

## Reseñas

### La reproducción social: un nuevo marco teórico para la antropología económica

**Gabrielle LEFLAIVE**

Universidad de Castilla-La Mancha  
gabrielle\_leflaive@hotmail.com

NAROTZKY, Susana. 2004 *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

La versión original del libro de Susana Narotzky, antropóloga y profesora de la Universidad de Barcelona, se publicó en 1997 con el título: *New Directions in Economic Anthropology* (London: Pluto Press). La publicación de la versión en castellano permitirá acercar a un vasto público hispanohablante un trabajo muy completo y sugerente, tanto por su contenido teórico y la amplia literatura comentada, como por la riqueza de un material etnográfico original, basado en el trabajo de campo realizado por la autora en una zona rural del sur de Cataluña.

Como lo anuncia la propia autora, el libro no constituye una historia de la antropología económica ni pretende servir como manual de referencia para el estudio de lo “económico” dentro de la antropología. Quiere más bien aportar una reflexión teórica e integrada sobre un conjunto de aspectos usualmente tratados en aquel campo de estudio, y mostrar al mismo tiempo el interés, para la antropología, de abordar de manera global los procesos materiales de subsistencia en cualquier sociedad.

El eje teórico que sustenta la reflexión desarrollada a lo largo del libro es doble. Por una parte, se trata de mostrar que la separación entre lo material y lo cultural, o entre la economía y la sociedad, no es sostenible, constituyendo más bien un obstáculo epistemológico: los procesos materiales de subsistencia, es decir las formas en que “se organizan las personas en la producción y reproducción de los bienes materiales y servicios que hacen la vida posible” (13), “no pueden separarse de sus expresiones culturales que a su vez, son producidas y toman cuerpo materialmente” (21). La noción de “reproducción social” es la herramienta que la autora propone para superar esas dicotomías, lo que conduce a romper los moldes de las categorías económicas habituales –producción, tecnología, espacio y recursos, distribución, intercambio, consumo, trabajo, hogar, etc.–, con las que se pierden las articulaciones y la comprensión holista de las relaciones sociales. Por otra parte, el conoci-

miento antropológico de las realidades socioculturales concretas debe apoyarse en el estudio de los procesos *históricos* y *dialécticos* –flujo y devenir a través de luchas de poder y de intereses, de conflictos, negociaciones y disensiones; coexistencia de estados contradictorios–, que se desarrollan alrededor de los procesos materiales, es decir, la apropiación de la naturaleza y la organización de las relaciones humanas para producir y reproducir los bienes y servicios que sustentan la vida humana. El concepto de reproducción social, entendido como proceso histórico y dialéctico, permite al mismo tiempo salir del dualismo micro/macro o local/global, tal como lo hace Eric Wolf en su obra “Europa y la gente sin historia”, en la que muestra que “la mayor parte de las sociedades estudiadas por los antropólogos son resultado de la expansión de Europa y no los precipitados prístinos de etapas evolutivas pasadas”<sup>1</sup>.

La fuente principal de inspiración teórica de *Antropología económica. Nuevas tendencias* es sin duda la obra de Marx y Engels. Sin embargo, el libro se reclama de una determinada tradición en la forma de leer, interpretar y aplicar los escritos de Marx, iniciada por Gramsci en Italia y proseguida por R. Williams, E.P. Thompson –y, en cierta medida, en parte de la obra de Godelier<sup>2</sup>–. La autora resalta sobre todo el enfoque siempre histórico y holístico de esa corriente, en particular mediante la idea de “experiencia” en la que se reúnen de modo dialéctico lo material y lo cultural, lo socialmente determinado y la capacidad de acción humana. Subraya asimismo el interés del concepto de *habitus* de Bourdieu, debido a su tentativa de superar la dicotomía entre las condiciones objetivas –sociales– y las identidades subjetivas –individuales–, si bien critica el hecho de que la obra de Bourdieu no cumple sus promesas: no describe cómo el *habitus* se produce diferencialmente, “nunca vemos cómo ocurre” (161). Las interpretaciones de Marx, en las que se apoya Susana Narotzky, se alejan bastante de la “interpretación ortodoxa” y de la elaboración teórica del marxismo estructural de Althusser y Balibar, que Thompson critica con vehemencia en su ensayo *The Poverty of Theory* (1978). El modelo basado en dos instancias separadas –la base económica o infraestructura y la superestructura (jurídica, política e ideológica)– y en el carácter determinante de la primera sobre la segunda, queda rechazado por el hecho de reificar aspectos no aislables de la “vida real” y por su mecanicismo, al mismo tiempo que representa, *in fine*, otra forma del idealismo contra el cual se elevaban Marx y Engels –la sociedad vista como una mecanismo de relojería–. Lo retenido por la autora es más bien la insistencia de Marx en que la separación entre las condiciones objetivas y el ser social subjetivo es el producto histórico de las relaciones capitalistas, y en que su propuesta consiste en entender la “producción y la reproducción de la vida real”, en el centro de la cual ubica las *relaciones sociales*, entre personas, y no las cosas o las

<sup>1</sup> Eric Wolf (1987: 100-101).

<sup>2</sup> Cuando, en “Lo ideal y lo material” (1990), intenta superar la dicotomía infraestructura/superestructura, según la autora.

relaciones entre cosas, como lo hacen la economía clásica o los enfoques reduccionistas que se reclaman del marxismo. Si Susana Narotzky reafirma la idea marxista de la centralidad del proceso de producción para entender una sociedad concreta, es porque este proceso es esencial para entender esa “vida real”, como resultado histórico de determinadas relaciones sociales y al mismo tiempo como lugar donde se producen, perpetúan y transforman aquellas relaciones. Finalmente, abordar las condiciones y los procesos materiales de subsistencia implica, en esta línea teórica (Marx –Gramsci– Williams y Thompson), reunir en un mismo análisis el poder y el significado, la coerción, la resistencia y la hegemonía.

