

Antropo-lógicas

Georges Balandier

A10435/A10435

homo sociologicus
ediciones península

Georges Balandier ANTROPO-LÓGICAS

Prólogo de Joan F. Mira

L100
GAIH95
117
No. 7



BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD DE MADRID
CALLE DE ALFONSO XII, 14
28014 MADRID

RECIBO
1970



ediciones península ®

5012
B744a

La edición original francesa fue publicada bajo el título de *Anthropo-logiques* por Presses Universitaires de France, París. © Presses Universitaires de France, 1974.

Traducción de Joan Rofes.

Biblioteca

"Miguel Quiñón Comandachabal"

10435

A

No. de Adquisición

Cubierta de Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: octubre de 1975.

Propiedad de esta edición (incluyendo la traducción y el diseño de la cubierta): Edicions 62 s.l.a., Provenza 278, Barcelona 8.

Impreso en Commar Color, Corominas 28, Hospitalet de Llobregat. Depósito legal: B. 33.907 - 1975. ISBN: 84-297-1122-8.

Prólogo

Cuando, ahora hace algo más de medio siglo, Radcliffe-Brown publicaba *The Methods of Ethnology and Social Anthropology*, con tesis y principios remachados y reforzados pocos años después —1931— en la conferencia conmemorativa de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia, parecía que quedaba consumada la ruptura con la tradición de los fundadores decimonónicos de la disciplina, y que una nueva antropología social, sobre bases rigurosas y definitivas, se abriría paso con un status científico creciente e indiscutible. La importancia de Radcliffe-Brown, en este aspecto, es de sobra conocida: si no es el primero en el rechazo de las ingenuas reconstrucciones de la evolución de las sociedades, tan queridas por los buscadores de orígenes y seguidores de etapas, sí que lo es quizá en la adhesión decidida a una sociología comparativa —de directa influencia durkheimiana— con pretensiones de «ciencia natural» y con el objetivo declarado de llegar al establecimiento de leyes de validez universal.

Para llegar a estas leyes, la antropología social debería basarse en la comparación entre sistemas culturales totales; y esto, entre otras cosas —siguiendo siempre a Radcliffe-Brown— implica partir de la consideración de la cultura como «una unidad sistemática o integrada, en la cual cada elemento tiene una función definida». Aunque no se niegue la realidad del cambio y del conflicto (y aunque se afirmen, como objeto específico de la «dinámica social»), son los aspectos de integración y de continuidad los que de hecho aparecen con mayor relieve, y en los primeros planos del análisis. Tanto es así que en un comentario —publicado en 1935— sobre el concepto de función en ciencias sociales, a partir de la definición de Durkheim en *Les règles de la méthode sociologique*, concluye que «la función de cualquier actividad recurrente... es la parte (papel) que juega en la vida social como un todo, y por lo tanto la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural». Pero Radcliffe-Brown, que en definitiva se había educado en el optimismo

«progresista» y etnocentrista victoriano, no puede sustraerse a la fe en un evolucionismo social a la manera de Spencer o de Huxley: un evolucionismo que es visto actuar en el sentido de una creciente «complejidad organizativa» y de un «más alto nivel de eficiencia funcional», tanto en el control del entorno natural como en las adaptaciones internas que la sociedad «civilizada» consigue a través del ajuste de los individuos en sistemas de relaciones ordenadas. Así era visto, hace pocos decenios, el ineluctable «progreso».

Si me he detenido un momento en algunos puntos del pensamiento de Radcliffe-Brown, es porque representa algún modo una de las corrientes dominantes de la antropología social en los últimos cincuenta años, es decir, en casi tantos como tiene de vida la disciplina. En cuanto a método y principios, hablando con algo de rigor, su influjo es más visible en Inglaterra que en Francia o en los Estados Unidos. Pero sus presupuestos ideológicos y su actitud mental han sido —son— ampliamente compartidos incluso por las orientaciones psicologistas y culturalistas americanas, así como por múltiples «sociologías», desde Weber a Parsons. O es él quien comparte los presupuestos de una corriente general de pensamiento, que quizá viene a ser lo mismo.

Una corriente general que fluye tanto por los brazos de las sociologías no-críticas, que buscan habitualmente un apoyo marginal en la antropología para sus tesis «integracionistas» y sus teorías de equilibrio, como —sobre otros fundamentos y ambiciones— por la antropología estructuralista. Con todas sus insistencias en la dinámica y en la dialéctica (que para algunos críticos, como E. Leach, acaba siendo una dialéctica reidealizada), el equilibrio interno de los sistemas aparece repetidamente como un axioma en la obra de C. Lévi-Strauss: los sistemas de parentesco, las reglas de matrimonio y de filiación, cuya función es asegurar la permanencia del grupo, definen una máquina social que, en ausencia de influencias externas, «funcionaría indefinidamente, y la estructura social conservaría un carácter estático».

Se trata sólo, por supuesto, de dos pinceladas —gruesas y bastas— para enmarcar por contraste las Antropológicas de G. Balandier. Contraste que no se reduce a la especial insistencia en el dinamismo y la historicidad que recorre toda su obra. Quizá ningún antropólogo —y ningún sociólogo, por supuesto— haya negado nunca el carácter dinámico de los sistemas sociales: simplemente ocurre que la mayor parte de

ellos no se han ocupado de centrar ahí el objeto de su trabajo. O no se *habían* ocupado, pues, como observaba R. Firth hace ya bastantes años, «dado que el siglo xx ha puesto en evidencia un orden social mucho menos garantizado que el que parecía caracterizar el siglo xix, y un mundo en el que el cambio puede ser considerado normal más que excepcional, el análisis de los antropólogos tiende a tomar un carácter más dinámico». Y el mismo Balandier, en 1967, en la introducción a su *Anthropologie politique*, ya señala que «los trabajos más recientes comienzan a demostrar la falsedad de las interpretaciones demasiado estáticas».

Más importante —y más radical— es la ruptura, que parece subyacer a toda la obra a modo de planteamiento implícito, con el modelo holístico al cual la antropología social y cultural parecía tener que someterse casi por definición. Por definición, el todo es antes que las partes, explica las partes; y las partes no tienen sentido si no es con relación al todo. Pues bien, ¿y si no fuera necesariamente así, al menos en algún sentido, de alguna manera? ¿Y si el todo —el sagrado *whole* explicador— fuese a su vez precisamente explicable desde, y en función de, sus partes? Es decir, de una de sus partes: de la parte dominante, privilegiada, en un todo internamente desequilibrado y asimétrico. Se trata en el libro de Balandier, explícitamente y desde el principio al final, de la lógica de la desigualdad: las relaciones de dominación están presentes en todos los sistemas sociales, *ergo* los sistemas existen, y/o se crean y subsisten, en tanto que las mantienen, y las mantienen en tanto que existen. Es decir, que —a nivel real y a nivel simbólico— *son* en función de uno de sus componentes: el polo dominador, sea éste mitad masculina, generación adulta, estrato superior o clase privilegiada.

Por eso justamente, por la asimetría y el antagonismo siempre inherentes, la sociedad —las sociedades: cada sociedad— encierra necesariamente sus propias contradicciones y engendra su propia dinámica: no es un *dato*, es un *proceso*. Y así, Balandier hace alusión explícita a la lingüística generativa, marcando distancias respecto a un estructuralismo *fixista*, con referencia directa a R. Jakobson, de quien Lévi-Strauss, como es sabido, tomó algunas de las líneas maestras de su pensamiento.

Son temas que, si para los analistas *críticos* de las sociedades occidentales «modernas» no ofrecen demasiada novedad, no han sido los más comunes en el tratamiento de las

sociedades *diferentes*, ...una de cuyas supuestas diferencias fundamentales era supuestamente el inmovilismo, la anhistoricidad. De este modo, la *démarche* de Balandier señala lugares desde donde se obtienen perspectivas más fecundas, al negar, precisamente, la radicalidad de esas diferencias: la «lógica» de las sociedades humanas —la lógica de la desigualdad y la dominación— es, en definitiva, *una*. Y ahí la antropología, en tanto que superadora del provincianismo occidental (y urbano...), y entendida como una «sociología cualitativa», es donde puede presentarse con sus propios métodos de lectura. Una lectura de las sociedades «ajenas» que en el fondo resulta casi siempre traducible a la propia.

Más que una obra de tesis expresamente propuestas, se trata de un libro lleno de brillantes sugerencias. Y en esta condición, al lado de su atractivo y de su fuerza, pueden residir también sus puntos débiles, sean algunas críticas quizá parciales, sean algunas interpretaciones quizá discutibles. Lo que no reduce, por cierto, como el lector comprobará, la carga de estimulante agudeza de las *Anthropo-logiques*.

JOAN F. MIRA.

Castelló de la Plana, marzo 1975.

Introducción

El título de este libro puede resultar desconcertante, bien por considerarlo una concesión a las modas intelectuales, o bien, por el contrario, un intento manifiesto de trastocar el saber «establecido». Por ello se hace necesaria una explicación que disminuya las causas de posibles malentendidos.

Los textos aquí reunidos, por su misma argumentación, son prolongación y perfeccionamiento de mis anteriores investigaciones. No tratan de provocar una irrupción de la novedad, aparente o real, para suscitar una curiosidad, cada día más difícil de despertar. Son expresión del resultado de unos estudios proseguidos con obstinación, en función de un proyecto, cuya orientación —que marca al mismo tiempo una etapa— queda precisada en una de mis más recientes obras —*Sens et puissance*. Son la manifestación del encuentro y conjugación de una doble experiencia científica: la del antropólogo que, a partir de 1946 y sobre todo en África, «interroga» a las sociedades y culturas que se creen diferentes, y la del sociólogo que aprehende su propia sociedad por lo que revela de sí misma en sus problemas más actuales.

Un tal enfoque lleva al reconocimiento de una serie de cuestiones que no pueden seguir siendo ignoradas por las ciencias sociales y de un conjunto de interrogantes formulados por las sociedades actuales y que guardan relación con su tipo de existencia y su futuro inmediato. Podríamos decir, cayendo gustosamente en la tentación del vocabulario del tiempo, que se trata en suma de contribuir a la elaboración de una «antropología de lo actual». Lo que se impone globalmente, ya que todo está en movimiento en las sociedades y en las culturas y en el saber del que son objeto, es la multiplicación de alternativas, y por tanto de incertidumbres. La duda vivida se traduce en duda frente a los conocimientos acumulados, frente a las gestiones que dirigen su producción y frente a las posibles aplicaciones que de ellas se siguen.

Todas las ciencias, y ante todo las que hacen referencia a la sociedad, sufren los efectos de ello —y son ellas las que soportan el asalto más importante de las múltiples críticas

que son frecuentemente contradictorias. Se ven muy solicitadas, pero los diversos poderes (y contrapoderes) aceptan de mala gana los resultados científicos que no suponen necesariamente un reforzamiento seguro de sus posiciones y sus opciones; una «lectura» sincera de la sociedad jamás coincide con una «lectura» autojustificante. En la medida en que son ciencias de la sociedad y del hombre están sometidas cada vez más a una demanda creciente; lo cual tiene una explicación principal y otra secundaria. En una coyuntura histórica en la que las grandes colectividades ya casi no deducen su sentido de las definiciones retrospectivas —por referencia a la tradición y a la historia—, una tal búsqueda debe efectuarse en ellas mismas y de manera prospectiva. Los artesanos de las ciencias sociales se convierten, voluntaria o involuntariamente, en creadores de sentido; se ven incitados a prestar su contribución en la fabricación de las diferentes «visiones» del mundo actual. Una tal sollicitación, en las sociedades en las que las ciencias humanas están bien establecidas, puede traducirse en términos de «mercado», lo que implica, a su vez, inevitablemente la competencia, la imposición de etiquetas de escuela, y alguna concesión a los consumidores del saber y, por tanto, a las modas. Los riesgos de pervisión del proyecto científico se multiplican peligrosamente en el mismo momento en el que el interrogante crítico queda reforzado en el seno de las ciencias sociales; impugnaciones sucesivas exigen el abandono de sus métodos, denuncian su degradación en «brujería» con disfraz técnico, proponen reiventarlo o bien oponen las exigencias del cientifismo integrista a la ciencia «radical». Todas estas turbulencias muestran que las ciencias sociales sufren una crisis de crecimiento, en el mismo momento en que las sociedades empiezan a reconocerlas como instrumento de su toma de conciencia cuando ellas mismas se encuentran a su vez en crisis de continuidad. Viene a ser una caja de resonancia de las preguntas que conciernen hoy a las formaciones sociales y culturales y de las que apuntan al saber que se constituye a propósito de ellas.

Pero es necesario hacerse a la idea de no ceder en demasía ante los efectos de la coyuntura, y situar las ciencias de la sociedad en perspectiva. A partir del momento de su nacimiento, su construcción se ha realizado de manera progresiva a dos niveles. El de los conocimientos instituidos, enseñados y/o preocupados por mostrar su validez en sus aplica-

ciones, por mostrar para qué sirven. El de los conocimientos más interrogativos, menos determinados por el hombre, la sociedad y la cultura tal como son (o se ven) que por el proyecto de orientar su cambio y de provocar su progreso. En la situación actual, es este segundo nivel del edificio el más visible. En el transcurso se descubre, no obstante, una intención dominante: todas las ciencias sociales tienen (deberían tener) como finalidad última conducir la conciencia del hombre a sus condiciones reales, crear el saber que permita interrumpir la continuación de sucesivas ilusiones, nefastas y costosas.

Es también igualmente importante tener en cuenta dos tentaciones que asedian las ciencias del hombre, empleando un término ambiguo. Podríamos calificar a la primera de tecnocrática. Incita a limitar el proyecto científico al orden de las técnicas sociales, a la actividad de los «ingenieros sociales» que actúan por encargo a fin de remediar a los fallos, a las averías de la sociedad. Es tanto más poderosa cuanto que permite acceder a las fuentes de financiación de la investigación, asocia a prácticas que figuran como substantivas de la experimentación y sitúa las ciencias sociales en relación de concordancia —o de connivencia— con los poderes que las utilizan. Precisamente por eso reduce la distancia necesaria para toda búsqueda científica y concede menos importancia a las preguntas que nacen de la lógica del saber en vías de realización que a las respuestas a preguntas que vienen impuestas, a las sollicitaciones y presiones que guardan relación con las circunstancias y las coyunturas.

A la segunda tentación le podríamos dar el nombre de «esoterismo». Separa del orden de las realidades al que sustituye por una construcción lógica, un edificio complejo de categorías, principios, nociones y conceptos al que sólo se accede mediante una iniciación. La lógica que sirve de lazo de unión entre ellas se identifica luego con la lógica de lo real; tiene menos importancia el orden de las cosas que el orden de las palabras. Y los criterios de aquiescencia pasan a ser más bien los de la fe que los de la razón científica. Cuando se consiente en esta tentación las escuelas científicas se convierten en capillas o sectas, las controversias en discusiones escolásticas y las dudas en herejías.

Es entre estos dos riesgos —el de la «aplicación» no controlada que aplicaría cada vez menos un saber estancado por falta de renovación, y el de la hierocratización de un discus-

so «científico» que pierde contacto con lo real— donde debían situar su actividad las ciencias de la sociedad. Las prioridades que les vienen impuestas, como a toda producción de un conocimiento que quiere ser objetivo, les obligan a definir y explicitar una y otra vez aquellas realidades sociales a las que prestan atención. Es así, creando un conocimiento verdadero, no iluso, en constante revisión y desarrollo, como tienen al mismo tiempo la posibilidad de influir y tienen eficacia, directa o indirecta, en razón de su progreso, no de su rutina.

Estas ciencias presentan, a partir de ahora, una imagen transformada del hombre y de la sociedad. Ya no se designa al hombre en singular, sino en plural, para dar cuenta de su diversidad. La sociedad se impone ahora bajo el aspecto de una creación colectiva y siempre inacabada, en vía constante de realizarse, de construirse y de darse un sentido. El saber adquirido empieza a mostrar su realidad bajo el hábito de las apariencias: un orden aproximativo y vulnerable, un debate constante entre la libertad humana y los determinismos, un enfrentamiento permanente de los intereses y de las interpretaciones, una «naturaleza» social que se presenta no tanto bajo el aspecto de un dato como de un proyecto nunca del todo acabado. Estas constataciones llevan a una elaboración de una ciencia social generativa, que encuentra así la enseñanza de una epistemología moderna que sirve de orientación cara a las interpretaciones definidas en términos de acciones e interacciones complejas y en términos de engendramiento.

Este libro, evidentemente, no pretende dar una respuesta a los interrogantes y dudas más importantes, pero con todo sí formula las proposiciones recogidas en «dossiers» y que son reveladoras de unas posiciones teóricas de alcance más general, y de manera especial, de las que marcan una ruptura con algunas de las convenciones dominantes que han podido orientar las actividades de las ciencias sociales hasta una fecha muy reciente. Van apareciendo a lo largo del texto a medida que progresa la argumentación, pero tal vez sea conveniente que las recuerde en esta introducción, por lo menos aquellas que considero más importantes. Está en primer lugar el acortamiento de las fronteras existentes entre naturaleza y cultura. Es cada vez más difícil dejar a un lado lo referente a la naturaleza, y contentarse, por tanto, con una sociología y una antropología, en cierto sentido, anaturales.

La actualidad obliga a esta revisión. Así aparece cada vez con mayor claridad que a las sociedades no se las «llama» sólo por sus producciones simbólicas e ideales (su cultura) y por sus producciones materiales (su tecnoconomía), sino también por la manera como condicionan la reproducción de los hombres. En segundo lugar se ha de borrar la separación que existe entre las sociedades que se juzgan como exteriores a la historia, y las otras (las nuestras) calificadas algunas veces como prometeicas. No existe ninguna sociedad que no se revele problemática en algún grado, que no quede a prueba a causa de los mismos principios que rigen su constitución y su mantenimiento, y por el hecho de que se encuentra en debate constante con el tiempo. Es precisamente por sus problemas, por la amenaza que hace poco probable su simple reproducción, que las sociedades muestran su «verdadera realidad». Es necesario reconocer, finalmente, y de manera paralela, que la división de los campos en «antropológico» y «sociológico» conduce a error; revela más bien la incapacidad de reconocer y tratar las diferencias a su nivel (es decir, en toda sociedad) que la naturaleza de las cosas sociales. Es una manera de ceder ante el sociocentrismo. Por el contrario, no es insensato afirmar el principio de que la «antropología» constituida a propósito de las sociedades y de las culturas exteriores ilumina el conocimiento de nuestra propia sociedad y vuelve más operativa a nuestra sociología. La primera parte de esta obra y el capítulo con el que se cierra tratan de aportar unas pruebas de validez.

Acabamos de decir que todo orden social es problemático y vulnerable. Los textos que vienen a continuación quieren aprehender este dato bajo sus dos aspectos: considerando la cuestión de la «unidad» de la sociedad y el de la «continuidad» o de la reproducción de las formaciones sociales y culturales. Si se presenta la sociedad como un conjunto unificado, homogéneo, dominando las diferencias y rupturas que lleva consigo, su realidad contradice esta afirmación. Lo que en realidad se descubre son *unas* sociedades en la sociedad, desiguales y concurrentes, ligadas por relaciones de dominio y subordinación; unas sociedades sometidas cada una a su propia lógica y a la de sus relaciones mutuas. Aún se ponen más de manifiesto en sus características y confrontaciones, en los períodos en los que es la sociedad en su conjunto la que radicalmente impugna. Y éste es el caso de nuestra época, en la que por primera vez en la historia humana, todas las so-

ciudades y su conjunto están primero en movimiento y luego en mutación. La primera parte de este libro examina las tres rupturas principales que delimitan las sociedades a las que con frecuencia se les da el nombre de «clases», coexistentes en el seno de toda formación social: las fronteras trazadas por el sexo, la edad y el sistema de desigualdad dominante. Así se estudian el juego de los poderes desiguales y el sistema de poder que se impone como instrumento de la cohesión global.

Un segundo orden de cosas se deriva de las lógicas corrientes de la continuidad (de la reproducción) y del cambio (de la producción renovadora); y éste es el tema de la segunda parte del libro. La argumentación está organizada alrededor de los dos polos llamados convencionalmente: tradición y modernidad. Por un lado, la sociedad llamada tradicional queda restituida a la historia, se muestra bajo sus aspectos problemáticos y cargada de impugnaciones con las que no puede seguir su marcha. Y por otro lado, la sociedad de la modernidad más avanzada, en medio de sus crisis, queda sometida a una lectura guiada por la marcha antropológica; y que pone de manifiesto la ruptura en la continuidad y sus consecuencias. En conjunto, las dos secciones del libro tratan de identificar las lógicas que operan en todas las sociedades, implicadas hasta el presente por toda vida social; y a la que, precisamente por esta razón, se las debe reconocer como antropo-lógicas.

I. Hombres y mujeres o la mitad peligrosa

Todas las sociedades son actualmente cuestionadas radicalmente y no solamente por la acometida de las clases sociales consideradas peligrosas. Las relaciones más «fundamentales» —pues las encontramos en el mismo origen de las sociedades y traducen los datos de la naturaleza en hechos de cultura— se degradan después de un largo período de mantenerse firmes. Son las que se establecieron entre los sexos por una parte, y entre grupos de edades por otra. La dinámica social interna viene a ser tridimensional; cada vez más, tendrá que ser definida con referencia a las clases «sociales» o su equivalente, a las «clases» de edad, y a las «clases» sexuales. Estas últimas son el objetivo del presente ensayo; bajo la forma de un estudio antropológico, realizado sobre la base de materiales africanos, que analiza el dualismo sexualizado, sus figuras, sus ideologías y los dinamisismos elementales que genera.

En esta clase de debate, como es el caso de las sociedades de más avanzada modernidad, donde la liberación femenina se da mediante prácticas contestatarias y movimientos organizados, el recurso a las aportaciones de los antropólogos es cosa frecuente. Simone de Beauvoir nos ha presentado el modelo con su obra *Le deuxième sexe*; nuevas contribuciones intentan hoy construir una «etnología» o una «sociología antropológica» de la mujer contemporánea.¹ Y es que las relaciones establecidas entre sexos parecen conformarse a unas estructuras muy viejas e intocables. Su interpretación crítica nos obliga por tanto a recurrir al trabajo de los antropólogos —ya sea de manera directa, ya sea bajo la influencia de los trabajos inspirados en F. Engels. Y si queremos derribarlas nos veremos obligados a reunir todos los recursos que nos permitan minar todo un «sistema consolidado a través de miles de años», que confiere «a los roles arquetipos mascu-

1. Como la tesis de Pascal LAINÉ titulada *Ethnologie de la Française, introduction à une sociologie anthropologique de la Française contemporaine*, obra no publicada.

lino y femenino una falsa legitimidad y una supuesta permanencia.²

Lo que exige todo combatiente de la liberación de la mujer es que la antropología ayude a captar mejor y poder reducir las justificaciones de la dominación masculina, las formas culturales que comportan el ocultamiento de la mitad femenina de la sociedad —la mitad peligrosa. Las neofeministas americanas han encontrado en la obra de Margaret Mead nuevas aportaciones a su doctrina.³ Mi contribución no consiste en inventar nuevos argumentos o facilitar más armas para la crítica. Creo que las mujeres militantes se bastan a sí mismas para esta tarea, como si se tratara de una lucha a la que hay que enfrentarse sin excusas. Yo trato solamente de configurar e interpretar aquí un dossier «antropológico».

Mi punto de partida son cuestiones que no son de importancia secundaria: ¿Cómo influye la división de sexos en el sistema social y en la cultura en todo su conjunto? ¿Cómo se expresa el dualismo sexualizado? ¿Cómo la oposición y la complementariedad de los sexos son a su vez generadoras de orden y desorden social? Lo que realmente se cuestiona, es menos el estatuto específico de la mujer y del hombre, que sus relaciones, la manera como éstas se definen simbólica y «prácticamente», la naturaleza de los dinamisismos sociales elementales de las que son el lugar de origen. Las respuestas las buscaremos, en primer lugar, en las teorías indígenas y en su confrontación. Sin olvidar una advertencia ya formulada (en 1921) por R. H. Lowie en *Primitive Society*: lo más importante es «saber si la práctica social se conforma con la teoría o la sobrepasa, como sucede a menudo». Recientemente,⁴ E. Evans-Pritchard ha denunciado igualmente este riesgo, recordándonos que «los descubrimientos de los modernos antropólogos coinciden en que el status de las mujeres entre los pueblos primitivos no ha sido comprendido y estimado debidamente». Diversas sugerencias nos impulsan a captar más allá de las apariencias y de las expresiones regla-

2. Formulación militante de S. FIRESTONE en su libro *The Dialectic of Sex*, Nueva York, 1970; Trad. franc., París, 1972.

3. Cf. R. BALLOIRAIN, *Le nouveau féminisme américain*, París 1972, páginas 37-41.

4. E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Position of Women in Primitive Societies and other Essays in Social Anthropology*, Londres, 1965; trad. franc., París, 1971. [Trad. castellana: *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Ediciones Península, 1971.]

mentadas o legalizadas la realidad de las relaciones entre los sexos.

1. El relato de las mitologías y de las ideologías

Las mitologías africanas, en su gran mayoría, atribuyen un lugar privilegiado a las relaciones hombre/mujer; hacen de ellas uno de los elementos principales de toda su temática. La relación aparece en tres ocasiones por lo menos. En los relatos que nos cuentan la creación, en la que figura como relación primordial: vínculo de engendramiento. En los modelos de interpretación que nos revelan, por simple comparación, un frecuente recurso al simbolismo sexualizado a fin de explicar el orden del mundo, la constitución de la «persona» y las primeras obras civilizadoras del hombre en la sociedad. En el reconocimiento del carácter problemático de toda formación social donde la relación aparece, simultánea y contradictoriamente, como fundadora de orden, manantial de fecondidad y generadora de desorden o de muerte. G. Calame-Griaule, tratando de las modalidades del conocimiento y del simbolismo entre los dogon de Malí, constata que la relación hombres-mujeres es el modelo de aplicación general que domina en sus sistemas de representación. Es como una verdadera clave, indispensable a toda lectura del universo mental dogon: «La oposición de los sexos, la relación ambigua que los une, ha llamado nuestra atención de una manera especial... A cualquier nivel que consideremos la cultura dogon, nos encontramos con esta *oposición complementaria* que termina una concepción dualista del mundo.»⁵

Sin movimientos de Malí, pero esta vez entre los bambara, los relatos míticos son igualmente reveladores de este lugar privilegiado concedido al dualismo sexualizado y su ambigüedad intrínseca. El ensayo consagrado por G. Dieterlen a la «religión bambara» los considera, en parte, bajo este aspecto.⁶ Los mitos «explican» minuciosamente la unión difícil de los sexos, de los principios machos y hembras, en dos versiones paralelas pero que difieren totalmente en el momento del desenlace, uno acaba en fracaso y el otro en éxito.

5. G. CALAME-GRIAULE, *Etnologie et langage, la parole chez les Dogon*, París, 1965.

6. G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara*, prefacio de M. Griaule, París, 1951.

La pareja primitiva, a quien se le asigna una parte de la creación, está formada por una figura macho, *Pemba*, «portadora» de semillas y de conocimientos, y de una figura hembra, *Muso Koroni*, «depositaria» de semillas y conocimientos. El apareamiento acaba en fracaso, ya que las relaciones que deberían proporcionarle solidez no llegan a consolidarse. El personaje hembra rompe la unión, rehúsa el cooperar en la empresa de la creación, va errando por el universo provocando el desorden, e introduciendo por doquier «el mal, la desgracia y la muerte». Según la presentación de esta primera versión G. Dieterlen constata: «La oposición de los sexos, realizada en el mito mediante la separación corporal de *Pemba* y *Muso Koroni*, sus desacuerdos y sus querrelas, es la fuente de todos los desórdenes cósmicos.» La pareja mítica no consigue la unión y la cooperación entre sí, pisa en falso y no puede llevar a feliz término la acción creadora que se le había encomendado.

Una tercera figura entra entonces en escena: *Faro*, y con ella el principio de una aventura predestinada al éxito. *Faro* asegura en su misma persona la unión de los principios machos y hembras: es andrógino. Es gracias a su intervención que la creación puede completarse y el orden humano se restaura; acaba con el caos del universo, engendra hombres y les proporciona los instrumentos de la civilización —las técnicas que aseguran la producción material, el lenguaje que permite la comunicación y la producción de los símbolos—; y en última instancia interviene también como juez y conciliador, a fin de preservar a sus criaturas de una nueva irrupción del caos. *Faro* expresa, según el sistema de representación y de interpretación de los Bambara, la ley fundamental de la creación: la unión íntima de los elementos machos y hembras, la dualidad en la unidad, la *concordia discors* de fuerzas complementarias y antitéticas.

La unión de estas diferencias forman la naturaleza misma del ser humano, tal como se realizó por la acción creadora de *Faro*. El hombre se define como portador de «dos almas gemelas y de sexo diferente», ser «a la vez macho y hembra en su cuerpo y en sus principios espirituales». Y fue la sexualización —a causa de las primeras circuncisiones fueron desvirginados y por las primeras excisiones fueron desvirginados— la que llevó aparejada la separación de los hombres y las mujeres, el enfrentamiento mutuo, el desorden. Sólo la actividad civilizadora de *Faro* pudo instaurar el acoplamiento

de los sexos separados, y ya no la unidad (perdida) de dos en uno, sino sólo la unión basada en la complementariedad y la oposición de las diferencias.⁷

El dualismo sexualizado viene a constituir el paradigma de todos los dualismos, según los cuales el pensamiento mítico bambara interpreta el *ordo rerum* y el *ordo hominum*. El «mundo», la sociedad y la cultura que le da sus medios de subsistencia y su sentido, no pueden dar otro resultado que el de unas relaciones múltiples entre elementos marcados por el signo de la masculinidad por una parte y el de la femineidad por otra. La unión de los dos principios, fuente de vida y clave de la lógica del ser viviente, permanece con todo vulnerable; los une al mismo tiempo que los contrapone —lo que sirve de fundamento es lo que le constituye en «precario». No es ni la unión perfecta que simboliza *Faro*, el andrógino, ni la asociación desastrosa con que la primera pareja mítica aparece con sus peripecias y sus dramas. Forma una unión tensa, amenazada. Por su causa, el hombre y sus obras sólo pueden existir de una manera problemática; no es el suyo el orden de la armonía acabado; el desorden resultante del fracaso de la complementariedad y de la oposición sigue acechando en cada momento.

El relato mitológico bambara nos presenta, en fin, una definición ambigua, negativa, del papel que juega el principio hembra y la mujer. Por una parte, toda acción creadora, todo orden no logra realizarse sin el concurso, la conjunción, de los elementos pertenecientes a los dos sexos; el desarrollo de la fertilidad y el conocimiento total de las leyes de la naturaleza no pueden adquirirse sin la cooperación femenina. Por otra parte —tal como nos viene representada por *Muso Koroni*— es generadora de movimiento, de caos. Evoca o connota la tierra impura, la noche, la brujería y la complicidad con los «poderes ocultos». Según formulación del doctor G. Dieterlen, es la «imagen de la rebelión y del desorden».

Bajo este último aspecto, el que subraya lo que el ser de la mujer tiene de «malo», la interpretación bambara no parece muy original. El sexismo, menospreciador de la femineidad, tiene larga historia. Ya se encuentra entre los malinké

7. Sobre este tema, a propósito del área cultural del antiguo Mali, consultar la estimulante y seductora contribución de P. SMITH, «Principes de la personne et catégories sociales», en C. N. R. S., *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, 1973.

en la mayor parte de los pueblos del Sudán occidental y en vastas regiones del continente negro.⁸ Se encuentra también fuera de África, a partir del momento en que el dualismo se apodera de los modos de pensar y de las relaciones sociales primitivas. La ideología de la China tradicional le concedió un lugar importante; lo que llama (excesivamente) R. Lowie en sus consideraciones referentes a la relación hombres-mujeres: «La metafísica china que asimila el mal con el principio femenino universal y es en este mismo pueblo donde el estatuto legal de la mujer se nos presenta bajo una inferioridad sorprendente.»⁹

Los fon de Dahomey, por la riqueza de su mitología, sus ritos y por las variantes del modelo descrito anteriormente, nos sirven igualmente de ejemplo valioso.¹⁰ Sus relatos míticos, igual que los de los bambara, nos presentan una serie de creaciones sucesivas y no una creación única y acabada. Una de las diferencias importantes se encuentra en el hecho de que la intervención de personajes fundamentales se efectúa a la inversa.

En su origen se encuentra una divinidad andrógina, disponiendo de la preeminencia sobre todas las figuras del panteón dahomeo, aunque no sea ella misma objeto de culto. Se llama *Nana Buluku* y simboliza el principio absoluto. Las narraciones míticas no hacen más que evocarla como su origen, creadora de materiales a partir de los cuales el «mundo» se va construyendo y ordenando. Esto último es tarea de la pareja *Mawu-Lisa*, demiurgo del cual fue progenitor, como lo fue también de las otras divinidades que gobierna. La genealogía de los dioses corresponde a la de las diversas creaciones, y a la del dominio sobre las fuerzas por las que el orden del universo se mantiene.

Mawu es la hembra, y *Lisa* es el macho; ya en su definición se nos presentan como mellizos, algunas veces como una persona con dos caras y capaz de autofecundarse. Pero sea cual sea la interpretación que le demos, veremos que siempre es su unión —o su unidad— la que constituye la

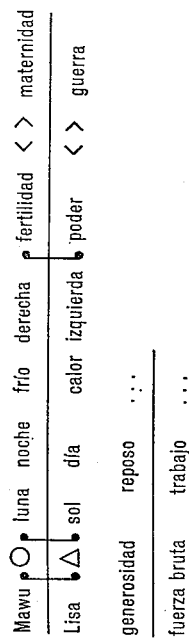
8. Ver más abajo otras ilustraciones, y en particular el caso de los lugbara de Uganda estudiados por J. Middleton.

9. R. Lowie, *Traité de sociologie primitive*, trad. franc., París, 1935. [Trad. castellana: *La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.]

10. Cf. P. MERCIER, *The Fon of Dahomey*, en D. FORDE (ed.), *African Worlds*, Londres, 1954, pp. 210-234.

«base» de toda organización en el universo y en la sociedad. Es, pues, a la pareja fundadora y a sus ayudantes a la que los mitos atribuyen el orden del universo, el alumbramiento de seres vivos, la distribución de los hombres en el espacio, las formas sociales y la civilización, la posición que ocupan las personas y sus respectivos destinos individuales. La ley fundamental que rige todas estas obras es la de la conjugación de las diferencias y de la oposición complementaria.

Mawu y *Lisa* expresan esta unión tensional. Se nos presentan asociados a dos series de atributos y de símbolos «contrarios» y por eso mismo unidos:



La asociación dual se presenta, a la vez, bajo sus aspectos positivos (la complementariedad organizadora) y negativos (la diferencia generadora de conflicto). Su intervención es necesaria, pero insuficiente.

La pareja *Mawu-Lisa* no está condenada al fracaso, como lo estuvo la pareja inicial bambara, pero no puede por sí sola acabar la creación y hacerse cargo del movimiento que es la ley que rige también a esta última. Otra figura mítica se añade con esta misma finalidad: *Dá*, que es fuerza tanto como persona y capaz de múltiples manifestaciones. Esta nueva entidad se identifica con el orden del ser viviente, de los agentes de prosperidad y de la continuidad a través del tiempo. Administra además el movimiento en el sentido del orden primordial, contribuye a la creación continua, al mismo tiempo que conserva el mundo presente; *Dá* no puede hacer nada por sí mismo, pero es la condición indispensable para que toda la obra de los dioses, que le son superiores, se conserve. Así pues, *Dá* se nos presenta sobre todo bajo la forma de una divinidad andrógina más que en forma de dos gemelos; se dice que es «dos en uno». De esta cualidad saca la capacidad de contribuir a la creación y sobre todo a su mantenimiento mediante la gestión conveniente de las fuerzas del movimiento; actúa siempre en relación con el pueblo de los dioses

(*vodá*) que tienen sus dominios debidamente distribuidos en cuanto al «gobierno del mundo». Algunos de éstos se presentan de una forma incierta, ya sea bajo la forma del andrógino o de personaje doble, o la de los mellizos de sexo opuesto. Destaca una figura empero que indudablemente es macho: *Gu*, el primogénito de la primera pareja, dios del hierro y patrón de los herreros, inventor de todas las artes; por ciertos rasgos viene a ser el héroe civilizado, puesto que él «ha hecho la tierra habitable para los hombres». A la agricultura, principalmente en sus aspectos materiales, la colocan bajo el signo de la masculinidad.

El universo mitológico fon recurre constantemente a los modelos del andrógino y de la pareja gemela, de la unidad de dos en uno y de la complementariedad en la diferencia, vista a través de la imagen de la diferencia de los sexos. El primero de estos modelos parece menos utilizado que el segundo para interpretar los quehaceres humanos, aunque se dan frecuentes incertidumbres; el agrupamiento por parejas se impone como «si fuera el modo perfecto de la existencia humana». El mismo es el que rige las instituciones políticas y la Administración, como si no hubiera otra manera de funcionar que con los gemelos. El mismo soberano es doble, siendo como es el sucesor del apareamiento de mellizos (*Akaba* y su hermana *Xágbe*) que reina desde el principio del reino. Los títulos y funciones son atribuidos simultáneamente a una mujer en el interior de palacio y a un hombre en el exterior. El principio de dualidad opera en todas partes, puesto que está en la misma esencia de toda organización natural o humana. Los fon han hecho de la obligación de asociarse la «parte» masculina con la femenina el problema dominante de su sociedad y de su cultura. Se trata de *transformar la diferencia*, la alteridad generadora de oposición y de desorden, en *cooperación constitutiva de orden* y fecundante. La incertidumbre de las respuestas dadas revela la ambivalencia de las relaciones y de las estructuras por las que esta última intenta realizarse.¹¹

Dos ilustraciones no son suficientes para una demostración; pero el caso de los bambara y el de los fon, en sus as-

11. Otra divinidad del panteón fon manifiesta claramente esta incertidumbre: *Legba*, unida a la transformación permanente, a todo lo inestable, y expresando «La ironía ante todo lo que es». *Legba «responde»* a lo inesperado, al cambio, al problema. Cf. H. AGUESSY, *Essai sur le mythe de Legba*, París, 1973, tesis no publicada.

pectos comunes y en sus discordancias, nos manifiestan significativamente la variedad de las interpretaciones del dualismo sexualizado en las sociedades africanas negras. Estas versiones enseñan que éste constituye un modo de explicación de la realidad, un modelo privilegiado que rige todas las formas de relación, una relación que lleva siempre el sello de la ambigüedad. En el caso de los mitos bambara, implica claramente un orden y un desorden: funda la sociedad y la cultura, pero lleva al mismo tiempo en su interior una amenaza de ruina para estas últimas. En el de los mitos fon, constata el difícil acuerdo de la dualidad y la unidad, la vulnerabilidad de la solidaridad dentro de la diferencia.

Los relatos míticos expresan simbólicamente, mediante personajes primitivos y sus acciones, la «argumentación» por la que se comprenden (y se justifican) el orden de las cosas y el de los hombres. Son tres los «modelos» que parecen dominar: el andrógino, que ha realizado la unión ideal de las diferencias, es un ser completo (según la interpretación fon) y figura como un creador de orden y un garante de continuidad; la pareja de mellizos de sexo opuesto, que mantiene su unidad a partir de su nacimiento común (el buen nacer, siempre según los fon), que simboliza la dualidad bien acoplada, pero también vulnerable, la ley de la constitución de los seres mediante su oposición complementaria; el apareamiento mítico que instaura la primera relación del hombre y de la mujer —por razón de sus diferencias— y tiende hacia la unidad ya que no le ha sido dada desde su origen. En este último caso, la oposición y la complementariedad se encuentran en una relación muy inestable, el desorden puede aparecer en cualquier momento. Estos tres «modelos», de fusión (a), de complementariedad (b), de alianza de las diferencias (c), corresponden a las «soluciones» ideales (a), imaginarias (b) y prácticas (c) que nos llegan concurrendo con los problemas de la constitución de un orden, de su mantenimiento, y de su inserción en el movimiento, puesto que toda vida es dinámica. El hecho más importante aquí es la definición hecha a partir de la relación masculino/femenino, considerada como primaria y ejemplar.

Esta relación, evidentemente, sólo encuentra su expresión por una parte en la narración mítica. Da lugar a teorías más o menos explícitas, a ideologías, y se formula a través de prácticas codificadas. Conviene, pues, que la consideremos ahora. Los lugares de Uganda y de Zaire, según la orienta-

ción de los descubrimientos hechos por J. Middleton, permiten vislumbrar a estos dos niveles las relaciones entre los sexos.¹² Su sociedad se organiza principalmente sobre la base de la familia y según la edad, los grupos de filiación (patrilineal) y las diversas alianzas.

La mujer lugbara se mantiene dentro de unos límites muy estrechos. No participa en la discusión de las cuestiones del linaje, excepto si es anciana y hermana de un noble; entonces es cuando, debido a su edad que la aproxima a los ancianos y a su estatuto social, se la considera «como un hombre». Se sitúa al margen de las actividades rituales; los altares que ella construye para honrar el espíritu de las difuntas pertenecientes a su línea materna son de una pobre eficacia; su capacidad para invocar los espíritus ancestrales se reduce a cuestiones de carácter doméstico, puesto que ella no conoce «las palabras del linaje» —lo que la asemeja a los niños.

El contraste es evidente. Por un lado, las funciones vitales que están a cargo de la mujer: la de la reproducción de los hombres, aspecto muy valorado precisamente en una sociedad necesitada de capitalizar seres humanos (y relaciones sociales) más que riquezas materiales permanentes; la de la manutención de los hombres, cargando con las más amplias tareas de producción. Sin embargo, se la define por su carácter instrumental: procrea, produce, teje las diversas relaciones sociales «circulando» por entre el juego de los intercambios matrimoniales. Por otro lado, pues, una dicotomía social que aminora los diversos roles femeninos. Las relaciones establecidas entre mujeres no tienen —observa Middleton— «ninguna importancia, estructuralmente hablando», ya que sólo las relaciones entre hombres fundamentan las estructuras de dominio (poder) y de significación (religión). Una sociedad viril que se presenta como toda la sociedad pone las mujeres a su servicio, consideradas individualmente, y el conjunto femenino como una sociedad débil, sin apenas influencia y situada en la periferia.

La «teoría» social lugbara justifica este reparto desigual. Por una parte, con términos de posición social; la mujer lugbara no puede ser miembro con toda plenitud de las agrupa-

12. Cf. J. MIDDLETON, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an East African People*, Londres, 1960; *Some social aspects of Lugbara myths*, en «Africa», XXIV, 3, 1954, y *The Lugbara of Uganda*, Nueva York, 1965.

ciones de linaje, ya que su residencia junto al marido la distancia de su linaje y de los altares ancestrales que le corresponden; se encuentra asimismo descentrada en cuanto a los hogares de vida social más activos, desposada y en cierta manera «extranjera» y por eso más fácilmente «explotable». Y por otra parte, una justificación más ideológica y más elaborada: toca a la mujer en cuanto a su misma definición y a su misma esencia; se inserta en un sistema de representaciones de carácter dualista, un juego de correspondencias explícitas o implícitas.

Hombres.	Mujeres.
Espacio habitado (el "dentro").	Campos de los alrededores (el "afuera").
Tiempo y espacio genealógicos.	Tiempos y espacios míticos.
Valores unidos al parentesco y a los linajes.	Coacción débil del parentesco, y de los linajes.
"Personas", con plena responsabilidad social.	Seres a-sociales y clientes, asimilados con las "cosas".
Enlaces con los antepasados y los espíritus.	Hechicería y magia de agresión.
Oráculos.	Adivinación.
	Dicotomía.

CLASIFICACIÓN DICOTÓNICA Y CORRESPONDENCIAS

Esta distribución de las representaciones, de los símbolos, de los seres y de las prácticas responde a la ideología asociada a las relaciones entre sexos —cuando no a la manera como éstas forman parte de su misma vida. A la mujer se la sitúa del lado de la naturaleza «salvaje» y no del paisaje humanizado, de tiempo y espacio anterior al hombre, de «cosas» y no de «personas», de alianzas más que de relaciones basadas en la familia y la descendencia, del lado de la agresión traidora más que del recurso a la decisión de los antepasados. La discriminación aparece más significativa desde el momento en que todos los elementos «femeninos» se concen-

ben «en términos de inversión» si los relacionamos con sus homólogos de la columna «masculina»; y este proceso de inversión es del que se sirven para designar lo que es «malo», lo que contribuye a modificar, debilitar o destruir las bases del orden lugbara. Y es así que estas series de antítesis se complementan con otras oposiciones más abstractas:

bien, normal, moral, social (de signo masculino)
mal, anormal, a- o inmoral, a- o antisocial (de signo femenino)

Estas constataciones se precisan aún más si nos fijamos en los conceptos relativos al ser mismo de la mujer. Una cita de Middleton nos da a conocer lo más esencial bajo este aspecto: «Las mujeres son el mal. No se convierten luego en espíritus presentes en las habitaciones. No tienen alma... perturban a los hombres y no llegan a comprender las palabras de los antepasados. Las mujeres son los objetos de *Adro* (Dios bajo su aspecto inmanente).»¹³

La diferencia de naturaleza queda claramente afirmada, ya bajo la forma de atributos «peligrosos», ya bajo la forma de «defectos». La mujer no aparece asociada a los antepasados, al universo social que sólo ellos han producido o transmitido, ni al saber que han establecido y comunicado, sino a *Adro*; es decir, a una «fuerza personificada, fuera de control y más allá de la comprensión de los hombres vivos». En esta relación, la mujer se encuentra al lado del mago nefasto y del hechicero, del que está luchando contra el orden social, en compañía de todo el que obra insidiosa y corrosivamente. Por esto, no es de extrañar que la brujería antigua aparezca como esencialmente femenina, que se transmite de madre a hija y muy unida a ciertas características antisociales.

Dos aspectos vamos ahora a destacar. A la mujer se la coloca en términos de topografía social. Queda marginada o excluida: asociada al descampado (al «exterior»), aliada de los sectores en donde operan las fuerzas incontroladas y peligrosas, apartada de las relaciones más importantes por las que se rigen la familia y el linaje. Se la sitúa del lado de los «súbditos» —extraños al orden del linaje, dependientes, temidos como agresores que son en potencia; y como ellos, se la coloca al nivel de las cosas, o de los instrumentos. Soporitan conjuntamente la carga material de toda la colectividad

13. *Lugbara Religion*, p. 248.

y por su misma definición queda justificado el dominio que se ejerce sobre ellas.

La mujer lugbara es igualmente objeto de una interpretación similar cuando se trata de su inserción en el tiempo social. Podemos decir que se encuentra excluida del tiempo presente. Es proyectada hacia las dos extremidades de la escala temporal; por una parte, hacia el tiempo mítico de los orígenes, de los comienzos, de los nacimientos; por otra parte hacia el tiempo del porvenir (el de la adivinación); del cambio, del desorden y eventualmente de la muerte. Expresa así el debate del que no escapa en ningún momento el pensamiento social lugbara: ¿Cómo concordar la permanencia reactiva, la continuidad de un orden y del «sistema de autoridad» que lo fundamenta, y el cambio? ¿Cómo integrar lo que «sobreviene» en un «sistema que es idealmente inmutable»? La respuesta dada por J. Middleton es ésta: los lugbara «ven aquello que nosotros consideramos como acontecimientos y relaciones históricas bajo la óptica de relaciones morales, entre lo social y lo asocial». ¹⁴ Así, pues, la relación hombres/mujeres y el dualismo sexualizado se conciben en «teoría» según una dialéctica que sirve *también* para lo social y lo a- o antisocial, del orden y del cambio, de lo sacral y de lo histórico.

Y siguiendo en África oriental, Zambia, en concreto, en el caso de los ndembu estudiados por V. Turner,¹⁵ aparece una ruptura aún más fuerte entre hombres y mujeres: una verdadera dicotomía subyacente en todos los conflictos que se presentan. En una sociedad con todo y ser matrilineal —y en donde importan ciertos refrendamientos femeninos— afecta a todos los sectores de actividad y a la vida cotidiana; esta dicotomía, instaura, mantiene y reproduce la superioridad masculina.

La economía ndembu se basa en la agricultura, la trata de esclavos y el pillaje, y la caza; la primera se considera una actividad productiva poco apreciada, en cambio se valoran las restantes, sobre todo la última. La caza ocupa una posición privilegiada no tanto por lo que produce como por lo que ella significa; nos lleva a los relatos míticos que exaltan al

14. *Ibid.*, p. 250.

15. V. W. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, 1957, y *The Drums of Affliction*, Londres, 1968, trad. franc., París, 1972.

cazador primitivo en tanto que fundador y héroe de la civilización; pone en práctica las técnicas más ritualizadas, confiere una posición social elevada y se presenta como la actividad humana «por excelencia». La caza por demás se asocia exclusivamente a la virilidad; se considera como un enfrentamiento con la naturaleza y con las fuerzas mismas de la vida, hasta tal punto que la vista de las armas, de los altares de los cazadores y de los símbolos correspondientes amenazan la fecundidad de las mujeres. El lenguaje de la caza es el que proclama y exalta la superioridad masculina. En la división de funciones, las mujeres tienen a su cargo la procreación y el producto resultante de la fertilidad, no de la violencia; tanto que la mayoría de los cultivos vienen asociados a símbolos femeninos. El lenguaje de la fertilidad, de la fecundidad, de la «naturaleza» es el que proclama la necesidad, al mismo tiempo que la inferioridad, de la mujer.

La oposición aparece en los estilos de vida cotidiana. La actividad masculina se caracteriza por su movilidad (caza, trata de esclavos y actualmente trabajo asalariado a distancia), su discontinuidad (trabajos efectuados durante períodos relativamente cortos) y su participación social *entera*. Los hombres reunidos en asamblea en el centro de la población forman el corazón de la comunidad, y las actividades se valoran a partir de los agrupamientos masculinos. Por el contrario, las mujeres se definen por su estabilidad (el matrimonio las «fija»), la continuidad (las tareas repetidas e interrumpidas) y la marginación social en la misma medida en que sus actividades son las más individualizadas.

La segregación se impone igualmente en el campo de los símbolos y el de los ritos; dos registros opuestos y complementarios aparecen. Los ritos, en general, exaltan la masculinidad en el momento de la circuncisión, la femineidad en el ceremonial de la pubertad de las niñas, y oponen simbólicamente hombres y mujeres. Alternativamente, la mitad masculina y la mitad femenina de la sociedad se va ocultando. Los ritos particulares expresan el reparto y la jerarquía de las actividades; los hombres tienen a su cargo en exclusiva todo lo concerniente a la caza, las mujeres (aunque no en exclusiva) lo que condiciona la fertilidad de la tierra y la fecundidad de los seres vivientes.

La unión de los hombres con las mujeres se considera como una asociación problemática y precaria; la tasa elevada de divorcios confirma esta apreciación. De hecho, la mu-

jer ndembu está presente marginalmente, solitaria más que solidaria; separada de su linaje desde el momento en que llega a ser esposa, afectivamente ligada a una «familia matricéntrica» (ella y sus hijos) que se disociará, de la que se separa, a fin de poder quedar más sometida a la casta dominante de la «clase» masculina. V. Turner subraya la «oposición estructural» entre hombres y mujeres, oposición simbólica y real de las «clases» sexuales. La relación de los sexos se define teóricamente bajo la forma de conflicto e interviene efectivamente, en tanto que componente al menos, en todas las situaciones conflictivas.

Una tercera ilustración, sacada de una región diferente, África centro-occidental, será suficiente para poner en evidencia una vez más los temas comunes y largamente extendidos; junto con sus variantes que aparecen como secundarias. Se trata de los fang de Gabón¹⁶ y de sus parientes de Camerún, los beti,¹⁷ es decir, una formación social fundada en el parentesco, los clanes y los linajes patrilineales, y que valoran tanto la virilidad —evocada con el término *Kí*, que significa fuerza y poder— que los fang se lanzaron durante un largo período a una empresa expansionista.

En su sistema simbólico y en su «teoría» social recurren principalmente al modelo del dualismo sexualizado. Los clanes se dividían antiguamente en clanes de denominación macho y clanes de denominación hembra, que se van aliando según sus preferencias. El mismo tipo de alianza buscan los compañeros (con sus grupos) que establecen entre ellos una relación llamada de parentesco de juego. La institución del desafío total, el *bilaba*, que evoca el clásico potlatch y que organiza el enfrentamiento de dos «bandos» representados por dos hombres, recurre también a símbolos y nociones según el modelo macho/hembra. En el campo religioso regían aún los mismos principios —de una manera especial con ocasión de la antigua iniciación masculina, llamada del *Só*. En el sistema de interpretaciones fang se nos muestra que la oposición entre los principios masculino y femenino se concibe primariamente en términos de complementariedad, de alianza y de antagonismo organizador. A todo ser viviente se le somete a esta ley de unión dinámica de las diferencias y

16. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, 3a ed., 1971.

17. M. BÉTI, *Les Béti du Cameroun*, estudio inédito.

de los antagonismos; y en un grado tal que algunos de los ritos tendrían como objetivo «no tanto el de masculinizar totalmente a los hombres o el de feminizar totalmente a las mujeres, sino más bien de dar a cada sexo el complemento necesario de su sexo opuesto».¹⁸ Dado que la cooperación ritual de los hombres con las mujeres es necesaria en todas aquellas circunstancias que comprometen a la comunidad o comportan riesgos graves, es necesario reforzar el «equilibrio en tensión»¹⁹ que fundamenta toda la realidad y define toda organización dotada de vida.

Esta teoría general de los seres no excluye la ambigüedad en la concepción masculina de la naturaleza de la mujer y está en contradicción evidente con la determinación de la posición social de la mujer. De hecho, el contraste se acentúa aún más en los momentos (excepcionales) en que la acción complementaria de los sexos se impone y las prácticas de la vida cotidiana, que manifiestan la inferioridad y la dependencia femenina; la complementariedad en este último caso no logra encubrir dicho antagonismo. Los datos de su situación son muy parecidos a los ya constatados: la mujer asegura la función reproductora, y al dar al hombre una descendencia, éste puede acceder a una existencia social; la mujer es el agente principal de la producción, al asumir la parte más extensa de las actividades agrícolas tradicionales; la mujer es, en fin, el instrumento privilegiado de las interrelaciones en la medida en que los intercambios matrimoniales crean las «alianzas» y ensanchan el campo de las relaciones sociales. Es ella precisamente el elemento más dominado por el hecho de que es el más solicitado; los proverbios incluso evocan su carácter utilitario y su obligada sumisión.

Estas anotaciones convergen justificando la conclusión. La «costumbre» fang trata a la mujer como a un objeto más que como un sujeto que tiene sus derechos; se la asimila a las cosas, a los bienes, y en las condiciones modernas de economía de mercado la dote matrimonial varía correlativamente a los precios en vigor; se valora según sea tasada por los intereses personales masculinos, y se la mantiene marginada, sometida a múltiples «entredichos» —lo que hace considerarla como esencialmente pasiva. En su ensayo inédito con-

18. Cf. P. ALEXANDRE y J. BINET, *Le groupe dit Pahouin (Fang, Bouiout, Béti)*, París, 1958.

19. *Ibid.*, p. 114.

sagrado a los beti cameruneses, Mongo Béti insiste menos sobre las cargas impuestas a las mujeres que sobre la definición de su estado y condición. Las llama *apáirías*, ya que el matrimonio las separa al situarlas al lado del esposo, en la casa de los «aliados», *sóitairías*, dado que su participación social es muy limitada, aun cuando constituyan una especie de sociedad femenina *dentro* de la sociedad de los hombres, reducidas al estado de «cosas» —como lo demuestra su transmisión como parte de la herencia—²⁰ y de «instrumentos».²¹

Ya en 1860 el explorador Du Chailu tiene en cuenta los «agravios» de las mujeres y los medios de protección de los que se sirven «contra sus enemigos de sexo masculino». Se trata de un «equilibrio en tensión» según la fórmula ya mencionada, y la mayor parte de los observadores han constatado el carácter antagonico de la relación entre los sexos. Con las transformaciones modernas, las mujeres fang han encontrado nuevas posibilidades para modificar su status, pero no sin dejar de multiplicar los conflictos, provocando una especie de antifeminismo por parte de los hombres que afirman que sus compañeras «se han puesto la mala cabeza» o el «perverso corazón». Lo que les hace sospechosas de brujería. Y es Mongo Béti quien propone la conclusión: «Una tal evolución no tiene nada de sorprendente... Está contenida ya en la misma naturaleza del clan en cuyo seno la mujer, elemento abusivamente oprimido, fue siempre el único factor potencial, trampolín de una eventual mutación.»²² Una vez más, pues, la mujer se coloca del lado del cambio y de la historia, y no del lado de la tradición conservadora y de la continuidad. El modelo de relación entre sexos es aquel a partir del cual toda la realidad es aprehendida en sus características o propiedades dinámicas.

Esta relación está sujeta evidentemente a diversas transformaciones según consideremos el tipo de sociedad globalmente, y según la lógica del sistema que lo define. En las sociedades de poder difuso, aparece más claramente concebida en términos de ambigüedad, de astucia y de antagonismo. Los coniagi de Guinea han llevado, aparentemente, esta forma de relación al extremo. Para ellos, a la mujer se la reco-

20. Aunque sea menos la mujer misma que la relación (de alianza) que ella permite, y el trabajo que aporta, lo que está en juego.

21. M. BÉTI, *op. cit.*

22. *Ibid.*

noce en razón de su fecundidad y de su función de intermedia-
diaria o de «operadora» en un sistema de filiación matrilineal.
Pero las relaciones entre sexos se caracterizan esencialmente por el antagonismo y la desconfianza: «La lucha entre hombres y mujeres es un combate sin tregua, en que cada fallo del adversario es utilizado inmediatamente, en que ningún hombre puede confiar en ninguna mujer, y donde cada mujer teme al hombre, al mismo tiempo que se burla de él.»²³ Esta misma regla de asociación antagonista es la que rige las relaciones entre esposos. Solamente la madre es la «mujer ideal» —es decir, la única que puede ser digna de confianza.

En las sociedades en que las condiciones sociales están netamente jerarquizadas, separadas, y donde los poderes están diferenciados y concentrados, las relaciones entre sexos son frecuentemente definidas según una ideología y unos principios que determinan las posiciones respectivas del inferior y del superior. El hecho es frecuente en las tribus más antiguas de Ruanda y Burundi, reinos fundados sobre pseudocastas y relaciones de una desigualdad institucionalizada; en este caso, las configuraciones de estereotipos expresan y justifican el descartar personas y categorías de personas desiguales. Un estudio realizado en Burundi sugiere la incidencia de esta ideología dominante sobre la «teoría» de la relación hombres/mujeres.²⁴

Corresponden éstas a seres esencialmente desiguales. La mujer es la tierra pasiva (ella recibe), mientras el hombre es la semilla (el que lleva el germen de la vida). Ella presenta los caracteres contrarios a los del hombre que lo sitúan en un plano superior: fuerte y apta para trabajos materiales, torpe, inestable y poco capacitada para dominar sus emociones. Se comporta como los seres inferiores —trabaja (incluso en calidad de intendente) en provecho del marido, espera recibir regalos, cede a los celos. De manera formalista, las relaciones entre sexos se rigen según la norma de *ubukuru* —superioridad que implica autonomía, poder de sujeción, capacidad de dar—, éstas se colocan paralelamente a las relaciones del mismo orden; soberano/súbdito, padre/hijo, pa-

²³. Ver los trabajos de M. GESSAIN (DE LESFRANGES) y en particular *Femmes Contigui*, en D. PAULME (dir.), *Femmes d'Afrique noire*, París, 1960.

²⁴. E. ALBERT, *Une étude de valeurs en Urundi*, en «Cah. d'Etudes Afric.», 2, 1960, pp. 146-160.

trono/cliente, primogénito/segundón, que se manifiestan sobre todo en el poder que caracteriza al superior y la obligación de servir que caracteriza al inferior. E. Albert constata: «La inferioridad de las mujeres, en tanto que mujeres, no es más que un aspecto parcial de su inferioridad general en la sociedad rundi.»

Una consecuencia importante viene a resultar de este sistema de representaciones: las relaciones sociales entre hombres y mujeres se rigen por el mismo azar que las que pueden existir entre las diversas categorías de superiores y de súbditos. Siempre con el miedo de que la desigualdad no se convierta en antagonismo abierto o con la sospecha de que el hombre no abuse de su autoridad o que la mujer no se vuelva infiel. O que la compañera sometida no vaya en busca de una dependencia más ventajosa —como así lo sugiere la frecuencia de divorcios.

La modulación de relaciones entre sexos mediante el principio que domina la teoría social rundi (la de *ubukuru*) aparece bajo dos aspectos. La inferioridad de la mujer rundi no es absoluta, sino relativa: su estatuto social la limita o agrava según la clase a que pertenece. Toda mujer es inferior a los hombres de su mismo rango, pero hombres y mujeres *reunidos* constituyen una «clase» superior que impone su superioridad a los hombres y mujeres de rango inferior. Es en este sentido que una mujer de condición elevada puede ejercer un poder, indirecto sobre hombres que se encuentran bajo la dependencia de su marido, y directo sobre hombres que han sido puestos bajo su dependencia. El efecto del principio de superioridad provoca la integración social de una parte de la población femenina y una distribución dentro de esta última según las fronteras que delimitan los status. Esta disociación explica, por una parte, que el dualismo sexualizado y antagonístico quede disfrazado en el caso de la sociedad rundi.²⁵ La dominante jerárquica hace que la división de clases prevalezca sobre la división «sexual».

²⁵. C. Vidal, en sus últimas investigaciones dedicadas a Ruanda, muestra a través de ciertos mitos la permanencia discreta de los temas ya considerados; la relación de la mujer a la naturaleza, a lo «salvaje»; el antagonismo de sexos «inscrito en el dualismo de la naturaleza salvaje y de la naturaleza domesticada»; la «conjunción de sexos» realizada «por una operación integralmente cultural»; Cf. C. VIDAL, *De la contradiction sauvage*, en imprenta en los «Cah. Et. Africaines».

2. Las lecturas de las teorías sociales

El inventario hecho hasta ahora es un poco restringido pero, cuando menos, parcialmente válido por las convergencias que nos manifiesta. Antes de proponer las «lecturas» de las teorías sociales y sistemas de representaciones que presuponemos, conviene poner en orden los datos. Las informaciones recogidas no están fechadas con exactitud, aun cuando tengan en común el no tener en cuenta las transformaciones habidas recientemente; presentan la manera como las relaciones entre sexos son *definidas*, más que las prácticas sociales, la condición femenina vivida; nos muestran cómo los principios que rigen estas relaciones «modelan» frecuentemente disposiciones sociales y culturales de otra naturaleza, pero que no tocan para nada el origen de este modo de interpretación y de organización. Lo que realmente ellas demuestran, por lo que a éste último se refiere, es su larga duración y su larga extensión.

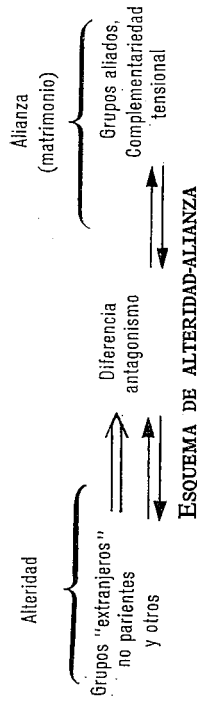
El dato más generalizado es la afirmación de la inferioridad de la mujer, aun en el caso de que se encuentre matizada por la incidencia en las jerarquías sociales, y el de las relaciones que proclaman la desigualdad y la dominación. La mujer está situada al margen del saber, de aquellas relaciones y prácticas que están más valoradas, colocada al lado de los objetos o instrumentos, de las actividades menospreciadas, y con comportamientos de dependencia. Sólo una de sus funciones escapa por completo de esta devaluación: la de madre, de «plantadora de hombres», como dicen los kongo del Congo. Bajo este aspecto, corresponde muy exactamente al «proletario» de la antigua Roma y a la definición etimológica del término: el individuo que interesa más que nada por razón de la descendencia que engendra.

Todos estos datos, en grados diferentes según el tipo de la sociedad a la que corresponden, subrayan paralelamente la mínima inserción social de la mujer; y sobre todo en las sociedades que se montan sobre combinaciones de clanes y de linajes. Esta situación la «explican» por la imposibilidad en que se encuentra la mujer de participar plenamente en la vida de la sociedad: como esposa que es, se ve obligada a dejar su propia residencia por la de su marido. Se siente desarraigada por una doble necesidad: respetar la sujeción exogámica que le impone fundar una pareja en que los que la constituyen son de alguna manera «extranjeros»; hacer

alianza a través de ellos con grupos mediante relaciones pensadas como esencialmente *sociales*.

De hecho, son todas las consideraciones relativas a la exogamia las que se encuentran aquí directa o indirectamente comprometidas. Ésta permite ampliar el campo de las relaciones sociales aliando grupos que se tienen como «extranjeros», según ciertos criterios, y por este motivo peligrosos en la medida en que el «otro» no deja de ser —según los nuer del Sudán— un «enemigo virtual». La exogamia y los intercambios matrimoniales en vigor aseguran la transformación de un estado de hostilidad o de antagonismo, real o potencial, en un estado de paz y de alianza. La mujer, recorriendo la red de los intercambios matrimoniales, es el instrumento del que se sirven para esta conversión. Es ella la que lo realiza a cambio de una *socialización ambigua*: por su nacimiento ella pertenece a su grupo (y es en función de esta pertenencia que el hombre puede desempeñar el papel de «donador» de mujeres), pero se sitúa fuera de él, por razón del matrimonio que la constituye en medio, señal y garantía de la alianza en el grupo que la recibe como esposa.

Con todo, no basta con constatar esta «comunicación» establecida entre los grupos, la conversión de una relación «natural» (la unión de un hombre y una mujer) en lazo social, cabe anotar también que esta relación es vulnerable y problemática por su misma naturaleza. Los kaviro de África oriental reconocen esta incertidumbre: «No se casan unos amigos, sino unos enemigos», y esto no se olvida jamás. Radcliffe-Brown, a propósito de un caso particular, el de las tribus formadas por dos mitades exógamas, hace observar que su relación es pensada tanto en términos de oposición como de alianza. Todas estas constataciones convergen y pueden ser representadas con este esquema:



Las relaciones que hemos visto se basan en la alteridad y la oposición; «producen» una alianza y una complemen-

tariedad tensional; son reversibles o, cuando menos, son tenidas como tales. Lo que se discute es la *incertidumbre* que comporta esta relación de alianza: por una parte asocia y pacifica, pero por otra parte comporta —y no puede dejar de implicar— el riesgo de una oposición domesticada, o de un retorno a un antagonismo declarado. Aquí tenemos pues una de las *primeras* relaciones sociales basadas en la alteridad/oposición/ambivalencia, cargadas de un dinamismo elemental que asegura su defensa contra los peligros de degradación o bien los «supera». En este último caso, la relación se mantiene mediante la dominación a la que es sometida por causa de las relaciones sociales que le son extranjeras, pero en las que está incluida.

Es necesario presentar ahora una serie de consideraciones suplementarias e importantes en esta confrontación; son el resultado de datos y conclusiones precedentes —y nos lleva a reencontrar la homología establecida entre las relaciones hombres/mujeres y algunas otras instauradas entre grupos sociales. Mostrar también que la toma de posición con respecto a esta relación tiene una incidencia más amplia, como si la suerte de la sociedad estuviere en juego por ello; lo que contribuye a explicar el conservadurismo de larga duración que define las relaciones sociales entre sexos y el carácter «radical» atribuido a la contestación que amenaza con arruinarlas.

Para el hombre, la mujer es el «otro» más que la compañera que le complementa; y esta alteridad se afirma, y se refuerza, mediante el recurso a sistemas de representaciones, de símbolos, de proyecciones imaginarias y de modelos de conducta. Lo mismo que Durkheim había ya constatado en sus investigaciones relativas a la prohibición del incesto. Por esta razón de su situación de alteridad, la mujer se define como un elemento peligroso y antagonista. Se sitúa en relación de oposición y hasta de inversión, tal como se manifiesta en la ideología lugbara. Frecuentemente se la asocia a la contrasociedad, a las actividades de la magia agresiva y de la brujería, a las fuerzas del cambio que corroen el orden social y la cultura establecida. En fin, la misma función social positiva que resulta de la alianza, que permite convertir la oposición potencial en una complementariedad fecunda y unir las partes masculinas y femeninas de la sociedad, también queda marcada por el signo de la ambivalencia. Desde este momento, ya lo he reseñado anteriormente, las

relaciones se viven como relaciones de incertidumbre. La ligazón de los grupos nacidos de la unión que funda una pareja, o que se constituyen según este modelo, es tan problemática como la que asocia el esposo a la esposa. El «casamiento» entre grupos, según la lógica del dualismo sexualizado, es en este aspecto homólogo al de las personas; es vulnerable exactamente igual.

