

Saber y poder o el juego de los espejos. Aportes para la reflexión sobre las relaciones de poder y el conocimiento social

Knowledge and power, or the mirror game. Thought on power relationships and social knowledge

Luciano Literas Rondón

Doctorando en Antropología Social y Cultural en la Universidad Autónoma de Barcelona.

literasluciano@yahoo.com

RESUMEN

Este trabajo pretende aportar algunos elementos para la reflexión epistemológica sobre las condiciones de emergencia del pensamiento social sobre el otro en la disciplina antropológica, considerando el proceso de construcción del objeto de estudio y las distintas modalidades de percepción (tradiciones). Con este propósito se analizan las representaciones sociales que subyacen a la producción antropológica de la escuela evolucionista y funcionalista desde las principales categorías de análisis elaboradas a partir de la crisis disciplinaria de los años 60 del siglo XX. La pregunta central que motiva las siguientes líneas es ¿cómo se ha articulado el saber y el poder en el nacimiento y desarrollo de la antropología y la construcción de la otredad?

ABSTRACT

This work seeks to provide elements for the epistemological reflection on the conditions of the emergence of social thought on the other in the discipline of Anthropology, considering the process of construction of the objective of the study and the different modalities of perception (traditions). With this aim, the social representations underlying anthropological production of the evolutionist and functionalist schools are analysed from the main categories of analysis drawn up from the disciplinary crisis of the 1960s. The central question behind this work is: "How has knowledge and power been articulated in the birth and development of anthropology and the construction of the otherness."

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

epistemología | descolonización | evolucionismo | funcionalismo | epistemology | decolonization | evolutionism | functionalism

"El juicio de la ciencia es inapelable,
igual que el derecho imperial."
Karl Kautsky

Introducción

En las siguientes líneas pretendo aportar algunos elementos para la reflexión epistemológica sobre las condiciones estructurales de emergencia del pensamiento social sobre el *otro* en la disciplina antropológica: el proceso por el cual se construye la diversidad percibida en objeto de estudio y las diversas modalidades de percepción (tradiciones). Hablo de condiciones de emergencia con el propósito de comprender la vinculación entre ciencia social y relaciones de poder en períodos socios históricos concretos, pues al proceso de producción de saber subyace un espacio específico de relaciones sociales. Mediante esta consideración la reflexión epistemológica trasciende las afirmaciones sobre la naturaleza en sí misma legitimante o contestataria de la disciplina o las argumentaciones sobre una pretendida, aunque improbable, neutralidad valorativa.

El pensamiento social de ambición científica tuvo sus orígenes en períodos de profundas transformaciones estructurales. Los primeros relatos etnográficos (reconocidos como inicio de una genealogía que derivó en la antropología del siglo XIX) surgieron de la sujeción de las sociedades americanas por parte de las monarquías absolutistas del occidente europeo, a partir del siglo XV (1). Luego de que estas fuentes inspiraran la reflexión ilustrada durante los siglos XVII y XVIII, a mediados del siglo XIX el trabajo antropológico es institucionalizado en el contexto de expansión colonial europea en África. El desarrollo del pensamiento antropológico estuvo íntimamente vinculado a la expansión de determinadas relaciones de poder, constitutivas de la condición de posibilidad para generar conocimiento y saber. ¿Cómo puede entonces omitirse su análisis para comprender el significado de aquel

pensamiento?