Sin embargo, la autora encuentra un límite en la obra de Marx, aunque sea “en la letra más que en el espíritu” (237): la omisión de muchas relaciones sociales que no encajan en el modelo de las relaciones capitalistas –las relaciones trabajo/capital y capital/capital– y que, no obstante, juegan un papel innegable en la reproducción social de las sociedades capitalistas, como por ejemplo las relaciones de género y familiares –cuyo papel se revela no solamente en el trabajo doméstico, sino también en la propia industria– o el constructo ideológico de la “confianza”. La idea, desarrollada por Polanyi, de que las relaciones económicas están incrustadas en instituciones y relaciones no económicas, tanto en las sociedades precapitalistas como en las capitalistas, si bien está presente en la obra de Marx –como se verá más adelante al hablar del concepto de reproducción–, queda relegada en un plano secundario por el hecho de que su obra, y su análisis del capitalismo en particular, se enmarcan dentro de las propias categorías de la economía política que Marx trató de criticar y deconstruir. Ellas mismas son fruto del trabajo ideológico en la sociedad capitalista, que tiende a enmascarar la verdadera naturaleza de las relaciones sociales en las que se fundamenta. Es interesante observar que Susana Narotzky no evita una paradoja similar en la estructura de su libro. En efecto, para llegar a un acercamiento integrado, holista de los procesos materiales, la autora elige pasar por las categorías económicas usuales con el fin de mostrar su inadecuación, revelando las articulaciones y los procesos que han sido obviados por su uso. El libro está presentado, pues, en capítulos que corresponden a la clásica división de “lo económico” en diferentes ámbitos: 1) la producción 2) la distribución y el intercambio 3) el consumo. El cuarto capítulo presenta una reflexión general sobre la noción de “reproducción social” a la luz de los debates anteriores, y el quinto capítulo, de conclusión, constituye un intento muy logrado de sugerir la forma en que el enfoque propuesto permite interpretar la realidad concreta, investigada por la autora en su etnografía de “Les Garrigues” en el sur de Cataluña. Ello la lleva, finalmente, a formular algunas ideas generales acerca del concepto de clase social, y volver sobre el doble eje teórico que indiqué más arriba: por un lado, la materialidad de la cultura y el carácter cultural de las relaciones materiales, y por otro la necesidad de estudiar los procesos históricos y dialécticos mediante los cuales se han formado, perpetuado y transformado las relaciones de hegemonía/subalternidad.

¿En qué consiste esa idea de “reproducción social” que Susana Narotzky propone como nuevo marco para la antropología económica? No se trata de una esfera separada, adicional de la actividad económica, que cabría añadir a las de la producción, de la distribución e intercambio, y del consumo –lo que un vistazo rápido al índice del libro podría hacer pensar– para conseguir por fin un “modelo” completo. Al contrario, se trata más bien de hacer estallar las categorías en uso mediante la reintroducción de la historia, de las relaciones de poder y de la experiencia real de las personas en el análisis. Ello explica las aparentes repeticiones del libro: en varias ocasiones, aspectos o fenómenos que han sido abordados en un capítulo vuelven a ser retomados en otro, desde una perspectiva diferente que desemboca en una visión más orgánica, más integrada y más eficiente para entender las relaciones sociales en las que las personas desarrollan su “vida real”. No obstante, en los debates acerca de la “reproducción” iniciados a partir de los años 60, tanto a raíz de los enfoques feministas como de las investigaciones marxistas sobre la articulación de diferentes modos de producción y la transición al modo capitalista, se ha tendido a usar un concepto restrictivo de reproducción, basado en una separación analítica entre un nivel productivo, económico, y un nivel reproductivo, asociado a la reproducción biológica y autónomo respecto al ámbito productivo. Siguiendo a F. Edlhom, O. Harris y K. Young, Susana Narotzky considera necesario desglosar el concepto de reproducción en distintos aspectos para los fines de análisis: reproducción biológica, de la fuerza de trabajo y de la sociedad en conjunto. Pero el objetivo teórico, nos dice la autora, es la integración de los diferentes procesos reproductivos identificados con los procesos productivos, para llegar a una comprensión de la reproducción que se acerque todo lo posible a la idea de Marx: en su obra la reproducción social corresponde a la reproducción de las condiciones necesarias para que se perpetúe una determinada organización social de la producción.

En su análisis de la reproducción simple –concepto heurístico que le permite estudiar las condiciones de continuación del sistema capitalista al mismo ritmo– y de la reproducción ampliada –o proceso de acumulación del capital–, Marx parte de la idea de que todo proceso de producción, sea cual sea su forma, es al mismo tiempo proceso de reproducción, debido a la necesidad de seguir produciendo y de seguir consumiendo. En el capitalismo, la reproducción cobra dos aspectos: al reproducir, por su propio movimiento, la separación entre el trabajador y las condiciones de producción, obligando constantemente al trabajador a vender su fuerza de trabajo para subsistir, el proceso productivo capitalista reproduce y perpetúa sus condiciones de explotación. Por otra parte, el capitalista tiende a volver a invertir parte de la plusvalía sacada al trabajador, puesto que ese capital adicional –en parte bajo la forma de capital fijo, maquinaria, etc., y en parte bajo la forma de capital variable, es decir, fuerza de trabajo comprada– producirá a su vez una nueva plusvalía, en una espiral de reproducción del capital en constante aumento; la competición entre propietarios de capital y la “expropiación de los capitalistas por los capitalistas”<sup>3</sup> con-

tribuyen de forma esencial a ese movimiento de acumulación creciente del capital. De este modo, el sistema de producción capitalista no solamente produce mercancías y plusvalía, sino que produce y reproduce constantemente la propia relación capitalista entre el trabajador y el dueño de los medios de producción<sup>4</sup>. Sin embargo, nos advierte la autora, la idea de reproducción social no debe ser entendida como una teleología, como ocurre en la corriente estructuralista del marxismo o en el funcionalismo. No se puede personificar la “sociedad”, atribuyéndole el objetivo de reproducirse y conservar su forma de organización, ni tampoco resulta correcto mantener una imagen armónica de la sociedad como integración de partes funcionalmente ordenadas para su equilibrio. La ruptura, la disidencia, el conflicto, la negociación se producen en la confrontación de los intereses de los grupos que ocupan posiciones diferentes en el proceso productivo, y bajo la hegemonía del capitalismo se crean modos alternativos de vivir y pensar, resistencias y contrahegemonías. Con una reconstitución de la compleja historia de la formación del nacionalismo catalán, Susana Narotzky ilustra la manera en que un proceso cultural contrahegemonico –en lucha contra el centralismo castellano– se desarrolló a través del intento de una burguesía conservadora por crear una ideología de relaciones armoniosas entre la clase trabajadora y el capital –mediante el paternalismo, la cooperación y el corporativismo–, y así conservar y ampliar su poder económico. La dimensión política y cultural del nacionalismo catalán no puede aprehenderse disociándola de las relaciones sociales de producción en las que se constituyó.

Seguiré a continuación el orden de los capítulos del libro para exponer más concretamente las ideas desarrolladas por la autora.

### La Producción

En este primer capítulo, Susana Narotzky aborda las temáticas clásicas de los recursos naturales –el ecosistema– y de la tecnología, para pasar luego a las cuestiones, centrales en Marx, del acceso a los recursos productivos y de la división del trabajo, y terminar con una discusión del concepto mismo de trabajo. Su crítica a las visiones reductoras del “medio ambiente” como contexto natural dado, objetivo y ahistórico está bien ejemplificada con el correctivo que Wilmsen aporta al conocido trabajo de Richard Lee sobre los !Kung del Kalahari y su economía de caza-recolección. En efecto, según la autora, Lee cae en los dos principales errores de la ecología humana y de la antropología ecológica, que obvian a la vez la historia y la existencia de desigualdades internas. Wilmsen, en su obra *Land Filled with Flies*, muestra que el actual modo de vida de caza-recolección, así como el aislamiento y la marginación de los pueblos del Kalahari, no pueden entenderse sin tener en cuenta

<sup>3</sup> Marx (1990: 856).