Esta aproximación no adquiere suficiente sentido si no tenemos en cuenta la cuestión de la exogamia, teniendo como objetivo el mostrar sus implicaciones y no el de proponer una solución teórica. El punto de partida es bien conocido: el intercambio matrimonial, la relación dador-receptor de mujeres, al mismo tiempo que enlazan un hombre y una mujer socializando su sexualidad, contribuyen a la articulación de la «sociedad» masculina y de la «sociedad» femenina y fundan una alianza entre los dos grupos a los que pertenecen. Esta relación de intercambio pone en movimiento procesos que operan en dos direcciones distintas: el de las relaciones *internas* al linaje y al clan, y el de las relaciones *externas*. Mediante estos procesos, los grupos se van estructurando cara a dentro y cara a sus relaciones exteriores —el conjunto de grupos extranjeros-aliados. Es por tanto evidente que la exogamia que instituye la unión de un hombre y de una mujer «no parientes» es, en sí misma y más aun por sus consecuencias, un momento social decisivo.

El origen del sistema social puede encontrarse en él. Aquello que diferencia, es lo que constituye la relación, no dejando al mismo tiempo de ser portadora de tensiones: éstas se van conjugando en la complementariedad (relación positiva) y la oposición (tensión), e imponen los medios que permiten regular y mantener las relaciones así establecidas. Se forma todo un sistema: diferencias → interrelaciones → complementariedad o solidaridad tensional → regulación y conservación o mantenimiento.

En los grupos humanos el primer dato de diferenciación es el que nos da el sexo. Dos elementos nos son dados como diferentes e inevitablemente unidos por esta misma razón: el hombre y la mujer. Su unión está biológicamente determinada y es imprescindible para la reproducción de los hombres; esta unión es la que provee de alguna manera la materia «prima» a partir de la cual —y según este mismo modelo— las relaciones sociales pueden concebirse y formarse. Estas relaciones son pensadas primariamente según la analo-

gía de la unión que resulta de los sexos, por una parte generando el «matrimonio» de las diferencias o de contrarios, y por otra generando el dualismo sexualizado como modo de interpretación —y de construcción real o simbólica— del mundo y de la sociedad. Y es según este mismo modelo como se entablan relaciones entre grupos tenidos por *extranjeros* en ciertos aspectos. El intercambio de las mujeres establece su alianza, concebida a nivel de colectividades como matrimonio de dos elementos diferentes y por tanto opuestos, de dos grupos que pueden llamarse respectivamente masculino y femenino, como lo expresa el ejemplo de los fang gaboneses y camerunenses.

Desde el momento en que las relaciones sociales empiezan, así, a ser sistematizadas, se rigen por la lógica de la oposición y del antagonismo, de la complementariedad tensional; en tanto que sistema de relaciones sólo existen con esta condición; *desde su origen y por necesidad* tienen un carácter dinámico.

Complementariamente, dos consecuencias de desigual importancia se imponen. La primera de alcance general: la relación a la prohibición del incesto. La que hace más que regular la sexualidad humana, pues «dictamina» también que la unión de dos personas en cierta manera semejantes o «parientes» no es socialmente fecunda; ya que esta unión cerraría el camino de las relaciones y establecería, si se me permite la fórmula, una situación homorrelacional —no puede engendrar un sistema de relaciones que sólo puede nacer de la conjunción de las diferencias. Esta necesidad, reconocida más o menos conscientemente, contribuye también a explicar junto con otras razones las reacciones de incertidumbre ante la homosexualidad; la unión con un semejante aparece como el nivel cero de las relaciones sociales, no-relación, y en cierta manera el reverso de la unión de las diferencias que demuestra su fecundidad en el carácter ejemplar, o mejor paradigmático, atribuido a la relación masculino/femenino.

Cabe anotar aquí una segunda observación. Se trata del hecho que la relación de alteridad hombre/mujer, transformándose en complementariedad tensional mediante el matrimonio, modela gran número de relaciones sociales, de representaciones y de símbolos en todas las sociedades formadas principalmente sobre la base de la familia, de la filiación y de la alianza. Aparece como primordial, fundamento, e interviene como punto de referencia, o relación ma-

triz que engendra otras a su vez, a fin de poder organizar los diversos sectores donde se desarrollan la actividad y la creatividad colectivas. Y este privilegio tiene larga duración, se impone como un dato permanente. Esto se explica por la doble razón de que la relación está en la misma naturaleza del hombre (biológica, anteriormente a su ser social) y es la que rige en cuanto a su reproducción —en las sociedades en que la producción de hombres prevalece sobre la de las cosas. Es el modelo de la unión fecundante y *todas* las relaciones sociales que ella configura están dotadas de esta propiedad positiva.

L. Además de estas constataciones y proposiciones, es conveniente recordar que ciertos relatos míticos expresan, en el lenguaje que les es propio y en versión simbólica, por tanto, las enseñanzas principales sacadas del análisis sociológico. Se puede apreciar cómo la relación entre los sexos viene asociada a la «explicación» de los comienzos, de la génesis, utilizado como modelo explicativo generalizado, definido en la ambivalencia, ya que es generador de orden y portador de desorden potencial. Es el que funda la sociedad y la cultura, pero recelando al mismo tiempo de las fuerzas de ruptura que amenazan aquello de lo que es soporte. Asegura también la unión de las diferencias, pero en una complementariedad cargada de un dinamismo peligroso. Desde sus orígenes, la sociedad —mirada bajo el prisma de la primera relación social: la de la pareja institucionalizada— se nos presenta vulnerable, problemática.²⁶ Las vicisitudes de la unión de los sexos son sus mismas vicisitudes; dato que sugiere el lejano enraizamiento de la inquietud que liga el destino social, el mantenimiento del orden o la irrupción del caos, al destino de las parejas. Al exponer los modelos que expresan los lazos posibles entre los sexos, las narraciones míticas revelan al mismo tiempo las posibilidades que orientan las interpretaciones y las realizaciones de la unidad social.

Ya he presentado los tres modelos: de fusión (andrógino), de complementariedad por origen común (apareamiento de

26. Muy bien demostrado por F. MICHEL-JONES a propósito de los dogon de Mali: «La búsqueda constante del equilibrio, pero sobre todo del reequilibrio, ya que el orden está siempre amenazado, se expresa en la aprehensión binaria totalizante del universo cósmico y social, y está mejor asegurada si la esencia de los elementos unidos es gemela.» Cf. *Dualisme, géométrie, bisexualité et ambivalence chez les Dogon*, tesis E. P. H. E., 1973.

gemelos de sexo opuesto) y de alianza de las diferencias (pareja mítica que une al hombre y la mujer). El primero va a abolir la diferencia, el segundo afirma la unidad inicial, el tercero designa la unidad como creación y como orden vulnerable. Este último es el que rige efectivamente la sociedad, pero dejando subsistir la nostalgia de los modelos menos problemáticos, utópicos o idealistas; la de una fusión que puede interpretarse como fundamento en la espera de una sociedad de «iguales», sin clases desiguales que resultan de las diferencias de sexo, de generación, de actividad; la de una unidad dada (y no por construir) que puede interpretarse como la que legitima la transcendencia de la gran unidad (iglesia, nación, sociedad global), y el aminoramiento de las diferencias, de las desigualdades que dividen y oponen. Estos dos modelos tienen en común el manifestar una relación particular frente a la historia, ya sea rehusando el cambio ya sea prefigurando un orden donde la necesidad de cambio quede excluida. Su «fuerza» le viene dada por la creencia en la ilusión de que con ella acaba la historia.

Estas consideraciones pueden correr el riesgo de dar la impresión de un abuso de poder interpretativo. Sin embargo, están bien fundamentadas si se quiere aceptar que las tres referencias míticas ya consideradas proponen los arquetipos que nos llevan a los orígenes, buscando expresar la esencia de la sociedad y de la cultura. Están además cargadas «de una densidad de sentido», y nos presentan unos modelos excelentes por los que se interpretan simbólicamente el orden creado por los hombres y la historia que lo amenaza.²⁷

3. *Los sexos y las estructuras*

Vamos a examinar ahora las situaciones *reales*, sobre todo en el campo de las relaciones en que se desenvuelven los hombres y/o las mujeres. A fin de introducir variantes apreciables, recurriré a estudios ejemplares que nos muestran diversas sociedades con estructuras segmentarias, con diversas estructuras de poder y con un Estado tradicional. La confrontación nos evidenciará en seguida las semejanzas y desemejanzas.

27. Un comentario de M. SERRES puede iluminar esta afirmación: *Hermès I, la communication*, introducción, pp. 21 ss., Paris, ed. 1972.

El primer caso es el de los tallensi de Ghana, estudiado por M. Fortes en una obra ya clásica.²⁸ Esta sociedad consta de grupos autóctonos, cultivadores de la tierra, y de grupos «extranjeros» con status diferentes, es de tipo clan, segmentaria; los patrilinajes constituyen en realidad «el esqueleto de la estructura social» de las mujeres en la sociedad tallense.²⁹ El principio fundamental de pertenencia no parece imponerseles en exclusiva: «Los linajes y los clanes se componen a su vez de sus miembros machos y de sus miembros hembras.» Pero esta doble inclusión se presenta con una diferencia significativa según se trate de hombres o de mujeres. La primera sale de sí misma en cierta manera, la segunda requiere el recurso a una *ficción*. Dicen entonces: «Salvo accidente de nacimiento, la mujer habría podido ser un hombre y sus hijos habrían sido capaces de ejercer todos los derechos y (asumir) todos los deberes que comporta la pertenencia al clan.» El mismo proceder se da en el juego de las relaciones entre tío y sobrino uterino. M. Fortes observa que la filiación materna en ciertas circunstancias se asemeja a la filiación paterna. Así, el sobrino uterino puede reivindicar un derecho de levirato en el clan de su tío materno. Él pide en calidad de esposo una viuda dependiente de este clan, fundándose en el hecho de que ejerce el derecho que había tenido su madre si ella hubiese sido un hombre;³⁰ el carácter excepcional de esta práctica no importa tanto como la forma de argumentación a la que han tenido que recurrir. La situación de la mujer tale está marcada por la ambigüedad; sólo se encuentra ligada a su clan y linaje de origen bajo ciertas condiciones. Se sitúa fuera del clan desde el momento de su matrimonio: entonces se «exporta», por razón de la residencia virilocal, y generadora de una descendencia que contribuye a la perpetuación del linaje del esposo, por razón de la filiación patrilineal; su función principal, en relación a sus grupos de origen es la de ser el instrumento de los intercambios matrimoniales y de las alianzas. Al truncarse esta «ficción» su pertenencia se reafirma: su característica sexual, considerada entonces como accidental, es abolida. Re-

28. M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.

29. *Tale*, forma del calificativo a partir de la denominación: Tallensi.

30. Cf. M. FORTES, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, 1949.

conocida como mujer en la plenitud de su ser desde el momento que se la empieza a mirar como esposa posible o real, se la considera como hombre «disminuido» ya que su calidad como miembro del clan y del linaje es lo que más importa.

Se la define esencialmente en razón de su inserción en el clan: «hermana en el clan» en relación a los hombres —sus «hermanos en el clan». Pero en una relación que hace desaparecer su individualidad; ya que «nadie posee una mujer del clan, sino que es poseída por todos» y hasta tal punto que todas las mujeres de un mismo clan de origen son tenidas como equivalentes en este aspecto. En conjunto, ellas «pertenece» al clan y tanto más cuanto que la exogamia opera generalmente en este nivel superior. Esta pertenencia *colectiva* se revela en el momento de las grandes manifestaciones rituales en que todas las mujeres son *representadas* por una de entre ellas, escogida entre las más ancianas. La ligazón, privilegio de la unidad de clan, se explica por el hecho de que las funciones sociales de la mujer están pensadas principalmente cara a las relaciones exteriores. La mujer está orientada «hacia fuera», como lo afirma la teoría social tal y la de otros pueblos, como los lugbara. Por esta misma razón los tallensi consideran que está íntimamente asociada a las relaciones entre clanes que rigen la guerra y la paz. Esto aparece claramente en el antiguo ceremonial en el momento de sellar la paz entre dos grupos enfrentados; cada una de las partes está representada por una mujer que le «pertenece», una hermana de clan y que se sitúa en el grupo contrario en tanto que esposa —es decir, aliada. La situación social ambigua de la mujer tal se encuentra claramente asociada a la dialéctica de la paz y de la guerra, de la alianza y del antagonismo. Los hombres son, en cambio, principalmente considerados en función de las relaciones instauradas en el interior de los clanes y de los linajes: aseguran la salvaguardia de éstos —preservando su unidad y «manteniendo el orden social».

Esta doble orientación de las relaciones nos lleva a proponer el problema de la articulación de las sociedades masculina y femenina y la cuestión del buen-fundamento de la separación según los sexos de los diversos sistemas de relaciones sociales. Si la sociedad femenina existe, su existencia es muy discreta, ya que sus componentes —recordemos lo que nos dice Fortes— no actúan jamás como un solo grupo, puesto que el matrimonio dispersa las mujeres de un clan entre

otros clanes. La realidad de esta sociedad, no obstante, se afirma en el plano de las representaciones que establecen una especie de ruptura sexual: las mujeres «a menudo son consideradas como formando un cuerpo unificado, como un trapartida femenina de los hombres del clan». Existe una versión femenina del orden del clan que se opone a la versión masculina.

Las formulaciones simbólicas relativas a las relaciones sociales, tal como aparece en las manifestaciones colectivas y sobre todo con ocasión de los funerales de un hombre preeminente o de su esposa, llevan a la misma conclusión. En estas circunstancias es cuando se habla de «mujeres del clan» como si ellas constituyeran un grupo permanente y organizado. Con motivo de los funerales, una distinción importante separa rigurosamente las mujeres nacidas en el clan (las «hermanas») de las mujeres aliadas del clan por razón de su matrimonio (las mujeres de la «cámara», de la casa). Las primeras actúan colectivamente bajo la batuta de la más anciana, la decana; preparan los alimentos y las bebidas según los usos rituales; son *representadas* durante las diversas fases de la ceremonia por una de las más viejas de su grupo. Su inserción *colectiva* en el clan se manifiesta en esta ocasión, al mismo tiempo que la limitación de su pertenencia al mismo. Las segundas son marginadas, reducidas a un papel de asistencia cerca de las mujeres de la casa en duelo, excluidas de todas las actividades relacionadas con el ritual de los funerales. Así se nos manifiesta la doble situación de la mujer tal: nos es «presentada» en su clan, pero en tanto que colectividad femenina tiene una capacidad muy restringida; se la confina en un universo doméstico en su calidad de extranjera-esposa. Asociada bajo condiciones a un lugar donde ella no reside (su grupo de origen), se encuentra en un estado de casi aislamiento allí donde reside (su grupo de alianza).

M. Fortes, muestra cómo las relaciones están pensadas en términos de rivalidad y de exclusión: «Existe de hecho un sentimiento de rivalidad oculto en las relaciones entre hombres y mujeres de un mismo clan, ya que ellas están privadas de una real participación jurídica y ritual en el clan.» Un tabú categórico afecta a las relaciones entre el jefe del linaje principal y la decana: No pueden encontrarse juntos, al atardecer, en el recinto del primero, bajo pena de muerte impuesta por los antepasados presentes allí y que allí mismo se benefician del culto rendido por el jefe del linaje. Fortes

presenta una interpretación de esta prohibición que a él le parece evidente: «La decana de las "mujeres del clan" habría podido ser personalmente cabeza del linaje, salvo accidente de nacimiento. Su presencia, en el lugar que ella hubiera podido ocupar si hubiese sido hombre, será un desafío oculto y un reproche lanzado a la vez al cabeza macho del linaje y a los antepasados. Ello equivaldrá a un rechazo simbólico de los principios fundamentales de la organización según el linaje. Por todas estas razones, la mujer no puede quedarse con el hombre, ya que representa descaradamente la exclusión de las mujeres de la herencia completa de la descendencia patrilineal.»³¹

Rivalidad o desafío y exclusión van unidos —el carácter patrilineal de la sociedad tale subraya esta última. Pero el argumento más revelador y el más frecuente es el del «accidente de nacimiento»; nos viene a repetir que la mujer ignora y sufre esta situación suya por el solo hecho de ser mujer. Esto es lo que la constituye como «la» rival oculta y tanto más peligrosa para el hombre, su homólogo macho, cuanto que sólo consigue su posición social de la que disfruta por el mero hecho de ser hombre. La sociedad femenina es una sociedad de contraataque, aparece unas veces concurren y siempre amenazante. Hasta tal punto que a las mujeres se les asocia simbólicamente a la oposición, con implicaciones dinámicas: dentro/fuera, paz/guerra, complementariedad/rivalidad, orden/desorden. Ellas son el movimiento, la fuerza de la contestación (aparentemente, ellas solas) del orden de linajes dominado por los hombres.

El segundo caso a considerar es el de los bamileké del Camerún occidental: pueblo numeroso (alrededor de 600.000 personas), con una demografía en expansión, con gran densidad de población (125 por Km.² de promedio) en el interior de las «circunscripciones de poder» de límites muy variables. Este pueblo emprendedor, inventor y expansionista, ha moldeado una sociedad muy concreta capaz de mantenerse en adaptación constante y de imponer su modo de vivir a poblaciones de «colonización» fundadas en país extranjero. Esta sociedad claramente jerarquizada queda organizada mediante la articulación de un sistema de linajes, un sistema de asociación múltiple con unas funciones bien definidas y un

31. M. FORTES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*; *op. cit.*, pp. 149 ss.

sistema de categorías y jerarquías; el jefe (fo) domina todo el conjunto —hasta hace poco, en que la furia campesina socavó su poder— aplicando medidas políticas, administrativas, religiosas y mágicas.

El paisaje bamileké ha sido, a lo largo y ancho del África tropical, el más cultivado por la actividad colectiva de los hombres. Posee una economía basada en la agricultura y la ganadería, desde mucho tiempo abierta a los cambios, como lo demuestran los mercados y las transacciones a larga distancia. En el reparto sexual de los trabajos, la mujer tiene a su cargo los más pesados, pero se beneficia de una gran autonomía en materia de gestión de los recursos provenientes de la venta de las cosechas. Esta economía del producto es también y de manera evidente, una economía del *signo*. Una relación simbólica y mística se establece entre los hombres y los vegetales de cultivo más añejo, los más indispensables para el sustento. Las desigualdades sociales, por otra parte, se ponen de manifiesto, mediante la jerarquización de las actividades económicas: entre los hombres (ciertos cultivos, pastoreo, con la exclusión de los cerdos y aves por no tener ellos el monopolio) y las mujeres —las prohibiciones son interpretadas «unánimemente como una prueba de la condición inferior de la mujer»—;³² entre las personas de rango diferente: el pastoreo de los bueyes, de una importancia numérica mediocre, confiere la función dominante de designar el status superior de los jefes y de los nobles principales. En una sociedad en que las desigualdades resultantes de su posición con respecto al poder y de la empresa económica personal están a la vista, la economía es sin duda uno de los lenguajes por el que nos vendrán formuladas; y paralelamente las prácticas que aseguran los intercambios matrimoniales que designan, contribuyendo a establecerlas y mantenerlas, las posiciones sociales desiguales.

En los primeros datos relativos al status de la mujer bamileké no aparecen diferencias considerables con las descritas anteriormente. Su condición de subordinada se expresa no sólo en los diversos códigos sociales, sino también, sobre todo, por las tareas o funciones en que se manifiesta su carácter de instrumento, ya se trate de la economía y del trabajo minusvalorado, ya en los procesos que permiten la capitalización de derechos matrimoniales. Una forma particu-

32. J. HURVAULT, *La structure sociale des Bamiléké*, París, 1962.

lar de matrimonio es reveladora a este propósito: la llamada «bajo *nkap*»³³ que puede abarcar hasta el 80 % de las mujeres. Consiste en ceder una mujer sin más compensación que un regalo simbólico, pero adquiriendo un derecho que se transmite a su descendencia *femenina*, parcial o total según el status social del «dador». Éste es el régimen normal de matrimonio de las mujeres de condición servil. Aplicando también este sistema profusamente, fuera de aquella categoría social ha permitido acelerar la capitalización de personas,³⁴ prestigio e influencia en ciertos patrilinajes y ha dado a los jefes y notables la capacidad de controlar una fracción elevada de uniones matrimoniales y de las alianzas correspondientes de larga duración.³⁵ El aspecto instrumental de la mujer es tanto más acentuado por el hecho de que este procedimiento fue en su origen el mismo que se aplicó exclusivamente a las mujeres esclavas.

Esta práctica, en la que aparecen implicadas la desigualdad de sexos y otras desigualdades, sugiere una situación compleja. La sujeción a un sistema jerárquico sólidamente establecido complica el juego de las relaciones entre «clases sexuales»; a ello hace alusión un autor antiguo constatando que la jerarquía de los hombres «queda reflejada en la jerarquía de las mujeres». La colectividad femenina no forma un conjunto débilmente diferenciado, como en el caso de los tallensi; comporta status y funciones que marcan las diferencias de clase; y dispone de organizaciones propias. Por consiguiente, la «sexualización» de las estructuras y de las relaciones sociales queda marcada profundamente, ya sean el resultado del parentesco y de la filiación, ya de la asociación o de los apañes del poder o de los poderes; tanto es así que muchos observadores han sacado la conclusión de que la sociedad bamileké se divide en una mitad masculina (predominante) y una mitad femenina. El contrapeso femenino a la sociedad masculina no es ni ligero, ni fantástico; está formado a base de configuraciones complejas; asume diversas funciones en todos los dominios de la actividad colectiva —instancias políticas y rituales inclusive. Esto es lo que constituye una diferencia total con otras sociedades en que

33. Matrimonio de régimen *ta nkap*; *nkap* = dinero, riqueza, hacienda.

34. Especie de capitalización con intereses compuestos.

35. J. Hurault cree que algunos jefes han podido «arreglar el matrimonio de 1/10 a 1/7 de las mujeres del grupo».

la mujer queda marginada y excluida de las estructuras de poder. Tres configuraciones cabe destacar ahora: los linajes, el sistema de poder, las asociaciones o «sociedades».

Las configuraciones de linaje tienen una particularidad. Dé un lado, los pseudopatrilinajes que se caracterizan por el hecho de que sólo los «herederos» aseguran la continuidad. Son ellos los que determinan el reagrupar personas en gran número —la residencia, la transmisión hereditaria de los bienes de padres a hijos, los derechos y las funciones, el culto a los antepasados machos, capaces de influir en el destino individual. Determinan también el rango y la condición social, pero son débiles y dispersos, y no son ninguna amenaza para el poder del jefe, por cuanto las segmentaciones continuas resultantes del hecho de que los hijos no herederos están condenados a la iniciativa individual y a su vez se convierten en fundadores. De otro lado, los pseudomatrilinajes forman unidades exogámicas obligatorias; cualquiera que sea la lejanía de la abuela común, el matrimonio queda excluido. Son grupos reducidos, ya que la interdispersión de sus miembros queda asegurada. Sirven de marco al culto de los antepasados femeninos, mediante la transmisión de madre a hija del cráneo de la abuela, que recibe los sacrificios. Todos los descendientes de esta última deben respeto, ayuda y asistencia al «heredero» que dispone de un poder ritual que le permite sancionar a aquellos descendientes (hombres y mujeres) que no han cumplido con sus obligaciones.

En el estudio del sistema de linajes descubrimos dos planos de correspondencia. Primeramente aparece una división según los sexos, las relaciones sociales y sus funciones; a los hombres se les atribuye: la residencia y el territorio, los cargos principales que rigen las actividades económicas, políticas y religiosas; a las mujeres les corresponde: las uniones exogámicas dominantes,³⁶ las alianzas, las relaciones rituales secundarias, pero mucho más extensas. Aquéllas lo devuelven a las relaciones sociales localizadas con precisión, que estructuran el ámbito del poder, éstas a las relaciones más difusas que podemos llamar de «red». De aquí que la ambigüedad de la condición femenina se ponga de manifiesto. A la mujer guardiana del culto de la abuela se la respeta y se la teme —mantiene el prestigio y la autoridad—, pero la hija por

36. En línea paterna, la prohibición del matrimonio no supera la cuarta generación.

casar sirve de instrumento para la estrategia matrimonial y la esposa es la subordinada del marido sin ninguna apelación posible.

Los correctivos a esta situación resultan principalmente del efecto del principio jerárquico y de la ventaja de una minoría. Ciertas mujeres participan efectivamente y/o simbólicamente en el sistema de poder; y de él sacan sus privilegios—atribución de tierras, de servidores y derechos matrimoniales. El status más elevado es el de las *ma-fo* (madres-jefes) que permite la transmisión del título en la línea de herederas sucesivas. Son asociadas al jefe (*fo*) en número de dos o tres: la principal es la madre del jefe o su heredera, después viene la madre del dignatario llamado *nzemafo* (hermana uterina o próxima pariente por parte de madre del jefe) y la mayor de las hijas del jefe nacidas después de su advenimiento al poder. De ellas deriva una especie de aristocracia femenina que interviene en los quehaceres públicos ya sea directamente, ya sea por su acción en el interior de ciertas asociaciones, o al frente de un barrio.

La figura que sobresale es la madre del jefe que desempeña a menudo el papel de consejero, actúa por medio de las asociaciones y ejerce en todas partes el mandato durante los períodos de ausencia de su hijo. El personaje es lo suficientemente importante para que la serie de efigies de *ma-fo*—con el mismo título que las efigies de los jefes sucesivos— sean dignas de veneración. Esta situación excepcional ha podido ser considerada como reveladora de una antigua organización matriarcal. Esta hipótesis no es válida, pero queda el hecho de que una «explicación» del status y del poder de la «madre» ha sido necesario. E. K. Kwayeb precisa que la *ma-fo* «tiene casi el status de un hombre» y «se comporta como un hombre». Menciona los principales privilegios que revelan esta inversión o defeminización social: el derecho a un estamento autónomo; la capacidad de escoger esposo, de repudiarlo y eventualmente el derecho al adulterio; la posibilidad de actuar en tanto que dador de mujeres en cuanto que recibe las hijas de sus servidores que se casarán bajo el régimen del *nkap*.³⁷

El efecto del principio jerárquico se ejerce plenamente según una ficción. Esta y su ambivalencia como consecuencia

37. E. K. KWAYEB, *Les institutions de droit public du pays bamileké (Cameroun)*, París, 1960.

son necesarias; la *ma-fo* es evidentemente mujer y la sociedad femenina se organiza en relación a ella a base de jerarquías múltiples en los barrios y en las asociaciones; pero quedando ella asimilada a un hombre para que su participación pueda ser aceptada en el sistema de poder y en la administración. Como mujer-jefe que es, se la considera mujer-hombre, a fin de que por ella se articulen las relaciones sociales de «signo macho» y las de «signo hembra». En razón de su ambivalencia, la *ma-fo* es considerada a la vez como una asociada—un doble del jefe orientada hacia la sociedad femenina—y una rival en potencia. La mitad peligrosa de la sociedad se manifiesta a través de su situación y de su poder ambiguo. Su posición tiene sus réplicas en otras regiones del mundo negro-africano, sobre todo en las «jefaturas» ashanti de Ghana.

La aristocracia femenina bamileké incorpora a las mujeres del jefe, situadas cerca de las *ma-fo*, en segundo rango, beneficiándose de la confianza total de su esposo y a menudo encargadas de tareas ejecutivas. Reciben una tierra con la que se puede obtener unas rentas personales y transmisibles a sus herederos. Después de ellas vienen las mujeres proveedoras de los linajes de la nobleza y miembros de las asociaciones o «sociedades».

En torno a esta tercera categoría se organiza, para el mayor número de personas, la participación en las tareas comunitarias y el lugar donde se van realizando las promociones individuales—«razón de ser del sistema bamileké». E. K. Kwayeb constata: «A través de este cuerpo es como un cierto número de mujeres participan de alguna manera en la vida pública.» Estas «sociedades» tienen funciones numerosas y complementarias—económicas, políticas, religiosas—y marcan por sus condiciones para poder acceder a ellas las desigualdades que resultan del status y/o del éxito personal; están además jerarquizadas, y toda persona perteneciente a una de las más importantes de entre ellas es consagrada noble (*nkam*), cuando menos.

A estas «grandes sociedades», pocas mujeres tienen acceso, ya que juegan un papel esencialmente político y religioso. Es el caso de la asociación que se cuida de iniciar, reservada principalmente a los descendientes de los jefes y de algu-

38. Cf. J. C. BARBER, *Les villages pionniers de l'opération Yabassi-Batang*, Yaoundé (ORSTOM), 1971.

nos dignatarios, la que condiciona, mediante una rígida formación, la atribución de cualquier cargo. Las herederas de las *mafes*, y no en tanta proporción las hijas de los jefes y de dignatarios de rango elevado, han de pasar por allí; como todos los miembros, ellas adquieren allí el vigor y la capacidad de controlar las «fuerzas» necesarias para poder detentar el poder o la autoridad. Son ellas el poder femenino, aunque minoritario y bajo control estricto.

Las asociaciones de carácter económico, organizadas en el marco de un barrio, imponen una división rigurosa, según los sexos. Las mujeres, principales productoras en materia de actividades agrícolas, practican allí su trabajo en común; organizan también las prestaciones de servicio que deben prestar a la jefatura del distrito y a las mujeres de condición aristocrática. Estas sociedades de trabajo son, de todas las asociaciones que reagrupan los pueblos, las que disponen de la organización más eficaz; y son el instrumento de una agricultura intensiva fundada sobre el trabajo femenino desde antaño. Existen además asociaciones cuya finalidad es la capitalización; funcionan ya sea como organismo de crédito concediendo préstamos según el dinero aportado por sus miembros, ya como «salario» que asegura a cada uno según un orden estricto el reparto periódico de las ganancias. Sólo recientemente las mujeres se han dado cuenta que recurriendo a estos procedimientos de constitución de un capital propio pueden hallar la manera de emanciparse económicamente, lo cual no deja de preocupar a los hombres.³⁹

Este es, a grandes rasgos, el cuadro de la condición femenina entre los bamileké. Aparece, cuando menos, un claro reparto sexualizado de las relaciones sociales —si ya no la «sexualización» de las representaciones y teorías sociales que aún nos son mal conocidas. Cada sistema de relaciones comporta, de alguna manera, una versión masculina y una versión femenina; una se diferencia de la otra según las funciones asumidas y su importancia relativa. El desequilibrio entre sociedad masculina y femenina es, a la vez, estructural (la mujer se sitúa en los sectores donde su dependencia puede mantenerse, o su capacidad de organización queda fuera de juego) y funcional (la mayoría de la población feme-

39. Los trastornos resultantes de las rebeliones de 1958-1962 han sido considerables, pero el poder de los antiguos modelos sociales no lo es menos y orienta toda la tarea de reconstrucción.

mina se dedica a los trabajos menos valorados). Pero la mujer está presente en todas partes, con un poder y una autoridad propia y un campo abierto a su iniciativa.

Una diferencia se impone en relación a las sociedades de clan y de linaje, en que la mujer es el instrumento general de formación y mantenimiento de la sociedad; la de que no pertenece a un conjunto indiferenciado. En el caso bamileké, el principio jerárquico opera a todos los niveles, equilibrado mediante un sistema que estimula la empresa individual y que no consolida las desigualdades.⁴⁰ Estas no vienen determinadas exclusiva o principalmente por criterios de sexos o de edad, sino que son el resultado del status recibido o adquirido y delimitan los grupos que resultan de estas dos categorías. La desigualdad de la mujer en tanto que mujer queda sujeta a otras desigualdades y «manipulada» a favor de éstas últimas. Es lo que impone la ensambadura de los poderes masculinos y femeninos: manteniendo las mujeres en dependencia, establece —mediante la jefatura, las asociaciones, los «linajes»—, la articulación de las sociedades masculina y femenina; hace de ésta la reproducción inferior y simplificada de aquélla, una especie de doble empobrecida y desequilibrada.

La dinámica de la relación entre sexos resulta más compleja, aparece por una parte más disfrazada, pero conserva las características comunes. A la mujer bamileké se la aprecia primeramente en su cualidad de instrumento de la reproducción, de la producción y de la capitalización socio-política (ya que detenta los derechos matrimoniales); permanece en la ley de la ambivalencia, utilizada y subordinada pero en ciertos casos detentora de poderes, de prestigio y de privilegios. Estos últimos se justifican por una ficción que identifica las beneficiarias a los hombres, como si las mujeres no pudiesen más que estar excluidas de las posiciones que ellas ocupan. El antagonismo entre sexos se manifiesta en ciertas circunstancias, ya en forma violenta como en la destrucción de cafetales que ha expresado el rechazo de las mujeres a ceder a los hombres nuevos terrenos de cultivo y «una reivindicación antimasculina».⁴¹ La mujer bamileké ya no es más

40. J. HURAULT, *op. cit.*, afirma (p. 81): «El sistema bamileké, lejos de permitir la cristalización de clases sociales, tiende a renovarla con un movimiento continuo.»

41. Información relatada por G. GOSSELIN, en *Formations et stratégie de transition en Afrique tropicale*, vol. I, Lille, 1973.

un actor social desconocido, sino un sujeto inferior pero en rebeldía.⁴²

Es necesario considerar también las formaciones estatales tradicionales, que valoran las «virtudes» viriles y militares y donde, sin embargo, la feminización de la realeza contribuye a la articulación de las relaciones sociales masculinas y femeninas. El ejemplo más significativo es el de Bunyoro, en Uganda occidental, estudiado hace poco por J. Beattie.

Al lado del soberano (*mukama*) figura una autoridad femenina (*kalyota*) designada como reina por los autores antiguos. Esta compañera del rey es también de ascendencia real. Desde el origen de las «medio hermanas» del mismo padre, serie de ritos: acceso al trono va asociada al poder mediante una serie de ritos: acceso al trono que le pertenece, entrega de símbolos atribuidos a su cargo y que definen su poder sobre los dominios que le tocan en suerte, acto de sumisión al soberano. Y los primeros observadores de los nyoro —J. Roscoe entre ellos— han interpretado esta serie de ceremonias como las que establecen un matrimonio de carácter «anormal» entre el soberano y la princesa escogida que viene a ser «reina hermana», un matrimonio incestuoso visto así como «uno de los primeros deberes reales después de la entronización».⁴³

A partir de estas informaciones, que datan de principios de siglo, L. de Heusch ha propuesto una interpretación seductora de esta «unión» que haría de la reina hermana la única esposa verdadera del rey.⁴⁴ Ve en él un acto de la realeza, un acto sagrado que será «el arquetipo de la fecundidad», contribuyendo a asegurar «la sacramentalización de toda la vida sexual normal y de toda la fertilidad durante su reinado». Y liga esta situación a una proposición durante más general; a la prohibición del incesto creador de las primeras relaciones sociales fundadas en el parentesco, la filiación y la alianza, replicaría a la inversa, con el incesto real, constitutivo en los planos simbólicos y sagrados del sistema jerárquico y estatal.

42. Añadir a los títulos ya citados: C. TARDITS, *Contribution à l'étude des populations bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, París, 1960, y J. HURAUT, *Essai de synthèse du système social des Bamiléké*, en «Africa», 40, 1, 1970.

43. J. ROSCOE, *The Bakitara*, Cambridge, 1923.

44. L. de HEUSCH, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruselas, 1958, cap. III.

41. Las encuestas y publicaciones más recientes de J. Beattie han cambiado la perspectiva.⁴⁵ Muestran sin ambigüedades que la *kalyota* no es ni la esposa «verdadera» del soberano ni, consecuentemente, una reina mediante alianza. Precisan que esta autoridad femenina no está unida al rey sino al cargo que detenta. Una vez más juega aquí la ficción, homóloga de la que Evans-Pritchard hizo a propósito de los shilluk (pueblo milótico) y de su rey de origen divino, haciéndonos observar que «la realeza captura al rey» y no la inversa. Beattie basa su interpretación sobre el hecho de que el ceremonial principal, que confiere a una de las princesas la dignidad de *kalyota*, es exactamente igual a todos aquellos a los que el soberano delega una parte de la autoridad política y provoca la modificación del estatuto ritual requerido para tal función. La *kalyota* recibe además, por razón de su cargo, la responsabilidad de los territorios (y de sus habitantes) que administra a la manera de los «grandes jefes». Se identifica con ellos; y como ellos tiene una autoridad política y, por consiguiente, detenta un estatuto ritual elevado. Su función consiste primeramente en ser la «cabeza» de las mujeres del clan real y a su vez serlo de la parte femenina de la sociedad.

Esta característica está tanto más acentuada cuanto que el sistema estatal nyoro comporta otra figura femenina; la reina madre, con una corte privada a su alrededor, dotada de unos dominios en que ella ejerce un poder absoluto. Desde la entronización de su hijo, se la aleja de él y ya no podrán volver a verse, y sólo podrán comunicarse a través de mensajeros. Su autoridad queda delimitada a sus propios territorios ya que su función principal es de otro tipo: deberá proteger (mágicamente, según L. de Heusch) la persona del rey, mantener la vida que un día le dio. Las dos autoridades femeninas se diferencian y se oponen complementariamente, igual que sucede con el sistema dualista de los nyoro, política y religión/magia.

Las dos revelan no obstante una característica común: su feminidad es amputada: la reina madre tiene la obligación de permanecer casta, y a la *kalyota* se le prohíbe tener hijos. En el seno de la triada real que fundamenta la institución monárquica, introducen una parte de feminidad. La que

45. J. BEATTIE, *Bunyoro, An African Kingdom*, Nueva York, 1960; y *Rituals of Nyoro Kingship*, en «Africa», XXIX, 2, 1959.

necesita la realeza nyoro de por sí: el rey, símbolo de vida por excelencia y protegido en tanto que tiene que pasar por múltiples obstáculos rituales, va muy *unido* a todo lo que toca a la fecundidad, la fertilidad y a la renovación de las fuerzas de la naturaleza. La feminización (o hembra, si el término se aceptara) calculada de la realeza es necesaria puesto que la dinámica de la vida y la del orden del mundo y del orden social se las considera indisolubles.

La clasificación simbólica nyoro opone las relaciones sexuales a las relaciones sociales. En este sentido la *kalyota* se encuentra dessexualizada hasta cierto punto; es «hombre» en tanto que detenta un poder político: asimilada a los «grandes jefes» recibe su cargo por el mismo procedimiento y mantiene su relación con el rey según las mismas convenciones —mediante representantes personales y visitas oficiales periódicas. El hecho principal es esta ambivalencia; ésta permite a la *kalyota* el poder mantener la articulación entre sociedad masculina y femenina, poder realizar y simbolizar el «matrimonio» entre la una y la otra de las dos mitades. Esta interpretación parece más conforme a la lógica del sistema estatal nyoro: el rey está unido al conjunto del pueblo por una identificación mística, pero su poder se impone efectivamente a cada uno de los componentes, por el intermedio del contorno que representa los grupos territoriales, los clanes, las corporaciones y por la *kalyota*, las mujeres.

Más que el tema del incesto —mantenido por L. de Heusch, pero controvertido— es el de la *ambivalencia* el que se nos impone. Está presente en la persona de dos figuras relevantes de la realeza nyoro. El rey conquista su trono en una lucha fratricida que elimina a sus rivales, administra la violencia y la fuerza militar, pero su cargo lleva consigo hacer también de gestor de la vida y de la fertilidad, y asociar las cualidades machos y las cualidades hembras. La *kalyota* está situada en una porción parecida, mujer ligada a las mujeres y jefe identificada a los hombres detentores de poder y de autoridad. Los dos, por razón de esta ambivalencia, tienen el control que rige toda la vida y el orden; ya que por ley se complementan mediante su oposición. La misma noción de *mahano* que designa la fuerza del poder connota apareamiento de nociones antagónicas: vida/muerte, fecundidad/esterilidad, orden/desorden, etc. La lógica del ser viviente es la del dualismo complementario y de la dinámica de las

oposiciones. En el primer plano destaca la dualidad hombres/mujeres, y por asociación en la simbología nyoro: sociedad/sexualidad, política/religión. Lo que revela el engranamiento profundo de las representaciones y de los modelos que determinan las relaciones entre los sexos; todas las aportaciones sucesivas de la historia y de la cultura no llegan de ningún modo a ocultar la ligazón primitiva, indisoluble, entre la sexualidad y lo sagrado y el poder.

Las relaciones de desigualdad mismas, en una sociedad en que modelan toda relación entre grupos y personas, quedan resentidas. La mujer que es, a la vez, rechazada simbólicamente por su naturaleza, su sexo, por el peligro que representa, por el mal, por la impureza, por la inferioridad, es asociada también a puestos de prestigio y de poder, tiene derechos *reales* y es objeto de unas preferencias que hacen más deseable el nacimiento de niñas que de niños. Pero la desigualdad fundamental de los sexos no deja de subsistir por eso, y las tensiones resultantes deben ser amordazadas, reprimidas o sustituidas.

Además, en todo el conjunto mismo de la sociedad las desigualdades son manifiestas, e impugnadas en los ritos, en las prácticas de *inversión social* sobre las que M. Gluckman llama la atención de los antropólogos;⁴⁶ no a propósito de los nyoro sino de los zulúes —que han fundado un estado militar— y de sus vecinos del Sureste africano. El mecanismo es ahora bien conocido. Con ceremonias obligatorias y periódicas liberan las tensiones sociales bajo control ritual: entonces las mujeres se enfrentan colectivamente con los hombres, el pueblo se opone a los aristócratas y entre ellos los más cercanos al rey se comportan como sus rivales. Durante un corto período, los papeles se cambian a favor de los elementos inferiores, subordinados; pero esta revolución simbólica, mantenida en el campo de lo sagrado, tiene como objetivo el restaurar periódicamente el sistema social y político y darle nuevo vigor: éste es el deseo de todos.

Los zulúes, que no han construido un rico panteón, asocian a las actividades agrícolas dos clases de manifestaciones religiosas: la de las semillas y la de las cosechas —de carácter nacional, centrada en el rey y sus guerreros—; y la de las

46. M. GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, 1954, y sobre todo *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963.

primeras lluvias y de la germinación —de carácter local, centradas en la «Princesa del cielo» (*Nomkubulwana*) y las mujeres. Esta divinidad femenina, que gobierna la lluvia y la fertilidad y que desarrolla una actividad civilizadora desde el principio, tiene capacidad para comunicar directamente con las mujeres «para transmitirles leyes nuevas o anunciarles lo que acontecerá en el futuro».⁴⁷

En los rituales en que ellas son las actrices, las jóvenes y las mujeres se comportan al revés de las reglas que normalmente rigen su conducta. Las primeras se saltan las prohibiciones más rígidas. *Se convierten en hombres*, imitan a sus hermanos y se apoderan de los signos y símbolos de la masculinidad y de la virilidad: vestidos, armas y cuidados del ganado. En ciertos momentos de las ceremonias, las mujeres y las jóvenes provocan la subversión total del orden que viene impuesto por el pudor, la reserva y la subordinación: se desnudan y cantan obscenidades; no llegan a practicar en estas circunstancias la inversión de sexo, pero sí la *ruptura* que pone su femineidad en un punto extremo de exasperación. La fase principal del rito es la preparación, en un lugar retirado de la *selva*, del jardín de la diosa en la que recibe en el momento de acabar la plantación una libación de cerveza; son las mujeres (las «madres») quienes tienen el encargo de cultivar este campo comparado por Gluckman a los jardines de Adonis. Esta práctica es semejante a la que tiene lugar en la capital durante la ceremonia nacional por la que los hombres plantan el campo consagrado al soberano y a la realeza. En esta sucesión de ritos, todo pasa como si la sociedad quisiera presentar su «cara» masculina y su «cara» femenina. Es además significativo que los hombres queden confinados en el reducido doméstico durante el transcurso de las ceremonias femeninas; son las mujeres las que ocupan toda la escena social, mientras que los hombres se encuentran marginados o en cierta manera eclipsados.

Estas ceremonias complejas permiten interpretaciones concurrentes o complementarias. Siguiendo a Frazer,⁴⁸ la comparación ha sido sugerida por el mito de Adonis y las Adonias, insistiendo principalmente sobre dos aspectos: la

47. Observaciones de P. BRYANT en *The Zulu People as they were before the white Man came* (1949).

48. Por referencia a su famosa obra *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion* (1907).

identificación del personaje mítico al que hace la renovación de la vegetación y la irrupción estacional de la vida; el papel dominante atribuido a las mujeres —jardineras de Adonis, guardianas de los aromas y su desorden indecente. El comparatismo intempesivo y embrollado de los viejos mitólogos no es ya admisible: M. Detienne, descifrando según las nuevas reglas la significación de las Adonias y del mito, demuestra que este último no deriva de un sistema naturalista de carácter universal, sino de «un sistema de código social, complejo y diferenciado, característico de toda cultura conocida».⁴⁹ Pero más allá de lo que pueda revelarnos de específico, esta «lectura» lleva consigo una enseñanza más general. Manifiesta bajo su forma más elaborada la ligazón de la sexualidad al universo de los dioses, a la naturaleza, al orden de la Ciudad que es masculino por esencia; asocia la mujer al orden (el del matrimonio y el de la esposa, o de la mujer en su casa), y al desorden (el de la seducción erótica, de la concubina y de la cortesana); presenta también una imagen ambigua de la femineidad, ya que puede en cualquier momento desembocar en naturaleza salvaje, en deseo no domesticado y devastador, en diversión que aparta del trabajo, en descivilización; y finalmente alentadora de la contestación de un mito en que «se descubre, como en un espejo, el reverso de la medalla del orden político-religioso».⁵⁰

Éstos son los temas ya tratados, aun cuando no bien articulados en sistemas idénticos o parecidos, cuando tratamos de interpretar los datos negro-africanos. El ceremonial zulú de *Nomkubulwana*, al que cabe remontarnos, los pone al descubierto. Nos muestra la necesaria contribución de las mujeres a la reproducción y a la producción, su trato con la diosa civilizadora y fecundante, lo positivo de su actuaciones. En este sentido los hombres piden la celebración de los ritos que garantizan el crecimiento de las plantas cultivadas y la abundancia de las cosechas. Pero, a la inversa, las mujeres se presentan también en estas circunstancias bajo su figura negativa: ellas quebrantan los usos prescritos y destruyen un orden que las hace menores y subordinadas, ritualmente peligrosas, sospechosas de brujería, ligadas a la impureza y al mal. Su contribución a la sociedad (lo positivo) justifica

49. Introducción de J.-P. VERNANT a M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis, la mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972.

50. *Ibid.*, p. 14.

su rebelión simbólica (lo negativo). El sociodrama ritualizado libera bajo control las tensiones y los conflictos que afectan a las relaciones sociales y a los individuos; deja la sociedad en manos de las mujeres para imponerles mejor la necesidad de la mitad *provisionalmente* excluida, por ser la dominante; la que forman los hombres.

Estas ceremonias, reveladoras de las relaciones sociales y de las tensiones a que dan origen, se encuentran en numerosas sociedades africanas; y sobre todo entre los vecinos de los zulús —como los swazi— en donde ellas toman una extensión nacional con la gran fiesta de las primicias, ocasión que sirve para reforzar el poder real y las jerarquías partiendo de su derrumbamiento ritual.⁵¹ Más allá de las impugnaciones controladas que dividen y oponen simbólicamente, se vuelven a crear la unidad y el orden, que implican la complementariedad de los «desiguales». La de los hombres y de las mujeres tanto como la del superior y del inferior, difícilmente dissociables y sujetos ambos a la ley de la ambivalencia.

4. *Las raíces del macho*

Hasta aquí el término de un itinerario con el que hemos atravesado las grandes regiones culturales del África negra y considerado las formaciones sociales tan diversas por razón de su contorno, del número de poblaciones y de los modos de organizarse. Hemos podido ver identidades profundas, y diferencias importantes, en aquello que corresponde a la definición de la mujer y a las relaciones entre los sexos. No tendría ningún sentido —aparte el simple interés de los viajes exóticos— si no permitiera llegar a conclusiones generales válidas, africanas en primer lugar y de más ambiciosa extensión después.

Para poder formularlas, conviene recordar el *desequilibrio* presente en todas partes, entre las situaciones vividas, los status «oficialmente» establecidos y los sistemas de representaciones. En todos estos casos ya examinados, la mujer interviene en el seno de la colectividad ultrapasando los límites que le impone su condición, ya sea por su propia acción con el apoyo frecuente de su parentela, ya mediante

51. Cf. H. KUPER, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, Londres, 1947.

actuaciones que la asocian al conjunto de mujeres. Dispone evidentemente de medios que le permiten en tanto que persona, y dentro de ciertos juegos de relaciones interpersonales, el distender temporalmente las represiones sufridas por la sociedad femenina.

Esta observación tiene un correlativo: la generalidad del estatuto de inferioridad, adaptado según los tipos de formaciones sociales que hacen de la mujer una subordinada, a menudo insubordinada y considerada peligrosa. Es por referencia a ella que se definen las primeras relaciones de desigualdad, ocultas en las sociedades jerárquicas o de clases —pero siempre presentes. La relación hombres/mujeres es la raíz más profunda de todas las relaciones de desigualdad; lo que explica que las impugnaciones (simbólicas o reales) la cuestionan al mismo tiempo que las otras relaciones de subordinación, desde el momento en que se generalizan. Y cuando está a su alcance, la sociedad aparece más amenazada por la disidencia de las «clases» oprimidas, puesto que se tambalean sus fundamentos. La acción colectiva de las mujeres que es objetivamente conservadora —factor de mantenimiento o de permanencia— puesto que se conforma a los códigos culturales tradicionales y se encuentra ritualmente canalizada, puede llegar a ser fuerza de cambio cuando se guía por su propia iniciativa. La participación de las mujeres africanas en el proceso de modernización y de transformación política, durante los últimos decenios, lo demuestra claramente; sus progresos «significan también el progreso consiguientemente por las diversas categorías de oprimidos», su cometido «compone un aspecto verdaderamente revolucionario».⁵² La constatación no es sorprendente: ya las teorías sociales del orden antiguo asocian las mujeres a las leyes nuevas y al tiempo futuro.

Un dato que se impone es la relativa autonomía de las relaciones sociales establecidas entre sexos; subsisten en tanto que son relaciones de inferioridad y de subordinación en diversos tipos de sociedades —aun cuando se diversifican articulándose en las estructuras de desigualdad propias de cada uno de ellos—; constituyen una especie de corriente sub-

52. Observación de F.-A. DIARRA, a propósito de las mujeres zarma del Níger; cf. su obra *Femmes africaines en devenir*, París, 1971. Su muy notable estudio parece subestimar la inferioridad «tradicional» de las mujeres zarma; asocia la inferioridad «a las representaciones islámicas» y a la «monetización de la economía».

terránea que los movimientos históricos no sienten si no es con retraso y ya casi sin vigor. A lo largo de la historia de las sociedades humanas, la mujer aparece como un instrumento de uso generalizado. El de la reproducción física del grupo; la función más evidente y que determina el control estricto que este último ejerce sobre ella a fin de asegurar su mantenimiento o el acrecentamiento de los efectivos. El de la formación de relaciones sociales consideradas fundamentales puesto que surgen del mismo orden natural; y es la *reglamentación* del acceso a las mujeres lo que funda la familia, la filiación y la alianza partiendo de la reciprocidad —el intercambio de mujeres «da como resultado una plusvalía: el vínculo social».⁵³ El de los medios de producción cuando la agricultura y el sedentarismo empiezan a imponer una división más compleja del trabajo. Las mujeres se convierten pronto en la historia de las sociedades, en *signos* de semiologías sociales múltiples figuran claramente en los sistemas simbólicos, ya solas (como en la oposición, frecuente en África negra, de la virgen y la mujer casada, que da paso a la dialéctica: selva/tierra cultivada, alimentos en bruto/alimentos cocinados, etc.), ya en oposición a los hombres (en el lenguaje del dualismo sexualizado); ellas sugieren «figuras» de retórica, pensadas por los hombres y para ellos y que sirven para formular las apreciaciones estéticas; forman parte de las «convenciones» por las que se expresan las posiciones que ocupan y las desigualdades sociales: el hombre se realiza por y en la mujer y la utiliza como marca y emblema de su status; los grupos con relaciones desiguales pueden significar su superioridad/inferioridad si excluyen el intercambio de mujeres o situándose respectivamente como receptores y dadores generales de mujeres. Es por mediación de las mujeres como los hombres han engendrado, material y simbólicamente, la sociedad; no han pues olvidado aún este privilegio enorme.

Desde el punto de partida, todo entra en juego: la marginación, la subordinación de la mujer y su confinamiento al lugar de las «cosas». Al efectuar este intercambio de mujeres, los grupos humanos efectúan un salto en la cultura que les permite asegurar su reproducción, constituyendo una sociedad; transformar un hecho natural (la reproducción na-

53. Fórmula feliz y justa de S. Moscovici en *La société contre nature*, París, 1972.

tural) en un hecho natural y cultural (la reproducción reglamentada por la «reciprocidad» establecida entre grupos que efectúan tales cambios). Sólo C. Lévi-Strauss ha dado a esta constatación su verdadera dimensión y subrayado «el hecho fundamental de que son los hombres los que intercambian mujeres y no viceversa».⁵⁴ Son generadores de lazos sociales por *medio* de las mujeres, haciendo de ellas «uno de los objetos de intercambio» matrimonial y no «un socio de tal intercambio».⁵⁵ Desde los comienzos, este proceso social se presenta bajo doble aspecto, positivo y negativo. De una parte, la competición salvaje por las mujeres se transforma en una competición reglamentada, un reparto ordenado, un cambio por el que quedan constituidas las relaciones sociales y sus simbolismos; los hombres, al tener la dirección de esta operación, adquieren el monopolio de la plenitud social. Por otra parte, este proceso de formación de la sociedad impone la subordinación de las mujeres, su relegación a los confines de la naturaleza y de la cultura, de las cosas y de las personas, de los signos y de las personas. Todos los ejemplos africanos que hemos propuesto lo demuestran, al mismo tiempo que la larga persistencia de estas relaciones, ya que no se trata evidentemente de sociedades «nuevas». La instauración, el mantenimiento y la reproducción de un orden social implican desde su origen «el arte de convertir una fracción de la sociedad en comodidad, la otra en creadora de esta comodidad, mediante la ruptura de una serie apropiada de discriminaciones de rango».⁵⁶ Las «fracciones» inicialmente dadas, ya que vienen dadas por la misma naturaleza y que constituyen la materia que funda las sociedades animales, son las que delimitan los sexos y las generaciones. El enraizamiento de las desigualdades resultantes es muy profundo, están subyacentes en todas aquellas que determinan la evolución de los modos de producción y menos sumisas que estas últimas a las transformaciones históricas.

La sociedad femenina no es solamente la mitad necesaria y subordinada, sino que es también la mitad peligrosa. El tema de la *ambivalencia* constantemente incorporando a las representaciones que conciernen a la mujer expresa estos dos

54. C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949, nueva ed., La Haya-París, 1967. Trad. castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969.1

55. C. LÉVI-STRAUSS, *ibid.*

56. S. MOSCOVICI, *op. cit.*, p. 283.

aspectos indisolubles; y no solamente porque toda subordinación lleva en sí misma el riesgo de la insubordinación. La mujer es el «otro» próximo, así como el extranjero es el «otro» lejano, y los dos, peligrosos por razón de su diferencia. Bajo este prisma, es muy significativo que los casos africanos estudiados —y todas las sociedades tratadas por los antropólogos— revelan que un mismo proceso social une un hombre y una mujer (por el matrimonio) y, a través de ellos, dos grupos según ciertos criterios, extranjeros el uno para el otro (por la alianza). Una doble unión siempre amenazada de precariedad, que comporta el riesgo de degradación de cultura generadora de antagonismo. Pero la ambivalencia resulta principalmente, como se ha demostrado, de la posición social atribuida a la mujer.

Ella se encuentra generalmente al margen o confinada en un universo local limitado y entre fronteras vigiladas. Se encuentra simbólicamente asociada «al exterior», al orden de la naturaleza más que al de la cultura. Ella se siente de la naturaleza, y en un grado tal que la sexualidad aparece menos socializada para ella que para el hombre. La mujer se encuentra siempre situada en aquellos «lugares» en que las diferencias y las discontinuidades se marcan y en la que ella permite asegurar las uniones; no tiene más existencia que por el hecho de ser diferente y por su relación. Es requerida allí donde hay fronteras y se tramitan los pases: de la naturaleza a la cultura, de la reproducción a la producción, de la sociedad a lo que le es externo, de la igualdad a la desigualdad, de las cosas a los signos y a los símbolos. El dominio sobre la naturaleza por parte de los machos humanos les ha permitido utilizar el «operador» más inmediato (y él solo en sus orígenes) gracias al cual puede realizarse y desarrollarse el proyecto social: la mujer. El origen del poder macho se confunde con los orígenes de la sociedad; ésta está hecha, reproducida y diversificada a partir de una reducción de la mujer al estado de instrumento y ella aparece obscuramente como indisoluble de esta formación. A lo largo de la historia de las sociedades humanas la porción masculina del mundo se mantiene y el modelo de relaciones hombres/mujeres aparece como un paradigma que jamás se perdió.

Las raíces de la «dominación» macho se pierden y se multiplican en las corrientes subterráneas más profundas de las sociedades y de las conciencias. La subversión feminista intenta hoy arrancarlas, producir una revolución más corro-

siva que la que intenta la sola eliminación de las relaciones de clases. Los objetivos principales por los que ella lucha son el eco de lo que los análisis antropológicos han constatado. Afirman éstos la soledad de la mujer, su encierro en el hogar, su falta de relaciones que contrarían la existencia de una vida social femenina. Identifican la condición femenina a la de las minorías sociales, de grupos oprimidos a causa de sus propias características; y correlativamente la «explotación total» asociada a una depreciación del trabajo efectuado por las mujeres es objeto de denuncia. La exclusión social queda formulada e interpretada bajo dos aspectos: por una parte la pertenencia de clase desaparece con la afirmación de que el sexo prevalece sobre la situación de clase; por otra parte el universo social definido y hecho por y para los hombres aparece condenando a las mujeres al silencio, a la sumisión a un mundo en que los valores, las normas y los modelos son masculinos *a priori*. Las reivindicaciones feministas radicalizadas no buscan ya el asegurar la inserción igualitaria en la sociedad de los hombres o a suprimir la diferencia y la alteridad. Al contrario, las mantienen e intentan hacer surgir la *sociedad oculta*, aquella que llamé «sociedad femenina» a lo largo del análisis antropológico.⁵⁷ Queriendo cortar las raíces del macho, las mujeres vuelven a plantear en términos revolucionarios un viejo problema: el de la articulación de las sociedades femeninas y masculinas, de su mutuo conocimiento y reconocimiento.

57. Las referencias podrían ser numerosas, sobre todo en lengua inglesa. Los temas dominantes de la contestación femenina se encuentran todos ellos en la obra colectiva, *Le livre de l'oppression des femmes*, Paris, 1972; y *PARTISANS, Libération des femmes, année zéro*, Paris, 1972.

II. Padres e hijos, mayores y menores

El debate social vuelve a poner en escena el conflicto de las generaciones, las relaciones y enfrentamientos entre las diversas edades. Cuando las sociedades toman conciencia de su existencia problemática, de las dificultades que encuentran para asegurar su continuidad —es decir, su reproducción—, el impugnamiento de los procesos de socialización se expresa con fuerza. Preguntan a su «juventud» y se interrogan sobre lo que hacen con ella. Son discutidas y cada vez más atacadas por las generaciones nuevas que rechazan seguir el juego y se preparan para tomar el relevo con el tiempo. El aprendizaje de la vida social no se efectúa sin sorpresas, y la simple crítica de las relaciones de clases de edad se transforma en crítica ampliada de la sociedad.

En los países desarrollados avanzados, el problema de los «jóvenes» (como así se le llama llanamente) da actualmente un colorido a todos los demás, influye en los proyectos, da pábulo a reflexiones y especulaciones. La escuela, la profesión, la cultura, la moda y también la política, la religión, el sexo, son reconsiderados en función del rechazo de las impugnaciones, de las peticiones y de las iniciativas «jóvenes». La juventud inquieta y fascina —y bajo este último aspecto no deja de provocar traiciones de clase de edad de algunos mayores. Es objeto de encuestas múltiples;¹ lo que obliga a reconocerla, a no clasificarla exclusivamente según el modelo social dominante, a considerarla según unas formas de expresión y de organización que le son propias. Los «retratos» sirven para su definición y su «psicología» fundándose en los datos que resultan de los sondeos, de conversaciones y de observaciones directas.²

1. Una «sociología de la juventud» se ha hecho y abunda, sobre todo en los Estados Unidos, a partir de los años 60; cf. N. de MAUROU ABOUD, *La sociologie de la jeunesse aux Etats-Unis*, en «Rev. franc. de sociol.», VII, 1966.

2. Cf. Las encuestas publicadas por la revista «Sondages» (3 y 4 trimestre 1968); estudio de F. GOROUH, *La nouvelle vague, portraits de la jeunesse*, Paris, 1958, etc.

Pero este objetivo parece escaparse a todo intento precisamente en el mismo momento que se intenta definirlo. Y es que las sociedades llamadas avanzadas, en un alto grado organizadas, abiertas a la rápida urbanización y al cambio constante, están siempre en crisis de continuidad. Unos medios sociales y espacios culturales nuevos se forman allí, y los individuos van encontrándose cada vez menos ligados unos a otros por relaciones que se creían más «naturales» que coactivas, y por eso los viejos cuadros de la socialización —familia, escuela, comunidad o entorno próximo— pierden su eficacia.

Todo se enreda. Las rupturas en cuanto a edades quedan confusas. Los jóvenes avanzan el momento de su madurez o «mayoría de edad», los adultos intentan prolongar su juventud, una cuarta edad se añade a la tercera, las legislaciones fijan la edad de acceso a las responsabilidades sociales con gran incoherencia (matrimonio, servicio nacional, derechos cívicos, permiso de conducir automóviles, acceso a ciertas clases de espectáculos, etc.). Durante el mismo tiempo, los procesos de formación y las actividades que marcan las fases del ciclo de la vida individual se agrandan; la duración de la educación y del aprendizaje se prolonga; la formación permanente tiende a escolarizar las profesiones, y la adquisición de la madurez social se presenta cada vez más impugnada en las mismas sociedades que se vuelven cada vez más complejas.

En fin, el aumento continuo de esperanza de vida hace que las generaciones más numerosas coexistan y compitan por el empleo y por los puestos de mayor responsabilidad. Esta recuperación hace incierta la división de generaciones y los jóvenes viven su condición en una inseguridad creciente —los procesos «de iniciación que aseguraban su inserción en el orden social y cultural de los adultos ya hace tiempo que han desaparecido».³

La juventud es ahora, como la vejez al término del ciclo, una categoría imprecisa. Definiciones concurrentes se van dando según las circunstancias, los acontecimientos y los cálculos. Unas son de carácter económico: son las relativas al mercado del empleo, a su naturaleza, su apertura y a los procesos de acceso a la vida del trabajo; conciernen también

3. Cf. B. WILSON, *The Youth Culture and the Universities*, Londres, 1970, cap. 12: «The Age of Majority».

a la explotación de una demanda de bienes y servicios específico y crea un mercado «juven», productor de beneficios crecientes. Otras definiciones son de carácter más sociológico.⁴ Sin dejar las diferencias según las clases y los medios sociales, tienen en cuenta éstas las características comunes. Los jóvenes, despegados de los grupos de pertenencia tenidos como naturales hasta entonces, buscan poder vivir su situación colectivamente: en los cuadros sociales propios (desde las bandas, las agrupaciones, hasta los movimientos juveniles, clubs y asociaciones), y en los lugares donde se encuentra y en que el espacio urbano favorece la multiplicación. Así una sociedad joven se va perfilando en el tejido de la sociedad global. Se va reafirmando y cogiendo autonomía hasta el punto de parecer «separadas»; reconstituye inconscientemente las rupturas y las clases de edad estudiadas por los antropólogos pero con esta *diferencia capital* de que son el resultado de la iniciativa de nuevas generaciones y no de un sistema social que asegura progresivamente la integración de las personas. En este movimiento de diferenciación continúa de dos sociedades, la «juven» y la «adultas», la primera tiende rápidamente al aislamiento, a la no comunicación y a la oposición permanente. Como lo constata B. Wilson, la «guerra de las generaciones» queda profundamente modificada: «Viene a ser una guerra en la plaza pública, en la que las fracciones importantes de la generación más joven se identifican enseguida con cualquier ataque dirigido contra el resto de la sociedad.»⁵

Esto explica que la juventud sea con frecuencia valorada según este rechazo y según los enfrentamientos que acarrea.⁶ Éstos se sitúan a lo largo de un camino que va desde la integración activa a la reivindicación, a la contestación y al «retraimiento». El primer modo de acción conduce menos a rehusar que a querer imponer su propia visión, el segundo reviste una significación más política e intenta la toma del poder, el tercero se caracteriza por un «radicalismo» global —el rechazo del sistema social y de la cultura que comporta—, el último se encamina a la creación de una antisociedad

4. Ver, por ejemplo, las proposiciones formuladas a partir de las encuestas realizadas en Suiza en P. ARNOLD *et al.*, *Jeunesse et société*, Lausana, 1971.

5. *Op. cit.*, cap. 6: «The War of the Generations», p. 91.

6. Ver, por ejemplo, J. BERAUD y L. MILLET, *Le refus des jeunes*, París, 1971.

y de una contracultura totalmente disociada de la sociedad global. En todos estos casos, los jóvenes se reconocen y se apuntan a favor de una *relación tensional* con el «mundo adulto»; sus posiciones y sus acciones han adquirido progresivamente una significación política: primero reveladoras de una sociedad que se deshace, ellos vienen a ser los artesanos cada vez más organizados de una sociedad que pugna por nacer.⁷

Pero es en términos culturales que las nuevas generaciones se encuentran más a menudo definidas: por la expansión de una «cultura de los jóvenes» (*youth culture*) «que comprende toda una gama de actitudes distintivas, de posturas, de estilos de vida y de modelos de acción».⁸ A este nivel, el código de las diferencias es una réplica al código de las oposiciones expresadas en el plano político; se establece en el cambio rápido —las modas— y mediante modelos prestados resultado de las aportaciones más recientes (venidas generalmente de Estados Unidos) mezclados con las de culturas tradicionales o exóticas. La cultura de los «hijos de la tecnología» no apunta simplemente a marcar la separación, la disidencia, sino que como cultura nueva quiere determinar un nuevo modo de conciencia. Los ensayistas americanos «radicales» hacen de ella el único punto de referencia de las sociedades avanzadas donde la imaginación actúa y crea. Para T. Roszak, los jóvenes «van en camino de dar forma a algo que parezca la visión salvadora que tanto necesita nuestra civilización en peligro».⁹

Para Ch. Reich, «la Conciencia III ha surgido milagrosamente del sol árido del Estado-empresa americano»; es la que nace de la juventud y le permite «descubrirse en tanto que generación», la que se forma en el momento en que el individuo deja de aceptar automáticamente los imperativos de la sociedad y la falsa conciencia que impone.¹⁰

La cuestión de las relaciones entre generaciones es central

7. Politizada, la juventud llama la atención de los «politistas». Ver la excelente guía bibliográfica de Aline Coutrot, *Jeunesse et politique*, Guides de Recherches, 3, París, 1971.

8. B. WILSON, *op. cit.*, cap. 9: «The social context of the youth problems», pp. 157-158.

9. T. ROSZAK, *The Making of a Counter Culture*, Nueva York, Anchor Books editions, 1969, p. 1.

10. Ch. REICH, *Le regain américain*, París, 1971, trad. franç., de *The Greening of America*, pp. 231, 238-239.

puesto que expresa brutalmente el problema de la reproducción social: es lo que parece muy claramente en las sociedades llamadas avanzadas, es lo que pasa en las que llamamos en vías de desarrollo. En ésta, la juventud tiende a ser tratada como una categoría social en sí, manipulada y organizada con fines políticos, a menudo insurgente puesto que rehúsa las manipulaciones o impugna globalmente el orden establecido. La situación de dos tipos de sociedades es sin embargo diferente allí donde las formas sociales tradicionales no quedan abolidas, pues el campesinado se mantiene mayoritario, los procesos de integración social de las nuevas generaciones funcionan aún —a veces con fallos, a veces con una valoración del modelo antiguo que permite «recuperarlo» como un objetivo de reconstrucción social.