La empresa iniciada desde la disciplina antropológica no puede desvincularse de la experiencia histórica colonial, caracterizada por los "encuentros y percepciones entre Europeos y los "otros" (Stolcke 1993: 175). Surge de un contacto de poder desigual que posibilitó la constitución de una estructura de producción de conocimiento, pues dio a occidente el acceso a información cultural e histórica sobre las sociedades que progresivamente dominaba, generado un tipo específico de conocimiento que reforzó las desigualdades de capacidad entre unos y otros (Asad 1973). Las relaciones de dominación material se tradujeron en relaciones de dominación cultural y simbólica. Esto no implica reducir el conocimiento antropológico a un apéndice reflexivo de la ideología colonial, sino reconocer la complejidad de la producción antropológica a partir de la valoración del contexto material y social del cual surgió. Este contexto no es homogéneo ni unívoco, como tampoco lo es la conciencia de la que emergió la tradición antropológica de occidente, a pesar que la pretensión ideológica de *civilizar* -misión de expandir los *beneficios* del progreso burgués y los intereses económicos de los Estados y las corporaciones económica y geopolíticamente dominantes- sea de la misma clase. Lo mismo sucede con las estrategias concretas de conquista: cambios en la estructura de propiedad, sustitución o absorción de las elites, transformaciones dirigidas a elevar los niveles de productividad y rentabilidad mediante la reorganización del trabajo, creación de nuevas unidades políticas y lingüísticas, establecimiento del comercio y el tráfico transcontinental. Existen divergencias internas de acuerdo a diferentes coyunturas y escenarios, pero la dinámica colonizadora debe sus características esenciales al mismo proyecto hegemónico destinado a trastocar las estructuras existentes -frecuentemente *tradicionales* a ojos de los antropólogos- y establecer nuevas relaciones sociales materiales y simbólicas.

1. La pretensión universal de la antropología occidental: civilizados y bárbaros

"El hombre llamado civilizado no
ha dado un solo paso sin ir
acompañado de su sombra, el salvaje."
Roger Bartra

Las primeras formulaciones científicas de la antropología (evolucionismo) comparten con otras disciplinas sociales un rasgo distintivo heredado de la filosofía ilustrada: la pretensión de construir modelos teóricos de alcance universal. Si el universalismo ilustrado construye un discurso filosófico destinado a fundar una moral y una política, la antropología evolucionista tiene la ambición científica de crear un saber positivo de la cultura y la sociedad, sustituyendo la especulación filosófica sobre la evolución de las instituciones sociales mediante un abordaje de fundamento empírico. El resultado de dicho ensayo es una periodización lineal y perfectible de estadios sucesivos por los que atraviesa todo grupo humano. Las diferencias evidentes en la diversidad percibida no son de origen sino de grado de desarrollo, gracias a la existencia de una naturaleza común y la unidad psíquica del género humano. La noción de progreso en tanto, ocupa un lugar central en esta percepción.

De esta manera el evolucionismo procedió a la clasificación secuencial de las diversas características culturales, proyectando sus variantes institucionales en un orden temporal y lógico de carácter lineal y monista. Dedujo una secuencia universal y por tanto una historia única de desarrollo, susceptible de leyes generales y estadios. El evolucionismo creó así las bases para que la antropología alcance un estatus científico, al tiempo que alimentó de argumentos los fundamentos legitimantes de la expansión colonial, puesto que a partir de un universalismo etnocéntrico jerarquizó la alteridad en diferentes estadios culturales entre los cuales el propio - la Europa occidental - representaba el grado de mayor desarrollo. La diversidad fue explicable en tanto posiciones en una secuencia evolutiva que iba de la simplicidad *primitiva* a la complejidad propia de la Europa *moderna*. La dicotomía civilizados / bárbaros adquirió con el evolucionismo una explicación de ambición científica, a pesar de que los resultados y los procedimientos no dejaron de ser especulativos y conjeturales. Los estadios de evolución, reeditados por diversas tradiciones científicas, que partían del *salvajismo* hacia la *civilización* compusieron el ordenamiento técnico y moral esgrimido por la racionalidad occidental (2). La coexistencia de formas sociales más adelantadas o rezagadas es resultado de un imaginario que se autodenomina *moderno*. La

dualidad antitética civilizados / bárbaros no es un criterio universal ni natural, sino la síntesis de las clasificaciones propias de la racionalidad burguesa, que redujo la alteridad a "réplicas desigualmente atrasadas de la civilización occidental" (Lévi-Strauss 1952: 244). La sociedad burguesa se transformó entonces en referencia a partir de la cual se clasificaron las diferentes expresiones socioculturales.