<sup>4</sup> Véase Marx (1990), primer libro, séptima sección.

ta más de mil años de relaciones con otros grupos: los Bosquimanos practicaban el pastoreo, participaban en redes de comercio de plumas, marfil y ganado, o vendían su fuerza de trabajo a otros grupos. La caída del comercio, la peste bovina y la disminución en la demanda de trabajo fueron sin duda los principales factores que les condujeron a adoptar su actual modo de subsistencia, en un proceso de marginación económica y política dentro de los Estados modernos del sur de África. Más aún, Wilmsen corrige la visión de una sociedad homogénea e igualitaria, mostrando que el acceso a los recursos de caza-recolección, al ganado, a las armas o al empleo asalariado se diferencia según las relaciones de parentesco y las alianzas estratégicas, lo que produce una estratificación social interna.

El concepto de capacidad de sustentación<sup>5</sup> presenta también serias limitaciones, si bien permite cuestionar la noción de productividad dominante en la sociedad occidental, mostrando que la innovación tecnológica no se traduce necesariamente por una mayor eficiencia energética, cuando se considera independientemente del valor de mercado de lo invertido y de lo producido. En primer lugar, las relaciones históricas entre sociedades humanas influyen de manera decisiva sobre la demanda de recursos de un espacio determinado, como lo prueba la larga historia de apropiación de recursos procedentes del mundo entero por parte de los europeos. La presión sobre los recursos naturales en Occidente se exporta a los países del Tercer Mundo, donde esa presión se debe no sólo al aumento demográfico local, sino también al crecimiento de la producción impulsada por la extensión capitalista. Por otra parte, entre los recursos principales que producen y utilizan las sociedades está la energía humana –el trabajo–, y las personas pueden ser utilizadas como recursos por otras personas: el control del trabajo ajeno es un aspecto esencial de la organización de los procesos de subsistencia. Finalmente, las sociedades tratan de controlar el tamaño de su población mediante prácticas que limitan el crecimiento demográfico pero también con prácticas que lo favorecen, al mismo tiempo que las condiciones ecológicas –disponibilidad de ciertos recursos alimenticios– influyen sobre la fertilidad, de forma no necesariamente homogénea dentro de un determinado grupo, en función del acceso diferencial a dichos recursos. En resumen, la ecología es también política, la “naturaleza está incrustada en la sociedad y la historia humana” (138). Los efectos de los factores medioambientales dependen de las complejas relaciones políticas, entre sociedades, e internas, y las poblaciones no responden a aquellos factores de un modo mecánico. La discusión acerca de la tecnología conduce al mismo tipo de conclusión, en contra de una visión mecanicista y reductora: la tecnología no es un mero instrumento material

---

<sup>5</sup> La capacidad de sustentación de un territorio se define como la población humana máxima que puede sustentarse en ese área en función de los recursos disponibles, que a su vez dependen de la tecnología.

objetivo, sino también un proceso social, que consiste en la articulación de instrumentos, personas y conocimientos bajo el control ejercido por determinados individuos o grupos. La tecnología no se encuentra difundida de manera homogénea entre todos los miembros de la sociedad.

El punto de entrada fundamental, que propone la autora para el estudio de los procesos productivos, consiste en determinar los “*loci* de control”: quién controla y cómo los instrumentos, el conocimiento de su uso y el diseño del proceso productivo. La identificación de los lugares de control permite abordar varias cuestiones cruciales a la hora de entender la naturaleza de las relaciones sociales, que se establecen entre las personas en su forma de organizar la producción de los bienes y servicios. La cualificación, por ejemplo, es una categoría que debe ser desmontada de forma crítica, distinguiendo entre las destrezas técnicas objetivas que se poseen y su reconocimiento social e institucional, y analizando los procesos de definición y de acceso a las cualificaciones. Las destrezas que numerosas niñas del mundo adquieren de modo informal en el hogar, relacionadas con tareas domésticas –cocina, cuidado de niños, costura, etc.–, si bien se utilizan ampliamente en muchos empleos ofrecidos a las mujeres –sector de servicios, sanidad, industria de la confección y electrónica–, se consideran como naturales y no se valoran como “cualificación”, lo que permite pagar unos salarios muy bajos por esa mano de obra “no cualificada”. El control del diseño de la actividad productiva permite, como fue el caso con el taylorismo u “organización científica del trabajo”, expropiar el conocimiento técnico que los trabajadores tenían de sus instrumentos. Por otra parte, la cuestión del acceso a los recursos productivos y al espacio plantea el complejo problema de las formas de propiedad y derechos de uso, tanto en las sociedades “precapitalistas” como modernas, según lo ilustra el ejemplo de la casa *pairal* de Cataluña, donde tradicionalmente los derechos de propiedad y de uso de la tierra –principal medio de producción– se hallan separados. Ello produce líneas de conflicto entre generaciones –entre los padres y el heredero con derecho de propiedad pero no de uso– y en la generación de los hijos entre aquéllos, que carecen de derechos –hijos que no heredan–, y el heredero que dispone de algunos derechos.

La autora subraya la importancia de analizar la organización de la producción y las relaciones sociales, a las que ésta da lugar, no solamente en las diferentes unidades de producción, es decir, en el nivel específico del proceso laboral –lo que resulta esencial para entender la experiencia cotidiana del trabajo–, sino también desde una perspectiva global, articulando los procesos desde la extracción de recursos hasta su comercialización. Así se revelan las relaciones que intervienen en el proceso completo y con el sistema económico en su totalidad, teniendo en cuenta los sistemas de subcontratación, la regulación estatal, los acuerdos comerciales, las situaciones de monopolio o monopsonio, etc. que afectan, de forma más o menos directa, las relaciones de producción en las distintas etapas del proceso. El interés de una tal perspectiva global queda perfectamente ilustrado por el ejemplo de los

molinos de aceite de oliva en Cataluña. En efecto, antes de la creación de una cooperativa de molinos en 1914, unos pocos propietarios de molinos –también grandes terratenientes– ejercían un monopolio –es decir, que eran los únicos compradores– respecto a los pequeños y medianos propietarios, obligados a vender sus aceitunas a los precios y en los momentos impuestos por los propietarios de las almazaras. El ritmo del molino imponía su ritmo a la cosecha en las pequeñas propiedades –debido a la imposibilidad de almacenar las aceitunas y a la necesidad de vender en parte su trabajo a los grandes propietarios–, lo que a su vez determinaba la calidad del producto vendido –aceitunas demasiado maduras o incluso recogidas del suelo– y el precio de venta que obtenían los pequeños productores. Finalmente, Susana Narotzky muestra que a través de una relación en el mercado capitalista, el propietario del molino ejercía un control sobre el trabajo de los productores de aceitunas, sin tener la propiedad de sus tierras.

