fruición desbordante, Bateson intentaba bañarse con ferviente empeño en las aguas de la *observación participante*, internándose entre los Iatmul con la deseosa convicción de aspirar todo aquello que sucedía a su alrededor. De hecho, intenta dejar atrás las preconcepciones y perspectivas que pudieran filtrar, discriminar o clasificar la información aspirada. Mas el ímpetu revolucionario fue tal, que como suele decirse en la jerga política, acabó por “quebrarlo” y “fundirlo”. La extrema asepsia le suprimió las defensas, y el pulpo piensa que es un escualo a punto de fenecer. El blanco es un color pálido, tal vez el más opaco de los colores, y algo análogo ocurre con la teoría social y el quehacer científico en general. De todas formas, Bateson reflexiona sobre su amarga e incierta situación en pleno campo, y atestiguando la inoperancia de la creciente figura mitológica de la *observación participante* y su empirismo fiel, finalmente logra concentrar fuerzas para negarla. En tal estado de abandono, atado a una soga de arena al interior de una revolución que fomenta preceptos “incuestionables”, Bateson fecunda un proceso de negación que lo libera de la atrofia que lo constreñía. Así, montado en tal insurrección, trata de impulsar el pensamiento crítico negando aquellas condiciones supuestamente inviolables, con el objetivo de darle cauce a nuevas estrategias interpretativas.

Seguramente Bateson era consciente de la subversión que prefiguraba. Sus coqueteos con los popes de la antropología social, los multicitados *Profesor Malinowski and Profesor Radcliffe-Brown*, tal vez potenciaran la resonancia de sus peculiares reflexiones al compás de la construcción de *Naven*. Es probable, también, que sus pensamientos minasen los debates académicos contemporáneos con relativa publicidad, despertando ciertas oposiciones en el ámbito antropológico. De ahí, es factible interpretar los antecedentes que lo llevaron a bosquejar una silueta de sus detractores: “I am here



stressing the lack of method in my field work in order to satisfy those who may say that I have “selected my facts to fit my theories”” (Bateson, 2003: 258). En tal desnudamiento, observamos que los métodos y los hechos deben mantenerse diferenciados, y Bateson logra radicalizar esta norma hasta transformarla en una herramienta plástica.

Conviene recordar que estamos en el *Epilogo*, en donde la reflexión incluye admitir que todo lo escrito ha sido logrado *fuera* del campo, es decir, una *post-etnografía* revisada y vuelta a desmontar. Sin embargo, habíamos notado que en el *Prefacio* se explicitaban muestras de gratitud intelectual hacia Malinowski y Radcliffe-Brown, vinculadas con la pretensión de que la estadía en el campo entre los Iatmul, Bateson la había planeado realizar siguiendo las estrategias de ambos etnógrafos. Empero, estando en campo, nuestro autor actúa *contra natura*; observando hechos que parecen no expresar afinidad alguna entre sí, al tiempo que experimenta con su propio quehacer y delinea la posibilidad de reinterpretar la etnografía precedente y la restante según nuevas modalidades.

No resulta fatigoso insistir en su “fallido momento empirista”. Pero en este caso, la radicalidad promovía el desorden antes que el orden; y el desorden acabó agitando el caldo de cultivo que llevó a la articulación de nuevas opciones. Entre tanto, al asimilar el extravío teórico en el que encontraba, Bateson optó por llevar las enseñanzas de sus maestros hasta el límite del paroxismo intelectual: “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” (*Idem*: 259). Radicalizar de este modo la exégesis a Bateson le permitió abrir una válvula por donde fluyeron la presión de la incertidumbre y la desorientación que lo aquejaban. Así, el ordenamiento de la cultura no era una actividad exclusiva del etnógrafo; en cambio, el orden y la coherencia de las manifestaciones culturales eran suministradas por el *pensamiento Iatmul*, al cual *el pensamiento científico* accedía a incorporarlo como material de “primer orden”. Como resultado de tal operación, resultó que las impresiones del etnógrafo comenzaran danzar libremente, gracias a la orquestación y especulación de teorías y nociones post-etnográficas. De este modo, y en una suerte de “segundo orden”, fueron desplegadas las estrategias metodológicas con la labor de redimensionar la información, aunque vale decir, también, que las expectativas iniciales posiblemente no se fijaran en la concreción imaginada.

Al final del *Epílogo*, Bateson desliza otra de sus *confesiones*, tamizada quizás por la presión de una revolución que insistía en privilegiar el almacenamiento de hechos etnográficos: “It is clear that I have contributed but little to our store of anthropological facts and that the information about Iatmul culture which I have used in the various chapters does no more than illustrate my methods” (*Idem*: 278). Los hechos son un instrumento, un aditivo cuya sustancia hace visible otras herramientas empleadas. *Naven* es uno de esos casos, en donde las inquietudes brincan como sapos: ¿dónde se encuentran los hechos?, ¿cómo se ilustran los métodos?, ¿cómo se entretienen?, ¿cómo interpretarse?, ¿cómo se explican? Deslicémonos sobre esta suerte de *metodológica ecléctica* y *etnográfica Iatmul*.

### ***La ecléctica de Naven y la videncia de un sobreviviente***

Obviamente resulta dificultoso asimilar una etnografía que niega con vehemencia a ser considerada como tal. Esto pareciera ocurrir con *Naven* y su práctica de articular diferentes elementos afines a la *comprensión* y la *explicación*. Tal vez, en los términos del debate clásico entre ambas modalidades, Bateson sería un equilibrista en tensión, deambulando de un lado al otro de la controversia. George Marcus, profesor del vanguardista Departamento de Antropología de la Universidad de California - Irvine, estima correcto ubicar a Bateson como un sobreviviente filiado al estilado enciclopedismo decimonónico europeo (Marcus, 1984: 427) –recuérdese que nuestra interpretación se decanta por plantear a Bateson como un *radical critical*–, y por lo tanto se pensaría que vamos en sentido opuesto al reafirmar que Bateson ejercita su cuestionamiento asumiendo los procedimientos dominantes, ligados a la revuelta etnográfica iniciada por Malinowski. Sin establecer el marco interpretativo de *Naven*, entre una obra sobreviviente o una obra vidente, es... evidente, que Bateson navega a barlovento de la antropología en boga; como lo refleja, por ejemplo, su iniciativa de transformar la información etnográfica utilizando un collage de categorías a partir de las cuales es plausible observar la vida sociocultural desde perspectivas *ethológicas* y *eidológicas*. Mas también es evidente que nuestro autor no renuncia a la práctica etnográfica afincada en el análisis de las dinámicas culturales regulativas o normativas que ilustran la continuidad de la sociedad, como indicaban los preceptos de su tiempo. Si se

contemplara sus trazos intelectuales como continuadores del enciclopedismo, quizás sea de corte naturalista. Nociones como *sistema*, *sismogénesis*, *cibernética*, o, incluso, *comunicación lingüística*, encuentran en las ciencias de la naturaleza una clara familiaridad. No obstante, pensamos que Bateson inspira una credibilidad interpretativa que bascula a favor de la comprensión más que de la explicación o el orden clasificatorio, a pesar de que el propio autor por momentos enfatice lo contrario. La sugerencia nos viene de su modalidad de incorporar una trama teórica –un segundo orden–, que se monta (para luego desmontarse) a gusto y *piacere* del etnólogo, sobre una discriminación etnográfica previa (la exégesis nativa).

En términos heurísticos, la metodología que nos invita a seguir Bateson al abordar el registro etnográfico es el *análisis estructural*. Esto supone ordenar las prácticas culturales en estructuras, en el sentido *condicionante* y a la vez *fáctico* que posee el término. Es interesante esta orientación estructurante (un proto-*habitus* bourdieuano), sobre todo por el desarrollo de la misma. En efecto, nuestro autor conjuga múltiples estructuras: la cultura es una estructura, el ethos es una estructura, el eidos es una estructura, la sociedad es una estructura; con lo cual estamos en un análisis entre-estructuras en términos epistemológicos y estructuralista en términos sociológicos. Cada una de las estructuras “están ahí”, y la historia no es un asunto cardinal, porque estructura no implica tradición; ya que esta última, según lo expresa nuestro autor, tiene una supercarga diacrónica, cuyo contenido por honestidad realista el etnógrafo debe desatender<sup>3</sup>.

La *tradición*, entonces, es despojada o desnudada (*stripped*) de su hábito de pasado, con lo cual la tradición consiste en los “given facts” de una cultura, es decir, “as premises” (Bateson, 2003: 24) que conforman la estructura cultural. Por consiguiente, nuestro autor nos informa que la tradición es “synonym” de estructura cultural. Indiquemos que la noción de *premisa* se refiere a los enunciados generalizables del comportamiento cultural, como, por ejemplo, las muestras emocionales entre los géneros, la filiación totémica, la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la madre, etc. Así, la tradición es considerada como el hábito, la fuente inagotable de la perspectiva sincrónica. Esta suerte de desplante

---

<sup>3</sup> Aquí, por honestidad, se entiende a la imposibilidad por parte de la etnografía de dar cuenta de procesos históricos cuya temporalidad se considera tan extensa, que excede el registro del etnógrafo.

hacia la historia es consecuencia de la modestia de nuestro autor, quien no desea atravesar el tiempo para construir una historia “mitologizada” Iatmul.

Si Bateson “observaba” estructuras en el comportamiento Iatmul, o si luego de registrar la información pertinente fue ordenándola en categorías estructurales, más que una disyuntiva constituye una relación. Pensamos que al interior de esta vinculación es donde plausiblemente la perspectiva estructural de Bateson adquiere potencia, como consecuencia de confluir la dimensión multiestructural y la plasticidad inusitada e irreverente de la adecuación de la información obtenida en las categorías escogidas. El hecho aquí sigue siendo la novedosa impronta conceptual estructural utilizada por Bateson, desde el interior mismo del quehacer etnográfico.

En este sentido, situarse en la reproducción de la etnografía, según los parámetros malinowskianos, constituye la dinámica desde donde se prefigura la negación que acaba edificando una figura divergente a la troquelada por el antropólogo polaco. Como se recordará, la labor del etnógrafo consistía en recolectar los aspectos estandarizados que regulan el comportamiento social, o en el lenguaje de Bateson, las premisas integrantes de la estructura cultural que condicionan la continuidad de la cultura. Manifestación de tales premisas son las identificaciones entre parientes, como ocurre con la relación *wau* (hermano de la madre) y el *laua* (hijo de la madre), pero también la identificación del *laua* con los clanes maternos y paternos (el *laua* posee dos clases de nombres afines a las líneas matrilineal y patrilineal) cuentan como premisas. Tanto las identificaciones afectivas o emocionales, como las cognitivas, que suponen un complejo conocimiento de los diferentes nombres clánicos y totémicos, componen los aspectos estandarizados de la cultura Iatmul.

En cuanto a los afectos o emociones, Bateson propone el “ethological approach”, que consiste en abstraer “from a culture a certain systematic aspect called ethos which we may define as the expresión of *a culturally standardised system of organisation of the instincts and emotions of the individuals*” (*Idem*: 118). En lo que atañe al género masculino, el ethos estandarizado es expresado con la ostentación del *orgullo* (herencia de un reciente pasado *hunt-hunter*); en cambio, el ethos femenino se caracteriza por su *cooperación* y *animosidad*.

En cuanto al segundo de estos aspectos, el cognitivo, Bateson advierte la importancia, entre los varones adultos Iatmul, de la memorización de los nombres de los

clanes y tótems que representan, además de las historias y mitos que los acompañan. La cifra en verdad sorprende, puesto que se anotan entre mil y dos mil nombres que deben memorizarse para ser expuestos en caso de disputas por motivos de filiación (situación recurrente), entre las familias involucradas. Bateson no duda en calificar de “eruditos” (*Idem: 227*) a las personas que almacena tal información. Aunado a lo anterior, el aspecto cognitivo no sólo tiene significado y utilidad ente los varones y en situaciones exclusivamente de discrepancias familiares, sino que su incidencia alcanza la totalidad y cotidianidad de la cultura Iatmul:

The naming system is indeed a theoretical image of the whole culture and in it every formulated aspect of the culture is reflected. Conversely, we may say that the system has its branches in every aspect of the culture and gives its support to every cultural activity. Every spell, every song [...] contains list the names. The utterances of shamans are couched in terms of names [...] Marriages are often arranged in orden to gain names. Reincarnation and sucesion are based upon the naming system. Land tenure is based on clan membership and clan membership is vouched for by names (*Idem: 228*).

El sistema de nomenclatura es un aspecto nodal en la cultura Iatmul; es tanto un conocimiento teórico como práctico, expresado de manera continua en la vida social. No obstante, el aporte inteligente e innovador de Bateson (aludido con anterioridad) anida en que los aspectos agrupados en el ethos también portan significado para las demás subdivisiones de la estructura cultural Iatmul, como por ejemplo en lo concerniente al eidos. Las estructuras no sólo permiten clasificar la información obtenida, sino que, además, es posible interpretar un mismo fenómeno desde estructuras diferentes. Esto supone, entre otras cosas, que las estructuras comparten un lenguaje que permite reflexionar los fenómenos desde perspectivas diversas. Pero fundamentalmente admite que los diferentes aspectos sub-clasificados afectan la totalidad de la cultura Iatmul, ya que se encuentran entretejidos en el comportamiento social: “We must expect to find that every piece of behaviour has its ethological, structural and sociological significance” (*Idem: 262*).

Ahora bien, perfilando el final de la sección deseamos recuperar un último movimiento ecléctico ofrecido por nuestro autor. Decíamos al comienzo que en el marco de una ceremonia *Naven*, las identificaciones entre el *wau* y el *laua* adoptaban manifestaciones que transfiguraban los géneros y los parentescos habituales. Al percatarse de ello, Bateson

intuye una suerte de asimetría en el comportamiento ceremonial entre los individuos implicados y el comportamiento regular de los mismos. Sin embargo, también observa que tal divergencia en nada modifica la continuidad de la vida social Iatmul. A esta dinámica de equilibrio diferencial entre los individuos, nuestro autor le asigna la noción de *sismogénesis* (*shismogenesis*). No vamos a detenernos en este concepto, la idea que pretendemos recuperar aquí alude a la mutua afectación *emocional* y *cognitiva* generada como consecuencia de la transformación de las subestructuras que imperan regularmente en la sociedad, toda vez que se llevaba a cabo una ceremonia *Naven*. La dinámica del equilibrio diferencial invita a reconsiderar los aspectos normados y por consiguiente, las categorías o perspectivas utilizadas. Por lo que se deja entrever, Bateson fomentaba la idea de que no sólo el científico tiene la facultad de intercambiar categorías en lo tocante a un mismo fenómeno cultural, sino que el propio fenómeno presenta múltiples tentáculos que lo vinculan con las demás subestructuras y sus respectivas manifestaciones. De tal suerte que la observación participante y la experiencia *in situ* son desplazadas por una observación diseccionada y multiestructural, que privilegia la pluralidad de perspectivas –por ende, cierta plasticidad etnográfica– arrojando sobre “el relieve”, siguiendo la metáfora de Frazer, claridad desde ópticas diferentes. En otras palabras, se trata de considerar una clase de mirada *prismática* para lograr acceder a la comprensión de la vida sociocultural del “otro”, deambulando, para ello, por las diversas estructuras “detectadas” entre los Iatmul: desde el *ethos* es posible comprender también el *eidos*, el *eidos* despierta resonancias en el análisis sociológico, y así con otras dimensiones culturales. En fin, podemos interpretar que la operación atacaba el centro inmóvil de las categorías etnográficas, otorgándoles una dinámica de inteligibilidad que permitía intercambiar estructuras conceptuales referidas mas no petrificadas, que se reproducían en la vida sociocultural Iatmul.

En diáfana retirada de la presente sección, cabe realizar algunos apuntes. Es oportuno enfatizar que Gregory Bateson había realizado una tarea sumamente complicada y no exenta de dificultades. Comprometido con la revolución malinowskiana, Bateson percibió en carne propia las limitaciones de tal suceso, y en consecuencia se abocó a la tarea de cuestionar sus entrañas al son de prefigurar alternativas interpretativas que paliaran las insuficiencias experimentadas. Pensamos que tal arrojó podría caracterizarse como una

suerte de pensamiento crítico de la actividad etnográfica dominante, cifrado también, por un pensamiento que negaba la modalidad interpretativa estilada. En la siguiente sección, nos abocaremos al estudio de algunos pasajes presentes en la obra de Margaret Mead. Si bien Bateson había fomentado una insurgencia en el interior de la revolución malinowskiana, el programa de la misma se concentraba fundamentalmente en aspectos metodológicos. Desde luego que tales aspectos, como hemos observado, cimbraban el “sitio” del etnógrafo al momento de comprender la vida social del “otro”. Aparejada a lo anterior, la encomiable honestidad intelectual había sido una peculiar forma de pensar críticamente, en un tono de negación, frente a la afirmación incuestionable con que la revolucionaria estrategia malinowskiana se expandía por el mundo académico. Sin embargo, considerando el tema de reflexionar a la antropología como teoría social de la alteridad, esto es, como teoría de la sociedad occidental a la vez que teoría de la *otredad* o posibilidad de ser-otro, hemos notado que en los planteamientos de Bateson no se ha presentado un abordaje claro. En cambio, situación diferente esperamos hallar en ciertos textos de Mead, en donde la labor antropológica amplía el panorama hacia dimensiones que articulan la autorreflexión con un posible ser-otro, no como parte de exclusiva de la contemplación o enriquecimiento individual del científico privilegiado, sino como una propuesta de transformación social. Veamos, entonces, en qué consiste tal reflexión.

### III. IV UNA *EXTRAÑA DE EXTRAÑO COLOR* O MARGARET MEAD Y LOS ALBORES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTROPOLÓGICO COMO TEORÍA SOCIAL DE LA ALTERIDAD

*Decir que esos pájaros llegaban a la ciudad por millares equivalía a no haber dicho nada. Era necesario ver las ramas de los altos eucaliptos, de los frondosos castaños a punto de desgajarse, donde se coagulaba aquel torvo espesor de plumas, picos y patas escamosas para descubrir lo absurdo de reducir ciertos fenómenos a cifras.*

Sergio Pitol

*Los resultados de su seria investigación confirman la sospecha largamente alimentada por los antropólogos, acerca de que mucho de lo que atribuimos a la naturaleza humana no es más que una reacción frente a las restricciones que nos impone nuestra civilización.*

Franz Boas

Hubo de ser desconcertante, para una experimentada Margaret Mead, percibir la expresión entre cansina y extraviada dibujada en el rostro de Gregory Bateson, al momento de que éste le externara la desorientación intelectual de la que estaba siendo presa desde su arribo a Papua-Nueva Guinea, varios meses atrás, con el agravante de que el tiempo en campo estaba llegando a su fin. Un Bateson preocupado y una Mead consejera. El descubrimiento de una maga y la vanguardia crítica en la praxis. En divergencia con los presupuestos de higiene científica e individualidad metodológica, tal encuentro nos sugiere pensar en una etnografía de corte colectiva o plural, en donde el debate y las orientaciones analíticas intercambiadas acaban perfilando y reencauzando la investigación social de ambos etnógrafos. Empero, es oportuno anotar que las trayectorias de ambos etnógrafos habían transitado por andariveles paralelos.