Estas sociedades, sometidas a la observación conjunta de los antropólogos y sociólogos, son el lugar privilegiado para sacar enseñanzas actuales en cuanto a relaciones entre clases de edad, entre sociedad «joven» y sociedad «adulta». Muestran que los materiales fundamentales empleados en la construcción del edificio social son a la vez los que proponen la diferenciación de sexos y la de los grupos de edades. Y sobre este sustrato jamás destruido se van formando y desarrollando las relaciones de desigualdad y de dominación, las clases sociales.¹¹

1. Puntualizaciones y exploraciones teóricas

La separación de generaciones y los antagonismos más o menos reprimidos que rigen sus relaciones son generalmente considerados como uno de los datos *primigenios* del orden social —como uno de aquellos que asocian claramente, en toda sociedad, un hecho de naturaleza y un hecho de cultura. En este sentido se puede hablar de relaciones sociales elementales y, correlativamente, de dinámismos sociales elementales resultantes del precario equilibrio entre cooperación y oposición que ellos mismos establecen. Bajo este doble aspecto, se sitúan al mismo nivel que las relaciones sociales entre hombres y mujeres; pero los modelos que los definen son evidentemente de forma diferente, como son diferentes

11. Cf. el capítulo III de esta primera parte titulado: «Desiguales y dominantes».

los campos sociales donde éstos tienen valor de paradigma. Las características generalmente reconocidas son simples, demasiado simples. La primera y la menos discutible es la universalidad del recurso al criterio de la edad; según la fórmula de R. Lowie, en *Primitive Society*, «el factor edad es verdaderamente determinante de toda vida social». ¹² Este factor aparece muy frecuentemente bajo la figura de una *dependencia* atando el grupo de descendientes al grupo de los progenitores: dependencia biológica del niño durante la primera fase de su vida y dependencia social resultante del aprendizaje de los procesos de socialización, de la transmisión de códigos y modelos sociales y de los valores dominantes. La diferencia de las diversas categorías de edad y la autoridad juzgada natural de la «generación de los padres» serían así la consecuencia de un trabajo de funciones de educación y de integración social que la nueva generación debe asumir. Su predominio se fundaría sobre su rol de *productor biológico y social* de la nueva generación —que habría sido dependiente hasta el momento en que accede por ella misma a este doble rol.¹³ Los años conducirán a los hombres de la dependencia al predominio y después a la situación ambigua del fin del ciclo de la vida.

La segunda característica que ha sido retenida modifica esta visión simplificada de la sucesión de las generaciones, precisando el carácter esencialmente *antagonista* de sus relaciones y la fuerte carga dinámica que esconden. Lowie la recuerda citando un estudio antiguo, el de H. Schurtz,¹⁴ autor alemán que tiene en su haber «una manera de concebir la sociedad como un cuerpo fraccionado en capas de edad, [que] nos da una visión profunda sobre el dinamismo social». Lowie se inspira en él y observa que «la oposición entre la antigua y la nueva generación» se expresa en el seno de la unidad familiar, pudiendo provocar su ruptura y, aunque esta ruptura es a menudo evitada, «subsiste siempre la posibilidad latente de la discordia y una incompatibilidad manifiesta». Pero este enfrentamiento de las distintas generaciones no llega a satisfacerse en el ámbito familiar y lo desborda. Para

12. Traducción francesa con el título: *Traité de sociologie primitive*, op. cit.

13. Cf. S. N. EISENSTADT, *African Age Groups: a comparative study*, Londres, 1956.

14. H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbüdte*, Berlín, 1902.

Egwé, las relaciones conflictivas son menos las de personas que rivalizan entre sí y se oponen —como en el drama freudiano del hijo levantándose contra el padre— que las propias de una lucha de clases. Él ve aquí uno de los conflictos fundamentales y constantes que afectan al cuerpo social en su totalidad, reconociendo aquí una dinámica de la ruptura y de la oposición: el «aislamiento de las generaciones no se limita a la familia, ya que es en su esencia no un combate personal, sino una lucha de clases».

El tema de la *ruptura* domina las proposiciones teóricas de Schurtz establecidas sobre la consideración de dos dicotomías sociales fundamentales: la de los sexos y la de las generaciones. A propósito de la primera constata que liga las mujeres a los grupos de familia y las coloca al margen de otras formas de relaciones sociales; observa que las «asociaciones» femeninas no son más que «pálidas imitaciones» de «asociaciones» exclusivamente masculinas. De hecho ha descubierto que la sociedad de mujeres es siempre la réplica empobrecida y subordinada de la sociedad de los hombres.

A propósito de la segunda dicotomía, Schurtz considera que ella se encuentra en el origen de las relaciones sociales exteriores a la filiación, a la familia y a la alianza. «El antagonismo entre la antigua y la nueva generación que separan los hijos de los padres, contiene el germen de una clasificación según la edad [que él considera] como el tipo más antiguo de asociación.» ¹⁵

Así nos aparece un modo amplio de relación social, implicando una jerarquía y unas uniones diferentes de las que resultan de la familia *lato sensu*. Schurtz designa, pues, los dos campos de relaciones primarias constituidas por tratamiento de las diferencias que se dan «naturalmente»: la de los sexos y la de las generaciones. La primera rige principalmente el campo de la familia, la segunda el campo de las «asociaciones» y de las jerarquías. Esta teoría es vulnerable en su simplificación, pero Schurtz ha tenido la intuición de la importancia mantenida de estas relaciones sociales originales, de su persistencia a través de las sucesivas aportaciones acumuladas a lo largo del devenir histórico, de su función como modelos que rigen los sistemas simbólicos y los sistemas de interrelaciones entre personas y entre grupos.

Completa su teoría de las «capas de edad» sugiriendo que

15. R. LOWIE, op. cit., pp. 293-294.

de éstas se derivan una división y una concepción tripartita de la sociedad; esquema primordial cuyas formas complejas se engendran ulteriormente a través de transformaciones sucesivas. Tres categorías y dos rupturas de carácter biológico y/o social definen este esquema: a) niños, b) jóvenes varones en edad de casarse, c) adultos casados. De a) y b) la diferencia es en primer lugar biológica: la pubertad, y posteriormente social: la «iniciación» más o menos formalizada que consagra el nuevo estado y posibilita la existencia social. De b) a c) la diferencia es esencialmente social; la posibilidad de ser un progenitor «legal» a causa del matrimonio, el acceso a la plenitud social por la paternidad —por la participación que se tiene en la producción de la generación siguiente.

Lowie critica totalmente la validez de este esquema: «La concepción particular de una triple clasificación de los varones según la edad, modificada por las convenciones relativas a la iniciación y al matrimonio, debe ser tenida por errónea y debe ser descartada.»¹⁶ Este rechazo parece precipitado a pesar de los numerosos ejemplos utilizados para justificarlo. Así, pues, en las sociedades negro-africanas desprovistas de un sistema de clases de edad según grados y jerarquías complejas, las relaciones entre las diversas capas de edad se organiza sobre la base de una división tripartita. El modelo es el mismo construido por Schurtz: a) los hombres que poseen la plenitud de derechos y de privilegios: la generación de los padres; b) los hombres jóvenes socialmente reconocidos y todavía dependientes: la generación de los hijos; c) los niños reducidos a una existencia «infrasocial»: la generación en trance de hacerse. Las etnias fang y sus afines, en el Gabón y en el Camerún, recurren a esta manera de ordenar las relaciones entre las diversas edades —manera que no concede importancia más que a los primeros conjuntos y simboliza sus relaciones bajo las formas de los lazos padre/hijos y mayor/menor.¹⁷ Los bete de la Costa de Marfil estudiados por D. Paulme se «satisfacen» con este sistema de grupos de edad informales, pues «la familia» por una parte y de la otra la red de alianzas matrimoniales sirven como código, indicando por sí solas el comportamiento de cada uno en todos

16. *Op. cit.*, pp. 313-314.

17. Cf. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, 3a ed., 1971.

los momentos de la vida social.¹⁸ E igualmente para otros muchos pueblos africanos.

El esquema tripartito puede presentarse además con un mayor rigor formal. Por ejemplo, allí donde las relaciones entre generaciones alternas (a y c) ponen de manifiesto las relaciones coaccionantes establecidas entre generaciones consecutivas (a y b), y allí donde el sistema de las clases de edad establece unas relaciones más libres e igualitarias entre clases alternas y unas relaciones distantes y de carácter autoritario entre clases contiguas. Los ndembu de Zambia son un ejemplo de la primera posibilidad, y los bwa de Malí y del Alto Volta de la segunda.¹⁹

Estas sumarias observaciones son suficientes para mostrar a la vez la aptitud del esquema tripartito: definición y reparto lo más simple posible de las capas de edad y de las funciones que les están atribuidas,²⁰ y las designaciones sociales mayores hechas dependientes del «factor edad»: marginación/integración, familia/jerarquía, igualdad/desigualdad, autoridad/subordinación. Es, pues, un esbozo de todo el edificio social. Las relaciones de edad completan la construcción comenzada a partir de las relaciones entre sexos.

Estas relaciones de edad pueden por sí solas constituir un sistema complejo, ordenando la actividad colectiva en sus principales manifestaciones; se trata entonces de clases de edad instituidas o de asociaciones de edad. S. Eisenstadt, sobre la base de un amplio inventario de situaciones africanas, ha intentado señalar las «características comunes»:

1. El sistema está formado por «clases» diferenciadas según el criterio de la edad y concebidas como componiendo cada una unidades distintas, pero atadas a las otras. Estas unidades se realizan como agrupaciones «delimitando» las

18. D. PAULME, *Une société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui: les Bété*, París, 1962.

19. Para los bwa, ver el estudio de J. CAPRON en D. PAULME (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, París, 1971.

20. Notemos que este esquema de tres términos o elementos es un modelo eminente que se encuentra, además del caso considerado, en el cuadro indoeuropeo de las tres funciones estudiadas por G. Dumézil, en el sistema de tres poderes, en la combinación mínima de las clases sociales (clase superior, media, inferior), etc. Añadamos que la consideración de los grupos de edad conduce a descubrir un modelo tripartito («original?»), y la consideración de las relaciones sexuales un modelo dualista. Los dos modelos privilegiados de la interpretación social tienen quizá aquí su origen.

fronteras de los grupos definidos según la familia y la filiación —y a veces en relación de incompatibilidad con éstos—. La formación de una nueva clase de edad no se discierne de los procedimientos ritualizados que «trata» la pubertad y/o aseguran la iniciación. Ésta es la condición necesaria para la adquisición del status de adulto (de persona social) y abre, según la fórmula de Nadel, una verdadera «escuela de civismo». Y en este aspecto se puede hablar de promoción en el doble sentido de la palabra.

3. El sistema tiende a estratificar la población según el criterio de la edad, convertido más precisamente en un criterio de ancianidad y correspondiendo la forma simple de esta estratificación al esquema tripartito anteriormente examinado: iguales (miembros de una misma clase), superiores o «mayores» (miembros de la clase superior, anteriormente constituida) e inferiores o «menores» (miembros de la clase inferior, de formación más reciente). Este orden hace surgir, precisando del ámbito de la familia, de la afiliación y de la alianza, unas relaciones de desigualdad y de autoridad, de jerarquías de saber y de competencia.

4. Las relaciones que definen el sistema no son de naturaleza contractual, sino obligatoria y durable; nadie puede salir voluntariamente de las «asociaciones» de edad, nadie escapa a las obligaciones y solidaridades que ellas imponen.²¹

Eisenstadt completa su análisis del sistema de las clases de edad con la formulación de una hipótesis. Estas combinaciones no se desarrollarían y sólo alcanzarían su nivel de plena eficacia en las sociedades aldeanas donde la unidad del conjunto es precaria a causa de la heterogeneidad de los componentes, donde cada grupo familiar y de linaje no puede responsabilizarse de las funciones principales, donde las actividades colectivas se diferencian desasociándose parcialmente de los grupos de familia. La tesis podría enunciarse así: lo que el campo del parentesco y de la familia pierde, el campo de las clases de edad lo «gana», lo recoge y lo elabora antes de quedar parcialmente desposeído a su vez por los campos *especializados* de formación más tardía (político, económico). El argumento en estos términos es exagerado, pero permite captar los diversos registros según los cuales se organizan las relaciones sociales, entrever el valor de modelo o de matriz atribuido a las relaciones constituidas en primer

21. Ver el artículo y la obra citados de S. M. Eisenstadt,

lugar (entre sexos, entre las distintas capas de edad) e incitar a reconocer los lazos establecidos entre ellas a medida que la historia va imponiendo una especie de coexistencia evolutiva.

Los recientes trabajos antropológicos han contribuido a un conocimiento más afinado de los mecanismos de la ancianidad y del sistema de las clases de edad. Este último puede ser definido por dos tipos principales: sistemas «lineales» y sistemas «cíclicos». Ambos imponen a cada generación formada en el momento de la adolescencia superar las sucesivas etapas (los «grados» distintivos de las «clases»), durante su existencia. Sus diferencias tienen más importancia que esta característica común. En el primer caso, la nueva «clase» se forma con el conjunto de jóvenes considerados capaces de soportar la iniciación a la madurez, cambia de denominación cada vez que se supera un grado en la jerarquía y se encuentra «promocionada», y desaparece definitivamente con el último de sus miembros. En el segundo caso, «el número de promociones es invariable» y se designan con «nombres que no varían» —aunque vuelvan a «intervalos regulares». La constitución de una promoción depende menos de la edad física que de la «edad social», ya que agrupa los hijos de los miembros de una promoción anterior. Así, entre los ebríes de la región de Abiujan, en la Costa de Marfil, existe un sistema de cuatro clases de edad, construido de tal manera que «C será siempre el hijo de un A, como un D será el hijo de un B».²² D. Paulme constata con acierto que el sistema «cíclico» conduce a definir un determinado tipo de relaciones (variable según el número de «clases») entre padres e hijos, y provocar «una división de la sociedad en dos mitades», generando un dinamismo resultante de la rivalidad y del antagonismo entre las «clases» vecinas.²³ Observa igualmente que este sistema asegura un reparto más estricto de los derechos y deberes de cada uno, de sus funciones y de sus poderes. La «edad social» se convierte de esta manera en el gran principio organizador de estas sociedades.

Esta última anotación invita a preguntar más a fondo sobre el concepto de ancianidad, la prioridad de edad *socialmente* definida. Un estudio reciente de D. Sperber, relativo

22. Ver Denise PAULME (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, op. cit. Introducción, pp. 14-16.
23. *Ibid.*, p. 15.

a las sociedades de lengua ometo, en Etiopía, pone perfectamente en evidencia las «paradojas» que pueden resultar de esta definición.²⁴ El conjunto de formaciones sociales con cernidas parece «compartir con los galla el principio demográfico de transición generacional, y con los etíopes demográficos el principio monárquico de ancianidad absoluta». De tal forma que las relaciones entre generaciones y relaciones de edad social aparecen como solicitadas por dos polos calificados uno de democrático y el otro de monárquico.

En el caso considerado, la oposición mayor/menor o senior/junior es de uso extensivo con una distinción bien determinada entre el «mayor por nacimiento» (el primero de los hermanos) y el «mayor social» (así el hijo de un hermano mayor respecto a los hijos del hermano menor) o metafórico (así el primero de los distritos fundados por referencia a los otros). La ancianidad sirve para designar la relación *asimétrica* entre dos términos de los cuales uno está privilegiado ya se trate de personas, de clanes, de grupos étnicos, de pueblos o de especies animales o vegetales o de fenómenos naturales. Sperber concluye el análisis de los ejemplos recordados constatando la tendencia «a atribuir un orden jerárquico a cualquier conjunto de cosas unidas entre sí y a expresar esta jerarquía en términos de ancianidad». Esta última sirve para designar y para definir ideológicamente la superioridad *absoluta*.

Paralelamente la organización que funciona en los distritos y subdistritos (las «asambleas» y los dignatarios con atribuciones rituales) hace aparecer otra interpretación de la relación senior/junior. Da a la ancianidad un valor relativo recurriendo a un modo de clasificación social donde las superioridades no son más que relativas. El sistema no se refiere a una jerarquía —caso del sistema precedente del que participa principalmente el poder «real»—, sino a unos niveles cuyo acceso está abierto: niveles de generación, de plenitud social, de competencia y de mérito con procesos que aseguran el paso del uno al otro. «La dominante ideológica es la de la transición entre generaciones y de la igualdad en el interior de una generación.»²⁵

Los dos sistemas —ancianidad absoluta, ancianidad rela-

24. D. SPERBER. *La notion d'ânesse et ses paradoxes chez les Dorzé d'Éthiopie méridionale*, en «Cah. Int. de Sociol.», LVI, 1974.
25. D. SPERBER, *ibid.*

tiva— podrían ser designados respectivamente por las relaciones mayor/menor (éste no será en el mejor de los casos más que uno «más viejo» en relación a hermanos más jóvenes) y padre/hijo (éste accederá a la generación de los poseedores de descendencia). Una de las interpretaciones pone el acento sobre el carácter «jerárquico», la otra sobre el carácter «igualitario»; son al mismo tiempo concurrentes y complementarias. Las dos sugieren en qué grado el criterio de edad puede modelar las combinaciones sociales fundamentales, las instituciones y las clasificaciones sociales.

En una perspectiva de amplio comparativismo cultural los antropólogos intentan captar mejor cómo las culturas se definen y se «dicen» mediante el tratamiento según el cual las culturas instituyen las relaciones entre las capas de edad, la socialización de los individuos y su propia «reproducción». El estudio más ambicioso, y el más actualizado, es el que Margaret Mead ha dedicado a la «ruptura de las generaciones».²⁶

Distingue tres tipos, tres «figuras» culturales: aquella en que la generación inferior lo aprende todo de la generación precedente; aquella en que las generaciones hacen su aprendizaje cada una a su nivel, manteniendo en una cierta dependencia a los de la generación inferior, y aquella en que esta relación se invierte: los jóvenes empiezan a imponer el saber resultante de su experiencia, de sus concepciones y de sus proyectos.

Esta última forma define una cultura inédita en vías de realización y da la nota específica de sociedades sometidas a rápidas transformaciones que llevan consigo el abandono acelerado de las competencias, o a intervenciones regulares de carácter revolucionario, que pueden llegar a dimensiones de verdaderas «revoluciones culturales» como en el caso de la China Popular. En esta vasta síntesis retrospectiva y prospectiva se esboza un nuevo evolucionismo, fundado sobre los cambios profundos que afectan las relaciones de las clases de edad más que sobre los cambios cualitativos sobrevenidos en la producción de la vida material.

Aquí está el punto extremo del riesgo teórico, nuevas tentativas que buscan una mejor exploración del campo social

26. M. MEAD, *Culture and Commitment, a Study of the Generation Gap*, Nueva York, 1970. [Trad. castellana: *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Lima, Granica, 1970.]

definido por el criterio de la edad. Ciertos espacios quedan, sin embargo, mal explorados: aquellos en que los datos antropológicos y sociológicos se entrecruzan con las aportaciones de los psicólogos, aquellos en que estos mismos datos se alinean junto a los descubrimientos de los etólogos. En el primer aspecto, y dejando aparte el lugar concedido a la socialización de la sexualidad en el momento en que una generación o una clase de edad es reconocida, es muy significativo que los modelos utilizados para calificar las relaciones de los grupos de edad masculinos sean los del mayor/menor o los del padre/hijo. Ciertamente que estos términos son algo más que una función clasificatoria; siendo algo más que los determinantes de la relación o los elementos de un código sociológico de la edad; y reenvían a una «escena» en que se evocan las relaciones entre personas: en general aquellas en que se confrontan autoridad y subordinación, poder de decisión y dependencia, privilegio y obligación.

Los bwa de Malí y de Alto Volta, estudiados con rigor y acierto por J. Capron, tienen un valor ejemplar; ilustran sin ambigüedades esta constatación.²⁷ Por un lado el padre simboliza toda la autoridad en su sociedad: «la palabra del padre tiene fuerza porque es el padre; él ha engendrado; el hijo no puede nada contra la fuerza de su padre», y así gradualmente, según esta regla que enlaza la autoridad a la propia acción, el modelo del padre físico «del engendrador biológico» se aplica al padre social (al que gobierna la unidad familiar amplia), al mayor de los hermanos (considerado el más cercano al tronco), a la persona que goza de una posición de proximidad genealógica respecto a su antepasado y al grupo salido del fundador de una comunidad aldeana. La «ley» se formula muy simplemente: el grado de participación en las fuerzas creativas, engendradoras, determina el grado de fuerza social de cada uno de los miembros varones.

Por otro lado la asociación de los grupos de edad —presente en cada comunidad bwa— requiere como condición de entrada la sumisión a los «ritos de iniciación» de larga duración y jerarquiza las relaciones entre las diversas promociones según el modelo mayor/menor, estableciendo así una distribución de obligaciones y de privilegios en función de la ancianidad. La iniciación no impone simplemente algunas

27. J. CAPRON, *Association d'âge, économie, pouvoir chez les populations bwa pwesya*, en D. PAULMB (dir.), *op. cit.*, pp. 24-62.

pruebas a través de las cuales se adquiere la existencia social, sino que conduce a vivir simbólicamente rupturas y reintegraciones. Expresa un arrancarse del mundo de la infancia, una liberación de la «dependencia mental paterna» y una vuelta que serán superadas «en el sentido querido por la sociedad». El padre biológico desaparece ante el padre social, el niño dependiente y socialmente marginado ante el adulto responsable, la sexualidad «salvaje» ante la sexualidad socializada de los futuros progenitores. El ciclo de la iniciación, que comporta principalmente la revelación de máscaras simbolizando el orden del mundo (máscaras de hojas) y el orden de la sociedad (máscaras de fibras), tiene como momento esencial la lucha del neófito con la máscara y la muerte de ésta. Durante esta fase se reproduce el esquema del asesinato ritual del padre.²⁸ El novel iniciado mata su infancia, rompe las fronteras del universo familiar y se inscribe en el campo de las relaciones comunitarias. Ahora es la figura del padre social, del hermano mayor, del anciano, la que domina su horizonte.

La mayoría de los sistemas de clases de edad examinados en África del Norte recurren, al definir las relaciones que les constituyen, a un sector muy preciso de la familia: padre, hijo, hermano mayor, hermano pequeño, abuelo, nieto. Estos términos no tienen sólo —ya lo he indicado— una función de clasificación o de «modelización», sino que manifiesta ciertos aspectos de la sexualidad en estas culturas: ello resulta más evidente si se considera que la entrada en el sistema se acompaña a menudo de prácticas, consagrando la madurez sexual y transmitiendo el código de relaciones entre los sexos. Las posiciones en el interior de la jerarquía «clases» pueden además determinar, como en el caso de los somba del Dahomey, la naturaleza de la competición por las mujeres: prohibida entre miembros de clases de edad sucesivas, permitida (y asociada al matrimonio por raptó) entre los miembros de clases de edad alternas.²⁹ A partir de informaciones de esta naturaleza, desgraciadamente dispersas y a menudo incompletas, se esbozan los primeros contornos de una antropología de la

28. Cf. J. CAPRON, *Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles*, en «Africa», XXXII, 1962, y *Quelques notes sur la société du do chez les populations bwa du cercle de Sav*, en «Journ. de la Soc. des Africanistes», XXVII, 1957.

29. Cf. P. MERCIER, *Tradition, changement, histoire: les «Somba» du Dahomey septentrional*, Paris, 1968, pp. 165 ss y 170 ss.

sexualidad. Un último punto debe ser mencionado. Todas las consideraciones precedentes, ya que tratan de conductas humanas y de relaciones en que naturaleza y cultura están estrechamente implicadas, nos obligan a no contentarnos con una sociología y una antropología de alguna manera anatómicas.

Estas consideraciones obligan a tener en cuenta la naturaleza del hombre y la presencia del hombre en la naturaleza. La frontera exigida entre naturaleza y cultura se ha derrumbado ahora, aunque sólo sea por una gestión más voluntaria de la vida sexual, la expansión de la inseminación artificial y las investigaciones sobre los embriones humanos.³⁰ Estas técnicas de producción de la vida humana suscitan no sólo la cuestión de la definición del individuo humano —incluyendo su doble historia, la genética y la socio-cultural—, sino también la de la transformación de la escena familiar donde el niño aparece, se hace y aprende los «roles» prescritos en razón de su edad y de su sexo.

En este terreno no se puede más que conjeturar; no hay nada todavía seguro. No es el mismo caso, si tratásemos de discernir todo lo relativo al factor edad en las sociedades «naturales», es decir, entre los animales. Las constituidas por los primates no humanos se presentan con una gran diversidad, pero con todo parece que existen ciertos principios comunes que los gobiernan. Tienen una organización jerárquica establecida según los criterios de edad y de sexo, bien delimitadas las posiciones privilegiadas (entre ellas la capitalización de las hembras) y manifestándose por un código de conducta (como en el caso del despioje que designa claramente los clientes y los afiliados de un macho de rango elevado). En ellas encontramos las rupturas de edad. La estructura de estas sociedades que se divide en grupos, la combinación de agrupamientos espaciales y la composición de los cortejos durante los desplazamientos de la población manifiestan este orden y las marginaciones que provoca. M. Chance y C. Jolly han reconocido de esta manera tres grupos característicos: las «asambleas de hembras», que se reúnen sobre todo durante los períodos de reposo del grupo, las hembras y su descendencia; las «bandas de jóvenes» a veces

30. Una excelente y reciente puntualización: Ciba Foundation Symposium 17, *Law and Ethics of A. I. D. and Embryo Transfer*, Amsterdam, 1973.

rechazadas a la periferia, donde los mayores aseguran la protección de los pequeños; la «cohorta» que forman los machos adultos con su estratificación de rangos, que posee una fuerte cohesión.³¹

La mitad femenina de la sociedad permanece aparte y en una situación de sumisión, sin excluir una jerarquía propia entre ellas, o que algunos de sus miembros se beneficien del estatuto del varón que las domina y las asocia. Sobre todo las mujeres —en contraste con una posición considerada como subordinada— son las verdaderas *operadoras sociales*. El grupo matricéntrico existe, aunque los jóvenes varones se salgan de él más rápidamente; los hijos que pertenecen a una misma descendencia tienen a menudo relaciones preferenciales entre ellos; la relación con las mujeres condiciona el lugar, central o periférico, en el seno de la sociedad. Por estas últimas, mucho más que por una clase de «economía» de los recursos naturales, se realizan las aplicaciones y las posiciones sociales desiguales. Las mujeres son el factor de formación de los lazos sociales menos precarios. En una brillante interpretación de los más recientes trabajos etológicos, S. Moscovici constata: «En las sociedades formadas por los primates no humanos, el factor estático viene suministrado por las relaciones entre las clases sexuales y el dinámico por las clases de edad.»³²

Pues ciertamente, ya desde las sociedades infrahumanas, la jerarquía se presenta a la vez como principio de orden y como principio de antagonismo; ella distingue y ordena oponiendo unos a otros. Si todos los varones son dominantes respecto a las mujeres, algunos de entre ellos están dominados en tanto que «jóvenes» —su acceso a los sitios más favorables del territorio, a los recursos y a las mujeres está, de alguna manera, «condicionado». Su integración sólo será más fuerte a medida que su edad sea más avanzada. Los varones privilegiados tienen una preocupación constante de sus prerrogativas y sufren, por otra parte, ataques frecuentes. Los «jóvenes» recurren a estrategias o a comportamientos intentando una atenuación de la dominación y una eventual asociación al «poder»: aparentando sumisión, tomando por modelo el tipo de relaciones propias de las mujeres, propo-

31. M. CHANCE y Cl. JOLLY, *Social Groups of Monkeys, Apes and Men*, Londres, 1970.

32. S. MOSCOVICI, *La société contre nature*, Paris, 1972, pp. 85 ss.

niendo sus «servicios». En todos estos casos, se trata de reducir el antagonismo de las generaciones.

Todos estos datos han sido propuestos bajo la forma simplificada de un resumen. Sin embargo, son suficientes para mostrar que las relaciones entre las clases de edad en las sociedades prehumanas presentan ya ciertas características que reconocemos en las sociedades humanas: jerarquía y rupturas sociales, «desigualdad» y antagonismos, orden y dinamismos. Y manifiestan que las formas fundamentales del comportamiento socializado son *communes* a los primates humanos y no humanos.³³ Este es uno de los resultados de estas exploraciones teóricas, siendo conveniente limitar por ahora las ambiciones, antes de recogerlas en la conclusión, mejor definidas y puestas en orden, con la ayuda de una incursión en territorio antropológico de África.

2. Padre e hijos

En esta sección, estos dos personajes de la escena freudiana los encontramos trasladados al Alto Volta, en el país de los mossi. La información más importante, a partir de la cual se organiza el estudio de sus roles respectivos, proviene de un artículo debido a E. P. Skinner, uno de los mejores especialistas de la cultura mossi.³⁴ En este artículo apunta a un triple fin: 1. El examen del conflicto entre generaciones partiendo de una relación prototípica: padre/hijos. 2. La determinación de este conflicto como «función» del sistema socio-cultural. 3. La demostración de que el conflicto refuerza el sistema mucho más que debilitarlo. Es una adhesión a la tesis convencional que hace del conflicto una fuerza de integración y, por tanto, de conservación. Pero aquí, la teoría importa felizmente menos que los hechos aportados.

Es necesario recordar los principios que rigen la sociedad y la cultura mossi, y evocar algunos de los grandes personajes que tienen poder sobre ellas a fin de mantenerlas y de «reproducirlas». Los mossi actuales son una especie de Estado dentro del Estado moderno surgido de la descolonización;

33. Cf. M. ARGVIE, «The biological and cultural Roots of Interactions», en su obra *Social Interaction*, Londres, 1969.

34. E. P. SKINNER, *Intergenerational Conflict among the Mossi: Father and Son*, en «Journ. of Conflict Resolution», V, 1, 1961. Y más generalmente: *The Mossi of the Upper Volta*, Stanford, 1964.

son los herederos sin discontinuidad de la más poderosa y la más antigua de las formaciones políticas volcánicas. A su favor juega el factor número (representan al menos la mitad de toda la población) y su dinamismo. Se han formado como pueblo a partir de componentes diversos, progresivamente «atados» por el sistema de Estado, lengua y algunos modelos culturales que han llegado a ser patrimonio común. En este edificio, cuyos elementos son heterogéneos, los lazos de autoridad, de dependencia personal y de alianza contribuyen en gran parte a sostener el conjunto.³⁵

La organización política y administrativa, donde están implicadas relaciones jerárquicas y relaciones de «clientela», está dominada por la persona del soberano: el *Mogh' Naba* o emperador. Es la personificación del pueblo mossi, tipificada, unido; es poseedor (*soba*) de la fuerza, de la omnipotencia, detenta un poder personal absoluto sobre sus súbditos, los bienes y las cosas; tiene, a causa de su función eminente, un carácter sagrado que lo asocia al orden del mundo. Los jefes de unidades territoriales aparecen como débiles imitaciones, incompletas, de la figura del soberano; son señores (*nába*) en su territorio, disponen del derecho de vida y muerte y dominan una corte de subordinados y de dependientes.

Este modelo de poder y de autoridad se ha impuesto por extensión más allá del dominio de las relaciones políticas y administrativas, igual que el principio de jerarquización. Goberna las combinaciones y el funcionamiento de los grupos patriiliales. Estos están clasificados según el status real, aristocrático, común. Los dos primeros dan acceso a los cargos, y todos ellos están sometidos además a la opresión de la ancianidad absoluta: el linaje «mayor» domina sobre todos los otros, el «mayor» del linaje tiene la cualidad de *soba* (propietario) y detenta una fuerte autoridad. En el interior de la unidad familiar, el «jefe» ejerce un derecho total sobre todos los miembros y, en particular, sobre sus hijos, a los cuales controla el trabajo y la producción; sólo el primogénito, heredero potencial, se encuentra en una situación aparte. En fin, la transmisión de funciones —comprendida la función soberana—, de los poderes y de los bienes se efectúa *salvo*

35. La bibliografía es abundante: entre las obras antiguas, L. TAUXIER, *Le Noir de Yatenga*, París, 1917, y D. DELOBSON, *L'Empire du Mogh' Naba*, París, 1932; y entre los numerosos estudios modernos, trabajos de Skinner, Hammond, Kaboré, Izard, Kohler y Kawada.

accidente, del padre al hijo mayor, sin que se pueda siempre reprimir la ambición de los tíos (los hermanos pequeños del padre) y de los hermanos.³⁶

Si se intenta poner en evidencia los puntos fuertes del sistema mossi, es necesario refener cuatro «dominantes»:

1. A larga distancia, sin medida común con las formas de poder y las jerarquías de autoridad dominadas por él, pero teniendo, sin embargo, valor de modelo, se impone el poder absoluto del soberano.
2. La figura del padre —asociada a formas sociales «decididamente patrilineales» (Skinner)— es la referencia constante en el cuadro de la vida cotidiana.
3. La ancianidad absoluta que implica el padre y sus hermanos, el primogénito y sus pequeños, opera en un grado tal que es reconocido un «derecho de primogenitura (prevalente) en la tradición mossi» (Kaboré).
4. El sistema de las desigualdades sociales, resultante de varios componentes, parece muy asociado a las diversas formas de dependencia personal.

Esta perspectiva permite ahora situar a los actores colectivos que conciernen principalmente al estudio: las generaciones. Los jóvenes toman conciencia de su condición, como personas que forman una nueva generación, y de su posición subordinada, sea en el universo del linaje y «familiar», sea en la corte de los poderosos.

Los hombres célibes constituyen un grupo distinto en el interior de la gran unidad familiar. Viven juntos, a veces en una «casa de jóvenes» edificada aparte de las otras habitaciones. Se encuentran sometidos a un cierto número de restricciones rituales mantenidas hasta el momento de la muerte del padre. Se reconocen socialmente semejantes a una relación de dependencia que limita y controla severamente su acceso a las riquezas y sobre todo a las mujeres. Para todos y en todo, el poder del padre interviene. Skinner nos recuerda la justificación: «Los padres mossi creen que, siendo responsables del nacimiento de sus hijos, tienen el derecho de mandar en lo concerniente a los bienes y a los servicios resultantes de la actividad de éstos.»³⁷ De hecho, los hijos bajan colectivamente en provecho de toda la unidad familiar (no recibiendo más que una pequeña parte del producto de

36. V. KABORÉ señala que el hijo mayor «puede temer la concurrencia de sus hermanos y de sus tíos, pero la tradición quiere que todo primogénito que haya dado pruebas de nobleza no sea despojado... de su derecho de sucesión», Diploma E.P.H.E., VI sección.

37. Cf. *Intergenerational Conflict among the Mossi*, op. cit.

su trabajo a título personal) y jamás hacen pregunta alguna sobre la concepción del padre en materia de organización de sus trabajos. Los hijos sólo pueden definir su posición social por relación con sus padres: la de una generación dominada en presencia de una generación dominante que funda su autoridad sobre el principio de que todo creador (engendrador) tiene un derecho total sobre sus criaturas y lo que ellas mismas «creen».³⁸

En la corte del soberano, un dignatario de rango secundario tiene autoridad sobre los jóvenes: es el *kamb'naba* (de *kamba* = jóvenes). Antiguamente reclutaba las tropas en tiempo de guerra. Tiene a su cargo el reunir los trabajadores que cultivan los campos del emperador, no llamando más que a algunas categorías de jóvenes —sobre todo a los descendientes de antiguos esclavos. La misma situación, requiriendo servicio militar y prestaciones de trabajo, se encuentra en el ámbito de las unidades territoriales sometidas a la autoridad de los jefes delegados.

La subordinación de los jóvenes no comienza a relajarse sino en el momento en que acceden al estado de hombre casado. Es el reparto de las mujeres lo que está en el centro de las relaciones y antagonismos entre generaciones. Skinner ha observado que los padres mossi son siempre reticentes cuando se trata de dar esposas a sus hijos; recurren a argumentos estereotipados, acusándolos de rehuir responsabilidades, de preferir al matrimonio las relaciones sin compromisos, e, incluso, de hacerse trabajadores emigrantes a fin de no ayudar «a su linaje a adquirir esposas». La explicación propuesta resulta de la lógica del sistema mossi. El padre duda largo tiempo antes de contribuir al matrimonio de sus hijos, porque reduce así la distancia social que los hace inferiores: constituyéndolos engendradores, empieza a partir algunos de los poderes y de las ventajas inherentes a su estado, progresa hacia el status de «anciano» y, por esto mismo, se acerca a su muerte. Una muerte que, presente o imaginada, suscita fuertes enfrentamientos «emocionales»: sólo ella —y el padre lo sabe— permite el progreso de los descendientes varones, y principalmente del mayor, dentro de la comunidad.³⁹

38. Principio parecido al relatado por J. Capron a propósito de los bwa de Alto Volta.

39. Cf. E. P. SKINNER, op. cit.

Esta sociedad con dominante autoritaria/autocrática atribuye a la generación mayor los medios políticos, rituales, sociales, para mantener bajo su dependencia a la generación menor. Entre los medios sociales destacan por su importancia el control riguroso de los intercambios matrimoniales y la capitalización de derechos sobre las mujeres. Solamente la herencia (que hace desear la muerte de los mayores del linaje) y el favor de los poderosos (que los coloca en relación de «clientela») dan a la mayoría la posibilidad de obtener esposas; hasta este momento no han tenido más que compañeras sexuales y han ocupado una posición social esencialmente subalterna.

No se puede comprender esta situación sin considerar los dos modos principales del matrimonio mossi. Uno es el llamado de tipo banal. Une un hombre y una mujer que, no poseyendo ningún antepasado común, provienen de filiaciones separadas. La decisión y la organización de su unión pertenecen a los «mayores» de los linajes, que no tienen entre ellos ningún lazo de familia, pero ya se encuentran comprometidos en unas relaciones «amistosas» expresadas mediante intercambios de bienes y de servicios. Estos últimos, mientras permanecen unidos, condicionan la comunicación recíproca de mujeres: delimitan los grupos intercambistas.

El sistema concede a los «mayores» que tienen el poder sobre los bienes y las personas el control total de los circuitos matrimoniales. Su función es, en principio, efectuar el más amplio reparto de las esposas, pero Skinner constata que tienen muy a menudo tendencia a monopolizarlas.⁴⁰ Los jóvenes pueden raramente modificar esta distribución desigual: no disponen de ninguno de los medios necesarios para un cambio de la situación. Su iniciativa personal les da acceso a ciertos ingresos, pero no llegan jamás, en tanto que individuos aislados, a abrir un ciclo de intercambio de bienes y de servicios, y tampoco de mujeres. La solución no se encuentra en una acción realizada fuera del sistema, sino que reside en otra manera de someterse al sistema: obligando a uno de los poderosos, por medio de dotes y de servicios, a darle en compensación una (o unas) esposa(s).

Esta práctica nos remite al segundo modo de matrimonio, llamado de tipo *pogsiuré* (palabra que significa: mujer dada

40. E. P. SKINNER, *The Mossi «pogsioure»*, en «Man», 60, febrero 1960.

en compensación). Esta forma de unión está totalmente bajo el control de los «jefes» mossi, a quienes permite —por esta razón— de los derechos matrimoniales— constituirse una corte de dependientes y de aliados. La capitalización de mujeres, resultante de su status, posibilita esta práctica: las jóvenes recibidas en el momento de la entronización y aquellas para las cuales disponen del derecho matrimonial ya que proceden de padres siervos o esclavos, han nacido bajo el régimen *pogsiuré* o pertenecen a su propio linaje. Los «jefes» conceden una parte (pequeña) de estas esposas posibles a los hombres de su patrilineaje, casan las otras según la convención *pogsiuré*, con ocasión de manifestaciones solemnes que se reproducen generalmente cada tres años. Esta atribución periódica dirigida por cálculos políticos y económicos impone a los beneficiados algunas obligaciones precisas: la lealtad, la concesión de bienes y la prestación de servicios, el abandono de una parte de la descendencia —variable según el status del beneficiado, pero cuyo mínimo es la primera hija y el primer muchacho.⁴¹

Este modo de matrimonio no parece estar sin relación con el proceso de formación de la unidad política y del Estado mossi, donde la asociación de los elementos componentes ha superado la dominación ejercida por el grupo conquistador. En el interior de este último, y en el exterior —de notable «mossi» a notable autóctono— el don de mujeres ha permitido establecer unos lazos duraderos. Más allá de las desigualdades de status personal y político, una solidaridad se establece entre poderosos por posición «estatal» y poderosos por posición de linaje. Juntos han adquirido para la generación mayor el control de las mujeres y de los bienes, de los símbolos importantes y de los ritos, de los poderes y de los medios de socialización; juntos lo mantienen con eficacia gracias a una concepción y a un uso autoritario del poder.

Las relaciones entre generaciones están vistas de esta manera bajo el aspecto de relaciones desiguales de dominación-subordinación. Para todos son ambiguas: esconden unos antagonismos potenciales, pero las coacciones son tan fuertes que aquéllos raramente toman la forma de desafío o de conflictos abiertos. Es la relación padre/hijo (y no jefe/súbditos)

41. Sistema matrimonial cercano del régimen *ta nkap* de las regiones bamilekés del Camerún; cf. *supra*, cap. I.

la que tiene valor de modelo privilegiado y evoca las posiciones y las oposiciones entre generaciones, uniéndolas la solidaridad y separándolas la tensión.

A este propósito Skinner presenta un análisis partiendo de una observación importante. El antagonismo que opone padre e hijo es el resultado necesario del hecho de que el primero tiene la certeza de que el progreso social de su hijo «depende de su propia muerte». La promoción de su hijo por condición la desaparición del otro; el hijo no puede menos que querer (incluso inconscientemente) la muerte del padre. Y Skinner añade una precisión a fin de quitar toda duda: «Los padres mossi son tan sensibles a la idea de ser reemplazados por sus hijos que sienten resentimiento cuando los ven crecer y progresar.»⁴² Es sobre todo con relación al hijo mayor —beneficiario principal de la muerte del padre— que se manifiesta este sentimiento y este temor.

Algunos comportamientos reveladores se imponen al mayor, especialmente en el caso de familias de jefes y de nobles, donde los bienes y poderes importantes están en juego. La más significativa de estas prescripciones es la *separación* del padre y del hijo mayor.⁴³ Éste reside en su familia materna hasta la pubertad, cuando alcanza la edad de hombre. Se encuentra así a distancia del padre —al cual sólo hace visitas muy ceremoniosas aprendiendo a mantenerse en un segundo término y a manifestar su respeto— y de aquellos que serán sus «rivales»: sus hermanos más jóvenes y sus tíos paternos. Durante este periodo, construye a partir de la figura del tío materno una imagen del padre afectuoso y «liberal», y a partir de la figura del padre real una imagen del padre autoritario que exige respeto y sumisión. Así, pues, una distancia se mantendrá siempre, no excluyendo totalmente las relaciones «informales» que conservan siempre un carácter semiclandestino. Estas relaciones de alejamiento rigen imperativamente las actitudes respectivas del soberano y de su hijo mayor; éste debe establecerse fuera de la capital, pero

42. Cf. *Intergenerational Conflict among the Mossi*, op. cit. Los temas de la ambivalencia del padre y el de la muerte deseada del padre son presentes en la mayoría de las culturas africanas (cf. a propósito F. Michel-Jones).

43. Anteriormente muy practicado, como lo indica un estudio de P. E. Mangin referente a los mossi y publicado en «Anthropos» en 1914 y 1915-1916.

es de todos conocido que los dos hombres se encuentran durante la noche cada vez que les parece necesario hacerlo.

La «separación» materializa la distancia social establecida entre la generación de los padres y la de los hijos, y manifiesta también que cada uno de los términos de la relación es una amenaza para el otro: el padre puede desear la desaparición del hijo, su futuro rival —el alejamiento lo libra de toda sospecha—; el hijo puede desear la desaparición de su padre, obstáculo a su propia realización —el alejamiento permite reducir o eliminar las situaciones de rivalidad. La comparación de talentos y de méritos es ciertamente el más grande de los riesgos. El padre mossi teme tener un primogénito dotado de una cabeza demasiado «poderosa», manifiesta *demasiado pronto* su capacidad y amenazando su plantarlo. Podría estar tentado —o supuestamente estarlo— de eliminar este descendiente demasiado brillante, este rival precoz o prematuro: «Si un muchacho muestra por sus acciones que no teme a su padre, se dice entonces que tiene la cabeza más fuerte que su padre, y se encuentra en peligro de ser muerto por una tentativa de hechicería provocada por él.»⁴⁴ El hijo debe estar no solamente subordinado y sumiso, sino también ser inferior al padre de manera *aparente*; y por esta inferioridad manifiesta, y su propio derecho de engendrador, este último justifica su dominación. En la práctica, una doble prudencia hace que el padre y el primogénito eviten toda situación que llevase a compararlos el uno al otro.

La rivalidad y el antagonismo están considerados como inherentes a las relaciones del padre con sus hijos, y se dice (versión de la ideología dominante) que algunos de éstos «no esperan más que la muerte de su padre» a fin de heredar sus bienes y sus ventajas. Esta relación ocupa una posición privilegiada en el sistema de representaciones y clasificaciones sociales mossi: califica las relaciones intrafamiliares y las instauradas entre generaciones y define uno de los modos de la autoridad.

La ambivalencia que le es propia requiere un comentario suplementario. De una parte, padre e hijos «son» rivales, y el primogénito es asimilado al competidor más amenazante. Por otra parte, la valoración del patrilineaje hace desear los hijos que le reproducen y lo refuerzan eventualmente; hasta tal punto que un hombre sin descendencia masculina está

44. E. P. SKINNER, op. cit.

considerado como disminuido, como culpable de una existencia fracasada. El temor del hijo rival es generador de antagonismo, pero este último está contrariado por el imperativo que quiere que el poder del linaje permanezca como la primavera de las exigencias; éste condiciona todas las otras formas de producción y el número de descendientes, la capacidad de inquietud personal.

Esta ambivalencia de la pareja padre/primogénito aparece muy claramente en el caso de los grandes notables; en la misma medida en que la «sucesión» prevista es más importante. Todo «jefe» teme que su primer hijo esté impacientado por tener parte en los negocios, pero teme igualmente que el interregno sea un período de confusión, la pérdida de poder para su linaje. Él está, pues, incitado a preparar la sucesión a favor de su primogénito, aunque se sienta amenazado por la impaciencia de su futuro heredero. Pero *debe* aceptar este riesgo: si la jefatura escapase a sus descendientes, el status de su linaje se rebajaría, su propia posición genealógica disminuiría y él no sería ya —después de su muerte— el objeto de la veneración reservada a los antepasados de los «jefes».

No es solamente por las conductas prescritas, los códigos que ordenan las relaciones, sino también por un equilibrio sutil de ventajas y riesgos por los que se equilibra la pareja padre/primogénito. Con una presunción de culpabilidad imputada al hijo. El simbolismo de las manifestaciones realizadas después de la muerte del padre lo revelan. El primogénito tiene obligación de demostrar públicamente que no ha entrado en rivalidad culpable con el desaparecido, que él se ha mantenido leal. Durante una de las fases del ceremonial de los funerales tiene que pasar por encima del cadáver a fin de evidenciar a todos que él no ha actuado contra su padre y que no ha tenido relaciones sexuales con ninguna de las esposas del muerto. Caso de rechazar el someterse a esta prueba, su culpabilidad es proclamada y su linaje lo deshereda. La demostración de inocencia está seguida de un período de *probación*: el heredero no accede a los bienes y a los cargos sino al término del largo ritual de los funerales que pueden alargarse durante varios meses y a veces hasta un año entero. La transmisión de bienes viene precedida de una práctica significativa: por primera vez (los hermanos no están sometidos a esta restricción), el primogénito-heredero tiene

acceso al granero de cereales del padre desaparecido. Skinner cuenta a propósito la explicación recibida de uno de sus informadores: «Este rito tiene por finalidad el manifestar públicamente que el primogénito ha seguido en todos los puntos las prescripciones de su padre, y que él puede hacer ahora lo que antes le estaba vedado.»⁴⁵ Todo un proceso largo y complejo «traduce» el cambio de estado: el paso de la clase de dependientes y rivales posibles a la de los «mayores», poseedores de poderes de diversos órdenes, gestores de las riquezas, de los saberes y de las leyes.

El caso mossi —el único retenido para examinar la dinámica de las relaciones entre las generaciones a partir del modelo relacional: padre/hijos— tiene un carácter ejemplar. Aporta diversas enseñanzas. Muestra que la desigualdad y la dominación, en sus formas más generales, encuentran en primer lugar su base en las clases sexuales y en las clases de edad con una diferencia no pequeña: las primeras están globalmente separadas y las mujeres tienen, para todos los hombres, un valor de instrumento; las segundas son el resultado de un trato social más complejo y conciernen principalmente a la población masculina que ellas jerarquizan reglamentando el acceso a las mujeres, a las cosas, a los poderes y a los símbolos. Es, pues, una desigualdad de dos grados o niveles la que se encuentra así establecida y que subsiste en la base de todas las sociedades conocidas: la primera (sexual) es la condición de la segunda (generacional).

Para ésta, la ancianidad —asociada de alguna manera a la prioridad en la creación, el engendramiento— hace ley. Pero bajo una forma que introduce una nueva ruptura: la pareja padre/hijo es distinta, y sin embargo indisociable, de la pareja mayor/menores (hermanos). La primera connota una ancianidad relativa y evoca una complicidad en la rivalidad que une el padre al primogénito, pues ambos han accedido o accederán a uno de los grados de la plenitud social. La segunda connota una ancianidad absoluta, pues es sin apelación posible y lleva consigo la aceptación de la subordinación. Si todos los padres, a pesar de sus diferencias de status, se reconocen de una misma condición, los hijos se descubren divididos, a pesar de su subordinación colectiva como miembros de la generación inferior, a causa de las oportunidades de promoción social que sólo los primogénitos tienen;

45. E. P. SKINNER, *ibid.*

su clase de edad lleva en su seno las causas de su mantenimiento en situación subordinada.

En fin, es evidente que las relaciones entre generaciones (y su modelo: la relación padre/hijo) están esencialmente en el conjunto del sistema social. Lo que está en juego son las posiciones que comportan influencia y poder, los medios de definición y de reproducción de las formas sociales existentes. Si la componente sexual interviene, sólo lo hace en la medida en que está socializada, en que es un signo y un instrumento al servicio de la jerarquía de status, de rangos, de posiciones. Las generaciones compiten menos por el acceso sexual a las mujeres que por el acceso social a ellas; pues matrimoniales, se hacen y se mantienen las combinaciones fundamentales de la sociedad.

3. *Dinámica de los grupos de edad*

A fin de mostrar mejor a qué grado las relaciones entre generaciones, entre capas de edad, organizadas o no, son más dependientes de las condiciones impuestas por la sociedad global que de las «luchas» sexuales, conviene considerar ahora algunos ejemplos. La diferencia de los sistemas sociales, el grado desigual de institución de las clases de edad y la incidencia de situaciones o coyunturas, son los criterios tenidos en cuenta para poder fijar la elección de los diferentes casos; una selección exclusivamente «africana», restringida y por otra parte arbitraria, suficiente, sin embargo, para fundamentar las enseñanzas más generales —anteriores a toda proposición que concierna a las otras sociedades, y, en particular, a las que nos son más familiares, en su estado actual.

El primer ejemplo ya ha sido tenido en cuenta durante la argumentación relativa a las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Es el de la sociedad lugbara, construida por un pueblo establecido a caballo entre Uganda y Zaire, reuniendo aproximadamente un cuarto de millón de personas.⁴⁶ Esta formación social reposa sobre los grupos de descendencia patrilineal (clanes, subclanes y linajes a tres niveles de segmentación, unidos a los espíritus ancestrales) y sobre los

46. Ver la bibliografía de J. Middleton concerniendo los lugbara, en el capítulo I, «Hombres y mujeres, o la mitad peligrosas».

grupos de residencia o localizados (tribus y secciones). No dispone de autoridades políticas especializadas y resuelve los conflictos por la violencia, la negociación (en el interior del marco tribal) y la escisión (el continuo proceso de fragmentación que divide los patrilinajes cada tres o cuatro generaciones). No recurre tampoco a una jerarquía de clases de edad, constituida periódicamente, y responsables de funciones específicas, de tal forma que la edad viene a ser el punto de referencia principal.

Las figuras dominantes de la sociedad lugbara son los «mayores» o ancianos, situados a la cabeza de los linajes: forman la «clase» de los «hombres importantes». Y lo son efectivamente: detentan la autoridad, sus símbolos (sitial, bastón largo) y sus privilegios; guardianes de las costumbres, intercesores ante los antepasados. Esta última calificación dice lo esencial, en el caso de una sociedad de *definición retrospectiva*, donde los difuntos eminentes son considerados como los que rigen el buen orden de los asuntos humanos y la prosperidad colectiva. Los «mayores» tienen con ellos unas relaciones privilegiadas, son los más próximos a ellos, y como ellos ya se han manifestado como engendradores y productores de hombres, se reunirán con ellos muy pronto y se comunican con ellos por medio de la lengua ritual. En este caso, la ancianidad absoluta es la ley principal; los «mayores» gobiernan la sociedad y cada uno de ellos será reemplazado después de su muerte por el primer hijo nacido de su primera esposa.

Este es el principio que no escapa totalmente a los asaltos de las ambiciones y de las manipulaciones. Y siempre las apariencias se salvan para demostrar la eficacia ritual superior, que acaba por exigir un arreglo de las combinaciones genealógicas y el reconocimiento del estatuto del «mayor». La distancia con relación a los antepasados se encuentra así corregida en el sentido de la conformidad.

El factor edad actúa de una manera más difusa, fijando las posiciones estatutarias y los niveles de autoridad,⁴⁷ dando las diferencias según las cuales se codifican los comportamientos y las conductas. El número de capas o grupos de edad considerados varía según las circunstancias sociales con

47. J. MIDDLETON precisa: «La distribución de la autoridad está expresada en términos de ancianidad, la cual está fundada en principio sobre las diferencias de generación y de edad», en *Lugbara Religion*.

un arreglo significativo del aspecto dominante en tal o tal situación. Cuando los antagonismos entre linajes, o en el seno de uno de ellos, amenazan la cohesión y/o la unidad de los mismos, las distancias entre generaciones o capas de edad se atenúan; la unión sagrada de las clases de edad se provoca, como la de las clases sociales en las sociedades nacionales, en estado de crisis grave. Cuando se hace urgente reconocer el carácter intangible de la autoridad y el deber de conformismo, una dicotomía simple opone la generación de los jóvenes (que respeta, teme, obedece) a la generación de los «mayores» conductas codificadas son la expresión de sus relaciones desiguales y las faltas repetidas designan a un hombre «malo» que destruye el «linaje» y la comunidad e incurre en una sanción mística impuesta por los antepasados y por Dios. Estamos delante de dos situaciones extremas: en una, las relaciones de edad se ponen en estado cero y la unidad es exaltada, en la otra, la polarización de las clases de edad exaspera las coacciones de la autoridad. Una vez más conviene mencionar que las relaciones mutuas de las clases sociales conocen las mismas variaciones en coyunturas parecidas.

Las diferencias son más complejas en las circunstancias más banales de la vida social. Aparecen claramente con ocasión de celebraciones religiosas que manifiestan cuatro categorías de edad: a) «mayores» (o ancianos), hombres importantes; b) «hombres de atrás», a la cabeza de las unidades domésticas; c) «jóvenes importantes», que tienen este status por el matrimonio; d) «jóvenes» todavía solteros. A distancia, y muy por debajo, se sitúan los niños. Ciertos objetos simbolizan las funciones —y la posición— de estos grupos de edad: el carcaj de los jóvenes (guerreros y cazadores), el botijo para beber (los hombres que «gobiernan» una casa), el sitio (para los que detentan la autoridad). Esta jerarquía no resulta automáticamente de la edad, sino que interviene también la situación genealógica, la ancianidad, la posesión de una descendencia (o una corte doméstica), el matrimonio y, más directamente, la eficacia ritual, de tal forma que un progreso en la edad no es suficiente para ir subiendo los escalones. Dos claras rupturas estructuran esta jerarquía: una en la base, por defecto o insuficiencia, separa los niños, la otra en la cúspide, por plenitud social, levanta la barrera, señala el nivel que la edad sola no puede superar.

En este sistema de grupos de edad, las relaciones de igual-

dad y desigualdad vienen dadas por los términos hermano y padre (y primogénito). Los miembros de una misma capa de edad son hermanos, y de igual modo los propietarios de altares de igual importancia. El primogénito se identifica de alguna manera a un hermano menor del padre (promoción de edad que lo designa como heredero), pero el hermano menor del padre es considerado como un hijo de este último (desclasamiento de edad que marca su exclusión de la herencia). Relaciones padre/hijos y mayor/menores, relaciones entre generaciones y relaciones de autoridad participan de un código social común por el cual se afirman la desigualdad, la igualdad, la dominación y la subordinación. Un hecho ilumina esta constatación: cuando un «primogénito» quiere recalcar su pertenencia a la misma generación, se dirige a sus «hermanos» del grupo de edad confririéndoles esta cualidad; cuando desea afirmar su autoridad, su superioridad en el linaje, se dirige a ellos llamándoles «hijos».48 Según las circunstancias, recurre a los lenguajes de igualdad o de desigualdad, de fraternidad, de «paternidad» (que es también el lenguaje de la primogenitura).

Estos sutiles juegos de vocabulario, en función de las situaciones, no eliminan ni las tensiones, ni los conflictos; sólo los amortiguan. Analizando el comportamiento prescrito a la generación «joven», definido por el término *rú*, temor y respeto, J. Middleton examina inevitablemente la *hostilidad* que caracteriza las relaciones con la generación «mayor» —una habilidad velada, pero perfectamente reconocida. Esta, que no es siempre reprimida, no se capta plenamente sino cuando se la relaciona con una imagen social ambigua que caracteriza al «mayor». Positivamente, esta imagen lo presenta bajo la figura del «mayor» ideal, usando su autoridad en provecho de todo linaje. Negativamente, lo muestra bajo la figura del «hechicero», utilizando sus poderes para alcanzar sus fines personales y egoístas. La ambigüedad esencial de la autoridad (y del poder) y lo que es inherente a las relaciones entre generaciones se responden y se corresponden entre sí.

Entre los lughara, la guerra insidiosa entre las clases de edad se sitúa principalmente en el terreno de lo sagrado y

48. MIDDLETON evoca esta situación, relatando «la oposición, en el interior del linaje, de los lazos constituidos sobre la base de las generaciones y los lazos constituidos sobre la base de la filiación», *ibid.*

de la hechicería. Los «mayores» amenazan con invocar los espíritus ancestrales para castigar la desobediencia, la disconformidad de los jóvenes; y esto a todos los niveles de la autoridad —empezando por la que el padre ejerce sobre sus hijos.⁴⁹ A la inversa, los jóvenes reaccionan con la amenaza de una acusación de hechicería, asimilando a esta última todo lo que es un abuso de poder; y aquí también a partir de las reacciones contra el padre, para las cuales el hijo obtiene generalmente el apoyo de su parentela materna. En esta confrontación polar entre las generaciones —reducida a la oposición de dos clases de edad— son utilizados dos lenguajes: el de la religión, para la conformidad; el de la hechicería para la protesta.

En el interior de una misma generación, los conflictos se manifiestan de una manera más compleja. El recurso de la invocación a los espíritus, arma última de la autoridad para ejercer su represión, opera sobre todo desde la generación superior a la siguiente (modelo: padre/hijos) y más raramente en el seno de una de las generaciones (modelo: mayor/menores).⁵⁰ En este caso sería un remedio extremo: el procedimiento más a menudo empleado lleva a actuar indirectamente, a recrear las condiciones más comunes. El recurso a los espíritus no se efectúa en la dirección del «hermano» en cuestión sino en la de alguno de sus dependientes —y sobre todo en la de sus hijos. Así aparece respetada la distancia correspondiente entre las diversas generaciones.

Otro aspecto cabe tener presente: el carácter de alguna manera *cíclico* de los conflictos intrageneracionales. Y en primer lugar a la muerte del «mayor» que dirige el linaje. Su desaparición cuestiona los equilibrios establecidos, el reparto de tierras, de las riquezas, de los poderes, de las personas. Los hombres en situación de «menores» hacen presión para provocar una modificación de su posición. Las rivalidades se hacen patentes y las amenazas de secesión toman vigor. Y son estas últimas las que dan al fenómeno la forma cíclica. A partir del instante en que un segmento del linaje ha alcanzado la talla y la profundidad genealógica suficientes, ya es posible constituirlo en linaje, asegurarle su autonomía. Las

49. J. MIDDLETON ha estudiado 103 casos de invocación de espíritus, 39 de entre ellos conciernen las relaciones de padre a hijo, *ibid.*

50. Sobre los 103 casos de invocación de espíritus relatados por Middleton, sólo 16 conciernen las relaciones entre «hermanos».

tensiones entonces se acerbaban entre los miembros de la generación superior, entre el «mayor» en el cargo y el «mayor» virtual del linaje que busca la separación. La fuerza de los antepasados y la de la hechicería se enfrentan en un combate oblicuo: «Las acusaciones de hechicería entre los miembros de una misma generación, entre "hermanos", tienden a manifestarse durante las últimas fases del desarrollo de los linajes, cuando las cabezas de los segmentos más extensos aspiran a ser independientes. Parecidas acusaciones son un medio extremo de negar la autoridad del "mayor" del linaje.»⁵¹ Estas acusaciones intervienen al término de un largo proceso en cinco tiempos o fases, que va desde el acuerdo inicial a los conflictos de intereses, a los conflictos de poder, de autoridad, a los enfrentamientos insidiosos (religión, hechicería) y a la secesión. La dinámica de las generaciones, o de las clases de edad, va marcando la historia interna de los linajes.

Y es igualmente reveladora de la problemática de la sociedad lugbara entera. Las condiciones modernas —demografía creciente, expansión de la moneda, valoración más diferenciada de las tierras y de los productos del trabajo, etc.— modifican las relaciones de desigualdad, dándoles una base «real» y no principalmente personal. La multiplicación de los antagonismos entre generaciones, y en el interior de cada una de ellas, su aparición en un ciclo corto al contrario del proceso antes descrito, manifiestan los efectos de este cambio de la naturaleza de la relación desigual. Esta especie de experimentación con esta prueba de la modernidad manifiesta en qué grado están entremezcladas las relaciones de edad, las relaciones de familia que connotan dominación-subordinación, relaciones de poder, de autoridad, y relaciones simbólicas generadoras de una eficacia diferencial. Los lugbara, allí donde el sistema jerárquico no domina su sociedad, donde las clases de edad no están formalmente instituidas, mantienen una formación donde aparecen también las dos grandes rupturas: la del sexo, que mantiene al margen la «mitad peligrosa», las mujeres; y la de la edad, que funda la desigualdad y la autoridad en el interior de la «mitad» socialmente reconocida, los hombres.

Una comparación mínima impone ahora el análisis de las sociedades de clases (o peldaños) de edad constituidas en

51. J. MIDDLETON, *op. cit.*

sistema, jerarquizando las funciones y los trabajos, ordenando las conductas. Retendremos al menos dos casos: el de las formaciones sociales de gran extensión, herederos de «naciones» históricas de primer rango y el de las formaciones sociales de talla reducida que no han podido, por esto, escapar a los asaltos de la historia.

Los malinké del valle alto del Níger, que se encuentran en el lugar donde fue fundado el antiguo imperio del Malí, son los elementos de un vasto conjunto dispersado entre varios países actuales del África occidental —Malí, Guinea, Senegal, Gambia, Costa de Marfil. Todos estos componentes han sufrido algunas evoluciones diferentes a partir de las varias combinaciones humanas, pero todos presentan una organización de clases de edad más o menos compleja. Sólo un conocimiento detallado y riguroso de los diversos grupos malinké, surgidos de la diáspora, permitiría establecer los procesos de sus sucesivas transformaciones. Conviene, pues, atenernos a uno solo de entre ellos: el que permanece presente sobre los mismos lugares que fueron el hogar del Malí histórico.

Los malinké del alto Níger han sido objeto de recientes estudios que describen su sociedad a partir de los registros de relaciones sociales: los que componen la familia y la filiación patrilineal y los que trazan las delimitaciones de rangos y de categorías.⁵² El primero implica las relaciones entre generaciones, el segundo el sistema de clases de edad.

El orden y la dinámica de las generaciones obedecen a principios muy aparentes, de los que uno es el predominante: la preeminencia *total* de la generación de los «padres» (de los *fa*) sobre la de los hijos (los *dé*). De tal forma que el modelo del poder paterno es el paradigma de toda relación de autoridad/subordinación en el seno de las unidades familiares, de los patrilinajes y de los clanes. La regla de *fa si ya* (de *fa* = padre y *si* = semilla, producto de los seres vivos) puesta como «la clave de todos los comportamientos». Bajo esta forma simplificada afirma que el «hijo no es nada mientras su padre o el hermano menor de su padre está vivo», establece la dominación de la «clase» de los padres sobre la de los hijos, de los engendradores sobre los que han sido

52. Cf. E. LEYNAUD, *Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger*, en «Cah. D'Et. Afric.», 21, IV, 1966, y *Les cadres sociaux de la vie rurale dans la Haute-Vallée du Niger*, París, B.D.P.A., s. d. Y los estudios de Yusuf Cissé.

engendradores. Es la base de un modo de autoridad a menudo llamado gerontocrático.

Esta dominación absoluta tiene, sin embargo, un moderador: la relación represora (en sentido fuerte) establecida entre generaciones sucesivas, viene atemperada por la relación más libre que asocia las generaciones alternas. El padre del padre dispone del poder necesario que le permite reducir la fuerza opresora del padre sobre los hijos. Los *mo* (abuelos/nietos) mantienen entre ellos relaciones caracterizadas por la espontaneidad, el no formalismo, el afecto manifiesto. Están considerados, en cierta manera, como pertenecientes a un mismo «conjunto» social, situados a un mismo nivel —como lo estarían los hermanos mayores y menores, unidos por la solidaridad más que por la concurrencia. Esto da al nieto la posibilidad de adquirir los derechos matrimoniales, las esposas, retenidos por el abuelo desaparecido.

Último principio: en el interior de cada generación, los descendientes de un grupo de hermanos son igualmente «hermanos» entre ellos. Son «equivalentes», que vienen expresados por el término *nyoro* (=idéntico) a veces utilizado para designarlos. Pero esta igualdad discreta, atenuada y de escasa significación que connota las palabras *koró* (antes) y *dogo* (después), empleadas para diferenciar los primogénitos de los hermanos menores. Con todo, la afirmación principal es igualitaria. Lo que importa retener en este estadio de la descripción es la oposición de los dos modelos padre/hijo y hermano/hermano expresando respectivamente la diferencia portadora de dominación, la «equivalencia» portadora de igualdad. Una y otra están fundadas sobre la pertenencia de la oposición engendradores/engendrados.

El segundo de los registros sociales a considerar hace aparecer jerarquías complejas y superpuestas, menos atadas que las relaciones precedentes al orden biológico, más asociadas a las producciones reales y simbólicas que a la reproducción. Ello no significa evidentemente que los dos sistemas de relaciones sean totalmente distintos e inarticulados.

Tres combinaciones, con jerarquías y rupturas específicas, se imponen. Los órdenes o estados que resultan de las posiciones estatutarias: aristócratas, gentes de condición libre y gentes en esclavitud. Las «castas» que vienen definidas según el doble criterio de la profesión y de la relación a lo sagrado, en su delimitación de los campos puros e impuros:

separan, organizan y ordenan los herreros, los «zapateros», los hechiceros, los pescadores. En fin, los escalones y asociaciones de edad que se constituyen a partir de las promociones anuales de circuncisión. Estas tres combinaciones están ligadas entre sí. La segunda —las castas— se encuentra en relación de afiliación con la primera. La tercera, exaltando la fraternidad de la edad, lleva en sí las otras dos, como si produjera en modelo reducido la sociedad global:

«La clase de edad tiene sus gentes de casta, sus hechiceros, *dyeji*, sus herreros, sus esclavos domésticos, que serán, como sus mayores en la vida cotidiana, los intérpretes [de las clases] ante los grandes jefes de familia y los patriarcas.»⁵³

Los estudios recientes privilegian este sistema, considerándolo como la trama del tejido social sobre la cual se van componiendo las otras configuraciones.

«Las relaciones fundadas sobre los grupos de edad, que son los más importantes, podrían considerarse en el límite, como la trama del tejido de las relaciones sociales, de la cual el clan y el linaje serían el enlace.»⁵⁴

En efecto, todo *malinké nacido* y situado inmediatamente en una filiación y en un orden (o estado) *entra* necesariamente en una promoción de edad, por la cual accede al verdadero nacimiento social. Participa entonces, por primera vez y activamente, en la obra de la construcción social por un compromiso en que el lazo interpersonal es el de la «fraternidad» para toda la vida entre los de la misma promoción. Estos son asociados por el hecho de la circuncisión sufrida al mismo tiempo, y los grupos así constituidos en el transcurso de siete años sucesivos forman las clases de edad (*kari*), cuyos miembros son solidarios y se deben asistencia hasta la muerte.

Están unidos porque se consideran los unos respecto a los otros como gemelos, «niños idénticos» —a la manera de «hermanos» (llamados también equivalentes) que ocultan la relación de mayor a menor que connota también la de superior a inferior. El modelo de los gemelos es un arquetipo fuerte: ⁵⁵ evoca más que la igualdad de los términos, su identidad.