La pregunta ¿por qué y cómo una disciplina elaboró estos criterios de distinción? conduce a reflexionar sobre el proceso histórico en el que se inscribió el surgimiento del pensamiento antropológico: el encuentro de una determinada racionalidad y cosmovisión con la alteridad. Un proceso iniciado con la conquista de América y que alcanzó el contexto colonial del siglo XX. El fenómeno colonial fue el resultado de la expansión de una determinada formación social y con ella de una racionalidad y percepción específicas. El ejercicio naturalista de colección de especies llevada a cabo por Colón durante el siglo XV (Todorov 1982), la exposición de *selk' nams* encerrados en una jaula de la *civilizada* y frívola Exposición Universal de París de 1889 (3) (Martínez Sarasola 1992) o el triste periplo de la Venus Hottentote por laboratorios y salas de espectáculo de la Europa del siglo XIX (Badou 2000), son expresiones de un modelo cultural que no puede percibir ni significar la alteridad sin la *cosificación* por la cual el *otro*, extraño a la racionalidad propia, se identifica y trata como *objeto*. Podemos sugerir que se trata de una fetichización del *otro*: patología de la significación mediante la cual una representación superpone al individuo concreto una clasificación estereotipada, en forma de figura genérica y simplificadora que reduce y aniquila las particularidades, cualidades e historias concretas (Marx 1867). En otros términos, la deshumanización del objeto de estudio.

En el contexto colonial esta percepción de la alteridad se tradujo generalmente en modalidades de *etnocidio*: destrucción sistemática de los modos de pensamiento y vida de ese *otro* (Clastres 1981). El paganismo, los bacanales, la antropofagia, la homosexualidad, el uso del tabaco, la *brujería*, la poligamia, el incesto y la propiedad comunal y otras prácticas y características de culturas específicas, fueron penalizadas o destruidas (Séjourné 1971) gracias a la voluntad de reducir la diferencia y la alteridad, pretensión homogeneizadora vinculada a un régimen determinado de producción. Si las condiciones para el desarrollo del capital son la existencia del trabajo libre y su explotación con el propósito de crear valor, los territorios a los que arribó la conquista colonial representaron para el mundo *moderno* amenazas simbólicas y materiales. Allí donde encontraron fronteras los valores, principios de organización, esquemas de percepción, costumbres, estéticas y todo un universo cultural y económico. Lugar en que la racionalidad *civilizada* tropezó en sus expresiones económicas y culturales, con límites precisos representados en otras formas de trascendencia mundana (Literas 2004a).

Este conjunto de representaciones, coherentes con la racionalidad expansiva del proyecto hegemónico colonial, fue el marco donde se dieron los primeros pasos de la antropología. Sus aportaciones teóricas serán reeditadas por diversas tradiciones hasta la crisis de los años 60 del siglo XX, y giran en torno a un eje conceptual que debe sus características en gran parte a la incapacidad de reflexionar sobre las propias bases materiales sobre las que se desarrolla aquella expansión y con ella, el saber antropológico. Hablo de la construcción de clasificaciones sociales que atribuyen inferioridad a distintos grupos sociales excluidos de bienes económicos y simbólicos valorados, a raíz de las relaciones sociales que establece la colonia, al tiempo que legitima las características propias como superiores. Esta diferenciación social se estableció sobre supuestos raciales en el caso de la antropología física o de estadios de evolución en el caso de la antropología social, siempre con el propósito de explicar un fenómeno que eminentemente es producto social e histórico y en el que la colonia como espacio de relaciones claramente asimétricas, no puede omitirse.

"La antropología no es una ciencia desapasionada (...) Es el resultado de un proceso histórico, el cual ha hecho de la mayor parte de la humanidad subordinada a la otra y durante el cual millones de seres humanos inocentes han sido despojados de sus recursos, sus instituciones y sus creencias destruidas mientras que ellos eran aniquilados, esclavizados y contaminados de enfermedad que ellos no podían resistir. La antropología es hija de esta era de violencia. Su capacidad para valorizar más objetivamente los hechos pertenecientes a la condición humana, refleja, a nivel epistemológico, un estado de cosas en el cual una parte de la humanidad trata a la otra como un objeto" (Lévi-Strauss 1952: 411).