Margaret Mead había convivido, a finales de 1920, con la población *Manu'a* que habitaba al interior de los mares guineanos, más precisamente en la Isla del Almirantazgo. El resultado de su investigación constituyó el material etnográfico para su segunda obra, *Educación y cultura en Nueva Guinea* (1930). Al momento de entrevistarse con Bateson –



promediando el año de 1931–, Mead realizaba por segunda ocasión trabajo de campo en Papua-Nueva Guinea. El fruto de tal investigación se plasmaría en su tercera obra, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1935). Contaba con treinta vueltas alrededor del sol cuando aconsejara a Bateson; mas desde las veintiséis, sus pensamientos habían alcanzado dimensiones inusitadas para un/a etnólogo/a o antropólogo/a como consecuencia de la publicación de su primera obra: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1928).

La vida de Bateson ya la hemos explorado de manera superficial. Su andar perseguía una dinámica subrepticia asociada a la dispersión más que a la claridad presentada por su futura compañera, facultad que le sería transmitida luego de aquel oportuno encuentro, a sólo tres meses de abandonar a los Iatmul. Por lo pronto, así lo sugieren los profusos agradecimientos dedicados a Margaret Mead en *Naven*. Tienta sospechar en el sentir emocional que tales agradecimientos contienen, y con eso “argumentar” que tal etnografía despertara un sentimiento romántico entre ambos etnógrafos. Pero no deseamos profundizar en ello<sup>1</sup>. Lo cierto es que el objeto, la *Melanesia*, Papua-Nueva Guinea, el “área cultural”, había imantado el interés de nuestra autora como había sucedido de forma similar con los autores antes revisados.

En la presente sección, nos dedicaremos a escudriñar la obra cuyo trabajo de campo se yuxtapuso con el de Bateson: *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Sumado a lo anterior, el motivo de tal elección se complementa con dos cuestiones entrelazadas. Una de ellas corresponde a la recepción de la obra asumida por algunos de los exponentes de la Teoría Crítica, nos referimos a Max Horkheimer y Theodor Adorno. La otra consiste en la concepción de *Sexo y temperamento* como una suerte de afluente empírico que evidenciara un *posible ser-otro* tan añorado por los integrantes del Instituto de Investigación Social; con el agregado de que el posible ser-otro ya no descansaba en la figura del proletariado –otrora sujeto revolucionario, ahora absorbido por la obnubilación de la sociedad de consumo capitalista–, sino en las formas de vida alternativas registradas por la antropología y la etnología, en las pululantes etnografías que se difundían por doquier, y de la cual *Sexo y temperamento* constituía una de las atendidas.

---

<sup>1</sup> Al respecto, David Lipset en su biografía sobre Gregory Bateson, escribe que el “intercambio de teorías encontró un apasionado correlativo humano” entre Mead y el autor biografiado (Lipset, 1991:158-159). Para sustentar lo anterior, Lipset recupera una declaración atribuida a la propia Mead, que remite a la sensación que afectara a los dos etnógrafos al momento de encontrarse en campo: “Gregory y yo nos estábamos enamorando” (*Idem*: 159).

En la misma tesitura, consideramos la pertinencia de incluir algunas ideas presentes en la primera publicación de Mead, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. La razón se debe a que en dicho trabajo son delineados rudimentos afines a una *teoría social de la alteridad*, elaborados en consonancia con el tratamiento correspondiente al *pensamiento crítico y negativo* –que luego fortalecerán la etnografía de *Sexo y temperamento* –, según los términos observados en el primer capítulo.

En suma, podríamos remedar lo anterior anotando que en *Adolescencia, sexo y cultural en Samoa* encontramos material cargado de intuiciones teóricas y de registros prácticos, que nos sugieren imaginar una suerte de pensamiento crítico antropológico en ciernes. De manera contigua, plantearemos que en *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* hallamos tres estudios socioculturales cuyo aporte total consiste en el cuestionamiento de la sociedad estadounidense a partir de la evidencia de una realidad histórica viva de posibles *ser-otros*.

### ***El diluvio de la estadística y la impresión de una etnografía colectiva***

Señalábamos al inicio del capítulo el cúmulo de experiencia etnográfica que diferenciaba a Mead de Bateson. Naturalmente, tal cualidad en nuestra autora había sido el resultado de un proceso de aprendizaje que, es menester agregar, no fue forjado sin ausencia de dificultades. En efecto, semejantes a las contradicciones que observáramos en Bateson, habían sido las que perturbaron los pensamientos y la labor en campo de Margaret Mead en su primera experiencia como etnógrafa. Incluso, podemos aducir que se trataban de determinaciones aún más problemáticas; ya que punzaban no sólo la orientación metodológica, sino que afectaban el financiamiento y hasta la elección misma del sitio dónde desarrollar la investigación. Esboceemos algunos antecedentes para ilustrar la génesis de tales problemáticas.

Tres años habían transcurrido desde la publicación de *Los argonautas* cuando, en 1926, Mead emprendía su primer viaje a Melanesia. Tenía poco tiempo de entablar amistad con Franz Boas, quien había contagiado el entusiasmo por la antropología a la recientemente graduada en Psicología. Para aquellos familiarizados con la historia antropológica, consabido resulta que Boas constituye una dimensión diferente a la

conformada por Malinowski. Sus diferencias y semejanzas intelectuales no serán abordadas aquí, mas es adecuado señalar la simpatía del primero hacia las *reconstrucciones históricas*, afinidad no compartida del todo por el segundo. La idea a retener consiste en la senda dibujada por Boas –seguida con ciertas modificaciones por Mead–, la cual consistía en considerar como viable el estudio comparativo –aunque no mensurable– de procesos culturales y biológicos entre sociedades diferentes. Esta problemática comienza a seducir el interés de nuestra autora, activando sus inquietudes hacia uno de los campos menos explorados en la antropología de ese entonces: *el estudio de la adolescencia y la pubertad*.

Es en estas circunstancias que Mead toma la decisión de realizar su viaje bautismal hacia Papua-Nueva Guinea. Respaldada sin miramientos por Boas, presenta su proyecto al *National Research Council* de Estados Unidos, institución que le brinda el financiamiento para llevar a cabo la investigación, a cambio de un pormenorizado informe final, junto a una serie de reportes cuyo énfasis en la utilización de métodos estadísticos parecen no agradar a nuestra autora<sup>2</sup>. En efecto, esta disconformidad ante las exigencias metodológicas impuestas por el *Consejo* queda manifiesta en la correspondencia intercambiada con Boas durante la estadía en campo de la etnógrafa<sup>3</sup>. Las impresiones que suscitan dichas misivas permutadas entre Mead y Boas no carecen de resonancias entre los debates académicos de aquellos años. Entre ellas, una nos ilustra el malestar constante de Mead, ante el tedioso apremio de ordenar la información recabada en los términos cuantificadores exigidos por el *Consejo de Investigación Nacional Estadounidense*. Desesperada, nuestra autora solicita a Boas consejos que la orienten para desentramar la trampa en la que se encontraba.

En tales circunstancias, su mentor no vacila en comunicarle una plena confianza sea cual fuese el camino a escoger. Mientras que Mead persiste en exponer sus debilidades expositivas, Boas la anima a que continúe con el estudio al cual no escatima en elogios: “I believe”, escribe el etnólogo de origen alemán, “that your success would mark a beginning of a new era of methodological investigation of native tribes” (Côté, 1992: *Carta fechada el 7 de noviembre de 1925*). No obstante la tonalidad animosa, seguramente que tales elogios

---

<sup>2</sup> El proyecto se tituló, “A study in heredity and environment, based on an investigation of the phenomena of adolescence among primitive and civilized peoples” (Côté, 1992a).

<sup>3</sup> A decir verdad, no somos partidarios de internarnos en las intimidades que el género epistolar atesora, pero como consecuencia de ser publicadas las cartas por la propia Mead –*Letters From the Field: 1925-1975* (1977) –, nos dispensamos en recuperar algunos pasajes en donde se pulsan fibras afines al tema tratado.

no bastaron para apaciguar la confusión inexpugnable que atormentaba a Mead. Por lo pronto, así se deja entrever en las siguientes confesiones:

Life here is one long battle with my conscience as to whether I [am] working correctly and whether I'm working hard enough. I remember you saying to me "You will have to waste a great deal of time," but I wonder if you guessed just how much [...] But through it all, I have no idea whether I'm doing the right thing or not, or how valuable my results will be. It all weighs rather heavily on my mind. Is it worth the expenditure of so much money? Will you be directly disappointed in me? (Côté, 1992: *Carta fechada el 16 de Enero de 1926*)

Habían transcurrido aproximadamente seis meses de trabajo de campo, cuando, al verse en la necesidad de ordenar la sustanciosa información recuperada, Mead escribe a Boas: "I could present my material in a semi-statistical fashion. It would be fairly misleading at that because I can't see how any sort of statistical technique would be a value" (Côté, 1992: *Carta fechada el 5 de enero de 1926*). El motivo se alojaba en la incapacidad de la estadística para interpretar el *sentido cultural* de la información recogida. El siguiente pasaje nos ofrece una muestra de tal situación:

[if] you don't love your step-mother, or that you rebel against your grandfather but mind your older sister, or any of the thousand little details on the observation of which will depend my final conclusions as to submission and rebellion within the family circle, are all meaningless when they are treated as isolated facts (Côté, 1992: *Carta fechada el 5 de enero de 1926*).

En este intento por desalojar el orden clasificatorio de la etnografía, las presunciones de una ciencia exclusivamente explicativa regresan a los anaqueles de las ciencias de la naturaleza. En tales condiciones, Mead se concentra en disuadir su atención de las exigencias del *Consejo*, en razón de desplazar la utilización de las modalidades estadísticas que la persuaden en el ordenamiento de la información. Montada en un aprendizaje etnográfico sumamente veloz, percibe que los procesos bio-culturales, su desarrollo y el contenido de los detalles que los nutren, carecen de un sitio cuantitativo capaz de albergar los sentidos que inciden en la totalidad de la cultura. Aunado a lo anterior, no sólo la cuantificación y el ordenamiento de la información en gélidos anaqueles constituyen el destino de los cuestionamientos realizados por Mead, sino los requisitos epistemológicos imperantes imantan también su disconformidad.

Aquí, conviene tener presente la otra vertiente que fulguraba en el debate antropológico de aquellos años, la cual hemos introducido por medio de uno de sus principales portavoces: Radcliffe-Brown. Como se recordará, este caudal buscaba que la antropología desembocase en el estanque de las ciencias de la naturaleza para adoptar el tinte *inductivista* que en su interior burbujeaba. La ofensiva de Radcliffe-Brown había iniciado con ímpetu de gigante dos años antes de que nuestra autora partiera rumbo a Papua-Nueva Guinea. El debate ardía y las propuestas se formulaban sobre la marcha etnográfica y etnológica misma. La apuesta por el método inductivo de Radcliffe-Brown se vio contra ofertada por la comprensión holística de cada cultura y de las dinámicas interculturales que las vinculan entre sí. Frente a los deseos heurísticos de la generalización a partir de la singularidad, se contempla la viabilidad de la interpretación de las singularidades como fragmentos de una totalidad cultural. El conteo de los cuervos nos procura información escasa acerca de su congregación. La turba, los cuervos amuchados que participan del frenesí, constituye el inicio del estudio a partir del cual es plausible obtener claridad de los detalles que conforman a cada cuervo.

Antes de dar cauce al análisis de la obra *Adolescencia*, quisiéramos introducir otra impresión que nos sugiere la lectura de la correspondencia Mead-Boas: el problema de la individualidad inexorable para llevar a cabo una etnografía. Malinowski había sido suficientemente claro en este punto, y no volveremos a repetir los argumentos que hemos procurado fijar con antelación. Mead –siguiendo a Boas– nos propone en cambio un ambiente diferente para cumplimentar la investigación *in situ*: la colectividad etnográfica. Sus rasgos principales se ilustraban por medio de la fluidez comunicativa y en el intercambio de propuestas teóricas y consideraciones metodológicas, discutidas por diversas voces en el mismo corazón de la labor etnográfica<sup>4</sup>. La correspondencia nos ofrece la impresión de que la antropología y la observación participante *no han de ser, en sí*, una experiencia solitaria y límpida; por el contrario, la fecundidad científica se asemejaría a un proceso colectivo, viciado y mestizo. Pensamos que tal impresión es concebible como el

---

<sup>4</sup> Es oportuno destacar aquí que en el año de 1931 se llevó a cabo la peculiar travesía etnográfica conocida como *La expedición Dakar-Djibuti*. Tal empresa, promovida por el *Museo de Etnografía de París*, contaba con una serie de investigadores cuya misión consistió en viajar a través de distintos pueblos africanos, con el objetivo de registrar toda clase de información sociocultural de los mismos. La expedición aglutinó entre sus miembros, a gente de la talla de Michel Leiris y Michel de Certeau, entre otros. Es posible que tal *expedición*, siguiendo a las anotaciones de los *posmodernos*, constituya el *primer* caso planeado de etnografía colectiva moderna. Sin embargo, no estamos totalmente seguros de tal aseveración.

despojo que desenmascara a la mítica actividad etnográfica individual, pulcra e invariable. Las impresiones que externamos aquí, es plausible que en su momento fomentaran serias contradicciones encarnadas en la figura de Mead. De ahí que nuestra autora asumiera la necesidad de reflexionar dentro de ellas para, posteriormente, evadir su confinamiento y pensar de manera alternativa la diversidad del comportamiento humano. Al momento de redactar *Adolescencia*, es diáfano que Mead había logrado difuminar los fantasmas que rondaban en su mente cuando se encontraba realizando su primera investigación en Papua-Nueva Guinea. En lo que sigue, nos internaremos en la obra con el propósito de rastrear las formulaciones vanguardistas que allí yacen, las cuales nos condujeron a imaginarlas sobre el tamiz de una teoría social de alteridad que, también, pudiera interpretarse como una suerte de pensamiento crítico antropológico.

### ***Pensamiento crítico antropológico (teoría social de la alteridad) y exomarxismo***

Es probable que en la literatura antropológica exista un acuerdo generalizado en torno a la articulación del período y las obras que precisan el ingreso del pensamiento crítico en su haber científico<sup>5</sup>. La opinión convencional identifica los años 60s del siglo xx (tácita o vagamente, cifrada en el segundo lustro), como el contexto intelectual en el que se genera la manifestación masiva de algunos de los textos de Karl Marx y de Friedrich Engels en las

---

<sup>5</sup> Caracterizar a Morgan como un pensador crítico constituye una temática sugerida al inicio del trabajo, por lo tanto, no nos vamos a detener en ello. No obstante, pueden interponerse nombres como Karl Wittfogel o la *escuela germana*, y argumentar la presencia del pensamiento crítico marxista tiempo antes del que hemos estipulado aquí. Naturalmente que no ignoramos tal posibilidad. Sin embargo, se ha escogido a Mead por su singular y atrevida propuestas con respecto a sus contemporáneos, incluyendo a Wittfogel y demás. De hecho, estos últimos, a nuestro parecer, incorporan categorías marxistas como *estructura*, *infraestructura* y *superestructura*, (semejante a lo efectuado por la denominada “antropología marxista”), principalmente para referirse a la esfera económica, como sucede con *modo de producción* (y sus respectivas diferenciaciones). En nuestra situación, además de los conceptos, categorías y teorías (valor de uso, valor de cambio, plusvalor, estructura, superestructura, etc), imaginamos que una de las fuentes más sugerentes consiste en la concepción de la *teoría social como crítica de la sociedad*. En mente, jugamos con la idea del proceso de inteligibilidad y comprensión socialmente mediado; con la particularidad para la antropología, de gravitar interculturalmente, esto es, entre sociedades cuyos prácticas y manifestaciones intelectuales y materiales desbordan los cajones de las categorías y conceptos aludidos. Nuestra posición sigue las formulaciones del marxismo debatido por la Teoría Crítica. El punto total del trabajo, fijado en la introducción, consiste en el vínculo intermitente o escaso entre aquélla y la teoría antropológica que estamos recuperando, dimensión de estudio que no se aborda con frecuencia, sea por los motivos que sean. Muestra de lo anterior, podemos señalar que ni Malinowski, ni Bateson, ni Mead, aparecen de una u otra forma analizados bajo el programa del pensamiento crítico, y menos por el marxismo. Así, nuestra iniciativa surge de este vacío, de esta ausencia, de este abismo.

universidades de países como EE.UU, Francia e Inglaterra<sup>6</sup>. En términos “originarios”, la realidad *funda* la historia del pensamiento crítico en la teoría antropológica (siempre mantenemos la noción de teoría según el programa de la Teoría Crítica), en un ambiente de incandescencia social que desafiaba toda imposición de normatividades<sup>7</sup>. Así, entre otras irreverencias se entabla el vínculo inicial del pensamiento crítico –principalmente vía Marx– con la teoría antropológica; esta última, vale decir, en franca revisión de su *política aplicada* asociada al colonialismo de inicio de siglo. Elementos varios nutren esta opinión. En cuanto a las figuras, el ejemplo más recurrente es Lévi-Strauss, con su explícita simpatía por Marx, así como su “diálogo escrito” con Jaun Paul Sartre en *El pensamiento salvaje*. A lo anterior, puede agregarse la difusión de los debates centrífugos que se generaban entre los *teóricos de la dependencia* y los *teóricos desarrollistas*, divulgados en el ambiente universitario latinoamericano. El alimento que revitalizaba estas reflexiones se absorbía de los contextos económicos y culturales en donde las nuevas formas de manifestación social y discursiva se vinculaban en organizaciones que desafiaban la *totalidad* de la vida social capitalista.

En cambio, nuestra tesis se tiñe de un color diferente. Imaginamos que el pensamiento crítico antropológico se manifiesta con antelación a los años 60s del pasado siglo, y no lo hace exclusivamente a través de la lectura de Marx. Por lo tanto, lo anterior sugiere que el pensamiento crítico no se agota en Marx, como tampoco a la inversa. Obviamente constituyen dos naturalezas diferentes, mas filiadas. Nos explicamos. Una de las inquietudes detonantes del trabajo ha sido cierta indiferencia por parte de la antropología a las formulaciones marxistas del siglo xx; en particular, a las propuestas

---

<sup>6</sup> Como veremos en el capítulo IV, autores como Gerard Leclercq asumen la posición de que la escuela francesa –en particular en la voz de Michel Leiris–, es la que inicia a mediados de los 50s el cuestionamiento de la ideología colonialista que impregnaba al funcionalismo y alcanzaba al propio relativismo en su escepticismo. Asimismo, la aguda mirada ofrecida por Leclercq ha puesto en evidencia el vínculo entre la *traducción*, el *método comparativo*, y el *etnocentrismo científico* que impregnaban a la etnología por aquellos años (la objetivación del otro, la coseidad y la pasividad del etnógrafo eran las actitudes científicas imperantes). Así, el tratamiento de Lecrecq encuentra semejanzas con el nuestro, con la peculiaridad de que utiliza diferentes criterios o “prismas”, para decirlo en el lenguaje que hemos estado utilizando.