53. E. LEYNAUD, *Fraternités d'âge*, op. cit.

54. E. LEYNAUD, *Les cadres sociaux...*, op. cit.

55. Sobre el modelo de los gemelos, ver las consideraciones del capítulo I, «Hombres y mujeres, o la mitad peligrosa».

edad; están «como fundidos en un mismo molde, se intercambian según la necesidad el uno por el otro»; están unidos por una «solidaridad incondicional, que les seguirá toda su vida».⁵⁶ El sistema de clases de edad *malinké*, incluso llevando en sí las rupturas de clanes, de órdenes y de «castas», tiene por función principal reducirlos. Igual que él atenúa la línea de separación entre hombres y mujeres, en la medida en que «muchachos circuncidados y las jóvenes que han sufrido la excisión aquel mismo año forman dos grupos paralelos llevando el mismo nombre».⁵⁷ Este sistema mantiene, podría decirse, una sociedad «fraterna» en el seno de la sociedad dominante, fuertemente jerarquizada; pero contribuye así a hacerla aceptable y a consolidarla.

V. Sobre la base de las clases de edad se han edificado asociaciones con múltiples funciones, interviniendo sobre todo en la producción material y en la producción simbólica e ideal. Por una parte, las «sociedades de trabajo», llamadas *tó*, que tenían antiguamente una vocación militar preponderante. Incorporan la *totalidad* de los jóvenes a partir del momento de la circuncisión, más o menos las capas de edad de 15 a 30 años, que parece corresponder a dos «clases» vecinas. Llevan a cabo los trabajos de interés común y de política, forman los «grupos de cultivo» trabajando por encargo y contra remuneración. Son, a la vez, unidades que tienen la responsabilidad parcial del servicio público, mantienen entre sus miembros una fuerte solidaridad material. De otra parte, «las sociedades de iniciación» o *cofradías llamadas d'yo*, que están jerarquizadas y aseguran una progresión en el acceso al conocimiento.⁵⁸ No imponen todas la participación, pero su reclutamiento requiere el estado de «hombre hecho» que consagra la circuncisión. No reúnen a menudo más que efectivos reducidos y al pertenecer a ellos los diferencia marcadamente. Engendra, sobre todo en los grados elevados, una aristocracia del saber, una minoría dueña y manipuladora de los signos y sistemas simbólicos. Por eso, estas asociaciones fundan un tipo de poder diferente del que proviene de la

56. Introducción de D. PAULME (dir.) a, *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, París, 1971.

57. Según H. Labouret, citado por D. PAULME, *ibid.*, p. 17.

58. El término *d'yo* comporta significaciones asociadas: juramento unido a una iniciación, secreto, razones que fundan la verdad, purificación; Cf. G. DIERERLEN e Y. Cissé, *Les fondements de la société d'institution du Komo*, París, 1972.

condición (aristocracia) y/o de la ancianidad; se distinguen de éstas, permiten la adquisición de un estatuto superior, pero también refuerzan de hecho las posiciones que éstas definen.

El caso malinké, con su sistema de generaciones y de clases de edad y los grupos estructurados, añadidos como un injerto, es de una excepcional riqueza. Muestran en primer lugar que las relaciones de edad no desaparecen por la existencia de jerarquías de orden (o estado), de poder político organizado, de saber y de eficacia ritual; al contrario, están rigurosamente formalizados y situados en posiciones estratégicas en la sociedad global. Sus funciones manifiestan su importancia. Conviene, sin embargo, notar que la relación padre/hijo (de ancianidad relativa) cubre la relación mayor/menor (de ancianidad absoluta), ya que la dimensión jerárquica introducida por ésta se encuentra en otras partes, con toda claridad: en los campos sociales constituidos según los status de estado y de casta y los poderes.

La enseñanza dominante es de otro orden. El sistema malinké manifiesta, mejor que otros, el juego de la diferencia y de la identidad, el debate jamás acabado (y en ninguna sociedad) de la igualdad y la desigualdad. La diferencia primordial y arraigada en la naturaleza, como la de los sexos, es la que oprime la generación de los padres a la generación de los hijos, los engendradores a los engendrados; no funda una jerarquía, sino una *superioridad* considerada como resultante de la lógica del viviente —y tan absoluta que uno de los términos (el hijo) «no es nada», en tanto que el otro (el padre) existe. La identidad está realizada por el grupo de «hermanos», ya sea en el seno de una generación, ya sea en el interior de una clase de edad; establece una igualdad absoluta, la de los términos, que son los «mismos», como lo muestra la asimilación a los gemelos. Así, pues, los dos modelos, padre/hijo y hermano/hermano, presentan dos versiones de la sociedad, una de desigualdad y «autoritaria», la otra de igualdad y fraternal; el «mandato» rige la primera; la solidaridad total, la segunda. Esto nos lleva a preguntarnos si esta última definición de la sociedad —en parte realizada en el seno de cada generación y clase de edad— no tiene también por función instaurar en cada individuo un equilibrio de fuerzas sociales correspondiente a aquel por el cual la sociedad global se mantiene y se reproduce. Permitiría a cada uno establecer en sí mismo el equilibrio

entre desigualdad e igualdad, entre coacción y solidaridad, entre separación y fusión.

El último ejemplo está sacado de los pueblos lagunares establecidos en la región sudeste de la Costa de Marfil baja, fundadores de pequeñas sociedades abiertas desde hace tiempo a las influencias exteriores, sometidas a los efectos de la vecindad con Abidján. Introduce variantes mayores: la talla de la sociedad, la filiación matrilineal, la ancianidad y la actividad de los agentes de transformación. Conserva la característica principal: la presencia de clases de edad constituyendo un sistema resistente a los acontecimientos; con la doble diferencia de que el reclutamiento de las «clases» se hace por línea paterna —en las comunidades compuestas de matrilineas y de matrilineajes— y que el sistema funciona según un modo cíclico.⁵⁹

El ejemplo a tener en cuenta es el de los ebrios que, en número aproximado de 50.000, ocupan los barrios orientales de Abidján y la comarca vecina. Están repartidos actualmente en nueve unidades territoriales o tribus (*goto*) y en siete clanes matrilineales (*nandu*) que se encuentran no solamente en todo el país ebrio sino también en cada pueblo. Estos últimos encuadran en gran medida la vida social e individual; las tierras y las aguas del pueblo dependen de los clanes; la solidaridad del clan se manifiesta sobre toda la extensión del territorio; los decanos de los clanes son, en cada localidad, administradores, conciliadores, sacerdotes teniendo el poder de «ofrecer los sacrificios en nombre y para interés de todos». Los matrilineajes tienen menos importancia que los clanes, a no ser para delimitar la frontera de la exogamia y orientar los matrimonios que se realizan preferentemente en el interior de los pueblos. Por el contrario, y a pesar de la progresión constante del derecho paterno, los grupos de extensión variable formados por tíos y sobrinos uterinos dirigen la vida cotidiana; cada jefe de «patio» tiene bajo su autoridad doméstica sus esposas, sus niños todavía presentes y sus sobrinos uterinos, a veces los hijos de un hermano difunto; estos jefes, tíos y sobrinos con la responsabilidad de un «patio» o «casa», se reúnen en casa del mayor de entre ellos o en casa del hijo de la mujer de más edad, para dirigir los

59. Toda la información procede del excelente estudio de D. PAULME, *Les classes d'âge dans le sud-est de la Côte-d'Ivoire*, en D. PAULME (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, París, 1971.

asuntos comunes. En fin, la organización del pueblo tradicional colocaba a su cabeza dos personajes respetados: un patriarca escogido por el consejo de ancianos (emanación de los clanes), considerado como viniendo «después de Dios y de los antepasados», y cuya función es principalmente religiosa, y un jefe político, llamado «padre del pueblo», perteneciente a la clase de edad de los «hombres maduros», escogido por sus compañeros y aceptado por el patriarca, el cual se rodea de cuatro o cinco dignatarios pertenecientes a la misma promoción de edad.

Este doble poder en el pueblo señala la coexistencia de dos órdenes de relaciones sociales: las que son resultado de la filiación y del parentesco «por las mujeres», y las que nacen de la sucesión de generaciones y de la institución de las clases de edad (*afetue*). La religión es la «esencia» de las primicias; la política, la de las segundas.

Toda la población ebrie, hombres y mujeres, se reparte en cuatro clases de edad ordenadas (1-2-3-4), inmutables en su disposición y siempre presentes todas juntas.⁶⁰ Cada una de ellas se constituye alrededor de cada dieciséis años, según el principio siguiente: los hijos de (1) son de la (3), los hijos de (2) son de la (4). De esta manera la sociedad entera está repartida en dos «clases» de padres y dos de «hijos», y en dos mitades patrilineales (1-3 y 2-4). La denominación recibida en el momento de la formación de la «clase» es conservada por los miembros durante toda su vida, pero éstos cambian de status, y por lo tanto de funciones, cada vez que una promoción nueva es reclutada. El número de las denominaciones de «clases» es de cuatro, y también lo es el de los escalones que aseguran este progreso interno hacia la ancianidad: los jóvenes, los guerreros, los hombres maduros, los viejos. La llegada de una «clase» de «jóvenes» lleva consigo la desaparición de una «clase» de «viejos» que llevan el mismo nombre —y que, en este momento, comprende sólo unos pocos supervivientes.

La iniciación por la cual se «hace» una promoción viene dada por los mayores inmediatos: (1) inicia (2), quien inicia (3), quien inicia (4). Esta posición de autoridad hace que las relaciones entre «clases» vecinas (la que asegura el acceso al sistema y la que accede) estén afectadas por el antago-

60. Clases de edad llamadas, según un orden inmutable: (1) *Dugbo*, (2) *Tsagba*, (3) *Blesue*, (4) *Niando*.

nismo y la rivalidad; mientras las «clases» alternas se sitúan en relaciones de solidaridad. Así, por un procedimiento bastante frecuente, las rupturas entre edades están compensadas, ya que algunos de los ancianos y algunos de los jóvenes (vistos respectivamente como abuelos y nietos) se encuentran unidos por la complicidad y la solidaridad. Una observación más completa manifiesta que el sistema es todavía de mayor complejidad: cada «clase» lleva en sí misma estas relaciones contrarias de obligación-rivalidad, de libertad-apoyo. Está, efectivamente, dividida en cuatro subclases (*abe*): si todos los hijos de un mismo padre pertenecen a la misma «clase», pero se reparten en subclases diferentes según su rango de nacimiento: los mayores en la primera, los menores en la segunda, los más jóvenes en las otras dos; las subclases vecinas rivalizan, las alternas se ayudan. Sólo en el interior de cada una de ellas «el principio del derecho de primogenitura no tiene valor alguno: sus miembros son iguales en derechos y deberes, amigos para toda la vida».⁶¹

En una combinación de una gran complejidad se transparentan, una vez más, los modelos ahora bien identificados: padre/hijo (corregido por el modelo abuelo/nieto) en las relaciones entre las «clases», mayor/menor (moderado por el modelo mayor relativo/menor) y hermano/hermano, en las relaciones entre subclases y en el seno de cada una de ellas. Las rupturas se multiplican, las diferencias de posición social también, las posiciones de equilibrio entre coacción y fraternidad, desigualdad e igualdad llegan a ser todavía más precarias.⁶²

En este marco se forma y se organiza el poder. Cada clase de edad tiene un jefe, el más anciano de los mayores, que es literalmente el padre (*oté*) de ella y tiene la responsabilidad de ella ante la asamblea del pueblo. Recibe de su cargo una formación política y administrativa, y cuando su clase accede al grado de los «hombres maduros», tomará la dirección de los asuntos del pueblo —del cual será el «padre». Además la «clase» hace aparecer, bajo la figura de los dignatarios que asisten al jefe, y además de éste, algunos de los tipos sociales exaltados por la cultura ebrie: el que manifiesta la virilidad,

61. Cf. D. PAULME, *op. cit.*, p. 224.

62. D. PAULME constata: «Aunque no ayude mucho a la estabilidad, un tal sistema abre múltiples caminos de acción para la diplomacia individual», *ibid.*, p. 224.

la fuerza del macho; el que muestra la bravura en el combate (puesto en relieve por contraste con el cobarde); el que conoce la tradición, habla libremente, sirve de embajador y de negociador con el adversario; los que por el canto y la música exhortan a la grandeza con el recuerdo de las hazañas pasadas; por último, el que, por sus riquezas y el número de sus «clientes» desempeña el rol de financiero (a fondo perdido) y de consejero respetado. Este último personaje recuerda el alto estatus social del que gozan los ricos: aquellos que han sido reconocidos como tales en ocasión de manifestaciones públicas onerosas realizadas a sus expensas y que hacen prueba constante de la generosidad a favor de su clan, de su clase de edad y del pueblo. El poder económico está consagrado pero debe quedar subordinado a este compartir. Una organización paralela existe para las mujeres, pero parece ser —quizá debido a la pobreza de informaciones— un pálido reflejo de la de los hombres; el medio de ordenar una «sociedad femenina» marginada.

El sistema ebrío muestra qué grado de complejidad puede alcanzar la organización de los grupos de edad, y qué plaza éstos pueden ocupar en el interior de la sociedad global, ya que forman en este caso una estructura dominante. Este sistema funda los poderes sobre la edad transformadora incluso la superioridad económica en el molde de las categorías de edad y hace del padre el modelo de todo poder y de toda autoridad política. Confiere al lenguaje de la edad el privilegio de expresar las contradicciones, las tensiones, los «debates» que toda sociedad comporta por su misma naturaleza. Recuerda que la edad y el sexo son el material primero de toda formación social, datos de la naturaleza —más infraestructurales, si el término es aceptable, que las infraestructuras por las cuales el hombre produce su vida material.

4. *Eúades del hombre*

El dossier antropológico se concluye, pues, manifestando la fuerza de la edad, ilustrando el hecho de que las formaciones sociales consideradas por los antropólogos están principalmente regidas por ella —tanto en la definición de la relación a la sociedad de las mujeres como en el ordenamiento de la sociedad de los hombres. Las aportaciones subsiguientes resultantes de la expansión de los «territorios» económico,

político y religioso no esconde esta base profunda en la cual se encuentran sociedades humanas y sociedades prehumanas.

Lo que procede de las clases sexuales ha sido analizado en el capítulo anterior. Es importante ahora considerar lo que es imputable a las clases de edad; sin olvidar que los dos registros son indisolubles, que la desigualdad de los sexos condiciona la de las generaciones o capas de edad. Una primera constatación parece imponerse: una ruptura rigurosa separa la sexualidad «pura», de la sexualidad socializada. El acceso a las mujeres, cuando no entra en juego más que la unión física de los dos, es mucho más libre que la relación cargada de significados y de efectos sociales. En las sociedades en que existe una iniciación institucionalizada, la adquisición de la existencia social (por la formación intelectual y física recibida) acompaña necesariamente la socialización de la sexualidad; el derecho al placer libre, a menudo concedido a los jóvenes, considerados sin importancia ya que no son seres sociales reconocidos, encuentra en este momento su término. El matrimonio es esencialmente, y en todas partes, un asunto de grupos y no de personas, y, consecuentemente, el adulterio también lo es —destruye un conjunto de relaciones sociales, incluso más que la relación que funda el matrimonio. En fin, la posesión desigual de los derechos matrimoniales marca, y contribuye a constituir y a reproducir, las diferencias de posiciones sociales. Los que ordenan el acceso legal a las mujeres, reparten las esposas y aúnan a través de ellas las alianzas, se encuentran en situación de superioridad; ellos son las personas «importantes», los poseedores del poder y de la autoridad sobre las personas, las cosas y los signos. La generación mayor, en todo o en parte, detenta este privilegio, y la capitalización de las mujeres que efectúa apunta menos a la satisfacción erótica que al control del juego social —hasta tal punto, que puede conceder parcialmente su derecho sexual a los jóvenes y pobres, a fin de atraérselos como «clientes». Lo que importa es la transformación del lazo sexual en lazo social.

Nuestras propias sociedades nos han incitado a colocar en primer plano la producción resultante de las técnicas, instrumentos y saberes, rechazando a un segundo plano las reproducciones naturales: la de los hombres (sin la cual no hay conservación posible de la sociedad) y la de las especies vivas que constituyen el medio de vivir y el ambiente del grupo «animal» humano. Las formaciones sociales conocidas

por la antropología proponen una prioridad inversa; no han indentificado todavía el progreso con la desnaturalización, no se dan como fin la expansión de una «segunda» naturaleza, nacida de artificios al precio de un retroceso acelerado de la primera. La producción de hombres (por la fecundación de las mujeres) y la que surge de la tierra (por el acto fecundante del trabajo) superan toda otra producción. En conformidad con esta doble valorización, una «ley» que ya ha sido formulada domina: el grado de participación en las fuerzas de la creación, o de engendramiento, define el grado de fuerza social de cada uno de los individuos machos. Y esta ley jerárquica: de los antepasados que cuentan, a menudo en proporción al número de vivos de los que son el tronco, a los «mayores» que ya han producido una descendencia, a los hombres que acceden a la capacidad generadora «legal» con el matrimonio. Hace del padre, por el hecho de que ha engendrado, el modelo de la superioridad, de la autoridad «natural». Y hace del control sobre las mujeres —doblemente productoras de hombres y de trabajo— el instrumento privilegiado de las desigualdades sociales.

La consideración de los modelos eminentes, por los cuales se expresa fundamentalmente la relación de edad, obliga a una reflexión sobre la naturaleza de la sociedad y quizás, al riesgo de una generalización prematura. Nos conducirá a constatar que toda formación social implica un orden, un sistema de diferenciaciones y de clasificaciones; lo que es harto banal. Nos muestra que este sistema se constituye en primer lugar (y se define) según la ancianidad; lo que es menos banal, permaneciendo, sin embargo, una traducción de la «ley» ya considerada. Nos manifiesta también que dos versiones de la ancianidad se encuentran frecuentemente en concurrencia; lo que requiere un suplemento de atención. Existe una ancianidad abierta o relativa, que viene dada por la relación padre/hijo, marcando su superioridad a favor del primer término, pero dejando libre acceso a esta última por la promoción de las generaciones —es decir, del segundo término. Existe una ancianidad cerrada, o absoluta, designada por la relación mayor/menor; establece una superioridad sin recurso en provecho del primer término, y el término desfavorecido no tiene otra salida que las prácticas (de sucesión) y las manipulaciones (de los árboles genealógicos) que le permitan cambiar de posición.

Estos dos modelos no se excluyen, pero su coexistencia

es tensional; y se puede decir que el antagonismo entre el padre y el primogénito, allí donde es reconocido y tratado institucionalmente,⁶³ manifiesta esta relación. Lo que se opone, es el principio de una superioridad accesible a todos, las transiciones de la edad (los diversos estados de la edad del hombre) y el principio de una superioridad jerárquica que establece rupturas sin «paso» posible, inclusiones y exclusiones sin apelación posible. El primero será calificado de «democrático», el segundo de «monárquico». Su intervención conjunta ordenando los registros sociales distintos en una misma sociedad puede ser vista como la obra de la historia: el resultado de la contaminación por contacto de dos formaciones sociales gobernadas cada una por uno de los dos principios.⁶⁴ El argumento histórico tiene valor incontestable, pero parece legítimo el superarlo.

Estos dos principios están *juntamente* presentes y actuando en *todas* las sociedades, como gérmenes que tendrán desiguales posibilidades de desarrollo. Están conjuntamente implicados por la naturaleza de la sociedad que no existe más que en razón de las diferencias ordenadas, jerarquizadas, y por eso mismo generadoras de tensiones.⁶⁵ El equilibrio relativo y vulnerable del sistema social requiere que las jerarquías no estén todas «cerradas», que las desigualdades no pesen todas del mismo lado. Un agente moderador debe intervenir y, en este sentido, las jerarquías «abiertas» corrigen —en parte y al menos ilusoriamente— las jerarquías «cerradas». Toda sociedad está en debate con la exigencia jerárquica a la cual debe su existencia.

Los sistemas de edad estudiados por los antropólogos manifiestan esta característica, mostrándola de alguna manera al desnudo en su forma primera. Paralelamente a los modelos padre/hijos y mayor/menores conviene considerar a este propósito los modelos mayor/menores y hermano/hermanos. El primero de éstos indica una diferencia irreductible, fundando una superioridad que lo es por ella misma, estableciendo y designa una relación desigual, jerárquica. El segundo

63. Ver la sección segunda de este capítulo («Padre e hijo»), referente a los mossi.

64. Ver el estudio ya citado de D. SPERBER dedicado a las sociedades etíopes del grupo omoto, y mi comentario más arriba.

65. Cf. G. BALANDIER, *Sens et puissances, les dynamiques sociales*, Paris, 1971, cap. I de la primera parte.

afirma la identidad de los términos, considerándose las personas así unidas muchas veces, y explícitamente, como gemelos o «niños idénticos»,⁶⁶ existe entre ellos, en el juego de las relaciones interpersonales, una igualdad y una solidaridad incondicional. La difícil coexistencia de los dos modelos aparece claramente en el caso de sociedades donde la combinación de las clases de edad separa hermanos mayores y menores, y define unas categorías en el interior de las cuales el derecho de mayorrazgo queda abolido.⁶⁷ Los mecanismos correctores de las relaciones desiguales, de las jerarquías, se presentan así bajo formas diferentes; es la evidencia. El más común en la combinación de generaciones y de clases de edad tiene por función «igualar» las que son alternas —a la inversa de la relación establecida entre las que son vecinas—. La distancia marcada en el modelo padre/hijos llega a ser nula en las relaciones definidas por el modelo abuelo/nietos. Una conclusión parece resultar de estas constataciones: las sociedades no existen más que por las jerarquías portadoras de desigualdades y de tensiones, pero corrigiéndolas por la apertura de campos donde la coacción se relaja, donde las distancias sociales desaparecen, donde la «fraternidad» oculta la relación jerárquica. Ninguna formación social puede ser en su conjunto una sociedad de iguales, y menos todavía de «equivalentes», pero cada una lleva consigo unos campos donde se juega el juego de la igualdad, de la relación social, libre de las coacciones del orden —donde el uno y el otro, se dice, se vive o se expresa como reivindicación por la definición de nuevos proyectos sociales o la puesta en obra de lo imaginario. Ninguna sociedad escapa a los debates que le imponen su constitución: los de la diferencia y de la identidad, los de la coacción del orden y de la «libertad», de la desigualdad y de la igualdad, de la separación y de la fusión solidaria; los diversos lenguajes sociales expresan estos debates, el de la edad como los que son más propiamente ideológicos.

En fin, un último aspecto conduce a constataciones más simples y menos temerarias. El sistema de los grupos de edad, allí donde está instituido y fuertemente establecido, puede asumir funciones múltiples (económicas, políticas,

66. Ver, en este capítulo, la descripción del sistema de edad de los malinké.

67. Ver más arriba la sección relativa a los ebré.

religiosas), a excepción de la que prevalece e independientemente de la organización desarrollada de las relaciones de generaciones —dar a los jóvenes la explicación (y la justificación) de su sociedad, asegurar así su educación y su adhesión dirigiéndoles en su paso a la edad del hombre. Las sociedades de los pueblos del África del oeste son, en número importante, formaciones donde domina la estructura de clase y las asociaciones de edad; las del África oriental, a menudo heterogéneas por sus componentes étnicos y con una base familiar débil, lo son todavía más. Los principios organizadores dirigidos por la edad tienen la capacidad de realizar la combinación global de la sociedad en conjunción con los que rigen las relaciones sociales entre los sexos. Conviene recordar aquí una anotación ya formulada: la edad y el sexo, materiales primeros y siempre presentes, dan a toda sociedad su infraestructura más profunda, más hundida y menos vulnerable que la que resulta de la producción de la vida material.

Las sociedades modernas más avanzadas parecen ahora destruidas en este fundamento, y los hombres que las habitan buscan los «paradigmas perdidos.»⁶⁸ A través de los antagonismos de clases sexuales y de clases de edad, se nos aparece una amplia visión de su crisis. Sobre la segunda de las dos «luchas», en el principio de este capítulo se han propuesto algunas observaciones de carácter general. Conviene separarlas, al menos por la consideración de un caso en que los fenómenos y los problemas se presentan aumentados: el de la sociedad americana actual vista como «problema social.»⁶⁹

Un dato domina: la incertidumbre que afecta a la definición de los grupos de edad, el relajamiento de sus relaciones, la entropía del sistema de socialización. La «clase» menos definida y la más perturbada es la que se encuentra en la fase del paso a la edad de hombre, en el período llamado de la adolescencia. Un estado incierto, en el cual la frontera de la infancia se desdibuja sin que la de la madurez social esté netamente trazada, que parece específico de las sociedades en movimiento constante, sometidas a los efectos de las técnicas expansivas y de la urbanización continua. Un

68. Fórmula sacada de la obra de E. MORIN, *Le paradigme perdu, la nature humaine*, Paris, 1973.

69. R. GLINER, *American Society as a Social Problem*, Nueva York, 1973.

estado caracterizado por la ambigüedad, la espera y la duda; los modelos establecidos y las proyecciones para el futuro propuestos por la generación anterior no son ya aceptados por razón de las dudas que ésta manifiesta respecto a la generación joven —desacreditando así su función de orientación y su autoridad—; las instituciones que aseguran la integración social y especialmente las que organizan la educación, pierden su eficacia y contribuyen a retrasar la «entrada en la vida»; la formación se efectúa cada vez más por los «iguales» en el juego de relaciones constituidas «horizontalmente» y cada vez menos en el marco de las relaciones «verticales» entre generaciones sucesivas.⁷⁰

Así se va agrandando la ruptura entre las dos capas de edad medianas: la que se prepara a la vida activa, dudando entre la disidencia y la conformidad; la que ya está y posee los poderes, pero con una fe declinante en el orden gobernado por ella. La primera se halla en presencia de dos «proyectos»; uno viene de los mayores, el otro nace de sí misma bajo la forma apenas esbozada de sociedades y culturas «alternativas»; está tentada de acumular las ventajas de una y de otra, y amenazada por la «esquizofrenia social». La segunda busca en las iniciativas de los jóvenes la respuesta a sus dudas, la posibilidad de resolver mejor los problemas rebeldes a su gestión rutinaria; por posición social y función, es «recuperadora».

Las recientes evaluaciones rompen la ilusión (y la esperanza) de que una sociedad diferente pueda nacer rápidamente de las contraculturas; éstas se basan en la constatación de que el «sistema» ha sabido hacer de ellas el instrumento de una nueva modernidad, que han sido absorbidas por el tinoglo que fomenta el aumento del consumo y que mantiene una mayoría en el «sueño despierto de una nueva sociedad». Se pondera con todo el desencanto. En la medida en que una minoría ha asumido la ruptura, los que la componen intentan «construir activamente una sociedad nueva, una forma de identidad basada sobre la afirmación positiva de valores que han sido pensados por sí mismos, más que por reacción puramente negativa contra la América decadente».⁷¹

Lo que importa, tanto (o más) que los resultados presentes,

70. Cf. H. SEBALD, *Adolescence: A Sociological Analysis*, Nueva York, 1968.

71. R. GLINER, *ibid.*, p. 229 y pp. 224-230.

es lo que estas iniciativas —y sus reacciones— ponen de manifiesto. Muestran, y el dossier antropológico preparaba para esta constatación que el orden general de la sociedad es indisoluble del orden de las clases de edad, y que estas últimas no constituyen un nivel arcaico en el seno de las sociedades más modernas. Manifiestan que la crisis social, en su punto extremo, se «dice» también en el lenguaje de la edad; en especial, cuando la «clase» que sube toma la iniciativa de su propia socialización, busca una nueva definición social, otros modos de solidaridad e intenta hacer de su propia organización —de la «sociedad joven» en vías de construirse— el molde de la sociedad futura. La elaboración de un nuevo contrato social concierne, tanto como a las clases sociales enfrentadas, a las clases de edad y a las clases sexuales; es decir, los actores colectivos principales aparecidos en fechas diferentes sobre la escena de la historia.

III. Desiguales y dominantes

En una obra «clásica» publicada en Estados Unidos hace ya algunos años y que se presentaba como una introducción a la sociología, la estratificación social aparecía una vez más bajo la mención de «estructuras sociales de base». ¹ Era recordar el hecho de que ella constituye el armazón de todas las sociedades; no es la característica de aquellas sociedades en donde la distancia diferencial entre los individuos y los grupos está acentuada o de aquellas que se fundan sobre las relaciones de clases antagónicas. Toda sociedad *impone* un orden que resulta de «jerarquías» complejas y superpuestas, toda sociedad asegura un reparto desigual de los bienes, del poder y de los signos que expresan el status. Las desigualdades están organizadas en una combinación específica: forman un sistema más o menos reconocido y más o menos aceptado o protestado por los individuos, que determina el modo de la estratificación propia en cada una de las sociedades consideradas.

En todas partes presentes, las estratificaciones sociales no tienen más remedio que poseer ciertas propiedades comunes, lo que parece justificar todas las tentativas realizadas a fin de producir una teoría unitaria. La definición marxista de las clases es una de entre ellas; pero con los límites que el mismo Marx ha puesto al determinar sus condiciones de constitución y al considerar las formaciones anteriores o posteriores al modo de producción capitalista. Y anota algunas dificultades que sus descendientes demasiado celosos han ignorado. ² Sobre la base de sus propiedades compartidas, las estratificaciones sociales se construyen según formas diversificadas: sistemas elementales de desigualdad en las sociedades llamadas primitivas; castas en las sociedades indias y algunas otras; órdenes o estados en la Francia del antiguo

1. N. J. SMELSER (ed.), *Sociology: an Introduction*, Nueva York, 1967. Obra retenida, entre otras, por razón de la eminencia del autor.

2. Problema considerado por G. GURVITCH, *Etudes sur les classes sociales*, París, 1966.

Régimen; clases antagónicas en la sociedad capitalista de la primera revolución industrial; clases no antagónicas —según la concepción stalinista— en la sociedad soviética. Cada una de estas «realizaciones» debe ser precisamente calificada, dar lugar primeramente a una elaboración teórica particular y por tanto parcial. Es la condición de toda sociología comparativa de las estratificaciones. Poner la identidad al empezar es renunciar a la posibilidad de elaborar una sociología diferencial de las estructuras de desigualdad y de dominación.

Las informaciones necesarias al análisis implican sin embargo una insuficiencia que obstaculiza. Los sociólogos han interpretado la estratificación social a partir de la sociedad industrial capitalista de las relaciones de clase que la constituyen. Los antropólogos la han considerado ignorando durante largo tiempo este sistema y el proceso de su formación en los países en vías de desarrollo.³ Esta ruptura es científicamente deplorable, pero los cambios que operan ahora en el seno de todas las sociedades obliga a cuestionarla —y, después, a una definición menos unilateral.

1. Problemas y dominio de la estratificación social

Estos problemas son generalmente considerados a partir de evaluaciones muy diversas, y a menudo contradictorias, de la situación presente de las clases sociales.⁴ Tres órdenes de hechos se imponen sin embargo a nuestra atención. En primer lugar, la transformación de las estructuras de clase en las sociedades neocapitalistas y/o postindustriales. Esta transformación obliga a formular las cuestiones en términos nuevos, y provoca controversias que permanecen abiertas y se manifiestan ideológicamente «marcadas».

Según las opciones y las sociedades consideradas, se insistirá sobre la formación de una nueva clase media (C. Wright Mills), de una nueva clase dominante (A. Touraine),⁵ de una clase tecnoburocrática que constituye la amenaza más grave

3. La aparición de una antropología «marxista» ha reintroducido las clases en las sociedades de donde habían sido expulsadas, a veces al precio de un esquematismo que generaliza el fenómeno y lo vacía de todo contenido.

4. Tema que da título a dos volúmenes especiales de los «Cah. Inter. de Sociol.», vol. XXXVIII y XXXIX, 1965.

5. A. TOURAINE, *La société post-industrielle*, París, 1969.

que este tipo de sociedad lleva consigo (G. Gurvitch);⁶ o bien, se afirmará que las relaciones de clases tienen más realidad que las mismas clases en tanto que grupos (R. Dahrendorf).⁷ Es frecuente y cada día más banal proclamar la desintegración de la imagen de clases sociales heredadas del siglo XIX. Esta afirmación surge, hasta el presente y en la mayoría de los casos, de la técnica del «desenfoque» sociológico.

En segundo lugar, es necesario hacer mención de la formación de una estratificación específica en las democracias populares. Resulta de la socialización de los medios de producción y de la propiedad, de la planificación económica centralizada y de un modo de organización donde el rol dominante incumbe a las instituciones políticas. Según la expresión de J. Szczepánski, sociólogo y académico polaco, la economía socializada y planificada «desarrolla ciertas diferencias y jerarquías, ciertos criterios de superioridad y de inferioridad que le son inherentes».⁸ Los estudios todavía raros que los consideran —en particular en su relación al sistema de enseñanzas que asegura la reproducción de la sociedad global— muestran manifiestamente la discordancia entre la realidad y el ideal igualitario.⁹ En fin, el tercer orden de hecho —pero no el menor— es el resultado de la acción de los procesos de modernización activos en las sociedades llamadas tradicionales. Es el campo de investigación menos explorado, aunque sea rico en datos inéditos relativos a la transformación rápida de estratificaciones, a la coexistencia de estructuras heterogéneas y al rol de lo «político» como generador de capas sociales o de clases. La multiplicidad y la variedad de las mutaciones en curso hacen de las sociedades del tercer mundo un vasto dominio propicio al progreso del quehacer sociológico. Y permite de esta manera escapar al «provincialismo occidental».

Estas situaciones nuevas, una información más diversificada y el propio devenir de las ciencias sociales explican

6. G. GURVITCH (dir.), *Industrialisation et technocratie*, París, 1949.

7. R. DAHRENDORF, *Class and Class Conflict in Industrial Societies*, ed. inglesa, Londres, 1959. [Trad. castellana: *Las clases sociales y su conflicto en la nueva sociedad industrial*, Madrid, Riap, 1962.] Posición que es la actual de A. TOURAINE: cf. *Production de la Société*, París, 1973.

8. Contribución a los volúmenes especiales de los «Cah. Inter. de Sociol.».

9. J. MARKIEWICZ-LAGNEAU, *Education, égalité et socialisme, théorie et pratique de la différenciation sociale en pays socialiste*, París, 1969.

que la teoría de clases sea hoy día más difícil de elaborar durante la segunda mitad del siglo XIX. La única sociedad considerada era entonces la sociedad industrial del «capitalismo liberal» y el marxismo ha propuesto el estudio crítico de la génesis y de las estructuras de esta formación socio-económica; las consideraciones relativas a las sociedades «otras» han permanecido durante largo tiempo marginales —y tanto más discretas cuanto estas otras eran desconocidas y despreciadas.

Por razón de la diversificación de las naciones industriales (neocapitalistas, semicapitalistas, socialistas), la identificación de clases y de capas sociales y la puesta en evidencia de los dinamos que resultan de sus relaciones, llegan a ser incómodas. Además, un mejor conocimiento de las sociedades cualificadas de tradicionales, al hacer aparecer algunos tipos de estratificación diferentes de aquel que define el sistema de clases, impone una actitud *relativista*. G. Gurvitch ha afirmado, y a menudo en su propio detrimento, esta exigencia: las clases no se constituyen plenamente y no se desarrollan más que en ciertas formaciones sociales; surgen del orden industrial; no pueden considerarse como el modo general de la estratificación y no son más que *una* de sus posibles expresiones.

Estas constataciones actuales —e inevitables a no ser por pura sumisión ideológica o devoción— plantean algunas cuestiones de método. Pero antes de abordarlas conviene delimitar mejor las zonas de incertidumbre. Y en primer lugar aquellas que dependen de los hechos y que acaban de ser sugeridas. Son el resultado de los procesos de diversificación de las sociedades modernas y de aquellas que se encuentran en un proceso de modernización —pues la aparición de formas *inéditas* se impone más que las convergencias perezosamente admitidas. Estas formas inéditas resultan también de las transformaciones acumuladas, de las cuales las sociedades presentes son el punto de referencia. Durante un período de cambios rápidos, la coexistencia (puesta a prueba) de combinaciones jerárquicas, de sistemas de estratificación y de dominación se manifiesta en una especie de «aumento». Así pues, algunas encuestas dedicadas a la Polonia actual han demostrado la presencia de capas sociales provenientes de un estado muy antiguo de la sociedad polaca, «fragmentos» de clases que caracterizaban la formación social anterior a la revolución, diferenciaciones y jerarquías nuevas resultantes de la

edificación del socialismo, estos elementos coexisten con una fuerza desigual, pero permiten a las estrategias sociales el formularse y el hacerse.¹⁰ Este carácter heterogéneo y esta complejidad de la estratificación se encuentra con nitidez todavía en los países en vías de desarrollo.

Las incertidumbres provocadas por los enfrentamientos ideológicos y doctrinales no son menos terribles, al ser más insidiosas. La noción de estratificación incita a evaluar —al menos implícitamente— el sistema de las desigualdades y de las «clasificaciones» inherentes a toda sociedad; la noción de clases implica o evoca principalmente su interpretación marxista. Estas dos nociones obligan, aunque en grados bien diversos, a una apreciación crítica del orden social; provocan una división entre conservadores y «radicales»; entre aquellos que consideran que la desigualdad es orgánicamente necesaria y aquellos que la denuncian buscando los medios de reducirla. Conviene añadir a estos toques sumarios de atención el hecho de la coloración doctrinal que viene dada por la experiencia del sociólogo en su propia sociedad, la marca ideológica que le impone en positivo o en negativo. Un sociólogo americano lo constata incidentalmente observando que la teoría elaborada en los Estados Unidos, en el terreno de las estratificaciones «parece extraña y no perteneciente a numerosos investigadores extranjeros»; define claramente sus límites, notando que «está adaptada a un conjunto de condiciones muy particulares que no tienen su réplica en la mayoría de las sociedades». ¹¹ Es, simplemente, redescubrir la acción de la ideología dominante y de las condiciones sociales que la determinan sobre la teoría sociológica «corriente». ¹²

Las cuestiones de método reaparecen con las imprecisiones y las ambigüedades que afectan a la terminología, al léxico especializado. Las nociones de rango y de jerarquía, de estrato y de estratificación, de clases y de sistemas de clases son muy raramente definidas con suficiente rigor, lo que se mani-

10. Cf. el artículo ya citado de J. Szczepanski.

11. Cf. G. LENSKI, *Power and Privilege*, Nueva York, 1966. [Trad. castellana: *Poder y privilegio*, Buenos Aires, Paidós, 1969.]

12. Las peripecias de las teorías sobre las clases sociales —en función de las condiciones de lugar y de tiempo— son descritas en una excelente obra de A. Giddens; estudio que presenta una evaluación crítica de la aportación de los grandes teóricos, una comparación de las estructuras de clases en las «sociedades avanzadas» y un conjunto de proposiciones teóricas innovadoras. Cf. A. GIDDENS, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Londres, 1973.

fiesta precisamente cuando el término de clase social, retenido en un sentido muy amplio, sirve para designar todo el modo de la estratificación. Y esta afirmación de generalidad es tan vigorosa que incita al más caústico de los antropólogos ingleses, E. Leach, a sugerir que la idea de sociedad sin clases es una «idea puramente religiosa comparable a la noción de vida después de la muerte».¹³

La ambigüedad afecta igualmente a las nociones de grupo de status —en el sentido dado por Max Weber, de estado u orden, de casta. Las fronteras trazadas entre ellas y las de la serie precedente permanecen imprecisas. Ahora bien, estas dos series de nociones se refieren a sociedades muy diversificadas, y en particular, por lo que toca a la combinación de las relaciones de desigualdad y de dominación, sus elementos no pueden ser intercambiables, y por lo tanto equivalentes. Además, y por encima de todo, las categorías no son de la misma naturaleza: el estrato se refiere a una unidad de carácter operatorio, a un instrumento de interpretación de la realidad social; la clase social designa un ser colectivo, un agrupamiento real. Uno es el *medio* del análisis sociológico, el otro es el *objeto* de este análisis.

Esta repetición simplificada, pero necesaria, sugiere que el peligro es doble. Uno de los riesgos reside en lo que se ha venido en llamar, con el exceso de una fórmula, la «mitología de la clase»; en este caso, la clase social queda reducida a una esencia simple, en todo tiempo y en todo lugar, igual a sí misma en la diversidad de sus manifestaciones. El otro rasgo es el «nominalismo» que concede a categorías abstractas y en general de orden estadístico —los estratos— una realidad. El debate no es menor, pues las cuestiones de terminología son en último término cuestiones teóricas.

Es pues importante determinar mejor las condiciones de formación y de utilización de las nociones empleadas para calificar las estructuras de desigualdad y de dominación. Lo que lleva a considerar: por una parte las exigencias lógicas para fijar estrictamente el sentido de cada uno de los términos —el de la estratificación social mantenido por el momento en su acepción más amplia—; por otra parte las circunstancias históricas y «geográficas» que han provocado la elabora-

13. Cf. *Caste, Class and Slavery: the taxonomic problem*, en A. de RENCK y J. KNIGHT (dir.), *Caste and Races: comparative approaches*, Londres, 1967.

ción y la especialización en cuanto a su empleo se refiere, de cada una de estas nociones; la historia permite mirar la génesis, los procesos de constitución de lo real y la construcción de las «teorías» que lo expresan; la «geografía» manifiesta la diversidad de formas de estratificación que son contemporáneas distribuidas en el espacio y obliga así a una interpretación fundada en la comparación.

La existencia general y constante de una estratificación social ha provocado siempre y ha estimulado la reflexión social y política. Las consideraciones sobre la desigualdad, sobre la parte de iniquidad presente en todas las sociedades humanas, sobre la extrañeza que causa el querer instaurar un proceso de implantación de «valores raros», ocupan un primer lugar; sin embargo, es a partir de los siglos XVII y XVIII cuando la crítica llega a ser sistemática: denuncia e intenta, consecuentemente, eliminar la desigualdad política (Locke y Rousseau). Después, durante el siglo XIX esta crítica se amplía y condensa radicalmente la desigualdad económica (Phoukhon y Marx). La pregunta queda en pie: ¿Quién obtiene qué, por qué y cómo?

De un modo provisorio, la estratificación social puede definirse como un *arreglo ordenado que incluye los hombres, las riquezas, los poderes y los símbolos*. Requiere unas diferenciaciones, una organización jerárquica de los elementos diferenciales, un «orden» que una las jerarquías en un sistema de larga extensión. Estas características (o propiedades) son inmediatamente visibles en las sociedades con órdenes o estados (La Francia del Antiguo Régimen), y en las sociedades de castas. Este «orden» que implica diferenciación y jerarquía está generalmente interpretado como satisfaciendo una necesidad funcional propia a todas las formaciones sociales. Y es por esencia portador de desigualdad. Rige la repartición desigual de bienes, de poder, de prestigio, de los signos y de los símbolos.

Presenta un aspecto distributivo, frecuentemente y a veces demasiado exclusivamente, sacado a la luz. Entre los sociólogos americanos, C. Wright Mills ha ponderado la obligación absoluta, para todo estudio de estratificación, de considerar la «clasificación de la gente con referencia a la repartición social de las cosas y de las experiencias valorizadas».¹⁴

14. En *Power, Politics and People*, Collected Essays edited by I. L. HOROWITZ, Nueva York, 1963 y 1967.

G. Lenski, por su lado, afirma que el «campo» de las investigaciones relativas a la estratificación viene determinado —en el mejor de los casos— como aquel que considera el «proceso distributivo» o el «proceso según el cual los valores raras vienen repartidos». ¹⁵ Así se encuentran desde el principio diferencias de jerarquía y desigualdad bajo sus diversos aspectos. La fórmula —*sistema de desigualdad y de dominación*— que propongo, daría cuenta mejor que la expresión convencional —estratificación social—, de estas características.

El segundo punto a considerar es el conjunto de caracteres específicos de la estratificación como sistema de relaciones sociales:

a) Impone una recogida *total*, impugnando los modos de producción y de «distribución» de las riquezas, los procesos de reparto del poder, de los símbolos sociales y del prestigio, las formas del derecho y las ideologías, el acceso a los valores culturales. Puede ser vista como constituyendo el armazón de toda la estructura social: El «núcleo de la sociedad», en lenguaje marxista. Permite calificar una sociedad global, sociedad de casta, de órdenes o estados, de clases antagónicas. Como sistema no puede, sin riesgo científico, ser estudiada de una manera parcial: por ejemplo, bajo el único aspecto de las diferencias de los ingresos o de la escala de los prestigios.

b) La estratificación se aprehende siempre bajo la forma de un *sistema complejo* de relaciones de desigualdad y de relaciones jerárquicas; se funda sobre todas las diferencias que permiten establecerlas. En este punto, las diferencias «biológicas» pueden servirle de base: las que se manifiestan bajo el aspecto de la edad, del sexo, del parentesco, de la raza. Estas no asumen esta función más que en la medida en que son socialmente «tratadas», y no la tienen por las solas condiciones de la naturaleza. Se las observa en su pureza en ciertas sociedades llamadas primitivas, que presentan las formas más elementales de la jerarquía y de la desigualdad sociales, y precisamente cuando se encuentran sin el aparato estatal.

Más allá de estas bases primeras (o primarias) y ocultas, dolas a menudo, ¹⁶ la estratificación social se construye más

15. En *Power and Privilege*, Nueva York, 1966.

16. Ocultamiento que comienza a perder su eficacia en algunas de

inmediatamente sobre las relaciones de producción y de propiedad, sobre las funciones ejercidas y los ingresos recibidos, los estatutos sociales y el grado de relación con el poder. Un estudio analítico reconoce en consecuencia unas jerarquías y unos estratos múltiples. Lo que explica las dificultades encontradas en la determinación de las clases y de las capas sociales; incluso en la obra de Marx encontramos variaciones y dudas en este terreno, como ha sido recordado a menudo.

La estratificación no es una simple adición de jerarquías, de poderes, de prestigio. Si constituye un sistema, si da su armazón a la sociedad, alguno de sus componentes debe ser «dominante». Y es con relación a éstos como los otros elementos se ordenan y se organizan. Marx ha buscado una solución a este problema, identificando el «núcleo» de la estructura social global. Por su definición de la formación social capitalista del siglo XIX, ha revelado esta sociedad como organizada según sus sistemas de producción, enteramente edificada sobre las bases de las relaciones sociales de producción.

Este descubrimiento de grandes alcances científicos y prácticos requiere, sin embargo, un nuevo examen que tenga en cuenta los nuevos datos, resultantes de las encuestas realizadas en las sociedades, a la vez diversificadas y muy diferentes de la sociedad industrial de la segunda mitad del siglo pasado. Según los tipos de formaciones sociales y las épocas, el nivel dominante varía y el «índice de eficacia» de las diversas estructuras se modifica. Así el marco unificador de la estratificación cambia en razón de las formas que ha tomado: religioso en las sociedades de castas, político en las sociedades de órdenes (o estados), económico en las sociedades de clases netamente constituidas. Esto no significa que los factores económicos, políticos, culturales y religiosos no actúen conjuntamente *en todas las sociedades*; su incidencia relativa difiere según la naturaleza de las estructuras sociales globales. Es un problema mayor, que es imposible eludir aferrándose a una respuesta única y que pretende una validez universal.

Las sociedades llamadas avanzadas: los movimientos de liberación femenina denuncian «la explotación de la mujer por el hombre», la contestación «juven» abre un período de «lucha» entre las clases de edad. Cf. los capítulos I y II.

c) En la mayoría de las formaciones sociales, la estratificación se capta bajo un aspecto *heterogéneo*. Ella asegura la existencia de combinaciones de edad diferentes: Elementos que provienen de estratificaciones antiguas subsisten bajo las aportaciones más recientes. Por lo cual los antagonismos y los conflictos se expresan no solamente en el interior del sistema de estratificación más moderno, sino que también en el marco de las relaciones establecidas entre este último y los sistemas «mantenidos» que provienen de estratificaciones anteriores. Es Marx de nuevo quien ha revelado esta coexistencia de estructuras no contemporáneas; y sobre todo en las consideraciones de método propuestas en sus *Fundements de la critique de l'économie politique*.¹⁷

Esta heterogeneidad es más fácilmente remarcable en el caso de sociedades sometidas a modificaciones estructurales profundas. En particular, las del Tercer Mundo: unas estratificaciones propias de las sociedades llamadas tradicionales se mantienen y se articulan junto a las estratificaciones consuetudinarias durante el período de la dependencia y con las que se forman bajo la acción modernizante de los nuevos gobiernos.

Estas fases de transición de un complejo de la estratificación a otro con la coexistencia de elementos falsamente contemporáneos debemos tenerlas en cuenta. Muestran, por el efecto del «aumento» ya mencionado, las propiedades estructurales y los dinamismos inherentes a este sistema de relaciones sociales. Es en este movimiento de transformación y de formación donde la naturaleza de este último se manifiesta con la máxima claridad.

d) La estratificación social se aprehende como un sistema esencialmente *dinámico*; aparece una correlación verificable entre la amplitud de las desigualdades que mantiene y la intensidad de los dinamismos internos de la sociedad de la cual es el armazón. Esta constatación se explica por razón de las características que parecen contradictorias, pero que toda estratificación posee. Es un instrumento de cohesión social, instaurando unas jerarquías, un orden, refiriéndose a los valores fundamentales y a las «ideas» que los justifican. Pero

17. Ver la traducción francesa publicada, en dos volúmenes, por las ediciones Anthropos, París, 1967 y 1968. Trad. castellana: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, I y II, Madrid, Siglo XXI.

ella se define, sin embargo, por las rupturas que establecen entre los individuos y los grupos sociales desiguales. Por ella se mantienen y se reproducen la explotación económica y la dominación política. En este sentido asegura la organización de los intereses antagonicos y es generadora de antagonismos. La lucha de clases es la forma extrema que éstos toman. Todos los sistemas de estratificación generan una tensión permanente entre fuerzas de cohesión y fuerzas de ruptura; éstos engendran una protesta más o menos eficaz. Incluso los que parecen más «estereotipados», como en el caso de las sociedades de castas.¹⁸ Sería, pues, una consecuencia grave seguir postulando —como lo ha hecho la antigua antropología— la existencia de sociedades sometidas a la pura y simple repetición, capaces de asegurar su reproducción sin imprevistos.

La dinámica de estos sistemas varía de intensidad según el tipo de sociedad global. Dos posiciones extremas, dos polos, han sido determinados por ciertos sociólogos, y en particular por el americano L. Reissman: a) El de las relaciones sociales que establecen divisiones rígidas, fronteras claras entre los grupos, y contiene la dinámica del sistema; son las sociedades donde el status prevalente está «atribuido»: las castas indias suministran el ejemplo más a menudo propuesto. b) El de las sociedades que favorecen la movilidad social, en el seno de las cuales el status es «adquirido» más que recibido, y en donde la dinámica está orientada a fin de contribuir al mantenimiento del sistema. La sociedad americana es a menudo presentada según este modelo —el de una forma social que se reproduce según el movimiento.

Esta manera de ver es simplificadora. Como lo es la interpretación de los antropólogos que oponen las sociedades primitivas, de estratificaciones sociales y relaciones de desigualdad atenuadas —tenidas por esto mismo fuera del campo histórico— a las sociedades modernas, fundadas sobre la desigualdad y condenadas a la agresión de la historia. Según C. Levi-Strauss, las sociedades «históricas» son aquellas en que las diferencias de clase crean el devenir y la energía; «han llegado a realizar en su seno un desequilibrio» que las obliga a transformarse. Esta afirmación acentúa el carácter dinámico, la capacidad de ser generador de historia, de cier-

18. Ver, por ejemplo, A. BÉTEILLE (ed.), *Social inequality*, Harmondsworth, 1969.

tas estratificaciones; aquellas donde la separación diferencial entre individuos y grupos sociales desiguales está claramente marcada.¹⁹

El dominio de la estratificación social no queda enteramente calificado, considerando las estructuras propias en esta última, y la dinámica que le es inherente. La estratificación se expresa con un lenguaje práctico que es específico de ella; se refiere a valores dominantes que justifican y dan validez a las jerarquías y a las desigualdades que ella mantiene; recurre a formulaciones de carácter ideológico. La estratificación determina, al mismo tiempo que las condiciones de vida, las condiciones de acceso a la cultura. Los grupos diferenciados, desiguales y ordenados, son portadores de culturas diferentes y jerarquizadas —en relación de dominación-subordinación, pero también de protesta (cultura aristocrática/cultura popular, cultura establecida/cultura «jóvenes», etc.). En fin, la estratificación social ejerce sus efectos sobre la persona, teniendo una dimensión psicológica.²⁰ Es en este sentido en el que los fenómenos designados por las fórmulas «psiquismo de clase» y «conciencia de clase» deben aparecer en todo estudio de las sociedades de clases. Existen esta realidad bajo la forma de lo vivido, de acciones y reacciones que suscita. Una última anotación se impone: los tres aspectos —lenguaje, producción cultural, dimensión psicológica de la estratificación— sólo existen en estrecha interrelación.

2. Posiciones teóricas

La reflexión teórica relativa a las estratificaciones sociales es el producto de una ya larga historia; encuentra su expresión más sistemática y crítica en la definición marxista de las clases sociales, formulada particularmente en las obras históricas, del primer libro de *El Capital*, y los textos del *Anti-Dühring* aprobados por Marx. La noción de clase, que durante este tiempo ha prevalecido sobre la de estratificación, es, sin embargo, anterior a Marx y él mismo reconoció esta anterior-

19. Sobre este punto particular, ver el capítulo IV: «Tradición, conformidad, historicidad.»

20. Cf. H. LEFEBVRE, *Psychologie des classes sociales*, en G. GURWITCH (dir.), *Traité de Sociologie*, vol. II, París, 3.ª ed., 1968.

idad, mostrando los límites de las primeras interpretaciones.

El origen es doble. Por una parte, la obra de los clásicos de la economía política: los fisiócratas, Smith, Ricardo. Para éstos últimos, las clases corresponden a los grandes grupos de una nación, entre los cuales se reparten las fuentes de riqueza (tierra/capital/trabajo) y se distribuye la renta nacional. Por otra parte, la teoría política íntimamente unida a la historia: las contribuciones de Tocqueville²¹ y sobre todo de Guizot. En su exposición, la historia política y el enfrentamiento de los partidos se explican en función de los conflictos que oponen a la aristocracia y la clase media (la burguesía); las clases «populares» pesan, según las circunstancias, en favor de uno u otro de los antagonistas. En este modo de interpretación, la burguesía aparece como la clase «industrial» por excelencia.

Las dos «escuelas» nos llevan a subrayar la *determinación económica* de las clases sociales y la *expresión política* de sus relaciones. Marx ha tenido en cuenta todo ello. No ha innovado completamente, sino que recurriendo al método dialéctico ha introducido la novedad, es decir, la posibilidad de definir un sistema de clases y de reconocer su dinámica. Las concepciones ulteriores de la estratificación están afectadas por tres conjuntos de circunstancias: a) Por las reacciones de oposición o de reserva ante las teorías marxistas o marxianas, que intentan, en su gran mayoría, vaciar el sistema de clases de su «carga» dinámica. b) Por el mejor conocimiento de las formas múltiples tomadas por la estratificación, que contribuye a menudo a reforzar la crítica en el instante mencionado. Así los estudios dedicados a las sociedades de casta incitan generalmente a construir un tipo de formación social opuesto al de la sociedad de clases.²² A pesar de estos riesgos de distorsión, una información comparativa ampliada acaba por imponer el recurso a una noción más extensiva; la de la estratificación social es la más utilizada, pero yo repito mi proposición de sustituirla por la fórmula: *sistema de desigualdad y de dominación*. c) Por tomar en consideración las transformaciones profundas que han afectado a los técnicos, y las relaciones sociales de producción,

21. Ver particularmente *L'Ancien Régime et la Révolution*, nueva edición, París, 1952.

22. El debate ha sido nuevamente abierto por C. MAILLASSOUX, *Y a-t-il des castes aux Indes?*, en «Cah. Int. de Sociol.», LIV, 1973.

durante los últimos decenios; estas transformaciones refuerzan la incitación a elaborar teorías relativistas o parciales. En este sentido G. Gurvitch, llevándolo al extremo, vino a negar «la posibilidad de toda teoría general de la sociedad».

Si nos atenemos a las consideraciones vulgarizadas, las que se repiten en las obras generales de los sociólogos, los teóricos de la estratificación parecen repartirse en dos grandes grupos: los que designa todavía G. Lenski en su libro *Power and Privilege*.²³ Los «funcionalistas» mantienen y modernizan a veces la «tradicón conservadora». La desigualdad es vista con referencia a la sociedad global, como una *necesidad* resultante de la naturaleza misma del sistema y de sus condiciones de funcionamiento. La estratificación social «es la respuesta» a la obligación de satisfacer las necesidades fundamentales propias a toda existencia colectiva. La división del trabajo económico y social impone una *diferenciación funcional* de los grupos, y una *clasificación* de las funciones asumidas. Desde esta perspectiva, la desigualdad social nace de procedimientos que permiten llegar a que «las posiciones más importantes sean efectivamente retenidas por las personas más calificadas». Esta orientación teórica queda ampliamente representada en la sociología americana; con refinamientos de argumentación en el caso de Talcott Parsons y Kingsley Davis. Y precisamente cuando Parsons designa la contradicción «focal» de las sociedades modernas: satisfacer las exigencias igualitarias sometiendo al mismo tiempo a los «imperativos de desigualdad».²⁴

Las «teorías del conflicto» nos conducen a la «tradicón radical»; son los que se expresan actualmente en el marco de una sociología dinámica y crítica. Consideran menos la sociedad como una entidad o algo dado, cuyas condiciones de funcionamiento están determinadas abstractamente, que como el conjunto de grupos reales, de actores sociales que cooperan y se enfrentan en su seno y contribuyen por su interacción a su continua formación. Se refiere según los grandes variables de adhesión a la obra de Marx. Las oposiciones entre los dos grupos pueden ser, por el momento, presenta-

23. *Op. cit.*, I: *The Problem: Who gets what and why?*

24. Talcott Parsons, *Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited*, en E. O. LAUMANN (ed.), *Social Stratification, Research and Theory for the 1970's*, Nueva York, 1970. [Trad. castellana *Estratificación social*, Buenos Aires, Paidós, 1963.] Tema central en la obra de R. ARON, *Les destitutions du progrès*, París, 1969.

das de manera esquemática; recapitulando los rasgos característicos de cada uno de ellos.

Teorías funcionalistas

Teorías del conflicto

1. Intereses comunes a todos los miembros de la Sociedad.
 2. Mecanismos que aseguran la *dominación* y la *explotación*.
 3. Coacción.
 4. Sociedad = Sistema *dinámico* en donde operan las luchas por los poderes, por los bienes y por el privilegio.
1. Intereses particulares que dividen.
 2. Mecanismos que aseguran la *dominación* y la *explotación*.
 3. Coacción.
 4. Sociedad = Sistema *dinámico* en donde operan las luchas por los poderes, por los bienes y por el privilegio.

Esta partición no da evidentemente más que una visión muy por encima; no hace más que representar como muy necesario el examen crítico de las teorías dominantes. Pero antes, las exigencias a las que debe someterse todo estudio teórico y empírico de la estratificación requieren nuestra atención.

Las condiciones de validez resultan, por una parte, de unos criterios según los cuales se define necesariamente el campo de la estratificación social. La elaboración teórica no puede efectuarse descuidando el carácter global (o total) de esta última, olvidando que forma un sistema complejo. Sobre este punto, el acuerdo parece amplio, aun cuando la condición no es siempre respetada. L. Reissman, analista muy ponderado de las «clases sociales en Estados Unidos»,²⁵ subraya aún recientemente la «ubicuidad» de la estratificación: no existe sector alguno de la vida social «que no esté tocado de una u otra manera por sus efectos». ²⁶ Lo que no es más que otra formulación de la misma observación.

Si esta complejidad no debe ser negada, exige en el mismo grado ser dominada, de lo contrario el sociólogo se atiene a una descripción sumaria de combinaciones cuyos componentes están superpuestos. Esta exigencia nos lleva a distinguir bien: a) las estructuras propias de la estratificación; b) las funciones asociadas a estas estructuras; c) los «códigos», el lenguaje por el cual unas y otras se manifestaban.

25. *Classes sociales aux États-Unis*, traducción francesa de su obra principal, en la Bibliothèque de Sociologie contemporaine, París, 1963.

26. En N. J. SMELSER (ed.), *op. cit.*

Estructuras y funciones son reconocidas y calificadas con referencia a *puntos de señalización*: la posición en el modo de producción y de reparto del empleo, la posición en el sistema de propiedad y de prestación de las riquezas, la relación con el poder, la situación de hecho del status y del prestigio. En numerosos trabajos de sociólogos americanos, la estratificación social figura a menudo según cuatro «dimensiones»: el empleo, la clase (en el sentido de «clase económica») el status y el poder.²⁷ Estos procedimientos de señalización permiten identificar múltiples jerarquías y estratos igualmente múltiples, recurriendo a las escalas de propiedad, de ingresos, de prestigio, etc. Estas constataciones que resultan de una primera observación son necesarias pero insuficientes; no tienen más que una débil incidencia teórica. Conviene aún: identificar los grupos reales por los cuales estas jerarquías y estos estratos o capas sociales se actualizan; determinar la naturaleza de las relaciones establecidas entre ellas; descubrir los principios y los «operadores» que rigen la combinación general de estas últimas. Sólo con estas condiciones, una estratificación social queda definida plenamente *en tanto que sistema*. El rol del «lenguaje» y de los «códigos» que le son propios se aprehenden en la medida en que los grupos que ordena alcanzan su cohesión a través de la conciencia que tiene de sí mismo, gracias a las maneras de pensar y a las ideologías que las designan tanto como a las maneras de vivir.

El estudio de los sistemas de desigualdad y de dominación debe tener en cuenta su carácter esencialmente dinámico, que se manifiesta bajo dos aspectos principales. La estratificación organiza las desigualdades y las jerarquías sociales. acentúa en sí misma las relaciones de contradicción y de antagonismo; induce a una protesta más o menos activa y está inevitablemente sometida a la ley del cambio. La teoría marxista asociando la lucha de clases y todo movimiento histórico subraya esta propiedad. Pero hay más por ver. Cada uno de los grandes grupos (clases, por ejemplo), constitutivo del sistema de estratificación comporta una dinámica propia, o interna, nacida de las relaciones entre los elementos que la componen. Esta dinámica particular y la dinámica general del sistema se interrelacionan. Así se ha podido constatar —y en particular Gurvitch— que la lucha de clases está en

27. Ver, por ejemplo, C. WRIGHT MILLS, *op. cit.*

razón inversa de la «lucha» que actúa en el interior de cada una de ellas.

Estos datos de movimiento, tan específicos como los aspectos estructurales, no son ni siempre manifiestos, ni siempre reconocidos. Y con todo, hay coyunturas, situaciones, que llegan a ser *reveladoras*: los períodos de crisis, de enfrentamientos políticos intensos, de modificación profunda o de mutación —como en el caso de los países en vías de desarrollo.

El estudio teórico de la estratificación no podrá evitar ya más el buscar su enraizamiento en la *diversidad* de las formas por las cuales ésta se realiza. No puede alcanzar un nivel de generalidad aceptable más que en la medida en que resulte de un estudio comparativo. Toda interpretación unitaria, en el estado actual del saber sociológico, corre el riesgo de concebir una validez extensa a una elaboración de aplicación restringida. Éste fue el caso desde el momento en que se admitió el uso universal de la noción de clase, cuando esta última procede esencialmente de una cuestión sobre la sociedad industrial y sus transformaciones recientes. En esta materia, la actitud relativista —y por tanto pluralista— es la única que está científicamente fundada. Esto no implica una recusación del marxismo, en sus principios y en su método, sino sólo el cuestionar algunas de las generalizaciones admitidas en su nombre, o la designación de sus incertidumbres. Habrá además alguna traición al reducirla a una teoría cualquiera y vulgar de las clases sociales.

La elaboración de una teoría de la estratificación no puede ser entendida sin que sea mantenida una permanente *exigencia crítica*. Marx ha recordado a menudo que «la sociedad no es capaz de hacer su propia crítica, salvo en condiciones muy determinadas». ²⁸ El sociólogo no se encuentra siempre en una posición muy propicia. Esta dificultad se comprende si no se olvida que la estratificación, como sistema de las desigualdades sociales, está necesariamente asociada a las ideologías más vigorosas. La voluntad de forzar las apariencias es la única salida al efecto deformante o encubridor de estas últimas. Parece poderse liberar más de la pesadez ideológica cuando se trata de estudios de las formaciones sociales ante las cuales el sociólogo se encuentra a «distancia»

28. Cf. *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*.

—por ejemplo el etnólogo puesto en presencia de sociedades extranjeras. Sin que se tenga con todo la certeza de que el esfuerzo de distanciamiento sea, por sí solo y en todos los casos, necesariamente eficaz.

En fin —y esta exigencia es intrínseca—, la teoría de la estratificación permanece ilusoria si no es *explicativa* al menos por una parte. Esto implica identificar las fuerzas que la hacen y la modelan, descubrir la estructura preponderante en el seno de las combinaciones complejas que la constituyen. Lo que exige, en pocas palabras, considerar los procesos de su formación y de su transformación, de su génesis continua.

Es en América donde la noción de estratificación, y las investigaciones que ha suscitado, han conocido mayor éxito.²⁹ La fórmula figura en la mayoría de las obras generales, o en los textos sociológicos para designar los diversos sistemas de desigualdad, los dispositivos jerárquicos, ordenando los individuos y los grupos según el acceso desigual a las cosas y a los valores dominantes. Su uso extensivo la daña con su ambigüedad: las expresiones «estratificación social» y «sistema de clases sociales» son empleadas indiferentemente. Pero la primera es preferible, por razones más «científicas» por su apariencia, más que por su naturaleza. Esta primera acepción permite marcar la distancia con respecto a la concepción marxista de las clases, reducida a una lectura fundada exclusivamente sobre el determinismo económico. El tratado de sociología dirigido por N. J. Smelser elimina el debate en nombre de esta crítica. La fórmula mantiene una cierta confusión entre interpretaciones realistas e interpretaciones nominalistas. Los *estratos*, es decir, los agregados en sentido estadístico, definidos por la medida de diferentes formas de desigualdad (económica, política, social, cultural), pueden entonces considerarse como los constituyentes de la realidad; mientras que las clases sociales no son ya consideradas más que con el status de *casi grupo*. Responde a una necesidad «teórica» actual de ciertos sociólogos que afirman

29. La obra más conocida es la voluminosa colección de textos y de ensayos constituida bajo la dirección de R. BENNIX y S. M. LIPSET, *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, nueva ed., Nueva York, 1966. Las tendencias actuales de la investigación y su apreciación más crítica aparecen en E. O. LAUMANN (ed.), *Social Stratification, Research and Theory for the 1970's*, Nueva York, 1970.

que la noción de clase es cada vez menos pertinente en el estudio de las sociedades industriales avanzadas. Uno de ellos no teme proclamar en el título de uno de sus recientes ensayos «el declive y la caída de la clase social».

Estas razones impuras, ya que están dirigidas por las preferencias y/o la indolencia, manifiestan, sin embargo, una exigencia fundamental. El uso abusivo de la noción de estratificación obliga a mejor determinar las condiciones de un conocimiento generalizado de los sistemas de desigualdad y de dominación. Se impone por tanto delimitar el campo de validez de la noción de clase social, de relativizar su empleo —lo que parece corresponder al pensamiento científico de Marx y a la afirmación inicial del *Manifiesto comunista*.³⁰ Esta *sociología diferencial* asegurará un progreso, si consistente en no formular prematuramente una teoría de los sistemas de desigualdad y de dominación llamados de aplicación general; contrariamente, pues, a los imperativos que provocan su elaboración. El inventario, incluso sumario, de las principales teorías, y sobre todo en Estados Unidos, permite precisar mejor estos problemas.

a) *Teoría posicional (status) de la estratificación social*. La noción de status social ha ocupado —ocupa todavía— un lugar privilegiado en el seno de la sociología y de las disciplinas afines: antropología social y psicología social. Esta posición teórica ha sido consolidada por la influencia creciente de los trabajos de Max Weber en el curso de los últimos decenios. Encuentra en ellos una confirmación casi teológica de su «verdad».

En la acepción más común, el *status* es captado bajo un doble sentido: a) expresa la posición y la función del individuo en una combinación social particular; b) delimita el conjunto de derechos y deberes, de ventajas y de obligaciones, inherente a una situación determinada en el seno de la sociedad global o de regiones de esta última.³¹ Los dos aspectos son indisociables: posición y función de un lado, «carta específica» correlativa, de otro lado. Así la noción de status social

30. Las incertidumbres proceden del hecho de que Marx no ha construido verdaderamente el concepto de la clase social. Y sobre todo, de la afirmación simplificada de Engels según la cual la descomposición de las comunidades primitivas (?) provoca «la escisión de la sociedad en clases particulares y finalmente opuestas».

