

LA ANTROPOLOGIA SOCIAL Y LOS ANALISIS CULTURALES

Algunas reflexiones acerca de los estudios de las expresiones simbólicas como cultura y como poder en sociedades complejas contemporáneas*

*Miguel Angel Olivera***

*Morita Carrasco****

RESUMEN

Se analizan aquí los puntos de vista de algunos antropólogos sobre los vínculos entre producción simbólica y relaciones de poder a la luz de los aportes de Antonio Gramsci a las Ciencias Sociales en lo que hace a las maneras en que hegemonía y subalternidad conviven y se transforman mutuamente. El poder se define a la manera de Michel Foucault como una estrategia, siempre cambiante y continuamente contestada entre ambos términos.

* No es sin duda, una casualidad que en este volumen se incluyan algunos trabajos sobre la muerte, el ritual y el duelo.

Justamente la publicación de este paper tiene que ver con mi duelo y con el deseo de un amigo entrañable, compañero de estudio y trabajo, interlocutor irremplazable.

Entre 1988 y 1989 intentamos sistematizar algunas reflexiones y comentarios que fueron surgiendo mientras cursábamos el seminario de Julie Taylor. Entonces, nacieron estas notas. El tiempo transcurrió y fue durante el otoño y el invierno de 1991 cuando Miguel estaba ya muy enfermo que decidió trabajar hasta donde le dieran sus fuerzas para corregir esas notas y publicarlas. Aunque algunas cosas dichas aquí seguramente las replanteáramos ahora, a la luz de los cambios en el mundo y en nuestra disciplina, como homenaje a vos, Miguel, y a tu esfuerzo hoy se publican en la manera en que fueron dichas.

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sección Etnología y Etnografía.

*** Sección Etnología y Etnografía / ICA.

I. INTRODUCCION

Este trabajo es el fruto de nuestras reflexiones acerca del aporte de Antonio Gramsci a las Ciencias Sociales, de la lectura de autores clásicos y posmodernos realizadas en el seminario "Simbolismo y Poder" dictado por la Dra. Julie Taylor en el invierno del '88 y de las conversaciones mantenidas en las oficinas de la Sección Antropologías Especiales de los problemas teóricos y metodológicos que se nos presentaban durante el trabajo de campo en agrupaciones mapuche y comunidades matak de Argentina.

Durante el transcurso del seminario la totalidad del material bibliográfico reunido y las discusiones que alimentaron su lectura fueron sistematizados a partir de dos dimensiones centrales e intervencionalizadas que retomamos aquí: la *dimensión cultural* y la *dimensión política*.

Para la mayoría de los autores tratados ellas surgen, se fundamentan, se producen y reproducen como producto de las expresiones simbólicas de una determinada dinámica sociocultural. Así, la primera centraliza las ideas de cómo se concibe la vida en un grupo, sector, etnia o clase social -de acuerdo a la perspectiva y los matices que considera cada uno-; el origen del mundo y la sociedad, su cosmovisión, el lugar que ellos ocupan y el lugar que le asignan a los otros y por último la forma en que representan ese corpus dinámico de creencias, valoraciones y conocimientos.

La dimensión política, sin duda relacionada con la anterior, hace referencia a:

"la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistemas o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas..." (Foucault 1985:112-113)

Retomaremos entonces estas dos dimensiones de la dinámica sociocultural tratando de desentrañar en cada caso, y de acuerdo con nuestra propia perspectiva y requerimientos teórico metodológicos, los principales aportes, críticas y problemas no resueltos para el quehacer socioantropológico en el panorama del mundo actual.

II. DE LOS CLASICOS A LOS CONTEMPORANEOS

El uso de la noción “sociedades complejas” en boga en los años 60 alude en términos generales al grado de heterogeneidad sociocultural que alcanzaron las sociedades contemporáneas. En un nivel más profundo, podríamos decir que sintetiza el punto de inflexión que alcanzaron por entonces diferentes posturas tanto en la Antropología como en otras Ciencias Sociales. Como hipótesis diremos que la dupla conceptual “sociedades complejas” no sólo refiere a lo múltiple en el seno de una determinada sociedad, sino también a la multiplicidad de voces que comienzan a ser audibles para los analistas sociales. Más aún para aquellos que consideran la producción del conocimiento científico como una tarea compartida con los miembros de la sociedad que estudian. Tales proposiciones teóricas serían entonces los primeros indicios tal vez tácitos o implícitos de lo que llamaremos “enfoques críticos de los modelos globalizantes de la modernidad”, comunmente rotulados como “deconstruccionistas o posmodernos”.

Dejaremos en suspenso, por ahora, estas cuestiones para iniciar un camino de retorno al pasado en vías de dilucidar cómo se llega a la construcción del binomio “sociedades complejas”. Nuestro planteo, no es sin duda original. Foucault, en quien nos basamos, tomó de Nietzsche la noción de “genealogía” para aventurarse por los laberintos de la deconstrucción del poder y el saber.

“Genealogía quiere decir: partir de una cuestión presente y trazar el proceso de su construcción, de su invención” (Abraham s/f:20) “No es una reseña sino una indagación desde el presente hacia el pasado buscando comprender cómo se generaron determinadas explicaciones a hechos sociales particulares, cuáles han sido las condiciones de su posibilidad y desaparición, focalizándolas en las relaciones mutuas entre los sistemas de verdad y las modalidades del poder” (Davidson 1988:246).

Conviene aclarar que en este trabajo nos referimos a autores que representan prototípicamente diferentes posiciones, corrientes, tendencias, que se configuran en situaciones y momentos históricos particulares.

Comencemos pues nuestro recorrido en primer lugar considerando una figura mítica de la Antropología : B. Malinowski, apoyándonos precisamente en sus puntos de vista acerca del mito. Paradojalmente Malinowski se halla en las antípodas de nuestra propuesta inicial. El mito es para él un cohesionante social. Su función consiste en producir homogeneidad al interior de la totalidad socio-cultural. Como formulación simbólica es la tradición sagrada que cumple el vital papel de aportar normas, valores y reglas al funcionamiento social. A ellas deberán ajustar los individuos su comportamiento.

Más allá de esta supuesta homogeneización cultural, Malinowski sentencia su inmutabilidad. Los mitos, -dice- no sólo son contados para producir placer, constituyen una afirmación y una garantía de la realidad presente proyectando sobre ella el remoto pasado. El mito provee al hombre de motivos para el ritual, las acciones morales y las normas sobre cómo practicarlos, garantizando la continuidad del tiempo pretérito y salvaguardando la moral y las costumbres (Malinowski 1925). Huelgan los comentarios sobre semejante estaticidad del “mundo primitivo” sobre el marco más general del funcionalismo de la Antropología oficial del Imperio británico en auge durante aquellos días.

Cronológicamente anterior a Malinowski, la perspectiva de Van Gennep sobre los ritos de pasaje como proceso y su descripción de las etapas de separación, transición (liminaridad) e incorporación fundamentan los primeros pasos hacia una consideración dinámica de la cultura y la sociedad. Consideración ausente (o tímidamente insinuada) en el Malinowski de 1920, -como vimos- y que recién es contemplada en la Antropología Social Inglesa por Leach primero, por Gluckman en segundo lugar y por Turner en último término, quien retoma precisamente la obra de Van Gennep.

Aún así no escapa Van Gennep a la crítica principal que se le formulara a la escuela Sociológica Francesa, su inscripción dentro del evolucionismo, su modelo dicotómico definido a partir de él y resumido en el apotegma durkeimiano “solidaridad mecánica-solidaridad orgánica”. Como “esas cosas de la vida” el visionario dinamismo intuído por Van Gennep al mismo tiempo se asfixiaba en el principio estático de la “solidaridad mecánica” del mundo primitivo.

La discontinuidad con los planteos anteriores y las ambigüedades presentes en Leach son más claras cuando se las lee a la luz de la tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre lo establecido y aquello que lucha por superarlo. Así es el intermitente moverse entre el empirismo inglés y el racionalismo galo que el propio Leach declama en el capítulo primero de su “Cultura y Comunicación” (1978).