<sup>7</sup> Existen propuestas de que la antropología y el marxismo han estado vinculado desde “siempre” (Morgan, Witffogel, Cunow, Groesse, etc. ), y que el problema se encuentra en la ruptura de tal relación. Ángel Palerm, verbigracia, aduce que la crisis del marxismo en la antropología se produce en el período de entreguerras, proceso causante de la migración masiva de intelectuales y activistas entre los cuales, una gran parte asumía y divulgaba las tesis marxistas (Palerm, 1980: 18). Añadido a lo anterior, la expansión del marxismo *economicista* o *determinista* disuade a la antropología a intentar un acercamiento con aquél. Como se verá, optamos por una reconstrucción alterna.

generadas por la Teoría Crítica y, específicamente, a la denominada primera generación. Este abismo, –que incluso hemos ampliado hasta los años 60s– nos parece menos un enigma que un desafío. Pasamos lo primero y aceptamos lo segundo. Desde luego que compartimos la existencia de este abismo, esta “mutua indiferencia”, y por lo tanto, la opinión de que el puente al marxismo se construye hasta los años 60s.

Sin embargo, con el *pensamiento crítico* ocurre algo diferente, siempre y cuando convengamos que no es terruño exclusivo ni de Marx, ni del marxismo. En efecto, nuestra posición simpatiza con que fuera del marxismo es posible imaginar la fecundación del pensamiento crítico, como sucede con Margaret Mead, como sucede con Foucault, con la Teoría Crítica, con propuestas anti-etnocentristas, o con tantas otras. Nuestro foco de referencia, como hemos procurado subrayar, ha sido el pensamiento crítico enarbolado por Max Horkheimer y Theodor Adorno. Considerándolo como programa, en sentido político, su contenido se representa como la pluralidad de puntos compatibles entre sí. No pretendemos agotar el punteo, puesto que continuamos con las expresiones y la heurística prismática dibujada en el primer capítulo, sólo que ahora comenzaremos a desglosar el pensamiento crítico desde algunos de sus puntos irrenunciables, a fin de ir entretejiéndolos con la concepción que de antropología empleaba Margaret Mead.

Evidentemente, uno de los puntos radica en la voluntad de transformación social, en tanto y en cuanto su destino sea desarticular la mecánica instrumental de las relaciones sociales que caracteriza a la explotación del hombre por el hombre en el capitalismo, incluidas, naturalmente, la labor y comprensión del comportamiento humano. Vinculado a esto último, la comprensión e inteligibilidad fomentada desde el ámbito antropológico merece atenderse como una dimensión intercultural transformable. Quizás, nos atrevemos a escribir que la *transformación de la comprensión* conforma una suerte de necesidad histórica epistemológica (una *intra epistemología en contexto*) para el caso de la etnología y la antropología. La problemática específica en ambas disciplinas consiste en que la comprensión del comportamiento humano es una labor intercultural, esto es, que la comprensión se ve entretejida inexorablemente con la alteridad sociocultural. Lamentablemente, los inicios de esta problemática en la teoría antropológica son turbios y desagradables, por no afirmar que enfáticamente negables. Muestras de lo anterior se encuentran en clasificaciones tales como sociedades “primitivas”, “salvajes” y



“civilizadas”; distinciones que trazaron gran parte del desarrollo de la antropología. De este cuestionable “momento” emergente de la alteridad nacen formulaciones que activan nuevas concepciones que de manera diáfana anotamos como el nodo del pensamiento crítico antropológico. Concebir la alteridad como un proceso no sólo interpretativo, sino potencialmente transformativo en la praxis, incluye la autocomprensión como autorreflexión de la antropología como teoría social de la sociedad, es decir, de la sociedad que la “forma”. Esto, que supone ser simple, percute una cuerda frágil para quien comparte el presupuesto de que el pensamiento crítico se vincula a la antropología por medio de Marx, y por ende que la aparición de aquél se la considera como una consecuencia de la adopción de éste. A diferencia de lo anterior, asumimos que el pensamiento crítico en la antropología había sido introducido también, por fuera de Marx. En todo caso, no pensamos descabellado suponer que el pensamiento crítico en la antropología pareciera arribar con la crítica social, es decir, con la búsqueda de un *posible ser-otro*.

Pensamos que una antropología crítica –que no existe como tal, pero que la imaginamos como fragmentos, según lo dispuesto al inicio de este segundo capítulo–, plausiblemente contenga ciertos pasajes ideados por Mead. Asimismo, es viable aventurarnos más lejos, y proponer cierto parentesco entre el pensamiento crítico y una teoría social de la alteridad. Con respecto a la teoría social, evidentemente nos inclinamos hacia la concepción elaborada por la Teoría Crítica, cuyo sesgo, que pretendemos recuperar, consiste en el proceso reflexivo e irrenunciable del vínculo entre *teoría* y *sociedad*. Ciertamente, definir una sociedad entreverada por las relaciones capitalistas no resultaba tarea sencilla para aquellos etnógrafos afanosos de la virginidad tribal (sin mácula de *modernidad*, eufemismo utilizado para sustituir a las sociedades capitalistas). La autoafirmación de la antropología como *ciencia*, pretensión que embelesaba a Malinowski y añorada sin reparos por Radcliffe-Brown, en Mead se torna una caracterización errónea, imposible o impracticable. Nuestra autora vuelve a recordarnos que la antropología se orienta gracias a las coordenadas que la identifican como ciencia de las sociedades, incluidas dentro de esta naturaleza, las sociedades en donde se gesta y reproduce su formación educativa. En lo fundamental, tales coordenadas abrazaban, por aquellos años, la región universitaria de países como Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, todas ellas naciones que vertiginosamente estimulaban la avanzada capitalista y belicista en el

primer tercio del siglo xx. Así, la antropología era un habitante más de estos contextos y el pensamiento de Mead no omite reflexionar sobre este tópico. Convencida de privilegiar tal proceso, nuestra autora logra comprender tanto los problemas como la posibilidad de transformarlos mediante la comprensión de “otras” sociedades; aquellas en donde las semejanzas y diferencias en su reproducción social, económica, intelectual y espiritual desafiaban las pretensiones anquilosadas de la sociedad estadounidense de los años 20s y 30s. El pensamiento vanguardista de Mead, el pensamiento crítico y negativo de Mead, cimbra en los tímpanos de sus contemporáneos al recordarles que la antropología y la etnología son ciencias sociales, ciencias de las sociedades que alimentan a la teoría social. En nuestra autora, la antropología es ciencia de la sociedad capitalista, y el conocimiento engendrado ya no bascula sobre la contemplación y el registro de lo extraño, sino en la autorreflexión por medio de la alteridad intercultural. Gravitando gracias a la voluntad de cuestionar el comportamiento astringente de esta misma sociedad capitalista, nuestra autora considera que la comprensión de la alteridad se nutre de las manifestaciones culturales que evidencian posibles ser-otros.

Así, en *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, nuestra autora incorpora tanto la reflexión de la alteridad, siguiendo la dinámica “nosotros” / “los otros”, con el agregado de que “los otros” nos facultan de alternativas tanto para la *elucidación* como para la *transformación* de “nuestras” manifestaciones culturales, vertebradas por toda clase de normatividades y regulaciones, cuyas funciones se encaminan a perfilar el comportamiento social. Por consiguiente, la dinámica de tal tratamiento sostiene *Adolescencia*, modelándola en una obra diferente. En principio, podemos anotar que socava la imperante directriz de escribir *para especialistas*, para lectores estrictamente familiarizados. Su intención es destinar la obra a un público general, con lo cual se dispone de una antropología aplicable a un “nosotros”. Esta reorientación se hermana con el atrevimiento de ignorar el corazón mismo que estimulaba cualquier estudio. En Mead ya no imperan las *normas* o *aspectos estandarizados* como las directrices etnográficas universales, sino las culturas diversas como totalidades y, por lo tanto, procesos singulares que oscilan entre la sociedad y la naturaleza. Verbigracia, el sistema de parentesco es desbrozado en tiempo y género, afectos y emociones. El análisis de la adolescencia, proceso bio-cultural que motiva a nuestra autora a realizar su estudio entre los *Tau'a* de Samoa, confirma que las diferentes

concepciones registradas son el resultado de procesos culturales modelados por la estructura social<sup>8</sup>. Las normas o aspectos estandarizados de las sociedades extrañas, temas privilegiados en los trabajos de Malinowski y Bateson, en Mead, son tratados ya no como regulaciones funcionales o estructurales que visualizan la continuidad social, sino como procesos interculturales diferentes mas compatibles, capaces de ofrecernos claridad sobre los motivos de su reproducción y de las peculiaridades que troquelan su plasticidad cultural. Al promediar el párrafo escrito al final de la introducción en *Adolescencia*, leemos:

Colocaremos el acento sobre los aspectos en que la educación samoana, en su sentido más amplio, difiere de la nuestra. Y por este contraste quizá podamos llegar, con fresca y vívida autoconciencia y autocrítica, a juzgar de un modo nuevo y tal vez a forjar de manera distinta la educación que damos a nuestros hijos (Mead, 1985: 33).

Tal exhorto a la autocrítica, tal convocatoria a cuestionar las estructuras educativas al abrigo del fomento de la transformación de la sociedad que las impulsa, es también un llamamiento a desmontar y debatir el discurso antropológico hegemónico. Nuestra autora, con un ímpetu juvenil e irreverente, había sorteado las confusiones que la invadieran mientras realizaba su estadía en tierras samoanas (recuérdese la *correspondencia*), logrando transmitir su aprendizaje con base en un movimiento reflexivo que la ubicaba en la vanguardia del pensamiento social. Los deseos de alcanzar una *antropología analítica*, deplorados con enjundia por Malinowski y por Radcliffe-Brown, en adelante no cabalgan solos en la topografía etnológica. Si nos imaginamos una lanza cruzando la selva antropológica, es posible que Mead asumiría el sitio que desglosa el viento, sería la punta de la lanza que, al viajar, zumbaba en los oídos de los antes nombrados. Sin duda, aunque exomarxista, el llamamiento de Mead se filtra por el pensamiento crítico y renueva la pertinencia de refrendar el debate de una teoría social de la alteridad, planteo que posteriormente se recuperará, ahora sí, entrados los años 60s.

Es claro que con Mead, evidenciar la universalidad humana se antoja una obviedad (herencia boasiana); las diferencias culturales se comprenden contextualmente sin clausurar la comparación, el juicio, la prestación y el deseo de adopción. Lo cual no significa interpretar las culturas como celdas incomunicadas, “la cultura es obra del hombre” (*Idem*:

---

<sup>8</sup> Para un análisis de la vida social contemporánea de los Tau’u, véase el trabajo al alimón de Lowell D. Holmes and Ellen R. Holmes “Changing Images of Samoa: Ta’u Then and Now” (Holmes and Holmes, 2009).

16) dice uno de sus adagios. Sucede que la universalidad ya no es la humanidad, sino la dinámica intercultural de las sociedades. La heurística propuesta por Mead no buscaba “ampliar” nuestros conocimientos, como sucedía con la propuesta que leíamos en palabras de Malinowski. En cambio, nuestra autora se declina por *profundizar* tanto en los *conocimientos* como en *nuestra vida sociocultural*: “el conocimiento de otra cultura debe aguzar nuestra capacidad de escudriñar más hondadamente [...] la nuestra” (*Idem*: 33). En franca asimilación de la compatibilidad entre procesos culturales diferentes, Mead observa que, al analizar el período de la adolescencia, se vislumbra la diversidad del comportamiento y, con ello, las diferencias y las semejanzas entre las sociedades estudiadas. Recordando la fecha en que fue escrita la obra, a decir de nuestra autora, “la adolescencia es un factor constante en los Estados Unidos y en Samoa; la civilización de Estados Unidos y de Samoa son diferentes” (*Idem*: 185). A partir de un desgane comparativo que gravita sobre las diferencias del “ambiente social” (*Idem*: 187-188) entre ambas “civilizaciones”, Mead señala que las conductas y patrones de comportamiento determinan la profundidad o superficialidad de las sensaciones (*Idem*: 189), las creencias (*Idem*: 189-194), las normas (*Idem*: 195) y la amplitud de elecciones (*Idem*: 191) en tal o cual cultura. Pero incluso tales diferencias, en modo alguno constituyen inconvenientes para generar un diálogo entre diferentes sociedades. Al respecto, Mead escribe:

En todas estas comparaciones entre la cultura samoana y la norteamericana aparecen muchos puntos útiles sólo en cuanto arrojan luz sobre nuestras propias soluciones, mientras que en otros es posible hallar sugerencias para realizar un cambio (*Idem*: 215).

Es cierto que la obra exuda interrumpidamente una idílica visión de la cultura samoana; pero también es correcto afirmar que estando en campo, tales impresiones son tañidas por contradicciones interculturales. En otros términos, contradicciones entre la cultura samoana y la sociedad norteamericana. En cierto modo, la exhortación a desterrar las raíces autoritarias y homogéneas del comportamiento y los patrones de conducta presentes en una sociedad, cuyas flores anestesian con su perfume cualquier ápice de transformación, asume a nuestro parecer la *actitud* del pensamiento crítico antropológico como teoría social de la alteridad. En este sentido, pensamos que es viable suponer que las formulaciones de Mead instituyen un momento crítico en la antropología moderna. Se trata de un momento

semejante a aquella actitud, cuyo sentido figurara Max Horkheimer en “Teoría tradicional y teoría crítica”.

Acaso sea con la expresa intención de disipar tales rasgos románticos presentes en *Adolescencia*, que Mead proyectara la escritura de *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* sobre el trasfondo de una aventura etnográfica sin rumbo predestinado. En un arrojado de empirismo itinerante, de corte malinowskiano si no fuera por la modalidad comparativa, nuestra autora visita tres sociedades cuya elección se fija sobre barruntes que surgen sobre la geografía Melanesia<sup>9</sup>. Para entonces, Mead era una figura pública y la resonancia de sus opiniones trascendían el ambiente académico, lo cual potenciaba el alcance de su pensamiento crítico. Su programa de investigación profundiza en una de las tensiones siempre presentes en la vida social: la articulación género / sexo. Desde luego que el programa disemina puentes que tocan otros tópicos, como ocurre con la estructura familiar, la organización política y la división social del trabajo. No obstante, la *sociedad norteamericana* y la antropología que alimenta imperan en el campo reflexivo de nuestra autora. Sólo que en esta obra la sociedad estadounidense es sopesada junto a otras tres culturas: *arapesch*, *mundugumor* y *tchambuli*.

La metodología comparativa empleada, la heurística compatible (o compatibilidad heurística), es extrema en razón de dos quehaceres: etnografía y crítica social (desnudamiento). La autorreflexión se nutre de la compatibilidad heurística en un juego abierto y complejo, que desborda el diálogo cultural para establecer intercambios conceptuales y caracterizaciones mudables entre cuatro complejos socioculturales. El proceder es semejante a lo observado en *Adolescencia y sexo*: el comportamiento de “los otros” nos ofrece evidencias para cavilar y transformar “el nuestro”. No obstante, hay algo más en la obra que amerita registrarse. Cuando leemos a Mead, notamos que la articulación *sociedad / naturaleza* es sustituida por *cultura / naturaleza*. Sin la intención de reptar en la espesura conceptual de los términos implicados, es distinguible la silueta de una *cultura* transparente sobre el fondo de una humanidad que le imprime color, y sobre ambas

---

<sup>9</sup> El énfasis en la *comparación intercultural* es rastreable hasta las inquietudes etnológicas tempranas de Mead. En el protocolo de su primer proyecto de investigación entregado al *National Research Council*, cuya finalidad consistía en obtener financiamiento para solventar su estadía en Samoa, se lee: “This investigation aims to provide data from a primitive culture which *can be compared* with observations made *in our own civilization*, in an attempt to throw light on the problem of which phenomena of adolescence are culturally and which physiologically determined” (Côté, 1992a). Bastardillas nuestras.

percibimos el movimiento de heterogéneas estructuras sociales con tonalidades igualmente singulares. Pero los tres casos, *cultura*, *humanidad* y *estructura social* no conforman planos superpuestos, sino una suerte de elaboraciones materiales y afecciones espirituales filiadas culturalmente y diferenciadas socioculturalmente. En vez de un *culturalcentrismo*, se considera la utilidad de la noción *cultura* para abrigar la manifestación humana, y humana es la vida social mundana. En otras palabras, la cultura contiene a las estructuras sociales creadas según diversas vicisitudes. Así, la compatibilidad heurística –la viabilidad del método comparativo– no analiza “culturas”, sino *manifestaciones estructurales* (parentesco, religión, adolescencia, etc.):

Cada cultura crea distintamente la estructura social en la cual el espíritu humano puede encerrarse, con seguridad y comprensión, y clasificar, volver a urdir y descartar los modelos de la tradición histórica que comparte con muchos pueblos vecinos; puede someter a cada individuo que nace en su seno, a un tipo de conducta único, sin reconocer la edad, el sexo o una disposición especial, como motivo para una elaboración diferente (Mead, 1999: 12).

Por momentos, humanidad y cultura son equivalentes, ambas se encuentran en el nadir conforme al sitio ocupado por la naturaleza. Mas la cultura, a su vez, se desglosa en la diversidad humana, en culturas, en plural. Las culturas se distinguen entre sí debido a sus manifestaciones estructurales, es decir, en sus estructuras sociales. Cuando leemos *cultura*, ciframos su entendimiento como ontología diferenciada de la naturaleza; cuando leemos *culturas* atendemos a la plasticidad de las manifestaciones humanas. Mead enfatizaba, con esta formulación, que los intentos por explicar y comprender el comportamiento humano no debían librarse al argumento oscurantista del naturalismo extremo, según el cual las improntas pseudocientíficas se valían de criterios biologicistas como “raza” o “sexo” para fundamentar tal o cual actitud social. La cuestión no radica en “descubrir si hay o no diferencias reales y universales entre los sexos” (*Idem*: 13), sino cómo son expresadas las “actitudes sociales hacia el temperamento en relación con los hechos evidentes de las diferencias entre los sexos” (*Idem*: 14). Nuestra autora agudiza aún más su ingenio. Tras haber analizado el proceso social según el cual, como hemos observado, se manifestaba la adolescencia entre los Tau’a y la sociedad media norteamericana, ahora, en *Sexo y temperamento*, la compatibilidad heurística ya no es simplemente dual, “nosotros” y los

“otros”, sino entre sociedades, dentro de las cuales la antropología como ciencia habitaba en una de ellas<sup>10</sup>. Al respecto, en la introducción leemos:

He estudiado este asunto [el temperamento] entre los plácidos montañeses arapesh, los fieros caníbales mundugumor y los elegantes cazadores de cabezas de Tchambuli. Cada una de estas tribus tenía, como toda sociedad humana, el problema de las diferencias de los sexos, tema importante en el plan de la vida social, que cada una de estas tribus desarrolló de diferente manera. Comparando la forma en que han destacado las diferencias entre los sexos, es posible profundizar nuestros conocimientos acerca de qué elementos son elaboraciones sociales, originalmente ajenos a los hechos biológicos del género de los sexos (*Ibidem*).

No es difícil resolver el enigma. La cultura es humanidad y en la totalidad de sus “elaboraciones” el abogo de la naturaleza sale sobrando. El soporte político es invisible mas fundamental, omitido mas presente, inasible mas volitivo. Mead insiste en la alteridad como fuente del pensamiento crítico, compagina evidencias, interpreta e intercambia percepciones, logrando, así, vislumbrar posibilidades. “Profundizar” es sinónimo de cuestionamiento, de desmistificación y desnudamiento de las costumbres sedimentadas; “profundizar” aparece como una tarea que activa la negación a la cual Mead le otorga un carácter de por qué, la negación es un por qué no “otro”, por qué no prefigurar otro en nosotros que, obviamente, es un nosotros que ya no deseamos reproducir. La política liberadora contra la epistemología naturalista, contra las justificaciones naturalistas, contra las explicaciones naturalistas, encuentra en Mead a una exponente tan lúcida como activista.