Considerar la relatividad cultural de las significaciones implica por un lado reconocer este universalismo como una creación de la burguesía occidental (originada en su expansión territorial mediante sucesivos encuentros con la alteridad), y por otro comprender el carácter relativo de sus argumentos a partir de la

articulación con un contexto histórico y un imaginario social específico: percepción que es coherente con una racionalidad, poder simbólico de nominar e identificar al *otro* que no podemos desligar de un determinado proyecto hegemónico. Después de todo, como señala Todorov, "¿quién decide, una vez más, qué es barbarie o salvajismo, y qué es civilización? Sólo una de las dos partes que se enfrentan, entre las cuales ya no subsiste ninguna igualdad ni reciprocidad" (1982: 161).

La fuente de legitimidad de esta perspectiva particular de universalismo ha sido el supuesto evolucionista y la superioridad de una determinada forma de vida social. En este sentido la historia de la disciplina ha sido "la historia de los distintos modos y métodos de percibir y dar sentido a la multiplicidad cultural según parámetros intelectuales y presupuestos culturales occidentales, con el fin de crear un "orden" que la encuadre conceptual y políticamente" (Stolcke 1993: 181). Este orden -relativo, particular y específico- es propio de una percepción y una racionalidad, que ha reificado la alteridad omitiendo el carácter político e histórico de la relación que la constituye como tal. La reflexión epistemológica precisamente tiene el propósito de relativizar estos criterios de pretensión universal, manifestando los límites de la percepción y la indeterminación de lo real; su carácter no saturado, polémico y conflictivo (Literas 2004b).

2. Del funcionalismo a la crisis de los años 1960 a través de Malinowski

"Son los favoritos de los blancos, los mejores sirvientes y los más dignos de confianza."

Bronislaw Malinowski

Hacia los años 60 del siglo XX un grupo de antropólogos denunció la complicidad de profesionales de la disciplina con el gobierno estadounidense en investigaciones con objetivos políticos contrainsurgentes (el proyecto Camelot por ejemplo). Esta antropología aplicada surgida de instituciones productoras de saber financiadas por organismos estatales y fundaciones privadas, muestra que una de las paradojas originarias de la disciplina encuentra caminos ciertos de resolución: producir un saber que permita la administración desde los sectores dominantes, constituirse en infraestructura intelectual al servicio de sus estrategias de poder.

El contexto de descolonización en la segunda mitad del siglo XX permitió la emergencia de una nueva mirada antropológica que consideró al antropólogo y a su objeto de estudio ante todo como sujetos históricos. Al igual que el proceso de descolonización puso en cuestión las estructuras profundas de la administración colonial, la antropología de los 1960 minó los cimientos sobre los que se asentaba hasta entonces la disciplina, los presupuestos y principios que habían subsistido a diferentes corrientes, tradiciones y escuelas de pensamiento antropológico. La relación de poder se hizo evidente y la neutralidad valorativa una quimera, o como ilustra el axioma de Gerald Berreman, quien sostuvo en 1968 que no decir nada no es ser neutral pues no decir nada es tan significativo como decir algo.

Para la antropología crítica de los 1960 la antropología tradicional "obscura su comprensión teórica de las raíces estructurales de la represión y la explotación al enmarcarlos exclusivamente en términos culturalistas maniqueos" (Bourgois 1990: 6). Plantea como principio heurístico ineludible para un mayor alcance comprensivo y explicativo, indagar la estructura de relaciones sobre la que se desarrolla la diversidad de producciones culturales (incluyendo las consideradas científicas). No es sólo una cuestión ética sino una posición epistemológica que recupera la dimensión estructural del problema. Este es el punto de inflexión que vuelve la mirada sobre el propio proceso de producción de conocimiento, tanto de sus protagonistas como de la estructura material y simbólica. El funcionalismo (tradición sustituta en la primera mitad del siglo XX de la primacía disciplinaria del evolucionismo) se erigió en blanco de la crítica de este nuevo enfoque.

