

Prólogo

Las escuelas de antropología social como expresión de la diversidad cultural europea

No me quiero adelantar a la presentación que los editores y traductores, quienes supieron reunir con criterios muy acertados una serie de escritos clásicos sobre temas relacionados con las maneras de comprender el mundo, hacen de los textos mismos. Sólo añadiría —y de esto nos olvidamos frecuentemente cuando discutimos las diversas escuelas de la antropología social— que éstas por un lado son maneras complejas de comprensión de las formas mediante las cuales los humanos del África, de Asia y de Oceanía —en el caso de los antropólogos británicos y franceses— organizan y tratan de comprender su existencia; y, por otro lado, documentan cómo las culturas en las cuales están inmersos los científicos entienden a su vez el mundo.

Este ejercicio quizá resulte interesante para aquellos que en el Perú, y en el resto de América Latina, estudiarán la presente selección sin estar al tanto de las diferencias culturales entre todos estos europeos ahora reunidos en una “unión”, ya que estos discursos podrían aparecer como debates al interior de la ciencia solamente y no, como lo son también, muestras de formas diversas de comprender el universo.

Hay una manera de concebir el mundo que nace con las civilizaciones mediterráneas, que construye básicamente una oposición entre la sociedad humana urbanizada y la naturaleza salvaje. En contraste con las leyes del caos natural, los humanos construyen la civilización: ésta tendría su mayor expresión en la ciudad “intramuros”, que se opone al mundo salvaje de “extramuros”. Es decir, la sociedad urbana expresa sus características básicas en el orden mismo del asentamiento humano. Su centro es la plaza mayor, rodeada por los edificios públicos: la iglesia o los templos, el palacio gubernamental, los lugares de reunión y deliberación de los ciudadanos varones. Ya las mujeres, en este orden urbano, ocupan la periferia y los espacios domésticos cerca de los muros; solamente en los días festivos —y muchas veces con velo— pueden aventurarse hacia el centro para participar en los servicios religiosos. La religión, a su vez, es un discurso que fundamenta y organiza ritualmente la civilización, como vemos, desde el centro mismo del universo creado por los hombres. A más tardar con el imperio romano, y también con la difusión del latín en la cuenca del mediterráneo y en Europa central, se unifica esta forma de conceptualizar el mundo.

A diferencia de esta visión “sociocentrada”, los pueblos anglosajones, germánicos y eslavos, quienes habían quedado en la periferia bárbara de la civilización romana, desarrollaron una comprensión del mundo que sitúa a los humanos “en” la naturaleza y como parte de ella. Los individuos no son comprendidos únicamente por su ubicación en el tejido de relaciones sociales y sus jerarquías, tal como en el universo mediterráneo, sino que constantemente se definen frente a la naturaleza y en relación con ella. Es interesante notar cómo esta concepción básica es ahondada en el desarrollo del industrialismo capitalista anglosajón y germánico, creando toda una serie de movimientos antiurbanos, un romanticismo que supone que la realización de la libertad mayor del individuo se encuentra en su enfrentamiento con la naturaleza: surgen los Livingston y los Stanley, precursores del colonialismo, o los aventureros como Scott y Amundsen que “conquistán” los hielos árticos. Sus epopeyas, y los libros de aventura contruidos alrededor de gestas heroicas de hombres enfrentados con la naturaleza, constituyen las lecturas de los jóvenes de fines del siglo XIX y la primera mitad del XX. Así, se van estableciendo las características de las personas que posteriormente devienen en antropólogos.

No llama la atención, sobre este trasfondo cultural en la larga duración, que antropólogos socializados en modos tan diversos de conceptuar lo social se conviertan en científicos que organizan de manera diversa el “estudio de la sociedad”. Hay una línea divisoria entre la escuela francesa y la escuela anglosajona de antropología social, que se puede advertir con claridad. Los anglosajones conceptúan lo social y lo religioso según la función que tendría para organizar su supervivencia en la naturaleza, tendencia claramente perceptible en este volumen en los escritos de Bronislaw Malinowski, Godfrey Lienhardt, Meyer Fortes y Raymond Firth, e incluyendo también al constantemente citado Evans-Pritchard. Por el lado de los estructuralistas franceses, vemos a Marcel Mauss, Louis Dumont y por supuesto a Durkheim, el gran fundador mencionado con constancia por ellos, quienes hacen hincapié en su idea de que la antropología social tiene su objeto en las reglas de construcción social, en la creación de los humanos “intramuros” o en las reglas estructurales que provienen de la mente humana, como Lévi-Strauss nos enseñará posteriormente.