Claro, sigue siendo exomarxista, sigue situada fuera de la crítica de la economía política, incluso sin citar textos marxistas y sin emplear categorías marxistas. Sin embargo, lo anterior no invalida atestiguar en su obra el suministro de herramientas de reflexión afines al pensamiento crítico. “Profundizar” es un reclamo recurrente en Mead, espeleóloga de las normas y la tradición. En cambio, sospechamos que abogar por la “ampliación” se torna aquí como un incremento del colonialismo científico. Entre tanto, el camino que nos propone Mead es inverso, desde “el otro” hacia “un nosotros”, siempre y cuando “un nosotros” es también “un otro”, un extraño al que hay que negarle la extrañeza para aprender de él. Mead en campo (quizá, también en su vida cotidiana neoyorquina) es “una

---

<sup>10</sup> Naturalmente que en la actualidad la formación antropológica está presente en cientos de sociedades; sólo procuramos adecuarlos al contexto de la época en la que fue escrita la obra.

extraña de extraño color” (*Idem*: 54) que no sigue la estrategia mimética, o bicultural o pluricultural. Pregonar una actitud disruptiva contra las explicaciones, con la causal práctica en el discurso y en las relaciones sociales.

Situándonos en la obra *Sexo y temperamento*, una aproximación, una imaginación de la elucubración de los pensamientos de Mead en campo, podría iniciar con la peripecia de una exploradora experimentada, con tema de estudio escogido pero sin sociedad a la cual estudiar (a no ser el objeto: la región Melanesia), y cuya problematización es evidenciar y “reconocer la escala de las potencialidades humanas” (*Idem*: 268). Cabe señalar aquí que no hemos seguido musitando en lo que atañe al estilo literario de nuestra autora, claramente diferente de los autores antes revisados. Mientras que en éstos predomina la disección etnográfica –como ocurre con Malinowski–, en aquella la narrativa novelada de sus percepciones *in situ*, se caracteriza por ir y venir entre detalles y generalidades que activan el movimiento reflexivo. Así, al convivir entre los *arapesh*, primera sociedad visitada entre finales de 1931 e inicios de 1932, Mead nos comparte su estrategia etnográfica, en la cual percibimos una *teoría social de la alteridad*:

Para los *arapesh*, el mundo es una huerta que debe ser cultivada, no para uno mismo, a fin de jactarse o enorgullecerse, acumular, guardar y luego practicar la usura, sino para que los ñames, perros, cerdos y casi todos los niños puedan crecer. De toda esta actitud dimanar muchos de sus otros rasgos: la falta de conflictos entre viejos y jóvenes, la ausencia del estímulo para la codicia o la envidia y la importancia que asignan a la cooperación [...] Puede decirse que la concepción dominante en hombres y mujeres consiste en contemplar a los hombres tal como en nuestra civilización se considera a las mujeres, o sea suaves y cuidadosamente maternales en su comportamiento (*Idem*: 118-119).

En el párrafo identificamos el siguiente orden: una introducción cosmogónica de dimensiones comunales, la reproducción social y económica aneja el ethos –según lo visto en con Bateson–, para luego, en un golpe acicate contra “nuestra civilización”, describirnos el vigor de la sociedad y su maleabilidad de la naturaleza. Es cierto que se detectan resabios del método comparativo utilizado tanto por Malinowski (Malinowski, 1999: 101) como por Bateson (Bateson, 2003: 119-199); verbigracia, el recurso a la interpretación de semejanzas para explicar las singularidades, un acto combinatorio emparentado al evolucionismo decimonónico. Pero la suerte del golpe es efectiva, en cuanto noquea la norma estadounidense ornamentada en la autoridad paternal masculina. Tal vez, se afirme que la



lectura de las primeras líneas de la cita despierta una imagen bucólica y distante a la urbanidad creciente en Estados Unidos de los años 20s, ocurriendo entonces que la distancia intercultural se perciba como inconmensurable debido a lo fantástico de sus vínculos. Pero también es cierto que se trataba de una imagen que invadía a nuestra autora en campo, azotando a las propias fantasías que motivaran el centro neurálgico de su programa de investigación. En esta tesitura pareciera descansar su opinión, cuando, al final del capítulo, leemos que nuestra autora es consciente de sus inquietudes: “Abandoné a los arapesh desilusionada. No había encontrado diferencias temperamentales entre los sexos cuando estudié sus creencias ni cuando observé el comportamiento de los individuos”, para luego sentenciar –no sin ironía: “De modo que dejé a los arapesh encantada con el carácter de la gente e interesada en la estabilidad de su cultura, pero con un conocimiento adicional mínimo acerca de mi propio problema” (Mead, 1999: 141).

Luego de abandonar a los *arapesh*, nuestra autora se traslada hacia la geografía habitada por los *mundugumor*, pueblo que ofrece muestras constantes de extrema violencia social, independientemente del género y el sexo, edad o jerarquía económica. Una corta estadía (octubre y diciembre de 1932) le basta a nuestra autora y a su compañero en ese entonces, Reo Fortune, para cerciorarse de que “los mundugumor son considerados tan temibles, que ningún otro pueblo se animaría a habitar esas tierras” (*Idem*: 145). Por motivos semejantes a lo señalado con respecto a los arapesh, interpretados al leer que “[e]l estudio del pueblo mundugumor nos ha proporcionado resultados similares a los obtenidos entre los arapesh; tanto los hombres como las mujeres poseían la misma estructura temperamental” (*Idem*: 199), Mead opta por continuar su investigación y emigrar a tierras habitadas por los *tchambuli*. En ese período, a finales de 1932, nuestra autora se ve inmiscuida en una atmósfera de desilusión intelectual. Las sociedades con las cuales ha ido conviviendo, en un intento por fortalecer su programa de investigación y así revitalizar la evidencia etnográfica en la comprensión de la relación entre el *sexo* y el *temperamento*, parecen corroborar el desvanecimiento de sus proyecciones en vez de su robustez. En este limbo emocional e intelectual, Mead decide visitar al pueblo *tchambuli*, sociedad gracias a la cual, finalmente, incrementará la heurística positiva de su programa de investigación con la evidencia atestiguada. En efecto, entre los tchambuli, hombres y mujeres presentan

estructuras temperamentales opuestas, singularidad que los diferencia de las sociedades antes revisadas.

Así, mientras que cada hombre “es un artista y la mayoría no se ha especializado en un solo arte, sino en varios: danza, escultura, trenzado, pintura, etc.” (*Idem*: 208), es la mujer “quien ocupa la posición real de poder en la sociedad” (*Idem*: 215), ya que “los varones dependen para comer, de la pesca de las mujeres” (*Ibidem*). Las mujeres intercambian el pescado en otras aldeas, logrando diversificar los recursos al obtener a cambio “sagú, taro y nuez de areca” (*Ibidem*). Aunado a lo anterior, la división sexual del trabajo no se circunscribe a la pesca efectuada por las mujeres, además, las mujeres realizan una de las tareas más importantes: la manufactura de los mosquiteros, bien indispensable en tales contextos ecológicos melanesios, que le suministra grandes dividendos, con los cuales puede comprarse una canoa, cuya utilidad no carece de importancia en la vida cotidiana (*Ibidem*). En esta dinámica sociocultural, Mead desmonta el decorado sobre el cual la relación entre los sexos y sus temperamentos suponía ser una estructura determinada por la “voluntad de la naturaleza humana”. Habiendo sido testigo del carácter cooperativo que dominaba el comportamiento social de ambos sexos entre los arapesh, para luego presenciar el horror de la conducta extremadamente violenta entre hombres, mujeres y niños, reproducida en la cultura mundugumor, nuestra autora se veía imposibilitada de exponer las evidencias de un posible ser-otro. Tanto entre los arapesh como en los mundugumor, la determinación del temperamento era homogénea y única; sin grietas que vislumbraran las potencias en las cuales tantas esperanzas había depositado Mead. Pero en el caso de los tchambuli la suerte cambia. El temperamento masculino y el femenino no sólo son diferentes, sino que prueban que la determinación de la naturaleza es, en verdad, casi nula. Tal aserto pudiera parecer una nimiedad, una fórmula obvia; mas el debate entre el determinismo de la naturaleza y el determinismo sociocultural en aquellos años 30s, no carecía de fruición en las políticas públicas y en el discurso académico. Sobre la preeminencia de la primera postura se han justificado crueldades que repugna la mención de su eufemismo: “limpieza étnica”. Incluso en nuestros nóveles días del amanecer de un siglo nuevo, no convendría desdeñar el debate como si se tratase de un anticuario. Sobran ejemplos de la vitalidad de tales embates teñidos de religiosidad e ideologías basadas en la

exclusión y el menosprecio del extraño, del extranjero, del vecindado, del migrante, del homosexual, de la miseria, etc.

Al promediar el final de su obra, Mead articula la información etnografiada con el comportamiento dominante en “nuestra sociedad”. La finalidad consiste en realzar las contradicciones que la superficialidad del temperamento oculta bajo la máscara del adagio naturalista: “así son las cosas”. El lenguaje ahora se caracteriza por incorporar un “nosotros” cuyas semejanzas y diferencias con el “otro” bien merecen reflexionarse. El cuestionamiento de “nuestras” prescripciones y la prefiguración de la otredad en nosotros, basculan sobre tales reflexiones. Recapitulando su estadía, Mead escribe:

Encontramos que los arapesh –hombres y mujeres– desarrollan una personalidad que, en base a nuestras preocupaciones históricamente limitadas, llamaríamos maternal, en lo que concierne a la atención de los niños, y femenina en sus aspectos sexuales. Vimos que se educa por igual a los individuos de ambos sexos para que sean cooperativos y pacíficos, o para que respondan a las necesidades y demandas de los otros (*Idem*: 235).

Y luego,

En marcado contraste con estas actitudes, descubrimos, entre los mundugumor, que hombres y mujeres llegan a ser crueles, agresivos, positivamente sexuados, con un mínimo de ternura maternal en su personalidad. Los dos sexos se acercan a una personalidad tipo que nosotros, en nuestra cultura, sólo encontraríamos en un hombre indisciplinado y muy violento (*Ibidem*).

Con lo cual la sentencia es tan decepcionante como rotunda: “Ni los arapesh ni los mundugumor han aprovechado el contraste entre los sexos” (*Ibidem*). Mead es diáfana en su óptica. La pluralidad cultural de la vida humana es contradictoria en la facultad significativa de asignar valores a estas contradicciones entre el *sexo* y el *temperamento*. Tal plasticidad, en pugna consigo misma, es visible solamente mediante la comparación intercultural que, para nuestra autora, si bien inicia en la alteridad, la sola forma de llegar a comprenderla es en el movimiento de regreso, en el “nosotros”, en todo lo tocante a “nuestra cultura”. Sin embargo, es factible que tampoco encontremos las evidencias de un “otro” que permitan aflorar las contradicciones de un “nosotros”. Este suponía ser el destino de los estudios de nuestra autora, pero al recordar a los *thcambuli*, se sugiere que el pensamiento negativo se ve plasmado en la reproducción social:

En la tercera tribu, los tchambuli, encontramos un verdadero reverso de las actitudes hacia el sexo que rigen en nuestra cultura: mientras la mujer domina, tiene un comportamiento impersonal y es la que dirige, el hombre es el menos responsable y se halla subordinado desde el punto de vista emocional (*Ibidem*).

La conclusión no se hace esperar: “carecemos de bases para relacionar con el sexo tales aspectos de la conducta” (*Idem*: 235-236). El peso del dictamen se fija sobre la sociedad, sobre la cultura que escoge y troquela entre la diversidad temperamental, aquellos rasgos y actitudes a los cuales le asigna el calificativo de *masculino* y *femenino*. Mead no deja dudas de su posicionamiento, desnuda el discurso que arropa (justifica) la importancia de la naturaleza sobre la actividad cultura. No el dominio sobre la naturaleza, sino la fuente de su significación, es el eje de nuestra autora. La antropología y la etnología ya no son meros intermediarios y testigos de la singularidad humana. Lo extraño, lo exótico dice Mead, es nuestra interpretación del comportamiento cultural, nuestra mal comprensión de confiar en la inviolabilidad universal de las normas sociales. En Mead, la antropología ya no desea recolectar, desea intervenir, desea participar en la transformación de “nuestra” sociedad y del conocimiento que de la diversidad cultural se tiene.

Al ingresar en el tramo final de esta sección, consideramos que gracias a Mead el pensamiento crítico vuelve a redimensionar la problemática en el sitio que no convenía abandonar. En diáfana sintonía con la concepción marxiana, mas oriunda desde el exomarxismo, Mead escribe la siguiente formulación: “los hechos observados están totalmente a favor de la fuerza del condicionamiento social” (*Idem*: 236), porque es el hombre quien “ha hecho las culturas, las ha construido con material humano; son estructuras variadas, pero comparables” (*Ibidem*: 237). Hacia esta dimensión es donde Mead no deja de orientar sus inquietudes, activando un pensamiento no contemplativo sino enfáticamente transformativo de nuestras concepciones y nuestras normas anquilosadas. El pensamiento crítico, en Mead, admitía la viabilidad de un *posible ser-otro* prefigurable; puesto que la alteridad constituía la dimensión comprensiva intercultural gracias a la cual era factible cuestionar y efectuar una crítica social. Pero si de crítica social hablamos, es necesario regresar a los presupuestos ideados por Adorno y Horkheimer. Como intentaremos exponer en el siguiente capítulo, el vínculo entre el posible ser-otro y el pensamiento crítico negativo en ambos autores se asumirá como si se tratase de una difusa y no menos paradójica *teoría de la alteridad*. Caminemos entonces hacia tales terrenos.

# EL TÁBANO “OTRO”

#### IV. LA ALTERIDAD EN LA TEORÍA CRÍTICA

Como se recordará, previamente nos hemos dedicado a reunir aquellos antecedentes etno y antropológicos empleados por Theodor Adorno y por Max Horkheimer en algunos de sus escritos. Asimismo, luego nos dimos a la tarea de exponer algunos de los trabajos confeccionados en el campo antropológico, que presuntamente habían sido leídos y discutidos –a los cuales les incorporamos otros dos autores, a fin de contextualizar el debate en la disciplina– en el círculo interno de la primera generación de la Teoría Crítica. Para tales efectos, se privilegió una lectura *prismática* de ciertas obras pertenecientes a Malinowski, Radcliffe-Brown, Bateson y Mead, según las herramientas y expresiones afines al pensamiento crítico negativo.

Nos cabe ahora abordar esta suerte de plasticidad epistemológica, concebible como un *posible ser-otro*, que imaginamos como el anhelo sociocultural alternativo que fertilizara al pensamiento crítico negativo en ambos autores. En nuestro caso, modelaremos esta epistemología del posible ser-otro como si se tratase de una peculiar e inacabada *teoría de la alteridad*. Empero, en este capítulo no sólo trabajaremos con aquellos textos escritos por Adorno y por Horkheimer, sino que nos serviremos de un grupo de intérpretes familiarizados con la Teoría Crítica, con la finalidad de que esta recuperación logre clarificarnos el panorama y nos facilite cumplimentar el objetivo ideado.

Así, habiendo deshilvanado en el *Intermedio* filigranas concepciones afines al tejido conceptual antropológico, esperamos ahora tenerlas en mente para avanzar en nuestra caracterización del sentido otorgado por nuestros autores a la alteridad.

#### IV. I DE LO QUE SE TRATA ES DE SER UN PESIMISTA TEÓRICO Y UN OPTIMISTA PRÁCTICO

En 1969, Max Horkheimer pronunciaba en Venecia una conferencia en la cual intentaba establecer un puente comparativo entre el programa de la Teoría Crítica formulado en sus inicios –esto es, entre las décadas del veinte y treinta del pasado siglo– y las tareas de la Teoría Crítica contemporánea, aproximadamente cuatro décadas después. Los cimientos parecían ser los mismos: la Teoría Crítica en ambos períodos compaginaba la reflexión crítica de la ciencia y de la sociedad. Ambos objetos de análisis, dimensiones torales para el pensamiento crítico, contenían el cuestionamiento radical cifrado en la negación o negatividad, engarzado a la posibilidad de transformar aquello que se negaba.

Entre la pléyade de comentaristas dedicados a reconstruir el programa de la generación fundacional de la Teoría Crítica, existe un acuerdo generalizado de que a la crítica negativa le corresponde un status inmanente, y que la crítica como posible ser-otro se caracteriza por su impronta normativa del vivir *correctamente*. El propio Horkheimer, a lo largo de sus trabajos, dota al posible ser-otro –en el marco de una orientación social– el calificativo de un otro “mejor” o “correcto”. Sin embargo, nuestro autor también nos advertía que “podemos señalar los males, pero no lo absolutamente Correcto” (citado en Madureira, 2005: 376 y ss.).

En la caracterización que Horkheimer nos ofrece de la sociedad dominada por un “mundo administrado”, podemos observar que la crítica de la ciencia y la sociedad no necesariamente presupone una posibilidad *correcta* o *mejor*. Al respecto, basta recordar las siguientes palabras, formuladas a finales de los años treinta: “No sólo la libertad es posible; también futuras formas de opresión son posibles” (Horkheimer, 2006: 65). Por consiguiente, aquello que parece más probable pensar es que el movimiento generado por la crítica inmanente no presupone un movimiento normativo porque, a diferencia de la frase de Horkheimer con que titulamos la presente sección –“De lo que se trata es de ser un pesimista teórico y un optimista práctico”, pronunciada por Horkheimer en la conferencia veneciana del año de 1969 (Madureira, 2005: 377)–, en la primera etapa de la Escuela de Frankfurt, sus representantes se caracterizaban por un pesimismo teórico que iba aparejado de un pesimismo práctico.

Esto es interesante de analizar porque, paralelamente, se intentaron rastrear, por medio de una serie de “estudios empíricos”, manifestaciones sociales –manifestaciones de los sujetos que hacen la historia– que abonaran a un optimismo teórico que parecía, con el paso del tiempo, diluirse cada vez más. En principio, estos estudios se realizaron siguiendo una metodología de tipo sociológica, cuya modalidad de encuesta tenía por objeto privilegiado a la clase trabajadora, junto al sistema de parentesco y a la concepción de prejuicio que este sujeto social reproducía. Tales estudios causaron una primera desilusión: las investigaciones empíricas derivaron en una solidificación del pesimismo teórico y sepultaron cualquier indicio de optimismo práctico. Además, estos estudios tuvieron un efecto de caja de resonancia, ya que la caracterización de los infortunios y de la decadencia autoritaria y prejuiciosa de la clase trabajadora en la sociedad administrada, mostraba indicios de ampliarse hacia toda la humanidad afectada por la dinámica del capital.

La veta sociológica del círculo interno de la primera generación frankfurtiana se explotó con ahínco desbordante en sus primeros años estadounidenses, dando un nuevo giro a su modalidad de trabajo y un fuerte énfasis en la tonalidad interdisciplinaria orientada a la investigación social. Al respecto, Martin Jay escribe: “la Escuela de Fráncfort se sentía ansiosa de utilizar métodos empíricos para enriquecimiento, modificación y apoyo (aunque nunca verificación completa) de sus hipótesis especulativas” (Jay, 1974: 363). La monumental obra *Studies in Prejuice Series* nos ofrece un claro ejemplo de ello<sup>1</sup>.