"Estas aproximaciones han producido, sobre todo, recolectas de hechos e hipótesis limitadas acerca del impacto de las culturas industriales sobre las preindustriales, pero han hecho poco para ayudar a entender la distribución mundial del poder bajo el imperialismo o su sistema total de relaciones económicas" (Gough 1968: 406).

La tradición funcionalista, cuyo recorte de implicancias éticas y epistemológicas perduró hasta los 60,

expresó sin embargo una ruptura con las tradiciones antecesoras. La abstracción especulativa y de pretensión universal del evolucionismo fue sustituida en los ámbitos de producción de conocimiento antropológico por un enfoque teórico y práctico acorde a las necesidades del gobierno colonial. El enfoque se concentró en la descripción densa de las características que estabilizan y generan cohesión interna en un sistema social aislado de relaciones extracomunitarias. El funcionalismo se presentó como el paradigma contextual más relevante asumiendo la problemática presente y local -a diferencia de las corrientes evolucionistas y difusionistas de finales de siglo XIX- con el propósito de explorar, mediante la observación prolongada, de pretensión holista y mínima inferencia, la organización y las funciones que faciliten la implementación de nuevas relaciones con el propósito de solapar cualquier alternativa de conflicto. Comprender la lógica funcional del grupo humano es imperativo para aplicar reformas pertinentes. El hipotético relativismo cultural del funcionalismo, tan manifiesto en la obra de Bronislaw Malinowski, se produjo en realidad desde un universalismo cognitivo que penalizaba costumbres nativas clasificadas perjudiciales.

Talal Asad (1991) señaló que Malinowski en su estudio de los *trobriand* (1922) o suprime la presencia del poder y los intereses coloniales o representa este poder en tanto desintegrador de la *tradición*. Esto aconteció en un contexto caracterizado por el giro de la política colonial que fue de la instrumentación coercitiva a una idea de reforma que sustituyó el principio de cambio por el de integración, concebido aquel como disrupción desencadenante de crisis funcionales y disgregación social. La pérdida del orden y de los lazos que permiten la cohesión desestructura el sistema social.

En la obra mencionada anteriormente, Malinowski omite toda referencia al sistema global en el que se inscribe su región de estudio (como enclave colonial) a pesar de que reconoce que el objeto de la disciplina está desapareciendo. Lo que no menciona son las causas estructurales de tal *extraña* desaparición, pues no aborda la estructura colonial y los mecanismos de dominación políticos y culturales.

"Si en el momento actual todavía hay gran número de comunidades indígenas susceptibles de ser científicamente estudiadas, dentro de una generación, o de dos, tales comunidades o sus culturas prácticamente habrán desaparecido. Urge trabajar con tenacidad, ya que el tiempo disponible es breve" (Malinowski 1922: 28).

Esta referencia contextual (condiciones de desaparición de grupo sociales o culturas estudiadas) que a la luz de su valor comprensivo es ineludible, no tiene lugar en la densa descripción introductoria de los *grupos raciales* y las aldeas de la zona de trabajo. Sin embargo el etnógrafo advierte que las *tradiciones* se debilitan y la *esencia* cultural indígena se corroe. Aparece entonces el *gobierno* como natural y anónima representación del poder.

"La guerra, la danza y el Kula aportaban a la vida tribal sus elementos románticos y heroicos. Hoy día está prohibido por el Gobierno, y la danza desacreditada por los misioneros; sólo permanece el Kula y ya desposeído de algunos de sus encantos" (Malinowski 1922: 284).

Lo mismo sucede cuando indica la crisis en la organización política tribal, ligada a la conquista y la dominación colonial. Las causas son sutilmente omitidas y la decadencia tribal es retratado como un devenir explicado por sí mismo.

"Hoy en día, en que el poder de los jefes así como su riqueza, respaldo formal de su posición, han menguado tanto, que apenas si pueden hacer uso del poco poder que les queda, que el declive general de las costumbres ha minado la deferencia y la lealtad tradicional de los súbditos (...) es sólo un vestigio de lo que fue en otro tiempo" (Malinowski 1922: 295).