31. Cf. las definiciones del antropólogo culturalista R. LINTON en su obra *The Study of Man* (1936).

aparecería como «gobernando» las nociones de rango y de jerarquía. Define las diferencias, las distancias según las cuales se determinan estas últimas. A estas breves consideraciones conviene añadir el recuerdo de dos tipos de status generalmente retenidos: los status *impuestos* (o recibidos), que están atribuidos y mantenidos sin referencia alguna a las capacidades y progresos individuales; los status *adquiridos*, que han sido obtenidos por el juego de la competición, en virtud de las cualidades del individuo y del trabajo personal.³²

W. L. Warner y sus colaboradores, especialmente P. S. Lunt, han dedicado una serie de investigaciones a las formas que toma la estratificación en las ciudades americanas. Han contribuido de esta manera a la renovación (y a la vulgarización) de los estudios que conciernen a este dominio y a los procesos de la movilidad social; en particular, con la publicación de las obras de la «Yankee City Series», a partir de 1941. Una de ellas, presentada como el manual del encuestador, asimila el estudio de clases a la «medida del status social». Desde el primer volumen de la colección —*The Social System of a Modern Community*— el sistema de clases queda «reducido» a la jerarquización de los status. Warner ha dado la prioridad al estudio *empírico*, descuidando la elaboración teórica previa. Hasta tal punto que su concepción del status fija las posiciones de status por *adición* de medidas «primarias» definiendo la «condición» del individuo según los niveles de sus ingresos, del prestigio profesional, de la educación, etc. Estas evaluaciones provienen de una aritmética social elemental que permite situar todos los miembros de una «comunidad urbana» en el interior de un ordenamiento de estratos, asimilados a grupos reales, y finalmente a las clases. El esquema así construido hace aparecer seis clases, ordenadas desde la clase superior-superior (*upper-upper*) hasta la clase inferior-inferior (*lower-lower*). A pesar del carácter mecanicista del modelo, Warner afirma que corresponde a las clasificaciones a las que recurre la población estudiada. El sistema de representaciones y de estimaciones —suponiendo que pueda conformarse a este ordenamiento— es identificado a la estructura real.

Estas clasificaciones son esencialmente de naturaleza subjetiva. Resultan del juicio que formulan las personas sobre

32. Sobre los status y los roles, consultar la tesis de A.-M. ROCHÉ-BLAVE-SPENLÉ, *La notion de rôle en psychologie sociale*, Paris, 1962.

las posiciones sociales; y no constituyen más que una jerarquía no muy definida de las evaluaciones relativas a las «condiciones» y a los prestigios personales. La debilidad de este intento aparece, con toda claridad, en la definición de clase social propuesta por Warner: «Entendemos por clase ciertas categorías de la población que, según la *opinión general*, se encuentran colocadas, en sus relaciones respectivas, en situación inferior o superior.»

La crítica encuentra en este caso un terreno demasiado fácil. No es útil dejarle camino libre, basta con enumerar las «faltas» más manifiestas: una definición poco rigurosa de la clase, que permite unas delimitaciones arbitrarias del universo social; una concepción realista ingenua —las cosas son lo que se dice que son—; una ideología implícita que evita considerar la estratificación social y su dinamismo bajo sus aspectos «problemáticos» —hasta tal punto que la armonía (afirmada) de las relaciones en el seno de la comunidad urbana borra todo antagonismo. Esta interpretación laxista y esquemática ha podido engendrar, sin dificultades, unas investigaciones comparativas, pero vaciando antes las nociones de estratificación y de clase de una gran parte de su contenido específico. Y además, por esta razón, el método de estudio es generalizable, ampliamente aplicable pero de muy débil rendimiento científico.

b) *Teoría funcionalista de la estratificación social*. Los sociólogos funcionalistas han tomado una decisión contraria; han optado por el análisis más abstracto, han intentado elaborar teorías complejas, casi sofisticadas. El objetivo último es la formulación de una teoría unitaria, de validez universal; y de aquí, la investigación constante de categorías, definiciones y modos de interpretación que tienen una «pertinencia» en todos los tipos de sociedad. Dos ilustraciones implicando un grado desigual de sutileza, pero sirviendo igualmente como referencias clásicas, ayudan a comprender la ambición del proyecto, al mismo tiempo que sus presupuestos y sus riesgos.

En primer lugar se alinean el artículo a menudo citado y comentado de K. Davis y W. Moore: *Some Principles of Stratification*.³³ El punto de partida es la constatación co-

33. *Some Principles of Stratification*, en «The Amer. Sociol. Review», V, 10, 2, 1945. Texto recogido en BENDIX y LAPSET, *op. cit.* Este texto ha dado ocasión a un debate con M. Tumin en la misma revista (cf. «The Amer. Sociol. Review», V, 18, 1953).

mún: las sociedades humanas están estratificadas y la estratificación responde a una «necesidad funcional». La justificación de la afirmación es conocida. Ninguna sociedad «puede funcionar», conservarse y reproducirse, si no atribuye a los individuos una posición y determina las funciones y las obligaciones inherentes a las diversas «posiciones sociales». Estas últimas no pueden ser consideradas como equivalentes y sustituibles. Algunas de entre ellas se sitúan a un nivel superior, conforme a los valores y principios cardinales que gobiernan la combinación social; implican, por este hecho, una «remuneración» más elevada, algunas ventajas en el reparto de los bienes de los poderes y del prestigio. Los factores que rigen el orden de los estratos o del rango social se reducen a dos, los cuales tienen un efecto diferenciador: el principio de *utilidad funcional* —a las funciones designadas como poseedoras de la «más grande importancia» para la sociedad corresponden los más altos rangos—; el principio de *competencia* —la falta de competencia y el talento favorece el acceso a una posición privilegiada. El juego de estos dos principios es considerado en cada uno de los rellanos sobre los cuales la estratificación se constituye: el nivel religioso, que siempre está activo pero que llega a ser dominante en las sociedades de régimen teocrático; el nivel político que, instituyendo la relación de gobernante a gobernado, se encuentra en relación constante con el sistema de estratificación; el nivel económico, donde se realiza materialmente la desigualdad de condiciones, que *puede* ser el determinante directo de la estratificación; en fin, el nivel de la competencia técnica, en la medida en que ésta es capaz por sí misma de modificar la estratificación —en particular en las sociedades donde surge la clase tecnoburocrática.

Después de haber hecho abstracción de estos «caracteres generales», Davis y Moore intentan hacer una recensión de las variaciones que permiten definir los «tipos de sistemas estratificados». Los criterios principalmente retenidos son cuatro. El grado de diferenciación y de especialización: las sociedades de diferenciación imprecisa o difusa son aquellas en que la estratificación permanece elemental; las gradaciones que expresan las desigualdades de potencia, de poder y de prestigio se mantienen simples y poco numerosas. El modo de acentuación funcional: determina la instancia dominante por la cual el sistema social se *califica*: religiosa en las sociedades de casta, política en las sociedades de «órde-

nes» o estados, técnica y económica en las sociedades de clases claramente constituidas. La separación diferencial entre las posiciones sociales o las «condiciones»: por la cual, las sociedades podrán ser llamadas de tendencia igualitaria o desigualitaria. El grado de solidaridad alcanzado en el interior de cada estrato, rango o clase: Davis y Moore lo consideran esencialmente bajo el aspecto de la «solidaridad de clases» y de la forma de organizaciones que la expresan y la hacen efectiva.

Además de los criterios inherentes al sistema de estratificación, consideran aquellos que le son «exteriores» y dependientes, sea de la naturaleza de la sociedad global, sea de la relación de ésta con los otros que constituyen su entorno. Y retienen tres, brevemente definidos: el estado de «desarrollo cultural»; la «situación» en relación a las sociedades vecinas y/o concurrentes —por ejemplo, las relaciones de antagonismo o de conflicto abierto que valorizan las funciones militares—; la «talla» de la formación social que permite, a pequeña escala, una especialización funcional menos pujante y una amplitud reducida de la desigualdad.

Esta proposición teórica es menos «ingenua» que la precedente; no se limita sólo a las evaluaciones de los actores sociales y a los datos descriptivos, sino a la ambición de construir el instrumento adaptado al análisis de *todo* «sistema estratificado». Se le puede hacer, con todo y de manera inmediata, tres críticas principales. Tiene un valor operativo, por lo demás limitado en la medida en que designa los puntos necesarios a todo análisis de los sistemas de estratificación, pero su fuerza explicativa es mediocre. No define su naturaleza presentándolos como la «respuesta» a una necesidad funcional. Su nivel de generalidad comporta el riesgo aparente de obligar a una simplificación de la realidad considerada, con la desaparición de los rasgos específicos; a este respecto esta teoría es tan vulnerable como la teoría universal de las clases sociales que intenta suplantarla que ha estado difundida por el marxismo rebajado o «vulgare». En fin, esta construcción teórica tiene un carácter esencialmente estático; escamotea una de las propiedades mayores de la estratificación social: su dinamismo. De hecho privilegia el orden y la integración social en la línea de la tradición conservadora.

El ensayo más refinado, en el dominio de las teorías fun-

cionalistas, sigue siendo sin duda el de Talcott Parson.³⁴ El esfuerzo de abstracción y de rigor analítico están llevados al extremo. El punto de partida no cambia y un breve acuerdo del argumento nos basta: la estratificación responde a una necesidad, pues asume una función vital requerida por los sistemas organizados. Su base se encuentra en el hecho de que toda sociedad debe ordenar la división del trabajo; pero todas las formas de «acción» que resultan de esta última no están consideradas de igual importancia. Interviene una evaluación, que no corresponde necesariamente al grado de utilidad; los tipos de actividad social están jerarquizados, sometidos a un orden que manifiesta la importancia relativa atribuida a cada uno de ellos. Las proposiciones se encadenan y se puede decir, al término de la «demostración», que el sistema de estratificación está directamente unido a los valores dominantes (centrales) de la sociedad. Y es así por lo que cada una de ellas constituye la unidad de medida según la cual las actividades sociales son medidas. *Simplificando* su argumentación, la conclusión es que son los complejos de valores quienes dan a las estratificaciones sociales sus configuraciones particulares. Pero una cuestión se impone: ¿cuáles son los medios de esta «medida» —los metros-valores utilizados— y de dónde emana la decisión que los convierte en instrumentos de definición de la desigualdad?

Examinando el problema de la evaluación de diversas categorías de actividades y, correlativamente, el de su jerarquización, Parsons retiene tres órdenes de referencia. Las «cualidades» atribuidas a las personas bajo la forma de propiedades independientes de sus actividades; por lo tanto, las imputadas automáticamente, a causa de la pertenencia, a una dinastía, a una familia, a un linaje —en el caso de sociedades de clan. Los resultados obtenidos por los individuos que provienen de una apreciación comparativa, como es el caso en la clasificación de grupos de profesión y la determinación de su prestigio relativo. Lo adquirido (o las «posesiones») evaluado en término de bienes acumulados, de saber y de competencia, que da lugar también a una valoración por comparación.

34. Cf. Talcott Parsons et al., *Working Papers in the Theory of Action*, Nueva York, 1953; el ensayo dedicado a la relación estratificación-poder, en la obra colectiva dirigida por BENDIX y LIPSET, *Class, Status and Power*; y sobre todo la contribución a la obra dirigida por E. O. LAUMANN, *Social Stratification...*, *op. cit.*

Estas referencias especifican lo que es «medido», pero no precisan, en nada los criterios utilizados. Conviene, pues, recordar la argumentación ya expuesta: los tres órdenes de «cualidades» y de «realizaciones» están dispuestos según los valores cardinales de la formación social considerada. Un simple ejemplo concreta este punto. En las sociedades teocráticas, donde la religión predomina, las actividades que le están asociadas se sitúan en posiciones privilegiadas; y por relación a ellas, las cualidades, y las realizaciones y lo «adquirido» se encuentran principalmente valorados.

Talcott Parsons no se da por satisfecho con esta clasificación, dependiente todavía de cada tipo de sociedad; sólo permite un tratamiento particular, y es necesario, en una última etapa, llegar a una formulación lo *más general* posible. Intenta, pues, identificar algunas categorías de valores que no estén ligados a tal o cual conjunto de sociedades, sino que sean comunes a todas. Estas categorías responden a los «problemas funcionales» que toda formación social encuentra y resuelve si quiere sobrevivir. Definiendo estas condiciones generales de funcionamiento, Parsons intenta determinar los valores que le son correlativos y, por tanto, universales.

Y en primer lugar, los que resultan de la necesidad de la adaptación. Cada sistema social debe tener y mantener la capacidad de ajustarse a las circunstancias y a las modificaciones que le imponen y que amenazan su funcionamiento; no sólo está obligado a adaptarse, sino también a dominarlas. Una segunda serie está constituida por los valores que contribuyen a la realización de los fines; todo sistema social no puede ni reproducirse, a no ser que haga prevalecer los fines colectivos sobre los fines concurrentes que los actores sociales intentan a título individual. Vienen en seguida los valores generadores de integración, pues la sociedad no puede más que instituir la «solidaridad» de los individuos y de las unidades sociales, de tal manera que sus relaciones respectivas concurren a la unidad del sistema total. Por último, los valores que rigen la definición y el mantenimiento de los modelos culturales que afectan a la combinación general de la sociedad e informan su personalidad.

Cada una de estas cuatro categorías privilegia un modo apropiado de acción; así, la primera condición funcional, y el grupo de valores que gobierna, se ligan a las actividades de carácter «instrumental». En la medida en que estos sistemas de coacciones y de valores son reconocidos fundamen-

tales (*basic*), deben encontrarse en todas las sociedades. Su importancia relativa varía, sin embargo, según el tipo de formaciones sociales, que manifiestan «perfiles diferentes de estas cuatro combinaciones». Parsons destaca dos de entre ellas, oponiéndolas: las sociedades industrial y tradicional. El orden industrial hace predominar la primera de estas «combinaciones»; las actividades llamadas «instrumentales», el saber técnico y científico, el cálculo económico. El orden tradicional pone el acento sobre la tercera y la cuarta; da la primacía a los medios que refuerzan la solidaridad comunitaria y no aquellos que permiten un dominio creciente de la «realidad», a los factores de definición cultural más que a aquellos que condicionan la dominación de la naturaleza.

Según Parsons, la determinación del «perfil» resultante de la jerarquización de las cuatro categorías de valores y de acciones, en una sociedad particular, tiene un alcance predictivo. Desde el instante en que ha sido identificado, llega a ser *lógicamente* posible el prever la forma de estratificación propia a este sistema social. Basta con efectuar la evaluación de las «cualidades», de las «realizaciones» y de lo «adquirido» en función de cada uno de los cuatro grupos de valores-actividades. En el caso de una sociedad centrada sobre el primero de éstos, las «cualidades» son valoradas en términos de talento y de competencia individual, las «realizaciones» en términos de eficacia técnica, y lo «adquirido» en términos de capacidad y de poder de adaptación a las condiciones cambiantes. El más alto estatuto y el privilegio más elevado son concedidos a los individuos que manifiestan, a la vez, competencia, eficacia y adaptabilidad. Jerarquías y desigualdades se hacen y se miden según éstas.

El sistema teórico parece así cerrado; demasiado bien cerrado. Tiene, ciertamente, el mérito de definir las condiciones de un estudio comparativo, de afirmar la necesidad de una teoría anterior a toda investigación particular, de tener en cuenta las relaciones existentes entre la estratificación y los otros constituyentes del sistema social. Pero las críticas están también a la par de sus ambiciones. Esta teoría no tiene casi capacidad explicativa: no muestra en qué y cómo tal configuración funcional que es imposible someter a verificación; de hecho, el primado de los valores viene postulado, sin que éstos estén fundados en su especificidad (valores ligados a una formación social particular) o en su generalidad

(valores sin los cuales una sociedad no podría ni existir ni reproducirse). Niega (u omite) una de las propiedades esenciales de la estratificación: su carácter dinámico en tanto que estructura de desigualdad, su función generadora de devenir.

Finalmente, contradice una de las exigencias de la lógica simple, introduciendo una especie de razonamiento circular: la estratificación manifiesta los valores dominantes y estos últimos determinan la forma que ella ha tomado —su «perfil» propio. En su estudio más reciente —en el cual «revisa» la estratificación social— Talcott Parsons reconoce, a veces implícitamente, las insuficiencias de esta interpretación. La dialéctica en términos que podrían tener una resonancia marxista. La relación igualdad-desigualdad ya no está colocada en una perspectiva histórica de larga duración. Está definida como un eje alrededor del cual se organizan, de manera tensional, todos los sistemas sociales relativamente complejos; diversos mecanismos, entre ellos los medios de justificación, contribuyen a contener estas tensiones y desequilibrios consiguientes. Según esta nueva versión, la posición de clase queda fijada en función de configuraciones de «pertenencia» (*membership*) y no a partir de una posición privilegiada, y la «división de la sociedad en clases» resulta principalmente de los mecanismos que intentan asegurar un equilibrio precario entre «factores de igualdad y de desigualdad».³⁵

c) *Teoría dialéctica de la estratificación social.* G. Lenski ha propuesto los resultados del más reciente de los intentos no marxistas elaborados según este método.³⁶ En él se esfuerza por alcanzar un doble objetivo: por una parte, pretende superar las teorías provenientes de la tradición conservadora (o funcionalistas) y las teorías nacidas de la tradición radical (las llamadas de conflicto); por otra parte, intenta elaborar una teoría de la estratificación propicia a un estudio comparativo científico. Y busca su validez, con éxito desigual, interpretando una serie de formaciones sociales que se extienden desde las simples (las sociedades de cazadores recolectores) hasta las más complejas (las sociedades industriales o avanzadas).

En el principio coloca la afirmación de que los dos pun-

35. *Equality and Inequality...*, op. cit.

36. Cf. *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966.

tos de vista sobre la desigualdad social —y sobre los sistemas de estratificación— no dan cuenta sino de una verdad parcial. Considera uno solo de los aspectos de una realidad que, por naturaleza, es doble. La sociedad es parecida a Jano bifronte: sistema ordenado (fundado, pues, sobre diferencias y jerarquías) y sistema dinámico (implicando oposiciones y estrategias).

Esta manera de ver es paralela a la del sociólogo polaco S. Ossowski, el cual confronta las teorías marxista y funcionalista determinando la relación de la estructura de clases a la conciencia social. Saca la conclusión de que ninguna de las formulaciones es fundamentalmente correcta ni errónea: contienen una parte —por lo demás desigual— de verdad. Afirma que las sociedades son *más complejas* de lo que deja entender cada uno de los sistemas teóricos; éstos no han pretendido más que una visión parcial o han destacado ciertos sectores de la realidad subestimando otros que no tienen, sin embargo, una importancia secundaria. Ossowski constata que las teorías difieren no sólo por el modelo general de estratificación que proponen, sino sobre todo por el número de «condiciones» que toman en consideración. Es la captación total de una realidad diversificada y compleja —donde las fronteras entre las «posiciones sociales» permanecen difuminadas— lo que se pone en cuestión. El término «clase» no puede bastar para designar el *conjunto* de las formas por las cuales se organizan las relaciones de desigualdad, de dominación y de dependencia. Retenido con esta extensión amplia, convertido en «concepto de orden superior», impone la búsqueda de calificaciones diferentes para definir los principales modos de ordenamientos de estas relaciones. A la inversa, empleando en una acepción limitada a un tipo de formación social —siendo la marxista la más rigurosa en su determinación del orden capitalista— contiene a la definición del concepto más extensivo y de sus diversas especificaciones. «La cosa no es fácil», concluye Ossowski,³⁷ sugiriendo que no existe un modelo de interpretación de uso universal.

El esfuerzo ha sido, es y será recomenzado. G. Lenski hace inventario de las principales tentativas y procede a la búsqueda

37. Cf. *Class Structure in the Social Consciousness*, Londres, 1963; trad. franc., *La structure de classes dans la conscience sociale*, París, 1971. [Trad. castellana: *Estructura de clases y conciencia social*, Barcelona, Península, 1969.]

queda de una síntesis en el sentido hegeliano del término, por su confrontación y superación. El método quiere ser rigurosamente dialéctico y llega a una formulación nueva de los problemas y de los conceptos. Lo que comporta una ventaja: la evaluación crítica de las proposiciones relativas a la sociedad y a la relación del individuo a los marcos sociales. Los temas retenidos y dominantes son, en parte, los que toda interpretación generadora y crítica hace aparecer.³⁸ Los sistemas sociales difieren, según su naturaleza y las coyunturas, en el grado de interdependencia y de integración de sus elementos constitutivos; no hay ninguno de «perfecto» en el cual la «acción» de los componentes estuviere totalmente subordinada a las exigencias y necesidades del conjunto. En este sentido, todas las organizaciones humanas son realizaciones aproximativas. Es imposible hacer que la cooperación y el conflicto no figuren ambos entre sus características *normales*.

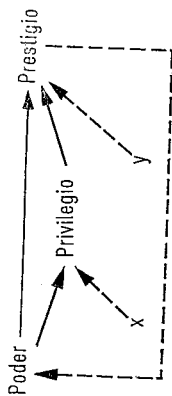
Esta «propiedad» devuelve un sentido menos banal a la crítica de la vieja noción del bien común. Los «intereses» por los cuales la sociedad se define no están en concordancia con los intereses de *todos* sus miembros. En la totalidad de formaciones sociales y durante su larga historia, los intereses dominantes de una minoría han sido identificados a los de la sociedad global. En pocas palabras, las sociedades son consideradas como sistemas desigual e imperfectamente integrados, implicando solidaridad y antagonismo, estableciendo una equivalencia entre los intereses de una minoría que controla las relaciones de desigualdad y de dominación y los de la colectividad entera.

La investigación teórica de G. Lenski parte del principio que es más importante determinar «el proceso que da origen a la estratificación social» que definir las estructuras que le son propias. El método genético o generativo prevalece sobre el análisis estructural. En esta perspectiva, la estratificación está arpehendida en primer lugar como proceso; está considerada como instituyendo, organizando —y manteniendo las condiciones de su reproducción— el *proceso distributivo* gracias al cual «los valores raros están repartidos». La formulación se resuelve en última instancia en una teoría del reparto. Según Lenski, dos leyes principales la fundan: la primera es de carácter distributivo, la segunda es relativa

38. Cf. G. BALANDIER, *Sens et puissance*, París, 1971.

al poder de ordenar el reparto. La obligación mínima en materia de distribución del producto de la actividad colectiva resulta de la necesidad de mantener al productor, de mantener y eventualmente aumentar la productividad de su trabajo. Más allá de la satisfacción de esta condición, aparece un *sobranje* en bienes y servicios que es objeto de competición entre los grupos. Esta última no se presenta nunca en estado puro —incluso cuando parece ser el resultado de un mercado «libre». Es siempre el *poder* quien determina directamente y/o indirectamente el reparto. Y el término «poder» figura en la acepción que le da Max Weber: designa la posibilidad dada a un «actor», en el interior de una configuración social determinada, de dirigir ésta según sus decisiones. El poder así definido viene a ser el elemento central del sistema distributivo.

Dos consecuencias surgen de estas «leyes». De una parte, si el *privilegio* es, en último análisis, la posesión o el control de una parte del sobrante producido por la sociedad, es captado como función del poder. Por otra parte, el *prestigio* se aprehende como función del poder y del privilegio. La interrelación de los tres elementos se representa bajo la forma esquemática siguiente, donde *x* e *y* designan determinantes secundarios:



G. Lenski, después de enunciar los *principios de constitución* del sistema de reparto, investiga las variables que condicionan la diversidad de las formas tomadas en el curso de la historia. Una de ellas recibe el status de variable dominante: el nivel de desarrollo tecnológico y económico. Con el progreso de las técnicas y de las organizaciones, una proporción creciente de bienes y de servicios llega a estar disponible, y de ello resulta que la naturaleza del sistema de reparto debe ser diferente según el estadio de desarrollo de las sociedades en juego. Lenski procedió consecuentemente al estudio comparativo de formaciones sociales muy diferentes según el modo de estratificación, y construye sus «tipos» sobre la

base de características técnicas y económicas.³⁹ Es la naturaleza y el nivel de las fuerzas productivas en lenguaje marxista los que desempeñan el rol de diferenciador.

Variables de segundo orden son igualmente retenidas; operan en el seno de una misma categoría, de un mismo conjunto de sociedades para las cuales los sistemas de reparto —aunque sean del mismo tipo— no son idénticos. Todas no han sido estudiadas, sino solamente aquellas que corresponden a las diferencias impuestas por el medio físico, a las diferencias tecnoeconómicas secundarias, a las diferencias en las formas de organización del poder político. Los dos principales puntos de aplicación de la teoría son el grado de desarrollo técnico y económico y el poder.

Las nociones calificando los principales modos de la estratificación son propuestas en relación con el análisis de la «estructura de los sistemas distributivos».⁴⁰ La clase aparece en una acepción muy amplia: «El agregado de personas que en una sociedad están en una posición similar por referencia a una de las formas del poder, del privilegio, o del prestigio.» Esta definición da la posibilidad de determinar en una misma formación social varios sistemas de clases, de respetar —dice Lenski— el carácter multidimensional de la estratificación. Así, pues, imaginando el caso de una sociedad latinoamericana imaginaria, construye el sistema distributivo global respecto a cuatro «sistemas de clase» dependientes respectivamente de la condición política, de la propiedad, del empleo y de la pertenencia étnica. El método no implica el que todos los sistemas tengan la misma importancia; en la medida en que la relación al poder está valorizada, las clases constituidas por referencia a este último (y bajo sus diversas formas) se sitúan en el centro del análisis. Y «la clase de poder» (*power class*) está captada como «el agregado de personas que, en una sociedad, se encuentran en una posición similar en referencia a la fuerza o a alguna forma específica del poder institucionalizado». Ya sea que éste proceda de la «posición» o de la «propiedad». La característica dinámica es introduci-

39. Cf. *Power and Privilege*. Los capítulos 1-4 expresan la posición teórica. Los capítulos 5-12 consideran los diversos tipos de formaciones sociales, desde las sociedades de cazadores y recolectores hasta las sociedades industriales. Los temas son recogidos en una obra más escolar: G. LENSKI, *Human Societies, a Macrolevel Introduction to Sociology*, Nueva York, 1970.

40. *Op. cit.*, cap. 4: «The Structure of Distributive Systems».

da a partir de una constatación. La que aprehende las relaciones como inevitablemente antagónicas: «Los miembros de cada clase de poder comparten ciertos intereses comunes y esta comunidad de intereses constituye la base potencial de una hostilidad hacia las otras clases.»

Las nociones de casta, orden (o estado) y élite están más sumariamente elaboradas. Lenski rehúsa trazar una línea de ruptura entre la clase y la casta reteniendo por único criterio diferenciante el de la movilidad social. En la estructura de clase, esta última se define como «socialmente legítima»; en consecuencia, «una clase es una casta en la medida en que la movilidad ascendente (en su seno o de una clase a otra) está prohibida por las costumbres». La distinción es evidentemente insuficiente, pues la noción de casta aparece con una extensión tal que pierde toda su significación propia.

El orden (o estado) está caracterizado según el mismo procedimiento, pero el criterio diferencial es, en este caso, el de la determinación jurídica (o legal) de la clase. De aquí una definición simple: «Una clase es un estado (u orden) en la medida en que su existencia, sus derechos y privilegios están determinados por la ley.» Esta acepción, menos vulnerable que la concedida al término de casta, no es suficiente, sin embargo, para determinar la formación social, el «régimen» donde prevalece el sistema de órdenes o estados. Por último, la élite es, más sumariamente todavía, reconocida como el «rango más elevado en el seno de una unidad social, ya se trate de una clase o de una sociedad global, y cualquier cosa que sea el criterio de orden escogido». La sola posición superior la califica.

El intento teórico de G. Lenski marca un progreso sobre algunos de sus predecesores, aunque sus ambiciones dialécticas estén lejos de verse cumplidas. Este intento arranca de una concepción realista de la sociedad reconocida como sistema imperfecto que organiza la lucha de intereses y es generadora de conflictos. Examina las condiciones de un estudio comparativo sin artificios y las va identificando refiriendo todo análisis de la estratificación al nivel de desarrollo del complejo tecnoeconómico, al modo de ordenar el poder y al sistema de determinación del «privilegio». Intenta captar las relaciones complejas que existen entre estas tres configuraciones; sin precisar casi cuál de entre ellas puede ser la dominante, y en qué condiciones. Por esto mismo, su alcance explicativo es reducido, aunque el «sistema distributivo» sea

constantemente aprehendido como partiendo de la «estructura de poder». La interpretación es, pues, politista. Por último, G. Lenski pone en evidencia la multiplicidad de «jerarquías de clases» en el seno de toda sociedad, pero subestima el hecho de que estas jerarquías no fungen el mismo grado de realidad; no busca cuál de entre ellas rige las otras en el interior de los grupos sociales. No escapa a un cierto nominalismo; el recurso a la noción de *agregado* lo manifiesta, y el uso muy general del término de clase conduce a tratar de manera igual unidades delimitadas por el análisis y las unidades sociales reales.

d) *Teoría sincrética de la estratificación social*. La interpretación propuesta por C. Wright Mills⁴¹ debe ser considerada, pues la obra de este sociólogo americano ocupa una posición singular; quiere ser crítica, innovadora y provocante; y no lo es más que hasta cierto punto.

Antes que G. Lenski propusiera una teoría «distributiva» de la estratificación social, Mills descubriría en la «base» de todo sistema estratificado «una clasificación de los individuos en función del reparto social de cosas y de experiencias de valor». En consecuencia, cada «rango» o «estrato» se determina por «el hecho de que todos sus miembros tienen *oportunidades idénticas* de acceder a las cosas y a las experiencias que son generalmente apreciadas, cualesquiera que éstas sean». En el punto de partida, la estratificación es analizada en tanto que sistema de reparto, y la posición de los individuos viene definida en términos de «oportunidades» en el sentido en que Max Weber entiende esta noción.

La segunda parte de la definición impone reconocer las «dimensiones de la estratificación». Las «oportunidades» del individuo, en el interior de cada uno de los estratos, dependen de cuatro factores. Vienen determinadas según cuatro ejes claves: la profesión, fuente principal de los ingresos, que pone en juego la cualificación y la función asumida, rige la cotización del prestigio y, en cierto grado, del poder. La situación de clase, considerada en una perspectiva weberiana en términos esencialmente económicos, se fija según el origen y el nivel de los ingresos; de tal forma que la clase viene a ser el agregado de los individuos que se encuentran en una

41. Cf. «The Sociology of Stratification», en *Power, Politics and People*, Nueva York, 1963 y 1967. [Trad. castellana: *Poder, política, pueblo*, México, FCE, 1964.]

misma «situación de clase», que ni implica siempre la conciencia de clase y no termina necesariamente en el antagonismo y el conflicto. El prestigio, que viene del estatuto social, se expresa por jerarquías específicas que pueden ser múltiples y concurrentes en el seno de una misma sociedad. El poder, que requiere «una referencia más o menos explícita al poder político», fija la capacidad de influir y de determinar las decisiones. Esta relación se establece de maneras diferentes; por una voluntad política nacida de una conciencia de clase formada y activa; por una mentalidad común condicionando las actitudes y reacciones de significación política; por la defensa de intereses compartidos llevada a cabo en la constitución de los grupos de presión.

Wright Mills postula que estos datos son suficientes para construir el sistema de estratificación. El estrato está dado por la «intersección» de dimensiones precisadas antes, mientras que la clase se delimita a partir de un contenido económico. El aspecto multidimensional de la estratificación es tenido en cuenta y Mills intenta ahora el examen de la relación de las «mentalidades» a los estratos objetivamente definidos, formulándolo en términos probabilistas. La probabilidad de que unos individuos disponen de una mentalidad y de una ideología común, y que ellos se unen en vistas a una acción, aumenta en razón directa del grado de homogeneidad que presentan en relación a la clase (económica), a la profesión y al prestigio. Mills reconoce sin embargo que las incertidumbres relativas a la «psicología de los estratos sociales» permanecen en su integridad; confirma así una constatación ya formulada, a propósito de las clases, por G. Gurvitch y H. Lefebvre.

Esta teoría parece sincrética. Procede de influencias diversas: de Marx⁴² y, sobre todo, de Weber.⁴³ La aportación, que comporta algunas insuficiencias incontestables, es ampliamente dependiente de la tradición sociológica americana en este terreno de la investigación. Se concede una realidad a los estratos, permitiendo su multiplicación sin preocuparse de las condiciones de su integración en los grupos reales. La interpretación disuelve de hecho la noción de clase —reconociendo su existencia en ciertas condiciones históricas y

42. Por la atención concedida a la conciencia de clase y a las ideologías, a las condiciones de su formación y a su eficacia.

43. Por la definición «economista» de la clase.

bajo formas varias, de la lucha de clases. En fin, no propone un marco teórico propio a un verdadero estudio comparativo de los sistemas de desigualdad y de dominación; ella es específica del orden industrial. Su rasgo dominante es el estar situada, acentuando el sincretismo de la teoría de clases formulada por Max Weber, en la descendencia americana del sociólogo alemán.

3. Condiciones de existencia de las clases sociales

Ciertas formas de estratificación parecen quedarse fuera de nosotros, sea por razón del alejamiento en el tiempo (sistema de órdenes o estados), sea por razón de un alejamiento en el espacio que les da un parecido exótico (sistema de castas), sea por razón de esta doble lejanía (sistemas «elementales» de sociedades consideradas arcaicas).⁴⁴ Por el contrario, la clase social nos parece más asociada a una realidad moderna y actual. Sean cuales sean las teorías a las cuales se refiere, la noción de clase encuentra su aplicación más general en las sociedades industriales formadas a partir del siglo XVIII.

Esta noción de clase permanece —conviene recordarlo— marcada por la ambigüedad. Aparece en la obra de los fundadores de la sociología, se sitúa en el centro de las grandes controversias sociológicas y, al mismo tiempo, conserva una significación ideológica, casi escatológica —en la medida en que puede incitar a interpretar el devenir histórico como proveyendo *necesariamente* la realización de una sociedad sin clases. Las confrontaciones más actuales contribuyen a mantener esta ambigüedad: debate provocado por la afirmación de que la sociedad industrial avanzada engendra la disolución de las clases sin el recurso de una destrucción revolucionaria o, a la inversa, el debate mantenido por la afirmación de que los países del Tercer Mundo realizan, en un gran número, su desarrollo y su modernización en el marco de formaciones sociales en donde las clases brillan por su ausencia.

El término clase social esconde una fuerte carga emocional. Es, pues, importante «revisar» la noción sometiendo a ciertas exigencias: a una exigencia *teórica* que permita determi-

44. Cf. R. BASTIDE, *Formes élémentaires de la stratification sociale*, París, 1965.

nar mejor el status científico, a una exigencia crítica que requiera precisar con rigor las condiciones de su uso, a una exigencia constante de *referencia a lo real*, que incita a eliminar las generalizaciones abusivas y a resistir a la tentación del nominalismo.

En su uso más trivial, la noción de clase «sirve» para dar cuenta de las *diferencias* sociales; de las *distancias diferenciales* que existen entre los grandes grupos sociales y entre los individuos que son miembros de ellos. Designa entonces las desigualdades en materia de empleo, de ingresos, de prestigio, de participación, de capacidad cultural, etc., sin definir las bien y sin que sea evocado el sistema que las organiza y las reproduce. La noción está tomada así en su acepción más general: se aplica a toda jerarquía de grupos establecida a la escala de la sociedad global, a todo modo de la estratificación social. Pierde su propiedad en este empleo universal, su extensión se consigue al precio de una definición pobre y aproximativa.

Esta anotación manifiesta una primera dificultad. O bien la noción de clase es equivalente a la de estratificación (a la del sistema de desigualdad y de dominación), y borra lo que diferencia las sociedades modernas de clases antagónicas de los otros tipos de sociedades. O bien tiene un sentido restringido, fijado a partir de una historia particular —la de la sociedad industrial, capitalista, en donde se engendran los movimientos obreros— y pierde su cualidad de *instrumento general* de análisis. Aquí reside el obstáculo principal opuesto a la tentativa sociológica: de un lado el riesgo de una conceptualización abusiva, del otro el riesgo del desmenuzamiento, de la multiplicación de «casos», que prohíbe toda generalización.

La dificultad no puede ser reducida más que restituyendo a la noción de clase su sentido riguroso —el que excluye un uso universal, identificando los tipos de sociedad global a los que se aplica, señalizando en estas *formaciones sociales* los niveles (las instancias) donde la realidad de las clases y de sus relaciones se capta con menos ambigüedad.

La tarea inicial es de orden conceptual. Marx no ha sido el primero en haber utilizado la noción de clase social, en haberla convertido en un factor operativo privilegiado; los economistas clásicos de la primera generación, los teóricos de la historia y de la vida política han recurrido a ella durante el siglo XIX. Pero Marx ha sido el único que quiso darle un

status científico y práctico. Lo que él mismo se atribuye, en un texto de 1852, es la demostración: a) que las clases se forman sobre la base de las relaciones económicas; b) que su existencia depende solamente de algunas de estas relaciones; c) que éstas se modifican a su vez, a causa de la evolución de las fuerzas productivas. Así, pues, las clases se encuentran en primer lugar definidas por las condiciones de su formación y de su transformación. Estas condiciones son las que se vuelven totalmente aparentes en la sociedad capitalista en fase de acumulación y de crecimiento en el marco del capitalismo de libre concurrencia y de expansión.

Esta definición «genética» de las clases rige, por una parte, su calificación sociológica. Son vistas bajo el aspecto de grupos reales y no de categorías resultantes del análisis social, de grupos que tienen por naturaleza la cualidad de *sujeto histórico*. Como tales, pertenecen al campo de la investigación empírica. Por lo demás, son aprehendidas como un fenómeno social total, un todo irreductible a sus elementos; Lukács subrayará esta propiedad llamándolas *totalidades concretas*. En este sentido, pueden y deben ser consideradas a varios niveles: fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, modos de propiedad, lazos jurídicos, relaciones de poder y estructuras políticas, superestructuras ideológicas. Desde el momento en que se las considera, es inevitable el producir un verdadero «corte» a través de la sociedad global y la cultura que comporta. Esta constatación entraña una consecuencia: la imposibilidad de estudiar las clases de una manera parcial, a partir de un punto de referencia privilegiado —por ejemplo, la fortuna, o la profesión, o los ingresos y el género de vida, etc. Estos criterios aislados no pueden hacer aparecer más que categorías analíticas, estratos, conjuntos sociales abstractos. En fin, las clases son indefinibles independientemente de las relaciones que ellas mantienen entre ellas y conjuntamente con la sociedad global. Estas relaciones son de naturaleza antagónica. El sistema de desigualdad y de dominación se manifiesta plenamente desde el momento en que las clases están formadas, en tanto que sistema de antagonismo y su evolución propia pueden llevar a una *polarización* cuya forma simplificada se define por los dos términos: proletariado/burguesía.

Esta formulación resulta de un estudio crítico de las sociedades europeas durante la primera mitad del siglo XIX, y en particular de la sociedad inglesa. Lleva la marca de las

condiciones particulares de este conjunto y de este período; se produce entonces en correspondencia la revolución industrial, una relativa y temporal simplificación de las relaciones sociales que Marx y Engels han reconocido. Pero ambos mencionan, más allá de esta observación, una constatación de validez universal: todas las sociedades presentan rupturas y conflictos que expresan la dinámica de sus sistemas de desigualdad y de dominación.⁴⁵ Es sólo una formación social tardía —y entonces más desarrollada— la sociedad capitalista de la primera generación, que tiende a realizar la polarización de las clases antagonicas, y llega a ser la sociedad en que las clases están completamente constituidas. ¿Quizá la sola sociedad de clases *totalmente* conforme a la noción marxista definiendo a estas últimas?

Es imposible trazar sumariamente la historia de la teoría del sistema de clases, desde el momento en que Marx le dio su primera forma; sería proponer un resumen pobre de la mayor parte de las contribuciones teóricas modernas. Es más importante relatar las principales orientaciones tomadas con ocasión de las investigaciones llevadas a cabo fuera del marxismo —y a menudo contra él. Las interpretaciones funcionalistas predominan. Éstas ya han sido expuestas, habiéndose mostrado que recurren más a la noción de estratificación que a la de clase, y que se fundan evidentemente sobre las «necesidades funcionales» propias a toda sociedad. La división del trabajo social y económico crea la diferenciación, y ésta última impone un orden (una jerarquía) determinada y organizada según sus valores cardinales (o centrales). Es legítimo colocar, al margen de los trabajos de esta «escuela», el aporte del economista austriaco J. A. Schumpeter, y en particular la obra en donde se encuentra su contribución más importante: *Imperialism and Social Classes*.⁴⁶ La argumentación manifiesta la influencia del pensamiento marxista, pero también la de Durkheim y la de los teóricos del funcionalismo. Según Schumpeter, las clases sociales son grupos reales y no colecciones de individuos; cada una de ellas forma una «totalidad», y, como tal, «posee su propia vida y su propio espíritu característico»; conjuntamente, se

45. Los estudiados, por ejemplo, por Engels en su notable texto sobre *La guerra de los campesinos*.

46. Traducción francesa con una presentación de J.-C. PASSERON, *Imperialisme et classes sociales*, París, 1972. [Trad. castellana: *Imperialismo. Clases sociales*, Madrid, Tecnos, 1965.]

inscriben en un sistema *históricamente determinado*. El realismo historicista muestra la parte concedida al marxismo; pero la calificación de la naturaleza de la clase es de inspiración funcionalista. Es la función asumida «en el conjunto del proceso vital de la sociedad» la que establece las clases; y sus características están condicionadas por su capacidad de iniciativa, por su grado de habilidad en asumir las funciones que las definen. Este método nos lleva a una noción imprecisa: la de la clase. E incluso postula una especie de superposición de clases, pues la heterogeneidad de los talentos hace que en toda colectividad ciertos individuos, repartidos por todos los lugares de la sociedad, estén mejor dispuestos que otros a las exigencias de su funcionamiento.

La mayoría de las teorías recientes deben ser apreñadas, en primer lugar, bajo el aspecto de una reacción más o menos crítica a las posiciones funcionalistas. Toman a menudo una forma simétrica que resulta de la combinación de criterios y de esquemas interpretativos sacados de las contribuciones anteriores; como en el caso de P. Sorokin. Este autor califica la clase como grupo que se diferencia de los otros agrupamientos sociales por ocho criterios —entre los cuales, la apertura «de derecho», la solidaridad interna, la conciencia parcial de la unidad, el carácter multifuncional, la cuasiorganización, la relación de oposición o de antagonismo entre clases. Considera que este tipo de grupo es específico de la sociedad occidental a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, es decir, desde el momento en que se disuelve la organización en «estados». La utilidad de este método viene del esfuerzo realizado a fin de diferenciar rigurosamente el sistema de clases de los otros métodos de la estratificación social.

G. Gurvitch recurre a los criterios asociados —llamados «caracteres cardinales»— para especificar las clases sociales, formular su definición.⁴⁷ Su método intenta igualmente mostrar en qué difiere la clase de los otros grupos sociales; este método se coloca, según sus propios términos, en la perspectiva de una sociología diferencial. Este intento se somete, por otra parte, a dos exigencias fundamentales: rehúsa proceder a una reducción lógica, que borraría la complejidad inherente a toda clase social, considerando, por el contrario, la mul-

47. G. GURVITCH, *Études sur les classes sociales*, 3.ª parte, París, 1966.

tipicidad de relaciones que enlazan esta última con los grupos de diversos órdenes, con las capas sociales, con las formas de sociabilidad que se realizan y se manifiestan en ellas. Subraya las características relacionales: la relación (con dominio anteagónica) de las clases entre ellas y la relación variable con los «grupos que permanecen fuera de ellas» en la sociedad global.

Gurvitch retiene seis caracteres, explicitados por un comentario minucioso y a veces precavido:

a) Las clases son agrupaciones *de hecho*. El criterio considerado, el modo de formación de los grupos, permite distinguirlos de los grupos impuestos (como la casta) o voluntarios (como el partido político, o el sindicato). La pertenencia a una clase no procede ni de una obligación del estatuto social ni de decisiones individuales; se impone «de hecho».

b) Las clases son agrupaciones *a distancia*; manifiestan un alto grado de dispersión. Son seres colectivos desunidos, pues no constituyen jamás un grupo «de cuerpo» (*corporate group*) según la terminología de autores de lengua inglesa.

c) Las clases son agrupaciones *suprafuncionales*. Es el punto central de la teoría de Gurvitch, que la opone radicalmente a las interpretaciones funcionalistas. La clase no puede venir determinada por un número limitado de funciones, que serían los términos de su definición. Según Gurvitch «es imposible detallar todas las obras que una clase social debe cumplir»; rivaliza, a este respecto, con la sociedad global en el seno de la cual ella se inscribe; no sabría expresarse completamente a través de *una* organización —un partido, por ejemplo— que no pueda asumir la totalidad de funciones de las que está investida. Esta propiedad hace que la clase se encuentre necesariamente en relación antagónica con los grupos suprafuncionales: las otras clases y la sociedad global. Una fórmula ilumina este modo de relación: «Cada clase social es todo un mundo y quisiera ser el único mundo, identificándose sea con la sociedad global existente... sea con la sociedad global futura.»

d) Las clases son radicalmente *incompatibles* entre ellas. Esta característica es el resultado de su suprafuncionalidad y del hecho que ellas poseen conciencias colectivas y mentalidades irreductibles. Gurvitch llega así a una conclusión importante, calificando la dinámica de sus relaciones: «El antagonismo de las clases es función directa de su incompatibilidad y de su suprafuncionalidad, que son más fundamen-

tales que el conflicto inmediato de intereses económicos y que la lucha por el poder propiamente dicho.»

e) Las clases son agrupaciones que *se resisten a la penetración por la sociedad global*. «Cada una [de entre ellas] se considera como el centro único, el hogar principal de [esta] sociedad... la base misma de su existencia futura, presente o pasada.» Las clases ascendentes —se las podría llamar también pretendientes— y las clases derrotadas son las más refractarias. Llevan al punto máximo la contestación del orden establecido, del sistema distributivo y de los diversos poderes.

f) Las clases tienen una *tendencia a la estructuración*. Según Gurvitch, la clase plenamente constituida tiene «una estructura unificada y firme». La posee gracias a sus características culturales, a su ideología propia, a su conciencia específica; todos ellos elementos que son factores de unidad y marcan la diferencia en relación a las otras clases sociales y a las diversas agrupaciones.

Es bien manifiesto que los «caracteres» retenidos se reparten en dos conjuntos diferenciando la clase de los otros tipos de grupos sociales: a) Por una parte, los que definen el acceso a las clases y el reparto de sus miembros (las agrupaciones de hecho y a distancia). b) Por otra parte, las que son de orden funcional y estructural (suprafuncionalidad implicando la estructuración, pero no la organización, incompatibilidad y «resistencia» a la sociedad global). Las clases vienen más clasificadas por su naturaleza de grupo social particular que por sus condiciones de formación y de transformación. La referencia al nivel económico como instancia determinante no se deja de lado,⁴⁸ pero ya no es un elemento de la definición; lo que muestra la distancia tomada respecto a la teoría marxista.

Gurvitch ha querido elaborar una teoría relativista de las clases sociales. La ha concebido insistiendo sobre dos de sus aspectos: sus características son *tendenciales* —lo que significa que sus propiedades están desigualmente constituidas según las sociedades globales y las coyunturas históricas—; sus *rasgos específicos* sólo se desarrollan y aparecen con toda claridad en la sociedad industrial. Por lo cual se las

48. G. GURVITCH precisa: «En lo que concierne a las clases sociales, son los aspectos y las funciones económicas los que se acentúan en primer lugar», *op. cit.*

considera como constituyendo, por sus relaciones mutuas, el sistema de desigualdad y de dominación propio a esta formación social.

Las numerosas investigaciones consagradas a las estratificaciones —al margen o fuera de la tradición marxista— han insistido sobre todo, durante los últimos decenios, en la transformación de la imagen de clases recibida del siglo XIX. Es el caso de la obra de R. Dahrendorf, que fue objeto de numerosas controversias, *Class and Class Conflict in Industrial Societies*.⁴⁹ El análisis, situado en el campo de la sociología de las organizaciones, lleva a una definición muy general de las clases. Estas aparecen bajo el aspecto de grupos antagónicos, que ocupan posiciones opuestas sobre la escala de la autoridad en el seno de los sistemas jerarquizados. La referencia apropiada es la referencia al poder y a la autoridad. En cualquier parte que se encuentren dirigentes y dirigidos hay conflicto (cuando no lucha) de clases. La desigualdad que lo determina es desigualdad de *participación social*, la cual implica una capacidad desigual por hacer prevalecer (o reconocer) sus intereses y sus valores en las decisiones que aseguran la marcha de la colectividad. Así entendida, la noción de clase social se aplica a situaciones tan diversas que no tiene más que una eficacia científica restringida. Esta definición permite poner en evidencia las múltiples contradicciones y conflictos inherentes a las múltiples jerarquías que rigen las «organizaciones» de la sociedad industrial avanzada, pero puede aplicarse también a otras formaciones sociales, donde las desigualdades organizadas son generadoras de relaciones conflictivas intensas.

En su estudio reciente, ya considerado, A. Touraine opone término por término las «antiguas» y las «nuevas» clases.⁵⁰ Las primeras corresponden a la fase de acumulación capitalista; la propiedad industrial es la fuente dominante del poder social; la oposición de los poseedores y de los no poseedores marca la principal línea de separación que recorre la sociedad global. Las segundas corresponden a un estado de desarrollo industrial que impone el predominio de los procesos de inversión y de consumo; entonces, «la inmensa ma-

49. R. DAHRENDORF, *op. cit.*, ed. inglesa, Londres, 1959.

50. A. TOURAINE, *Anciennes et nouvelles classes sociales*, en G. BAILLIARD (et al.), *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Paris, 1968. Texto también publicado en *La société post-industrielle*, Paris, 1969.

yoría de la población activa urbana está formada por no poseedores que no tienen sin embargo casi ninguna actitud en común». En esta situación, y de alguna manera por contraste, ciertos rasgos se hacen más manifiestos. Las sociedades industriales consideradas avanzadas no son ya más sociedades de acumulación, sino de «programación»; el poder de la economía se ha concentrado, aumentando en el mismo grado el de las organizaciones; los enfrentamientos entre los grupos tienen cada día más como objetivo el torcer los procesos de desarrollo y de reparto de los ingresos; por último, la acción sindical y la intervención política concurren conjuntamente en la institucionalización del conflicto industrial. Según este análisis, es la referencia al poder económico y a los movimientos sociales, de los cuales es el agente provocador y el objeto, el que da la clave de toda interpretación actual de las clases. Las interrelaciones que se *manifiestan* con ocasión de los conflictos abiertos, de las luchas por el control de la economía, tienen más realidad que las clases sociales. La formulación sigue el patrón de la de Dahrendorf, y dos afirmaciones muestran el parentesco teórico. Primera aserción: «A medida que se desarrolla la civilización industrial, asistimos a la disolución de las clases sociales como «seres sociales», como medios sociales y culturales reales, y a la extensión de las relaciones de clase como principio de análisis de los conflictos sociales.» Segunda aserción: «Hablar de las clases sociales es, pues, nombrar solamente problemas de clases y no el circunscribir los grupos.»⁵¹

Durante su estudio, que intenta reconocer y explicar los cambios que han afectado a las sociedades industriales no socialistas, la realidad de las clases sociales queda abolida. Pero entonces, ¿cómo presentar las relaciones de clase siempre presentes y consideradas reforzadas, como pensarlas si las clases han desaparecido como «seres sociales»? ¿Cómo calificar rigurosamente estas relaciones, si las asociamos a todas las manifestaciones del «conflicto industrial» y de la «dinámica económica»? En una nueva obra —verdadera introducción al método sociológico—, Touraine desarrolla su argumentación sin modificarla, pero liga más las relaciones de clase a la actitud de la *dominación*, a la lucha por el control de la «historicidad» que opone «clase dirigente y dominante por un lado, clase dominada y contestataria por el

otro». Así coinciden, al menos en este último punto, la posición de Touraine y la mía que incita a definir los sistemas de desigualdad y de dominación. El desplazamiento es manifiesto en la evocación de los «nuevos conflictos de clases», llevados a la «extensión de la dominación sobre el conjunto de la vida social y cultural».⁵²

Así se pueden captar las variaciones y desviaciones que han afectado la teoría de las clases, desde el momento en que Marx (y también Tocqueville)⁵³ la han formulado. Por un lado, existe la corriente realista e historicista que afirma la realidad de las clases y reconoce la dinámica de sus relaciones, relativizando ciertamente el empleo de la noción. Por otro lado, la corriente procedente de la obra de Weber y de las escuelas funcionalistas, que erosiona esta realidad y acaba por fundirse en la sociología de las organizaciones y de los sistemas. Al margen, una corriente semirrealista aprehende la clase como realidad condicional o grupo con manifestaciones intermitentes. R. Aron participa de ella, insiste sobre el hecho de que la clase no es solamente un ser-en-sí (objeto/representación), sino también un ser-para-sí (voluntad). No es grupo —es decir, *praxis* unificada— sino en algunas circunstancias: en y por la acción. No alcanza la unidad total «más que en los instantes de efervescencia». Por lo demás, R. Aron menciona la constatación de que las clases no constituyen, en un mismo grado, grupos formados y diferenciados por su modo de vida, sus valores y sus símbolos. En la sociedad industrial, «la clase obrera existe en sí con más fuerza que la clase media».⁵⁴

El inventario propuesto, muy parcial y simplificado, tenía por fin manifestar las tendencias dominantes. Tiene sin embargo otro fin, muestra la urgencia de mejor definir las *condiciones de existencia* de la clase social; es lo previo a todo nuevo ensayo de elaboración conceptual y teórico.

La sociología de las clases no encuentra solamente obs-

52. Cf. A. TOURAINE, *Production de la société*, París, 1973. Una fórmula significativa: «En una palabra, las clases cesan por lo esencial de ser realidades sociográficas imponiéndose a la de descripción...»

53. En *L'Ancien Régime et la Révolution*, TOCQUEVILLE afirma sin reservas: «Hablo de las clases, sólo ellas deben figurar sobre la escena de la historia.»

54. Ver la contribución de R. ARON, en los números especiales de los «Cah. Int. de Sociol.», vols. XXXVIII y XXXIX. Y sus diversas obras dedicadas a la sociedad industrial y a las clases.

táculos en la diversidad de definiciones y de teorías, en las interpretaciones. Las dificultades se expresan en primer lugar en la oposición al uso práctico y al uso científico del término. La confrontación debe ayudar a formular mejor la pregunta de las condiciones de existencia del sistema, lo que obliga una vez más a colocar algunas apreciaciones «históricas».

El vocablo clase es de uso antiguo. Spinoza recurre ya a él en el tercer libro de la *Ética* para designar las diferencias de posición social, la jerarquía de «condiciones» como se decía en los siglos clásicos; lo que se considera son los «rangos» que corresponden a capacidades y a status desiguales y por consiguiente a una clasificación. La noción no es utilizada en el siglo XVIII por los redactores de la *Encyclopédie*; los términos «estado» y «orden» bastan para dar cuenta de la estratificación social existente y de las relaciones políticas y jurídicas correlativas. En la obra de Adam Smith, que propone una «lectura» de las sociedades globales partiendo de los criterios económicos, las nociones de orden y de clase se encuentran conjuntamente retenidas. Los órdenes son definidos por un contenido económico y no ya jurídico; en número de tres, se diferencian respectivamente en relación a la propiedad, al capital y al salario. Las clases designan entonces las divisiones, capas o estratos, reconocidas en el interior de los órdenes.⁵⁵ Las nuevas estructuras económicas en proceso de realizarse y el análisis de las relaciones sociales a partir de estas últimas, obligan a dar un sentido diferente al término orden y a reencontrar la noción de clase. Esta acaba por predominar en los escritos de los continuadores de Adam Smith, su uso se extiende gracias al descubrimiento de que las condiciones modernas imponen un predominio de las relaciones económicas sobre las relaciones sociales. Casi en la misma época, la fórmula «clase social» recibe una carga polémica. Babeuf la utiliza de una manera exclusiva, a fin de mostrar mejor a la sociedad francesa como dividida funda-

55. Cf. *La riqueza de las naciones*, la obra original fue publicada en 1776. Última edición francesa, París, 1971. Trad. castellana: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FECJ. Los tres grupos fundamentales de la estructura social, designados como órdenes o estados por A. Smith, se convierten en las tres clases fundamentales consideradas por Marx en el libro III de *El Capital*. La fórmula es muy conocida: «Los trabajadores asalariados, los capitalistas y los propietarios de tierras constituyen las tres grandes clases de la sociedad moderna fundada sobre el modo de producción capitalista.»

mentalmente por un antagonismo de clases. Eliminando los vocablos antiguos (orden/estado), cree poner en evidencia esta ruptura, subrayar este corte de efectos antagónicos. Esos toques de atención nos incitan a una primera constatación; cuando la noción de clase no ha sido especificada, su empleo responde a una necesidad: para dar cuenta de un estado de la sociedad donde las grandes diferencias resultan de las relaciones de producción y de distribución; para designar las tensiones inherentes a este nuevo orden de las relaciones sociales y los conflictos que nacen de él.

En una fecha posterior a la Revolución Francesa el término clase social recibe una aceptación más científica. Se precisa en el momento en que las sociedades europeas se convierten en lugar de transformaciones rápidas y profundas en que descubren que producen más que se reproducen; expresa el hecho de que la estructura de clase acaba por dominar la estructura de estados; designa un nuevo sistema de desigualdad y de dominación. La clase está así íntimamente asociada a la formación que caracteriza —según la fórmula de S. Ossowski— el «período clásico» del capitalismo, durante el cual las relaciones económicas rigen las relaciones sociales en un grado jamás alcanzado hasta entonces; el reinado de la mercadería se instaura y el Estado expresa esencialmente los intereses de la clase «superior». La teoría marxista de las clases debe en primer lugar ser considerada como la teoría de esta formación social; lo que implica que no es, sin más, generalizable. El mismo Marx, en la última parte de su vida, advirtió contra el peligro de aplicar las conclusiones relativas al conjunto de las sociedades capitalistas de la Europa del siglo XIX a otras sociedades diferentes. La ilusión contraria ha podido prevalecer en la medida en que, por razones de eficacia política, ha afirmado el carácter universal de la lucha de clases a partir del momento en que la «comunidad primitiva» se disgrega.⁵⁶ Y vemos que desde el momento en que el vocablo clase llega a ser un instrumento de la acción, se carga de un contenido ideológico. Es Ossowski quien ha recordado esta modificación con menos ambigüedad: «para un político, o un responsable social, una discusión sobre la extensión del concepto de clase es algo académico».⁵⁷

Resumiendo, podemos retener dos categorías de dificultades:

56. Son las afirmaciones movilizadoras del *Manifiesto comunista*.

57. Cf. *Estructura de clases y conciencia social*, op. cit.

que brotan de la teoría sociológica. La que acaba de ser mencionada: la utilización de la noción de clase como una idea matriz, como generador de un mito en el sentido sorreliano o el instrumento al cual pueden recurrir los movimientos sociales. Un segundo grupo de dificultades viene de la evidencia, igualmente considerada, de las interpretaciones sociológicas que acaban por igualar las nociones de clase y de estratificación. Transforman una y otra en útiles científicos ineficaces, o casi.

Los obstáculos no son sólo los levantados por cuestiones de vocabulario; los encontramos en los mismos hechos. En este aspecto son mucho más temibles. Conviene recordar aquí la constatación que debe permanecer presente en todo debate sociológico. Las sociedades no se captan jamás como conjuntos perfectamente homogéneos, formados por elementos todos ellos contemporáneos en el sentido estricto del término. Relaciones sociales antiguas «cohabitan» con relaciones y estructuras del futuro. Marx, en los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, ha puesto en evidencia la coexistencia de modos de producción, de formas sociales, de edades diferentes y sin embargo contemporáneas, ya que todas ellas están presentes en las prácticas actuales.

Así, el sistema de clases sociales (con sus determinaciones económicas) existe en la sociedad de estados de la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII. Está en germen; pero está enmascarado en la medida en que los criterios explícitos que dan cuenta de la estratificación son de orden posicional (status), jurídico y político. Inversamente, el sistema de estados pervive durante todo un período bajo la estructura de clase, ya predominante. Se ha notado con acierto que la Francia de los últimos Borbones, hasta la revolución de 1848, se caracteriza por un «encabalcamiento de una estructura de estados y de una estructura de clases». Esta yuxtaposición de modos diferentes de la estratificación es todavía más manifiesta en los países hoy en vías de desarrollo. Por ejemplo, en la Unión India donde castas y clases y otros modos de desigualdad y de dominación se interfieren en una estructura global compleja. En casos de esta naturaleza, todavía más que en los otros, el sistema dominante no puede ser designado más que por una investigación empírica.

La identificación de las sociedades de clases: ésta es la cuestión que continúa haciendo surgir las incertidumbres teóricas mal dominadas. Incluso sabiendo que este tipo de

sociedades no se han realizado jamás en una forma pura, no se puede esquivar el problema. En este terreno la doctrina marxista está inacabada, y puede parecer dubitante —sobre todo cuando trata de las formaciones sociales anteriores al capitalismo y de las sociedades tradicionales o «exóticas».⁵⁸ G. Lukás, considerando las primeras en *historia y concreción de clase*, precisa que no está seguro de ninguna manera, que se pueda «diferenciar en ellas las fuerzas económicas de las otras fuerzas». Lo que le lleva a una conclusión de método: «Para descubrir el rol de las fuerzas que hacen mover (esta clase de sociedad) son necesarios análisis muy complicados y muy precisos.» Y saca a la luz entonces dos condiciones mayores: la diferenciación de las «fuerzas económicas», de una parte; su rol como motor social, de otra. En el caso de las sociedades tradicionales o «exóticas», los etnólogos soviéticos han recurrido generalmente al modelo propuesto por Engels. Ellos ligan la existencia del Estado antiguo a grupos sociales desiguales —considerados como *protoclase*— de los cuales uno ejerce la dominación y explota a los otros. El uso de esta noción de *protoclase* social sugiere al menos las dificultades, si no hay otras incidencias. Manifiesta la necesidad de marcar las diferencias respecto a la noción de clase tal como ella resulta del estudio crítico de las sociedades capitalistas del siglo XIX. Sugiere que la desigualdad y la explotación no son rasgos distintivos suficientes; como tampoco la existencia del Estado y de sus aparatos. Son condiciones necesarias, anteriores —siempre presentes, pero con grados variables, si se trata de los primeros; propias de ciertas formaciones sociales, si se trata de los segundos.

Así vemos aparecer mejor un cierto número de condiciones de existencia: una sociedad política unificada (disponible de un centro y, por consiguiente, de un Estado), un nivel de desarrollo que asegure la diferenciación y la expansión de las fuerzas económicas (proceso inaugurado en la Europa del siglo XVIII), un dinamismo interno que resulta principalmente de estas fuerzas (es decir, del sistema de producción y de reparto del producto). Estas condiciones se convierten en generadoras de clases antagonistas en circunstancias señaladas.

58. No es inútil recordar, una vez más, que *El Capital* está interrumpido en el momento en que Marx iba a tratar de las clases —no ha podido, por consiguiente, explicitar completamente el concepto de clase social.

zables. En las coyunturas donde operan conjuntamente: d) Los factores que engendran una sociedad económica organizada en vista de la expansión del intercambio, de la generalización de la «mercancía» que, al final, transformará el trabajo en una mercancía. b) La desaparición de las barreras culturales, jurídicas y políticas que encierran los agrupamientos tradicionales, rodean a los individuos con una red de lazos (y de dependencias) personales, favorecen el mantenimiento de «costumbres» generadoras de conformidad; la multiplicación de los espacios urbanos y de los medios de comunicación es el proceso mayor que corroe este orden antiguo —Marx lo designa con la fórmula: «socialización de la sociedad». c) La toma de conciencia por el individuo de la posición que detenta en la sociedad global, y, sobre todo, de sus posibilidades de rechazar las relaciones impuestas por ésta.

La clase puede entonces realizarse con toda su plenitud; genera la lucha por el control de la historicidad; implica la capacidad histórica —la que Marx imputa a la burguesía conquistadora que le fascinaba,⁵⁹ después, al proletariado, investido de la misión de disolver el sistema de clases; como si éste no llegara a su plena realización más que para mejor destruirse.

4. Historia y desigualdad

¿Y ahora? Los problemas que impone la consideración de la estratificación social —si se recurre todavía a esta formulación— son reexaminados con más modestia y más exigencia crítica; aunque los dogmas antiguos puedan subsistir como soporte (ilusorio) de opciones políticas presentes. La tendencia dominante incita a relanzar el debate —hasta tal punto que se ha podido llegar a un retroceso teórico durante estos últimos años, más que a un avance.⁶⁰ Las querrelas entre las

59. Cf. la apreciación elogiosa de la función de la burguesía del siglo XIX en el *Manifiesto comunista*; así: «Durante su dominación de clase apenas centenaria, la burguesía ha creado fuerzas de producción más masivas y más colosales que todas las generaciones pasadas juntas.»

60. Cf. W. G. RUNCIMAN, *Explaining Social Stratification*, en T. J. NOSSITER, A. H. HANSON, Stein Rokkan, *Imagination and Precision in the Social Sciences*, Londres, 1972.

teorías estructurofuncionales y las dinamistas-conflictivas son consideradas «artificiales», la ambición de elaborar una teoría general es denunciada, el valor explicativo de las conclusiones anteriores es puesto en duda. Parece que la tarea debe ser recomenzada en su totalidad. Y las sociologías enfrentadas —«académica» de una parte, «militante» de la otra— se encuentran en una cierta irreverencia con respecto de los fundadores. Max Weber ya no es reconocido como un inspirador útil; su obra no permite, en nada, el «derivar» hacia una teoría de la estratificación. Marx sigue rigiendo los análisis de la sociedad industrial occidental, pero ya no la respuesta a todas las cuestiones que pone la interpretación de los sistemas de estratificación en su interpretación venir histórico.

La primera de estas dos sociologías enfoca su crítica en el sentido de un positivismo intransigente o impenitente, de la búsqueda de generalizaciones de tipo causal, empíricamente controlables y establecidas sobre «un pequeño número de leyes generales».61 Comienza por inspirarse en los trabajos de los biólogos, relativos a las relaciones de dominio, a los sistemas de rangos y de la jerarquización en las sociedades animales;62 encuentra en ellos al mismo tiempo una lección de rigor y una invitación a la prudencia en la medida en que ellos hacen aparecer, en las condiciones «preculturales», unas «complejidades desatendidas».

La definición de la estratificación se refiere menos a una construcción teórica —considerada prematura y engañosa— que a un terreno o a un aspecto de toda organización social, aquel que es delimitado por el conjunto de las «desigualdades institucionalizadas» rigiendo el acceso a los productos valorizables, y las relaciones de poder y de subordinación que implica. En este sentido, la formulación que yo he propuesto, sistema de desigualdad y de dominación, que yo he propuesto, sistema de desigualdad y de dominación, se encuentra justificada.

Esta delimitación se precisa aun a partir de dos constataciones. Todas las sociedades conocidas hasta entonces son, al menos en un nivel mínimo, desiguales; y sería posible ordenarlas, sin que existiera discontinuidad, a causa de su cota de desigualdad. Las *diferencias* de naturaleza (manifestadas por la diversidad de los sistemas de desigualdad y de

61. W. G. RUNCIMAN, *op. cit.*

62. Por ejemplo, los estudios de M. R. Chance, Masao Kawai, etc

dominación, a menudo a pesar de la semejanza de los modos de producción), y de grado, constituyen el problema central.63 Esta cuestión debe necesariamente someterse toda tentativa de interpretación; y los ensayos con muchas preferencias, pero que ocultan las diferencias, están destinados a la esterilidad o al dogmatismo, que viene a ser lo mismo. Todas las sociedades presentan «sistemas de estratificación», de alguna manera, con doble faz: de un lado, un aspecto funcional asociado a los mecanismos de mantenimiento y de adaptación; de otro lado, un aspecto coercitivo ligado a los sistemas de poder y de competición, y portador de antagonismos. Runciman saca la consecuencia extrema de esta observación común: «Es posible concebir lógicamente un tipo ideal en el cual haya un acuerdo completo sobre los medios, los fines y los valores, donde todas las desigualdades institucionalizadas sean vistas al servicio de estos fines aceptados, y justificadas conforme a éstos... Pero de hecho no se encuentra ninguna sociedad de este orden.»64 La puntualización está bien fundada; la sola posibilidad lógica es por lo demás supervalorada desde el instante en que se trata de formaciones complejas. Añadiría, además, que es por la consideración de sus sistemas de desigualdad y de dominación por lo que las sociedades aparecen más claramente en sus imperfecciones, su inacabamiento, su naturaleza problemática —y por tanto histórica.

Después de la delimitación del campo, los estudios más recientes intentan formular y proponer reglas de conducta científica imperativas. Las que trazan la frontera entre los sistemas de desigualdad y de dominación y los simples sistemas de diferenciación (pues ésta —la diferenciación— es también una condición de aquéllos) y las combinaciones que expresan subculturas más o menos compatibles. Las que intentan distinguir rigurosamente la dimensión subjetiva de la estratificación, definida en términos de prestigio de posición social de «rango» y la dimensión objetiva, determinada por los niveles de poder, de participación social y cultural, y de

63. Para los casos de sociedades preindustriales —a propósito de las cuales las diferencias son muy claras—, ver M. G. SMITH, *Pre-industrial Stratification Systems*, en N. J. SMELSER y S. M. LIPSET (ed.), *Social Structure and Mobility in Economic Development*, Londres, 1966; y sobre todo el estudio ejemplar de M. D. SAHLINS, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, 1958.