El propio concepto de trabajo ha tenido que ser abordado de forma más compleja a la luz de tres líneas de investigación señaladas por la autora: los estudios antropológicos de sociedades “precapitalistas” no integradas por el mercado, las investigaciones feministas y su denuncia de la invisibilización y devaluación del trabajo de las mujeres, y las investigaciones sobre economías informales o sumergidas. Aquellos trabajos revelan la omnipresencia de relaciones capital/ trabajo que no pasan necesariamente por el empleo y el trabajo dependiente, sino que se manifiestan a través de procesos de reproducción, de consumo, de autoaprovechamiento, etc., bajo la forma de relaciones consumidor/ proveedor, o que se imbrican en relaciones sociales que no son económicas. La tesis de los “medios de subsistencia” constituye un intento de tener en cuenta aquellos fenómenos, tomando como centro de atención la forma en que las personas consiguen lo necesario para vivir, en lugar de centrarse en las estrictas relaciones laborales y de mercado. Sin embargo, estos procesos de “ganarse la vida” se desarrollan dentro de un contexto –ya sea en las sociedades occidentales o el Tercer Mundo–, donde el impulso hacia la acumulación del capital constituye una fuerza esencial, cuya influencia no puede dejarse de lado. Para poner un ejemplo, conduce a un análisis erróneo señalar el desarrollo del bricolaje en el hogar como adaptación flexible, que permite aumentar los ingresos totales de los hogares en forma no monetaria, sin tener en cuenta el desarrollo del mercado capitalista de los muebles de bricolaje, conduce a un análisis erróneo. Lo contemplado como un tipo de trabajo, que escapa al ámbito de las relaciones capitalistas, oculta en realidad una forma de extorsión de plusvalía por parte del sector capitalista de los muebles, que consigue bajar drásticamente los costes de producción mediante el traslado hacia el consumidor de una parte del trabajo productivo –el montaje, el transporte– sin reducir significativamente los precios, y al mismo tiempo le transfiere la responsabilidad de la calidad del producto final. Susana Narotzky muestra, de esa forma, cómo el estudio de la producción, y de su eje central, el trabajo, conduce a salir de la producción como ámbito acotado de actividad económica.

ca: el “trabajo” desborda hacia otros ámbitos, la distribución, el consumo, el ocio, la familia, las relaciones de amistad y vecindad, etc.

### **La distribución y el intercambio**

El *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss proporciona un pilar sólido en el que asentar una de las ideas centrales del libro de Susana Narotzky, a saber: el carácter simbólico de las relaciones materiales y su corolario, el “materialismo de la cultura”: el hecho de que, como señala W. Roseberry, “una serie de ideas, o series de ideas, en sí mismas productos históricos, sirven como fuerzas materiales” (143). El don es este “hecho social total” en el que los objetos y las personas, las relaciones materiales y sociales –incluso espirituales– no pueden ser disociadas. Es necesario revelar ese carácter unitario de los intercambios primitivos, que resulta extraño para los occidentales inmersos en un sistema de mercado en el que, según formula Meillassoux, las relaciones entre hombres son sustituidas por relaciones entre hombres y cosas, y los individuos se retiran detrás de sus productos, apareciendo solamente como vendedores o compradores en un proceso de cosificación y ocultación de las relaciones humanas<sup>6</sup>. En efecto, conforme mostró Marx en su análisis del fetichismo de la mercancía, la forma de transacción de mercado *se presenta* como una relación de uno a uno, con equivalencias reguladas por la oferta y la demanda, mientras que oculta otras transferencias materiales, políticas y simbólicas que se encuentran integradas en procesos sociales más amplios.

La autora expone las principales aportaciones de la antropología al estudio de las formas de circulación e intercambio de bienes y servicios, tanto en las sociedades dominadas por el mercado como en las “precapitalistas”, y los debates que aquellas reflexiones suscitaron: los trabajos de Gouldner y Sahlins sobre la reciprocidad, de Polanyi sobre las “formas de integración”, de Bohannan y Dalton sobre las economías multicéntricas y el rol del mercado, de Barnes y Elizabeth Bott sobre redes, etc. Cabe destacar el interés del concepto de redes para el análisis de la circulación de bienes y servicios, y los valiosos trabajos de A. Weiner o Parry y Bloch, que insisten en la necesidad de una perspectiva amplia y a largo plazo para entender el significado social de los intercambios en una sociedad concreta. Si bien la autora aborda la cuestión del valor a través de las teorías de la economía política y su crítica de Marx, su recorrido de la distribución y el intercambio cumple quizá solamente en parte el objetivo general de la obra: poner de relieve las articulaciones complejas entre aspectos o ámbitos de la economía que han sido artificialmente separados mediante las categorías hegemónicas de “producción, distribución, y consumo”. En efecto, el propio análisis de Marx sobre el capitalismo, así como los trabajos de los antropólogos de inspiración marxista en sociedades de autosubsisten-

---

<sup>6</sup> Meillassoux (1970: 147-148).

cia, integran la producción, la distribución y la circulación –conjunto de intercambios– en una lógica orgánica, en la que no se puede entender lo que ocurre en el ámbito del intercambio y de la circulación de forma independiente de las relaciones sociales de producción<sup>7</sup>. El título (“Distribución e Intercambio”) y la estructura del capítulo (Reciprocidad, Intercambio, Circulación) producen quizá cierta confusión para el lector, pues los términos no están explicitados y no se indica a qué categorías hacen referencia. Y sin embargo, en los textos de Marx a los que remite la autora (*Contribución a la crítica de la economía política*, en particular), encontramos una clara exposición de “distribución”, “cambio” “circulación”, “consumo” –inicialmente categorías de la economía clásica–, y de las relaciones orgánicas precisas entre esas esferas artificialmente separadas en la ideología capitalista, como si fueran ámbitos autónomos de actividad. En cambio, la discusión que dedica la autora a los movimientos de capital y trabajo y al mercado de los recursos naturales tiene el interés de remitir a la “globalización” de la economía en tanto que proceso de organización y expansión de la producción capitalista, en particular mediante la constitución de un mercado laboral segmentado que se beneficia de los costes diferenciales de mantenimiento y renovación de la fuerza de trabajo. La migración laboral, en tanto que uso de la movilidad como medio de subsistencia, no puede abordarse como estrategia individual e independientemente de la lógica del desarrollo desigual de la economía capitalista mundial.