Ello es particularmente claro en los intentos que hace Leach por definir y explicar qué es la “estructura social” cuidando de conjugar el estructural funcionalismo con el estructuralismo de Lévi Strauss, al tiempo que busca romper con el monopolio de las metodologías centradas en la sincronía, las uniformidades culturales y el equilibrio social (Leach 1979).

Leach tenía un genuino interés por la estructura política de la sociedad más que por el funcionamiento coherente del todo social. En *Sistemas Políticos de la Alta Birmania* elabora una metodología estructuralista dinámica y alerta sobre

el peligro de los planteos estructurales atemporales porque los sistemas estructurales, -dice- no tienen siempre carácter coherentista y homogéneo.

No dudamos que estos aportes abren un sendero heteróclito aunque inspirador de algunas posiciones teóricas que verán la luz una década más tarde, no obstante que la dinámica estructural deja traslucir la estabilidad relativa de los equilibrios sociopolíticos y la cultura.

V. Turner sintetiza en gran medida las diferentes posiciones de las corrientes simbolistas que se desarrollaron a partir de la década del 60. Su campo de análisis será el ritual y su instrumento el símbolo. La relación entre ambos está dada por el símbolo, la unidad más pequeña del ritual que conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, entendida como conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica. Para analizar esta relación y para señalar la consecuencia que el simbolismo ritual tiene en la vida social establece tres niveles de análisis : un nivel posicional que hace referencia a la ubicación del símbolo dentro de un hecho cultural, aún más de una gestalt donde los símbolos no importan en sí sino entre sí (aspecto sintáctico). Un nivel exegético, o sea la relación de los símbolos con lo que significan (aspecto semántico). Y por último, un nivel operacional que se ocupa de indagar la relación entre vida social y símbolos; es decir lo que los individuos hacen (aspecto pragmático). Aquí encontramos las influencias -ya aludidas- del dinamismo de Gluckman como intento superador del estructural funcionalismo inglés. Este nivel halla ciertos parentescos con la convicción de Mary Douglas de que los símbolos hacen referencia a los aspectos físicos y sociales de la experiencia.

De los tres niveles enunciados Turner enfatiza el último, lo cual parece sumamente prometedor en cuanto los símbolos como categorías cognitivas encontrarían sentido no como categorías formales -estructuralismo levis-trosiano (nivel posicional)- sino sólo contextualizándolos, puestos en relación con su función social. Ahora bien, en cuanto nexos entre la vida social y cultural y como representaciones metafóricas de la primera contenidas en la segunda, podríamos pensar que el estudio de las expresiones simbólicas en un contexto de cambio social supondría el establecimiento del cambio cultural. Pero nada de esto sucede en el esquema de Turner. Más cercano a los puntos de vista malinowskianos los símbolos rituales se identifican con el mantenimiento de las relaciones sociales vigentes. Los símbolos dan cuenta e instauran las leyes, acciones, etc. que rigen la vida social. Retomando de Van Gennep su ya clásica caracterización de las tres etapas sucesivas en los ritos de pasaje, Turner asocia a ellas los símbolos de la muerte, la desnudez y el nacimiento. Otro ejemplo que podemos citar es el

concepto de “communitas” como secuencia intermedia del proceso ritual asociada a la disolución de jerarquías. Desaparecen todas las tensiones que tienen lugar en la estructura social. Es el momento “liminar” de conciliación e instauración de la armonía. Aquí la homo-geneidad puede estar simbolizada por el adorno o vestido ritual así como la pérdida de distinciones sociales mediante actitudes que expresan humildad.

En una línea que recuerda mucho al nivel operacional de Turner, A. Cohen explora las posibilidades de un estudio sistemático de la interdependencia dinámica entre relaciones de poder y formas simbólicas. Lo novedoso respecto de aquél es haber intuido la relación entre ambas y el foco del poder. Qué son las formas simbólicas?, se pregunta Cohen. Son objetos, ideas, conceptos, o formas lingüísticas que representan ambiguamente una multiplicidad de significados -de manera similar a las propiedades polisémicas adjudicadas por Turner a los símbolos dominantes. Los símbolos evocan sentimientos y emociones e impulsan a actuar, representan “lo que se debe hacer” y aún más “hacen actuar”. Cohen sostiene que forman patrones de comportamiento normativo no racional, no utilitario. Los símbolos objetivan roles y objetivan relaciones.

El vínculo de interdependencia entre relaciones de poder y formas simbólicas tiene lugar en los procesos de mistificación o creación de símbolos cuyo objetivo, según Cohen, es la legitimación de un determinado orden social -de una determinada situación política- como si fuese una parte “natural” del universo social y el de manipulación que alude al uso que de las formas simbólicas hace el hombre a fin de solucionar problemas de su organización básica.

Los procesos de mistificación y manipulación se corresponden con el carácter bidimensional del hombre, como simbolizador y como político. En rigor se trata de dos dimensiones distintas y con formas propias pero interdependientes una de la otra. Los símbolos no son representaciones mecánicas de realidades políticas y las actividades de los hombres -entre ellas la creación simbólica- tienen consecuencias políticas que pueden ser descubiertas mediante el análisis sociológico. Aún cuando contextualiza el análisis de los símbolos en la relación entre cambio simbólico y cambio social, la excesiva preocupación de Cohen por la interdependencia entre variables lo lleva a detenerse demasiado en el aspecto funcional de los símbolos.

Cómo se relacionan el aspecto funcional de los símbolos, el aspecto de poder presente en todas las relaciones sociales, las formas simbólicas y el cambio sociocultural? En sociedades en proceso de cambio, -sostiene- las formas simbólicas tienden a persistir por más tiempo que las relaciones de poder vigentes, incluso

cambios menores en éstas no necesitan corresponderse inmediatamente con cambios en las formulaciones simbólicas. Este conservadorismo las convierte en el elemento indispensable para el establecimiento y continuidad del orden social y, además -prosigue-, viejas formas simbólicas tienen nuevas funciones y nuevas formas simbólicas practican antiguas funciones. De lo dicho hasta aquí entendemos que Cohen permanece en el viejo cauce del río funcionalista, pese a su esfuerzo por salirse de su curso. Ya que aún relativizándolo queda encerrado en uno de los principios básicos de esta escuela, la interdependencia mutua y funcional entre las partes del sistema, de modo que el cambio en una de ellas irremediamente repercute en y modifica a las restantes. Vale no obstante, destacar el análisis de este autor como un avance ya que que intenta -y lo logra- construir un modelo con conceptos más o menos sistemáticos -mistificación y manipulación- válido para afrontar el análisis sociocultural tanto en sociedades simples como en sociedades complejas.

El tramo final del recorrido que nos propusimos lo transitaremos intentando interpretar la “interpretación de la cultura” y el poder que practicara Clifford Geertz en un par de artículos -“La política del significado” y “Política del pasado, política actual...”- incluidos en *La interpretación de las culturas*. Creemos que la clave para discutir los presupuestos de este autor está contenida y especificada en su célebre capítulo “La descripción densa”. La premisa de las Ciencias Sociales debe ser la de un ideal interpretativo de casos diferente al ideal explicativo de leyes y ejemplos propio de las Ciencias “duras”. Ideal interpretativo que se ocupe más de los vínculos entre “crisantemos y espadas” -en alusión al trabajo de Ruth Benedict- antes que de la clase de cosas que conectan “planetas y péndulos”. Es decir, el progreso de la Antropología como ciencia social no estará marcado por la precisión creciente de sus fórmulas sino por el paulatino refinamiento de la descripción y el debate.

Esta perspectiva lleva a Geertz a sostener, refiriéndose a las vinculaciones entre Política y Cultura que:

“Entre la corriente de acontecimientos que constituye la política y la trama de creencias que forman una cultura, es difícil hallar un término medio. Por un lado todo parece un conjunto de sorpresas; por otro, un vasto conjunto geométrico de juicios enunciados. Lo que une semejante caos de incidentes a un cosmos de sentimientos y creencias es extremadamente oscuro y más oscuro aún es el intento de formularlo. Por encima de todo, el intento de relacionar política y cultura necesita una concepción menos expectante de la primera y una concepción menos estética de la segunda” (1987:262).