En todo caso, cuando al fin dirige la mirada a la situación administrativa y legal de la colonia y su inferencia en el proceso social nativo (evitando la mirada aislacionista clásica del funcionalismo) Malinowski encuentra las razones de la extinción indígena (la extinción de la diversidad percibida) en la *alegría* coartada por la ley.

"Minar la autoridad establecida desde antiguo y los usos y costumbres tribales, por un lado, tiende a desmoralizar completamente a los indígenas y a hacerlos refractarios a cualquier ley o gobierno, mientras que, por otro lado, destruyendo toda la estructura tribal, se les priva de muchas de sus

diversiones más apreciadas, de sus formas de alegrarse la vida y de sus placeres sociales (...) Si se hace que la vida pierda su atractivo para una persona, sea salvaje o civilizada, se le corta la raíz de la vitalidad. La rápida extinción de las poblaciones indígenas, estoy profundamente convencido, se debe más bien a la interferencia gratuita en sus placeres y ocupaciones normales, a la corrupción de su alegría de vivir tal como ellos la entendían, que a cualquier otra causa" (Malinowski 1922: 778-779).

Esta pérdida del sistema como todo tiene consecuencias teóricas y prácticas claras, asociadas a los límites de la mirada antropológica tradicional del contexto colonial.

"La observación participante real, la comparación de los tipos socioeconómicos, una ciencia histórica de la formación social y de la transición entre tipos y el estudio del imperialismo como sistema, éstas son las partes de una ciencia social que lógicamente podría haber sido antropología, pero no lo fue" (Feuchtwang 1973:100).

Asad (1991) prefiere hablar de una reproducción del discurso hegemónico de los administradores coloniales por parte de la escuela funcionalista británica, de carácter acrítico porque omite cualquier abordaje de las condiciones globales que permiten el conocimiento antropológico en las regiones no europeas. Sin embargo el significado de éste discurso no es monolítico, porque la propia hegemonía implica siempre un principio de resistencia, de contradicción, en los discursos y demás áreas de la producción simbólica. La crisis de los años 1960, surgida de la indagación sobre las conexiones entre el poder y el conocimiento, polemizó la mirada antropológica y ello suscitó derivaciones epistemológicas: el contexto sociohistórico se constituye en marco explicativo de las producciones científicas, de su legitimidad simbólica y la vinculación con una práctica política. La mirada se desnaturaliza y pasa a tener un sentido dado por la comprensión del sistema global. En un juego de inversiones quizás puede hablarse, como plantea Asad, de una antropología del poder imperial de occidente. Por otro lado podemos preguntarnos sobre los alcances y por qué no sobre los beneficios sociales que pueda o no tener una antropología que omita una reflexión epistemológica sobre este punto de inflexión en la historia de la disciplina.

3. Comentarios finales: percepción de *uno* y del *otro* en la definición de las fronteras disciplinarias

Por último deseo añadir una reflexión sobre la influencia que tiene la construcción social del objeto en la definición de las fronteras disciplinarias. No es el objetivo de este trabajo abordar las distinciones y similitudes entre antropología y sociología, pero sí considero conveniente abrir algunos interrogantes sobre la validez de las fronteras entre uno y otro campo de saber en relación a las demarcaciones que les dieron origen, legitimadas de modo importante por algunos aspectos que se han tratado en este trabajo.

El desarrollo histórico de ambas disciplinas constata que las fronteras que la separan no derivan de distinciones metodológicas ni técnicas. Enfoques cuantitativos o cualitativos, técnicas como la entrevista en profundidad, la encuesta o los grupos focales, no han sido exclusivos de ninguno de los dos campos de saber aludidos. En mi opinión las producciones más ricas de la sociología y la antropología provinieron de aquellos autores o corrientes que han sabido articular - de modo coherente y teóricamente fundamentando - en el diseño e implementación de sus investigaciones cierta variedad metodológica e instrumental. Esta decisión podemos suponer se ha basado frecuentemente en el reconocimiento del carácter multidimensional y complejo de la realidad social. Del mismo modo, tampoco ha sido distintivo de ninguna de ambas disciplinas una determinada área o clase de preguntas y fenómenos a problematizar e intentar explicar. ¿Dónde puede suponerse entonces un elemento de distinción? Aquí es donde sugiero retornar al objeto de estudio.