En esta perspectiva, el *Instituto de Investigación Social* se aventura en la misión de congregarse a su alrededor un cúmulo de luminarias, bajo la consigna de interpretar las estructuras psicológicas, sociológicas y culturales que, ya sean ocultas o manifiestas, revelaban información acerca de los patrones conductuales presentes en la sociedad<sup>2</sup>. Sin embargo, los diagnósticos no presentaban datos halagüeños que modificaran la posición pesimista de nuestros autores. La “sociedad administrada”, atezada por las pinzas

---

<sup>1</sup> Entre los distintos trabajos que la obra contiene, destacamos el sugerente artículo “The study of ethnocentric ideology” de Daniel Levinson, presente en el Volumen I de los *Studies in Prejuice*.

<sup>2</sup> En el prefacio a los *Studies in Prejuice*, Horkheimer escribe: “The central theme of the work is a relatively new concept –the rise of an “anthropological” species we call the authoritarian type of man” (Horkheimer, 1950: ix). Como se observa, caracterizar la personalidad autoritaria como una “especie antropológica” es una tentativa desafortunada, sobre todo porque Horkheimer no nos ofrece indicios de qué quiere decir con “especie antropológica”.



narcóticas de la industria cultural, no despertaba dudas acerca de su deplorable presente y de su similar porvenir.

Por lo tanto, se intentó extender el espectro disciplinario de los estudios, con la finalidad de encontrar manifestaciones socioculturales que no reflejasen los patrones de conducta similares a los observados en la sociedad administrada. De este modo, “las páginas de la *Zeitschrift* [se refiere al formato de publicación emitido por el Instituto] se abrieron a estudiosos americanos distinguidos, incluidos [la antropóloga] Margaret Mead” (Jay, 1974: 194), con la esperanza de cimentar una alternativa teórica optimista, solventada con ejemplos de prácticas culturales que mostrasen diferencias con respecto a las prácticas observados en la propia sociedad estadounidense. La convocatoria a considerar los estudios provenientes de la antropología cultural, con figuras de la talla de Margaret Mead y Ruth Benedict, parecía un movimiento atinado que insuflaba nuevos bríos al *Instituto*<sup>3</sup>.

El punto desde el cual pretendemos abordar este viraje del *Instituto* hacia los estudios etnológicos sobre formaciones socioculturales alternas o periféricas, consiste en ensayar una posición tentativa sobre el vínculo que generalmente se establece entre el pensamiento crítico negativo y la crítica como posibilidad. Pensamos que la crítica como posibilidad se hermana con mayor afinidad a la crítica inmanente, es decir, aparece como parte sustancial del pensamiento crítico y negativo. Con lo cual observamos que la intención de recurrir a los informes etnográficos obedecía al deseo de suministrar argumentos de un posible ser-otro basados en experiencias “concretas” de la vida social. Así, estas experiencias sustentarían el pensamiento negativo y, naturalmente, fortificarían el imaginario histórico de posibles ser-otros. Paralelamente, los informes etnográficos minarían la perspectiva dominante, que enfatizaba la “naturalidad” de la reproducción de las prácticas culturales características de la *sociedad administrada*.

Entre los aspectos que los teóricos de la Escuela de Frankfurt subrayaban, en este intento por quebrantar la institucionalización de conductas socioculturales condenables, aparecía, principalmente, el sistema patriarcal. La idea era socavar el sistema patriarcal y la

---

<sup>3</sup> Tanto Margaret Mead como Ruth Benedict fueron destacadas antropólogas afines a la corriente denominada bajo el rótulo de “estudios en cultura y personalidad”. Ambas exponentes se encontraban fuertemente influenciadas por Franz Boas, quien fuera verdadero difusor de la antropología cultural. También hay que decir, que Margaret Mead, junto con Clifford Geertz y, desde luego, Claude Lévi- Strauss, poseen el “privilegio” de ser reconocidos fuera de la comunidad antropológica y etnológica (Reynoso: 1998: 221).

distinción pétreo fabricada por la división social del trabajo entre las labores masculinas y femeninas. Además, se reflexionaba sobre los problemas identificados bajo el rótulo de “prejuicios” (raciales, sexuales, étnicos, etc.). Como argumenta Wolfgang Bonß, con respecto al viraje en la atención de las fuentes etnográficas: “[e]stos trabajos eran de especial relevancia porque parecían proporcionar evidencias empíricas de que era absolutamente posible vivir un posible ser-otro” (Bonß, 2005: 62). Lo cual no significa que ese “posible ser- otro” tuviera un estatus normativo y que se configurara como una formación sociocultural “correcta” a la que indefectiblemente habría que imitar.

En realidad, la incorporación de los estudios concretos no tiene una “intención normativa”. La recuperación de estudios etnológicos no tiene como fin dotar de determinaciones empíricas al posible ser otro. Nosotros consideramos que la intención no era sustituir una norma condenable por otra correcta, sino recuperar una forma de organización y relación social con la intención de robustecer la crítica inmanente. En relación a esta presuposición, veamos el siguiente caso.

Una de las obras revisadas por Horkheimer y Adorno, es la célebre *Sexo y temperamento* (*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*) (*Ibidem*), escrita por la antropóloga estadounidense Margaret Mead, luego de realizar trabajo de campo en Papua Nueva Guinea entre los arapesh, los mundugumor y los tchambuli, como hemos anotado en el capítulo precedente. Ya hemos revisado dicho trabajo, y observado algunas de sus peculiaridades. A continuación imaginaremos un entrecruzamiento –un tanto exagerado y no menos burlón– entre la información etnográfica de los tres complejos culturales de los que Mead da cuenta, y las clases de posibles ser-otros que intentaran adoptarse –presumiblemente– por Adorno y por Horkheimer. Veamos algunas de sus peculiaridades:

a) La “cooperación cálida” de los arapesh, quienes “en contraste con lo que ocurre con nuestra sociedad, donde el hombre pacífico y dócil se encuentra en desventaja, y se censura y desprecia a la mujer que es violenta y agresiva [...], no establecen diferencias entre el temperamento masculino y el femenino” (Mead, 1999: 126).

b) Entre la organización social de los mundugumor, en donde el niño “nace en un mundo hostil, donde casi todos los seres de su mismo sexo serán sus enemigos, y en

el cual su mayor dote para el éxito será la capacidad para la violencia, para descubrir y vengar insultos, para apreciar en bien poco su propia seguridad, y aun en menos la vida de los otros” (*Idem*: 162).

c) Los tchambuli, que “viven principalmente para el arte” (*Idem*: 208), puesto que “[a]sí como la tarea de las mujeres consiste en costear las danzas, es deber de los hombres el bailar, perfeccionar los pasos y las notas que constituirán el éxito de la representación” (*Idem*: 225). Para quienes, además, “[l]a contribución de las mujeres en general consiste en el dinero y la comida que hacen posible la danza”, mientras que la “de los hombres, en cambio [...] consiste en un minucioso entrenamiento que debe llegar a la perfección” (*Ibidem*).

Considerando las singularidades socioculturales y económicas de los tres casos, ¿cuál de estas sociedades y cuál de estas manifestaciones “concretas” ocuparon el interés de Adorno y Horkheimer en función de un posible ser-otro? ¿La equidad temperamental de los sexos y el pacifismo de los hombres arapesch? ¿La ultra violencia de los mundugumor? ¿La actividad de las mujeres y la danza de los hombres presentes entre los tchambuli? ¿Se prefiguraría el propio Adorno, siguiendo este último caso de los tchambuli, como un danzante experimentado y prefiguraría, por lo tanto, a su mujer Gretel dedicando sus esfuerzos, con suma alegría, a la tarea de pescar con el fin de sostener material y espiritualmente a la sociedad? Naturalmente, cuesta creer en una respuesta afirmativa a cualquiera de estos interrogantes.

Pedimos una disculpa por el ejemplo un tanto socarrón e inocente. Sólo hemos escogido una muestra del tratamiento ofrecido por nuestra antropóloga, con el fin de resaltar las problemáticas que encubre considerar la trasposición de prácticas, costumbres o cualquiera de las manifestaciones reproducidas en una sociedad hacia otra. Aunque vale decir que seguramente esta problemática no había sido ignorada por nuestros autores frankfurtianos.

De todas formas, la primavera “etnológica” pronto llegó a su fin, y el *Instituto de Investigación Social* reorientó el rumbo de los análisis hacia el “interior” de la sociedad. Como aduce Bonß, “se dedicó aún más atención a los propios estudios sobre las

condiciones de vida y las orientaciones valorativas de obreros y empleados” (Bonß, 2005: 62), concluyendo, así, el interés hacia los informes etnográficos que ilustraban formaciones socioculturales extrañas para los parámetros convencionales.

El motivo por el cual se abandonaron los trabajos etnológicos es difícil de comprender. Nuestra impresión es que tanto Horkheimer como Adorno poseían una idea folklórica de las representaciones culturales efectuadas por la antropología cultural y social. Pensamos que nuestros autores consideraban las representaciones culturales bajo un tamiz evolutivo más que contemporáneo. A nuestro parecer, tenían cierto desprecio por los estudios efectuados por la etnología, tanto en lo que se refiere a la dimensión empírica (etnográfica) como a la teórica. Si bien es cierto que nuestros autores (vía Eric Fromm) tenían conocimiento de las investigaciones en torno a la organización del sistema de parentesco en diferentes sociedades –realizadas por figuras provenientes de la antropología y la etnología como Bachofen, Frazer, Morgan, Malinowski o Briffault (Jay: 1974: 164 y ss.), que colaboraron a dinamitar las pretensiones universalistas de una teoría de las organizaciones sociales–, su lectura pareciera mostrarnos el propósito de oponerse a las normas patriarcales dominantes de la sociedad administrada, pero cifrándolas en cuanto hecho histórico o primitivo mas no contemporáneo.

Paralelamente, la concepción de antropología barajada por Adorno y por Horkheimer se vislumbra, fundamentalmente y como hemos anotado, en términos universalistas que, más que iluminar la diversidad sociocultural, la ocultaban. De ahí que la noción de antropología utilizada tanto por Horkheimer como por Adorno adopte representaciones homogéneas no menos que apocalípticas.

#### **IV. II EL POSIBLE SER-OTRO COMO ANHELO DE UNA TEORÍA DE LA ALTERIDAD CIFRADA EN UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA NEGATIVA**

En el comienzo del presente capítulo hemos recuperado el vínculo sugerido entre el pensamiento crítico negativo y el posible ser-otro. De aquí en adelante regresaremos al posible ser-otro con la condición de recuperar ciertas lecturas que nos ayudarán a deshebrar el entramado confeccionado por Adorno y por Horkheimer respecto a este tema. La idea fundamental de por qué regresar al estudio del posible ser-otro, puede expresarse como sigue: en la reflexión del vínculo entre el posible ser-otro y el pensamiento crítico negativo se esconde una peculiar *teoría de la alteridad*. Este enlace, una débil figura de la alteridad como la hemos imaginado, pensamos que atesora rasgos del camino seguido para cavilar en torno a un posible ser-otro, en un contexto en donde el “nosotros” no atisba en el horizonte social señales que no hagan de él un sujeto comprimido por la desgracia afectiva, la sumisión del “otro” y la explotación del hombre por el hombre.

Hemos observado que tanto en Adorno como en Horkheimer, cualquier sentido asignado a “la idea de hombre” o a “la idea de un hombre en general”, eran repudiadas debido a la carga normativa de un *deber ser ideal* de hombre excluyente de toda alternativa, que tales ideas involucraban. En el mismo tenor se inscribe la interpretación de Carl Geyer, quien expresa que la oposición de Horkheimer a toda “antropología filosófica” se debe a que ésta sólo persigue delimitar una naturaleza universal del hombre (Geyer, 1985: 52).

Como hemos sugerido, el problema con este cuestionamiento es que se hace extensible a la antropología en general, considerándola como *ciencia de la homogeneidad* en lugar de *ciencia de la diversidad*. A esta caracterización se alcanza en tanto que Adorno y Horkheimer interpretan una noción de antropología en clave normativa y universalista, calificativos que al momento de emplearse por nuestros autores era la propia disciplina la que se encargaba de discutir. La alteridad, entonces, apagada la flama de un sujeto transformador de la historia, se ciñe al plexo de dominio que ahoga el horizonte de la diversidad. Desde luego, que no sólo es “externa” a ambos autores esta imposición de la ceguera contra la alternativa sociocultural que esta misma pretende ocultar. La Teoría Crítica, como ciencia social dialéctica, también interrumpe su dinámica y sólo observa la imagen que un espejo le muestra. Es cierto que hay anhelos del “otro”, pero su

comprensión sigue estando presa de la imposibilidad de caracterizar al “otro” en la contemporaneidad, optando, por lo tanto, en encontrarlo en algún sitio de la historia de la humanidad.

Así las cosas, el conjuro uniforme de una “antropología filosófica”, combatida tanto por Adorno como por Horkheimer, admite una correspondencia con “la idea de hombre” no menos compacta. Podría decirse que se tratan de ideas epistémicas equivalentes, sólo que la primera identifica el sujeto cognoscente y la segunda el objeto por conocer. Empero, ¿por qué no superar esta situación? Autores, como Martin Jay, plantean que la negativa a formular una *antropología positiva* se encuentra en la misma negativa a “autonomizar” al hombre de la naturaleza:

Al desenfatar la autonomía total del hombre, podría agregarse entre paréntesis, Horkheimer y Adorno permanecían leales a esa negativa a definir una antropología positiva que caracterizó a la Teoría Crítica desde el principio. Un proyecto semejante, parecían decir, implicaría una aceptación de la centralidad del hombre, que a su vez denigraba el mundo natural (Jay, 1974: 428).

La negativa entonces, sigue enroscada en la concepción etnocentrista de corte occidental, que se identificaba con una antropología según la cual la naturaleza es concomitante, infradeterminante, y primigenia de la humanidad que, a pesar de lo anterior, ha de ser salvaguardada y reconsiderada como sustancia integrante del hombre.

Es plausible que Adorno y Horkheimer fabricaran una idea de alteridad que necesariamente debía negarse por la desesperación desde donde era formulada. La lectura de textos antropológicos, en especial aquellos en donde la experiencia etnografiada se interpretaba como opuesta a la reflexión, sugería para nuestros autores que la etnografía no era más que un sacristán tañendo las campanas de los templos neopositivistas. También es probable que la concepción “funcionalista” de los estudios etnográficos proviniera de la lectura de *Los argonautas del pacífico occidental*, obra monumental en su extensión descriptiva. Tal vez la identificación entre antropología y empirismo se infiera de la lectura de la misma obra. Entretejida –debido a su también negación– a la anterior, la idea de un “ser del hombre” respaldada en las totalidades y en la captura total del mundo pasado, presente y futuro, se encuentra fundamentada por un orden trascendental y metafísico no menos desdeñado. Por consiguiente, “ni positivismo”, “ni metafísica”, eran consignas

claras para ambos autores. Con lo cual, al revolucionarse la antropología insistiendo en el trabajo de campo y en la observación participante (*como un nativo entre nativos*) con el afán de registrar la vida sociocultural periférica o no occidental, paralelamente, esta irrupción cuajaba fácilmente a la vista de Horkheimer en la primera de las consignas. Jay opina que esta cruzada bifronte anidaba en los tempranos planteamientos de Horkheimer, en donde la insistencia por activar una ciencia social dialéctica era un esfuerzo impostergable:

Desde el principio, Horkheimer consistentemente rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica o empirismo antinómico. Abogó, en cambio, por la posibilidad de una ciencia social dialéctica que evitaría una teoría de la identidad [la descripción preservacionista e inviolable malinowskiana] y, sin embargo, preservaría el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia (Jay, 1974: 93).

Entre los puntos interesantes recuperados por Jay, uno aduce que la antimetafísica furibunda de Horkheimer era un resultado de la “influencia residual del socialismo científico” (Jay, 1974: 105-106). Residuo que no incluía concebir al hombre exclusivamente como autorreproductor, esto es, fundado en el trabajo social. Para Horkheimer, escribe Jay, la “única constante [...] era la habilidad del hombre para crearse de nuevo” (Jay, 1974: 107). En efecto, cuando Horkheimer se opone a la metafísica y su idea del hombre, utiliza el materialismo y la filosofía de la historia; en tanto que su descontento con el empirismo y su disección de la vida social inmutable, se ve insuflado por “el derecho del observador a ir más allá de los datos de su experiencia”, siguiendo a Jay. De ahí el pregonar por una ciencia social dialéctica.

Por el contrario, la antropología se encontraba en un proceso disruptivo con respecto a la especulación comparativa de la teoría evolucionista unilineal, implementando con fruición, para tal dislocación, una suerte de empirismo descriptivista a ultranza como argumento privilegiado. El pensamiento crítico negativo, al observar tal movimiento en la “ciencia de la alteridad”, no habría de percibir menos que asombro y sospecha en dicha operación. Para Adorno y Horkheimer, la “pura evidencia” era también negable, puesto que, a decir de ambos, el sentido descansaba tanto en la historia de la evidencia como en la historia del arsenal interpretativo, más que en su clasificación.

A nuestro entender, resulta obvio que tal lectura del “revolucionario” Malinowski o de cualquiera de sus epígonos empiristas, asumiera el sitio negable como si se tratase de un positivista sin más. ¿Pero qué sucedía con las obras de Marcel Mauss y Henry Hubert? ¿Qué sucede con las lecturas de Margaret Mead? En ambos casos, somos testigos que sus escritos combinan la información etnográfica con el pensamiento reflexivo. Consisten en escritos plagados de valoraciones que manchan conscientemente la asepsia positivista e, incluso, escritos que pugnan por la transformación sociocultural del “nosotros”, como también de la comprensión del “otro” y del “nosotros”, como hemos intentado fijar en el capítulo anterior.



#### **IV. III NEGATIVIDAD Y ALTERIDAD O LA PECULIAR RELACIÓN UTOPIA / FILOSOFÍA DE LA HISTORIA**

De cualquier forma, si en las fuentes etnográficas y en la teoría antropológica, la Teoría Crítica no rastrea indicios del posible ser-otro, la problemática debe afrontarse desde otro ángulo. En la ya aludida pesimista coyuntura histórica, en donde el presente se funde con el horizonte en el firmamento de la opacidad, de la crueldad y el desasosiego, ¿cómo visualizar la alteridad sin recurrir a la etnología que se ve ahogada por su caracterización tanto empirista como folklórica? Indudablemente en la fuerza del pensamiento negativo se detecta una tensión a la cual nos hemos referido. La tensión de la inconformidad atiza al pensamiento crítico negativo a no detenerse ni ante espejismos, ni ante muros de realidad reificada. Tensión y negación se retroalimentan. Jay descifra que la “antropología negativa” presente en la Teoría Crítica abraza el mote “negativa”, en “el sentido de rehusar definirse en cualquier forma fija” (Jay, 1974: 119), punto programático del pensamiento crítico negativo. En relación al estandarte de la negatividad como percutor de la otredad, Jay comenta lo siguiente: “Como el de Horkheimer, su pensamiento [se refiere a Adorno] estaba siempre arraigado a una suerte de ironía cósmica, una negativa a descansar en alguna parte” (Jay, 1974: 122). Un pista semejante es la seguida por Geyer, para quien Horkheimer se inscribe en una perspectiva cosmológica interesada “por pensar más allá [...] de lo que el hombre está en condiciones de imponer y de lo que se encuentra a disposición” (Geyer, 1985: 27). En otras palabras, la negación abre una brecha hacia la otredad.