Paradójicamente Geertz confiesa estar atrapado en su misma perspectiva. La interpretación de las relaciones entre cultura como sistema de símbolos y política debe ser lo bastante circunstanciada para resultar convincente y lo bastante abstracta para formular teoría. Y ésto no parece del todo logrado en *La Política del significado*, epílogo de una serie de artículos sobre cultura y política en Indonesia. Aún previendo las particularidades de los procesos políticos en Indonesia, termina analizándolos en los aspectos institucionalizados de lo político. La explicación final de la política del significado en Indonesia queda encerrada en el facilismo teórico de decir que es anárquica, demostrando las limitaciones de una perspectiva interpre-tacionista para dar cuenta de las contradicciones de los procesos políticos en los estados del Tercer Mundo.

Contrariando lo dicho, en "Política del pasado, política actual..." Geertz lleva adelante su programa de analizar un caso profundamente extrayendo del mismo algunas conclusiones que, de hecho y de método vayan más allá de las limitaciones que ofrece el estudio de caso. Su objetivo son las formas y contenidos políticos institucionalizados o no, presentes en la sociedad balinesa y su vinculación con la cultura a través de los procesos históricos de los cuales deviene la sociedad actual.

Respecto de las relaciones de poder, Geertz recuerda en cierto modo al famoso tratado de Evans-Pritchard sobre los nuer. Dice que ellas sólo cobran luz y significación muchas veces a partir de creencias, concepciones cosmológicas e históricas, prácticas rituales y formulaciones estéticas que no son medios de aquéllas sino fines en sí mismas pero que intervienen inextricablemente en la constitución de lo político por medio de complicados procesos históricos que interconectan fuerzas centrífugas y centrípetas. Indaga cuáles son las relaciones entre el comportamiento de las entidades políticas de los nuevos estados y el de los estados llamados "tradicionales". Hábilmente sortea Geertz el común equívoco de que los estados contemporáneos del Tercer Mundo son meros cautivos de su pasado o, que han escapado completamente de él y son producto de una época que no debe nada a nadie sino a sí mismos.

Finalmente, nos parece que Geertz no sólo intenta una definición de lo político que vaya más allá de aquella que lo concibe como dominación de un grupo sobre otro pero que a su vez supere la laxitud que vimos en Cohen, fundando en el estudio de un caso la manifestación política en instituciones que tradicionalmente no lo son; sino que además, prefigura como estas intervenciones entre lo político y lo cultural se constituyen y resignifican a partir de una sociedad tradicional, en su paso por situaciones coloniales y neo-coloniales.

Este rápido recorrido por antropólogos, corrientes y escuelas pretendidamente prototípicos de situaciones históricas y políticas que van desde principios de siglo hasta los 70's nos permite intentar las siguientes conclusiones. 1) Podemos bosquejar un segmento de la historia de la Antropología donde priman los estudios sincrónicos que definieron y encasillaron la otredad de las sociedades simples o "primitivas" para continuar luego zigzagueante en estudios procesualistas cada vez más centrados en las "sociedades complejas", en las interrelaciones entre "lo propio" -definido desde el Occidente hegemónico- y "lo ajeno" -perfilado a través de la transmutación del adjetivo "primitivo" en el todavía ambiguo "tradicional". 2) Estos cambios se vuelven comprensivos si tomamos en cuenta las condiciones de posibilidad y desaparición de los paradigmas y modelos de las Ciencias Sociales. Sólo se puede entender y explicar el funcionalismo malinowskiano enmarcado en la expansión del imperio británico en el Pacífico Occidental. Por su parte, la Antropología Interpretativa cobra significación al ser inscrita en la sociedad indonesia neocolonial, sin dejar de advertir por otro lado, la procedencia de Geertz de otro país imperialista que en el momento en que el antropólogo promedia sus trabajos de campo empieza a experimentar los traumas y avatares de su primera gran derrota: Vietnam. 3) Por lo mismo que anotamos en nuestra primera conclusión se incorpora y aumenta directa o indirectamente la dimensión política en los estudios antropológicos, lo cual será un aporte importante para dejar de circunscribirla a los aparatos estatales o a la formulación de la ley y ampliarla a sus efectos más "periféricos". Todo lo cual dará una mayor inteligibilidad del campo socio-cultural. 4) No obstante las conclusiones 1 y 3, nuestro sentido de la historia en general y de este bosquejo histórico en particular, no es teleológico. Sin poder explayarnos aquí sobre el asunto, valgan como contra ejemplos la actitud "progresista" de Malinowski al tratar al mito como una invención que enfrenta el conflicto entre clanes, pudiendo suavizar o solucionar inconsistencias históricas. Inversamente, el conservadorismo estructural funcionalista o el parsoniano de Geertz.

Para la década del 70, reconocida la complejidad de las sociedades actuales y pretéritas y la significación que en ellas tiene la dimensión política, los puntos de vistas de los científicos se irán diversificando. Todorov hará hincapié en el aspecto comunicacional, Comaroff tratará de conciliar las posturas que enfatizan al pluralismo (grupos de interés) con las centradas en una sociedad estratificada (lucha de clases). Taylor, desde un contexto de clases sociales enfatizará el conflicto.

En "La conquista de América. La cuestión del otro" Todorov nos habla del choque de dos mundos, dos sistemas de comunicaciones diferentes y de la

conversión de estas diferencias en desigualdades. El enfoque semiótico de Todorov le permite considerar dos sistemas de comunicación que colisionan cuando con el desembarco de Colón en América conquistadores y nativos se miran. El código comunicacional de los últimos pone el acento en la relación del hombre con el mundo en tanto el de los primeros enfatiza la relación del hombre con el hombre. Esta diferenciación es la que funda la posterior jerarquización entre ambos sistemas. Así, el principio que rige al sistema de comunicación indígena subordina el presente al pasado. Para aztecas y mayas el tiempo se repite, la profesía es memoria. No puede haber un hecho inédito. A este mundo vuelto al pasado y la tradición llega la conquista. Acontecimiento imprevisto, inédito que trae otra concepción del tiempo, la visión del hombre renacentista que privilegia las relaciones del hombre sobre la naturaleza y la sociedad y que por ello, no concibe a la realidad como inamovible. Es esta diferenciación comunicacional la que facilita la hegemonía del español sobre el indígena. Hay también otros elementos que según Todorov consolidan la conquista. Por nombrar sólo algunos, la negación de la otredad fundada en la ignorancia exprofesa del grupo que lucha por la hegemonía. Dicha negación está cristalizada tanto en el mito del buen salvaje como en el del pobre perro esclavo en potencia. Ambos tienen base común en el desconocimiento de los indios y en negarse a admitirlos como sujetos con los mismos derechos que “los propios” pero diferentes.

A grandes rasgos entonces, qué es lo que les dá superioridad a los españoles frente a los indígenas? El sistema de representaciones y acciones simbólicas de unos impulsa a la acción, en tanto el de los otros los circunscribe a la pasividad, a ser adoradores del pasado. Es, por ende la superioridad simbólica y no la superioridad material (militar) que se acostumbra a argumentar como razón del “éxito” de los conquistadores. Podríamos revisar esta diferenciación a la luz de las críticas hechas a la propuesta levistrausiana de “sociedades frías y sociedades calientes” para justificar el sin sentido histórico de las primeras y el consiguiente enfoque sincrónico en su estudio. Y nos preguntamos no está Todorov volcándose a una mítica concepción de la sociedad indígena? Sin el sesgo valorativo de la noción del buen salvaje o pobre perro esclavo, no está Todorov negando a la sociedad indígena la capacidad de producir transformaciones? Es cierto que la propuesta se sitúa principalmente en el momento de la conquista, sin embargo también es lícito preguntarse si el eje sociedad indígena estática/sociedad española dinámica podría guiar la explicación de los procesos de resistencias y rebeliones indígenas posteriores.

Seguiremos nuestros comentarios sobre este punto con un libro de Jean Comaroff donde se formula un modelo de explicación de una sociedad compleja la

de los Tshidi (Bantú del sur) de Africa. Indaga las relaciones sobre la práctica del ritual y la vida social en una sociedad en proceso de cambio buscando definir algunos puntos de partida teórico-metodológicos para el estudio. Describe la historia de los procesos socioeconómicos enmarcada en las relaciones intra e interétnicas y destaca tres ámbitos: fragmentación y competencia intertribales; situación colonial y neocolonialismo. Finalmente vincula estos procesos con las prácticas del cuerpo en los rituales de iniciación y curación y se pregunta cuál es la articulación entre condiciones estructurales y producción simbólica en el proceso de transformación de las sociedades complejas? Cómo los Tshidi reconstruyen su mundo y se reconstruyen a sí mismos?