Del mismo modo que la antropología surgió y se desarrolló considerando como objeto de estudio sociedades y grupos humanos no *occidentales* (raíz del *exotismo* imaginado en la alteridad representada por otros contextos histórico sociales distintos al del investigador), la sociología en sus diferentes vertientes científicas trazó sus primeros rasgos disciplinarios abordando problemas propiamente *occidentales*. En el siglo XIX mientras los antropólogos se instalaban -sea desde sus despachos o tiendas de campaña- en el problema de explicar el comportamiento de personas que habitaban remotas islas transoceánicas, parajes selváticos o infinitas sabanas, los sociólogos hacían lo propio con las

personas que trabajaban en las fábricas de la naciente industria capitalista, las familias de habitaban las grandes urbes próximas o propias, o intentando dar una explicación a por qué algunos ascendían y otros se hundían en la pirámide social *moderna*.

Ante esto puede pensarse que lo que ha definido a una y otra disciplina es si su exploración estuvo destinada a analizar el mundo *moderno* o en cambio el *salvaje* y *bárbaro*, si ha tenido como propósito describir la sociedad capitalista o sociedades donde imperaban otras formas de producir y distribuir bienes, si el sujeto de estudio trabajaba, vivía o moría en Europa y cualquier lugar donde hubieran llegado los *beneficios* del mentado occidente o lo hacía en el resto del planeta; en definitiva, si hablamos de un mundo familiar que percibimos próximo o uno exótico. El origen de la distinción entre ambas disciplinas parece estar basado en una diferencia entre el mundo *moderno* y el campo de la *historia*, y otro mundo *premoderno*, *precapitalista* y por qué no *prehistórico*. En un juego de espejos se define al *otro* por lo que no es y cree ser *uno*, pues el principio diferenciador de ambas disciplinas descansa en el propio imaginario de la cultura occidental del siglo XIX en la cual han emergido como instituciones productoras de conocimiento. Ha tenido tanto peso y radicalidad en el imaginario occidental la consideración de dicha diferencia entre *unos* y *otros* que incluso ha colaborado en la creación de campos de saber diferentes para *unos* y *otros* a pesar de que las realidades de ambos *mundos* nos conduzcan a similares preguntas que pueden ser respondidas con iguales técnicas y procedimientos. Es entonces cuando el contexto histórico social y político deja de asumirse como natural.

Notas

1. En el campo de la sociología sucede algo similar. Las primeras formulaciones de la disciplina (por ejemplo Claude-Henri Saint-Simon 1823, Auguste Comte 1842, Émile Durkheim 1893, 1895) intentan explicar las transformaciones sociales que originaron en Europa el surgimiento de la sociedad burguesa y la disolución del *antiguo régimen*.

2. En el caso del marxismo se ha reproducido esta perspectiva cuando en la primera mitad del siglo XX la ortodoxia transformó el concepto marxiano de condicionamiento material en última instancia de la vida social, en una suerte de ordenamiento evolutivo e inexorable frente al cual las manifestaciones históricas de los pueblos se encuentran subordinadas *a priori*.

3. La historia es interesante para dar cuenta de la cultura europea *moderna*. En el sur de la Argentina "cazadores de indios" secuestraron once selk' nams, dos de los cuales murieron en el viaje trasatlántico hacia Europa. Los nueve sobrevivientes fueron expuestos en una jaula en la Exposición Universal de París, evento que manifestaba con esplendor los avances de la civilización occidental en materia científica y cultural, con un cartel que advertía a los ilustrados visitantes: "Indios caníbales". Dos de los selk' nams murieron por las vejaciones sufridas, seis fueron rescatados por el misionero José María Beauvoir y el restante se dio a la fuga en París, durante el cautiverio. Este selk' nam anduvo por Europa durante dos años hasta que consiguió regresar a América, Beauvoir lo encontró en Montevideo y desde allí lo acompañó finalmente hasta Punta Arenas, a la misión salesiana donde residía su comunidad (Martínez Sarasola 1992: 314).