64. *Ibid.*, p. 168.

riqueza.⁶⁵ En fin, las que permitirían reducir al mínimo el espacio de ideología, llegar a un método empírico-explicativo siendo la explicación parcialmente concebida como identificación de los procesos de engendramiento y de transformación de los sistemas de estratificación.

Todas estas exigencias consideradas necesarias, si no suficientes, nos llevan a una afirmación principal. La teoría de la estratificación no puede ser elaborada a partir del conocimiento de un *solo tipo de sociedad*, y menos todavía de una *sola sociedad* procedente de éste. Esta información no constituye más que una débil parte de la que es indispensable sólo sobre una base comparativa, explicitando con claridad la diversidad de los sistemas de desigualdad y de dominación, la tarea teórica debe progresivamente elaborar las generalizaciones de orden superior.

La comparación impone la selección de variables que harán posible, y la determinación de los criterios que permitirán su evaluación o su medida. En el caso de los estudios de estratificación, estas variables se reparten en tres conjuntos correspondientes a tres «figuras» de las desigualdades institucionalizadas: económica, social y política —o sea, según las interpretaciones más comunes en el doble sentido del término, las clases, los estatutos y el poder. Y está generalmente reconocido que estos aspectos se entrecruzan en parte, que están en relación de interdependencia, que captan desigualmente una evaluación rigurosa. Con el fin de acercarse a esta última lo más cerca posible, W. Runciman sugiere definir cada una de las tres «dimensiones» mediante tres categorías de variables. Estas son respectivamente llamadas: objetivas-cualitativas (= todas las características formales propias de un sistema jerárquico), objetivas-cualitativas (= los criterios calificando las posiciones de «rango» y las prácticas que las expresan o las «sancionan») y subjetivas (= los grados de consentimiento a este «orden» y las representaciones particulares a los actores sociales que resultan de él).

Las series de variables se convierten, en esta perspectiva, en el medio de descripciones a la vez más precisas y más ho-

65. Por ejemplo, en los ensayos reunidos por J. A. JACKSON, *Social Stratification*, Cambridge, 1968 [trad. castellana: *Estratificación social*, Barcelona, Península, 1971], y en particular la contribución debida a S. N. EISENSTADT, «Prestige, Participation and Strata Formation» [«Prestigio, participación y formación de estratos»].

mogéneas —es decir, propicias a un estudio comparativo. Éste abre la posibilidad de formular algunas generalizaciones de un primer nivel, que no serán de naturaleza «causal» a no ser que se expliquen por referencia a generalizaciones subyacentes, de más larga extensión, y asimilables a las leyes. Como las proposiciones de la biología se fundan, en último lugar, sobre las leyes de la química. Para la mayoría de los autores ajenos a la interpretación marxista de las desigualdades sociales y de las relaciones de dominación, este nivel privilegiado, objeto de un tratamiento científico mejor asegurado, es psicobiológico.

Tal es el esquema de los estudios recientes. Intentan tratar científicamente la estratificación social, o piensan hacerlo, apuntando a la determinación de las relaciones de causalidad, buscando los medios de validez empírica y multiplicando los recursos a la medida numérica. Engendran una especie de aritmética de las desigualdades sociales, cuando los fenómenos que consideran son difícilmente reducibles por su extensión y su complejidad. Algunos intentos mucho más innovadores en la modelización matemática ensayan el poder remediar estas insuficiencias, progresando por etapas y considerando los campos más restringidos —en particular, el de la movilidad social.⁶⁶

La sociología «crítica» no mantiene ambiciones radicalmente opuestas, subrayando sin embargo las diferencias fundamentales. Las enseñanzas del nuevo marxismo son las más importantes, pues los problemas puestos por la interpretación de los sistemas de desigualdad y de dominación, de los dinámismos históricos de los cuales aquéllos son los generadores, permanecen en el centro de las investigaciones. Éste es el caso en la obra del sociólogo polaco Stanislaw Ossowski,

66. Cf. la última obra de R. BOURDIEU, *Mathematical Structures of Social Mobility*, Amsterdam, 1973. Una gran contradicción subsiste todavía: el tratamiento matemático de campos reducidos no da sino una impresión de rigor (o deja una duda) si el «contorno» de estos campos procede todavía del solo conocimiento verbalizado; así, nos preguntamos si la modelización de los resultados de estudios empíricos de la «movilidad social» no es un engaño, mientras el campo más amplio del que procede inmediatamente esta última (el de la estratificación) no esté más rigurosamente definido; y así sucesivamente, por interferencia de los «contornos» sucesivos. Debemos preguntarnos si la matemática social no está condenada a tratar campos sociales de pequeña talla o contruidos como «aislados». Esta puntualización formula menos una crítica que una interrogación.

Estructura de clases y conciencia social,⁶⁷ publicado a favor de la corriente liberal del otoño de 1956. Se expresan aquí preocupaciones parecidas a las que yo ya he formulado: re-emprender la tarea teórica teniendo en cuenta las experiencias sociales nuevas, inéditas, y las informaciones acumuladas relativas a las sociedades *más diferentes*; poner otra vez en estudio los conceptos y las metáforas que enmascaran, eliminan estos datos nuevos; contribuir a una metodología menos ingenua y, por lo tanto, más crítica; aprehender las estratificaciones sociales como sistema de relaciones, de prácticas, de representaciones —considerando principalmente los «aspectos... que han sido importantes en tanto que hechos sociales» o van a serlo. Las prácticas históricas y los acontecimientos *deciden* la repartición de los aspectos mayores y menores, y no la sola lógica de la investigación.

Una parte extensa del estudio de Ossowski está dedicada a las cuestiones de orden semántico, a la confrontación de «actitudes» del lógico, del sociólogo y del polemista.⁶⁸ El término clase aparece así en la ambigüedad de sus usos, que procede de la confusión o de la contaminación de las extensiones que le son atribuidas; la palabra y el concepto no coinciden. Tres eventualidades se presentan en el momento de la valoración de las teorías sociológicas y de las descripciones de los diversos sistemas de relaciones sociales. En la acepción más general, el término designa los grandes grupos ligados por relaciones de orden y de dependencia que constituyen fundamentalmente la sociedad global. En este sentido —el más extensivo— todas las formaciones sociales pueden ser vistas como sociedades de clase; el concepto incluye las estratificaciones elementales,⁶⁹ las castas, los órdenes, estados y las clases definidas de una manera más particular. Dos modos de interpretación contribuyen entonces a especificar el concepto propio de estas últimas: las referencias a las relaciones de propiedad, y en particular a aquellas que

67. Edición polaca, Wrocław, 1957; edición francesa, en una traducción del polaco, por A. Posner, París, 1971. [Edición castellana, Barcelona, Península, 1969.]

68. Ver sobre todo los capítulos VIII, IX y XI.

69. Cf. R. BASTIDE, *Les formes élémentaires de la stratification sociale*, París, 1965; y G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, 2.ª ed., 1969 [trad. castellana: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1967 y 1974], cap. IV: «Pouvoir et stratification sociale» [«Estratificación social y poder»].

conciernen a los medios de producción y distribución; la referencia a las posiciones sociales que implican discriminaciónes y privilegios, sin que los individuos hayan sido colocados allí «institucionalmente» como en el sistema de órdenes o estados. Una de estas dos acepciones restrictivas es más economista, la otra más sociológica, pero ambas aparecen «unidas de la manera más estrecha al régimen del capitalismo sin obstáculos».

La ruptura es clara. El concepto de clase, en su definición menos ambigua, se aplica a una formación social determinada: aquella en que las relaciones interhumanas se organizan en el marco del capitalismo de libre concurrencia. Ossowski hace esta constatación considerando «las transformaciones del último período», las que producen la realización del socialismo y el desarrollo del neocapitalismo. Anotando que el modo de propiedad de los medios de producción continúa siendo «un factor de importancia enorme», afirma sin embargo con fuerza que «la concepción de la clase social propia del siglo XIX —ya sea en la interpretación de Marx o en la de los liberales— está hoy desactualizada». Más todavía, lleva la argumentación hasta la formulación de una ley de correlación funcional: la relación a los medios de producción determina tanto más las clases cuanto el «régimen social se acerca más al tipo ideal de la sociedad capitalista de libre concurrencia».⁷⁰

No hay más que escoger el concepto incuestionablemente más general: el que puede cubrir por su extensión las diferentes formas, expresando sus características, sus propiedades comunes. He propuesto, recordando diversas veces esta sugerencia, la expresión: *sistema de desigualdad y de dominación*. La conclusión de Ossowski es cercana, aunque mantenga la palabra «clase» atribuyéndole la acepción más amplia. Designa con este término los grupos dominantes, o «grupos del orden más elevado de la estructuración social», *constituidos en sistema* por razón de sus relaciones. Lo que implica, según su propia terminología, relaciones de orden y relaciones de dependencia. Las primeras se manifiestan mediante un orden, una jerarquía, unos estratos; las segundas, mediante los poderes desiguales en el interior del sistema.

70. Ossowski, *op. cit.*, cap. XII: «Interpretaciones de la estructura de clases en la perspectiva histórica».

Estas últimas están colocadas en el marco de una dependencia unilateral (donde un poder impone la relación) y/o reciproca (funcional u «orgánica» bajo un aspecto, pero antinómica por oposición de intereses bajo el otro).

Considerando los grupos que son los elementos del sistema, Ossowski pone la cuestión de su cohesión interna. Subraya la importancia del sentimiento de pertenencia, de la conciencia social y de la cultura específica que le dan forma y la mantienen, de la comunicación que se establece entre los miembros. Todo esto hace que, en la interpretación marxista, la «clase para sí» tenga una existencia que no la tiene la «clase en sí». Pero estas propiedades de los grupos no son suficientes para constituir el sistema; debe formarse y reproducirse por otros medios. Aquellos que, no necesariamente determinados por las relaciones de producción, contribuyen a establecer y mantener las relaciones de orden (de jerarquía, de desigualdad) y las relaciones de dependencia (de poder, de dominación).⁷¹ El control de la «producción» de la sociedad global, la capacidad para «determinar» el sentido de esta última, son las verdaderas claves.

Es precisamente en este punto donde se miden las dificultades de los regímenes de ideología igualitaria. Están obligados a admitir el «principio de igualdad entre los desiguales». Intentan respetarlo sobre un plan —y principalmente unificando la relación a los medios de producción— pero no pueden escapar a la necesidad de definir posiciones sociales, poderes, discriminaciones y privilegios. Las experiencias socialistas no contradicen esta constatación: la sociedad soviética ha reducido rápidamente la tendencia al nivelamiento característico de la primera fase de su formación. La desigualdad no se expulsa de las sociedades; sólo se modifica su forma y su intensidad, los medios por los cuales asegura la constitución y el mantenimiento del sistema —y, por lo tanto, el reparto de la carga que hace pesar sobre los agentes sociales. El progreso social sigue siendo, considerado a lo largo de la historia conocida hasta ahora, la serie de manipulaciones de la desigualdad; para superar el obstáculo, sería necesario lle-

71. En este sentido, las rupturas entre los sexos y las clases de edad, estudiadas en los capítulos precedentes, muestran que el sistema de desigualdad y de dominación incorpora estos elementos en la medida en que las clases (*stricto sensu*) expresan las relaciones de producción.

gar a engendrar una sociedad que no fuera nunca aceptada como hecha, sino siempre en devenir, que habría sustituido la producción continua por la reproducción social buscada por los que la gobernasen.⁷²

72. Esta cuestión se convierte en la cuestión; es muy revelador que dos grandes obras (entre otros estudios) pongan casi en el mismo momento el problema de la reproducción y/o de la producción de la sociedad; cf. Y. BABEL, *La reproduction sociale*, París, 1973, y A. TOURAINE, *Production de la société*, París, 1973.

Segunda parte

CONTINUIDAD Y RUPTURAS
DENTRO DE LA SOCIEDAD

IV. Tradición, conformidad, historicidad

Las sociedades llamadas tradicionales y las sociedades llamadas históricas son frecuentemente consideradas bajo la forma de figuras invertidas; la definición de unas es la de otras, en negativo. Las primeras parecen sometidas a las exigencias de la tradición, fundadas sobre la repetición, desnaturalizadas desde el momento en que se abren a la historia —ya que lo que han tenido que interiorizar ha permanecido como «extranjero» y resultado de las dominaciones sufridas a lo largo de los siglos. Caracterizadas por una estabilidad que sería su propiedad principal, toman casi el aspecto de sociedades de la pasividad. No son «prometeicas» en el sentido dado por Gurvitch; el hombre no interviene para modificar profundamente las estructuras sociales; la tradición destruye la misma idea de revolución. Permanecen consideradas como sociedades de la satisfacción y del consentimiento. Según la fórmula de C. Lévi-Strauss, «parecen haber elaborado, o retenido, una sabiduría particular que les incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura». «Así estas sociedades se reproducirían sin grandes variaciones, ya que el hombre no las utiliza para apropiarse totalmente la naturaleza y no ha tomado conciencia de su capacidad de transformarlas. Escaparían a la historia, ya que ellas «producen muy poco desorden».¹ Son afirmaciones sugestivas, pero que conviene someterlas a valoración y examinar los argumentos —a menudo débiles— por los cuales se ha abierto el debate entre la antropología y la historia.

1. *La «ausencia» de historia*

Aun cuando está ya reconocido que las sociedades tradicionales no se han reproducido sin modificaciones desde sus lejanos orígenes, con todo está admitido también que

1. C. LÉVI-STRAUSS y G. CHARBONNIER, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, 1961.

su rasgo dominante es la «inmovilidad» durante largos períodos de tiempo. La invariabilidad es su regla y esta resistencia o inercia es «explicada» con poco análisis. El camino más común nos lleva a examinar la tendencia al conservadurismo, el rechazo de toda novedad y de todo cambio, de todo lo que parece extraño al orden establecido y conocido. L. Lévy-Bruhl² ha creído captar aquí una de las características de la «mentalidad primitiva» que implicaría el que el universo social sea dado una vez por todas y, por lo tanto, que sea intocable. Afirma que la idea de desarrollo histórico está ausente de las sociedades consideradas por los etnólogos. El pasado, custodiado por la memoria colectiva, no se extiende mucho, adolece de profundidad; es una microhistoria anecdótica, más que una historia en el sentido actual. Más allá está el reino del mito y, por consiguiente, «el tiempo del período en que no había todavía tiempo». Según esta interpretación, el tiempo mítico borra el tiempo histórico; todo lo que existe procede del primero y debe mantenerse con referencia a la carta inicial, sagrada e invariable, ya que ella se refiere al período de los orígenes. Así una «atención concentrada sobre el mundo de las fuerzas sobrenaturales y de los seres míticos... inspira sentimientos casi religiosos y de temor, de sumisión y de respeto». El orden de las cosas no puede ser transformado, se conforma al proyecto de los mitos. La sociedad no se reproduce y el individuo se rige por el principio de la conformidad.

La «ausencia» de historia no se explica sin embargo por el sólo determinismo de las mentalidades tradicionales: la dictadura del mito y el rechazo de todo proyecto social diferentemente orientado deben ser mejor definidos y más justificados. Otros factores de otro orden han sido también considerados. El acento se carga entonces sobre la falta de iniciativa individual, sobre la primacía del grupo y la falta de libertad resultante. Durkheim afirma con fuerza que «el tipo individual se confunde casi con el tipo genérico», en el caso de las sociedades consideradas primitivas.³ Consecuentemente, la conformidad, la sumisión a la tradición serían menos el resultado de la exigencia mítica que de la ejercida

2. L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, sobre todo cap. I y XII, París, 1935.

3. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1.ª ed., 1912. [Trad. castellana: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapppiré, 1968.]

por la sociedad en tanto que sociedad. Parodiando la fórmula de Marx, se podría decir que esta última —creación de hombres— supera a sus creadores; se impone a ellos con este efecto de trascendencia que aparece en su grado máximo en el dominio de la religión. Y el marxismo, en algunos de sus análisis, sitúa del lado de la naturaleza, más que al de la historia, las formaciones sociales que «preceden» la disolución de la comunidad primitiva y la formación de clases. En el mejor de los casos, la tradición sigue siendo vista como «una gran fuerza retardadora» que oculta y debilita los factores del cambio. No está reconocida como pudiendo ser reactivada, operante y modernizante.

Más recientemente, las formulaciones se han modificado, pero sin llegar al fondo del debate. Se insiste menos sobre la negación de la libertad —formulación mal explicada en el caso de las sociedades consideradas arcaicas o tradicionales— que sobre la insuficiente conciencia tomada por el individuo de su personalidad y de sus posibilidades de acción eficaz en el interior de la sociedad. Todo sucede como si las iniciativas acabaran siempre por ser expulsadas, orientadas hacia el exterior, hacia las sociedades «vecinas». La historia estaría ausente porque habría sido deportada. G. Gurwitsch retiene y repite estas proposiciones, aceptando que la toma de conciencia de un proyecto posible «sea suficiente para convertir un fenómeno de tipo social en histórico». En las sociedades sometidas a la interrogación etnológica, los individuos no habrían podido liberar su personalidad de los comportamientos colectivos inconscientes; faltaría, a fin de provocar el devenir, «una dialéctica abierta y consciente entre la tradición y la revolución». Las formaciones sociales tradicionales no son (ni serían) históricas ya que la historia calificada de «prometeica» les hace (les haría) falta.

Estas notas son suficientes para manifestar el sentido general de la argumentación; ésta, en verdad, termina más en un escamoteo que en una respuesta. La consideración de los trabajos recientes no elimina enteramente la decepción. En varios de los resúmenes de estudios antropológicos publicados en Estados Unidos, el término «historia» no figura en el índice; por el contrario, un lugar importante está reservado a las «evoluciones culturales» —a las transformaciones que afectan a las culturas, las civilizaciones, durante largos períodos de tiempo. De una manera abusiva y nefasta los dos órdenes de fenómenos parecen haber estado más o menos

conscientemente postulados como idénticos. La historia así concebida y largamente desarrollada, coincide con el movimiento de evolución de las culturas, y sus rupturas marcan la sucesión de fases (y/o estados) que la caracterizan.

Añadiría a esto una prueba anecdótica. Con ocasión de un coloquio antropológico que reunió en 1952, en los Estados Unidos, a más de ochenta antropólogos de fama internacional, se solicitó incidentalmente la prestación de la historia: en el momento en que, en cuanto a la distribución de disciplinas, los participantes intentaron situar la antropología en relación con las ciencias naturales, por una parte, y con las ciencias humanas clásicas, por otra. Por el contrario, las investigaciones relativas a la evolución y a las difusiones culturales obtuvieron un estatuto privilegiado; todas ellas conservaban su posición establecida.⁴

Pero mirando hacia la antropología británica⁵ podemos descubrir su primer cambio en la actitudes, de diferencias significativas. Algunos antropólogos renuncian a los procedimientos convencionalmente científicos, a la investigación de los principios generales o leyes. Es el caso de Evans-Pritchard, quien recurre explícitamente a los modelos sacados de la historia y de las disciplinas clásicas; intenta menos explicar que interpretar. Pero esto no fundamenta todavía una investigación *sobre* la historia (o su ausencia) en el mundo llamado tradicional. Evans-Pritchard llega aquí más tardíamente, constatando que todas las sociedades son el producto de un devenir, de una sucesión de acontecimientos únicos, y que el pasado es siempre actualizado en el presente. Este método que reintegra la historia en las formaciones sociales de donde había sido expulsada, no lleva sin embargo al reconocimiento de un determinismo histórico.⁶

En su obra que trata de los fundamentos de la antropología social, S. F. Nadel consagra sólo un restringido número de notas a esta cuestión. Sigue constatando la imposibilidad, por insuficiencia de documentos conservables y conservados, de superar el nivel de la historia arqueológica. Reconoce que los fenómenos observados son el resultado de procesos

4. Cf. A. L. KROEBER (ed.), *Anthropology Today*, Chicago, 1953; SOL TAX et al. (ed.), *An Appraisal of Anthropology Today*, Chicago, 1953.

5. Excelentemente presentada y evaluada por J. LOMBARD en su obra *L'anthropologie britannique contemporaine*, París, 1972.

6. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Essays in Social Anthropology*, ensayos 1 y 3, Londres, 1962.

históricos, de acontecimientos encadenados, pero destaca su aspecto repetitivo, la ley de recurrencia a los cuales parecen sometidos. Su libro póstumo proponiendo una teoría de las estructuras sociales dedica un capítulo al problema, pero para esquivarlo al final del examen. Nadel recuerda que los fenómenos sociales pueden ser considerados: sea en un marco microtemporal (el de corta duración) en el interior del cual operan cambios menores que no transforman las estructuras; sea en un marco macrotemporal (el de larga duración) en cuya ocasión se capta una *sucesión* de estructuras que se sustituyen unas a otras —pero sólo el último «estado» de sociedades sin archivos y sin movimientos durables puede ser rigurosamente estudiado y conocido. Nadel se acomoda a este estado de cosas, ya que él no busca en el *seno* de los sistemas sociales la explicación de lo que son —cómo han llegado a ser lo que son— y del movimiento que provoca su formación continua. Descuida la coexistencia de relaciones y de configuraciones de edad diferentes. Consta que el tiempo constituye una de las dimensiones de la estructura social, pero se resigna a tratar las sociedades como «si estuvieran en un estado estacionario». Su modo de descripción se apoya sobre las enseñanzas de la lógica moderna y —a fin de proponer un cuadro más simple y más coherente de lo real— su método explicativo recurre a menudo a los datos de una psicología «intemporal».⁷

En la obra de B. Malinowski, y de los miembros de la escuela funcionalista, se manifiesta una verdadera repulsión hacia la historia. Está considerada como sospechosa y está rebajada al rango de una pseudohistoria cuando juzga las sociedades arcaicas; inútil también por razón de una teoría de la sociedad y de la cultura expresada en términos de necesidades y de funciones correlativas. Aunque lentamente, un camino ha sido andado a partir de esta postura de rechazo en materia de investigación teórica y de estudios realizados sobre el terreno. Evans-Pritchard ha hecho progresar ambas de una manera decisiva. Meyer Fortes, desde su encuesta dedicada a los tallensi de Ghana, ha mostrado que «el tiempo está incorporado a la estructura social», ha descubierto las «fuerzas» que operan en el seno del sistema y contribuyen

7. Ver S. F. NADEL, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, 1951, y *The Theory of Social Structure*, Londres, 1957; trad. franc., París, 1970.

a su definición, cuando no a su transformación.⁸ Los trabajos de Max Gluckman consideran, sobre la base de datos de observación directa, el rol del conflicto social y la naturaleza de la inercia social: tratan de la dialéctica del orden y de la rebelión, de la continuidad y del cambio.⁹ E. Leach pide que no aprehendamos ya las sociedades tradicionales como universos cerrados, salvados «fuera del tiempo», correspondiendo a sistemas perfectamente equilibrados. Su estudio de los *kachin* de Birmania fundamenta esta denuncia y hace aparecer —en este caso— una especie de historia pendular balanceándose entre formas más igualitarias y formas más desiguales de la vida social.¹⁰ Son pues, puntos de vista dinamistas en germen; pero no aparece todavía ninguna reflexión sistemática y completa sobre el problema de la relación de la etnología con la historia.

Del lado de la antropología francesa, el movimiento fue todavía más lento, casi imperceptible hasta una fecha próxima.¹¹ Y cuando el trabajo teórico comienza a producir sus primeros resultados, es de hecho el proceso de la historia el que se abre. Los datos permanentes e invariantes son valorizados y su fundamento buscado en las categorías fundamentales del espíritu y en el inconsciente colectivo operando siempre a larga duración. El neokantismo presente en, y transmitido por, la herencia durkheimiana permanece activo; borra a Hegel y a su descendencia, devota o crítica.

Con ocasión de una conferencia, exponiendo en 1957 el punto de vista del etnólogo, «delante de la historia», C. Lévi-Strauss se levantaba contra la «concepción mística» de esta última. Denuncia la importancia desorbitada que le ha sido concedida y sugiere el colocarla en su lugar: la de un modo *pasajero* de existencia de la humanidad. En la conclusión presenta una humanidad que se realizaría a través de tres estadios: prehistórico, histórico y posthistórico; este tercer estado separado de la historia, habiéndola superado de alguna

8. M. FORTES, *The Dynamics of clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.

9. M. GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1963.

10. E. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, Boston, 1965; trad. franc., París, 1972, postfacio de J. POUILLON.

11. Publicando, a principios de los años 50, estudios no conformes con el prejuicio antihistoricista, yo hacía la figura de «traidor» a la disciplina. Estaba considerado «sociólogo», con una connotación peyorativa.

manera, permite acceder a una verdadera quietud estática. Este objetivo no parece utópico; los etnólogos han creído reconocer la existencia de sociedades sin historia donde se ha establecido una relación de equilibrio durable entre orden y desorden.¹² Habría aquí una prueba de posibilidad. Este argumento lo encontramos, bajo otra forma y amplificado, en la «lección inaugural» pronunciada en el Collège de France. Llega a invocar la aspiración a una sociedad «colocada fuera y por encima de la historia», que se nutre justamente de las enseñanzas etnológicas; pues no tendría un vigor tan fuerte «si, en las regiones remotas de la tierra, algunos hombres no hubieran resistido obstinadamente a la historia, y no hubieran permanecido como una prueba viva de lo que nosotros queremos salvar». Estas anotaciones se imponían para situar mejor la tesis repetida en diversas circunstancias.

Primer movimiento: las sociedades llamadas primitivas están en la historia. Tienen un pasado tan antiguo como el nuestro; sufrieron las consecuencias de los grandes movimientos de población y de guerras; conocieron crisis y cambios. Pero han mantenido la capacidad de reducir toda situación que permitiera a la historia hacer irrupción y establecerse en ella. Se aferran para conservar su estado de equilibrio inicial. Lévi-Strauss marca su posición recurriendo a esta fórmula imaginativa: «Mientras que las sociedades llamadas primitivas están sumergidas en un fluido histórico ante el cual se esfuerzan por permanecer impermeables, nuestras sociedades interiorizan, si se puede hablar así, la historia para convertirla en el motor de su desarrollo.»¹³

Segundo movimiento: ¿cómo se puede comprender esta resistencia eficaz si (con razón) no recurrimos a la inercia y a las exigencias de la mentalidad llamada primitiva? La respuesta se encuentra en la frontera trazada entre los tipos de formaciones sociales: de un lado, las «sociedades frías» sometidas a un modo mecánico de funcionamiento, del otro, las «sociedades calientes» donde las diferencias entre castas o entre clases crean la energía y el devenir. Es la oposición, expuesta en el curso de los *mainteniments*, de las máquinas mecánicas y de las máquinas termodinámicas, de los relojes y de los motores de vapor. En un lenguaje menos metafórico,

12. Claude LÉVI-STRAUSS: *L'ethnologue devant l'histoire*, resumen de la conferencia por F. REISS, en «Combat», 13 marzo 1957.

13. C. LÉVI-STRAUSS y G. CHARBONNIER, *op. cit.*, pp. 43-44.

Lévi-Strauss afirma que las sociedades supuestas primitivas «producen muy poco desorden», mientras que las sociedades históricas «han llegado a realizar en su seno un desequilibrio» que las condena a transformarse. Estos dos grandes tipos nos recuerdan la distinción marxista entre «comunidades primitivas» y sociedades de clase; la historia surge con la escisión de la «sociedad en clases particulares y finalmente opuestas» (Engels). Esta comparación se justifica más considerando el tercer término del argumento.

Tercer movimiento: sin dejar de reconocer la diversidad de formas de organización elaboradas por las sociedades primitivas, C. Lévi-Strauss atribuye a estas últimas una propiedad común. «Se esfuerzan de manera conciente o inconsciente para evitar que se produzca este corte entre sus miembros, que ha permitido o favorecido el desarrollo de la civilización occidental.»¹⁴ Pueden ser llamadas igualitarias y estar regidas por la regla de la unanimidad, a causa de técnicas sociales que tienen por función eliminar los disencamientos y engendrar una voluntad colectiva. Manipulaciones perturbadoras y desequilibrios de funcionamiento les son evitados por igual: «Las reglas del parentesco y del matrimonio, los intercambios económicos, los ritos y los mitos, pueden a menudo ser concebidos según el modelo de pequeños mecanismos funcionando de manera muy regular».¹⁵

A la inversa, las sociedades históricas progresan de desequilibrio en desequilibrio, y mantienen su energía guardando una distancia entre dominantes y dominados. La historia sería el resultado de fuerzas desatadas por la aparición y la expansión de la desigualdad. La tesis se hace eco de la de J. J. Rousseau en el *Discours sur l'inégalité*; y reencuentra así la inspiración que orienta a Engels en su investigación de los orígenes de la propiedad privada y del Estado.

Sin abrir desde ahora un debate, es importante proponer algunas puntualizaciones primeras. En primer lugar es la existencia de las sociedades consideradas más primitivas la que debe discutirse. Las que nosotros conocemos por los trabajos de los etnólogos no son ciertamente «reservas» culturales —y suponiendo que algunas de entre ellas hayan podido mantenerse en este estado, no representarían más que una muy pequeña región del campo cubierto por la investigación antro-

14. *Entretiens*, p. 39.

15. *Ibid.*, p. 43.

pológica. La mayoría de las otras, son el resultado de una historia turbulenta, creadora y destructora de poderes y de instituciones, en que no aparecen arcaicas, si no es por una ilusión de la óptica científica. Entonces son, como bastantes de las comunidades amerindias, sociedades naufragadas. El término «etnocida», que estuvo un tiempo muy en voga, designa tanto su condición como su destino fatal; si se pudiera mantener frente a ellas una especie de cínica desenvoltura, sería necesario considerarlas en las perspectivas de una especie de teratogénesis social.

Hay un punto todavía más crítico: la unión establecida entre la generación de fuerzas que hacen la historia y la existencia de diferencias desiguales (pero ¿es que hay otras?) y los cortes en el interior del cuerpo social. Si se atuvieran a esta correlación, los antropólogos no podrían casi evitar el encuentro con la historia —salvo encogimiento u obstinación para rehuirlo. Un gran número de sociedades procedentes de su jurisdicción científica presentan estas desigualdades y estas gradaciones, sí manifiestan también mecanismos correctores más o menos eficaces. El desarrollo, ciertamente tardío, de la antropología política aporta demostraciones múltiples de esto.¹⁶

Más allá de todo eso, lo que se discute es la naturaleza de la desigualdad y sus incidencias. Los trabajos recientes de etólogos enseñan que las sociedades animales avanzadas comportan relaciones desiguales, distancias establecidas entre las categorías de miembros que las constituyen, «rupturas» fuertemente mantenidas. Todas las sociedades de primates no humanos se fundan sobre grupos ordenados más o menos estables, disponen de jerarquías que cumplen una triple función de influencia, de control y de dominación, manifiestan una desigualdad que «dosifica», al mismo tiempo que la participación en la actividad colectiva, el acceso a las hembras y al alimento. En alguna de estas sociedades, las barreras sociales parecen ser a la vez elevadas y eficaces, en todas existen relaciones de superioridad/inferioridad, estatutos desiguales, posiciones de mando individual o colectivo. La jerarquía figura ya como principio de orden y principio de antagonismo —este último operando en particular en el campo de las relaciones entre grupos de edad. Es decir, que es imposible excluir del examen de sociedades que se podrían llamar

16. Cf. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, op. cit.

«naturales», la desigualdad, el conflicto y el germen de una historia.¹⁷

Esta afirmación que parece ahora verificada, hace todavía más incomprensible la decisión durante largo tiempo mantenida por los etnólogos, y recíprocamente por los sociólogos, de exaltar el carácter único y la superioridad de las sociedades designadas como occidentales o históricas por excelencia. Dos actitudes iniciales han contribuido a ello. Por una parte, la equivalencia establecida entre ausencia de historia totalmente conocible (pues los acontecimientos son memorizados más que materialmente fijados) y la ausencia de historia vivida; como si la incomodidad de la historiografía fuera suficiente para postular la inexistencia de la historia desde el momento en que ésta era difícil de captar. Por otra parte, el aferrarse a una concepción de las sociedades «primitivas» que llevaba a captar en ellas un estado primario de las sociedades humanas, una forma muy anterior y muy simple de la existencia social. Este presupuesto implicaba que ellas hubieran perseverado en su ser a pesar de las vicisitudes sufridas, que se hubieran conservado gracias a una sorprendente voluntad de repetición y a una «sabiduría» que les hubiera conferido la eficacia.

La argumentación ha sido expuesta bajo sus aspectos principales, de igual modo que las primeras cuestiones planteadas. Si nos atenemos a un reparto simplificado de las justificaciones, éstas se distribuyen en cuatro categorías:

a) En primer lugar la gran presión que el grupo ejerce sobre el individuo y la primacía de los comportamientos colectivos inconscientes. El condicionamiento social y cultural actuaría tan fuertemente que no dejaría más salida que la adhesión total; la sociedad estaría tan completamente sacralizada que toda distancia respecto a ella se convertiría en una ofensa a los dioses y/o a los antepasados. La *tradición* es sagrada, ya que la sociedad lo es y toda religión lo expresa, la hace reconocer y aceptar bajo este «disfraz» —según expresión de Engels.

b) En segundo lugar la ausencia de una «conciencia histórica», el desconocimiento de la capacidad que tienen los agen-

17. Entre las numerosas obras y artículos disponibles, ver uno de los más notables: M. CHANCE y C. JOLLY, *Social Groups of Monkeys, Apes and Men*, Londres, 1970. Ver también los dos primeros capítulos de este libro.

tes sociales para intervenir en el seno de la sociedad con una voluntad de cambio y no de conformidad. Más que enfatizarse en captar el universo social como sometido a una continua formación, la atención está toda ella dirigida hacia los mecanismos que contribuyen a eliminar las «desviaciones» y a restaurar periódicamente el orden existente.

c) También es el postulado del mantenimiento de un estado de equilibrio sobre la base de una economía de la rareza, que no comportaría ninguna incitación a su superación. Así, algunos grupos humanos podrían haberse establecido en «la repetición». El argumento está recogido incidentalmente por J.-P. Sartre en su *Critique de la raison dialectique*. En el caso de sociedades llamadas arcaicas, se trataría menos de una historia parada —que los hechos conocidos no pueden ni debilitar, ni confirmar— que de una «decisión sobre la naturaleza humana». Una elección definitiva habría sido efectuada, y el orden que rige, mantenido gracias a un equilibrio establecido entre el hombre y su ambiente, sus técnicas y la sociedad en la cual se inserta.

d) Por último, habría la unión instaurada entre la ausencia de una historia y la «débil» incidencia de la desigualdad en el seno de las sociedades consideradas más inmóviles. La tesis ha sido propuesta por C. Lévi-Strauss que, como acabamos de verlo, hace de la distancia entre grupos sociales desiguales el principal generador del desorden, de la entropía, y por lo tanto el factor del devenir histórico.

Esta clasificación esquematiza los modos de argumentación. Sin embargo, es suficiente manifestar los niveles de referencia; los dos primeros se refieren a las nociones de tradición y de conformidad, los dos últimos a los de equilibrio e igualdad (o de desequilibrio y desigualdad).¹⁸ Lo que permite orientar mejor el análisis que sigue y se funda únicamente sobre los datos ofrecidos por los trabajos africanistas.

2. *Africa y sus historias*

El punto de partida podría venir dado casi por la evidencia; todas las sociedades negro-africanas no se insertan de

18. Estos dos registros, lo recuerdo, gobiernan igualmente la composición de este libro: lógica de las diferencias, de las desigualdades y de la dominación en la primera parte; lógica de las discontinuidades y del engendramiento de la sociedad, en la segunda.

la misma manera en la historia, o no están de la misma manera fuera de la historia —si el punto de vista antihistoricista es retenido provisionalmente. La distancia más frecuente se hace según el criterio de la existencia o ausencia de un Estado, de una autoridad política claramente diferenciada y organizada. Un dato se impone: la aparición del Estado —aunque no se pueda siempre reconstruir con rigor el proceso de su formación—¹⁹ marca uno de los momentos «fuertes» y de múltiples efectos de la historia africana. Lleva consigo la construcción de una sociedad de un nuevo tipo, más diferenciado y a menudo «plural», más abierta a la desigualdad y asegurando la supremacía legalizada de un grupo dominante, más liberada de las relaciones primarias procedentes del parentesco, de la filiación y de la alianza. Hace surgir una sociedad que podríamos llamar más «emprendedora», que multiplica, intensifica y extiende sus relaciones exteriores, que adquiere una fuerza de expansión económica y cultural. El ejemplo de los grandes Estados históricos del Oeste africano, de sus vicisitudes y de sus enfrentamientos, da testimonio de ellos —hasta una época reciente, como lo demuestra el estudio de Y. Person dedicado a la epopeya de Samory.

Los Estados africanos han engendrado una historia rica de peripecias. Muchos de ellos han desaparecido, pero dejan subsistir algunos modelos de definición y de organización del poder político que afectan a los modelos «importados» en el momento de la descolonización —varios se han mantenido, entre ellos el Mossi formado en el Alto Volta durante los siglos XIV-XV, y hacen ahora de figuras de reductos en el interior de las unidades resultantes del reparto colonial. Esta desaparición y esta permanencia plantean algunos problemas que nosotros sabemos definir, pero que todavía no han recibido las soluciones que permitirían calificar mejor la naturaleza y la especificidad de la historia africana.

La consolidación de los Estados, y su acción fuera de las fronteras, tienen incidencias profundas sobre los pueblos que no incorporan políticamente, pero sobre los cuales ejercen una presión.²⁰ Éstos sufren los efectos directos y/o los con-

19. Las incertidumbres vienen tanto (o más) del retraso de la historia africana como de las condiciones de la información. Trabajos recientes —de historiadores y de antropólogos con preocupaciones históricas— lo muestran; sobre todo los de C.-H. Perrot, W. Randless, M. Izard, E. Terray, J. Kawada, etc.

20. Así el conocimiento de las sociedades de la región oriental de

tragapes de una historia que no controlan; están de alguna manera lanzados a una aventura que no les permite «reproducir» sus formas sociales, si quieren sobrevivir y mantener su personalidad. Es el caso de las sociedades durante largo tiempo sometidas a la presión de los imperios sudaneses sobre los límites de la Guinea, de Liberia y de la Costa de Marfil. Igual ocurre con los grupos étnicos «desperdigados» del Chad, que sólo se definen por relación a los Estados empujados y a partir de «respuestas» que han debido dar a la acción dominadora de éstos. Las consecuencias son todavía más manifiestas cuando consideramos los pueblos «refugiados» en zona montañosa, huyendo del empuje de los conquistadores portadores del Islam, diseminados a través del África Occidental hasta la región septentrional del Camerún. Este repliegue defensivo se ha transformado en un «desafío» y ha incitado a la innovación en materia de técnicas, de capitalización demográfica y de ordenamientos sociales. En su descripción de estas sociedades —a menudo calificadas de paleonegríticas— J.-C. Froelich afirma: «No hay montaña ni barranco o colina de relieve pronunciado que no haya, en un momento cualquiera, acogido fugitivos o resistentes.»²¹ De hecho, estas sociedades asediadas han debido utilizar —en un marco espacial restringido— todas las posibilidades de organización y de supervivencia. Uno de los estudios más completos y más ilustrativos es el de P. Mercier dedicado a los somba de Dahomey. Muestra cómo estos últimos han sido llevados a «ocupar» y a «hacer» un país y a convertirse en los agentes de un «conservadurismo activo».²²

Los ejemplos podrían multiplicarse. No hay ningún pueblo africano que no haya sido afectado por la política de los Estados históricos —al menos bajo el aspecto de una migración de defensa que permitiese romper el contacto, y de las reacciones en cadena que no dejan espacios intactos. Todos han sido tocados por las diversas corrientes de la historia africana, pero no se insertan en ella de la misma manera. Y éste es el fondo del debate.

Unos, los que han montado todo un aparato estatal, desem-

la Costa de Marfil no puede ser alcanzado sin una constante referencia a la política de la Confederación Ashanti (Ghana).

21. J.-C. FROELICH, *Les montagnards paléonégritiques*, París, 1968.

22. P. MERCIER, *Tradition, changement, histoire: Les «somba» du Dahomey septentrional*, París, 1968.

peñan un rol más dinámico. Aseguran la defensa de la autoridad central en el interior, la seguridad y la ampliación de fronteras en su relación con el exterior. Prosiguen la búsqueda de ventajas económicas y estratégicas, etc. Otros, los que están atados a sociedades segmentarias o de «circunscriptión», están más sometidos a una historia «inducida» que a una historia provocada. Además es significativo que estos sistemas sociales no reaccionen de la misma manera a las obligaciones y transformaciones que el colonialismo ha impuesto. En el caso de las sociedades estáticas y fuertemente desigualitarias, una coyuntura revolucionaria puede aparecer. En Ruanda, los campesinos hutu no han suscitado solamente algunas *jacqueries*, sino que han *acabado* por realizar la inmersión de las relaciones de fuerza a su favor. En el caso de las sociedades segmentarias, es más bien un proceso de degradación social el que opera durante la primera fase: los clanes, los linajes y las familias amplias se disgregan; las redes de parentesco y de alianza se debilitan; los mecanismos de control social pierden una parte de su eficacia. La sociedad acaba por verse forzada a recomponerse.

Estas puntualizaciones y notas incitan a formular una primera sugerencia. La frontera entre etnología esquivando la historia, atraída por las «repeticiones» sociales, las permanencias manifiestas, y las invariantes supuestas, y una etnología integrando la historia, que considera los procesos de engendramiento, podría muy bien ser también la frontera trazada entre las sociedades llamadas de clan (o de linaje) y las sociedades estáticas. Sin embargo, establecer esta comparación es aceptar al menos una ilusión peligrosa. Nosotros no estamos de ningún modo seguros de que todas las formaciones «de clan» actualmente examinadas sean tales porque hayan podido, durante siglos, permanecer impermeables al «fluido histórico». Más bien prevalece la impresión contraria. Ciertos casos de regresión nos son conocidos: los antiguos reinos kongo han dejado paso a sociedades segmentarias, pero claramente desigualitarias, y a «circunscriptones» de base espacial restringida. Parecidos procesos se han operado en diversas regiones de Malí. Las dificultades de investigación y/o la ignorancia explican la falta de informaciones abundantes y controladas sobre estas diversas situaciones.

Una hipótesis debe ser formulada y verificada. El sistema de organización de clanes y de linaje que se reconstituye después de la ruina de los Estados, con algunas variantes

por elementos adjuntos: clases de edad, relaciones de dependencia personal, castas profesionales, etc., puede constituir un «mínimo sociológico». Parece acertado proponer la *forma social más fácil de reconstruir*, de repetir, de mantener en condiciones de inseguridad y de inestabilidad. Sus «leyes» de composición y su plasticidad explicarían esta propiedad. La misma manera por la que se transforman, por desintegración y agrupamiento, fisión y fusión, viene sugerida por las sociedades de clan actuales.²³ Incluso en las circunstancias desfavorables implicando una débil ligazón al territorio y un mediocre ordenamiento del espacio, una pobreza técnica y una diferenciación rudimentaria de las actividades colectivas, este sistema social funciona. Da un avance resistente sobre el cual podrían edificarse relaciones sociales más complejas, los elementos de base, soportando configuraciones definidas, según otros principios.

La distinción entre sociedades estáticas y no estáticas no es evidentemente la única a retener. Importa en el mismo grado considerar la incidencia, desigual en cuanto las sociedades puestas en contacto, de las relaciones establecidas con las áreas culturales situadas en la periferia del mundo negro. Éstas se instauran entre culturas diferentes, bastante antes que la colonización europea hiciera de este modo de relación un fenómeno generalizado y banal. Aseguran la «presencia» de las civilizaciones del antiguo Egipto y de Etiopía en la región nilótica. Hacen de la civilización musulmana, activa hasta una época reciente en la costa oriental, un factor de transformaciones múltiples. Y operando a largo término, ya que una cadena de escalas árabes se levanta y se refuerza a partir del siglo VII. Es igualmente la acción masiva del Islam en todo el espacio sudanés y sobrepasándolo a favor de sucesivas olas conquistadoras. Una parte importante de la historia africana —al menos desde los siglos XVI y XVII— es el hecho de los pueblos militares y proselitistas, portadores y difusores del Islam. Bajo este aspecto, los fulbe²⁴ y los hausa musulmanes figuran como agentes históricos privilegiados, habiendo contribuido a la estructuración directa o inducida de vastas regiones del Occidente africano.

Sin retardarnos más en estas consecuencias conocidas del

23. La mejor ilustración es el estudio ya clásico de M. FORRES, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945.

24. Plural de peul (sing. *fulbe*, pl. *fulbe*).

3. El orden de la tradición

Si estos datos permanecen presentes al espíritu, es imposible desconocer el hecho de que todas las sociedades africanas han afrontado las pruebas de la historia, de que no han tenido la facilidad de abandonarse a la repetición satisfecha de sí misma. En la medida en que han sido calificadas de tradicionales, consideradas como obsesionadas por la defensa de la tradición, el punto principal del debate queda definido por ésta y por los medios de que dispone. El esfuerzo debe cargar sobre la identificación del examen de los procesos y procedimientos que permiten «guardar» el orden social, controlando los desequilibrios y arrinconando los cambios en el campo de las variaciones menores.

La noción de tradición es de amplio empleo, y su acepción a menudo variable. Implica en su definición más común la conformidad a las reglas de conducta socialmente prescrita, la adhesión al orden específico de la sociedad y de la cultura en cuestión, el rechazo o la incapacidad de concebir una alternativa y de romper con los «mandamientos» válidos para el pasado. En este sentido ha pesado durante mucho tiempo sobre la actividad teórica y práctica de los antropólogos. Los ha incitado a establecer las sociedades estudiadas en un «perpetuo presente etnográfico», a buscar sus formas «puras» descuidando las alteraciones debidas al tiempo y a los efectos de las relaciones externas. Ya he evocado estas consecuencias: la tradición impone —en esta perspectiva— el respeto al proyecto social inicial; la historia queda abolida ya que las generaciones sucesivas parecen esforzarse en repetirla, empeñarse en reducir todos los factores de modificación. Este éxito atribuido a las sociedades consideradas felices en su lucha contra la historia impone considerar en primer término los mecanismos de la «tradición» y del conformismo.

Estos han sido generalmente captados bajo el aspecto de aparatos simbólicos y míticos que explican, fructifican, exaltan, la sociedad y la cultura de la cual es soporte. Se ha mencionado a menudo la tesis de Malinowski quien reconoce en el *corpus* de los mitos el equivalente de una verdadera «carta social» —una definición eficaz de las relaciones sociales, dando validez a la formación existente «con su sistema de distribución de poder, del privilegio y de la propiedad». Esta interpretación del orden de los hombres y de las cosas que recurre a los procedimientos del pensamiento simbólico

avance islámico, no es inútil recordar los efectos sufridos por las sociedades durante largo tiempo consideradas menores, por razón de sus débiles dimensiones. El Senegal, frontera de civilizaciones, suministra el ejemplo del pequeño pueblo lebu establecido en Dakar y alrededores. Las migraciones y dispersiones sucesivas que han contribuido a formarlo han empezado alrededor del siglo x y se han acabado en el xviii obedeciendo a las presiones por olas ejercidas por las gentes del Islam: en primer lugar los moros, después del fulbe. Los grupos constitutivos de la unidad lebu se desplazan desde la orilla derecha del río Senegal, hacia el Futa Toro, después en dirección de la península del Cabo Verde y de la «pequeña costa». Se van cargando con las aportaciones que progresivamente se van convirtiendo en los constituyentes de su cultura (tuculor y serera). Elaboran sistemas políticos diferentes, asumen transformaciones socio-culturales profundas que proceden de su adhesión al Islam —recibido a la vez como religión, conjunto de conocimientos y sistema jurídico-político. El estudio de esta formación no podría efectuarse útilmente sin contar con toda la amplitud histórica.²⁵ Pero el ejemplo no es raro, y mucho menos único.

Los movimientos, que a lo largo de la historia han afectado al mundo negro y en primer lugar a su periferia, han tenido repercusiones interiores a larga distancia. El Africa Central que por razones de geografía parece la región más «protégida», ha sido sin embargo el marco de numerosas migraciones durante los siglos xvii y xviii. A menudo de gran amplitud y entrando en juego efectivos numerosos, han impuesto una nueva distribución y composición de las etnias y una continua reconstrucción social; no permiten encontrar en el mismo sitio todos los elementos de su explicación. Las ilustraciones podrían multiplicarse, todas llevarían a la misma conclusión: la «fábrica» social y cultura africana jamás ha estado inactiva, constantemente ha tenido que producir sociedades y culturas negras tratando, a la vez, a los dinamis-mos internos y a los resultantes de la relación con sus «alrededores».

25. G. BALANDIER y P. MERCIER, *Particularisme et évolution, les cheurs lébou*, Saint-Louis (Senegal), 1952.

y a la caución de lo sagrado, parece restringir el campo de la innovación e imposibilitar toda verdadera protesta. El mito parece imponer su ley, sin división y sin alternativa, y los etnólogos que la exaltan por esta razón se convierten en creadores involuntarios de una «mistagogía». La tradición y las coacciones que provocan la conformidad recurren también a otros procedimientos: los que se manifiestan por el funcionamiento social, las prácticas que contribuyen al mantenimiento y a la «reproducción» de las configuraciones existentes. La tradición opera a la vez dentro de las conciencias colectiva e individual y en el interior de las relaciones constitutivas de la vida social.

El primero de estos aspectos puede hacerse manifiesto, considerando el lazo establecido entre los vivos y los antepasados. Se trata de una relación mayor, pues en ella se encuentra la justificación última de los comportamientos y de las instituciones en las sociedades de clan o de linaje. Una encuesta sobre el terreno llega fácilmente a esta «explicación» del último recurso; los antepasados son invocados desde el instante en que se trata de dar validez a las maneras de ser colectivas; son la autoridad suprema, incontestable e incontestada; han querido que las cosas sean lo que son, fuera de toda intervención que las modifique.

El argumento de autoridad no es suficiente; un análisis más crítico de este conjunto de relaciones simbólicas y prácticas debe ser realizado. M. Fortes lo ha realizado efectuando una verdadera «desacralización». Muestra que este juego de relaciones, cuyas reglas están formuladas en el lenguaje de lo sagrado, se conforma al modelo de las relaciones sociales fundamentales. No es sólo la referencia a una metafísica, a una ética y a unas actitudes morales lo que permite aprender las significaciones y las funciones del culto de los antepasados, sino también la consideración de la sociedad real; es decir, el conocimiento de los sistemas de filiación, de poder y de derecho, de actividad económica que la constituyen. Los antepasados que «cuentan» están situados. Se inscriben en una genealogía. Están ordenados, no en la medida en que este orden definiría una jerarquía sagrada e impondría rituales también sacralizados, sino porque funda una estructura social —una combinación de clanes, de linajes y de segmentos desiguales— y determina unos derechos y unos deberes.

Todo estudio directo revela la complejidad de estas rela-

ciones. Así en el país kongo —en el Congo-Brazaville— las prácticas rituales tienen por objetivo la comunidad de los antepasados sin diferenciación alguna. Estos últimos son colectivamente guardianes de la tierra y garantes de su fertilidad. El jefe coronado o *mfumu mpu*, cuyas funciones son esencialmente religiosas y judiciales, lleva en sí la fuerza con la cual los antepasados lo han dotado conjuntamente. Es, por este hecho, el punto de unión entre el clan actual, vivo, y el clan idealizado, sacralizado y de alguna manera intemporal, simbolizado por la totalidad de los desaparecidos. Por el contrario, éstos están diferenciados, «fechados» y genealógicamente ordenados, cuando se trata de definir y de jerarquizar los grupos sociales que han engendrado, de precisar los derechos —y en particular en materia de tierras— propios de cada uno de ellos, de determinar el estatuto, el poder y el privilegio de los notables que se encuentran a la cabeza y los dirige.

Así se comprende que las genealogías que sitúan a los antepasados en sus posiciones relativas sean —por las combinaciones y manipulaciones que han sufrido— significativas de las diversas posiciones sociales. Los recientes estudios, entre ellos los reunidos bajo el título *Tribes Without rulers*,²⁶ o los consagrados por V. Turner a los ndembu de Zambia,²⁷ lo muestran. Las genealogías juegan en las sociedades de clan el rol de una carta de referencia; retienen lo que parece necesario para la justificación de los derechos sociales, así como para la distribución de los derechos y de las obligaciones. Su función las delimita; varían en extensión, en profundidad, según el grado de yuxtaposición de los clanes y de los linajes, los puntos de articulación del poder. Se empobrecen a medida que se eleva la escala de generaciones, pues en los niveles superiores designan y definen los conjuntos sociales más extendidos, y por lo tanto reducidos en número, y el grupo estrecho de notables que los gobiernan. La doble función de *totalización* y de *diferenciación* es manifiesta: las modalidades de la relación a los antepasados son consecuencia de ello. Bajo su aspecto más fuertemente sacralizado, les concierne a todos, testimonia la unidad del grupo, da a éste una fuerte cohesión y un carácter

26. J. MIDDLETON y D. TAIT, *Tribes without Rulers*, Londres, 1958.

27. V. TURNER, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, 1957.

indisoluble. Bajo su aspecto más profano, establece un orden una jerarquía de los antepasados en homología con los de los grupos, de los status y de los derechos desiguales que son correlativos. En un caso, la unidad social es exaltada como tal; en el otro, está menos considerada como totalidad, que en razón de las diferencias y de las «rupturas» que encubre.

Sobre este último punto, es efectivamente lo que constata M. Fortes: las normas de la costumbre sancionadas por el culto de los antepasados se ligan a un sistema de posiciones sociales, más que a lo que nosotros estaríamos tentados de considerar como los determinantes de una «actitud moral». Pero esta constatación no basta. Falta lo más importante, ya que Fortes no ha distinguido claramente, como acaba de ser hecho, los dos aspectos (sagrado/profano) de la relación a los antepasados. Distinción que puede conducir a lo esencial. Lo sagrado es la garantía del orden profano. El culto de los antepasados contribuye a la perennidad de las relaciones sociales que se apoyan en él. La unidad del clan idealizado y sacralizado parece tanto más afirmada cuanto que permite mantener la jerarquía de los grupos, el modo de concesión de derechos y de deberes colectivos o individuales; encubre las «rupturas y las desigualdades». La llamada a la solidaridad de clan tiene también una función de encubrimiento, al mismo tiempo que de consagración del orden establecido. Esta conjunción de funciones se explica por el hecho de que los aspectos sagrados y profanos, generales y particulares de la relación a los antepasados se inscriben en un *solo* sistema de símbolos, de creencias, de prescripciones y de prácticas. La denominación «culto a los antepasados», raramente citado de manera suficiente, lo designa.

Esta manera de ser se encuentra confirmada por el acento que M. Fortes carga sobre una característica reveladora. Todos los difuntos no se convierten en antepasados. Este status privilegiado se concede sólo con ciertas condiciones. Se adquiere, esto es claro, en el cuadro de las relaciones de filiación, de descendencia. Implica en el sentido descendente una evolución de responsabilidades y de instrumentos simbólicos el reconocimiento de la cualidad de antepasado y la sumisión a las acciones codificadas que la manifiestan y la mantienen. Esta observación necesita un complemento. La sola transmisión de la vida, el hecho de la paternidad o de la maternidad, no puede ser suficiente. Todos los miembros

de la generación de los «padres» no serán antepasados, sino solamente aquellos que hayan dispuesto de un estatuto superior y hayan detentado una autoridad o un poder. Fortes lo constata: un antepasado no existe como tal, no es objeto de culto y no es investido de lo que habitualmente es llamado un «poder sobrenatural», sino es por el hecho de que haya dejado un depositario en el seno de la estructura social. La expresión parece afortunada; el «depósito» es un conjunto de medios que contribuye al mantenimiento del orden social y del modo de reparto correlativo.

A los hombres no preeminentes, en relación no diferenciada y mediatizada con la comunidad de los antepasados, se oponen los hombres preeminentes que mantienen con ella una relación específica y directa. Estos últimos están ritualmente *unidos* a los antepasados que les han transmitido funciones, privilegios y poder de «conservación». Encuentran, en esta asociación personal, el fundamento y la justificación de su responsabilidad (mostrada así como legalmente detenida) y de sus prerrogativas. Una solidaridad se halla simbólica y ritualmente instaurada entre los difuntos eminentes —los que han recibido la cualidad de antepasados— y los vivos eminentes —los detentores de función o de cargo que controlan la atribución de las mujeres, de los bienes, de los poderes, de los símbolos y de las prescripciones. Esta solidaridad se expresa lógicamente en términos de filiación, en las combinaciones de las genealogías; se manifiesta por códigos rituales en los cultos ancestrales cuya responsabilidad tienen las personas preeminentes. Se puede decir, como lo ha hecho Fortes, que los «antepasados» son, no solamente los emblemas de la sociedad, los símbolos de la autoridad, sino también la fuente de toda autoridad y de toda exigencia de conformidad.²⁸

Este complejo de relaciones se aprehende así con una relativa nitidez. El estudio de la situación del jefe coronado, en el país kongo, me había llevado a constataciones análogas, aunque estuviesen menos sistematizadas. Este heredero de los poderes tradicionales afirma y mantiene la supremacía del conjunto de clan; controla el sistema de las interacciones establecidas entre el clan idealizado y sacralizado (la colectividad de los desaparecidos), el clan actual (la comunidad de los vivientes genealógicamente unidos) y la tierra del

28. M. FORTES, *Oedipus and Job*, Cambridge, 1959.

clan. Son éstas las relaciones mayores situadas en el mismo corazón de la sociedad y de la cultura kongo: forman su armarazón simbólico y material. En el centro de estas relaciones privilegiadas se sitúa el «jefe»: está en el punto de encuentro de las fuerzas partidarias del mantenimiento de la cohesión del clan con las fuerzas antagonicas que la amenazan; es el símbolo de la perennidad del clan; actúa ritualmente en dirección de los antepasados (lo que comporta, en retorno, una garantía de seguridad y de prosperidad para los vivos); e interviene como conciliador en dirección de los vivos (lo que comporta un retorno, una garantía del mantenimiento de la unidad de clan, de cara a los antepasados). Sobre este doble registro de intervención es donde se fundamenta su autoridad, por él ésta se halla justificada.²⁹

Es fácil multiplicar las pruebas de esta unión existente entre el «culto de los antepasados», el sistema de autoridad, y la jerarquía de los status sociales que rigen la concepción de derechos y deberes en la sociedad de clan. En un estudio inédito dedicado a los beti del Camerún meridional, el escritor Mongo Béti cuenta e ilustra la estrategia que permite a los individuos ambiciosos y audaces «adaptar» las genealogías a fin de legalizar una preeminencia no aceptada. Las que-rrallas relativas a las posiciones genealógicas se sitúan así en su verdadero contexto. No revelan descuidos y/o contradicciones de la memoria colectiva, manifiestan las rivalidades para el acceso al poder legítimo. Acercarse genealógicamente a los antepasados «superiores» es, al mismo tiempo, progresar en la jerarquía de preeminencias, de prerrogativas y de privilegios. La exigencia de los beti no es más que un caso entre otros numerosos, y ahora mejor estudiados por aquellos que no aceptan estar engañados por las apariencias.

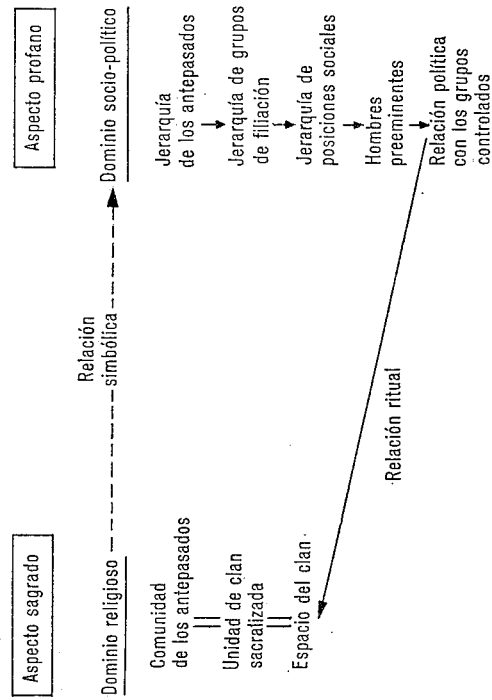
Algunas conclusiones pueden ser formuladas a partir de este primer conjunto de puntualizaciones en *Oedipus and Job*, M. Fortes considera principalmente el «culto» de los antepasados entre los tallensi de Gana y se dedica a definir sus significaciones para el individuo —del cual rige el destino— y para la sociedad —de la cual asegura la salvaguardia estableciendo una protección contra las amenazas de cambio. Fortes llega a una constatación mayor: «Los tallensi tienen un culto de los antepasados no porque teman a los muertos

29. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, 3.ª ed., 1971, pp. 322-329.

—de hecho, no los temen en modo alguno— ni porque crean en la inmortalidad del alma —no poseen semejante noción—, sino porque su estructura social así lo exige.»³⁰

No se puede ser más explícito. El culto es el principal instrumento de la tradición, un generador de conformidad. La relación con los antepasados expresa simbólicamente la sumisión a las relaciones sociales existentes y justifica, en el lenguaje de lo sagrado, esta aceptación del orden establecido. Algunas formulaciones de Fortes —aplicadas a los tallensi, pero de una validez más general— lo demuestran. Así: «los antepasados son omnipotentes», «lo que ellos quieren debe ser aceptado como justo», «y los hombres no tienen otra opción que someterse», constituyen los «árbitros supremos»; lo que ellos exigen y obtienen bajo pena de muerte es «la conformidad a los axiomas morales de base imponiendo la obediencia de todas las relaciones». Para el individuo, «la sumisión a los antepasados es el símbolo de su inserción en un orden social dado».

Por una transcripción esquemática es, sin embargo, posible dar una imagen de la multiplicidad de las relaciones establecidas. Y sugerir así las posibilidades de manipulación y de interrelación de lo político y de lo sagrado.



COMPLEJO DE LAS RELACIONES CON LOS ANTEPASADOS

30. *Op. cit.*, p. 66.

Este esquema «muestra» cómo, en el seno de un sistema complejo, lo profano y lo sagrado están ligados a fin de convocar la conservación de las relaciones sociales existentes; cómo lo sagrado se halla puesto al servicio de la tradición y de la conformidad. En el debate entre lo sagrado y lo histórico, es el primero quien intenta vencer. Pero lo segundo no impone menos un movimiento, que puede ser desacelerado u ocultado durante un período.

En un segundo tiempo conviene examinar algunos de los procesos del funcionamiento social que contribuyen a mantener la sociedad en su estado, para asegurar su relativa reproducción. Aquí, todavía, el estudio no puede ser sino parcial, de lo contrario impondría un inventario y un análisis de los procedimientos de mantenimiento propios de los diversos tipos de sociedades africanas. Importa más bien poner en evidencia dos órdenes de fenómenos: a) los mecanismos «correctores» que intentan asegurar la conservación o la renovación del sistema social, por una parte; b) los procedimientos que permiten controlar, transferir o expulsar los conflictos que amenazan el orden establecido, por otra parte.

Los medios institucionales, las prácticas más o menos ritualizadas, cuya función principal es reducir la entropía social, contribuir a una puesta en estado al menos «aparente», no son particulares a las sociedades africanas. Se encuentran presentes en la mayoría de las sociedades consideradas por los antropólogos; bajo formas variables, pero siempre al servicio del mismo fin: el restablecimiento o el reforzamiento de las relaciones sociales «amenazadas». P. Metais, recordando algunos de los elementos de su tesis *Mariages et équilibres sociaux dans les sociétés primitives*,³¹ pone en evidencia las instituciones y los procedimientos que contribuyen a un rehacer periódico de la sociedad neocaldoniana. Recuerda que el impulso inicial ha sido una sugerencia de M. Mauss —llegar a una base más «fluida», menos formal, de la realidad social—, y procede a un inventario de las «técnicas» que aseguran el mantenimiento del orden establecido.³² Muestra cómo el intercambio de dones y de contradones prescrito en el momento de las bodas interviene para una renovación de las relaciones de parentesco y de linaje, pro-

31. *Op. cit.*, París, Institut d'Ethnologie, 1954.

32. Cf. P. MERRAIS, *Problèmes de sociologie néo-calédonienne*, en «Cah. Int. de Sociol.», XXX, 1961.

voca la renovación de alianzas y recrea por las manifestaciones de carácter ceremonial una fuerte cohesión emocional. Metais llega a la conclusión de que es necesario «desconfiar de los sistemas armoniosos... en los cuales los problemas, los conflictos... parecen resolverse sin cesar en equilibrios». Estudiando el *malaki* de los kongo, en su versión tradicional, he insistido sobre su función de mantenimiento y de «restauración». Este cuasi-potlach reactiva los dos sistemas de relaciones sociales que forman la base del edificio kongo: las relaciones en el seno del linaje, las relaciones externas establecidas por las alianzas. Éste es el objetivo constante al que concurren numerosas instituciones en la sociedad de clanes. Por otra parte, el estudio comparado de una práctica homóloga —el *bilaba* de los fang gaboneses— y del *malaki* kongo me había obligado a definir mejor sus funciones, a subrayar su eficacia terapéutica —pues tienden a controlar o reducir los antagonismos más graves, los conflictos actuales o posibles— y su rol corrector de los efectos de desigualdad en la medida en que aseguran una redistribución periódica de las riquezas, y transfieren hacia el exterior (los linajes rivales) algunas de las desigualdades económicas que debilitarían gravemente la unidad del clan.³³

Una ilustración aún más demostrativa nos viene dada por los rituales de rebelión o de inversión social —operando en algunas sociedades fuertemente jerarquizadas y estáticas— que contribuyen al reforzamiento de las estructuras sociales y políticas. La «protesta ritualmente organizada y dirigida contra el soberano y los grupos sociales privilegiados no amenaza efectivamente a la jerarquía existente, sino que favorece al contrario su mantenimiento. La sociedad es «puesta al revés» durante un corto período, y bajo control de los gestos de lo sagrado, para encontrarse en seguida consolidada al «envés».³⁴

Esto no son más que simples menciones o puntualizaciones, ya que un estudio completo y sistemático todavía hace falta. Sin embargo, es posible sugerir la diversidad de procedimientos utilizados repartiéndolos según tres categorías: a) Los que permiten *imitar* los efectos de la usura social por rutina —es el recurso a los de refección periódica que aca-

33. Cf. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 503-513.

34. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, *op. cit.*, pp. 133-137.

ban de ser considerados—; b) los que sirven para *expulsar*, o desarmar, los antagonismos generados por los sistemas de desigualdad y de dominación —es el recurso a las «instituciones-válvulas de seguridad» según la fórmula del sociólogo Lewis Coser—; c) los que contribuyen a *convertir* toda práctica que amenaza el orden social en un factor de refuerzo —lo que ocurre frecuentemente con ocasión de las acciones llevadas a cabo para denunciar y reducir las acciones de la hechicería.

Esta última requiere ser apprehendida en su ambigüedad esencial. Es reveladora de antagonismos y de conflictos que se expresan indirectamente o de manera oculta, y considerados tanto más peligrosos cuanto más insidiosos. Los códigos y los discursos a los que recurre, los agentes que pone en movimiento, las situaciones que la manifiestan son fuertemente significativos en cuanto a los sistemas de relaciones sociales en cuestión. Los trabajos de Evans-Pritchard, dedicados a los zande sudaneses, han demostrado la estrecha correlación existente entre los «modos» de expresión de la hechicería y los «tipos» de estructuras sociales en el interior de las cuales es activa. Se podría decir que la hechicería manifiesta por una parte la sociedad bajo sus aspectos problemáticos, y por otra parte la obra de algunas de las fuerzas de protesta y las prácticas de disidencia. Es este segundo aspecto el que por otra parte viene designado por una formulación del africanista C. Mitchell, quien evoca la necesidad de construir una «sociología de la acusación». Esta constituiría uno de los instrumentos intelectuales necesarios al estudio dinamista y crítico de los sistemas sociales tradicionales.

Esta observación no basta, pues apenas muestra en qué es ambiguo el fenómeno. Los modos de intervención de la hechicería son múltiples y la lógica interna propia a ésta muy compleja. Se supone que la acusación de hechicería, formulada o implícita, tiene por objetivo aquel que no actúa conforme a las normas sociales, o que manipula la «costumbre» en función de sus solos intereses —el poderoso abusivo, el rico que capitaliza sólo en su interés, el disidente en ruptura con el status, etc. Tiene, pues, un rol «corrector» por el temor o el miedo que inspira; rectifica así las desviaciones que podrían poner en cuestión la definición de la sociedad. Por lo demás —y es quizá lo más importante— la identificación del hechicero y las prácticas que requieren su búsqueda y su castigo intervienen en el sentido de la conformidad.