El puntapié inicial lo constituye el proceso de articulación como problema histórico. Para entender la cultura Tshidi -dice Comaroff- es necesario examinar la evolución de su orden simbólico en relación a su cambiante posición dentro del sistema sudafricano. Pero no son los cambios en las actividades rituales lo que importa sino que los mismos deben insertarse en la globalidad de las transformaciones estructurales producto de la interacción entre fuerzas materiales y simbólicas y la práctica histórica. Los actores sociales hacen su historia constreñidos por su posición en la estructura y por sus respectivos órdenes culturales. El proceso de articulación comprende dominación y resistencia. La conjunción es mutuamente transformante y la formación emergente es resultado del juego entre ambos términos. Las relaciones entre sociedad Tshidi periférica y sociedad global han tenido lugar dentro de la lógica de las estructuras periféricas para transformarlas, reordenando las relaciones entre sus elementos. El antiguo orden precolonial transformado por las demandas crecientes de fuerza de trabajo dió paso a las formas de subdesarrollo. En la nueva situación -estado neocolonial-trabajo asalariado y producción de subsistencia se aúnan. Pero la conjunción no es sinónimo de equilibrio sino contradicción y conflicto.

El análisis de la práctica ritual en la situación neocolonial revela los conflictos y los intentos por superarlos. Esto es así para Comaroff porque la relación dominador-dominado no es unidireccional. Los dominados no son entes pasivos sino agentes de formas de resistencia que se expresan en la práctica ritual, que no es un mero repudio o rechazo simbólico al sistema en su conjunto sino, ante todo un intento por desafiarlo. En suma, el ritual es algo más que una representación, es el intento por cambiar el mundo real produciendo transformaciones a nivel del símbolo y el rito.

En la misma línea analítica de Cohen, J. Taylor estudia las conexiones entre prácticas simbólicas y relaciones de poder. Estudia la conexión entre un mito

atribuído a la clase trabajadora argentina y la propaganda política productora, según la autora de dicho mito. Esta elaboración simbólica es al mismo tiempo productora de un sistema de identidades y diferencias. En un inicio, los medios de comunicación masiva hablaban de la existencia de creencias míticas en torno a la figura de Eva Perón en la clase trabajadora. Sin embargo, en la práctica aparecían indicios de la existencia de muchas versiones acerca de la personalidad de Eva, su significación, su lucha, sus sacrificios, sin que se encontrara en ninguna de esas versiones aurea religiosa alguna que hiciera presuponer un martirio. Las imágenes de Eva mítica no constituían una elaboración de los obreros sino la producción de un sector social ajeno a ellos compuesto por líderes sindicales, políticos, propagandistas políticos y un pequeño grupo de ricos industriales y terratenientes miembros del Partido Justicialista -en suma, representantes de la clase media argentina. La imagen mítica de Eva evocaba al mismo tiempo la cultura de sus creadores y su versión de la cultura de los otros -en este caso, la clase trabajadora-, de la que aspiraban diferenciarse. Pero también pretendían la legitimación del orden social así establecido por la vía de lo "natural" (mítificación), manipulando formaciones simbólicas propias de la clase trabajadora. La ausencia en sociedades complejas de un sistema de rituales formales relativo a tipos definidos de situaciones contrasta para Taylor con la unidad relativa de los universos simbólicos de las sociedades simples. Y agrega que, en sociedades complejas construídas recientemente y a un ritmo vertiginoso la manipulación de símbolos tradicionales constituye una respuesta frente a los cambios tanto internos como externos.

Un factor importante en el análisis de los procesos de construcción de identidades y diferencias en sociedades complejas -que requieren de una constante generación y transformación de las formas simbólicas son los creadores profesionales. Los actores sociales utilizan concientemente (manipulan) símbolos tradicionales para construir una identidad cultural que proporcione la ilusión de continuidad con el pasado en presencia de cambios lo bastante radicales que parecerían tornar virtualmente imposible una identidad continua. De este proceso dará cuenta Taylor en un trabajo que discutimos más adelante.

Qué clase de contingencias dan lugar a la actividad simbólica? Qué incidencia tienen en la simbolización las condiciones estructurales, sociales, psicológicas, ambientales, demográficas, políticas etc.? Los mitos incorporan algunos elementos de la realidad en tanto otros son dejados afuera. En este sentido, dice Taylor, como ocurre en el mito de Eva Perón se toman aspectos de la realidad al tiempo que la realidad es "creada" por ellos. Mistificación y manipulación adquieren

particular relevancia en el análisis de las relaciones entre producción simbólica y relaciones de poder si se las inscribe en el contexto de una sociedad de clases, caracterizada por la contradicción y conflicto entre ellas y no por la interdependencia entre las partes (Cohen 1974). Pero a diferencia del intento de Comaroff, Taylor parece no advertir la existencia de articulaciones entre clase trabajadora y clase media. Al menos no encuentra respuestas simbólicas -potenciales o efectivas- de la primera ante la manipulación simbólica de la segunda. Quizás sería más apropiado enmarcar el trabajo de J. Taylor en la propuesta del hombre bidimensional de Cohen. En este sentido, parece idealizar la "autenticidad" de las producciones de la clase trabajadora sobre la "manipulación" de clase media y dirigentes.

Los ejemplos de casos podrían multiplicarse. Lo mismo las propuestas teóricas y metodológicas. Nosotros enfocaremos aquellos que abordan algunos aspectos relativos al enfrentamiento, el choque, el conflicto.

III. COSMOVISIONES CUESTIONADAS - COSMOVISIONES RESISTIDAS

Retomamos aquí los trabajos de seis autores que desde diferentes perspectivas y con énfasis dispares estudian los vínculos entre expresiones simbólicas y relaciones de poder. Pese a la heterogeneidad de sus posiciones tal vez el elemento que aglutina a todos ellos es el de destacar el cuestionamiento y la resistencia que surgen ante el conflicto entre clases, sectores y grupos socioculturales -en situaciones de poder desigual- en sociedades complejas.

Kondo (1988), antropóloga preocupada por las maneras en que entran en juego el significado y el poder destaca como método apropiado para acceder a esas maneras, el de la experiencia de identificación/fragmentación/ y propia transformación. A través de ella, -sostiene- uno puede abrirse a los demás y puede cambiar la propia percepción, sólo así es posible comprender lo diferente, sólo entonces los temas de la identidad y la "construcción del yo" pueden emerger como tema teórico. En esta actitud no se estaría negando implícitamente la posibilidad de representarse al otro? y no se estaría sugiriendo explícitamente que sólo se puede representarlo convirtiéndose en ese otro? Sin duda, en el caso de Kondo este problema se ve fácilmente superado por ser ella misma representante del grupo que analiza. Pero más allá de contingencias personales Kondo resalta que la identidad no es "cosa fija" sino "algo" negociado, abierto, cambiante, ambiguo que es modelada y actuada cotidianamente. Convertida en etnógrafa de su propia cultura se dedica a desentrañar, poner en evidencia y finalmente descartar los prejuicios y concepciones ideológicas que el científico arrastra en su investigación.

El error de algunos planteos de las Ciencias Sociales Occidentales ha sido para Kondo (1988), considerar las nociones de “individuo” y “persona” como categorías universales, cuando en realidad responden a una concepción lingüística particular, a una convención cultural. Convertido el investigador en uno de los ejes de la investigación el trabajo adquiere tintes evocativos por donde se desplazan matices y multiplicidades de la persona y sus creaciones en distintas situaciones. La noción de “la persona plural” y la manera en que las experiencias vitales que generan la multiplicidad y la ambigüedad de individuos y grupos sociales es dispar respecto del tratamiento del contexto y los procesos sociales donde ellos se insertan. Su concepción fragmentaria del individuo y las relaciones sociales corren el peligro de minimizar la importancia del proceso mayor histórico e institucional en que se enmarcan los micro procesos de las personas y los grupos.