### **El consumo**

El capítulo sobre consumo es sin duda el que mejor demuestra la inadecuación de las categorías analíticas que proceden del pensamiento económico hegemónico. El “consumo” es objeto de un escrutinio detallado y crítico por parte de la autora, lo que permite rechazar las dos formas dominantes de concebirlo: como demanda, es decir, como la motivación principal y el origen de la producción, constituyendo la explicación del proceso económico –teoría de la utilidad marginal–; y como etapa final del proceso económico, situada casi fuera de él, e incluso más allá de la sociedad, al ser calificado el consumo de algo natural, simple e individual. Los problemas de aquella concepción del consumo son varios. Los contextos sociales e históricos en los que se producen el consumo, y en los que están insertos los consumidores, se consideran irrelevantes. Tampoco se tienen en cuenta las diferencias creadas en los procesos y en las relaciones sociales de producción de los diferentes bienes, ni la construcción ideológica de las necesidades y de los posibles modos de satisfacerlas. Los consumidores individuales se interpretan como empresarios que produ-

---

<sup>7</sup> Ello constituye una de las principales limitaciones de la aportación de Polanyi, por otra parte valiosa por las ideas de “incrustación” de los procesos económicos en relaciones no económicas y de “integración” o institucionalización de lo económico.

cen utilidad, en lugar de productos, con la mayor eficiencia posible, y el consumo se contempla como actividad íntima, individualizada, no problemática, que no es lugar de conflicto, solidaridad o desigualdad. Al centrarse únicamente en el consumo de mercancías, el análisis se encuentra sesgado, porque no tiene en cuenta los consumos no mercantilizados ni las relaciones entre consumo mercantilizado/consumo no mercantilizado, lo que remitiría necesariamente a contextos más amplios, como por ejemplo el papel del Estado –políticas de impuestos y bienestar– y las relaciones económicas y políticas desiguales dentro del sistema capitalista mundial.

La propuesta de la autora consiste, en primer lugar, en considerar el consumo como un proceso social complejo: de ahí la expresión “relaciones de consumo”, “proceso de consumo”. En segundo lugar, se trata una vez más de darse un marco integrador, centrado en la reproducción social, para analizar el conjunto de relaciones –tanto mercantilizadas como no mercantilizadas– que tienen lugar en los procesos de consumo, y ello en articulación con las relaciones sociales que se han elaborado a través de los procesos de producción y distribución. Si bien la economía clásica o neoclásica contempla una limitada forma de articulación entre consumo y producción, bajo la forma de “consumo productivo” –costes incurridos por el capital en bienes y pago de la fuerza de trabajo–, se resiste a reconocer el carácter productor del consumo, lo que Marx llama la “producción consumidora”<sup>8</sup>, es decir, el movimiento mediante el cual el consumo produce y reproduce el trabajador, la calidad y la disponibilidad de la fuerza de trabajo. Más aún, al recordar que “la producción da lugar al consumo”, produciendo “el objeto del consumo, el modo del consumo, el instinto del consumo”, Marx subraya un segundo nivel de articulación, en el que “producción y consumo aparecen como medio y existen por mediación del otro” y se proporcionan entre sí su objeto, con lo cual “el consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se hace producto, sino también el acto por el cual el productor se hace productor”<sup>9</sup>.

Una primera discusión de varias aportaciones, centradas en el estudio del consumo como un sistema de información acerca de las relaciones sociales (Baudrillard; Appadurai; Barthes; Bourdieu), muestra el interés de abordar el consumo como proceso de creación de signos y símbolos, productor de distinción e identidad. Sin embargo, Susana Narotzky subraya el error de no relacionar las mercancías y su significado con las condiciones sociales en las que han sido producidas y distribuidas, caracterizadas por relaciones de explotación y dominación, y por separar el aspecto cultural de las relaciones de poder de su dimensión material. El caso de las “vacas locas” o del aceite tóxico en los años 80 en España son ejemplos que demuestran el peso de las relaciones políticas y económicas, creadas históricamente en los proce-

<sup>8</sup> Marx (1970: 256).

<sup>9</sup> Marx (1970: 260).

sos de producción y distribución, que influyen a la vez material –nivel de calidad, precio y disponibilidad de los productos– y culturalmente –significado de la carne de vaca o del aceite de oliva en la dieta– sobre lo que ocurre en el proceso de consumo, produciendo al final las consecuencias drásticas que conocemos. Un ejemplo de enfoque, conforme a la propuesta de Susana Narotzky, sería el estudio hecho por Sydney Mintz (1986) de la expansión del consumo de azúcar en Inglaterra, articulada con la transformación de su producción –desarrollo del sistema de plantación en el Caribe– y de su significado cultural, tanto en el “centro” como en la “periferia” del sistema capitalista mundial.

Abordar el consumo implica, pues, analizar las relaciones sociales que se crean y perpetúan alrededor del acceso a los recursos –mercantilizados o no, incluyendo la información–, de la distribución de los recursos dentro de los hogares y entre éstos, del trabajo de procesamiento de los recursos –el trabajo doméstico, las actividades de autoaprovisionamiento y autoayuda–, y de la realización del consumo propiamente dicho. Implica también incluir la actitud de “cuidado” que consiste en la atención y disponibilidad hacia las necesidades de consumo de otros, y examinar en qué condiciones y por quién se ejerce el *control* y la *gestión* de los recursos, responsabilidades no necesariamente reunidas en una sola persona. En esas relaciones, los factores locales y globales de género, edad, y clase, así como las posiciones de poder y riqueza construidas en la producción y la distribución, condicionan la capacidad de las personas para organizar su subsistencia y “significar” en el consumo, al mismo tiempo que producen diferencias de riqueza y poder en la manera de consumir y el contenido del consumo, permitiendo el control por parte de las personas de una mayor o menor cantidad de energía, trabajo e información. Las relaciones materiales están imbricadas en concepciones culturales e ideológicas: las expectativas ideológicas, por ejemplo la de una comida adecuada para el hombre cabeza de familia, pueden fomentar un reparto de alimentos injusto, que no se corresponda con las necesidades nutritivas reales de los diferentes miembros del hogar.

La mayoría de los análisis basados en el grupo doméstico o el hogar, incluyendo la famosa teoría de Chayanov de la unidad doméstica de producción campesina, presuponen una unidad doméstica autónoma, claramente delimitada, y homogénea internamente, cuando sería necesario, según la autora, “desvelar las relaciones de poder y de riqueza que existen *en el interior* de la unidad doméstica, y luego ir más allá del hogar siguiendo la circulación de recursos entre las personas y los hogares a través de redes ajenas al mercado” (173). El uso del concepto de “reciprocidad generalizada” para calificar los intercambios en el hogar oculta justamente su carácter injusto, posibilitado por las relaciones de poder internas y por los procesos ideológicos que las legitiman. Su propia interpretación del sistema sociocultural de la casa *pairal* en el sur de Cataluña, donde realizó su trabajo de campo, tiene en cuenta los intercambios entre hogares –entre el hogar de la pareja predecesora y el de la pareja heredera, pero también con otros hogares vinculados por parentesco u otras

relaciones– e incluye recursos tanto productivos –tierra, maquinaria agrícola, trabajo en sus distintas formas, derechos en la cooperativa– como no productivos –cuidado de ancianos y niños, tareas domésticas, etc.–. A través de las transferencias que se dan en los procesos de consumo, y de su relación con la producción familiar –explotación agrícola– y también con el contexto económico local –agroindustria, confección, turismo–, pueden revelarse las complejas relaciones de poder y dependencia entre generaciones y entre géneros.