Bibliografía

Asad, Talal

1973 "Introduction", en Talal Asad (comp.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres, Ithaca Press.

1991 "Afterword: From the history of colonial anthropology to the anthropology of Western hegemony", en George Stocking Jr. (ed.), *Colonial situations. Essays on the Conceptualization of Ethnographic Knowledge*. Wisconsin, University of Wisconsin Press.

- Badou, Gérard
2000 "Sur les traces de la Venus Hottentote", *Gradhiva*, n° 27: 83-88.
- Bartra, Roger
1992 *El salvaje en el espejo*. México, Ediciones Era, 1998.
- Berreman, Gerald
1968 "Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology", en Social Responsibilities Symposium, *Current Anthropology*, vol. 9, n° 5: 391-396.
- Bourgois, Phillippe
1990 "Confronting anthropological ethics: Ethnographic lessons from Central America", *Journal of Peace Research*, vol. 27, n° 1: 53-54.
- Chomsky, Noam
1997 "The cold war and the university", en Andre Shiffrin (ed.), *The cold war and the university. Toward an intellectual history of the postwar years*. New York, The New Press.
- Clastres, Pierre
1981 *Investigaciones en antropología política*. México, Gedisa, 1987.
- Comte, Auguste
1842 *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- Durkheim, Émile
1893 *La división del trabajo social*. Barcelona, Akal, 1987.
1895 *Las reglas del método sociológico*. Barcelona, Orbis, 1982.
- Feuchtwang, Stephan
1973 "The colonial formation of British social anthropology", en Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres, Ithaca Press.
- Gellner, Ernest
1982 "Relativism and universals", en Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Gledhill, John
1994 *El poder y sus disfraces*. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- Gough, Kathleen
1968 "New proposals for anthropologists", en Social Responsibilities Symposium, *Current Anthropology*, vol. 9, n°5: 403-435.
- James, Wendy
1973 "The anthropologist as reluctant imperialist", en Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres, Ithaca Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1952 *El racismo ante la ciencia moderna*. Vizcaya, Liber, 1961.
- Literas, Luciano
2004a "El mito bárbaro y los orígenes de la nación", en Sergio Mariano Bravo y Rosanna Caramella de Gamarra (coord.), *La cultura de la cultura en el Mercosur*, vol. 1, Salta, Consejo Federal de Inversiones: 114-127.
2004b "La condición trágica de la historia y el arte", *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, n°16: 235-256.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva*

Guinea melanésica. Barcelona, Península, 2001.

Martínez Sarasola, Carlos

1992 *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, EMECE, 2000.

Marx, Karl

1848 *El manifiesto comunista*. Madrid, Sarpe, 1985.

1867 *El capital*, tomo 1, vol. 1. México, Siglo XXI, 1998.

Sahlins, Marshall

1966 "The destruction of conscience in Viet Nam", *Dissent*, enero-febrero.

Sant-Simon, Claude-Henri

1823 *Catecismo político de los industriales*. Buenos Aires, Aguilar, 1960.

Séjourné, Laurette

1971 *América Latina. Antiguas culturas precolombinas*. Madrid, Siglo XXI, 1994.

Stolcke, Verena

1993 "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropologías?", en Joan Bestard Camps (coord.), *Después de Malinowski*. Santa Cruz de Tenerife, Asociación Canaria de Antropología.

Tambiah, Stanley

1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Todorov, Tzevan

1982 *La conquista de América: la cuestión del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

1988 "Le projet universaliste", *Anthropologie et Société*, vol. 12, n°1: 5-12.

Wolf, Eric (y Joseph Jorgensen)

1971 "Antropología en pos de guerra", *América Indígena*, vol. 31, n° 2: 429-449.