De manera similar a Kondo, aunque con otras preocupaciones la antropóloga Abu Lughod (1988) cuestiona las categorías “falsamente objetivas” de las Ciencias Sociales Occidentales, en particular de la Sociología y la Antropología clásicas. Una de sus principales preocupaciones es la de llevar al terreno de la construcción del conocimiento científico -como construcción simbólica- el juego de poderes que tiene lugar en un campo específico. Por ejemplo como ocurre entre Antropología “occidental” (masculina, objetiva, científica) y Feminismo entendido como concepción del mundo (contestataria) que intenta oponérsele. Sin embargo, en la mayoría de los casos no logra superarla y finalmente se subordina a aquélla en la forma de detalladas monografías elaboradas por mujeres acerca de otras mujeres y otras femineidades presuponiendo que existe una femineidad universal. Nada es tan falaz como las pretensiones hegemónicas del significado de “ser mujer”. Por el contrario, la relativización e incorporación de variaciones de sentido y matices dentro del mismo sentido, de los muchos modos en que se “es mujer” en otras partes del mundo, constituyen el meollo del quehacer antropológico contemporáneo. Sostiene la autora que pese a ser el feminismo un intento de convertir a aquellos que habían sido constituídos como “otros” (por la Antropología “masculina”) en uno mismo, es decir en sujetos más que en objetos, la crisis de la múltiple diferencia reveló la dificultad de crear el “sí mismo” (universal) y activó la necesidad de repensar la cuestión de la identidad. Multivocidad y fragmentación sociales se recortan del proceso más global institucional y estructural-histórico que les da cabida pero sin salirse de él totalmente.

En la misma línea de cuestionamiento a teorías y categorías de la Antropología Occidental por haber sido elaborada desde una posición hegemónica Taussig (1984) se interesa por el shamanismo en el sur de Colombia. En un contexto indígena de cuestionamientos y resistencia a la hegemonía de los blancos él mismo

practica la crítica que hace a la disciplina. Por ejemplo, en la segunda parte de su libro describe la ingesta ritual de yagé alucinógeno durante una sesión curativa en la que intervienen el shamán y su ayudante (indígenas) y hombres blancos. La función del ritual es la de astillar, descomponer estructuras y abrir significados. En este sentido crucial -dice Taussig- "el salvajismo no ha sido domesticado" y en ello subyace la magia de la curación colonial mediada por la figura del "indio colonizado". En otras palabras, el ritual consiste en un montaje que provoca repentinas e infinitas conexiones entre diferencias, en un proceso sin fin, para después romperlas. Si comparamos las alucinaciones con el campo social del cual brotan, la representación se despedaza. Las noches de yagé son lo opuesto a lo puro, lo blanco, homogéneo, fertilizante. Son la torpeza, el desgarramiento. Y la alegoría al igual que el teatro de A. Artaud o la "imagen dialéctica de W. Benjamin o los "efectos de distanciamiento" del teatro de B. Brecht, todos ellos, lenguajes poéticos que se liberan de las convenciones del lenguaje son signos liberadores.

La verdad -dice Taussig- es un experimento. La representación nunca está completa. Ella es continua y abiertamente comparada con la vida, donde los actores (indios y blancos) pueden en cualquier momento colocarse fuera de ellos mismos y demostrarse que son actores. La representación y la vida se sensibilizan entre sí y se cambian mutuamente. Y en tanto la representación puede ser el arma para combatir el orden dado y la representación es vivida, la realidad puede suceder en una forma diferente. En la vida no hay orden y equilibrio, ni función social latente, sino orden y desorden, disgregación, disrupción y hasta anarquía. Para representar las cosas de la vida entonces se debe construir un montaje donde aparezcan simultáneamente todos estos aspectos porque "la realidad es siempre una ficción". Verdad e ilusión son co-dependientes como también lo son mito y realidad. La objetividad de la ciencia occidental al autorizar la separación entre verdad y ficción asegura el poder. Aquél que logra la objetivación tiene el poder. Este último es resultado de una construcción que tiene lugar en el cambiante y complejo dominio de la hegemonía y la subalternidad, donde ninguno de los dos ejerce dominancia absoluta sobre el otro.

De clara inspiración gramsciana resulta el intento de James Scott (1985) de registrar las formas cotidianas de la resistencia simbólica y las maneras en que los "pobres" de una aldea rural en Malasia actúan enfatizando y manipulando en sus prácticas cotidianas intereses materiales y simbólicos. Conmovidas en los últimos años por las transformaciones acarreadas por la "revolución verde" las clases subordinadas de Sedaka, -genéricamente "los pobres"- no registran actitudes de "sumisión total" que pudieran llevarlos a un "enfrentamiento homicida" con las clases dominantes -los "ricos". Aún dentro de comportamientos aparentemente

complacientes, los “pobres” producen innumerables actos de resistencia ideológica. Por qué y cómo se manifiestan éstos? El nuevo orden normativo desarrollado con la modernización de la agricultura no es el resultado de un equilibrio parsoniano sino que es “impuesto” aún por consenso. Tampoco es el mero resultado de cambios tecnológicos abruptos sino que incluye conflictos y contradicciones que vienen desarrollándose desde siempre en el marco de la dinámica sociocultural y el interjuego de intereses, relaciones de poder y acciones desde y hacia uno u otro lado del conjunto social. La estrategia de los “ricos se dirige a lograr y mantener el control social expresado eufemísticamente en la práctica de la “caridad islámica”. Pero tal eufemización tiene un costo para los “ricos”, compartir “solidariamente” -según es costumbre en la tradición del Islám- una parte del beneficio de la cosecha. Los medios de producción están a salvo porque hasta ellos no alcanza la costumbre.

La conversión eufemística del control social de una clase sobre la otra es el foco de la manipulación simbólica de la lucha y el conflicto. Manipulación que es premeditadamente “dada” desde “arriba” por “los ricos” y recibida -también premeditadamente- “abajo” por los “pobres”. Sus claves simbólicas -avaricia, generosidad, ayuda, resistencia, riqueza, pobreza- no constituyen un sistema de normas fijas. Ellas son creadas y re-creadas cotidianamente por los actores de ambas clases sociales.

Scott retoma y replantea la relación hegemonía-subalternidad destacando que no existe un dominio único -la base material-, sino que también existe un dominio simbólico. Tampoco hay predominancia de uno sobre el otro. Como el mismo Gramsci lo anota la ideología o dominio simbólico, presenta cierto grado de autonomía respecto de la estructura. Discrepa Scott con el pensador italiano en cómo y por qué se produce la crisis y quiebre de la hegemonía. Ello se puede deber más a las propias concepciones y contradicciones inherentes a las clases dominantes y al capitalismo que a la posibilidad de que las clases subalternas generen desde su lugar y tomando la iniciativa- transformaciones profundas, revolucionarias. Gramsci -afirma Scott-, creía que la tarea clave de las clases subalternas consistía en la construcción de una contrahegemonía que, en última instancia, transformaría a la sociedad. Aún siendo válida esta propuesta para los países capitalistas centrales, no lo es para los países dependientes pues no toma en cuenta que ha sido el mismo capitalismo el que transformó a esas sociedades quebrando las relaciones sociales preexistentes.

Si bien la perspectiva de Scott no es del todo equivocada, nosotros pensamos que al menos, es insuficiente. Por un lado, porque ignora una buena parte de la

propuesta gramsciana. Por ejemplo el análisis del pasaje de la Italia tradicional (meridional) a la Italia moderna (septentrional) y el intrincado juego de intereses e influencias mutuas (hegemonía-subalternidad) en la construcción de un nuevo bloque histórico. Ignora también Scott el análisis de Gramsci sobre las causas de la crisis del sector dominante y la ascensión de uno nuevo, vinculando contradicciones de la hegemonía y prácticas de grupos entonces subalternos que se cohesionan en un particular momento histórico. Lamentablemente al reducir el accionar político-ideológico de las clases subalternas a formas de resistencia cotidiana y personas, Scott se sacude el fantasma que ronda entre algunos analistas socioculturales y político actuales, que a todas luces quieren exorcisar: la discontinuidad detectable entre los grandes modelos teóricos (particularmente el marxismo) y la praxis social.