El último apartado de ese capítulo, “producir al consumir”, está centrado en el trabajo doméstico y el debate que han suscitado los intentos, impulsados por las corrientes feministas, de estimar el valor creado mediante el trabajo realizado en y para el hogar. Pero si bien aquellos intentos tienen la virtud de resaltar los valores de uso producidos en el hogar, las dificultades de medición de este trabajo, y de elección de equivalentes en el mercado para valorarlo, muestran que no se trata de un trabajo abstracto, impersonal, intercambiable, sino de un conjunto de actividades que se desarrollan a través de vínculos altamente personalizados y afectivos, y que también pueden dar lugar a relaciones de consumo muy desiguales –algunos se aprovechan, otros (otras) se sacrifican–. Finalmente, no se puede obviar que algunas actividades de “consumo” son directamente productoras de plusvalía para las empresas capitalistas, como es el ejemplo de la comercialización a domicilio por mujeres a través de sus redes personales –Tupperware, cosméticos Avon–, o el caso ya mencionado del autoaprovisionamiento de muebles de bricolaje. Este fenómeno no constituye un simple consumo, una simple forma de mejorar la calidad de vida cuando los recursos monetarios se hallan limitados, sino una verdadera forma de explotación que se hace visible cuando se relaciona el proceso de consumo con el sistema productivo capitalista. Las empresas capitalistas, en ambos ejemplos, utilizan la ideología de la familia, del hogar y del consumo como contexto ajeno al mercado, equitativo y recíproco, para desarrollar tipos específicos de relaciones trabajo/capital que no adoptan la forma del trabajo asalariado, sino que penetran en el ámbito del consumo.

### Conclusión

El último capítulo de *Antropología económica. Nuevas tendencias* intenta integrar lo esencial de las ideas del libro, aplicándolas a la etnografía realizada por Susana Narotzky en la comarca de Les Garrigues, donde la actividad principal es el cultivo de aceitunas para la producción de aceite de oliva. Analizando los procesos de subsistencia de los miembros de la comarca, la autora identifica una gran variedad de tipos de relaciones trabajo/capital, de las que muchas, que la autora designa como *Figuras de Productor Independiente* (FPI), no adoptan la forma del trabajo asalariado dependiente, sea formal o sumergido. Sin embargo, la aparente “independencia” del dueño de una explotación agrícola de aceitunas o de una trabajadora autónoma en la confección con el sistema de *putting-out* debe ser matizada, cuando se

mira el conjunto de relaciones económicas en las que se inscriben, examinando las formas de control y dependencia que se ejercen en el contexto local, pero más allá del propio proceso laboral, en las relaciones mercantiles. En el caso de las explotaciones agrícolas, aquellas relaciones económicas están controladas por un intermediario local y una empresa italiana dominante en el mercado internacional, y en el ejemplo de la confección, la autonomía de la FPI respecto a la organización de la producción es en realidad muy limitada, si bien posee su medio de producción y no vende su fuerza de trabajo en el mercado laboral. El análisis de los significados asociados a la *casa*, la *cooperación* y la *confianza* muestran cómo estos constructos culturales locales, históricos y ambivalentes, permiten ocultar relaciones desiguales y conflictos, y favorecen finalmente la aceptación de relaciones injustas y arbitrarias, más allá del limitado grado de independencia en su subsistencia que los individuos consiguen mediante la puesta en común –bajo diversas formas– de sus esfuerzos y las múltiples formas de intercambio que llevan a cabo, sean mercantilizadas o no. De este modo, la autora consigue revelar el nexo existente entre las relaciones de producción y la cultura local, teniendo en cuenta la posición de las personas en el proceso de reproducción social. Examinando de forma crítica diversos modelos propuestos en la literatura para dar cuenta de las transformaciones recientes de las relaciones económicas en las sociedades capitalistas, Susana Narotzky termina afirmando que las FPI, es decir, aquellas actividades de subsistencia que no se traducen por la clásica relación proletariado/ capital, y que de ningún modo representan un fenómeno realmente nuevo ni marginal en las sociedades capitalistas: “son formas completamente subsumidas en el capital –en términos marxistas, ‘subsunción real’– y que expresan, por lo tanto, procesos diferentes pero equivalentes de ‘proletarización” (298). El peligro de la fragmentación de los trabajadores y de la “culturización” de la economía con esas formas diversas y poco institucionalizadas de subsistencia reside en que, bajo la apariencia de una forma mejorada del capitalismo, basada en relaciones de consenso, confianza, reciprocidad, etc., se esté ocultando más aún fenómenos crecientes de reducción de los costes del capital y de aumento de su acumulación. Es más que nunca necesario que los antropólogos se dediquen a desentrañar de forma crítica las funciones y los usos económicos de la cultura.

### Referencias bibliográficas

GODELIER, M.

1990 *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.

MARX, Karl

1970 *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón.

1993 *Le capital. Livre I*. Paris: Presses Universitaires de France.

MEILLASSOUX, Claude

1970 *Terrains et théories*. Paris: Anthropos.

MINTZ, Sydney

1986 *Sweetness and Power*. New York: Penguin.

THOMPSON, E. P.

1978 *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press.

WOLF, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Polifonía de enfoques sobre folklorismos portugueses

**Enrique CÁMARA DE LANDA**

Universidad de Valladolid

camara@fyl.uva.es

CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (Comps.). 2003. *Vozes do povo. A folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta.

La aparición de un volumen dedicado a los procesos de folklorización en Portugal es un hecho digno de ser celebrado, ya que se trata de un tema de absoluta actualidad en las disciplinas antropológicas de ámbito ibérico, que demanda una mayor atención por parte de los investigadores. Si bien algunos textos han ido apareciendo en Latinoamérica<sup>1</sup> y los estudiosos europeos produjeron distintas aportaciones a partir de la década de 1960 –como indican los coordinadores en su capítulo introductorio<sup>2</sup>–, existe aún una fuerte desproporción entre la relevancia del fenómeno y la cantidad y calidad de publicaciones acerca de su estudio.