Ambas interpretaciones de la alteridad, “la ironía cósmica” y “el más allá”, se nutren de una filosofía de la historia que pareciera motivar una visión extremadamente distante a contrapelo del pesimismo contemporáneo. Para Adorno, igual que para Horkheimer, no sólo el presente ha de negarse; sino también a su construcción, a su fecundación y desarrollo, porque sus señas han sido, en cuanto a la racionalidad imperante, una mitificación y una instrumentalidad; y en cuanto a su historia, un anquilosamiento que ha sepultado toda insurrección que atentara contra el dominio de esta racionalidad deformada. Así, para ambos autores, el anhelo del “otro” late en “ese” pasado desfigurado. Hacia allí debemos dirigir la atención si deseamos buscar al “otro” en “nosotros”.

Hay posiciones dispares sino encontradas con respecto a este “anhelo” que conjuga pasado y otredad. Digamos que tanto “la ironía cósmica” como “el más allá” son también

anhelos percutidos por la convicción de que una realidad negada no debe interpretarse como una afirmación de corte nihilista o como un movimiento escéptico, sino, quizá, bajo una tonalidad utópica y por qué no, fantástica. Por ejemplo, una postura peculiar es la de George Friedman. Este autor sostiene que el pensamiento negativo, para evitar caer en una espiral soporífera, cuya dinámica sigue estando impulsada por la racionalidad instrumental, ha de necesitar interrumpir bruscamente la operación dialéctica desde fuera de la endrogada conciencia. ¿Cómo hacerlo?:

La única esperanza está en la intrusión catastrófica que desbarataría la estructura de la conciencia. Para la Escuela de Frankfurt, la fantasía representa la posibilidad de dicha intrusión desde más allá de los confines de la conciencia administrada (Friedman, 1986: 275).

La fantasía es un recurso sumamente importante a los ojos de Friedman. El mismo autor escribe que “desde el punto de vista de la realidad, la fantasía es un reproche constante. Se erige como crítica perpetua de la insuficiencia del mundo” (*Idem*: 276). Es oportuno señalar aquí, que el énfasis por la obstinación, voluntad intrínseca de la fantasía, había sido formulado por Horkheimer en un pasaje del artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”:

Este pensamiento [afín a la Teoría Crítica] tiene en común con la fantasía el que una imagen del futuro surgida, claro está, de la más profunda comprensión del presente determina ciertos pensamientos y acciones también en aquellos periodos en el que el curso de las cosas parece desviarse de dicha imagen y dar razones a favor de cualquier doctrina antes que a favor de la creencia en su cumplimiento. A este pensamiento no pertenece el elemento arbitrario y supuestamente independiente que caracteriza a la fantasía, sino la obstinación propia de esta (Horkheimer, 2000: 54).

El posible ser-otro no se encuentra en el horizonte onírico e idealista. Su destino es el presente porque es en el presente en donde la otredad se percibe como “la demostración de su posibilidad real a la vista del estado actual de las fuerzas productivas humanas” (*Ibidem*), nos recuerda Horkheimer. Naturalmente, a medida que el presente tampoco ofrece señales que iluminen al sujeto social que llevará a cabo la transformación total, el sujeto otro, habrá que virar la atención hacia diferentes períodos históricos para alcanzar su búsqueda. Pero lo anterior no elimina la importancia de la fantasía y su carácter obstinado. Friedman expresa que la fantasía es “la negación de la realidad” (Friedman, 1986: 276), lo cual significa que su importancia radica en “su insistencia utópica” (*Ibidem*).

Respecto a esto último, consabido resulta que utopía es una palabra “frágil” que usualmente en la tradición marxiana despierta polémica. Pero si nos situamos en la negación de un empirismo que ratifica y legitima la realidad, de una *mala praxis* que subyuga la reflexión, la teoría y la imaginación, el antídoto que nos suministra la utopía, no pareciera ser insulso. Ésta por lo pronto es la orientación asumida en la opinión de intérpretes como Tito Perlini:

El pensamiento crítico-negativo es rechazo del momento positivo especulativo que abraza la totalidad del proceso y celebra su reconciliación con lo real. Evitando la consolidación, el pensamiento se pone como antítesis absoluta respecto del estado de hecho, y está propenso a afirmarse en su autonomía, a captar sus fundamentos dentro de sí mismo. Sólo de esta manera se puede encontrar en su interior ese deseo que lo lleva hacia el *otro*. En el pensamiento que sabe ser tal, vibra el deseo de un estado de cosas diferentes que él anticipa utópicamente. Para poder conservar este impulso utópico originario, el pensamiento rehúsa subordinarse a la praxis y no quiere reconocer su imperio (Perlini, 1976: 131).

Es más, a la vista de Perlini, el “pensamiento negativo es en primer lugar Utopía” (*Idem*: 144). Naturalmente, no se omite la preeminencia del anhelo del pasado, aunque de un pasado “otro”, cabría agregar. Pero es justamente en esta afección, según lo expresa Perlini, en donde irrumpe la tensión con mayor ímpetu. El anhelo por el pasado oculto asume el sentir propio de la nostalgia: “la *nostalgia del pasado* en ellos [Adorno y Horkheimer] se convierte en tensión hacia el futuro [...] Estos pensadores saben captar en el mismo pasado que amaron las *señas del futuro, de un nuevo futuro* (*Idem*: 145).

Es factible suponer que tal intención de prefigurar el posible ser-otro, formulándola en el lenguaje de una “teoría de alteridad” con los cuidados pertinentes, pudiera sintetizarse en la siguiente tarea: liberar a la historia de su decadencia y sus deformaciones, insistiendo en una filosofía de la historia cuya labor sea “preparar un concepto positivo de Ilustración”; logrando, de esta forma, arar el presente y allanar el mismo futuro adoptando simultáneamente nuevas alternativas condensadas en la figura política de un *sujeto otro* con voluntad autónoma, un “otro” que la historia dominante indefectiblemente ha pugnado por ocultar. En el pasado dañado están las huellas borrosas de una futura salvación. En esta corriente navega también la posición de Geyer: “el anhelo de lo mejor se enciende en lo malo pasado” (Geyer, 1985: 105). El mismo intérprete introduce la articulación entre la crítica inmanente y ese posible ser-otro olvidado y enterrado en la historia:

Así, el hecho de que el sujeto esté inmerso en el proceso total de la historia explica también por qué comparte sus deformaciones; el mencionado “anhelo” [...] puede por cierto ser impuesto sólo en la contra de la historia dominante pero –si ello se logra– puede serlo sólo en el terreno de la historia y a través de la inmediata participación en ella” (*Ibidem*).

Habría que pensar con cautela el lazo entre la historia decadente y la contemporaneidad igualmente decadente. En otros términos, se trata de reflexionar en el vínculo entre *totalidad* y *participación*. En nuestro caso, compartimos la posición de que cuando Adorno y Horkheimer desnudan el proceso total de la historia decadente, se sitúan en el cuestionamiento del discurso de la historia dominante, asumiendo también la presencia olvidada o ignorada de historias dominadas, periféricas y alternas. Los individuos no constituyen totalidades. Los sujetos no poseen una historia total. Por el contrario, es el embate discursivo y pragmático de la *historia total*, el que baña con plomo la diversidad y el conflicto entre los distintos procesos generadores de historias.

En el lenguaje de una teoría de la alteridad, lo anterior podría traducirse como historias compartidas y no paralelas. Cuando nuestros autores señalan la decadencia *total* de la historia, se refieren a la historia performativa que dicta el acontecer, pero no necesariamente se sigue, de lo anterior, un intento por anular procesos divergentes. La fuerza de la totalidad no sólo se encuentra en el agotamiento de alternativas, sino también en la identificación con el discurso dominante que no cesa de reproducirse. Pero desnudar la totalidad desde la decadencia no significa “abogar desde y por la decadencia”. Los individuos y los sujetos no son totalidades, sino personas y grupos atravesados por contradicciones de toda índole. Evidentemente, esto no siempre resulta simple de comprender, en particular en lo tocante a la teoría social, que se ve necesitada de jugar con modelos generalizables.

El punto es si la elucidación, el análisis y el desnudamiento de la fatalidad implica necesariamente verse inmiscuido en ésta. O también, si para cuestionar la historia decadente es menester distanciarse y no participar de su estructura de dominio. Helmut Dubiel, uno de los autodenominados exponentes de la tercera generación de la Teoría Crítica, señala la contradicción aparejada entre una época de desasosiego social y una consecuente comprensión que torna casi nula la visibilidad del posible ser-otro:

De acuerdo con la opinión de Horkheimer y Adorno, la cultura de masas del capitalismo tardío y el aparato de coerción del fascismo habrían limitado el espacio de posibilidad de una formación política de la voluntad autónoma, de una manera tal que los hombres ni siquiera serían considerados en el condicional utópico como sujetos de sus propias relaciones vitales (Dubiel, 2000: 27).

La interpretación de este lúcido lector se torna aún más fatalista en comparación con los demás autores recuperados. Dubiel expresa el agobio que apresara a Horkheimer y Adorno, al no atisbar más que ruinas y confusión en la atmósfera social. “Ni siquiera” la utopía supondría congregar la fuerza del pensamiento que negara la experiencia de la realidad. Ni siquiera considerando la utopía, se cifrarían el fomento de la transformación que mostrase un horizonte libre de la opresión del eslogan “así son las cosas”.

En la comprensión de la alteridad, tanto la participación en la otredad como el intento de anular tal actividad, son problemas clásicos no menos que complejos. En el primer capítulo, habíamos notado la negativa a discriminar la *teoría* de la *sociedad*. Siguiendo lo anterior, sin duda que la no participación resulta una empresa imposible sino negable. Pero también es cierto que entre la participación condicionada y la no participación inmune, Adorno y Horkheimer deambulaban en los paisajes minados de contradicciones en donde se confundían ambas posturas. Además, el tema sigue incumbiendo a la concepción de totalidades: de una historia total, de un sujeto total, de una participación o pasividad total, etc. Totalidades que pugnan por anular cualquier teoría de la alteridad, en la medida que opacan la diversidad sociocultural en sus distintas dimensiones; políticas, económicas, religiosas, etc. Pero fundamentalmente, atañe a la creencia en la no participación como facultad para la comprensión. Cabe recordar que para la teoría antropológica, *la participación*, de Malinowski en adelante, ha sido uno de los cánones formativos para la comprensión del “otro” ¿Habría que entender el plexo de dominio como un “nosotros” desfigurado más que un “otro” desfigurado? Seguramente, ¿pero cómo sabemos de su desfigure?: Gracias al análisis no participante de la filosofía de la historia. Pero si es una historia... ¿estaremos tan seguros de no participar? Desde luego que no.

El mismo Dubiel se explaya sobre la caracterización de un posible ser-otro en consonancia con la filosofía de la historia negativa, según la hemos venido observando en los demás intérpretes. Sin embargo, y a diferencia de los otros lectores, la interpretación efectuada por Dubiel respecto a la filosofía de la historia empleada por Adorno y por

Horkheimer, se tiñe de una tonalidad “contrafáctica” de posibles ser-otros agotados e irrecuperables, mas presentes en el transcurso de la evolución humana:

[P]ara esta variante de la Teoría Crítica [refiriéndose a Adorno y a Horkheimer] la catástrofe actual esclarece las estructuras de la evolución precedente. Los potenciales utópicos contienen –sea en forma elaborada filosóficamente o sea en forma vulgar– versiones de una filosofía de la historia negativa, aunque solamente en forma negativa, a saber en la forma de un recuerdo contrafáctico de aquel *statu quo ante* terminado mediante la catástrofe: de recuerdo de la economía de subsistencia libre de comercio, de la *natura naturans* integral, del matriarcado, de la relación simbiótica con la naturaleza, de la imaginación utópica del espacio público de la polis. Se trata en todos los casos de imágenes utópicas negativas. Ellas remiten a algo perdido que no puede ser rescatado. No es posible asignarles un potencial positivo de orientación para problemas y situaciones actuales (Dubiel, 2000: 37-38).

Desde esta perspectiva, el posible ser-otro se torna inaccesible, tanto para el que participa del plexo de dominio como para el que no lo hace. Para este último, la desilusión es mayor porque tiene conocimiento de que no siempre la historia ha sido así. Carga con la tristeza de saber que la decadencia es irremediable y que su destino ha sido un producto del fracaso humano ante la imposibilidad de evitarlo. La lectura de Dubiel radicaliza la filosofía de la historia en proporciones exageradas con respecto a los demás intérpretes revisados. No queda rendija por donde entrever la *utopía*, la *nostalgia futurista*, *el más allá*, o la *ironía cósmica*. La óptica de Dubiel no deja sitio para la alteridad, ni siquiera rastreando en los oscuros rincones de una historia vejada e inaccesible. Adorno y Horkheimer por un momento tentaron el posible ser-otro en la contemporaneidad, luego se desvanecieron los indicios y procuraron internarse en los subrepticios de la historia. Pero era un movimiento sofocado ante la necesidad de desligarse del presente, sobre el cual la decadencia se había edificado. Sin embargo, la decadencia tampoco es un proceso ajeno a las contradicciones. Su imperio justamente se construye de las piedras insurrectas que le son arrojadas.

Wolfgang Bonß, a quien hemos recurrido en contadas ocasiones a lo largo del trabajo, realiza un análisis inteligente y sumamente valioso que nos provee de una tentativa a no sucumbir ante la filosofía negativa de la historia, sobre la cual el rastreo y construcción de un posible ser-otro pareciera haber sido una labor vana para Horkheimer y para Adorno. En sintonía con las interpretaciones recuperadas, también Bonß nos remite a las dificultades de concebir la otredad, en el rumbo de la historia catastrófica presenciada por ambos autores exiliados. No obstante, desde la perspectiva de Bonß, la decadencia no se asemeja a

un proceso totalizante, uniforme y liso, sino como un desarrollo fracturado en donde se detectan filtraciones bajo las cuales asoma desnutrida la alteridad. Su lectura del pensamiento generado por Adorno, en los años treinta, se encamina en dicha dirección:

Él, si bien conserva la creencia en la posibilidad de un mundo correcto y justo, ya no parte del supuesto de que la idea de un *posible ser-otro* se manifiesta en la sociedad con cada vez mayor claridad. Por el contrario: el *posible ser-otro* se hace menos nítido, más fragmentario y más difícil de encontrar. Pero es precisamente por eso que la tarea se vuelve más importante; porque el proyecto de la crítica social sólo tiene sentido mientras en la crisis del presente y en las ruinas de la historia se encuentren al menos las huellas de la esperanza y los fragmentos de un *posible ser-otro* (Bonß, 2005: 59-60).

Estas dos clases de “fragmentos” aludidos por Bonß, los que descansan en la historia decadente y los que viven en los márgenes y orillas de la contemporaneidad, cifran las expectativas de una otredad no ilusoria. En cuanto a los primeros de estos fragmentos, que yacen arrumbados en la historia aniquilada, hemos procurado dedicarle su espacio en voz de los autores antes revisados. En lo que atañe a los segundos, los fragmentos contemporáneos, la tarea de su rastreo nos vuelve a situar al inicio del capítulo, a la relación entre la Teoría Crítica y la antropología. Escribe Bonß:

[L]a investigación social debía demostrar también que la idea de un *posible ser-otro* no era del todo ilusoria, sino que podía ser traducida a las disciplinas respectivas y comprobadas por ellas. Siguiendo esta perspectiva, algunos de los miembros [...] retomaron también estudios de antropología cultural (Bonß, 2005: 59-60).

¿A quién se refiere Bonß en estos estudios?, a “Margaret Mead sobre *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*” (*Ibidem*). Este regreso al comienzo de nuestras inquietudes, por tratarse de una temática ya abordada, nos parece un corolario adecuado para adentrarnos en el final de este capítulo. Hemos procurado cavilar en torno a esta relación entre la Teoría Crítica y su imaginada teoría de la alteridad construida gracias a su vínculo con la antropología y la etnología. Hemos visto que la alteridad en Horkheimer y en Adorno asumía una figura de posible ser-otro no carente de dificultades para su ubicación. Asimismo, considerando el sitio determinante de la filosofía de la historia desde el cual se posicionan ambos pensadores, el prisma de corte evolucionista unilineal se impone de manera clara aunque, en particular Horkheimer, cobijara ciertas propuestas afines a una

variante de relativismo y enfatizara, como se ha indicado al inicio del capítulo, su preocupación por las posibilidades del ser- otro.

Como se recordará, este filtro evolucionista también nos apareció al momento de detenernos en la *Dialéctica de la Ilustración*, donde pudimos observar que a las nociones de “magia” y “mana” nuestros autores les asignaban un cariz folclórico relacionado con sociedades ingenuas y salvajes arraigadas a formas culturales de un pasado distante. Este veredicto lo hemos revisado al cotejar que las fuentes utilizadas por ellos mismos nos señalaban que la creencia en la “magia” y en el “mana” constituían prácticas culturales contemporáneas y, por lo tanto vivas, que se asemejaban a “categorías de entendimiento” y a “ideas prácticas” estrictamente sociales. En este sentido, la comprensión de la noción de antropología que Adorno y Horkheimer empleaban estaba atravesada por una serie de equívocos que les obstaculizaban alcanzar una interpretación de la alteridad que redundara en un posible ser-otro, ajeno a las perspectivas “primitivistas” y “folclóricas” mencionadas. Aunado a lo anterior, cabe recordar aquí que la caracterización que Adorno y Horkheimer poseían de la antropología y la etnología, asociada a las ciencias empiristas afines al neopositivismo, truncaba cualquier debate que pudiera redituarse en reflexiones de mayor alcance.

Así, este tábano que deambulaba sobre ciertos pasajes del debate antropológico de su tiempo, no había logrado desprenderse de las concepciones evolucionistas que le deformaban la interpretación de los aportes que la teoría antropológica difundía por aquellos años. A pesar de que nuestro tábano nos ha permitido reconstruir los fragmentos críticos y negativos presentes en las obras antropológicas reseñadas, este insecto, lamentablemente para nosotros, no hubo de ser afectado por el contenido de las mismas obras del modo que hubiéramos deseado. Porque, en efecto, no era una posibilidad sino un hecho histórico que la alteridad cultural se reproducía dentro de los márgenes de la contemporaneidad, una contemporaneidad que nuestros autores analizaron desde un ángulo con cierto sesgo etnocentrista que les impedía reflexionarla con todas sus posibilidades.