Compartimos su preocupación por superar esta discontinuidad pero no su intento por resolverla. Al sostener su apego al pasado frente a los cambios del capitalismo hegemónico sobre enfatiza Scott un tradicionalismo “típico” de las clases subordinadas en sociedades de países subdesarrollados.

En otro país dependiente Brasil, Julie Taylor (1982) analiza los lazos que existen entre la producción de símbolos durante el carnaval y la estructura sociopolítica. Intereses de grupo se disputan entre sectores dominantes que deben mantener la hegemonía y grupos subalternos que presionan por imponer sus puntos de vista sobre la propia identidad. “El poder de las clases hegemónicas, como en todos los casos de populismo es precario y para mantener su hegemonía política y cultural requiere de la legitimación y apoyo de los grupos subalternos, adoptando y promoviendo incluso ideas y modelos de ellos. Pero no sólo en su lucha por conservar el poder los grupos recurren a la manipulación simbólica, también lo hacen en la lucha -política- por conservar su diferencia respecto del otro.

Políticos y funcionarios directamente involucrados con el carnaval interactúan con intermediarios de los grupos subalternos. Para el “bicheiro” la relación es una cuestión empresarial o asunto de negocios. A la manera clásica es quien vehiculiza la relación clientelística entre ambos sectores en pugna a cambio de protección ante la ley para sí mismo. El “carnavalesco” es un hacedor de símbolos; en su doble función de simbolizador y político como el hombre bidimensional de Cohen, creador, comunicador e intérprete de un símbolo central de la identidad nacional. En un símbolo nacional -como el carnaval- se mezclan significados y valores del sector dominante y aquellos de los grupos subalternos. Pero también es una representación de la penetración de los valores de la cultura hegemónica entre los grupos subalternos. Consentimiento y manipulación de estereotipos son dos aspectos del proceso de creación simbólica del carnavalesco. Por una parte

produce símbolos que piensa coincidirán con las ideas que el sector hegemónico tiene sobre ellos y, por tanto, el tipo de símbolos que se cree deberían poseer, afectando a su vez las definiciones que el último elabora respecto de los primeros.

Recapitulando los autores considerados en este acápite diríamos que hay - con énfasis diferentes- una concepción construccionista del poder, enriquecida sin duda, por una triple articulación teórico-metódica. En primer término no se pierde de vista la posición estructural que ocupan los diferentes actores, luego el grado de reconocimiento que los mismos tienen respecto del lugar alcanzado y, por último el poder explicativo que cobran los conceptos de manipulación y consentimiento en el contexto de determinada estructura sociopolítica.

Cronológicamente anterior a los anteriores, dejamos para el cierre de este acápite al trabajo de M. Bajtín (1971) "La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento" porque es el que más nítidamente ha identificado los aspectos cuestionadores, transgresores, alternativos, en una palabra utópicos de las manifestaciones simbólicas de las culturas populares. Hay en Bajtín una noción del poder muy cercana a la adoptadas por nosotros al comienzo de este trabajo, es decir, poder como una estrategia donde tanto dominados como dominantes son parte de la misma red de relaciones y de la matriz social que lo contiene. La idea de dominación total -dice- niega de plano la existencia de la subalternidad y por ende no alcanza a percibir el sentido y la naturaleza profunda -contestataria y complaciente a la vez- de la cultura popular, su valor como concepción del mundo y su valor estético.

Los ritos y festivales populares de la Edad Media y el Renacimiento ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones sociales totalmente diferentes, deliberadamente no oficiales, exteriores a la Iglesia y al Estado. Construían, al lado del mundo oficial un segundo mundo y una segunda vida. Esto creaba una realidad dual que es imprescindible considerar si se pretende analizar la conciencia cultural en la Edad Media y el Renacimiento. La fiesta popular se convertía en estas circunstancias en la forma que adoptaba la segunda vida del pueblo, ésa que temporalmente penetraba en el reino utópico de la universalidad, la libertad, la igualdad y la abundancia. A diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una liberación transitoria, más allá de la órbita de la visión dominante; una abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación; apuntaba a un por-venir aún incompleto; desdibujaba la alienación en que eran sumergidos los miembros de las clases populares.

De la parodia al realismo grotesco las formas expresivas de la lengua carnavalesca impregnadas de lirismo, relativizan verdades y autoridades al invertir el orden de las cosas. La locura es una parodia feliz del espíritu oficial, de la seriedad unilateral y la "verdad" hegemónicas. Una locura festiva contraria a la sombría, trágica e individual del romanticismo posterior:

"...las parodias de la Edad Media no eran meros pastiches rigurosamente literarios o simples denigraciones de los reglamentos y las leyes de la sabiduría escolar: su misión era transponer éstos al registro cómico y al plano material y corporal positivo: corporizaban, materializaban y al mismo tiempo aligeraban lo que incorporaban a su cosmovisión" (Bajtín 1971:80)

"...el realismo grotesco no es sólo disolución en la nada y en la destrucción absoluta sino también inmersión en lo inferior productivo donde se efectúan precisamente la concepción del Renacimiento, donde todo crece profusamente. Lo 'inferior' para el realismo grotesco es la tierra que da vida y el seno carnal, lo inferior es siempre un comienzo" (25-26).

Esta poética de la resistencia y el cuestionamiento presentan una alternativa utópica. Entre ellas, la máscara es una expresión de las transferencias, de la metamorfosis, de la violación de las fronteras 'naturales', de la ridiculización, de los apodos. La risa y la visión carnavalesca de la vida que están en la base de la parodia y el grotesco alternan con "la seriedad unilateral y las pretensiones de significación incondicional e intemporal y liberan a la vez la conciencia, el pensamiento y la imaginación humanas que quedan así disponibles para el desarrollo de nuevas posibilidades" (Idem : 50).

La vuelta de tuerca de Bajtín en el estudio del simbolismo y el ritual es revelar los aspectos utópicos y liberadores, preparadores del cambio sociocultural en el Renacimiento. Su preocupación por el micromundo de sus hacedores y protagonistas, sus lugares, sus sueños, dramas y conflictos. Y más atrás un segundo plano, más amplio y de mayor importancia histórica que se proyecta en esta realidad contemporánea: el del juego profundo, nunca concluido, siempre inestable y potencial productor de cambios, que se da en las relaciones de poder.

IV. COSMOVISIONES FRAGMENTADAS?

La crisis de los modelos globalizantes que caracteriza al mundo moderno inaugurado con la Revolución Francesa se expresa, entre otras cosas en un conjunto de posiciones heterogéneas entre sí unificadas en el rechazo que cada

una muestra hacia cualquier intento de explicación de las problemáticas socioculturales por la vía de la articulación entre lo particular y lo universal. Contrario a la perspectiva que señaláramos como central en la obra de Bajtín y con destacada importancia en algunos otros, sobre todo en Taylor; este rechazo que aún a las concepciones postmodernas se inscribe justamente en la negación del (os) modernismo (s) como modelo (s) organizador (es) o estructurador (es) de la realidad. Es decir, si la modernidad era concebida como una tensión entre diferenciación y unificación dentro de un proceso histórico (concepción que destacamos como peculiar en los estudios de las sociedades complejas), el (os) modernismo (s) fruto (s) del optimismo iluminista, en términos habermasianos tendería a la convergencia de ciencia, moral y arte para lograr el control de las fuerzas naturales, el progreso social y la felicidad de la humanidad. El rechazo postmoderno a esta posición radica en considerar que la tensión entre diferenciación y unificación no es un problema práctico sino que se trata de un asunto obsoleto.

“El desencanto posmoderno siempre tiene dos caras: la pérdida de una ilusión y la resignificación de la realidad. La dimensión constructiva del desencanto actual radica en el elogio de la heterogeneidad” (Letchner 1988).