Designan públicamente, y eliminan a menudo el «embajador de disturbios». Contribuyen a una puesta en orden dramatizada y al reforzamiento de la posición de defensores del orden. Es el proceso de la víctima «cabeza de turco», la versión de una violencia hecha al orden establecido en una violencia «legalizada», sacralizada, que restaura las instituciones y los «pensamientos» por los cuales se legitiman.³⁵

Estas constataciones se me evidenciaron por los datos y el análisis lógico durante el estudio de los equilibrios sociales en el país kongo. La hechicería (*kindoki*) y la prueba por el veneno *nkasa* han jugado un papel central en la práctica social «tradicional». Cuando los agrupamientos se reconocían afectados por una crisis grave, que las terapéuticas normales no remediaban, la búsqueda del hechicero o *ndoki*, seguida de su muerte, establecía una responsabilidad. El procedimiento, muy ritualizado, hacía inocentes a los otros miembros y aseguraba el restablecimiento de un orden que daba confianza a la colectividad; favorecía el retorno rápido a lo normal. Se cita todavía el ejemplo de jefes de familias que, bien conscientes de su deber, han exigido sufrir la prueba del veneno para poner fin a una serie de calamidades que afectaba a las personas que vivían bajo su autoridad. Lo que muestra a qué grado la concepción de la salvación colectiva, en el seno de la sociedad, se asocia a la «destrucción-sacrificio» del hechicero. El grupo encuentra el impulso necesario a su mantenerse en estado y una renovación de eficacia expulsando y destruyendo *esta parte de sí mismo que simboliza el no conformista, el antisocial*. A fin de superar provisionalmente sus crisis, las sociedades africanas (y las otras también) tienen necesidad de regenerarse, o de tener la impresión de una renovación. Por un tiempo, la eliminación del hechicero restituye una especie de sociedad ideal.³⁶ Un hecho moderno justifica esta interpretación. Los notables del viejo estilo han considerado la supresión de la prueba del veneno y de la ejecución del hechicero —bajo las coacciones de los agentes de la colonización— como una de las «evoluciones» que, con la degradación del culto de los antepasados, comprometen más el futuro de la cultura kongo. Ésta pare-

35. Sobre el tema de la violencia y de lo sagrado, ver el precioso ensayo de R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972.

36. Los esclavos, o los marginados, eran muy a menudo las víctimas de esta terapéutica.

ce haber perdido sus principales medios de autodefensa. Una tal manera de ver clasifica el «culto de los antepasados» y las prácticas que reducían la hechicería, en una misma categoría: la de instrumentos de la tradición y de la conservación.

Y es en el «conservatorio» de las sociedades modernas avanzadas, en las capas culturales ocultas que enlazan con el pasado, donde se encuentran en vigor saberes, códigos, modelos de conducta aparecidos u homólogos de éstos que acabamos de considerar. La hechicería y el exorcismo siguen todavía presentes en el campo francés³⁷ y en otros.

Los conocimientos procedentes del ocultismo, los mismos renovados, las tradiciones reconstruidas o «apañadas» llegan a ser, más que los constituyentes de una cultura popular, los elementos de una cultura que rechaza la civilización industrial.³⁸ El orden de lo irracional se ha convertido ahora en el contraorden de la sociedad tecnológica y burocrática, y las reacciones que suscita tienden a asegurar el reforzamiento de esta última. Los procesos son de la misma naturaleza que los descritos hace poco.

Es en otro registro diferente donde conviene aprehender los procedimientos que intentan provocar el traslado del conflicto o su resolución por medios excepcionales. Ello nos lleva a considerar los casos (o situaciones de oposición violenta) donde la intervención de los órganos con una función política-judicial y los órganos responsables del arbitraje se manifiesta inoperante. Es necesario entonces impedir que los antagonismos mantenidos arruinen las relaciones sociales existentes entre los grupos sociales en juego, en primer lugar, y el sistema social en su conjunto, en segundo lugar. El objetivo único llega a ser entonces la lucha contra la *contaminación* que provocaría la disolución de la sociedad entera.

Una buena ilustración de ello nos viene dada por el estudio de una sociedad zairena, la de los suku, de la región de Kwango.³⁹ Los suku son un pueblo poco numeroso —unas 80.000 personas—; son miembros de una sociedad estática, pero en un Estado muy débil, donde las relaciones sociales

37. Estudios en curso de Mmes. J. Favret y E. Metais.

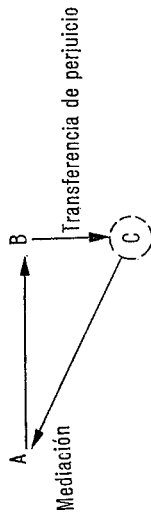
38. Cf. E. A. TRYAKIAN, *Esotérisme et exotérisme en Sociologie*, en «Cah. Int. de Sociol.», LII, 1972.

39. Cf. I. KORVTOFF, *Extension of Conflict as a method of Conflict resolution among the Suku of the Congo*, en «Journ. of Conflict Resolution», V, 1, 1961.

importantes y eficaces se inscriben en el interior de los linajes matrilineales. Disponen de dos métodos para solucionar los conflictos graves, que escapan a los medios de conciliación ordinarios.

El primero se remite al juicio de la violencia: es la guerra interna. Cada uno de los linajes implicados interviene invitando a los pueblos vecinos a unirse a su bando. Es el recurso último; de una manera menos excepcional, los suku utilizan otro procedimiento: la ampliación *limitada* del conflicto. Poniendo en juego, además de las dos partes enfrentadas, otro o varios linajes, se crea una situación nueva que engendra una presión exterior propicia a dar una solución rápida.

En el caso de un litigio sobre bienes —ganado, por ejemplo—, el linaje introducido en el campo del conflicto desempeña un papel de mediador.



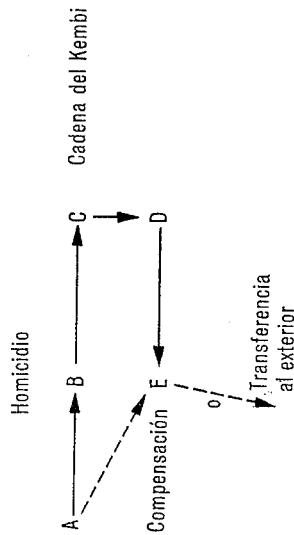
TRANSPERENCIA Y MEDIACIÓN

Los grupos opuestos son sacados de su *tête-à-tête* sin salida. El arreglo se hace entre A (factor del perjuicio) y C (víctima que se aviene al traslado y al mediador). La compensación es así más fácilmente concedida a C y el orden queda restaurado.

En el caso de un homicidio, causa de uno de los conflictos más graves que deben encontrar una solución rápida, el procedimiento es más complejo y más costoso en vidas humanas. Desde el momento en que aparece como imposible llegar a un acuerdo rápido entre los dos linajes —ofensor y ofendido— el daño es transferido hacia otros linajes por un proceso de homicidios «en cadena» que recibe el nombre de *Kembi*. El conflicto no queda localizado, circula y amenaza sucesivamente a todos los linajes, comprendidos los de los jefes. Se difunde e impone una solución al multiplicarse, pues llega a ser cada vez más costoso y toma la forma de un enfrentamiento general que afecta al sistema social en su totalidad. A menos que no sea, por este proceso de desplazamiento

to continuo, transferido hacia el exterior, impuesto a grupos vecinos: el orden interno es preservado con el riesgo de una guerra eventual con éstos. El conflicto «desaparece del horizonte suku», es literalmente expulsado; y la cohesión se restablece frente al enemigo común.

El esquema de estos procesos puede ser trazado de la manera siguiente:



TRANSFERENCIA Y EXPULSIÓN

El ejemplo es muy revelador, pero no es único. La literatura antropológica es rica en ilustraciones que describen la diversidad de los modos de solución de transferencia y de expulsión de los conflictos más amenazantes.

Este inventario de los procedimientos que permiten «preservar» el orden social es todavía muy incompleto, pero sugiere al menos su variedad y su relativa eficacia. Conviene ahora considerar un último aspecto: explicitar la oposición del conflicto abierto, pero controlado, interviniendo en el interior —el *feud* de los autores anglosajones—, y del conflicto abierto orientado hacia el exterior —la guerra. El enfrentamiento violento, con todas sus consecuencias ruinosas para los hombres y para los bienes, es en la medida de lo posible lanzado hacia el exterior. La *transferencia* aparece, por lo demás, como el principal de los medios utilizados para mantener la «tradición» y proteger el orden que rige: transferencia de la «desigualdad» fuera del linaje, del antisocial fuera del mundo de los vivos y de los antepasados por la «destrucción-sacrificio» del hechicero, del conflicto grave y de la violencia en dirección de grupos periféricos o extranjeros.

La noción de *feud*, que traduzco por la expresión «guerra en el interior», ha sido objeto de definiciones concurrentes,

pero sus acepciones son muy próximas. M. Gluckman reconoce bajo esta denominación una institución específica de las sociedades sin «gobierno», un método que les permite no encontrarse perpetuamente amenazados por conflictos «abiertos», un procedimiento que sirve para restablecer el orden tras un perjuicio sufrido.⁴⁰ Otros autores insisten en la localización, constatando que se trata de una hostilidad armada mantenida en el interior de las fronteras de la «comunidad jurídica». Esta queda definida como la unidad social en el seno de la cual interviene finalmente el arreglo de los conflictos por compensación, por reciprocidad, asegurando el restablecimiento del equilibrio roto. Esta especie de hostilidad limitada en el tiempo se abre sobre todo entre los grupos que no están estrechamente emparentados, que no se refieren a una misma colectividad de antepasados y que no se encuentran insertos en el mismo sistema de obligaciones sagradas. Se insiste también, y quizá más pertinentemente, en las características de esta violencia tolerada en el interior: tiene el aspecto de una guerra interna controlada por ambas partes; está reglamentada en un alto grado, no estalla sino en la medida en que *obliga* rápidamente a una compensación, a la reducción de un antagonismo portador de amenazas graves en razón de su intensidad.

Estas características aparecen en el examen, incluso rápido, de situaciones concretas. Así, en sus análisis del sistema socio-cultural de los nuer sudaneses, Evans-Pritchard muestra cómo las diversas unidades sociales son a la vez solidarias —por razones que aparecen a primera vista de orden ecológico— y opuestas, cómo los agrupamientos (fusiones) y las separaciones (fisiones) manifiestan el juego complejo de las solidaridades y de las oposiciones. En este último caso, el de los antagonismos y conflictos, Evans-Pritchard constata que los procedimientos de conciliación y arreglo difieren según que los grupos en cuestión tengan o no entre ellos lazos estrechos, los que resultan del parentesco, de la posición genealógica, de la alianza. Si estas relaciones existen, las partes enfrentadas son el objeto de una serie de presiones que pesan en el sentido de un arreglo rápido y por la vía de conciliación; de lo contrario, la hostilidad reglamentada, es decir, el *feud*, opera a fin de restaurar el orden perturbado.

40. M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955, «I. The Peace in the Feud».

Obedece a dos principios estrictos en cuanto a las armas a utilizar y en cuanto a los «fines de la guerra»: el ganado se trata de una tribu no «aliada»; los cautivos, el ganado, los bienes acumulados en los graneros, en el caso de un pueblo extranjero, de un vecino. Esta guerra da salida a la violencia bajo control —un poco a la manera de los rituales de rebelión—, a fin de reformar, por un tiempo, las relaciones sociales pacificadas entre grupos sociológicos distantes y, por eso mismo, susceptibles de entrar en conflicto de una manera más grave y más peligrosa para todos.⁴¹

Entre los beti de la región occidental de la Costa de Marfil, la guerra reglamentada entre pueblos ocurría tradicionalmente y con relativa frecuencia. Seguía principios rigurosos, en cuanto a la elección del lugar del enfrentamiento, a la realización de un acuerdo sobre la naturaleza del asalto, etc. Comportaba algunas obligaciones rituales. No tenía por objetivo ni la destrucción del adversario, ni la búsqueda de ventajas materiales —pues el vencedor pagaba una indemnización por cada adversario muerto en el combate— ni la modificación de las relaciones sociales. El fin reconocido es la restauración, por la violencia controlada y ritualizada, de un orden roto. La designación de un culpable, en la medida en que el éxito de las armas lo «designa» sin apelación, lleva consigo un acuerdo que permite el retorno a este orden provisionalmente perturbado. Así, pues, a la violencia social, cuyas instituciones aseguran la «domesticación», no se le da salida sino bajo ciertas condiciones —con un control de lo sagrado— a fin de ser de nuevo contenida y puesta al servicio del orden existente.⁴² Esta lección no tiene solamente un alcance africano.

4. *La ilusión de la reproducción*

Toda la argumentación de la sección precedente sugiere la diversidad y manifiesta la eficacia de los medios de que dispone la sociedad tradicional para asegurar su permanencia y su relativa reproducción. En el límite, puede dar la impresión de fundar una tesis contraria a la que ha abierto

41. Cf. *The Nuer*, Oxford, 1.ª ed., 1940; trad. franc., París, 1968.

42. D. PAULME, *Les Bété, une société de Côte-d'Ivoire hier et aujourd'hui*, París, 1962.

este estudio: el reconocimiento del carácter histórico de todas las formaciones sociales, comprendidas aquellas que parecen más «fijas». Pero es fácil hacer constatar a la inversa que si estas sociedades recurren a múltiples instituciones y procedimientos a fin de mantenerse en firme, es porque no funcionan sin imprevistos. Están también comprometidas en un combate permanente contra el desorden que engendran, la entropía que las amenaza. El giro de la demostración no es, sin embargo, suficiente.

Conviene volver sobre ella, pero partiendo de consideraciones de un alcance general. La primera concierne a lo que llamaría —a falta de una mejor formulación— la *ilusión social esencial*. Toda sociedad se capta menos bajo el aspecto de lo que ella es: en continuo proceso de engendramiento, que bajo el aspecto de un orden establecido y durable; menos bajo la figura de los sistemas vivos, de la construcción permanente, que bajo el de las cosas, el de lo ya construido. Todas las instituciones contribuyen a mantener esta ilusión de la óptica social; permaneciendo, adquieren un carácter objetivo, aparecen como independientes de los hombres que las han creado, se imponen como si no fueran una respuesta —entre otras posibles— a los problemas que formula toda existencia colectiva. Por lo demás, las ideologías y sistemas de representaciones dominantes las justifican y acentúan su carácter de «evidencia»; y sobre todo las ideologías de naturaleza religiosa, que cubren las sociedades con una especie de «palio sagrado», les dan la apariencia de haber sido engendradas por potencias exteriores al universo humano.⁴³ En el caso de las sociedades llamadas tradicionales, donde, en todos los lugares, el lenguaje del mito y de la religión es el de toda ideología, donde la sacralización es casi general, este efecto es máximo. Se imponen más que las otras con la fuerza de las realidades; están doblemente a distancia de los agentes sociales, ya que están cosificadas y, sin embargo, son sacrales.

El segundo orden de consideraciones concierne al «debate» constante que toda sociedad mantiene con el tiempo. Aceptando el riesgo de una formulación, diría que este último es su verdadero «confestatorio»; en la misma medida

43. Todas estas cuestiones están consideradas en P. L. BERGER y T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, 1966, y P. L. BERGER, *The Sacred Canopy*, Nueva York, 1969.

en que la reproducción social no es alcanzada jamás.⁴⁴ El tiempo es el agente que compone, descompone y recompone las sociedades; está en ellas bajo la forma de elementos heredados del pasado, de las contradicciones que resultan de su coexistencia, del efecto de continuidad producido por su persistencia; pero las sociedades están en el tiempo bajo el aspecto de la usura de los órganos sociales, de las modificaciones a las cuales están obligadas, de los dinamismos que deben dominar o sufrir en tanto que procesos revolucionarios. Por eso, la relación esencialmente ambigua que toda sociedad establece con el tiempo; del pasado, ella recibe los medios de definirse y de mantenerse y el «relato» histórico por el que se legitima; del presente, saca el descubrimiento de su carácter problemático por razón de los cálculos y de las prácticas propias a los diversos agentes sociales; para el futuro, toma conciencia de las tendencias que pueden obligarla al desarrollo y/o al cambio de las configuraciones latentes que, en ella, buscan actualizarse. Las sociedades disponen de dos posibilidades para esquivar el desaffo del tiempo, de producir la *ilusión anhistórica*; sea eternizando el pasado y la continuidad (perspectiva conservadora); sea haciendo presente por la imaginación un futuro para el cual la historia no cuenta (perspectiva escatológica).

Las llamadas tradicionales tienen, más que las otras, la posibilidad de trampa con el tiempo. Las condiciones que rigen su modo de existencia permiten entretener más la ilusión. Las condiciones que determinan la vida material, comenzando por las formas y la división del trabajo económico, no están sometidas más que a las transformaciones realizadas a largo plazo. Pero entonces pueden conducir a rupturas verdaderas: cambio de las relaciones ecológicas, del modo de producción, de las relaciones de intercambio, etc. Lo mismo debe decirse de las condiciones que se imponen a la formación y a la conservación del saber. El lugar preponderante concedido a la memorización y a la transmisión oral hace que el pasado sea constantemente actualizado y el presente interpretado en el lenguaje de la «tradicición». Son necesarias circunstancias excepcionales para que una ruptura se cree.

Estas últimas condiciones ayudan a comprender la natu-

44. Ver los desarrollos que figuran en G. BALANDIER, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, París, 1971.

raleza particular de la relación con la historia. En la medida en que ésta no es un simple encadenamiento de acontecimientos, sino también un «relato», una interpretación que afecta a su movimiento.⁴⁵ Las sociedades llamadas tradicionales, y la mayoría, no disponen casi de un pasado «objetivizado», bajo la forma de monumentos, testigos materiales, archivos y libros. Son los hombres —genealogistas, guardianes de los códigos reales, historiadores de la corte, tradiccionistas— quienes cumplen esta misión de conservación; son la memoria de la sociedad y se encuentran todos atados de alguna manera a los sistemas de autoridad y de poder. Son, a la vez, conservadores de la historia objetiva —aquella por la cual la unidad política afirma su personalidad y su continuidad— y de la historia ideológica —aquella que legitima y justifica, recurriendo eventualmente a las manipulaciones, y modela o modula los comportamientos sociales. En su estudio ejemplar y célebre del reino de los nupes de Nigeria, S. F. Nader muestra que estas dos formas coexisten superponiéndose y hace de los nupes «un pueblo con el espíritu dirigido hacia la historia». La dominante ideológica se impone casi exclusivamente cuando es considerado el pasado más lejano, en particular el tiempo de los orígenes. Ya se trate, en este caso, del «primerísimo conjunto de creencias y de bienes culturales comunes que forman el trasfondo de la unidad política». El relato toma más un carácter «histórico» desde el momento en que son narrados los acontecimientos asociados a la expansión del reino, a la asimilación de los grupos extranjeros, a la organización progresiva de la riqueza; se convierte entonces en una «historia política» más próxima a lo real.⁴⁶

Nadel demuestra también que la historia ideológica de los comienzos es —según la fórmula de Malinowski— una verdadera «carta mítica» por la cual «la esencia del Estado nupe está claramente expresada... casi santificada». En la combinación de Mythos y de Logos que es toda narración histórica, el primero saca ventaja en estas circunstancias. Es remarcable además que el número de rituales y de ceremonias asegurando el establecimiento de un nuevo «soberano»

45. Tesis central de la obra de J.-P. FAYE titulada *Théorie du récit*, París, 1972.

46. S. F. NADEL, *Black Byzantium*, prefacio de Lord LUGARD, 1942; trad. franc., París, 1971.

47. *Ibid.*, p. 146 de la traducción francesa.

impongan un retorno simbólico al momento de los orígenes. Yo lo había particularmente constatado considerando los procedimientos de entronización de los reyes del antiguo reino del Kongo. Señalaba: «El ritual... acentúa ciertos aspectos del poder. Evoca sus comienzos, su enraizamiento en una historia convertida en mito, y la sacraliza.» Y todavía: «En cada momento decisivo de la vida del reino, el reforzamiento es buscado en un retorno simbólico a los orígenes, en un acto de comunión en el cual los notables y el pueblo se encuentran asociados.»⁴⁸ No se trata de mecanismos que permiten de alguna manera remontar el tiempo, sino más bien de abolirlo, mostrando que el orden social permanece conforme al proyecto inicial, inalterado e inalterable, dominando los hombres *por razón* de esta «eternidad». Todos los sistemas políticos tradicionales fundan la legitimidad sobre la continuidad y se revisten de sacralidad reactualizando periódicamente el momento de la fundación. Mantienen fuertemente la ilusión de escapar al movimiento, al cambio, al devenir histórico. Contribuyen a instaurar una forma de historicidad que toma difícilmente conciencia de sí misma, y a producir la imagen de sociedades que se abisman en la repetición.⁴⁹ Los mismos antropólogos han sido víctimas de estas apariencias y han identificado estos procedimientos a la realidad.

Un tercer orden de consideraciones es el relacionado con lo permanente, lo invariante, con los modelos mantenidos durante largo tiempo. Bajo este aspecto, las sociedades llamadas modernas (e históricas) y las llamadas tradicionales parecen oponerse. Las primeras parecen hacer del tiempo un medio y definirse en el devenir, las segundas parecen ligadas a todo lo que contribuye a trampear el tiempo y a conservar una especie de perpetuo presente —si se me permite esta fórmula contradictoria. La confrontación término a término no reposa, una vez más, sobre una ilusión; la de una ruptura trazada entre tradición y modernidad.

Los nuevos datos resultantes de una lectura más actual de las sociedades comienzan a reducirla. En el caso de las que realizan la modernidad más avanzada y están abiertas a los

48. G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo, du XVI^e au XVIII^e siècle*, París, 1965.

49. Sociedades que no se conocen, impotentes en convertirse, según la afirmación (muy ligera) de Hegel en *Lecciones de filosofía de la historia*.

cambios múltiples y acumulados, la tradición, muy perezosamente vista como una supervivencia y folklore empobrecido, se impone ahora a nuestra atención. Las sociedades disponen de «lugares» donde los elementos recibidos del pasado se encuentran mantenidos en reserva de la historia, y sobre todo en el seno del inconsciente y de la imaginación sociales. Nuevas situaciones pueden reactualizarlas, y la materia del pasado se convierte en materia del presente y/o del futuro inmediato. No faltan las adecuadas ilustraciones: desde el renacimiento cultural de las regiones (en Francia) hasta las culturas de protesta que se presentan como contramodernidad, rechazo del orden industrial presente (en Europa y en América).

En el caso de las sociedades llamadas tradicionales, algunas de las cuales son ahora mejor conocidas bajo el aspecto de sus procesos de formación, es más manifiesto que éstos están continuamente trabajando y utilizan los «materiales» más diversos, incluso los más dispares. Los cuadros unificantes —políticos, religiosos— habían generalmente encubierto el trabajo de aficionados efectuado a lo largo de la historia. Así los grandes Estados hausa del África occidental comienzan a ser mejor comprendidos en sus diversidades internas, en su unidad totalmente relativa, en su génesis continua asegurando el empleo y el reemplazo de elementos provenientes de períodos diferentes y de stocks culturales distintos.⁵⁰ Igualmente el estudio de los procesos de modernización operando en África después de la descolonización manifiesta —después de un corto período de importación de los modelos de organización— un volver a la iniciativa y al recurso de los modelos «autótonos». La tradición interviene en la remodelación del presente, contribuye a la realización de nuevas combinaciones sociales y culturales. Lo que lleva a constatar que toda modernidad hace aparecer configuraciones que asocian «rasgos» modernos y tradicionales; la relación entre éstos no es dicotómica, sino dialéctica.⁵¹

50. Investigaciones en curso de G. NICOLAS. Observa: «La sociedad y la cultura que llevan este nombre (hausa) han nacido de aportaciones heterogéneas, de construcciones sincréticas. Es imposible encontrar una raíz en el origen de este conjunto. Desde sus principios... se ha construido como una combinación.» *Crise de l'État et affirmation ethnique en Afrique noire contemporaine*, en «Rev. Franç. de Sciences pol.», XXII, 5, 1972.

51. Argumento central en el estudio desde RUDOLPH dedicado al

Basándose en su experiencia y en su conocimiento de las sociedades «orientales», J. Berque llega a conclusiones más elaboradas, pero de la misma naturaleza. Muestra que toda sociedad dispone de una amplitud «de opción», de una «flexibilidad de existencia», y que «una parte importante del dinamismo social reside en la posibilidad de cambios de ejes». En esta búsqueda constante de un orden específico, en esta construcción continua y parcialmente indeterminada, el pasado interviene sin imponer el peso de las supervivencias. Por el contrario: «resurge», «se proyecta, y a veces bajo las especies más diferentes de sus costumbres anteriores».⁵²

No basta mostrar mediante el análisis lógico que las sociedades consideradas tradicionales no escapan a las exigencias del tiempo, del movimiento, de la historia; es igualmente importante aprehender cómo estas exigencias son reconocidas, definidas, vividas. Los materiales necesarios al estudio faltan a menudo, a causa de los presupuestos antihistoricistas que durante largo tiempo han dominado la práctica científica de los antropólogos. Algunas de las obras clásicas pueden sin embargo ser releídas intentando satisfacer esta nueva exigencia.

Así las investigaciones recientes consagradas a los dogon de Malí en la perspectiva de las inauguradas por M. Griaule, hace casi cuarenta años, ayudan a captar mejor en el conjunto de la obra los temas por los cuales se expresa la relación de los dogon a la temporalidad.⁵³ Esta cuestión permanece en el centro de sus preocupaciones. La marcha del tiempo debe realizarse «en el buen sentido»; viene asociada al curso del sol, a la sucesión de las generaciones, a la emanación de la «palabra» (los discursos portadores de conocimientos) que se efectúa a través de estas últimas, al encadenamiento de las salutaciones profanas y religiosas. El tiempo está presente en todas partes: en los ciclos de la naturaleza, la continuidad de la sociedad, la transmisión de saberes y de códigos, las secuencias que ordenan las actividades sociales y culturales. Todo debe contribuir a mantener esta marcha del tiempo, a orientar en el sentido en que ellas im-

«desarrollo político de la India», *The Modernity of Tradition, Political Development in India*, Chicago, 1967.

52. J. BERQUE, *L'Orient Second*, París, 1970, primera parte.

53. Cf. G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, París, 1965.

ponen las prácticas de los hombres y el movimiento de la sociedad que los enlaza. El vigor de la reacción contra la muerte es tanto más dramática cuanto que el curso del tiempo parece, por ésta, amenazado de ruptura; cuando el tiempo es considerado «como el fundamento de la relación del individuo a la sociedad» y el medio de escapar al peligro del inmovilismo.

La interpretación es, sin embargo, ambigua. El tiempo es el verdadero dueño, pues todo futuro escapa a la disposición del hombre. Y la adivinación, como comunicación con los poderes capaces de decir lo que ha sido o lo que está por venir, y como posibilidad de hacer surgir la «palabra» anticipadora, revela los intentos de liberarse de este poder. Todo se juega entre la sumisión a las exigencias del tiempo y el rechazo de la pasividad esterilizante, entre el temor del acontecimiento que puede introducir la incoherencia y el rechazar un orden demasiado cosificado que conduce «a un formalismo estéril».

De hecho, los dogon han elaborado una concepción dinamista de la Creación y del orden de las cosas y de los hombres. En este orden descubren un enfrentamiento de «dos fuerzas contradictorias opuestas» que asegura la «marcha hacia delante», en la medida en que hay «un triunfo del partido del orden sobre el del desorden». No niegan el movimiento, la necesidad de frecuentes y nuevos equilibrios; los aceptan temiendo al mismo tiempo la irrupción del absurdo. Reconocen la intervención de la libertad humana y de la invención. La primera es vista como la capacidad de liberarse, por una parte, de los límites del tiempo, por la otra, de la coacción de las estructuras sociales; dos limitaciones que se viven como totalmente indisociables. El prototipo de los actos de libertad es un personaje mítico: el Zorro pálido. Es el símbolo psicológico de «esta parte del hombre que le empuja a la revuelta contra el orden establecido». Por esto mismo es una figura ambigua. Se muestra bajo el aspecto de un ser fracasado a causa de su misma desmesura, eventualmente de un factor de muerte. Pero es objeto de culto, el principal instrumento de la adivinación, y los hombres encuentran en él un próximo —a causa de sus «debilidades» y de sus reivindicaciones. Todas las incertidumbres relativas a la libertad se encuentran formuladas simbólicamente; y, en consecuencia, las que conciernen al futuro de la sociedad y al rol de los hombres en el debate con la temporalidad en don-

de no está excluida la dimensión histórica. La formación social dogon no es aprehendida bajo la figura de una sociedad de la repetición y sin imprevistos, sino bajo la figura de una sociedad problemática y lanzada en una «marcha hacia adelante».⁵⁴

Una antropología que ya no esté cortada de la historia —liberada de una ideología abusiva que le daba como objeto las sociedades postuladas como arhistóricas— y una historia asociada a las investigaciones antropológicas proponen unos resultados todavía más significativos. Están ahora en pleno desarrollo particularmente en el campo de los estudios africanos. Una de las investigaciones recientes, entre las más notables, es la de Cl.-H. Perrot, dedicada a los anyi del Nde-nye, en la Costa de Marfil; es decir, una sociedad aristocrática donde el poder político está diferenciado y es relativamente fuerte. Los anyi tienen una historia conocida a partir de «tradiciones» (entre ellas las narraciones de migración y de fundación), de cartas genealógicas, de testimonios materiales; y el conjunto de estas informaciones parece «bastante homogéneo». Pero el hecho importante radica en la existencia de una conciencia histórica y en la manipulación de los datos históricos.

La primera se efectúa de alguna manera a dos niveles. Las «gentes del común» no disponen sino de un saber impreciso, valorizando el aspecto mítico (la parte del Mythos en el relato) y en particular los temas relativos al fundador y a su actividad civilizadora. Lo que es conocido de todos es esencialmente el conjunto de las acciones que han *instaurado* el orden social anyi. Los «competentes» o tradicionalistas, atados al poder, son los gestores de un saber más amplio y detallado; pero las narraciones históricas, de las que son responsables y que van enriqueciendo, constituyen una «historia oficial». Las conservan y las componen en función de prácticas precisas —su conocimiento atiende menos a la justificación que el servicio al juego político.

Incluso en este último nivel, la historia no es nunca aprehendida separadamente, como campo de conocimientos autónomos —como puede serlo la historia de los historiadores. Es siempre un *saber ligado* a los diversos dominios en que

54. Cf. G. CALAMBÉ-GRIAULE, *op. cit.*, y la obra de M. GRIAULE y G. DIEBTERLEN (en particular el *corpus* mítico presentado e interpretado en *Le renard pâle*, París, 1965).

se desarrolla la actividad individual o colectiva, sobre todo el político y religioso; en el primer caso, se encuentra al servicio de las relaciones sociales estableciendo las presiones y los poderes; en el segundo, contribuye a reforzar la definición simbólica e ideológica de la sociedad y los medios por los cuales se establece la conformidad al orden existente. Instrumento político e instrumento de integración social, ejerce una función única. Su interpretación revela su relación esencial a lo político. Debe ser una epopeya narrativa⁵⁵ que oculte los accidentes, los fracasos, las debilidades de los actores. La gestión de la historia anyi está delegada a los «competentes», pero es una «especie de capital detentado por los jefes» y su manipulación está «reservada a la aristocracia dominante». Por lo demás se encuentra reactualizada en el marco de las grandes ceremonias periódicas: la «fiesta de los ñames» actualiza la situación en el momento del éxodo fundador y hace aparecer, a través de un drama histórico ritualizado, el rol de los diversos personajes históricos. La esencia de la organización política anyi es de esta manera «expuesta» y sacralizada. De hecho, el tratamiento de la historia permite utilizar el pasado como santificador del orden social y justificador de las manipulaciones políticas.⁵⁶

Una vez más este ejemplo no es excepcional. Ilustra el argumento anterior y contribuye a mostrar que las sociedades llamadas tradicionales (como las otras) no están jamás «hechas», sino que siempre son problemáticas y están en proceso de engendramiento. Se construyen según las tres dimensiones convencionales del tiempo: un pasado que funciona y da validez, un presente que opera por las prácticas codificadas de los agentes sociales, un futuro que se anuncia como un riesgo para la pura y simple reproducción social.

55. Fórmula de J.-P. FAYE: «La Historia no se hace sino contando», «la Historia, narrándose, se produce».

56. Tesis a punto de acabarse de Cl.-H. PERROT, *Pouvoir politique et occupation de l'espace chez les Anyi du Ndényé, du début du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle*, fuente de informaciones utilizadas.

V. Orden tradicional y protesta

Las investigaciones dedicadas a las formas y a los lenguajes de la protesta que nace de las sociedades tradicionales son recientes; las circunstancias históricas de los veinte últimos años las han provocado, más que el movimiento propio de la antropología social y de la sociología ya establecidas. Nacidas de una crítica «expresada» por la historia, han adquirido ellas mismas una eficacia crítica de la que ya comienza a sufrir el saber constituido. Conducen necesariamente a una nueva definición del orden social y cultural no occidental, a poner en evidencia los dinamos que lo constituyen y lo amenazan, a la determinación del tipo de historicidad que le es propio.¹

1. *Imágenes de la sociedad tradicional*

No es sólo la indolencia científica lo que explica la ignorancia o la falta de interés. Es más conveniente presentar la acusación contra las «imágenes» de la sociedad tradicional —formadas por los antropólogos que pertenecen a las generaciones creadoras de la disciplina— que se han impuesto, de alguna manera, a los investigadores. Y que han sido reproducidas.

Los caracteres dominantes, y perfectamente coherentes imputados a este tipo de formación social son bien conocidos; en ellos se fundaron (¿y todavía se fundan?) las enseñanzas de iniciación a la antropología:

a) Es una sociedad conforme a los modelos implicados por la carta (las «tradiciones»), que obedece a la concepción primera y mantenida del orden del mundo y del orden de los hombres. En el límite, y es la enseñanza de toda la obra de M. Griaule y de sus discípulos, se podría decir que la sociedad «realiza» el mito. Y hasta tal punto, que todo atenta-

1. Temas tratados en el precedente capítulo.

do menor a esta definición es presentado como temible, portador de desorden y de catástrofe.²

b) Es una sociedad de la conformidad y de la *avenencia* que no deja lugar (o poco) al disentimiento y, por lo tanto, a la protesta. Dispone de mecanismos eficaces para resolver los conflictos, que le permiten reducir todos los factores de disensión. Requiere —y es la fórmula de C. Lévi-Strauss— «un estado de unanimidad».³

c) Es una sociedad de repetición, reproduciendo de generación en generación y sin variaciones significativas sus estructuras. Esta reproducción pura y simple es explicada, por la naturaleza y el funcionamiento regular de los instrumentos sociales a los cuales recurren la tradición y sus agentes, y por la imposibilidad de concebir una alternativa, formas diferentes de combinación de la sociedad. Este aspecto queda manifestado en los análisis, pretendidos sin embargo, dinamistas, de M. Gluckman; el conflicto y la rebelión controladas figuran entre los medios que permiten mantener o reforzar el orden establecido.⁴

d) Es una sociedad situada fuera de la historia o al margen de ésta, una «sociedad fría», situada en el grado cero de temperatura histórica, según C. Lévi-Strauss.⁵ El debate sobre la cuestión de la historicidad de las sociedades llamadas primitivas o tradicionales está, sin embargo, abierto y ya ha provocado algunos cambios espectaculares; así, las variaciones de J.-P. Sartre: de la *Critique de la raison dialectique* —«no existe ninguna absurdidad lógica a concebir una tierra sin historia»— a un texto más reciente —«las sociedades más arcaicas, las más inmovilistas en apariencia, tienen una historia».⁶

Estas definiciones tienden a persistir. La construcción tiene todas las apariencias del rigor: conformidad > consentimiento > repetición > ausencia de historia —es decir, del «movimiento que desplaza las líneas», según la frase de Sar-

2. Análisis y crítica de la obra de M. Griaule en la tesis de D. A. LEITENS, *Mystagogie et mystification*, Bujumbura, 1971.

3. Cf. G. CHARBONNIER, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, «Hologes et machines à vapeur», París, 1961.

4. M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955; *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, 1966.

5. *Op. cit.*, y «Leçon inaugurale au Collège de France».

6. «Entretien» en el número especial de la revista «L'Arc», 30, dedicado a J.-P. Sartre.

tre plagiando a Baudelaire. Da la ilusión de haber sido sometida a la prueba de la verificación; en la misma medida en que las investigaciones sobre el terreno se han *coriformado* consciente o inconscientemente; han estado situadas en el tiempo del «perpetuo presente etnográfico», como lo recuerda la constatación crítica de R. Firth. En fin, esta manera de ver concede una ventaja científica manifiesta (y por lo tanto engañadora), fijando (o deteniendo) las sociedades, privilegiando los aspectos menos móviles, los invariantes, se permite acceder más fácilmente al rigor. Es una constatación que viene del sentido común: lo simple, lo «fijado», ya se trate de estructuras o de comportamientos, es más fácil de «formalizar» que lo complejo, lo móvil.⁷ Pero la naturaleza social no sufre esta reducción sin ser en algún grado desnaturalizada o tratada al «estado cadavérico».⁸

Es fácil comprender la afición por estas imágenes aseguradoras. Sin embargo, algunas interpretaciones contrarias (o de protesta) se expresan ahora, por razones debidas a las situaciones nuevas y, en parte, a la renovación de la investigación antropológica. Las sociedades tradicionales o predesarrolladas son, casi todas, el lugar de transformaciones profundas; se las capta en transición, en cambio, casi en revolución. La fuerza de las cosas obliga a estudiar los dinámicos actualmente actuantes y, consecuentemente, a poner el problema de la dinámica propia a estos sistemas sociales. El análisis de la literatura antropológica de los últimos años es, en este aspecto, revelador; por las preocupaciones: así el estudio de las rebeliones modernas —las del Zaire, por ejemplo— ha llevado al estudio de las formas antiguas de la rebelión y del movimiento social —es decir, de la protesta organizada y radicalizada— por la terminología: los términos dinámico y dinámico aparecen cada vez más frecuentemente, demostrando que las estructuras comienzan a ser aprehendidas en el curso del proceso de su formación y de su transformación.

El método que se tiende a llamar *dinamista* ha progresado

7. Sería muy importante reconsiderar el empleo de los conceptos de *invariante* e *invariancia* y notar que un elemento o una estructura «permanente» sufre, sin embargo, los efectos de las variaciones que afectan su «contorno» —está sometido a cambios que proceden de la nueva posición.

8. Crítica ya formulada por M. MAUSS en *Essai sur le don* y olvidada en las interpretaciones «orientadas» de su pensamiento.

do rápidamente⁹ en el mismo momento en que se multiplican las relaciones entre la investigación antropológica y la investigación histórica, sobre todo en el campo africanista. Estos nuevos estudios intentan captar los modos de composición y de cambio de las estructuras tanto como el sistema de relaciones que las definen. Es decir, que no pueden dejar de considerar las incompatibilidades, las contradicciones, las interrelaciones y las tensiones inherentes a toda sociedad. No se reducen ya a las modificaciones recientes consideradas bajo la mención banalizada de contactos de civilizaciones diferentes y de aculturación. La dinámica social no reduce ya su objeto a las transformaciones exógenas, a todo lo que es debido al sistema de relaciones externas.

En la medida en que el examen de las formas y de los medios de la protesta, propios de las sociedades tradicionales, se sitúa en el espacio de estas nuevas investigaciones, parece útil colocar algunos mojonos. En primer lugar la adhesión de uno de los constructores de la antropología social británica: R. Firth. En 1957, en un estudio dedicado a las «facciones» que se oponían en el seno de la sociedad india, anunciaba el paso necesario del «análisis estructural convencional» a una investigación cuyo objetivo fuera la interpretación rigurosa de los «fenómenos dinámicos». Era subrayar la necesidad de un cambio de método y de una interpretación menos fixista de los sistemas sociales. Más reveladora todavía es la posición teórica de un estructuralista bastante equilibrado: E. Leach. Manifiesta, sobre todo a partir de investigaciones realizadas en el campo de la antropología política, que el dinamismo es inherente a la estructura, que no se expresa solamente en el cambio y en el devenir. Su crítica de las concepciones antiguas manifiesta la influencia de D. Durkheim, en detrimento de la de Pareto o de la de Max Weber.

La influencia durkheimiana habría supuesto una concepción que hubiera acentuado los equilibrios estructurales, las uniformidades culturales, las formas de solidaridad; de forma que las sociedades portadoras de conflictos aparentes, y abiertas a los cambios llegarían a ser «sospechosas de anomalía». Leach denuncia igualmente los prejuicios de los antropólogos, que han provocado la eliminación de algunos de-

9. Ver la primera parte y la conclusión de mi obra, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, Paris, 1971.

tos fácticos para no tratar sino de sociedades estables, no amenazadas por las contradicciones internas y aisladas en el interior de sus fronteras. Brevemente, universos sociales que están considerados como doblemente preservados: contra los asaltos del interior (la protesta), contra los asaltos del exterior (la relación más o menos libre con las sociedades «vecinas», la dominación sufrida por parte de las «potencias»¹⁰).

Por su lado, M. Gluckman conoce todas las incertidumbres de un dinamista dubitante. Los antropólogos de Manchester, bajo su impulso, han orientado sus estudios en el sentido de una interpretación generativa y problemática de las formaciones sociales. El mismo Gluckman ha considerado la naturaleza de las relaciones entre «costumbre» y «conflicto», «orden» y «rebelión»; pero subraya más bien la función conservadora del conflicto y de la rebelión que accitan en el seno de las sociedades consideradas tradicionales. Reconoce ciertamente la dinámica interna como constitutiva de toda forma social, pero limitando su alcance; es tenida en cuenta, pero se inscribe en una concepción de la historia que liga estas sociedades, objeto de la antropología, a una historia siempre llamada repetitiva. En una fecha más reciente, sin embargo, M. Gluckman ha modificado un poco su posición: recurre a la noción de equilibrio oscilante para interpretar y explicar la organización de algunos de los estados africanos tradicionales.¹¹

Lentamente, sin formulación teórica todavía consolidada, la difusión del método dinamista modifica las concepciones establecidas. Se manifiesta en un número creciente de trabajos recientes. Por ejemplo, en los de D. Apter, reorientados a partir de una crítica principal: «el término tradicional ha llegado a implicar un sistema cultural fijo, preso en el pasado». Apter evidencia, en contrapartida, «los aspectos dinámicos del tradicionalismo» y las posibilidades del juego de

10. Cf. E. LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954; trad. franc., con un postfaco de J. POUILLON, Paris, 1972. Conviene igualmente recordar que la crítica actual de la economía, por los «nuevos» economistas incide en primer lugar sobre el privilegio concedido al equilibrio, al estado estacionario, a la estática económica; ver el excelente balance crítico establecido por J. WENLIER y G. D. ROUSSILLER, *Les cadres sociaux de la pensée économique*, Paris, 1974, y en particular el capítulo V.

11. Cf. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.

la innovación. Aporta una ilustración en el marco de sus análisis de casos asociando las preocupaciones de la antropología y de la ciencia política.¹²

Otra referencia se impone aquí: los trabajos de un sociólogo y antropólogo holandés —W. F. Wertheim— empeñado durante largo tiempo en investigaciones directas en Asia del Sudeste, e inspirado por el marxismo en su elaboración teórica. Su método se funda en una constatación ya relatada: «Ninguna sociedad humana es una entidad completamente integrada. En toda sociedad existen formas de protesta, abiertas o disimuladas, contra la estructura jerárquica prevalente... Más allá del tema dominante, existen siempre diferentes series de valores a los que se adhieren, hasta un cierto grado, algunos grupos sociales, que son como el contrapunto de la línea melódica.» A fin de reconocer esta contrapartida en la partitura cultural, Wertheim considera en primer lugar los signos reveladores: así, pues, la crítica expresada en el teatro tradicional de Bali, los chistes estereotipados, los cuentos populares, etc.; estudia a continuación las manifestaciones o instituciones que expresan e informan la «prueba»: el mantenimiento, en ciertos pueblos, de estructuras sociales y de temas culturales que son claramente «opuestos» a las relaciones sociales y a la civilización superior controladas por la aristocracia; las ceremonias exaltando los «personajes» populares como otros tantos «héroes simbolizando la resistencia», etc. Y propone, al final de su análisis, dos reglas de conducta científica:

a) «En lugar de buscar exclusivamente los factores de integración, deberíamos, con la misma aplicación, detectar en la sociedad las tensiones y los conflictos susceptibles de ser agentes de transformaciones futuras...»

b) «El antropólogo social y el sociólogo deben... descubrir los signos escondidos del descontento social y del conflicto entre sistemas de valores, incluso en los aspectos más triviales del comportamiento...»¹³ Y reconsidera su método en una contribución más reciente: *Sociology between Yesterday and To-Morrow*.¹⁴ Afirma, siguiendo a una revista crítica de obras y de artículos, que «el modelo integracionis-

12. D. APTER, *The Politics of Modernization*, Chicago, 1965.

13. Cf. *La société et les conflits entre systèmes de valeurs*, en «Cah. Int. de Sociol.», vol. XXVIII, 1960.

14. En *Comparative Studies in Society and History*, IX, 2, 1967.

ta no es el único conveniente para la interpretación de las sociedades». Es la conclusión mínima que se impone.

Por último, ya no es posible ignorar el cambio de punto de vista resultante del éxito que la consideración política encuentra ahora entre los antropólogos. En mi libro *Anthropologie politique* he subrayado el hecho de que esta joven disciplina tiene, por su sola existencia, una eficacia crítica.¹⁵ Permite modificar las imágenes comunes que caracterizaban las sociedades llamadas tradicionales. Estas ya no pueden ser consideradas como sociedades unánimistas —con un consentimiento obtenido mecánicamente— y como sistemas equilibrados, poco afectados por los efectos de la entropía. El estudio de los aspectos políticos lleva a captar cada una de estas formaciones en su misma vida, en sus actos y en sus problemas, más allá de las apariencias que exhibe y de las teorías que formula a fin de darse validez. Las combinaciones sociales se manifiestan como aproximativas, la competición como actuando siempre, la protesta (directa o insidiosa) como jamás abolida.¹⁶ La antropología política, al cuestionar una realidad esencialmente dinámica, se ve obligada a realizar la elaboración de una teoría dinamista de los sistemas sociales.

Una serie de evoluciones convergentes contribuye así a hacer nacer una antropología diferente, orientada de otra manera. Esta puede ser calificada con dos términos: a) *Dinámica*, pues tiene en cuenta el movimiento interno de las sociedades, de las fuerzas que las constituyen tanto como de los datos, de las fuerzas que las constituyen tanto como de los datos que las modifican, de las prácticas sociales concurrentes que se realizan «encubiertas» por las instituciones y las organizaciones. b) *Crítica*, pues no se queda sólo ante las apariencias de las formas sociales y ante la afirmación de las teorías oficiales que las justifican.

Bajo este segundo aspecto, la antropología reafirma la constatación de Marx: «La sociedad no es capaz de hacer su propia crítica, salvo en condiciones bien determinadas.»¹⁷ Y ello refuerza la incitación a formular los problemas propios a una antropología de la protesta (*contestation*). Todo

15. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, op. cit.

16. Conclusión a la cual ha llegado igualmente B. VERHAEGEN poniendo el proyecto de leer la «historia inmediata»: *Introduction à l'Histoire immédiate*, Gemboux, 1974.

17. Cf. *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, op. cit.

comienza con el mismo término, lleno de ambigüedad; pero en su acepción más amplia, expresa el hecho de que la sociedad se interroga sobre sí misma, que no está considerada como un dato intocable por todos los súbditos, todos los grupos o clases. Designa un replanteamiento, un poner en cuestión; puede expresar o anunciar una reivindicación de transformación. Su historia debe ser brevemente relatada y su empleo rigurosamente definido. Las palabras francesas *contestar* y *contestation* aparecen ambas durante la primera y la segunda mitad del siglo XIV. Vienen del latín medieval *contestari*, cuyo sentido procede del latín jurídico: «abrir un debate judicial aportando testimonios».¹⁸ En el uso común, la noción de debate se mantiene, pero con una significación ampliada; el término no designa ya un enfrentamiento de derecho, sino un enfrentamiento en la argumentación de objeción. A partir de este sentido 1, un sentido 2 se ha formado implicando la oposición o el conflicto. Por lo cual el término significa ahora, replanteamiento (objeción) y oposición y/o conflicto. Este valor es próximo del que la palabra ha adquirido en sociología y, mucho más recientemente, en antropología social. En la primera de estas disciplinas, se diferencia poco de «protesta»; así se refiere a toda expresión o acción, más o menos directa, más o menos velada, dirigida contra algunos aspectos del orden social y cultural o contra algunos aspectos de una política.

Se encuentra, con una acepción más definida, en varias obras sobre sociología de las religiones. Así, en *Sociology of Religion* de J. Wach.¹⁹ En este caso la contestación está presentada como el *protest within*, como la protesta que se manifiesta en el interior de aquello contra lo cual expresa una disidencia, un rechazo parcial. Se trata ciertamente de un rechazo, pero mantenido dentro del sistema establecido. En fin, en otro terreno, la contestación evoca (de una manera menos específica) la forma no revolucionaria de la oposición a un orden social. Es así como se ha podido asociar un sindicalismo «de contestación» a un sindicalismo asociado a las fuerzas de la revolución.

Quedaría todavía por fijar el sentido del término respecto

18. Cf. O. BLOCH y W. von WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, t. I, Paris, 1932.

19. J. WACH, *Sociology of Religion*, Londres, 1974; trad. franc., París, 1955 (edición sin el aparato crítico).

de la antropología social, donde no aparece más que discretamente en el curso de los últimos años. Respondiendo a dos cuestiones: ¿Contestación de qué, por qué y cómo? ¿Contestación necesaria o accidental? Lo que nos lleva a considerar un viejo y obsesivo problema: ¿todo sistema social implica su propia negación? Pero antes es necesario un rodeo, pues es interesante examinar la vulgarización de la palabra contestación bajo el impulso de acontecimientos recientes.

Las crisis que expresan las disidencias de la juventud —en particular el Movimiento de 1968 en Francia— han contribuido a su difusión, asociándola a un rechazo total que evidenció la «desacralización» de la sociedad existente y la denuncia de sus valores. Lo que domina es el «rechazo total», la voluntad de privilegiar la imaginación (dando si es preciso una amplia participación a la imaginaria colectiva), y el cambio, la referencia constante a la instancia cultural considerada como decisiva, el compromiso testimonial. Lo que parece buscado es la puesta en movimiento del sistema social y cultural, denunciando, a la vez, lo que constituye su parte de iniquidad y lo que asegura su rutiniedad. La exigencia lleva a provocar la participación crítica, a reactivar las condiciones de la creatividad colectiva, a buscar los medios de una renovación permanente. En este sentido la contestación no va ligada a un proyecto rigurosamente definido, como lo es el proyecto revolucionario, y no se funda en una estrategia de la conquista del poder. Hace surgir del seno de todo sistema social lo que éste lleva en sí de negativo, lo que debe provocar su transformación más que su reproducción. Adquiere a lo máximo, en las sociedades industriales avanzadas, este carácter de oposición radical a la coacción de las organizaciones;²⁰ pero no está excluida de los otros tipos de formaciones sociales.

Este inventario rápido de los usos del término, comprendidos los más recientes, no basta para determinar su status científico. Es necesario referirse al terreno de la sociología religiosa, donde la noción aparece para calificar las disidencias que hacen que una religión no cumpla su función integra-

20. Es además significativo que la «organización» esté en el centro de los debates actuales, para confirmar que ciertamente estamos bajo una nueva «era» (la de los «organizadores») o para expresar una crítica radical que es en primer lugar crítica de las organizaciones; cf. Y. SROURDZÉ, *Organisation-anti-organisation*, París, 1973 —el más reciente de los balances referente a estos debates.

dora y unificante. Y esta referencia es tanto más necesaria cuanto que la contestación recurre al lenguaje de lo sagrado, a un lenguaje sacralizado; en particular en las sociedades llamadas tradicionales o arcaicas. La fuente principal, pero no exclusiva, es todavía la obra ya mencionada de J. Wach.²¹ En su presentación de *Sociologies religieuses*, H. Desroche se refiere a ella y propone un análisis funcional de la religión.²² Retiene tres funciones mayores:

a) Una función de integración o de testimonio: Wach identifica la religión como la «fuerza principal de la integración social». Es repetir la teoría durkheimiana que establece una correlación estrecha entre el sistema social (la sociedad) y el sistema religioso. Algunas proposiciones categóricas de *Formes élémentaires* son reveladoras y bien conocidas: «El principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada»; «los dioses no son más que la expresión simbólica de la sociedad»; «los ritos son ante todo los medios por los cuales la sociedad se reafirma periódicamente». Y quizás más significativo todavía: «Una sociedad no puede crearse o recrearse sin crear al mismo tiempo un ideal.» Esta producción del ideal parece realizarse necesariamente bajo una forma religiosa, precedente del orden de lo sagrado. Lo que no puede sorprender, si se reconoce que este dominio es el del *sentido* en que se organizan todos los elementos y todas las fuerzas que contribuyen a la definición, a la validez y a la cohesión del sistema social, y concurren a la adhesión de los individuos.

b) Una función de contestación. En la medida en que la religión es vista en primer lugar como sublimación de la sociedad, e identificada por consiguiente como medio de la sumisión al orden establecido,²³ se encuentra despojada de todo rol (de todo «primer rol», diría Althusser) en la iniciativa histórica, en la crítica del «sistema» y en la puesta en acción de los procesos de cambio... Se convierte en el objeto de una interpretación puramente «funcionalista» y negadora de la historia.

Pero los estudios recientes (muchos de ellos inspirados por la crítica marxista de la religión y de las ideologías), han

21. *Op. cit.*

22. H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, París, 1968.

23. Una fórmula de M. Weber llama, en este aspecto, la atención: muestra las iglesias históricas como «medio no igualable de domesticación de los dominados».

puesto de manifiesto la función de contestación y de revuelta de ciertos movimientos religiosos.²⁴ En este caso, los hechos privilegiados son aquellos que hacen aparecer unos comportamientos de ruptura, de disidencia: sectas, herejías, mesianismos o afirmaciones de heterodoxia. La historia de las religiones enseña que el «separatismo» religioso es uno de los medios utilizados para traducir la oposición y/o la revuelta en un lenguaje popular. H. Lefebvre lo ha constatado bajo el modo de la paradoja: «Históricamente, nos podemos preguntar si el materialismo ha representado la "filosofía" de las clases oprimidas revueltas o revolucionarias: un estudio más atento parece mostrar que los misticismos y las herejías han estimulado y orientado mucho más, y mucho mejor que el materialismo, las masas (de esclavos, de siervos).»²⁵ La función, latente o manifiesta, de contestación y de revuelta de las religiones populares es así exaltada. Esto nos induce a pensar que los grandes debates sociales se sitúan siempre, de alguna manera, en el campo de lo sagrado.

c) Por último, en el punto extremo, se impone una función de rechazo implicada por la precedente. Si la contestación interna se descubre sin salida (teológica o práctica), puede dar nacimiento a un rechazo radical que puede ir, en el límite, hasta transformarse en revuelta social. El rechazo se va convirtiendo en más revolucionario al no encontrar su resolución (incluso ilusoria, o imaginaria) en el lenguaje de la religión.

De estas tres funciones, sólo las dos últimas interesan directamente para una antropología de la contestación. Conviene pues considerarlas aparte y determinar mejor su naturaleza.

Ya he indicado que la contestación de forma religiosa corresponde a lo que J. Wach llama «la protesta desde dentro» (*protest within*). Es decir, a la impugnación que permea en el interior del sistema e intenta la «reforma» más que la ruptura. Ha llegado a ser calificada de «resistencia-sumisión», lo cual ya manifiesta bastante claramente sus límites.

Esta contestación, sea individual o colectiva, está más o menos organizada bajo el mando de una personalidad carismática. Puede ejercerse ya sea contra una tradición denun-

24. Cf. H. DESROCHE, *Marxisme et religions*, París, 1962.

25. H. LEFEBVRE, *La somme et le reste*, París, 1959, vol. I.

ciada como caduca o aberrante (entonces se manifiesta bajo formas modernistas), ya sea contra las transformaciones consideradas nefastas (entonces es el rechazo del cambio, postura tradicionalista o «integrata»). En uno y otro caso, tiende a reservarse un espacio propio en el interior del campo religioso «oficial», que será definido por un «movimiento», un nuevo ritual u orden religioso. En un segundo tiempo, esta contestación interna se apoya sobre este terreno, así consuetudinario, para actuar en el sentido de una reforma, de una restauración de la sociedad religiosa dominante. Si el fin no es alcanzado, o bien esta última es «negada» o bien el enfrentamiento se agota. En la primera hipótesis, el deslizamiento se hace desde la «protesta desde dentro» a la «protesta desde fuera»; la disidencia religiosa abre el camino a la disidencia social.

Otro proceso debe ser puesto en evidencia. En las sociedades donde lo religioso y lo político están estrechamente unidos, donde el Estado y la Iglesia están yuxtapuestos —como lo recuerda la noción de Estados-Iglesia repetida por el antropólogo Leslie White—, la contestación tiene desde el origen un carácter más radical. Tiene por objetivo, a la vez, la estructura religiosa y la estructura social que son indisociables; pero no busca sin embargo la destrucción del orden establecido. Se va convirtiendo en *extranjera*, se separa de este orden y acaba por provocar la edificación de una microsociedad, de un reducto en el seno de la formación social dominante.

Esta última puede mirarse, simplificando, como una figura invertida de la macrosociedad impugnada. Cuando las clases sociales, o las castas, o las segregaciones raciales expresan la desigualdad y las discriminaciones de status rechazadas, la contestación religiosa no busca su anulación sino que las suprime sólo en el interior del reducto social que ha creado. H. Desroche nos recuerda este proceso considerándolo a través de diversos momentos de la historia. «Así pues, el budismo encontraba una sociedad de casta y en cambio no postula la supresión de ellas, sino sólo en el interior del *Sangha*. Los misterios griegos o el cristianismo primitivo, al encontrarse con una sociedad de amos y esclavos, no suprimen esta distinción sino sólo en el interior de los cultos o de la *ecclesia*. No obstante —y sobre todo si la microsociedad religiosa tiende hacia una macrosociedad global y a una ulterior multiplicación, quedan los gérmenes de una contestación que

conducirá a un desplazamiento sociológico generalizado, tanto en la religión como en la sociedad dominante: desplazamiento que puede además esperar varios siglos o al menos varios decenios para llegar a su maduración objetiva.²⁶

La historia religiosa del África negra es prolija en esta clase de manifestaciones. Basta evocar una entre ellas, el culto de iniciación del *Kubandwa* en Ruanda. Hijo de campesinos, una inmensa familia fraternal de iniciados sustituye a la sociedad real. Opone el rey mítico, que reina sobre los espíritus llamados *imandwa*, al rey histórico, que gobierna sus súbditos despóticamente. Confiere al primero la cualidad de Salvador que actúa a favor de todos sus adeptos, sin distinción del status social.

Instaura una igualdad mística más allá de las subordinaciones vividas cotidianamente. Según la fórmula de L. Dheusch, rechaza el orden profano existente, e instaura «un fantasma de orden mejor»;²⁷ incluso la imaginaria, el rito, la comunidad de iniciados actualizan el cambio de las relaciones sociales dominantes, sin afectar realmente al orden de la sociedad global.

De hecho, como lo demuestran las investigaciones más recientes de C. Vidal, es la función de mantenerse en pie la que ha acabado por imponerse.

La protesta de inspiración religiosa corresponde, en la terminología de J. Wach, a la «protesta desde fuera» (o *externa*). Es la contestación llevada a su extremo, hasta la herejía —y aún más, hasta la subversión. Es la consecuencia última de los interrogantes que las sociedades provocan mirándose a sí mismas. H. Desroche traza su evolución destacando tres fases o «estados».

El primer proceso puede ser definido por la huelga del culto, de la sociedad religiosa y de sus actos fundamentales. Esta no participación, cuando se va extendiendo, llega a ser una «huelga de la sociedad», con el rechazo de las instituciones, de los modelos y de las prácticas por las que esta última se mantiene y se reproduce. La disidencia se manifiesta entonces bajo los aspectos más diversos: rechazo de la propiedad,

26. H. DESROCHE, *Sociologies religieuses*, op. cit., «Sociologie religieuse et Sociologie fonctionnelle».

27. L. de HEUSCH, *Mythe et société féodale*, en «Archives de Sociol. des Rel.», 18, 1964. El mismo proceso de liberación en la imaginación es estudiado por G. ALTHABE, a propósito de los Betsimisaraka de Madagascar, *Oppression et libération dans l'imaginaire*, París, 1969.

de ciertas formas de trabajo, de alimentos específicos, de medios para salvaguardar la vida, etc. Se trata ciertamente de una huelga de la sociedad actual, acompañada de la espera más o menos milenarista, de la transformación o de la abolición de este orden social. Muchos de los movimientos llamados proféticos y mesiánicos, estudiados en África y en Melanesia, presentan esta doble característica: provocan el «retraimiento» de la sociedad puesta (en cuestión), a menudo acompañado de destrucciones, y la espera de una nueva civilización, idealizada, a la que el individuo podrá adherirse plenamente.²⁸

En el segundo estadio, la protesta religiosa instaaura una coexistencia. Conduce a la formación de un nuevo «organismo» que rivaliza con la iglesia dominante. Es el caso de la secta organizada y proselitista militante. Una de las ilustraciones africanas más conocidas es la de las iglesias llamadas «separatistas», en África meridional y central; estas últimas se constituyen al margen y entran en competición con las iglesias extranjeras «misioneras» y las organizaciones administradoras de los cultos tradicionales.

En una última etapa, la revolución social se injerta en la protesta religiosa radicalizada. Toma a menudo el aspecto de insurrecciones o de furias campesinas, nacidas de una religión reactivada o disidente. Se manifiesta en el curso de la historia europea; y el ejemplo ya clásico es la revuelta de los campesinos alemanes dirigida por Tomás Münzer, calificado de «teólogo de la revolución» por E. Bloch. K. Mannheim ha consagrado una sección de su obra *Idiología y utopía* a este movimiento social; ve en él un giro «decisivo en la historia moderna» y recuerda que el socialismo, en su definición histórica, hace remontar sus orígenes a estas manifestaciones. Considera a éstas como marcando un estadio superior de la historia: «El giro decisivo en la historia moderna fue... el momento en que el "kilianismo" (milenarismo) une sus fuerzas a las exigencias activas de las capas sociales oprimidas. La idea misma del alba de un reino milenar sobre la tierra siempre ha supuesto una tendencia revolucionaria... Las aspiraciones que hasta entonces habían sido, o bien independientes de un objetivo específico, o bien centradas en objetivos

28. Cf. R. BASTIDE, *Le proche et le Lointain*, 3.ª parte, París, 1970; K. BURRIDGE, *New Heaven, New Earth*, Oxford, 1969; W. MÜHLMANN, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, trad. franc., París, 1968.

del otro mundo, toman de repente un carácter temporal. Se cree entonces que son factibles.²⁹

Esta forma de la revolución total se distribuye según un largo reparto en el espacio. La geografía de las sublevaciones socio-religiosas cubre toda la América del Norte (india), América del Sur, África, Melanesia, una parte de Asia —uno de los últimos casos estudiados es el de una revuelta campesina musulmana, nacida del Madhismo, acaecida en Indonesia hacia fines del siglo XIX. Todas estas manifestaciones aparecen como expresiones primeras, o primarias, y religiosas del movimiento social.

Este inventario simplificado de datos reunidos e interpretados por la historia de las religiones y la sociología religiosa comporta una constatación, en cuanto a los problemas que impone una antropología de la contestación. Muestran los procesos por los que opera la contestación; definen sus grados de intensidad; nos dicen que pueden seguir dos caminos: impugnar el orden social existente —la salida más frecuente— o rechazar los cambios que afectan a la sociedad.³⁰

Revelan también que desde el momento en que la contestación se generaliza (pasando de lo religioso a lo social) y se radicaliza, empieza a tomar base una historia de carácter nuevo. Ello es la base empírica que Auguste Comte ha venido en llamar una «sociología religiosa de la Historia». Y los acontecimientos recientes, aun en el caso de las sociedades industriales avanzadas, no contradicen la viabilidad del proyecto.

Estas observaciones y sugerencias nos llevan finalmente a formular una cuestión central: ¿Por qué la contestación toma tan frecuentemente una forma religiosa? Si se trata de sociedades tradicionales —o arcaicas— cabrá examinar su misma naturaleza: estas sociedades quedan sacralizadas profundamente. Pero un dato suplementario debe tenerse en cuenta. La política es el instrumento del mantenimiento del orden social y de la cultura dominante, toda contestación lo

29. K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, trad. franc., París, 1956. [Trad. castellana: *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.]

30. Bajo el aspecto «conservador», la contestación «integrada» no hace sino manifestar hasta el extremo el «carácter voluntariamente inmovilista» de la religión establecida, su «rol de freno o de obstáculo levantado contra el cambio, las transformaciones y las mutaciones»; cf. R. BASTIDE, «Sociologie des mutations religieuses», en G. BALANDIER (dir.), *Sociologie des mutations*, París, 1970.

amenaza, pues, en última instancia. En la medida en que la política lleva siempre en sí una parte de sagrado, la contestación es forzada a actuar en este mismo terreno: necesariamente debe tomar una vertiente religiosa. En este sentido se comprende que exista un parentesco entre herejía y movimiento social, como existe parentesco entre mito e ideología.

2. Sistema y contestación

Después de haber propuesto las referencias útiles y haber precisado las condiciones actuales de un estudio antropológico de la contestación, conviene llegar a un análisis más teórico. La primera cuestión a tratar, aun cuando sea la más delicada, es la relativa a las propiedades de todo sistema social. ¿En qué y por dónde llega a ser portador de contestación, generador de «fuerzas» que pueden provocar su transformación? Así nos vemos obligados a buscar aquello que, bajo este aspecto, resulta de su misma naturaleza.

Por una parte debe —y éstas son sus condiciones de existencia— satisfacer las exigencias propias de todo sistema. Éste se constituye a partir de las diferencias, de la adecuada relación de elementos diferenciados. Esta última comporta que los elementos no sean tratados como equivalentes y sustituyes, sino que estén bien definidos en cuanto a su valor y jerarquía. El orden resulta de esta jerarquía, de las relaciones disimétricas establecidas entre sus componentes; así fundado sobre una (o unas) jerarquía(s), necesariamente comportará tensiones y, por tanto, será vulnerable. Este orden realiza y expresa una combinación más o menos estable de los elementos que contribuyen a su constitución. Es esta vulnerabilidad la que crea la apertura en donde la contestación puede injertarse en el sistema social; también explica que la dinámica sea inherente a éste último, tanto como la (o las) estructura(s) que define(n) su formación y su naturaleza. Lo importante, desde el punto de vista del análisis presente, es que el sistema definido en su generalidad (o su pureza) comporta unos dinamismos (unas fuerzas de transformación) a causa de las diferencias de que se componen. Los dos características no son disociables.³¹

31. Cf. G. BALANDIER, *Sens et puissance*, I: Dynamique «du dedans» et «du dehors», París, 1971.

Si se trata de sistemas sociales, las investigaciones efectuadas en el dominio de la antropología revelan estas condiciones cuando se trata de sociedades consideradas «muy elementales». Las diferencias de naturaleza (sexo, edad, parentesco biológico) convertidas en diferencias sociales, las desigualdades mínimas, las jerarquías «elementales» aparecen como necesarias a la formación del sistema.³² Ellas lo constituyen; rigen su continua composición, al mismo tiempo que son generadoras de tensiones, de acontecimientos que pueden operar en pro de su modificación. Todas las sociedades, aun aquellas que parecen las menos diferenciadas o las más igualitarias, existen y funcionan bajo el régimen de la ley de la incertidumbre. Es esta vulnerabilidad la que permite a las fuerzas de la oposición y del cambio el poder actuar.

Algunos de los trabajos lingüísticos recientes nos llevan a constataciones parecidas y nos lo confirman sobre el terreno en donde se habría querido encontrar el modelo científico más satisfactorio para el conjunto de las ciencias de la vida social. A. Jacob, en su obra *Temps et langage*,³³ afirma que la lengua es una «cinética» que engendra un orden y al mismo tiempo surge de él. Recuerda que la lengua se basa en las diferencias, los «intervalos», y añade que el sistema de estas diferencias es ordinal (orden), disimétrico (jerarquías), y tensional (dinámico). Todas las investigaciones que tienden a la dinamización de las estructuras lingüísticas, y sobre todo bajo la influencia de N. Chomsky, ponen en evidencia unas propiedades parecidas a las que hemos considerado.