No quiero ser maniqueo y determinista. La misma construcción de la selección aquí presente trata de esbozar una síntesis, que a la vez muestra que entre “las escuelas” y los espacios culturales, la antropología es a la par un espacio intercultural. Ambas escuelas se leen mutuamente, y por cierto que cada uno trata de recoger comprensión del otro bando. El texto de Louis Dumont, a quien debemos ante todo su interpretación de la estructuración de la sociedad hindú y su concepto del “holismo” (que los individuos, frente al individualismo europeo, se entienden de acuerdo a su posición en un todo ordenado que los preexiste), es un ejemplo claro de ello. Se trata, en efecto, del prólogo a la edición francesa de *Los Nuer* de Evans-Pritchard, en el cual Dumont hace hincapié en las consideraciones “intramuros” de

este autor. Estas consideraciones explican las características estructurales de la sociedad acefálica de los nuer, y hacen posible a la vez que al menos la mitad de la monografía, que Dumont califica de “idealista”, haya sido apropiada por los franceses. Y tampoco deja de mencionar que esta parte, la más apreciada por él, es precisamente la más combatida de la obra por parte de los colegas británicos. El mismo Evans-Pritchard se acerca a la posición francesa, sin dejar completamente de lado el funcionalismo inglés. Pero al lado de su preocupación constante por mostrar la adecuación entre humanos y sus costumbres en un proceso de una inserción en la naturaleza, considera su aporte sobre la estructuración de la sociedad nuer como un cambio “de la función al significado”. Y, como contrapunto a las palabras de alabanza de Dumont, podemos de hecho leer en el ensayo precedente las rectificaciones sutiles que Raymond Firth hace al “logro” de Evans-Pritchard. Dice Firth que éste no ha hecho el trabajo de campo suficiente, que no ha indagado exhaustivamente con los informantes los fenómenos que describe y que se ha prestado *a posteriori* a opiniones de observadores menos expertos, para concluir señalando las observaciones “intramuros” estructuralistas de Evans-Pritchard como insuficientes y demostrar luego que resulta más apropiado un análisis multifuncional de la idea de los nuer sobre la relación estrecha entre gemelos y pájaros.

Es en estas sutilezas de apropiación de una misma obra por los miembros de cada bando donde es perceptible cómo se desarrolla cada concepción del mundo en la interculturalidad, acercándose y distanciándose a la vez. En este sentido, este volumen no es simplemente una colección de textos, sino en sí mismo un estudio intercultural digno de ser leído de esta forma.

Quien ya ha percibido el índice, o como buen lector está leyendo estas palabras introductorias al final, se estará preguntando por qué no he incluido hasta el momento en mis observaciones al algo olvidado Franz Baermann Steiner. Por múltiples razones no lo he querido incluir en mis disquisiciones dicotómicas. Su contribución a este volumen es una charla que hizo en su exilio inglés, en el mismo Oxford donde desarrolló su carrera de antropólogo social, además de ser filólogo y escribir poesías en alemán. Pero su trabajo sobre la superstición está mucho más signado por un método filológico que por el pensamiento de la escuela británica. En cierto grado, al definir la superstición como un añadido a un cuerpo de creencias estructuradas, se acercaría más a la posición francesa. Pero no es ni lo uno, ni lo otro. Por lo visto, pertenece a otra vertiente. Se socializa como miembro de una minoría cultural, judía, en Praga; escribe su lírica en alemán y es por largos años un exiliado en Gran Bretaña. No es casual que las grandes “escuelas” reseñadas, en tanto son expresión de modos de comprender el mundo en la larga duración, no lo han hecho suyo.

Jürgen Golte