Frente a este estado de cosas un buen número de los autores postmodernos no propone un modelo alternativo, más bien soslayan la tensión entre particularismo y universalismo sin negar su obsolescencia. Si, -como sostiene Marcus (1986) en “Etnografía en el sistema mundial moderno”- el rol de la Antropología es mostrar el punto de vista cultural del oprimido, el conocimiento oculto y la resistencia; se entiende -en principio- que se parta de una posición crítica hacia la Antropología clásica vinculada a la historia de la construcción del poder hegemónico. Las coincidencias con la noción foucaultiana del poder-saber las podemos hacer llegar hasta la concepción del poder mismo. Aquí empieza a delinearse una discrepancia que estimamos fundamental: si hay una faz positiva del poder en los grupos subalternos -por ejemplo la que genera la resistencia que aparentemente encaran los posmodernistas- no podemos determinarla, ni menos aún explorar su potencial transgresor, sin ver la articulación de las particularidades propias de la subalternidad con el sistema hegemónico unificador. De ahí que sostengamos que antes que rechazar soslayan el problema central.

Podemos admitir que las verdades siempre son verdades parciales (Clifford 1986) que para un occidental la sociedad de fines del siglo XX se caracteriza por la homogeneización superficial, por la erosión de los elementos públicos de la

tradición, por la pérdida del ritual y de las raíces históricas (Fischer 1986). Podemos admitir con Tyler (1986) también que la ciencia occidental dependió de la adecuación del lenguaje a la representación del mundo, que ello significó acuerdos sobre la percepción y consenso en la comunidad de científicos, y que, la adopción de un modelo de lenguaje como forma auto-perfecta de comunicación cerrada, clausuró la comunicación haciendo del lenguaje mismo un objeto de descripción, fracasó porque no supo conciliar las distintas demandas de la representación y la comunicación. Aunque tal caracterización responde con mayor justeza al propio pasado de Tyler inscripto en la Antropología Cognitiva que a toda la ciencia occidental. Con citar, nada más y nada menos que a Marx y a Freud indefectiblemente queda refutada esa generalización. Pero lo que no podemos admitir es que la etnografía posmoderna como “texto desarrollado cooperativamente” como “producción dialógica del discurso”, como “conciencia de la naturaleza fragmentaria del mundo moderno” resuelva el meollo de la cuestión y ello por varias razones. En primer lugar, porque aún suponiendo que tal práctica elimine la dicotomía “observador-observado”, no garantiza un cambio en las relaciones de poder más amplias en las que interactúan como una de sus partes los grupos subalternos. Sostener lo contrario, es caer paradójicamente en lo que se trataba de neutralizar: la postura del observador trascendental, suponer una omnipotencia del antropólogo quien cambiando de posición y actitud frente a su “objeto” tradicional de estudio borraría de un plumazo la totalidad de las relaciones sociales de poder desigual. Valoramos y compartimos esos cambios de actitud y posicionamiento de los antropólogos postmodernos, incluso consideramos que implican una fuerte resignificación ética que juzgamos positiva y, más importante aún, que los propios grupos subalternos seguramente juzguen como positiva. Pero de ninguna manera, estos cambios pueden producir una inversión de fuerzas, a lo sumo contribuyen a dibujar un largo camino que recién comienza a perfilarse.

La dicotomía observador-observado en la polifonía propia de las realidades del trabajo de campo no es equiparable a la situación en donde transcurre la producción de textos. El elogio de la fragmentación no rompe el poder hegemónico, lo recodifica, dejándolo intacto. Una vez más encapsula unilateralmente el potencial y las prácticas emancipadoras de los grupos subalternos reduciéndolos a meros fragmentos de una totalidad ya inexistente. Porque “...el discurso etnográfico posmoderno no es parte de un proyecto cuyo objetivo es la creación del conocimiento universal. Desconoce la urgencia mefistofélica del poder a través del conocimiento” (Tyler 1986). Si éste es el proyecto alternativo no se está subestimando al “dominado” al restringir su capacidad y conciencia a formas fragmen-

tarias como co-autor de esta "nueva etnografía" tan radicalmente opuesta y sin embargo tan parecida a la de los años 60? Bajo una forma aparentemente respetuosa de sus valores e intereses, no se le está negando la accesibilidad al conocimiento y, por tanto, el poder bajo excusa de que la conjunción entre éste y aquél reviste siempre un carácter diabólico?

Que la totalidad haya dejado de existir o pudiese dejar de existir a partir de prácticas fragmentarias de los sectores subalternos lleva a estos autores a proponer el fin de toda representación. Pero verificar y admitir la no-representación no es el fin de la totalidad como producción hegemónica. Sostener la muerte de la representación puede ser tan peligrosamente totalitario como lo que supuestamente trataba de combatir.

En una conferencia pronunciada en la Universidad de Brasil (1976) Foucault explora genealógicamente la constitución de la representatividad del poder en Occidente. Modelado por el sistema Jurídico y la ley analiza el poder en el Psicoanálisis y la Antropología, circunscribiéndolo a nociones elementales; ley, regla, soberano, delegación del poder. Esta visión jurídica del poder fundada en la ley y el soberano, definida desde la regla y la prohibición debe rechazarse si se quiere hacer un análisis del poder y su funcionamiento. La indagación de Foucault está negando la representación hegemónica, en el sentido de que es falsa deliberadamente o no. Con el desarrollo de la hegemonía burguesa se han llevado a cabo dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: descubrimiento de la disciplina y la regulación, perfeccionamiento de una anatomopolítica y perfeccionamiento de una biopolítica respectivamente. Ambos perfeccionamientos llevaron al desarrollo de la medicina, la psiquiatría, la psicología. (Foucault s/f:13-19). Qué nos enseña este análisis genealógico del poder? Ante todo que la crisis de las representaciones no se corresponde con una crisis del poder. Y también que desde una ciencia social alternativa no se puede suponer que la crítica de las representaciones hegemónicas se corresponda con una crítica de la hegemonía.

Acerca de los peligros de incentivar la no representación desde la subalternidad, Owens (1986) ha sido muy claro, siguiendo a su vez a otro autor valorado por muchos postmodernistas: "Recientemente, Derrida ha advertido contra una condena en masa de la representación, no sólo porque tal condena puede dar la impresión de que se aboga por una rehabilitación de la presencia e inmediatez y, en consecuencia, sirve a los intereses de las tendencias políticas más reaccionarias, sino lo que quizás sea más importante, porque aquello que excede, que transgrede la figura de toda posible representación no puede ser, en última instancia más que ... la ley, lo cual nos obliga -concluye Derrida- "a pensar de un

modo por completo diferente". Es precisamente en la frontera legislativa entre lo que puede representarse y lo que no donde tiene lugar la manipulación postmodernista, no a fin de trascender la representación, sino para imponer ese sistema de poder que autoriza ciertas representaciones mientras bloquea, prohíbe o invalida otras" (1986:96).

Desde una reflexión de la filosofía estética, Jameson (1986) también cuestiona la cualidad innovadora de la fragmentación. Caracteriza a la posmodernidad como un momento en el cual más que asistir a la invalidez de la representación asistimos a una incapacidad de representar y, en última instancia, las actitudes y prácticas posmodernas más que enfrentar y diluir el poder hegemónico son mecanismos variables que él mismo crea e instrumenta. Parodia y pastiche, dice recurren a la imitación, a la mímica de estilos y amaneramientos, retorcimientos estilísticos de otros estilos. El efecto general de la parodia es poner en ridículo esos amaneramientos estilísticos, sus excesos y excentricidades respecto a la manera en que la gente normalmente habla y escribe. Así, en algún lugar detrás de la parodia queda la sensación de que hay una norma, una regla, que contrastándola permite burlarse de los estilos de los grandes modernistas.