# LA DOMESTICACIÓN DEL VÓRTICE

## V. PRIMERA PARTE DEL EPÍLOGO

*Sólo admitiendo lo lejano en lo próximo se mitiga la ajenidad; esto es, incorporándola a la conciencia. Pero la pretensión de la cercanía perfecta y lograda, la negación misma de la ajenidad, comete con el otro la máxima injusticia, lo niega virtualmente como persona singular, y, por ende, lo humano en él; “cuenta con él” y lo incorpora al inventario de la propiedad. Donde lo inmediato se afirma y parapatea se impone sobriamente la mala mediatez de la sociedad (Adorno, 1986: 182).*

Nuestra experiencia nos dicta que el pasaje formulado por Theodor Adorno, una vez leído, se ha transformado en una pesadilla. Dentro de la perjudicial ausencia de alteridad que supone el enfrascamiento del sujeto individualizado, Adorno observa, al mismo tiempo, el peligro que conlleva la incorporación del “otro”. Dicha contradicción se arremolina con suma presencia en el debate antropológico rastreado. En lo que sigue, pretendemos mantener presente el extracto citado, a partir del cual *prismatizaremos* algunos tratamientos de los autores revisados con la finalidad de mitigar la pesadilla. Con ello, pretendemos empalmar nuestra reconstrucción hacia algunos de los primeros esfuerzos de *domesticación crítica* realizados a mediados de los años 60s e inicios de los 70s. En particular, nos detendremos en dos propuestas afincadas en regiones distintas del pensamiento científico. Una corresponde a la realizada por Ian Jarvie, cuya devoción y admiración por las formulaciones falsacionistas ideadas por Kart Popper no son veladas. La segunda proviene del materialismo histórico, alimento intelectual y práctico a partir del cual Gerard Leclercq desentraña el vínculo entre la *revolución* antropológica y el contexto epistémico, económico e ideológico imperialista en donde la etnografía desplegaba profusamente su actividad.

Desde nuestra perspectiva, en ambos casos, tal domesticación supuso un esfuerzo interpretativo por desmontar, debatir y, fundamentalmente, desenmascarar los preceptos insurreccionales que dieran lugar a la “antropología moderna”, a efectos de realizar un primer balance del carácter de dicha revolución. Una domesticación surgida de un contexto agitado, caracterizado por una suerte de orfandad intelectual ante las nuevas coyunturas y las subsecuentes problemáticas emergentes, que cimbraban las estructuras metodológicas, éticas y políticas sobre las cuales se había construido la antropología.

En la introducción hemos revisado algunas definiciones empleadas para expresar esta primera crisis “post-revolucionaria”. A continuación, hemos escogido, para dar cauce a la finalización del trabajo, la versión ofrecida por Ernest Gellner. Como se verá, su descripción nos ilustra el desencanto propio de un resultado raquíptico, luego de un esfuerzo de recopilación etnográfica sin precedentes:

This crisis arises, roughly, from the fact that Malinowskian anthropology has brought forth a very rich harvest in the form of knowledge and understanding of individual societies; it has not been as fertile as some have hoped in providing general or comparative theories (Gellner, 1970: viii).

## V. I SEGUNDA PARTE DEL EPÍLOGO

### RESONANCIAS Y TRATAMIENTOS CRÍTICOS DE LA PROTO-ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

El pensamiento crítico, o la insinuación que de él avistamos dentro del breve episodio de la historia de la antropología que hemos procurado reconstruir, nos remite al vínculo generado entre una suerte de teoría de la sociedad y otra sugerida como teoría de la alteridad. Como hemos intentado describir a lo largo del trabajo, para cumplimentar la urgencia de “ampliar” el sentido de la primera y la impronta de “humanizar” a la segunda, la antropología había recurrido a la herramienta entre las herramientas: la etnografía. A partir de entonces, la historia de la disciplina ingresó en un proceso plagado de múltiples resonancias, que hubieran sido inimaginables sin la praxis etnográfica según los términos afirmados por Bronislaw Malinowski.

Como se recordará, Malinowski enfatizaba el primero de los enunciados formulados por Adorno, que hemos procurado recuperar al inicio del epílogo: en razón de mitigar la ajenidad, opta por introducirse en el “otro”. Una advertencia clara se desprende de lo anterior: la incorporación sólo se hace efectiva con la intervención. En Malinowski, esta última constituye un acto de expansionismo científico tanto como de uniformidad interpretativa. La intervención invade y atraviesa una serie de cortezas culturales (conjuros mágicos, construcción de canoas, intercambio de collares y brazaletes, jefaturas familiares y aldeanas, etc.), cuya profundidad pareciera ser sondable y accesible desde cualquier ángulo del sistema sociocultural que las contiene (economía, organización social, mitología, etc.). Tales capas cubren un objeto no menos peculiar: *la mente trobriand*. La mente trobriandes es tanto un objeto individual como un objeto colectivo. Internándose en la mente de un individuo, Malinowski logra acceder al objeto total que se condensa *en*, e identifica *con*, la mente trobriand *en sí*. Por consiguiente, un individuo es idéntico a otro individuo, y el etnógrafo infiere que al familiarizarse con *ese* individuo logra comprender a *todos* los individuos. Como se habrá inducido, el sentido de *transparencia cultural* es vital en esta operación: *¡¡estudia el ritual, no la creencia!!!* dice el *dictum* malinowskiano.

Desde luego que tal operación se refiere a un logro científico –privilegio que sólo un sujeto entrenado en la etnografía consigue aprehender. Empero, no sólo es inteligible la

mente trobriandes, además, ésta contiene las claves para comprender la vida material y espiritual de toda la sociedad. En efecto, siguiendo la argumentación ofrecida por Malinowski, la mente pareciera actuar como *piedra rosetta*; es decir, como el conjunto de claves almacenadas (las *normas* sociales) a partir de las cuales es posible comprender las manifestaciones que en la observación se nos aparecen como descabelladas, incoherentes y absurdas. Malinowski, al intentar mimetizarse con la totalidad cultural, con sus normas y su psiquis, confía en que en esta operación se halla la clave para entender al “otro”.

En suma, tiente imaginarse que Malinowski, al desplazar la ajenidad con el fin de aproximarse al “otro”—léase comprender los factores que determinan la continuidad de un sistema social—, no sólo *niega* a la persona y a la sociedad, sino que al ubicar en el puzzle social piezas iguales entre sí, también licua a la alteridad cultural y a los diferentes y contradictorios contextos históricos que ésta encumbra. Por lo tanto, la asimilación del complejo cultural y mental del “otro”, junto a la pérdida o extrañeza de lo propio en “nosotros”, son movimientos cuya última finalidad, acaba siendo la incorporación del otro”, otrora primitivo, exótico, ajeno, diferente, etc., al *plano humano igualitario*.

Una de las primeras interpretaciones “críticas” de la revolución malinowskiana, que no necesariamente habían erupcionado desde el interior del debate antropológico generado por tal conmoción, ha sido la obra *The Revolution in Anthropology*, escrita por Ian Jarvie y publicada originalmente en 1964. En ella, Jarvie “dramatiza” el programa malinowskiano en tres “slogans”: a) “purge our new Science of Man of the influence of these victorian evolutionist [en referencia a James Frazer] Because all men are equal”; b) “go down among the people, get to know them, live with them”, y, finalmente; c) “study the ritual, not the belief [...] Pay no attention to what the men say they are doing, only observe what they are doing and study the true objective social function of what they are doing” (Jarvie, 1970: 43-44).

Siguiendo el argumento presentado por Jarvie, fue gracias al programa de investigación de Malinowski que la antropología había logrado desechar los preceptos evolucionistas que afirmaban la existencia de sociedades diferentes *prima facie*; agrupadas bajo los desafortunados rótulos de sociedades *bárbaras*, *salvajes* y *civilizadas* (*Idem*: 12). En consecuencia, se logró dislocar el criterio de clasificación en boga —cuya caracterización se realizaba fundamentalmente a partir de la información obtenida de “terceros”—, que

acordaba ubicar a las sociedades dentro de los tres estadios evolutivos mencionados, que expresaban, en lo fundamental, el grado de progreso de las fuerzas y los modos de producción en cada caso.

En la citada publicación, Jarvie escribió que con la incorporación del registro etnográfico como parte nodal de la labor antropológica, Malinowski instauró “the programme to collect and catalogue the diversity” (*Ibidem*). De tal suerte que a partir de esta captura *presencial* de la diversidad sociocultural, la antropología se transformó en la *ciencia de la diversidad* humana. El énfasis sobre el cual insiste Jarvie consiste en esta suerte de *horizontalidad* atribuida a la alteridad por el programa malinowskiano. En este sentido, la comprensión del “otro” contemporáneo comienza a opacar el enfoque primitivista evolucionista, que estudiaba las sociedades y sus costumbres *supervivientes* – caracterizadas como ejemplos de “estadios inferiores” a la “civilización occidental”–, a las cuales se recurría bajo la explícita utilidad de alumbrar “cómo era nuestro pasado” o “cómo habíamos sido antes de ser lo que somos”. Desde el trasfondo de la igualdad de la humanidad, de la unidad del hombre como especie sociocultural, Jarvie detecta que Malinowski tuvo la virtud de reconciliar “the conflicting strains of an empirism (stressing observation) with an apriorist metaphysical idea of societies as wholes” (*Idem*: 185).

Amén de que no resulta dificultoso suponer la posición de Adorno y Horkheimer en cuanto a dicha reconciliación entre el “empirismo” y la “metafísica”, pergeñada por la “nueva ciencia del hombre”, es claro que, en la opinión de Jarvie, el sentido de alteridad atribuido a Malinowski se torna como una técnica de corroboración, dispuesta a respaldar con evidencia acumulable la idea metafísica *a priori* de la igualdad de las sociedades humanas. Se trata de corroborar una idea cuyo trasfondo nos muestra la inevitable concepción de sociedades uniformes y fijadas en el plano de una humanidad, enfáticamente renuente a presentar pliegues.

Sin embargo, como hemos observado gracias a la colaboración de Adorno, esta perspectiva de situar al “otro” en un *plano igualitario de la humanidad* trae consigo algunos inconvenientes. Uno de ellos, ya señalado y que por lo mismo sólo mencionaremos de manera sucinta, corresponde a la incorporación del “otro” y la consecuente negación de la alteridad. En cierto sentido, al operar el proceso etnográfico *in situ*, Malinowski permuta mimesis por alteridad. Pero, además, en esta operación se omiten dos situaciones

irrenunciables: la mutua afectación que dicho proceder compete, y la diversidad histórica y cultural de la humanidad que antecede y desborda a la observación in situ. Con otras palabras, la cuestión pudiese asumir la siguiente forma: negar la alteridad como consecuencia de la incorporación consiste en un acto que en última instancia podría revertir el sentido de asimilación cultural. En efecto, si bien se logra *horizontalizar* la alteridad al plano de la humanidad, también resulta consabido que dicho sentido se supeditaba al lenguaje científico y coyuntural de la época: el de la expansión colonialista. Por lo tanto, el plano humano es el plano humano occidental e intervencionista.

Así, anejo a lo anterior y relacionado con el vínculo sugerido entre la teoría de la sociedad y la teoría de la alteridad, deseamos detenernos en aquello que parecía encontrarse en la coyuntura histórica que transportaba el citado “programa para recopilar y catalogar la diversidad”. Porque, de hecho, la “diversidad” tampoco parecía conformar *en sí* una facultad humana sin historia, sin conflicto, sin contradicciones y, sobre todo, sin la participación de antropólogos “neutrales y límpidos” que la registren. A diferencia de la lectura realizada por Jarvie, para quien el revolucionario programa malinowskiano enfocado al registro etnográfico de la pluralidad cultural humana suponía, *en sí*, disipar (“dispelled”, *Idem*: 30) el etnocentrismo y sus prejuicios resumados, Gerard Leclercq, uno de los interpretes de dicha revolución que provenían de la “escuela francesa”, ha notado que tales pretensiones encubren una serie de concepciones discutibles que no ameritan ignorarse.

En su conocida obra externada en 1972, *Antropología y colonialismo*, Leclercq describe el carácter científico-ideológico de las relaciones establecidas entre la empresa colonialista y la actividad antropológica. Cabe recordar que dicha convivencia había sido puesta en la palestra del debate antropológico unos años antes. La acusación de la antropología como “hija del colonialismo y del imperialismo” (Hymes, 1974: 50; Willis, 1974: 23-124; Davis Caulfield, 1974: 182; Clemmer, 1974: 215), ejecutados en las primeras décadas del siglo xx, se había tornado una declaración obligada y recurrente en los años 60s. La aparición de un programa revolucionario para la disciplina, sólo posible en el marco de un proceso histórico como la expansión colonialista, había despertado tanto amarguras como urgentes reflexiones en el ambiente antropológico. Dentro de estas últimas el debate dominante se ubicaba en torno al sentido y la función de la actividad etnográfica

en aquellas poblaciones intervenidas por el proyecto imperial británico, el francés y el estadounidense, entre los principales. En otros términos, esto significaba revisar el proceso intelectual y práctico mediante el cual la antropología había revolucionado su programa, sus concepciones y sus herramientas, gracias al control astringente de las poblaciones con las cuales convivía como resultado de la sistemática intervención colonial<sup>1</sup>.

Para dar cuenta del maridaje peculiar entre la ciencia de la diversidad y la empresa expansionista, Leclercq anota que si bien la presencia colonizadora ha surcado los distintos períodos y contextos históricos, la especificidad de la colonización contemporánea se había caracterizado por estudiar científicamente los pueblos colonizados, puesto que se colonizaban “científicamente” (Leclercq, s/f: 33). La labor etnográfica, al aterrizar en territorios indígenas ocupados por la administración colonial, redimensiona y legitima el carácter intervencionista en una suerte de colonialismo científico de corte “comprensivista y humanitario”, que busca paliar la ignorancia y la violencia de tal empresa. En un escenario como éste, “el momento de la ‘certeza en sí’ de Occidente es también el de la certeza en sí de la práctica antropológica, de la ‘buena conciencia etnográfica’” (*Ibidem*).

En estas circunstancias, la antropología revolucionada y revolucionaria adopta el proscenio colonialista como si se tratase de un contexto intercultural *en sí*, natural y sobre todo objetivo. La presencia etnográfica en el interior del cambio o choque cultural entre colonialistas y colonizados pareciera haber perjudicado el escrutinio de las causas que han conducido tanto a las nuevas relaciones interculturales –junto a sus adopciones o imposiciones–, como también al carácter de los procesos históricos involucrados. Sobre este punto, cabe recordar que la fuerza del empirismo (su miedo también) anida en la inmutabilidad de los hechos estudiados. Así, los cambios culturales han de analizarse como si se trataran de alteraciones equilibradas, cuyas afectaciones uniformes y voluntarias

---

<sup>1</sup> De conocimiento general resultan los mutuos agradecimientos entre los etnógrafos y los gobernadores de aquellos territorios ocupados, en donde los primeros realizaban sus investigaciones. Basta con hojear cualquiera de los prefacios que aparecen en las principales obras de aquellos “primeros” cuarenta años de la disciplina, para observar el grado de afinidad y colaboración entre la etnografía y la administración colonial. Entre la pléyade de ejemplos disponibles optamos por citar el siguiente pasaje escrito por uno de los personajes que, a pesar de sentir afinidad por algunas de sus propuestas, no compartimos en forma alguna sus muestras de agradecimiento con la administración colonial: “I have thank first and foremost the Government of the mandated territory of New Guinea, especially the Government anthropologist, Mr E. W. P. Chinnery, Mr E. D. Robinson, the District Officer of the Sepik district and Patrol Officers Keogh, Beckett, Thomas and Bloxham [...] In every contact which I has with these officials they were my friends and often they were my host” (Bateson, 2003: x)...en fin, los “amigos” de Bateson.



modifican en proporciones similares a las culturas participantes. Como arguye Leclercq, el colonialismo “ya no es considerado como un sistema ideológico, sino como una realidad empírica dada, como una situación, de hecho contemporánea” (*Idem*: 63). En tales circunstancias, la antropología, sirviéndose del laboratorio intercultural dispuesto por el colonialismo, asume la comprensión del comportamiento social como si se tratase de un *objeto* de estudio ahistórico, armónico y funcional. De ahí la acuciante necesidad de incorporar cierta neutralidad científica en el lenguaje antropológico, proclamada, entre otros, por la figura de Radcliffe-Brown, como habíamos observado en su momento.

Cabe observar que para Leclercq la actividad antropológica en tales contextos de conflicto intercultural abonó también por “una teoría general de las sociedades colonizadas”, que rápidamente posicionó su labor como “un elemento esencial de esta ‘teorización’ de la política colonial” (*Idem*: 84). El argumento de nuestro autor descansa en la adopción, por parte de Malinowski, de una nueva política colonialista denominada *indirect rule*. Ésta consistía en una suerte de gobierno indirecto, cuya naturaleza se manifestaba en la convivencia entre las autoridades indígenas y las europeas. Mas al aceptar esta nueva modalidad interventora, Malinowski la analiza como si se tratase de un proceso de simbiosis cultural, cuyo remedo conceptual denominado *aculturación* hacía referencia a “una adaptación recíproca, un give and take” (*Idem*: 85) entre interventores e intervenidos. Naturalmente que este *give and take* enfatizaba el aspecto sincrónico de la situación intercultural, y devastaba los violentos cimientos sobre los cuales se había construido la política colonialista. En razón de sostener el lenguaje *objetivo* de la ciencia ante el conflicto, la neutralidad valorativa se tornaba indispensable para solventar el contexto histórico en donde la antropología realizaba y revolucionaba su actividad. Asimismo, con tales pretensiones se difuminaba el cómo y el por qué la vida sociocultural estudiada, asumía las características atestiguadas en la observación *in situ*. Entre tanto, también legitimaba este “choque” entre culturas, como parte de un proceso “natural” de convivencia y aculturación, dentro de una dinámica que infectaba a todas luces y a pesar de los antropólogos neutrales, la aséptica perspectiva de reciprocidad publicitada. Desde tales ángulos, la proto-antropología crítica se torna reaccionaria, adecuada para redimensionar la metodología y las concepciones evolucionistas, pero insuficiente y problemática ante los convulsivos procesos sociales, económicos e interculturales.

Como se habrá notado, en esta sección nos hemos detenido en la domesticación del programa revolucionario malinowskiano. Montados sobre tal fenómeno, procuramos apuntar en varias ocasiones, la robustez humanística que dicho programa propinó al sentido de la alteridad estilado por los evolucionistas. Entre tanto, percibimos que tal solvencia, una vez cumplido el cometido de opacar el enfoque evolucionista, se había transformado en un punto programático anfibológico, que comenzaba a mostrar lados peligrosos y confusos al momento de ampliar el panorama social de donde tal solvencia se nutría.

En el caso de Bateson, su domesticación es apenas detectable. Su figura intelectual ha sido biografiada desde diferentes campos disciplinarios, dentro de los cuales el antropológico apenas se percibe; aunque en verdad no nos extraña tal situación. A pesar de haber producido un texto bañado en plomo por el programa malinowskiano, Bateson no logró incrementar la influencia del mismo, ni tampoco lo adoptó con la fruición de sus contemporáneos. Desde este ángulo, es posible admitir que *Naven* no repite la metodología de interpretar la alteridad exclusivamente como si se tratase de ese objeto cultural transparente llamado sociedad. En todo caso, Bateson persigue crédulo la información de los sujetos entrevistados, confía en sus historias, en sus conocimientos, en todo aquello que le es narrado; no presume –como insiste Malinowski– de la sabiduría científica de occidente, facultada para intervenir en la estructura mental del individuo, a fin de acceder a la “verdad” del por qué de los hechos, invisible en las palabras de sus ejecutantes.

Bateson  *Cree* en la etnografía, en tanto que ésta sólo lo engaña. Ninguna de sus intenciones se efectivizan, deambula entre sujetos; él es un sujeto o quizá, él sea el sujeto objetivado por el pueblo Iatmul, quien parecer reflexionar tímidamente sobre su presencia. Sin embargo, otra historia resulta una vez dejada Papua-Nueva Guinea. Fuera del campo, Bateson lleva la especulación a grados en donde la etnografía se ha transformado en un conjunto de piezas que, finalmente, son manipuladas como si se concibieran parte de un juego limitado exclusivamente a la dimensión sincrónica y exotista de la alteridad. Al fin y al cabo, pareciera suspirar Bateson, la alteridad sigue estando en el “otro”, mientras que el “nosotros” sigue reproduciendo las distancias culturales con el objetivo de mantener la gimnasia intelectual de estudiarlas.