El sistema aparece inestable, siempre en estado de construcción. J. R. Jakobson mismo acaba de romper la oposición entre lo diacrónico y lo sincrónico. Muestra hasta qué grado la dinámica va unida al sistema —haciendo de esta última una propiedad inherente— recordándonos que la coexistencia de elementos de edad difiere y considerando los efectos de las prácticas que modifican el «código».³⁴

La representación *fixista* de las estructuras y sistemas es talla en todos sus aspectos. Pero hay algo más a tener en cuenta: el sistema social es considerado bajo el prisma del sistema complejo: comporta subsistemas más o menos com-

32. Ver más arriba los dos primeros capítulos de la primera parte.

33. A. JACOB, *Temps et langage*, París, 1967.

34. Conferencias pronunciadas en el Collège de France, París, febrero 1972; y en particular la lección titulada muy significativamente «Synchronie dynamique».

patibles —lo que es, a un nivel superior, una causa suplementaria de vulnerabilidad—. Por otra parte, se fundamenta en estructuras que llevan en sí mismas el peso de la historia; no son estrictamente contemporáneas, ya que pertenecen a formaciones de épocas diferentes; son heterogéneas. Esto produce incompatibilidades, antagonismos y da ocasión a combatirlo. W. Wertheim ha expuesto esta posibilidad indicando, a propósito de ciertas sociedades tradicionales de Indonesia, que la no conformidad puede conducir a oponer las estructuras más antiguas y subordinadas a las estructuras nuevas y dominantes. Estos dos modos de contestación se resuelven en un tercero; hacen que toda sociedad sea un *orden aproximativo*, con tendencia a su plena realización. Y esta aproximación permite la contestación; es la condición indispensable de ella, permite la movilización de las fuerzas contrarias al sistema.

En fin, y este dato no es el menos importante, el sistema social está sometido a la prueba de la *práctica* de los actores sociales; ya que éstos encuentran, en diversos niveles, la posibilidad de modular su acción a causa de la «aproximación» de la sociedad. Según sean los principios que la rijan, la práctica social puede ser considerada bajo el aspecto de la conformidad simple, de la estrategia y de la manipulación, de la contestación o de la protesta radical. La conformidad corresponde a la pasividad más o menos consentida, a la sumisión al orden establecido, al desconocimiento de las alternativas. La estrategia nace del hecho de que ciertos agentes sociales intentan utilizar, hasta el máximo, en provecho propio, las normas y las reglas que gobiernan los sistemas y las situaciones por las que se manifiesta; corresponde a la búsqueda de maximización en los límites del orden social existente. La manipulación tiene el mismo objetivo —la máxima ventaja— no respetando más que aparentemente las normas y las reglas. La contestación provoca, con una intensidad variable, el cuestionar el orden existente; resulta de las prácticas que contribuyen a esbozar una contrasociedad en el mismo seno de la sociedad oficial.

Estas definiciones no fijan categorías rigurosamente separadas; se pasa de la una a la otra, aunque no sea más que mediante implicaciones sucesivas. Evocan un *continuum* que va de la aceptación pasiva hasta su impugnación radical, pasando por una aceptación activa y «calculada». Esto reporta unas prácticas que deben ser consideradas conjuntamente.

Y es la determinación de su «valor» relativo, de sus relaciones respectivas, la que permite establecer la dinámica interna de una formación social en un momento dado. Las categorías propuestas no definen una lectura de la realidad cualquiera, sino precisamente una lectura que se impone porque adquieren validez de la misma naturaleza de los sistemas sociales.³⁵

3. *Innovadores y contestatarios*

El terreno está ahora mejor preparado; ya es posible considerar la contestación —y fijar las condiciones de su estudio— en el caso de las sociedades llamadas tradicionales. Pero ya desde el principio, una primera constatación nos obstaculiza el paso. Teniendo en cuenta las orientaciones dominantes de la actividad antropológica, no es fácil examinar de una manera sistemática —con la ambición de poder formular la teoría— los modos de contestación que operan en el seno de estas sociedades con sus diversos tipos. Debemos efectuar un primer intento, buscando la respuesta a esta pregunta: ¿Quién contesta a qué, y cómo? Esto nos lleva, de hecho, a proponer los capítulos de una antropología de la contestación que aún está por escribir. Y para la cual informaciones parciales y sugerencias dispares se encuentran en la literatura más reciente —la de las dos últimas décadas. Fijaran en los trabajos que no pueden eludir este aspecto. Ya sea porque el tema lo requiere: investigaciones sobre los cambios sociales y culturales, con sus crisis y conflictos como resultado, las innovaciones y movimientos religiosos, los enfrentamientos insidiosos que recurren al truco de la «hechicería»; o investigaciones sobre las prácticas políticas que contribuyen a la construcción de una antropología política, ya tratada con motivo de sus efectos críticos.³⁶ Ya sea porque la orientación teórica implica el reconocimiento de los precedimientos de poner en cuestión el orden social; lo que ha sido expuesto cuando se relatan los progresos del método dinamista en el seno de la investigación antropológica actual. La tarea urgente es, pues, aquella que permite reunir,

35. Para un análisis más profundo, ver G. BALANDIER, *op. cit.*

36. Ver también la Conclusión de G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, *op. cit.*

organizándolas, estas informaciones fragmentarias y dispersas.

Las personalidades que llamaremos *contestatarias* pueden ser determinadas, de alguna manera, mediante diferencia y/o oposición, por contraste con aquellas que se designan en tanto que agentes de la conformidad y según diversos grados beneficiarios del orden existente. Considerar estos últimos es recensar todos aquellos que tienen un acceso privilegiado a los elementos que todo sistema social comporta —los hombres, las cosas, los «códigos» y los símbolos. Esto nos lleva a nombrar: los detentores del poder, de la autoridad y del prestigio; los detentores de bienes peculiares, detentores de signos y símbolos sociales más cotizados, o medios de saber, o instrumentos de control religioso. En pocas palabras, todos aquellos que tienen un poder y contribuyen a instaurar o mantener la subordinación y que benefician la desigualdad en más o menos grado. Incluso cuando esta última es mínima.

A la inversa, las personalidades de la contestación son aquellas que actúan en cualquiera de los tres niveles, a fin de modificar las reglas que rigen la estabilidad del poder y de la autoridad, de los productos sociales, de los signos y símbolos sociales. Al principio no se trata tanto de impugnar el sistema en su totalidad, como el de los diversos «procesos distributivos» —según definición de G. Lenski³⁷— que éste pone en marcha. Así uno puede distinguir, con la ayuda de una terminología basta y provisoria, cuatro grandes categorías:

a) Los *rivales* (o portadores de desafío) que intentan acaparar un poder o una autoridad que les es legalmente negado; por ejemplo, los «segundones», que disputan una función o un «oficio» del que los «primogénitos» tienen el monopolio. Ciertas formaciones estáticas del África negra —como el Kongo antiguo— están orientadas desde un principio en este empeño.

b) Los *empresarios* que contravienen las reglas que aseguran el reparto de bienes y servicios especiales (privilegiados) a fin de capitalizarlos para su provecho personal. Este acaparamiento es generalmente considerado como una amenaza contra el orden normal de las relaciones sociales: los

37. En la obra ya considerada: *Power and Privilege*, Nueva York, 1966; cf. primera parte, III, *supra*.

tiv de Nigéria dicen que esto equivale a devorar «la vida de los otros»: ³⁸ varios pueblos de Gabón central han establecido procedimientos que realizan la eliminación social (o física) de aquellos que acumulan riquezas de una manera que se considera abusiva.³⁹ Esta «regulación» brutal tiende a impedir la transformación del sistema de desigualdad existente; lleva a contrarrestar la contestación que de hecho ciertas prácticas y estrategias personales expresan, a fin de modificar en provecho de algunos el umbral de tolerancia a las relaciones desiguales.

c) Los *innovadores religiosos* que se imponen como motores de nuevos ritos o profetas o mesías. En este caso la contestación es sistemática y organizada sobre la base de un nuevo ritual en el seno de una iglesia disidente. La relación a lo sagrado, los discursos que lo expresan y los «instrumentos» que la mantienen han cambiado. Una labor transformadora sobre la sociedad es buscada y a veces se consigue, gracias a una renovación de las relaciones instauradas con lo sagrado. El estudio de los movimientos religiosos sacudidos de sociedades tradicionales las hacen aparecer a menudo como formas del movimiento social y medio de la promoción de una nueva «clase» de gestores de lo sagrado.

d) Los *hechiceros*, que reagrupan el conjunto de contestatarios a base de acciones insidiosas; en la misma medida en que la hechicería revela tensiones y enfrentamientos sociales, y en que puede ser la expresión indirecta de la oposición, el procedimiento de «institución» de relaciones que operan a la inversa de las relaciones culturalmente prescritas. Ello nos lleva otra vez a una ideología que manifiesta el subconsciente social y el carácter problemático del orden establecido.⁴⁰ Es éste un lugar privilegiado, el más propicio a la elaboración de una antropología de la contestación.

Esta clasificación propone un primer balizamiento; pero podemos seguir adelante por este camino. Un ensayo de sistematización se encuentra en la obra (aún muy escasa) de los antropólogos que han intentado elaborar una teoría de la innovación; ya que ésta implica por una parte una teoría de la contestación. La referencia principal continúa siendo el

38. Observación de P. Bohannan.

39. Cf. mi *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*.

40. Ilustración en la tesis de G. BUAKASA, *La «kinakoki» et les «miki»*, París, 1971; tesis justamente presentada como un estudio de la estructura ideológica de Kongo (Zaire).

estudio ya antiguo, pero jamás desbancado, de H. G. Barnett, *Innovation, the Basis of Cultural Change*.⁴¹

Desde su comienzo se nos impone una aproximación: la innovación cultural es vista como un nuevo arreglo, una reorganización que se efectúa en el interior de la cultura dominante: de manera sistemática, la contestación se la considera como «protesta desde dentro», ruptura y ensayo de transformación que se expresa y se realiza en el cuadro del sistema establecido. La contestación en el plano social y político, la innovación en el plano cultural, parecen, pues, presentar un parentesco esencial; aun cuando conviene ser prudente a la hora de establecer una analogía demasiado grande entre la una y la otra. Formulada esta advertencia y teniendo siempre en cuenta, la obra de Barnett es una fuente de útiles puntos de investigación, cuando menos bajo dos aspectos.

En primer lugar cuando son enumeradas y clasificadas las coyunturas más propicias para la irrupción de la innovación. Estas vienen a distribuirse según tres categorías principales.

Las situaciones donde operan con intensidad la *competencia* y *rivalidad*. El enfrentamiento incita a innovar, a fin de crearse una ventaja sobre el (o los) adversario(s). Las coyunturas que dan ocasión a que se exprese y se reafirme la oposición respecto al poder, a la autoridad y a los grupos sociales dominantes. En este caso la innovación, la contestación y la oposición están íntimamente asociadas: las dos últimas estimulan la primera. Las situaciones de *crisis* y *de inseguridad* que fuerzan a la innovación en tanto que ésta propone respuestas a problemas ineludibles. Éstas pueden ser muy diferentes, a causa de su naturaleza y de su pertenencia; ya sea porque provocan el recurso a unos medios que contribuyen a una reforma, a una organización modificada y mejor adaptada a las condiciones nuevas; ya sea porque desencadenan procesos revolucionarios tendentes a una transformación radical de la situación; ya sea porque se presentan bajo la forma de soluciones ilusorias salidas de la imaginación, de lo irracional, de la utopía. Así los puntos mesiánicos «responder» a situaciones de crisis creadas por el colonialismo; la expansión de la magia —sobre todo la protección— «responde» a la inseguridad experimentada cuando los marcos

41. Opra publicada en Nueva York en 1953.

tradicionales se derrumban. Reajustes, trastorno de las estructuras y los códigos, cambios: estas propuestas de la innovación son también las de la contestación; los dos conjuntos de fenómenos se recubren ampliamente.

En segundo lugar, la contribución de Barnett es de una evidente utilidad cuando considera los sistemas de actitudes (de hecho, los tipos de personalidad) revelados en los procesos de innovación. Estos se ordenan según un orden creciente de capacidad para innovar y/o de receptividad para la innovación. La terminología desconcierta, pero las categorías dadas designan cuatro grupos de reacciones netamente diferenciadas.

a) Los *indiferentes* que lo son, por ejemplo, a causa de una especialización que sólo implica profundamente un «sector» muy restringido de la sociedad y de la cultura. Esta postura de indiferencia se alía generalmente a una actitud de aceptación pasiva de la situación dada al mismo tiempo que de sumisión a los cambios con efectos controlados.

b) Los *separados* que se han distanciado de la sociedad y su cultura. Esta marginación es resultado del sentimiento de frustración que experimentan, de la incapacidad colectiva para resolver los problemas de los que ellos están concienzados, etc. Son más receptivos a la innovación. El «abandonismo» actual de ciertos jóvenes y las experiencias sociales por las que ellos lo realizan ilustran esta reacción.

c) Los «*desheredados*», que son llamados también curiosamente «individuos del resentimiento». Estos no tienen miedo al cambio puesto que no tienen nada que perder. Barnett evoca a este propósito el caso de Malabar (en India), donde la aceptación de la cultura moderna occidentalizada (innovación total) fue inversamente proporcional al grado de poder y al nivel de prestigio de los grupos sociales.

d) Por último, los *disidentes*, que han venido a ser «extraños» o quieren serlo, a la tradición y a la costumbre. Estos elementos no conformistas, situados casi fuera del sistema social, pueden tener el rol más activo en materia de innovación. La marginalidad los hace innovadores.⁴²

Esta tipología simplificada delimita parcialmente —al me-

42. Es éste uno de los temas dominantes en la obra de J. Duvigneau, donde la creación, el cambio, están asociados a las situaciones fuertemente anómicas y al intento de los «marginados». La tesis ya es central en su gran libro recientemente reeditado, *Les ombres collectives*, París, 2.ª ed., 1973.

nos para estas dos últimas categorías — la de las personalidades «contestatorias». Refuerza la constatación ya expuesta: una antropología de la contestación encuentra ciertos elementos que le son indispensables en los trabajos que tratan del proceso de la innovación en un medio tradicional. Los dos movimientos no se aprehenden como rigurosamente distintos. Lo que importa ahora es poder reconocer su finalidad, su objetivo.

Sería vano (e inútil) querer establecer *a priori* la lista de relaciones y estructuras, instituciones y valores sometidos a la contestación. Esta variará según el tipo de las formaciones sociales en que aparece: de hecho crece y se radicaliza según la separación resultante de las desigualdades se vaya alargando o la parte de injusticia presente en toda sociedad se vaya agrandando. Los hechos ocurridos aportan una confirmación. La simple yuxtaposición de situaciones africanas nos lo demuestran: la contestación que actúa en el seno de las sociedades nuer (Sudán) y fang (Gabón), sociedades de tendencia igualitaria, no ha desembocado ni en la rebelión contra el poder (como en las circunscripciones de los bamilekés del Camerún), ni en la revolución total (como fue el caso de Ruanda con la destrucción de la monarquía). Ello es claro.

No es menos importante el poder demostrar que la contestación está siempre presente, incluso en las formaciones sociales que parecen más igualitarias. Actúa en el campo de las relaciones que la filiación, el parentesco y la alianza establecen.

Ilustraciones africanas podrían proponerse también aquí en gran número. Un primer ejemplo —ya clásico— es el de las relaciones entre los hijos mayores y menores, entre linajes «mayores» (con un estatuto superior) y linajes «menores» (con estatuto inferior). La demostración está hecha, entre otras, a propósito de los beti del Camerún. Entre ellos, los patrilinajes de status inferior y dependiente, desde el momento en que llegan a una talla suficiente aspiran a la autonomía, y después al status de unidad del clan reconocido y con nombre propio. Las distorsiones genealógicas permitirán después legitimar (al menos formalmente) la nueva situación. En este caso la contestación intenta conquistar, mediante la disidencia y la manipulación, la situación de superioridad que hasta entonces tenía que soportar como inferior; y ella seguirá presente, aun cuando su empleo es de orden estraté-

gico más que estructural; a fin de cuentas, ella «conserva».

Esta relación de la contestación con los cálculos de los actores sociales se capta igualmente en el orden de las relaciones existentes entre linajes «paternos» y «maternos». G. Lienhardt, comparando las sociedades nilóticas, todas ellas patri-lineales pero con una organización política desigualmente diferenciada, muestran la correlación existente entre el grado de centralización del poder, la intensidad de la competencia y la importancia dada a la parentela matrilateral. Esta sirve de soporte a los intentos de promoción política; cuanto más a menudo esta posibilidad es utilizada, más la competencia se endurece y más el poder consiguientemente aumenta. La puesta en marcha de un equilibrio instaurado ante la familia patrilateral y la familia matrilateral apunta hacia la constitución de un poder de nuevo cuño.⁴³

La contestación aparece aún más claramente en el campo de las relaciones entre sexos y entre generaciones. Bajo este último aspecto, el aspecto de los lugbara, estudiado por J. Middleton, es demostrativo. Los conflictos entre las generaciones (diferenciadas socialmente por status desiguales) están sobre todo expresados «en términos místicos y rituales». Es en torno de los altares ancestrales y en el plano de la hechicería donde se organizan los enfrentamientos. La manipulación de lo sagrado es a su vez, y de manera aparentemente contradictoria, el medio de la protesta de los «menores» y de la defensa de los privilegios de los «mayores».⁴⁴

Los ejemplos podrían multiplicarse. Éstos son suficientes para demostrar que la autoridad instaurada, basándose en grupos de familia y de afiliación, y que las desigualdades, aun las más pequeñas, son siempre vulnerables. En el caso de las sociedades tradicionales, por demás, es sobre todo el modo de acceder al poder y las reglas de su distribución las que se encuentran impugnadas. R. Bastide ha subrayado acertadamente la fuerza del «movimiento de constante contestación» resultante del control social y de la desigualdad que lo fundamenta. Recuerda la existencia general y permanente «de la pareja autoridad-contestación». Los términos no pueden separarse. La presencia del primero impone la del se-

43. G. LIENHARDT, *On objectivity in social Anthropology*, en «Journ. Roy. Anthr. Inst.», 94, I, 1964.

44. J. MIDDLETON, *Lugbara Religion, Ritual and Authority among an East African People*, Londres, 1960. Ver el capítulo II de la primera parte del presente libro.

gundo; designan dos de los polos según los cuales se organiza la dinámica interna de las sociedades.⁴⁵

Las expresiones de la contestación nos son mal conocidas si se trata de las formaciones sociales estudiadas por los antropólogos; aun cuando la investigación (muy reciente) de los movimientos sociales que han corrido el orden colonial haya obligado al estudio de los ataques contra el «orden interno».⁴⁶ Es necesario ceñirse al esbozo de un programa de investigación con algunas sugerencias. La interpretación científica de la contestación impone considerarla recurriendo a cuatro puntos de referencia.

a) Las *situaciones* por las que se manifiestan, en diversos grados de intensidad. Este aspecto ha sido reconocido, al dar cuenta de la obra de Barnett, al poner en evidencia el hecho de que las coyunturas de crisis son a la vez efectos y estimulantes de la contestación.

b) Las *formas* que ella reviste y que son muy diversas; desde la separación que materializa la disidencia en el espacio (escisiones de linaje, cismas en las comunidades aldeanas, constitución de «facciones» distantes) o los enfrentamientos políticos que llevan consigo cambios de los titulares entre los detentores del poder y de la autoridad, hasta la protesta institucionalizada (y por tanto domesticada) que se efectúa mediante los ritos de rebelión o de inserción social, hasta el «rechazo» llevado a cabo por grupos salidos a menudo de movimientos religiosos que asumen una función de oposición y de resistencia.

c) La *fuerza* que adquiere la contestación, y los ciclos que realizan su radicalización o su legitimación —integrándose se al sistema establecido— de los cambios que ha provocado.

d) Los *lenguajes* a los que recurre, conviene a este propósito recordar el rol de la hechicería que es, primeramente, como ha dicho R. Firth, «una manera de decir». La dialéctica de la contestación y de la conformidad, del poder reivindicado y del poder aceptado, se expresa frecuentemente en medios tradicionales mediante el «discurso» de la hechicería; restituye así de manera indirecta las contradicciones y las

45. R. BASTIDE, *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Paris, 1965.

46. R. BULTENHUIS, *Le mouvement «Mau-Mau», une révolte paysanne et anti-coloniale en Afrique noire*, Paris, 1971. Y la obra colectiva dirigida por R. RÖTBERG y A. MARZUL, *Protest and Power in Black Africa*, Oxford, 1970.

oposiciones ocultas. Las investigaciones más recientes muestran su carácter ideológico; precisan la naturaleza de esta instancia en que se manifiestan —según el código apropiado— el reflujo social y una parte de la problemática específica de la sociedad estudiada.⁴⁷

Tal es el proyecto e implícitamente su ambición: la antropología de la contestación puede y debe contribuir a la renovación de la investigación antropológica. Ella nos empuja a considerar la vida «interior» de las sociedades, la que se descubre debajo de las apariencias institucionales, de sus formas y fórmulas «oficiales». Retiene del marxismo su exigencia dinámica y crítica, del freudismo su incitación a la investigación de las estructuras y significaciones enmascaradas.

47. Excelente ilustración en la tesis ya citada de G. BUAKASA, *La «kindoki» et les «niki»*, Paris, 1971.

VI. Antropología y crítica de la modernidad

Los sociólogos, aun cuando hacen la crítica de ciertos modos de realización del orden industrial avanzado, no dejan de estar en su mayoría «ligados» a este mismo orden. La inmensa mayoría no ha adquirido el conocimiento directo de formaciones sociales diferentes. Su imagen de la sociedad y sus valores siguen dominados por una experiencia única, y sus oposiciones ideológicas los conducen a confrontar una modernidad que aún quiere llamarse liberal, con una modernidad que se afirma ya socialista. Es el régimen que rige la producción el que determina el punto principal del debate.

La contestación al productivismo —si no ya la de la forma de poder con la que generalmente va asociada: la tecnocracia— ha sido expresada de una manera independiente o marginal. Toma una figura revolucionaria con las reivindicaciones ecológicas, las acciones en pro de la «renaturalización» del medio ambiente humano. Nace en el interior mismo de los grupos tecnocráticos impugnando el crecimiento continuo y sus finalidades, sustituyéndolo por objetivos cuantitativos y cualitativos —que intentan expresar con las palabras: «calidad de vida», «felicidad nacional bruta», etc.— la búsqueda exclusiva de la expansión del «producto nacional bruto».¹

Estas nuevas valoraciones técnicas que imponen el hacer prevalecer el equilibrio sobre el crecimiento económico exponencial aportan un apoyo inesperado a la afirmación de Marcuse: «La suerte del futuro depende del paro de la expansión productiva y provechosa.»² Sin que, no obstante, se haya planteado la cuestión de un frenazo *impuesto* por condi-

1. En el origen de las controversias más recientes se encuentra una investigación realizada por un equipo internacional en el Massachusetts Institute of Technology. Ver *The Limits to Growth*, Nueva York, 1972, trad. franc., con el título *Halte à la croissance*, con un estudio de J. DELAUNAY, París, 1972; ver también *La lettre Mansholt*, seguida de un dossier de reacciones y de comentarios.

2. Prefacio a la edición francesa de *L'homme unidimensionnel*, París, 1968.

ciones externas, por la caída de un mercado internacional hasta entonces controlado por las «potencias».

Al mismo tiempo es el desarrollo de una antropología crítica lo que provoca la irrupción de un radicalismo inédito. Esta impugna la civilización industrial en sus formas más avanzadas y denuncia las violencias y los estragos culturales resultantes del establecimiento de la «paz blanca». Obliga a repensar la relación naturaleza-cultura, a poner en entredicho la representación de ésta como la suma de las acometidas contra ellas —y la afirmación «progresista» de que nosotros podemos llegar a la «posesión del mundo». La relación mutua o la solidaridad se encuentra ahora en primer plano: «la sociedad reacciona ante los cambios de la naturaleza de la que ella es uno de los polos, del mismo modo que la naturaleza, englobándola, responde a lo que lleva en las sociedades escalonadas sobre las ramificaciones del mundo viviente. En lugar de un lazo unilateral percibimos un lazo recíproco, en vez de hermetismo una comunicación, en lugar de un embotamiento mecánico una regulación orgánica».⁴

Bajo esta forma, las consideraciones se inscriben en el campo de una especie de antropología fundamental. La contribución de los antropólogos se sitúa también a un nivel más modesto; aquel en que se aprehenden algunos de los problemas específicos de la modernidad contemporánea. El análisis de las sociedades consideradas primitivas o arcaicas no ha producido necesariamente la deserción de lo «actual» y el exilio intelectual en relación a las sociedades a las que pertenecen los antropólogos.

Los más creadores de entre ellos han intentado ligar su disciplina a una reflexión sobre «la vida moderna» —según fórmula consagrada y ahora ya en desuso. Esta articulación da título a una obra desconocida de los venerables fundadores de la antropología americana, F. Boas. En *Anthropology and modern life*, se presenta el proyecto sin ambigüedades, como también sus implicaciones prácticas: «Espero poder demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología aclara los procesos sociales de nuestro tiempo y nos puede indicar, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse».⁵

3. Cf. R. JAULIN, *La paix blanche*, París, 1970.

4. S. MOSCOVICI, *La société contre nature*, París, 1972, p. 407.

5. F. BOAS, *Anthropology and modern life*, Nueva York, 1928.

Una de las más célebres antropólogas, Margaret Mead, prosigue su curso científico con una doble lectura: lo «actual» a la luz de lo «tradicional» y viceversa. Uno de sus últimos escritos trata de la ruptura entre las generaciones, muestra la aparición de una cultura inédita (llamada prefigurativa) en que los jóvenes ocupan una posición central, puesto que detentan «el nuevo saber basado en la experiencia», sobre el conocimiento práctico de un mundo en mutación.⁶ El paso de una antropología atemporal o retrospectiva a una antropología del presente y del futuro se ha dado ya.⁷

La misma antropología aplicada, esta disciplina impura o marginal desde siempre, se encuentra también ahora sujeta a los empujes de esta misma orientación; no puede ser ya el alibi honorable de las políticas de reserva indígena o de colonización «racional» porque esto ya pasó a la historia. R. Bastide acaba de darle una nueva dignidad, reactualizándola. La considera «como ciencia teórica de la práctica»; la cree capaz de estudiar la práctica social en sí misma, la manipulación de las «cosas sociales» y de las «culturas». Así definida, la antropología aplicada considera los proyectos de acción (con el mismo título que otras instituciones sociales) y las consecuencias de estos programas de transformación. Intenta descubrir las «leyes» de la transición social.⁸ Así desemboca en una concepción de la sociedad que es, en algún grado, una concepción creadora; y la obra de los planificadores, de los innovadores y de los vanguardistas, es de la incumbencia de su jurisdicción científica.

Además, la consideración y el estudio empírico de los problemas planteados por los ensayos de modernización de las sociedades predesarrolladas nos obligan a unas «revisiones» en el mismo sentido. Así, las cuestiones relativas a la coexistencia de formaciones sociales de edades diferentes, al pasar de un sistema estructural a otro, se pueden ver con gran claridad y de manera práctica. Nos ponen a la vista configuraciones que están continuamente en *vías de hacerse y de definirse*. Su actual problemática ilumina la de las sociedades más «avanzadas», y viceversa. En un caso, las sociedades expresan una reivindicación de modernidad difícil de satisfa-

6. M. MEAD, *Culture and commitment, a study of the generation gap*, op. cit.

7. En la reunión de la Asociación de Antropólogos americanos de San Diego, en 1970, una sección especial trataba estos problemas.

8. R. BASTIDE, *Anthropologie appliquée*, cap. XII, París, 1971.

cer, en el otro sufren un exceso de modernidad difícilmente controlable. Esta constatación obliga a examinarlas conjuntamente, y a llegar mediante la confrontación a un conocimiento de la realidad social más exacto y menos afectado por el sociocentrismo. Y capta un «parentesco» modelado según el *modo de existencia* de la sociedad: las condiciones y coacciones que ésta encuentra para formarse, mantenerse y reaccionar frente a los asaltos del «exterior» (los alrededores) y del curso del tiempo.⁹ Este acercamiento ayuda a fundamentar el proyecto de construcción de una antropología (en el sentido pleno del término) de la modernidad.

1. Problemas de terminología

Las bibliografías que contienen el inventario de las publicaciones recientes de las ciencias sociales revelan que un gran número de ellas están dedicadas a los temas de la «modernización» y más escasamente a los de la «modernidad». La abundancia de estudios no contribuye aún a la clasificación de los debates, aunque sólo fuera por la confusión frecuente en el uso de los dos términos. En algunos casos la diferencia entre estas nociones es la de un *estado* (o conjunto de características) y de unos *medios* (o procesos) que permiten llegar hasta él. Modernidad es utilizada entonces «para describir las características comunes a los países que están más avanzados en materia de desarrollo tecnológico, político, económico y social»; y modernización se emplea «para describir los procesos mediante los cuales han llegado a adquirirlos». ¹¹ Así algunas sociedades se acreditan por el monopolio de la innovación, del cambio acumulativo y autogenerador, y finalmente de la iniciativa histórica; en la sola medida en que no se postula más que una forma de modernidad. S. Eisenstadt afirma este punto de vista sin vacilar: «Históricamente la modernización es el proceso de cambio hacia estos tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que

9. Ver G. BALANDIER, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, *op. cit.*

10. Citemos la de J. BRODE, *The process of modernisation, an annotated bibliography of socio-economic development*, Cambridge (Mass.), 1967.

11. C. E. BLACK, *The dynamics of modernisation, a study in comparative history*, Nueva York, 1966.

se han desarrollado en Europa occidental y en América del Norte desde el siglo XVII hasta el XIX y que luego se han extendido a otros países.»¹² La modernidad es considerada como el conjunto de tentativas, y de «aspiraciones» que los mantienen, que intentan realizar estos modelos «occidentales»; y de manera menos partidista, como la posibilidad de concebir las estructuras institucionales capaces de absorber los numerosos cambios acumulados y duraderos. Este método, aparte de que elimina las crisis que amenazan el orden industrial avanzado, lleva también a no asociar las sociedades desiguales o diferentemente desarrolladas más que en la repetición. Las prepotencias se presentan como *modelo universal de la modernidad*, ejemplo que debe reproducirse sin fin —lo que les permite pretender estar siempre «en la vanguardia» del desarrollo.

Nettl y Robertson, intentando examinar la modernización teniendo en cuenta los sistemas internacionales e introduciendo elementos de comparación, llegan a una precisión más crítica.¹³ Constatan que las nociones de modernidad y modernización sufren «tres grandes deficiencias»: son confusas e imprecisas, ya que comportan implicaciones ideológicas e incitan a postular un «estado final» definido de manera unívoca: la versión «occidental». Precisan además que los dos términos son relativos, requieren en el estudio de cada caso una relación con otras sociedades, vuelven a llevar a consecuencias de relación y competencia entre sociedades diferentes —a un orden de fenómenos que he designado con la fórmula de «dinámica del exterior». Esta última, vista como surgiendo de las relaciones externas en función de las cuales cada formación social organiza su «poder» y determina su «personalidad», viene a ser uno de los principales agentes provocadores de modernidad.

Los antropólogos, al centrar necesariamente sus investigaciones sobre el reconocimiento y la clasificación de las *diferencias* que diversifican los sistemas sociales y los niveles culturales, aportan una contribución útil a la resolución de estos problemas de terminología y de definición. Para J. Steward, el término modernización es «neutro»: no designa ne-

12. S. EISENSTADT, *Modernisation: protest and change*, Englewood Cliffs, 1967.

13. J. NETTL y R. ROBERTSON, *International systems and the modernisation of societies*, Londres, 1968.

cesariamente un estado de cosa superior; tiene una connotación «evolucionista» en el sentido de que las «estructuras y modelos fundamentales quedan cualitativamente alterados» —al carácter de cambio *cuantitativo* se le da así especial relieve—; pero continúa «designando las transformaciones socio-culturales que resultan de los factores y procesos distintivos del mundo industrial contemporáneo». ¹⁴ ¡Como si los fenómenos a los que se refieren no tuviesen otros precedentes! Para otros antropólogos y de manera teóricamente más apropiada, el debate nos lleva a la dialéctica de la continuidad (evocada bajo el título de «tradición») y de la discontinuidad. En este contexto, la modernidad y la tradición no aparecen ya como radicalmente contradictorias. L. Is. Rudolph rechaza la «ecuación» demasiado fácil que iguala «lo moderno» a «lo occidental»; ésta permite simplemente confiarse en cuanto al «carácter único de las relaciones occidentales» (*Uniqueness of the Western achievement*).

Abordan luego la cuestión de la modernidad a partir de las configuraciones latentes presentes en toda sociedad, de lo que llaman «potencialidades alternativas» existentes en todo sistema social. En ciertas «condiciones históricas, tales alternativas pueden llegar a ser fuente de identidades, de estructuras y normas nuevas o transformadas». ¹⁵ Así la modernidad se encuentra asociada a lo potencial, a los posibles, a las opciones que la sociedad debe constantemente efectuar para poder continuar haciéndose y definiéndose.

Los antropólogos y los historiadores —es decir, los especialistas de la diferenciación expresada en el espacio y/o en el tiempo— son llamados frecuentemente a prestar ayuda a los intérpretes más modernistas de las sociedades consideradas más «avanzadas». M. MacLuhan ha explicado, a veces de manera metafórica o sensacional, las consecuencias de nuestra entrada en la era electrónica o «tecnológica», como se ha podido decir después de él. El globo se convierte en un gigantesco «pueblo», la noticia y la información inmediata dominan las conciencias, los *media* provocan un retorno a lo «oral» —el libro y la racionalidad que comporta son eliminados (*Becoming Absolète*), el aprendizaje en los nuevos cam-

14. J. STEWARD, *Contemporary change in traditional societies*, 3 vols., Urbana, 1967.

15. L. RUDOLPH y S. HOEBER RUDOLPH, *The modernity of tradition, political development in India*, Chicago, 1967.

pos del saber es una obligación permanente, etc. En todos los dominios, los tabiques (los «muros») se derrumban. Los hombres contemporáneos entran en un mundo inédito, no repetido, sin estar preparados para ello; son como «idiotas respecto a la nueva situación»: sus palabras y sus pensamientos los traicionan «al referirse a lo anterior existente, y no al presente». ¹⁶ De aquí, la obligación absoluta de proceder a nuevas exploraciones. Los antropólogos son invitados a este trabajo como técnicos que estudian las culturas desconocidas o mal conocidas, las totalidades culturales y los sistemas de pensamiento donde la «oralidad» (asociada a una visión global) no ha cedido aún el puesto a los estudios analíticos. Algunos de ellos *responden* a este llamamiento como lo demuestran su participación en las *Verbi-voco-visual explorations*. ¹⁷

Estas consideraciones se acercan más a una interpretación más satisfactoria de la modernidad, aunque todavía provisional. Nos llevan a diferenciarla de estos cambios acumulados, irreversibles, que aseguran de alguna manera la realización o el crecimiento de las sociedades y de las civilizaciones; su interpretación se hace a menudo por analogía con las etapas (o fases) de desarrollo que se manifiestan en los organismos. ¹⁸ La modernidad no aparece ya como un «estadio» ineludible; se aprehende mucho más bajo el aspecto de «una tentativa hacia...», de un proceso *cuantitativo* de cambio, de una elección entre alternativas o posibles —que resultan unos y otros de factores a la vez internos y externos. Por ella, el rol de la libertad y del «voluntarismo social» aparece desatado de igual manera que la necesidad de una concepción «generatriz» de formaciones sociales. *Toda* pregunta sobre la modernidad, y no en el único caso de las sociedades llamadas avanzadas, lleva a impugnar aquello que parece ser auténticamente nuevo y aquello por lo que las sociedades generan su propia desorientación.

Este último término justificaría por sí solo el recurso a la antropología. En la misma medida en que esta disciplina ha sido definida *grosso modo* por el hecho de que ha transformado en práctica científica el procedimiento de «descen-tramiento», el conocimiento de lo que culturalmente está dis-

16. MACLUHAN, *Counterblast*, Nueva York, 1969.

17. M. MACLUHAN (*et al.*), *Verbi-voco-visual explorations*, Nueva York, 1967.

18. Ver R. NISBET, *Social change and History*, Nueva York, 1970.

tante. Los cambios actualmente en marcha en todas las sociedades hacen que éstas, en el momento en que ellas detentan los medios para mejor informarse entre ellas y para mejor conocerse, segregan lo exótico (lo «desorientante») en su propio seno. Ya anoté que nuestra antropología informa de los conocimientos actuales y la prospectiva que elaboramos a propósito de nuestras sociedades.¹⁹ La observación puede hacerse banal si se generaliza. MacLuhan lo expresa en una fórmula: «Estamos adormecidos en nuestro nuevo mundo eléctrico, igual que el indígena metido en nuestra cultura libresca y mecánica.»²⁰ Z. Brzezinski, al final de su estudio de la gran transición, de la «revolución tecnocrónica», llega a una conclusión parecida: «Parece que la vida pierde su coherencia... todo parece más pasajero, más efímero: la realidad exterior aparece más fluida que sólida, el hombre más sintético que auténtico.»²¹ Y M. Mead compara muy justamente el compromiso con esta época a las antiguas emprendedoras pioneras: «Hoy los nacidos y educados antes de la Segunda Guerra Mundial son semejantes a un emigrante en el tiempo —de la misma manera que sus antepasados lo fueron en el espacio— que intentan enfrentarse a las situaciones desconocidas de la existencia en una era nueva.»²²

Razones suplementarias deben ser consideradas. Los antropólogos han podido decir que si las sociedades y las culturas sujetas a su observación tienen todas una personalidad, caen en la monotonía (la banalización) cuando su orden tradicional se degrada. No habría más que una sola forma de morir culturalmente. La fórmula seduce a los espíritus nostálgicos orientados hacia el pasado. Parece más legítimo observar que en los períodos cruciales —en los cuales los problemas permanentes de construcción y de definición de la sociedad se plantean con acritud, sin posibilidad de esquivarlos— las sociedades se encuentran confrontadas a desafíos de la misma naturaleza. Y éstos son tales, en número e intensidad, que las sociedades se encuentran forzosamente comprometidas en «los nuevos orígenes». Tienen que enfrentarse

19. Ver *Sens et puissance*, primera parte: «Dynamique "du dedans" et "du dehors".»

20. MacLUHAN, *Understanding media, the extensions of man*, Nueva York, 1964.

21. Z. BRZEZINSKI, *La révolution technétronique*, París, 1971.

22. Ver *Culture and commitment*, op. cit., capítulo titulado: «The Future».

a dificultades semejantes y aportan algunas respuestas parecidas. En este sentido, una antropología y una sociología resueltamente *actuales* no tienen otra salida que la coalición de sus esfuerzos. En la medida en que la primera ha estado mejor preparada para interpretar la significación de las culturas, para poner en evidencia lo que es debido a la cualidad en el orden de las relaciones sociales, ella es no solamente necesaria, sino prioritaria.

Existe una razón de alcance más limitado y circunstancial, ya que concierne únicamente a las sociedades llamadas desarrolladas. La referencia antropológica, el recurso a modelos propios de las sociedades estimadas como más «auténticas» (esta cualidad tan querida de los antropólogos integristas o devotos), vienen a ser uno de los medios de la crítica social; y a veces hasta el punto de engendrar una especie de culpabilidad colectiva «blanca». Además, ya llamé la atención sobre este punto de contestación.²³ En el caso de las sociedades ricas, la *contramodernidad* se difunde como modo de protesta no revolucionaria, en el sentido clásico de este calificativo. Se manifiesta por el *resurgimiento*, más o menos artificial y más o menos precario, de formas «arcaicas» de la existencia social. Todas las manifestaciones que contribuyen a que emerjan «culturas alternativas» y/o contraculturales, revelan de alguna manera este proceso. La utopía y lo imaginario son exaltados, las reivindicaciones existenciales quitan el sitio a las que nosotros acostumbramos a llamar racionales. T. Roszak ve esta configuración como «la matriz en la que un futuro alternativo, pero aún débil, está ya en trance de gestación» —y recurriendo a innumerables «fuentes exóticas».²⁴

El estudio de los fenómenos identificados con el término de modernidad, no es simplemente el resultado de una moda, sino que responde a una necesidad inmediata. Todas las sociedades presentes, y por primera vez en el mismo tiempo, han de resolver los problemas que nacen de mutaciones verdaderas; el desafío es, por tanto, práctico y tiene el aspecto de una prueba global o total, provocando a veces respuestas «totalitarias». Todas las ciencias sociales han de considerar esta cuestión de la irrupción de lo inédito, de las alternativas

23. Ver *Sens et puissance*, y particularmente el texto titulado: «Tradition et continuité».

24. T. ROSZAK, *The making of a counter culture*, Nueva York, 1969.

radicalmente nuevas, de las discontinuidades; el desafío es también teórico, y H. Lefebvre considera el concepto de modernidad como ayudando a formular la crítica del modernismo, como designando una «tentativa de conocimiento» de lo que está por devenir.²⁵ Y en la medida en que la antropología quiere ser una captación global, diferenciada, de método más analítico, puede contribuir a una mejor definición y a un conocimiento más profundo de la modernidad.

2. Crisis prácticas y teóricas de la modernidad

Las primeras van asociadas generalmente, si nos atenemos a las interpretaciones superficiales, a la *aceleración* de los cambios, de los procesos que rigen normalmente la vida de las sociedades. Se da así un fenómeno de reducción en el tiempo; la coexistencia de formaciones sociales y culturales de edades diferentes se efectúa aceleradamente, se manifiesta más clara y más problemática. En estas condiciones —que provocan una especie de exasperación de la normalidad— la sociedad aparece tal como es en su realidad profunda. No puede ya ser captada como un conjunto (un todo) unificado que se define simplemente por un *tipo* sociológico (en el sentido del «tipo ideal» de Max Weber), o un *régimen* (según las calificaciones de los politólogos y de los economistas); se la ve más heterogénea, plural y cambiante. En cierta manera, a la aculturación que rige las relaciones establecidas en el espacio, entre sociedades y culturas diferentes, se añade la *aculturación en el tiempo* que resulta de la confrontación más rápida de las relaciones sociales y configuraciones culturales formadas en épocas sucesivas.

En esta situación, la relación a los puntos de referencia sociales es apreciada como ambigua o desprovista de sentido, y los actores sociales definen sus funciones, sus roles, con más dificultades. Las reacciones como los enfrentamientos están muy diversificados. El rechazo total del «sistema», expresado bien por la violencia revestida de virtudes salvadoras, bien por el «retramiento» o sistema de vida fuera del mundo moderno; la exaltación de la espontaneidad opuesta a las instituciones «represivas»; el conflicto entre generaciones que tienden a transformarse en clases políticas; el en-

25. H. LEFEBVRE, *Introduction à la modernité*, París, 1962.

frentamiento de los voluntaristas sociales que expresan una exigencia revolucionaria, o radicalmente reformista, y capas sociales que no formulan más que reivindicaciones «cuantitativas», etc. Los movimientos contestatarios actuales atacan tanto el modo capitalista de producción de cosas como el modo de producción de poderes, de signos y de «discursos». La contestación es global, la creatividad está en oposición a la producción, el sentido al poder, la calidad a la cantidad (vista bajo su forma económica o «materialista», como se dice frecuentemente). K. Keniston, estudiando la ideología de los jóvenes «radicales» americanos, subraya el «hastío» ante la noción de cantidad y el rechazo de la uniformidad, de la banalización; la afirmación del derecho a la calidad viene acompañada de una demanda del reconocimiento del derecho a la diferenciación.²⁶

Que las crisis actuales de la modernidad se expresan al menos parcialmente con este lenguaje, es un hecho reconocido por los teóricos de la sociedad «tecnocrónica». No pueden eludir el problema de la significación. Z. Brzezinski concluye que en la parte más avanzada del mundo, la tensión entre el hombre «interior» y el hombre «exterior» suscita una crisis aguda de la «identidad filosófica, religiosa y psíquica».²⁷ Y los trabajos relativos a la «búsqueda de la identidad» constituyen una parte importante de la actividad de los «social scientists» americanos. Esta necesidad de una nueva definición aparece en el momento en que el humanismo universalista se diluye y en que los biólogos amplían la parte que el hombre debe a su naturaleza más que a su cultura.

Igualmente, es importante mencionar la atención concedida a los *niveles de conciencia* que rigen una captación más o menos adecuada de las realidades actuales; la noción de nivel de conciencia designa una «configuración» que modela, en todo individuo, la percepción global de la realidad. C. Reich, en su obra célebre *The Greening of American*, propone una interpretación centrada sobre el individuo y la cultura —y en último término sobre la política— de la «revolución» en vías de hacerse en los Estados Unidos. Su método se basa en la consideración de tres niveles de conciencia:

1. La vista «tradicional» que no tiene ya contacto con lo real,

26. K. KENISTON, *Young Radicals: notes on committed youth*, Nueva York, 1968.

27. Z. BRZEZINSKI, *op. cit.*

formada durante el siglo XIX. 2. La configuración mental y los valores asociados a una sociedad industrial de organización avanzada, que hicieron su aparición durante la primera mitad de este siglo. 3. La captación global que elaboran las nuevas generaciones: está emergiendo y tiene todavía el aspecto de un «código secreto indescifrable». 28 La constatación presentada «sin pretensión científica» no se aplica únicamente al caso americano. Durante los períodos en que el proceso histórico sufre «una terrible aceleración» —según la fórmula de J. Burckhardt— el modo de existencia de la sociedad se convierte en más manifiesto, y los reveladores de su verdadera naturaleza se multiplican. En estas circunstancias la historia levanta las máscaras.

Detrás de este conjunto de consideraciones, la utilidad del método antropológico comienza a precisarse. Este último contribuye no solamente a una apreciación global que restituye su complejidad a las relaciones entre infraestructura y superestructuras, entre realidad social y formas de la conciencia, sino también a una mejor interpretación de situaciones reveladoras (por el medio del análisis situacional) y de transiciones (por los instrumentos modelados con ocasión del estudio de las sociedades «tradicionales» en cambio). Y esto, aparte del hecho ya mencionado de que la antropología se construye cada vez más como una sociología cualitativa. Esto le da una competencia superior para tratar de las transformaciones que afectan al orden de la cualidad: aquel en que se constituyen y se modifican las relaciones sociales fundamentales.

Existe otra aportación posible resultante de la talla misma de las sociedades consideradas por los antropólogos. Estas están organizadas en su mayoría a una escala reducida y sobre la base de relaciones que pueden llamarse «personalizadas». Muestran las condiciones de funcionamiento de pequeñas unidades sociales, su «comportamiento» real, según las diferentes situaciones, su eficacia y sus limitaciones en relación con los problemas que toda colectividad encuentra. Estas informaciones, estas enseñanzas importan en el momento en que se plantea la cuestión de la definición de la talla de los

28. C. REICH, *The greening of America*, Nueva York, 1970. Esta manera de ver debe situarse en paralelo con la atención concedida a las «mentalidades» por la nueva generación de historiadores franceses; acentúa, sin embargo, el hecho de la coexistencia de tipos de mentalidad en la época presente.

instrumentos, materiales e institucionales, más allá de la cual las sociedades llamadas avanzadas pasan por graves crisis de funcionamiento. Estas vienen designadas por fórmulas diversas —amontonamiento, crecimiento desmesurado de las organizaciones, servidumbre de los individuos a los medios de producción y a las instituciones, etc.—, pero todas las expresiones se refieren a los problemas de densidad social, de concentración de efectivos y de medios, de extensión y de complejidad de las organizaciones. Los pensadores neorradicales atacan este aspecto de la sociedad postindustrial, tanto (o más) que la forma del régimen que asegura la producción y el reparto. Parten de la observación que desde el momento en que los «instrumentos» sobrepasan cierto límite y cierto grado de poder, su utilización causa indefectiblemente a los sujetos una impotencia, una dependencia y una explotación. Es la constatación que lleva a I. Illich a proponer una nueva revolución, una redefinición y una redistribución de los «útiles» de que dispone la sociedad, un sistema «convencional» en que todos los medios son accesibles a todos. Esto implica el rechazo del «gigantismo», las enormes concentraciones de personas, de instrumentos, de cosas, de poderes. La referencia a las sociedades tradicionales está presente, sin duda, en el transcurso de estas proposiciones, aun cuando se definan como «lo contrario de un sueño primitivista». 29

Un nuevo conjunto de datos se ha acumulado para lo que he venido en llamar la *multiplicación de las alternativas*. Esta resulta de procesos internos: los generadores de cambio, que comportan dominio técnico, científico, organizativo o cultural, son cada vez más operantes; por efecto de las transformaciones acumuladas el orden social aparece y es a la vez más problemático y más «abierto»; la necesidad de opción entre los futuros posibles y la obligación constante de construir y definir la sociedad (y no de reproducirla pura y simplemente) se imponen de manera muy acuciante. Paralelamente, los procesos externos desempeñan un rol de importancia creciente. Por primera vez en la historia, las diversas sociedades y culturas están ahora comunicadas, material e intelectualmente —mediante los intercambios, las confrontaciones políticas y las «imágenes» de sí mismas que mutua-

29. Cf. I. ILLICH, *La sociedad sin escuelas*, en P. BUCKMAN, *Educación sin escuelas*, trad. cast., Barcelona (Ed. Península), 1975; y sobre todo las «enseñanzas» reunidas bajo el título: *Re-tooling society*. Cf. *La convivialité*, París, 1973.

mente se intercambian. Es ahora posible el confrontar *todas* las experiencias humanas, al menos en principio, y las referencias *externas* tienen una incidencia creciente sobre las opciones fundamentales efectuadas (o padecidas) por las naciones, los grupos sociales y los individuos. Es, en el plano internacional, el equivalente del fenómeno observado por los antropólogos en sus recientes estudios de aculturación sobre las sociedades de pequeñas dimensiones: las relaciones con su entorno, la «dinámica desde fuera», favorecen la aparición de nuevas alternativas.³⁰ En fin, es necesario evocar las consecuencias de una información generalizada y rápida por los *médicos*; la noticia que invade la vida cotidiana, las informaciones relativas a las experiencias en curso en los diversos países, al mismo tiempo que contribuyen a la emergencia de solidaridades nuevas, alargan también el campo de las alternativas. La *comparación* se impone de alguna manera por sí misma y viene a ser una fuerza de transformación —incluso la modificación de los proyectos revolucionarios. En este nivel, la intervención de la antropología, que es una sociología *comparativa* tanto como una sociología cualitativa, se encuentra fundamentada científicamente.

Pero hay campos más particulares, sectores de la modernidad propios de las sociedades llamadas avanzadas, en que esta justificación se da casi como una evidencia. Delimitan los «terrenos» abiertos a un *primer ataque* antropológico de los problemas de la modernidad:

a) *La relación naturaleza-cultura*. Como durante todos los períodos de planteamientos globales, esta relación está sujeta a una crítica que engendra una filosofía de la naturaleza diferente. Los temas, los movimientos, las iniciativas políticas que, en los Estados Unidos sobre todo, concierne al medio ambiente y a la contaminación revelan en qué bases prácticas esta «filosofía» se fundamenta. La batalla por la ecología, el rechazo de un medio desnaturalizado por causa de un crecimiento tecnoeconómico desmesurado, las tentativas de retorno a formas más simples y/o más naturales de la existencia vienen a ser los componentes más activos de la contestación de un cierto tipo de orden industrial. Este último es existencialmente sentido como un desorden que pone en peligro de muerte, y la reivindicación por «la calidad de la vida» se opone a la fuga hacia adelante en la producción. Una ideología

30. Ver G. BALANDIER, *Sens et puissance*, primera parte y conclusión.

logía antiindustrial se elabora, el reverso del optimismo industrialista dominante a lo largo del siglo XIX. Puede expresarse mediante una formulación técnica: la que ha sido evocada a propósito de los temas de limitación del crecimiento económico.³¹

Las modificaciones de la relación naturaleza-cultura deben también ser aprehendidas bajo otro aspecto. Cabe considerar ahora aquellas que afectan a las relaciones fundamentales o primarias que resultan del tratamiento cultural de los datos de naturaleza —sexo, unión hombre-mujer, edad. Los contribuyentes primordiales de toda sociedad vienen a ser los soportes de una contestación y de una experimentación que se consideran radicales, en el sentido que ellas llevan a las «raíces» mismas de toda existencia social. Los animadores de los movimientos feministas no reivindicaban solamente los medios de una «gestión» más libre de la naturaleza de la mujer, sino también una nueva definición de las relaciones entre hombres y mujeres y de la célula familiar resultante de su unión. Rehusar el «sexismo macho» vigente a lo largo de los siglos. Para ellas, la historia social no es primariamente la de la explotación del hombre por el hombre, sino la de la explotación de la mujer por el hombre. La relación entre grupos o capas de edad no escapan ya más a las turbulencias actuales generadoras de transformación. Nuevas rupturas nacen, la más patente es la que se manifiesta por la formación de una «cultura de los jóvenes» —la *youth culture*— objeto de numerosos estudios en los Estados Unidos, que comporta un rechazo del orden «establecido». Pero hay algo más a tener en cuenta. Las relaciones consideradas naturales entre generaciones mayores y generaciones subsiguientes han sido trastornadas. Las primeras han perdido una gran parte de su capacidad de información y de formación de su autoridad. Están marcadas por el pasado y efectúan sus valoraciones en términos de continuidad, cuando sus descendientes se sitúan en el tiempo de los cambios incesantes y expresan sus valoraciones en términos de futuro. Estos no aceptan formar parte, según una fórmula de M. Mead, de «una generación de la repetición».³²

31. Para una interpretación del orden industrial, y a partir de la «lectura del sansimonismo», ver el bello estudio de F. FERRON, *Industrie et création collective*, I y II, París, 1964 y 1970.

32. M. MEAD, *op. cit.*, capítulo consagrado a las «culturas prefigurativas».

Este conjunto de fenómenos nos encara con una crítica radical que no se fija únicamente en el modo de producción capitalista; y que, en un mismo movimiento, transforma la concepción del proyecto revolucionario. En estas perspectivas Marx y Freud se encuentran parcialmente recusados: el uno por su industrialismo (si no por su socialismo), y el otro por su sexismo (si no por su desmitificación de la conciencia).³³

b) *Los ensayos de repersonalización de la relación social.* En la sociedad industrial avanzada (o postindustrial) o tecnológica —es asunto de convenciones— operan tendencias contradictorias. Por una parte las comunicaciones reducen los aislamientos debidos a la distancia, los *media* confieren a las noticias una especie de ubicuidad, y estos medios conjuntos aseguran un conocimiento directo de los «otros». Pero por otra parte el desarrollo de las sociedades de masas y de vastas aglomeraciones que son en cierta manera unas anticomunidades, la de las enormes organizaciones complejas donde la función oculta a la persona, contribuyen a la soledad individual (considerada por D. Riezman bajo el aspecto de, la «turba solitaria») y a la uniformación de los individuos. La modernidad actual aparece a sus críticas como la de una sociedad sin estilo(s). Las reacciones que provoca van orientadas a un mismo tiempo «contra la indiferencia»³⁴ y la subpersonalización (si se me permite la palabra), y contra las rupturas efectuadas entre las personas. P. Schaeffer ha señalado bien las dos dimensiones o vectores que orientan estas reacciones: en una sociedad cada vez más «comunicante», el individuo se siente cada vez más solo; en una sociedad así la capacidad de controlar y manipular la comunicación determina directamente la firmeza del poder y la otorga medios excepcionales de condicionamiento (y de banalización) de los individuos.³⁵

En grados diversos, la búsqueda de nuevas fórmulas de identidad, la difusión de nuevos estilos mediante las culturas alternativas, la experimentación tendente a crear unidades sociales «calientes», la multiplicación de modos de compromiso personal, son ensayos de respuesta a esta situación. Los sintomas nos engañan y son numerosos. Por ejemplo: el

33. Ver, más arriba, los dos primeros capítulos de la primera parte.

34. Según la expresión de H. LEFEBVRE, *Le manifeste différentieliste*, París, 1970.

35. P. SCHAEFFER, *Pouvoir et communication*, París, 1972.

encuentro con el «otro» organizado en los grupos que se proponen este objetivo (*encounter groups*) intenta remediar las consecuencias de la soledad urbana,³⁶ el conocimiento participante, el que se adquiere por la práctica y/o por el activismo social, es valorado en relación al que se adquiere en lugares especializados, separados y que aíslan: las «comunidades», que quieren ser verdaderas comunidades, los grupos que se constituyen a imagen de las sectas tienen sobre todo como función primaria el dar una identidad y asegurar una inserción. Todos estos fenómenos manifiestan la exigencia de reconstrucción de las relaciones sociales *directas* y personalizadas; relaciones que son justamente una de las características del campo antropológico.

c) *Los ensayos de restitución del sentido.* Los «tecnócratas» mismos no pueden dejar de plantearse el problema del sentido de la «sociedad tecnocrática»; ingenuamente, creen que la filosofía puede aportar la solución y por eso convidan a un especialista junto a ellos como uno más entre otros.³⁷ No me pararé aquí en las razones de la pérdida del sentido, sino en algunas de las respuestas a este desafío total. Todas tienen como característica común el proponer una definición de la relación social por la ideología, los símbolos y los lenguajes, los rituales; por este conjunto que he calificado bajo la fórmula de: «creación personalizante o cultural».³⁸ Una vez más la antropología puede encontrarse en terreno de su competencia. Ella ha contribuido, en el curso de los últimos años sobre todo, a un conocimiento menos superficial de los mecanismos de los ritos. Las investigaciones recientes y sobre todo las de V. Turner, muestran para lo que son esenciales las funciones y las estructuras del ritual. Este último contribuye a depurar el orden social, a renovar los valores y los símbolos que los designan, a superar los conflictos y a encubrir los generadores de ansiedad. Tiende a restablecer las «comunicaciones» muy espaciadas o rotas...³⁹ Una antropología de la modernidad sería la más apta para asegurar la transposición, para detectar los rituales de la vida cotidiana colmando

36. Cf. el estudio empírico y teórico de K. BACK, *Beyond Words, The story of sensitivity training and the encounter movements*, Nueva York, 1972.

37. Así Z. BRZEZINSKI en la obra ya citada.

38. En *Sens et puissance*, op. cit.

39. Ver principalmente V. W. TURNER, *Les tambours d'affliction*, trad. franc., París, 1972.

nuestra inseguridad, reduciendo los microdramas sociales, manteniendo una significación capaz de orientar nuestros comportamientos.

El ritual catártico no es el único que está en crisis. El inventario de las diversas respuestas está aún por hacer. La expresión más libre y más minoritaria viene dada por la «cultura de vanguardia» —si se quiere admitir esta formulación imprecisa. R. Poggioli ha intentado darle más rigor. Considera esta cultura en función de cuatro características dominantes: es «activista» (asociando el gozo a la acción), «antagonista» (exaltando el hecho de estar «en contra»), «nihilista» (destrozando todas las barreras) y «agonista» (engendrando su propia destrucción). Y Poggioli añade: la vanguardia busca «la solidaridad en el seno de la comunidad de los rebeldes y de los libertarios»; «se esfuerza por transformar la catástrofe en milagro» —se podría decir, el no sentido en sentido.⁴⁰

La respuesta más global es buscada por los proyectos revolucionarios o/y utópicos que intentan reactualizar el tiempo de los orígenes o «la verdadera juventud del mundo» según fórmula de Rousseau. La modernidad no encuentra entonces su sentido si no es en el cambio radical, en la adhesión a un proyecto de remodelamiento total de la sociedad en que lo político se hace creencia. El movimiento, por el cual el proyecto intenta realizarse, se convierte en generador de dogmas y críticas de la «tolerancia pura».⁴¹

Se carga por una parte de este dinamismo que constituye lo «religioso», presente en estado difuso en las sociedades modernas llamadas avanzadas.

Este último punto llama la atención, nos remite a un importante conjunto de datos. En la misma medida en que la «crisis» moderna afecta a todas las instituciones, afecta también a las iglesias y no solamente a los creyentes. Lo «religioso» tiende así a no estar ya profesado principalmente en las organizaciones que tienen a su cargo la gestión; se les escapa y queda de alguna manera difuso o «salvaje». Queda en parte disponible para nuevas definiciones; y estas definiciones deben ser formuladas, ya que el nivel religioso —si le

damos al calificativo su acepción más amplia— es el del sentido en que se asocian los valores y donde se organizan algunas de las fuerzas que contribuyen a su definición sublimada y a la unificación del sistema social, a la adhesión de los individuos. Las batallas llevadas a cabo en el terreno de la modernidad, para justificarla, modelarla, o negarla, tienen necesariamente implicaciones religiosas, o cuando menos sacrales.⁴²

La vida cotidiana vuelve a ser más permeable a lo sagrado: los nuevos lenguajes «teológicos» se crean «a menudo por sincretismo» y se difunden las manifestaciones rituales, se multiplican en el marco de las experimentaciones sociales y culturales y el teatro ritualizado (como el Open Theater de Nueva York) sale a la calle,⁴³ las «comunidades» americanas reencuentran a menudo la exigencia espiritual de las primeras experiencias comunitarias, de quienes son las herederas, las religiones alternativas o de reemplazo se expansionan. Es posible considerar estos hechos como ensayos de socialización de proyectos de remodelaje de la sociedad moderna.

Bajo sus formas más «contestatarias», conservan las mismas características. Ciertos análisis del movimiento de Mayo de 1968 en París han puesto en evidencia su contenido ideológico, o/y mítico y han subrayado, a este propósito, la trama de los aspectos religiosos y políticos; son las tensiones determinadas por los dos polos que mantienen su dinamismo, su significado y su fuerza de acción.⁴⁴ Al nivel menos dramatizado, menos dependiente de los acontecimientos constituidos en liturgia, la asociación de lo político y de lo religioso queda activada. Las contraculturas movilizan lo sagrado y los líderes de la contestación figuran como Maestros o Gurús, las religiones de importación contribuyen a expresar al más alto nivel, el rechazo del orden industrial, lo religioso «elemental» (la magia y la hechicería) y el recurso a lo «oculto» sirven para contrarrestar las culturas oficiales, el retorno ofensivo

42. Este tema está recogido por R. BASTIDE en «Le sacré sauvage», en Rencontres Internationales de Genève, *Le Besoin religieux*, Ginebra, 1974.

43. Referente a este primer conjunto de fenómenos, subrayaría la importante comunicación de B. NELSON a la duodécima reunión anual de la American Society for the Study of Religion, *Re-presentations of the Sacred in our Times* y las estimulantes contribuciones de E. Goffman al estudio del ritual.

44. Tesis de R. DHOYER, *Les groupes de contestation politiques et religieux*, Universidad de París, VII, 1972.

40. R. POGGIOLI, *The theory of the Avant-garde*, Cambridge (Mass.), 1968.

41. Ejemplo de expresión teórica de esta crítica: R. WOLFF, B. MOORE y H. MARCUSE, *A critique of pure tolerance*, Boston, 1965.

de lo «satánico» —con su organización cultural propia en los Estados Unidos—⁴⁵ se asocia a la intención de destruir las estructuras existentes, a la reaparición del «rebelde consumado».⁴⁶

E. Tiryakian, partiendo de constataciones similares, ha demostrado la importancia actual de una «sociología de lo oculto». Observa que la cultura que se encontraría sujeta a sus interrogantes «puede ser considerada como el subsuelo cultural de la sociedad occidental». En los períodos de cambio rápido del medio social, caracterizados por las destrucciones y las tensiones, estos elementos ocultos se actualizan. Contribuyen a la formación «de dinámicas de modernización». Operan como una especie de tercera fuerza, concurrentemente a aquello que resulta de la ciencia y de la tecnología, por una parte, de la religión establecida, por otra.⁴⁷

El conjunto de consideraciones precedentes no constituye más que una primera puntualización, trazando un campo en que la intervención de la antropología aportaría una contribución decisiva a la interpretación de la modernidad, tal como ella se expresa en las formas, las crisis, los problemas actuales de las sociedades llamadas avanzadas. Paralelamente a las investigaciones con la misma orientación que proseguiría en las sociedades que son tradicionalmente de su competencia y que le permitirían dar una base amplia (verdaderamente «antropológica») al estudio de las modernidades. Los problemas expuestos son los de nuestro vivir inmediato y se imponen con un vigor que evoca la fórmula: «el cheque del futuro»,⁴⁸ puesto que son prácticos en un alto grado (y a veces definidos en términos de supervivencia), plantean indefectiblemente cuestiones de teoría y de método para los cuales estamos intelectualmente subpreparados. La exigencia es reconocida. Z. Brzezinski, anunciador de la «era tecnocrónica», considera las nuevas relaciones propias a ellas y afirma: «El hombre debe aún descubrir una definición teórica y por eso mismo, volverlas comprensibles a sí mismo.»⁴⁹ Pero

45. Descripción sumaria de esta organización en el semanario «Newsweek», 16 de agosto de 1971 (artículo titulado: «Evil, a anyone?»).

46. Ver H. MURRAY, *The Personality and Career of Satan*, en «Journ. of Social Issues», 18 de octubre de 1962.

47. E. A. TIRYAKIAN, *Esotérisme et exotérisme en sociologie*, en «Cah. Inter. Sociol.», LII, 1972.

48. A. TOFFLER, *Future Shock*, Nueva York, 1970.

49. *Op. cit.*, primera parte: «Le choc de l'ère technétronique».

está lejos la exigencia de la respuesta. Ésta no puede resultar más que de una orientación radicalmente diferente de las ciencias sociales.⁵⁰ Es ahora cuando debe verificarse la aserción filosófica de G. Bachelard: sólo el *presente* puede provocar el rejuvenecimiento del pensamiento —un presente que no excluye el futuro, desde el momento en que reconoce que el cambio es la irrupción de este último en su seno.

50. Ver mi obra *Sens et puissance*, primera parte y conclusión.

Sumario

Prólogo	5
Introducción	9
Primera parte: «SOCIEDADES» DENTRO DE LA SOCIEDAD	
I. <i>Hombres y mujeres o la mitad peligrosa</i>	17
1. El relato de las mitologías y de las ideologías ...	19
2. Las lecturas de las teorías sociales	36
3. Los sexos y las estructuras	42
4. Las raíces del macho	60
II. <i>Padres e hijos, mayores y menores</i>	67
1. Puntualizaciones y exploraciones teóricas	71
2. Padre e hijos	84
3. Dinámica de los grupos de edad	94
4. Edades del hombre	108
III. <i>Desiguales y dominantes</i>	117
1. Problemas y dominio de la estratificación social	118
2. Posiciones teóricas	128
3. Condiciones de existencia de las clases sociales ...	151
4. Historia y desigualdad	165
Segunda parte: CONTINUIDAD Y RUPTURAS DENTRO DE LA SOCIEDAD	
IV. <i>Tradicón, conformidad, historicidad</i>	177
1. La «ausencia» de historia	177
2. Africa y sus historias	187
3. El orden de la tradición	193
4. La ilusión de la reproducción	208

V. <i>Orden tradicional y protesta</i>	219
1. Imágenes de la sociedad tradicional	219
2. Sistema y contestación	234
3. Innovadores y contestatarios	237
VI. <i>Antropología y crítica de la modernidad</i>	247
1. Problemas de terminología	250
2. Crisis prácticas y teóricas de la modernidad	256

Homo Sociologicus

Colección dirigida por Salvador Giner

La reflexión sociológica sobre el mundo moderno se ha convertido en uno de los modos más importantes de interpretar la condición humana.

La colección "Homo Sociologicus" recoge las obras más destacadas de la sociología contemporánea en toda su diversidad y unidad interna.

"Homo Sociologicus" ofrece al lector una panorámica general del humanismo sociológico y de la crítica racional, secular y adogmática del mundo moderno, en sus manifestaciones más significativas.

Salvador Giner,
El progreso de la conciencia sociológica

Norman Birnbaum,
Hacia una sociología crítica

Richard Sennett,
Vida urbana e identidad personal

Émile Durkheim,
Educación y sociología

Julien Freund,
Las teorías de las ciencias humanas

Franco Ferrarotti,
El pensamiento sociológico de Comte a Horkheimer

Georges Balandier,
Antropológicas

Steven Lukes,
El individualismo

BIBLIOTECA DEAS INAH

FECHA DE ENTREGA

26 FEB 2010

Por Oxford, Antropología, 1971, p. 111. En el mismo
trabajo, la doble existencia de una cultura, la de un grupo y la
del antropólogo que desde 1970 vive permanentemente en
ella, investiga las sociedades de la cultura humana.
renter, y la del sociólogo que estudia la cultura.
a través de sus problemas más
suma, de la elaboración de una "antropología
tual", y, puesto que las sociedades y las culturas y su
pia investigación están siempre en continuo movimi-
se impone la multiplicación de las alternativas y en
secuencia, de las incertidumbres. La obra de Bataillon
pretende resolver todas estas "incertidumbres",
estudia las principales cuestiones que se refieren
ciencias sociales, desde la desaparición de la
existente entre naturaleza y cultura hasta las
y los puntos en común que tienen la antropología
sociología.