Suponer que la sociedad está fragmentada es para Jameson, suponer la imposibilidad de ridiculizar o parodiar ya que el referente o norma en que se funda la parodia se ha desvanecido y no hay más que diversidad estilística y heterogeneidad. Es el momento del pastiche, mímico como la parodia pero neutral, sin el motivo ulterior de ésta, sin el impulso satírico, sin risa. En suma, sin el sentimiento latente de que existe algo "normal" en comparación con lo cual aquello que se imita es bastante cómico. De ahí que fragmentación y su representación estética -el pastiche- muestren la imposibilidad de algo nuevo, alternativo. Se encierran en el pasado como la moda retro. (op.cit.168-172)

Más que a una crisis de la representación asistimos, entonces, a una incapacidad de representar el hoy y esto es un síntoma alarmante de una sociedad -la sociedad de consumo- que se ha vuelto incapáz de enfrentar al tiempo y la historia (op.cit.174-175). Esto tiene que ver con el segundo rasgo que Jameson atribuye al posmodernismo, la esquizofrenia, en sentido lacaniano, experiencia de significantes materiales aislados, discontinuos que no pueden unirse en una secuencia coherente. El significante aislado se hace cada vez más material - literal (textura)-, cada vez más vívido. Un significante que ha perdido su significado y se ha convertido en una imagen (177-179). La transformación de la realidad en imágenes de este tipo (pastiche) y la fragmentación del tiempo en una serie de presentes perpetuos (esquizofrenia) niegan el carácter crítico, contestatario,

subversivo, de oposición en que se basaron las diversas vanguardias del modernismo y, en ese sentido terminan produciendo la lógica del capitalismo de consumo tardío (op.cit.186).

Sin duda, las reflexiones de Jameson (op.cit.123) rebasan el campo de lo estético e involucran -entre otros- a los antropólogos postmodernos. Así, es fácil advertir la conexión entre fragmentación-negación de la historia (esquizofrenia) y la utilización de la técnica alegórica entre los autores compilados por Clifford y Marcus (1986). Por su parte la alegoría cae en el esencialismo de subordinar el hombre a la naturaleza y considerar a la historia como un proceso irreversible de disolución y decadencia.

Podemos asociar el pastiche con el montaje en tanto y en cuanto se pierda de vista el contexto referencial y se transforme al último en un fin en sí mismo (significantes aislados de su significado). Aquí rescatamos la utilización que hace Taussig del montaje, así como el fotomontaje que menciona Said, producido por un joven sociólogo argelino que recrea las imágenes del haren colonial para contar una historia distinta a las secuenciales e ideológicas oficiales producidas por las instituciones de poder (Said 1986:234).

Por último, podemos también asociar la composición evocativa con la moda retro. Volverse al pasado para sostenerse en un presente perpetuo. No hay futuro, zambullirse en una boga omnipresente, nadar en el mar de lenguajes privados pero desear inconcientemente que nos hagan volver a tiempos menos problemáticos que el presente.

Sabemos que esta líneas no agotan el complejo tema de la postmodernidad ni las propuestas postmodernistas en la Antropología. Más aún si las inscribimos en nuestra aún premodernidad y/o modernidad periféricas. Pero, como nuestra misma posición periférica hace que todo nos llegue más por imposición que por adopción crítica, es bueno que los tengamos en cuenta. Prueba de ello fue la tendencia declaradamente posmodernista de la Primera Bienal de Arte Joven celebrada recientemente en Buenos Aires, donde los artistas noveles más que referirse a los diferentes, a los pobres o a los locos, se refirieron a ellos mismo y a sus pares -que es lo mismo.

A modo de síntesis quisiéramos suscribir a las palabras de Foster (1986:10) "Como resultado, estas formas diferentes podrían reducirse a la indiferencia, a descartar el posmodernismo considerándolo relativismo (de la misma manera que el postestructuralismo se desdeña como la noción absurda de que no existe nada 'fuera del texto'). Creo que deberíamos ponernos en guardia contra esta combinación, pues el posmodernismo no es pluralismo, sino la noción quijotesca de que

ahora todas las posiciones en la cultura son abiertas e iguales. Esta creencia apocalíptica de que nada marcha, de que ha llegado el 'fin de las ideologías' no es más que el reverso de la creencia fatal de que nada funciona, que vivimos bajo un 'sistema total' sin esperanza de rectificación, la misma aquiescencia que Ernest Mandel denomina la ideología del capitalismo tardío'.

Nos queda aún por recorrer el arduo camino de revalorizar la heterogeneidad, pero sin dejar de remitirla a la cuestión del orden, sin dejar de determinar y explotar esa zona de tensión y flexión entre diferenciación y colectividad. De lo contrario, cómo distinguiríamos una diversidad legítima de las desigualdades ilegítimas? Varios autores de los tratados han colaborado en limpiar el campo de maleza, otros han comenzado a debrozar la espesura (Bajtín, Taussig, Abu Lughod, Taylor). No obstante, "Más allá de cierto punto, el desencanto deja de ser una benéfica pérdida de ilusiones y se transforma en una peligrosa pérdida de sentido" (Letchner 1988:30).

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, T. s/f, "Reflexiones sobre la historia de la sexualidad de M. Foucault." En: *Farhenheit 450* Nº 1, Buenos Aires, 20-21.
- ABU LUGHOD, L. 1988 *Puede haber una etnografía feminista?* Princeton.(m.s)
- BAJTIN, M. 1971 *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de J. Rabelais.* Barcelona, Seix Barral.
- COHEN, A. 1974 *Two Dimensional Man.* Berkeley y Los Angeles, Univ. of California Press.
- CLIFFORD, J. y C. MARCUS 1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley, Los Angeles, London, Univ.of California Press.
- COMAROFF, J. 1985 *Body of Power. Spirit of Resistance. The culture and History of a South African People.* Chicago, Univ. of Chicago Press.
- DAVIDSON, A. 1988 "Arqueología, genealogía, ética." En: Couzens Hoy, D. (comp) Foucault, Bs. As., Nueva Visión,243-256.
- FISCHER, M. 1986 "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory." En: Clifford y Marcus (eds) op.cit.

- FOSTER, H. 1986 "Introducción al posmodernismo." En: Foster (comp) op.cit. 7-17.
- FOSTER, H. (comp) *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- FOUCAULT, M. 1985 *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. México, Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. s/f Las redes del poder. En: *Fahrenheit 450* N° 1, Bs.As. 13-19.
- GEERTZ, C. 1987 *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.
- GRAMSCI, A. 1975 *Cuad. de la cárcel 1*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1975 *Cuad. de la cárcel 2*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1975 *Cuad. de la cárcel 3*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1976 *Cuad. de la cárcel 4*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1977 *Cuad. de la cárcel 5*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1980 *Cuad. de la cárcel 6*. México, Juan Pablos.
- GRAMSCI, A. 1983 *Introducción a la filosofía de la praxis. Escritos Dos*. Puebla, Premiá.
- JAMESON, F. 1986 "Posmodernismo y sociedad de consumo." En: Foster (comp) op.cit. 163-186.
- KONDO, 1988 Obra en preparación.
- LEACH, E. 1978 *Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- LEACH, E. 1979 "Estructura Social." En: Shils (ed) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*.
- LEACH, E. 1980 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona, Anagrama.
- LETCHNER, N. 1988 "Un desencanto llamado posmoderno." En: *Punto de Vista*, Bs. As., XI (33) 25-31.
- MALINOWSKI, B. 1925 "Myth in Primitive Psychology." En: *Magic, Sciences and Religion*, Liverpool.
- MARCUS, G. 1986 "Ethnography in the modern world systems." En: Clifford y Marcus (ed) op. cit.
- OWENS, C. 1986 "El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo." En: Foster (comp) op.cit. 93-124.
- SAID, E. 1986 "Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad." En: Foster (comp) op. cit. 199-235.

- SCOTT, J. 1985 *Weapons of the weak*. New Haven and London, Univ. of Yale Press.
- TAUSSIG, M. 1984 *Shamanism, colonialism and the wild man: A study in terror and healing*. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- TAYLOR, J. 1981 *Evita Perón: los mitos de una mujer*. Buenos Aires, Ed.Univ. de Belgrano.
- TAYLOR, J. 1982 "The politics of aesthetic debate: the case of brazilian carnival." En: *Ethnology XXI*, 301-311.
- TODOROV, T. 1987 *La conquista de América. La cuestión del otro* . México, Siglo XXI.
- TURNER, V. 1969 *The ritual process*, Chicago, Aldine.
- TURNER, V. 1974 *Dramas, fields and metaphors*. Ithaca, Cornell Univ. Press.
- TURNER, V. 1980 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- TYLER, S. 1986 "Post-modern ethnography. From document of the occult to occult document." En: Clifford y Marcus (eds.) opo.cit.
- VAN GENNEP, A. 1960 *The rites of passage*. Chicago, Univ. of Chicago Press.