En cuanto a Margaret Mead, es de notarse que si bien su obra ha sido divulgada como solamente con algunas se ha hecho, su recuperación pareciera realizarse,

principalmente, como parte de una identificación con la tradición o escuela “culturalista”. En ese tenor, la opinión dominante presume que la obra de Mead se resuelve desprovista de aportaciones teóricas y metodológicas capaces de engrosar o renovar a la antropología, de manera semejante a lo observado en Malinowski. A diferencia de lo anterior, somos partidarios de una valoración que se mueve por un andarivel paralelo a la vacuidad teórica de Mead. En razón de introducirnos en la brecha interpretativa insinuada, conviene intentar aquí una breve recapitulación de ciertos pasajes presentes en nuestro trabajo, en donde la remembranza del pensamiento crítico negativo, y los planteos en torno al programa de la Teoría Crítica formulados por Adorno y por Horkheimer, nos serán de gran ayuda.

Si fijamos nuestra atención en este fragmento de la historia de la antropología de los años 20s y 30s, la *crítica* es posible vincularla a un distanciamiento con respecto a la crítica entendida como teoría de la sociedad. Es hegemónica, en la historia de la disciplina, la perspectiva de que en dicho período la antropología se agigantó con el estudio de sociedades extrañas y con la documentación vivenciada de sus costumbres. Desde tal óptica, la antropología se amplió y logró incrementar el conocimiento del comportamiento humano aportando toneladas de su versatilidad. Con lo cual las posibilidades de la vida sociocultural se evidenciaron al exponer a “nuestros contemporáneos primitivos”. Empero, la antropología se apartó de su sitio en la sociedad, de sus vínculos con la realidad social y de sus posibles alegatos en contra de la intervención colonial; por consiguiente, al exponer uno tras otro el collage etnográfico, se alejó en sintonía de su propio collage. La alteridad entonces se concibió como la diversidad del “otro” sin el “nosotros”, y en esta situación se destacaba la ausencia de la afectación mutua. En algún punto es factible suponer que gran parte de la antropología se ha fundado como ciencia de la alteridad en desdeño de una teoría de la sociedad ¿A qué nos referimos con esto?

Cuando Lewis Henry Morgan exhortaba a sus colegas con la consigna “Hay que volver a la gente”, pavimentaba el camino que ligaba a la *ciencia* con la *sociedad*, admitiendo a la teoría antropológica como teoría social de la diversidad. *La gente integra la sociedad primitiva, pero también a la ciencia antropológica*, sería el alegato morgano. Desde luego que el problema aquí, señalado con frecuencia en este trabajo, consistía en la concepción de una humanidad clasificada en estadios evolutivos socioculturales, ordenados jerárquicamente según el desarrollo técnico y organizativo de sus modos y fuerzas de

producción. Abogando por tales señalamientos, apareció la figura intelectual de Malinowski, a partir de la cual sugerimos que la ciencia antropológica fortaleció una peculiar concepción de alteridad, solventada en la acumulación de etnográfica que, paralelamente, debilitó su fuente como teoría de la sociedad. En otros términos, amplió la ciencia de la diversidad a costa de desatenderla como teoría de la sociedad. Una lectura fragmentaria de las elaboraciones caviladas tanto por Horkheimer como por Adorno nos han permitido analizar la indefectible vinculación ente *teoría* y *sociedad*; asimilando el nodo del pensamiento crítico negativo, como un programa de reflexión práctica destinado a desnudar y desenmascarar los diferentes momentos de vinculación (velados) entre la especulación y el empirismo, y por sobre todo, entre la teoría social y el contexto histórico en el cual se funda y reproduce la misma.

En los textos de Margaret Mead detectamos una recurrente preocupación por no desgarrar el pensamiento crítico negativo esbozado en la antropología morganiana, entendida como la articulación y correspondencia entre una teoría de la alteridad y una teoría de la sociedad. A pesar de su desatención a reflexionar en aspectos de la teoría social, pensamos que Mead posee una serie de intuiciones que nos invitan a contemplarlas como si se tratasen de puntos programáticos afines al pensamiento crítico negativo bosquejado. Tales barruntos se manifiestan al considerar los tópicos sobre los cuales nuestra autora había basado sus investigaciones. La relación que establece entre el *temperamento* y el *sexo*, así como su interés en el período de la *adolescencia*, se inscriben dentro de un programático proceso de análisis comparativo, que se resiste a obedecer el criterio de los estudios atomizados cuya función principal consistía en la acumulación etnográfica. Aunado a lo anterior, entre otras intuiciones, Mead logra adelantarse al problema de la *traducción cultural*, posicionando sus investigaciones en un juego que aludía a la dinámica de mutua afectación entre universales y singularidades culturales. En un lenguaje metafórico, pudiera sostenerse que si Malinowski ubicaba la alteridad en el plano de la humanidad, Mead logró verticalizarla al plantear temáticas que atraviesan a la relación “nosotros/otros”. Si bien es acertado la acusación del abandono de las reconstrucciones históricas en las sociedades observadas, aunada a la desatención de los contextos e ideologías imperialistas en los sitios etnografiados, no menos cierto resulta la insistencia por construir puentes temáticos que involucraran al “otro” y al “nosotros”, contruidos sobre ejes bio-culturales, que

irremediamente debían estudiarse empleando reconstrucciones temporalizadas en donde se incluían todo tipo de narraciones históricas. La férrea voluntad de nuestra autora en esto último altera el sentido y, sobre todo, la función social de la antropología.

En efecto, en ambos casos, la antropología modifica su neutralidad, adoptando la necesidad de posicionarse por la transformación sociocultural. Empleando el estudio intercultural, nuestra autora se cuestiona por el por qué del comportamiento asumido por la sociedad estadounidense, proponiendo alternativas que permitieran disolver la creencia de prácticas culturales inmutables. Para otorgarle una visibilidad diferente a lo anterior, podríamos exagerarlo escribiendo que los textos de Mead activan una dinámica intercultural en donde los sitios del “otro” y de un “nosotros” bien cabrían intercambiarse si se considera que “nuestras” prácticas y concepciones relacionadas con la *adolescencia* y el *temperamento* entre los géneros, corresponden a creaciones de un “nosotros”, entre “otros” posibles. Con tales presupuestos, al regresar el “nosotros” como parte orgánica de la alteridad, Mead restituye la teoría de la sociedad (naturalmente, siguiendo el sentido de Teoría Crítica), a la actividad antropológica. Dicho en otros términos, Mead intuye la urgencia de recurrir al pensamiento crítico negativo que parecía arrinconarse en el trabajo intelectual de Adorno y de Horkheimer.

Así las cosas, para dar motivo a la finalización de nuestro trabajo, hemos escogido un diálogo compartido entre dos científicos –Sartoris y Snawt–, que aparece en un film ideado por Andréi Tarkovski, cuyo título es *Solaris*. Entre las razones que nos llevan a interpolar tal extracto, el principal se encuentra en la narrativa utilizada para expresar la potencia del lamento de la historia humana, ante el también desahuciado conocimiento que ha intentado aprehenderla con la finalidad de transformar su destino:

**Sartoris:** La naturaleza hizo el hombre para que la conozca. Al buscar la verdad el hombre está condenado a trabar conocimiento. ¡Propongo brindar por Snawt, por su valor y por su fidelidad al deber! ¡Por la ciencia y por Snawt!

**Snawt:** ¿La ciencia? ¡Es una necesidad! ¡En esta situación, son impotentes la mediocridad y la genialidad! En realidad no queremos conquistar ningún Cosmos. Queremos ampliar a la Tierra hasta sus confines. No necesitamos otros mundos. Queremos un espejo. Buscamos un contacto pero nunca lo encontraremos. Estamos en la necia situación del hombre que busca la cadena que teme y no necesita. ¡Al ser humano le hace falta otro ser humano!

Hubieron de transcurrir algunos años para que la antropología crítica se asumiera como tal, o por lo pronto defendiera ciertas posturas reflexivas en el marco de procesos sociales que afectaban tanto a su entorno como al del objeto de estudio, tanto al interventor como al intervenido, a las naciones colonialistas y a las naciones colonizadas. Tales procesos se inscribieron en la historia como revoluciones políticas, culturales y económicas que afloraron una serie de cuestionamientos de género, de juventud y de descolonización. La antropología no se mantuvo al margen, y los debates en torno a una antropología crítica comenzaron a emerger con extrema fuerza y complejidad temática..., pero esa es otra historia, con la cual esperamos que no nos ocurra lo mismo que con el presente trabajo: no recordar cómo inició esto.

## BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor, (et. al.) (1950): “The Authoritarian Personality”, en Max Horkheimer y Samuel Flowerman (Eds.) *Studies in Prejudice Series*, Volume 1, Copyright American Jewish Committee. Publicación consultada los días 29, 30 y 31 de marzo de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>

\_\_\_\_\_ (1969): *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores.

\_\_\_\_\_ (1987): *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_ (2005): *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_ (2008): “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en Popper, Adorno, Dahrendorf, (et al). *La lógica de las ciencias sociales*. Traducción de Jacobo Muñoz. México: Colofón.

ADORNO, Theodor y Max Horkheimer (2007): *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.

ANTON-LUCA, Alexandru (Posted May 1998): *Biographies: Gregory Bateson*. Indiana University. Publicación consultada los días 3, 4 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: [http://www.indiana.edu/~wanthro/theory\\_pages/Bateson.htm](http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/Bateson.htm)

BATESON, Gregory (2003): *Naven*. California: Stanford Univesity Press.

BEILINSON, Skay e Indio Solari (1989): “Nuestro amo juega al esclavo”, en *¡Bang bang... estás liquidado!* Buenos Aires, Del cielito records.

BENJAMIN, Walter (1978): *Para una crítica de la violencia*. México: Premia.

\_\_\_\_\_ (1990): *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus.

BONFIL, Guillermo (1995): “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, en Obras escogidas. Tomo I. México: INI / INAH / DNCP / CONACULTA / FFNFE / SRA / CIESAS.

BONB, Wolfgang (2005): “¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos”, en Gustavo Leyva (Ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

CLEMMER, Richard (1974): "Truth, Duty, and the Revitalization of Anthropologists: A New Perspective on Cultural Change and Resistance", en Dell Hymes, Dell (Ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

CLIFFORD, James y George E. Marcus (Eds.) (1991): *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.

CÔTÉ, James E. (1992): "The correspondence between Margaret Mead and Franz Boas exchanged during Mead's 1925-26 Samoan research project (and related material)". Publicación consultada los días 24, 25, 26 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.ssc.uwo.ca/sociology/mead/>

\_\_\_\_ (1992a): "A study in heredity and environment based on an investigation of the phenomena of adolescence among primitive and civilized peoples" (Plan of research proposed by Margaret Mead and submitted with application for a Fellowship in the Biological Sciences, 1925). Publicación consultada los días 3 y 4 de septiembre de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.ssc.uwo.ca/sociology/mead/NRCproposal.htm>

DAVIS CAULFIELD, Mina (1974): "Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic", en Dell Hymes, Dell (Ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

DÍAZ CRUZ, Rodrigo (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana.

DÍAZ-POLANCO, Héctor (1979): "Comentarios", en *Nueva Antropología*, Año II, N° 11, México, Agosto 1979.

DUBIEL, Helmut (2000): *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / Instituto Goethe / Servicio Alemán de Intercambio Académico / Plaza y Valdés.

DURKHEIM, Émile (2000): *Las reglas del método sociológico*. México: Colofón.

ENGELS, Friedrich (1984): *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. México: Editorial Nuevaomar.

FERRATER MORA, José (1998): "Adorno, Theodor W.", en *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.

FOUCAULT, Michel (2007): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección e introducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza.

FRIEDMAN, George (1986): *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. Traducción de Carmen Candiotti. México: Fondo de Cultura Económica.



FRIEDMAN, Jonathan (2001): *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

GELLNER, Ernest (1970): "Foreword", en Ian Jarvie: *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge.

GEYER, Carl Friedrich (1985): *Teoría crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*. Barcelona: Alfa.

GODELIER, Maurice (1976): *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI.

HEGSELMANN, Rainer (1996): "La concepción científica del mundo, el Círculo de Viena: un balance", en Ramón Cirera, Andoni Ibarra y Thomas Mormann (eds.). *El programa de Carnap. Ciencia, lenguaje, filosofía*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

HOLMES, Lowell D. and Ellen R. Holmes (2009): "Changing Images of Samoa: Ta'u Then and Now", *In the field*. The Institute for Intercultural Studies Publicación consultada los días 18, 19 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.interculturalstudies.org/changing-samoa.html>

HORKHEIMER, Max (1972): "Authority and Family", en *Critical theory*. New York: Herder and Herder.

\_\_\_\_\_ (1973): "The Family", en *Aspects of sociology*. Gran Bretaña: Heinemann.

\_\_\_\_\_ (2000): *Teoría tradicional y teoría crítica*. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Paidós / I.C.E - U.A.B.

\_\_\_\_\_ (2006): *El estado autoritario*. Traducción de Bolívar Echeverría. México: Itaca.

\_\_\_\_\_ (2007): *Crítica de la razón instrumental*. Traducción de H.A. Murena y D.J. Vogelmann. Argentina: Terramar Ediciones.

HORKHEIMER, Max y Samuel Flowerman (Eds.) (1950): *Studies in Prejudice Series*. Harper & Brothers, Copyright American Jewish Committee. Publicación consultada los días 29, 30 y 31 de marzo de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupingId=6490>

HYMES, Dell (Ed.) (1974): *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

JARVIE, Ian (1970): *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge.

JAY, Martín (1974): *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.

- KANT, Immanuel (1991): *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- KRADER, Lawrence (1988): *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Traducción: José María Ripalda. Madrid: Siglo XXI / Editorial Pablo Iglesias.
- KUPER, Adam (1973): *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Traducción de Antonio Desmots. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (Ed.) (1977): *The social anthropology of Radcliffe Brown*. London: Routledge.
- LECLERCQ, Gerard: (s/f.): *Antropología y colonialismo*. México: Aguirre y Beltrán.
- LEVY, Robert I. and Roy Rappaport (1982): “Gregory Bateson, 1904-1980”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 84, No. 2 (Jun., 1982), pp. 379-394.
- LEYVA, Gustavo (1999): “Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica”, en *Sociológica*, año 14, número 40, México, pp. 65-87.
- \_\_\_\_\_ (2005): “Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente”, en Gustavo Leyva (Ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- LINS RIBEIRO, Gustavo y Arturo Escobar (Eds.) (2009): *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Traducción de Carlos Andrés Barragán y Eduardo Restrepo. México: The Wenner-Green International / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana / Envién.
- LIPSET, David (1991): *El legado de un hombre de ciencia*. Traducción de José Esteban Calderón. México: Fondo de Cultura Económica.
- MADUREIRA, Miriam (2005): “Introducción”, en Gustavo Leyva (Ed.) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922): “Ethnology and the Study of Society”. *Economica*, No. 6 (Oct., 1922), pp. 208-219.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- MARCUS, George E. (1984): Reviewed work: “Gregory Bateson: The Legacy of a Scientist by David Lipset”, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2 (Jun., 1984), pp. 427-428.
- MARCUS, George E. y Michael M. J. Fischer (Eds.) (2000): *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.

MARX, Carlos y Federico Engels (1980): *La sagrada familia. Crítica de la crítica crítica*. Traducción de Daniel Zadunaisky. Bogotá: Editorial Pluma.

MAUSS, Marcel (1979): “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

MAUSS, Marcel y Henri Hubert (1979): “Esbozo de una teoría general de la magia”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

MEAD, Margaret (1985): *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Traducción de Elena Dukleski Yoffe. Barcelona / México: Planeta-De Agostini / Artemisa.

\_\_\_\_\_ (1999): *Sexo y temperamento*. Traducción de Inés Malinow. Barcelona: Altaya.

MCDOWELL, Nancy (2009): “The Mundugumor of the Yuat River in East Sepik, Papua NG”, *In the field*. The Institute for Intercultural Studies Publicación consultada los días 19, 20 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.interculturalstudies.org/mundugumor.html>

MUÑOZ, Jacobo (2000): “Introducción”, en Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Barcelona: Paidós / I.C.E - U.A.B.

PALERM, Ángel (1980): *Antropología y marxismo*. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia / Nueva Imagen.

PERLINI, Tito (1976): *La escuela de Francfort. Historia del pensamiento negativo*. Caracas: Monte Ávila.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginal (1974a): “El concepto de función en la ciencia social”, en *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

\_\_\_\_\_ (1974b): “Estructura social”, en *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

\_\_\_\_\_ (1975): “Los métodos de la etnología y de la antropología social”, en *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

REYNOSO, Carlos (1998): *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.

ROSCOE, Paul (2009): “Return to Alitua”, *In the field*. The Institute for Intercultural Studies Publicación consultada los días 22, 23 y 24 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.interculturalstudies.org/inthefield.html#alitua>

SAN MARTÍN, Javier (1985): *La antropología, ciencia humana, ciencia crítica*. Barcelona: Montesinos.

SCHÜTZ, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1993) “La formulación de nuestros problemas: Los conceptos metodológicos de Max Weber”, en *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1993) “Algunos problemas básicos de la sociología comprensiva”, en *La construcción significativa del mundo social*. Paidós, Barcelona.

SILVERMAN, Eric Kline (2009): “The Iatmul: Tourism and Totemism in Tambunum, Sepik River”, *In the field*. The Institute for Intercultural Studies Publicación consultada los días 3, 4 de agosto de 2010 en la dirección electrónica: <http://www.interculturalstudies.org/iatmul.html>

STOCKING, George (ed.) (1983): *Observers observed: essays on ethnographic fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja (1993): *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAUSSIG, Michael (1993): *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.

THORNTON, Robert J. (1985): “‘Imagine Yourself Set Down...’: Mach, Frazer, Conrad, Malinowski and the Role of Imagination in Ethnography”, *Anthropology Today*, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1985), pp. 7-14.

ULIN, Robert (1990): *Antropología y teoría social*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI.

WIGGERSHAUS, Rolf (2010): *La Escuela de Fráncfort*. Traducción de Marcos Romanos Hassán. Revisión de Miriam Madureira. Buenos Aires: Universidad Autónoma Metropolitana / Fondo de Cultura Económica.

WILLIS, William (1974): “Skeletons in the Anthropology Closet”, en Dell Hymes, Dell (Ed.) *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

WINCH, Peter (1991): “Para comprender a una sociedad primitiva”, *Alteridades*, Año 1, N° 1, 1991.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA**

**POSGRADO EN HUMANIDADES  
NIVEL MAESTRÍA**

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA,

UN TÁBANO EN EL VÓRTICE  
UNA APROXIMACIÓN AL ENCUENTRO ENTRE LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA Y LA TEORÍA  
CRÍTICA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA  
PRESENTA:  
CAMILO SEMPIO DURÁN

*Gustavo Leyva*  
#16255

DIRECTORES DE LA TESIS:

DR. GUSTAVO LEYVA

DR. RODRIGO DÍAZ CRUZ