Los responsables del proyecto editorial –Salwa El-Shawan Castelo-Branco y Jorge Freitas Branco– presentan las ideas organizadoras del libro en el texto intro-

---

<sup>1</sup> Sólo algunos ejemplos: en su *Panorama de la música tradicional argentina* –con un ensayo sobre la ciencia del folklore–, publicado en Buenos Aires en 1944 por Losada, el argentino Carlos Vega identifica tres tipos de proyección en el folklore: ética, estética y política. En *La ciencia del folklore* (1960. Buenos Aires: Nova) el estudioso retoma este concepto y también se refiere al folklorismo, pero en el contexto de una cita de Paul Groussac y con referencia a la folklorología. En 1969, Augusto Raúl Cortazar propuso un contenido del vocablo “proyección”, más próximo a lo que hoy entendemos por folklorismo (*Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural. Concepción funcional y dinámica*. 1969. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires). Posteriormente, este autor retomó en 1965 el tema en su *Esquema del Folklore* (Buenos Aires: Columba). Algunos procesos similares a los abordados en *Vozes do Povo* fueron tratados en los *Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista en Argentina*, que Vega publicó bajo la forma de artículos durante la década de 1960, y que en 1981 el *Instituto Nacional de Musicología* de Buenos Aires reunió en un libro.

<sup>2</sup> En la p. 2 del volumen se citan los textos de Hans Moser y Hermann Bausinger, aparecidos durante esa década. El libro *Musikfolklore und Musikfolklorismus* de Max Peter Baumann (1976. Winterthur: Amadeus) no es mencionado, tal vez porque se ha considerado que aborda cuestiones relacionadas de modo no del todo directo con el folklorismo. Sin embargo, es éste un ámbito temático muy amplio y algunos de sus aspectos han sido tratados por no pocos autores en distintos países: en Italia, por citar un ejemplo, ya en la década de 1960 aparecieron publicaciones tan variadas como *Le canzoni della cattiva coscienza* (Straniero, Stone, Liberovici et al., con introducción de Umberto Eco. Milano: Bompiani. 1964) o los textos del etnomusicólogo Diego Carpitella. En *Etnomusicología* (Madrid: ICCMU. 2003) he mencionado algunos trabajos de este autor vinculados al tema, así como una serie de asuntos presentes en el libro de Josep Martí, *El folclorismo*, que mencionan los autores del volumen reseñado aquí.

ductorio, que anticipa también algunos de los contenidos del mismo. A través del recurso didáctico de proponer dos “imágenes” de situaciones respectivamente relacionadas en la imaginación colectiva con los ámbitos rural y urbano, se desarrolla un panorama introductorio a las dinámicas del folklorismo –hechos, eventos, modelos ideológicos, rasgos<sup>3</sup>, narrativas–, así como las vinculaciones entre este ámbito temático y fenómenos como la emigración, el turismo o las identidades. Gracias a su vasta experiencia profesional, los organizadores del libro consiguen articular un panorama convincente y presentar una base teórica inicial que se irá completando con las propuestas de los autores.

El volumen está estructurado en varias partes cuyos títulos reflejan claramente la organización temática adoptada. En la primera, “Configurações da modernidade”, Rui Ramos se refiere a la ciencia del pueblo –*folk-lore*– y su papel en las políticas culturales portuguesas durante la Modernidad, a partir de la campaña de “reportunamiento” del país lanzada por Alfonso Lopes Vieira en 1910 para “reintegrar en la vida intelectual portuguesa el arte de los primitivos” –es decir, el arte popular–, a la que siguen la tendencia nacionalista, desarrollada durante la República a través de la *Renascença Portuguesa* –organización fundada en 1912 por intelectuales republicanos–, y el llamado *Integralismo Lusitano*, que intenta “subordinar la política al hecho científico y experimental de la nación”. Ambas corrientes creen en la acción del Estado para establecer una cultura de masas con base nacionalista, así como en la función educativa y moralizadora del arte; de lo que derivan iniciativas de desarrollo y protección del patrimonio. El panorama se completa con la difusión del regionalismo como alternativa desarrollada durante la década de 1920. Ramos señala que el nacionalismo portugués fue promovido por una elite intelectual cosmopolita sobre la base de un modelo foráneo, actitud cuyo antecedente se encuentra en décadas anteriores, cuando se intentaba conjugar el estudio de la vida y del arte populares en clave positivista con la “restitución de un ambiente primitivo” o primordial como “fundamento” de la democracia en Portugal.

Daniel Melo utiliza documentos de la FNAT –*Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho*–, con el objeto de analizar el papel de esta organización en el proceso de folklorización portugués durante el régimen de orientación fascista, conocido como *Estado Novo*, periodo del que señala el concepto de cultura como medio o instrumento para el desarrollo espiritual del hombre, el reconocimiento de la “capacidad del agente popular para generar su propia cultura” y la necesidad de “preservar su armonía de toda amenaza externa”. También narra la valorización de determinadas tradiciones por parte del Estado y su promoción en detrimento de otras, actitud

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, los componentes del “modelo para fabricar folclore”, elaborado por los organizadores del concurso *A Aldeia Mais Portuguesa de Portugal* fueron: ideología, regulación, individuos, fuentes, espacio social y turismo.

basada en una concepción del mundo laboral dualista y dirigida a rehabilitar los valores morales de la tradición rural apoyándose en la etnografía. El panorama histórico trazado por Melo incluye el amplio programa de actividades, desarrollado por las *casas do povo* a partir de 1933 –cursos de formación intelectual, técnica y física, conferencias y conversaciones radiofónicas, bibliotecas populares y espectáculos educativos–, las investigaciones promovidas por el *Gabinete de Etnografia*, fundado en 1946, y la remodelación institucional de 1950, que da énfasis a la promoción de agrupaciones artísticas y a la creación de museos de trabajo en un marco centralizador. Este programa –afirma el autor– consagra un paradigma institucional rural a través de las *casas do povo*, pero los sindicatos nacionales no integran estos centros por falta de interés en el folklore. Durante los años 50 y 60 se publican dos colecciones: *Cultura e Recreio*, en la que predomina la temática etnográfica, y *Teatro do Trabalhador*, que contiene las obras vencedoras de concursos literarios propios. Otras actividades de difusión –exposiciones, *festas do trabalho*, festivales– participan en dicha tarea de “homogeneización/formalización de iniciativas culturales”, hasta cierto punto consistente en “tradiciones inventadas”. Este proyecto globalizador se ve condicionado por

el carácter fragmentario de la intervención –dicotomía rural/urbano, predominio a adultos...–, la consecuente restricción del público, el compromiso con prácticas más relacionadas con la cultura urbana, la dependencia de la dinámica comunitaria local y la competencia de modelos alternativos –cultura de masas y asociacionismo popular independiente– o de otros organismos oficiales (SPN/SNI, JCCP, JAS, municipios, etc.) (Castelo-Branco y Branco, 2003: 56-57).

Sobre la base de una amplia batería de categorías teóricas –que emergen continuamente en citas a lo largo de todo el texto– y de datos de tipo estadístico, Idalina Conde configura un panorama a la vez general y sintético de la realidad sociocultural portuguesa contemporánea, sin descender a descripciones particulares o al tratamiento de casos concretos. Con lenguaje descriptivo de fuerte connotación postmoderna, la autora considera los cambios estructurales de la sociedad portuguesa –como los “procesos de recomposición de la movilidad social” y “de terciarización y urbanización”–, así como las “dinámicas contradictorias” de un “país simultáneamente pre-moderno y con bolsas de modernidad”, las asimetrías derivadas de la “metropolización cultural”, el poder de la cultura de masas “en un cotidiano marcado por la domiciliabilidad” y la “glocalización simbólica y transitoria” de eventos como la *Expo 98* de Lisboa.

La segunda parte, “Representações da tradição”, consta de dos artículos. En el primero, Salwa El-Shawan Castelo-Branco, José Soares Neves y Maria João Lima publican los resultados de un estudio llevado a cabo por el *Instituto de Etnomusicologia* de la Universidade Nova de Lisboa, con la colaboración del

*Observatório das Atividades Culturales*, sobre los grupos de música tradicional en Portugal a finales del siglo XX, desde varios puntos de vista –geográfico, histórico, sociográfico e institucional–. Distribución geográfica, cronología, número de integrantes, estructura social, fundadores, motivaciones, “auto-clasificaciones”, repertorios, medios musicales empleados, eventos, producciones y publicaciones, estatuto jurídico, pertenencia a organismos de regulación, patrimonio y proyectos, son algunos de los ámbitos temáticos observados. Tras explicitar las fuentes utilizadas y reseñar las etapas y fechas de la investigación, los autores analizan y presentan en cuadros sinópticos un consistente número de variables: modos de auto-identificación de los grupos, distribución geográfica, número de componentes –en relación con el hábitat–, cronologías y aspectos históricos, profesiones, género y fases de edad, parentesco, objetivos, proyectos, economía, actividades, y otras variables que pueden ser observadas y cuantificadas en sus distintas modalidades de interacción gracias a la informática, lo que permite matizar y precisar los datos generales. Sobre la base de estas informaciones, los autores presentan un breve, pero denso, apartado de conclusiones en el que sintetizan rasgos, objetivos y efectos de la actividad de los grupos de música tradicional portuguesa<sup>4</sup>.

En el segundo texto, Kimberly Da Costa Holton analiza los sistemas de parentesco cultural desarrollados por los ranchos folklóricos en cuanto “redes de seguridad”, que garantizaron su supervivencia, pese a las condiciones adversas generadas por profundas transformaciones políticas. El análisis de los aspectos diacrónicos y sincrónicos de dichas redes permite identificar su efectividad en aspectos tan importantes como la enculturación de los niños y jóvenes, la articulación de las relaciones intergeneracionales o la negociación permanente de un sentido de localidad, sometido a veloces transformaciones a través de la consolidación de la convivencia de los participantes en los ranchos folklóricos.

*Metamorfosis* es el título de la sección tercera y también contiene dos artículos. António Medeiros utiliza fuentes hemerográficas para detectar las estrategias de representación imperial de las provincias metropolitanas y sus clases populares por parte del Estado *Novo* durante la *Primera exposición Colonial Portuguesa* de 1934, así como las razones de su eficacia –lo cual, según el autor, permite su reproducción actual pese a los profundos cambios experimentados por la sociedad portuguesa a lo largo del último medio siglo–. En cuanto “ejercicio autoritario de pedagogía imperial y nacionalista”, esa exposición colonial permitió difundir una serie de rasgos propios de una “comunidad imaginada” –según el concepto propuesto por Benedict Anderson en 1983–, en la que se detectan componentes de exotismo y ruralismo, junto a “nuevas imágenes etnográficas de la metrópolis”, en una revitalización de los cortejos como representaciones etnográficas útiles para el adoctrina-

---

<sup>4</sup> Los materiales del cuestionario utilizado son incluidos al final del artículo.

miento ideológico. Kimberly Da Costa Holton reaparece en el segundo texto para considerar el uso político del espacio por parte de los organizadores de la programación cultural de Lisboa como Capital Europea de la Cultura durante 1994. Fuentes de distinto tipo –desde la arquitectura o los carteles publicitarios hasta los programas de conciertos o las publicaciones multimedia– son analizadas para evidenciar las estrategias de presentación de una imagen de Portugal, renovada y dirigida tanto a superar una crisis de identidad como a favorecer la integración del país en la CEE.

Bajo el epígrafe de “Regulação”, cuarta parte, se presentan cuatro artículos. En el primero, Vera Marques Alves efectúa un análisis de los discursos y actividades de tipo etnográfico del *SPN* (*Secretariado de Propaganda Nacional*, creado en 1933) en cuanto expresión de ideología y proyecto de política cultural, y considera la creación y el funcionamiento de los *ranchos folclóricos* en función de temas como la contradicción entre la representación de la ruralidad y un cierto desprecio de la misma, la búsqueda de una emblemización de la nación portuguesa o la defensa de la autenticidad.

El concurso *A aldeia mais portuguesa de Portugal* de 1938 es mencionado en numerosas ocasiones a lo largo del libro, lo que permite al lector acceder a una pluralidad de visiones de un fenómeno emblemático del folklorismo portugués –por ejemplo, María do Rosário Pestana aporta la perspectiva de una localidad rural implicada en el concurso–. Pero es Pedro Félix quien dedica el artículo más extenso y pormenorizado al evento y sus connotaciones ideológicas para abordar un asunto, que constituye otro de los rasgos recurrentes del libro: la manipulación de la cultura tradicional por parte del Estado Novo para imponer un sistema político.

Una fuente hemerográfica –el periódico *O Mensário das Casas do Povo*– es escudriñada por Jorge Freitas Branco para delinear su labor de militancia cultural a partir de la determinación de los principales temas abordados –desde el corporativismo estatal, la educación sanitaria o el rechazo a los extranjerismos en la lengua portuguesa hasta manifestaciones rurales como economía, sanidad o literatura– y de las convergencias de opinión de los autores en función de una labor de adoctrinamiento oficial. Algunas vertientes –biográfica, diacrónica, procesual– de la *Federação do Folclore Português*, creada en la década de 1950, son brevemente abordadas por Margarida Seromenho.

A los “Modos de reagir” está dedicada la quinta parte, que comienza con observaciones sobre el uso del repertorio musical folklórico por parte de los organizadores del movimiento de *Mocidade Portuguesa*, con la finalidad de transmitir ideología a los jóvenes a través de actividades de socialización dirigida (Manuel Deniz Silva). También a la función política del canto coral –a través de su reflejo en los *curricula* educativos– se refiere María José Artiaga, desde un enfoque historicista –fases de la institucionalización orfeonístico-pedagógica y sucesión de sus funciones durante el siglo XX– y sistemático –objetivos y consecuencias del canto monó-

fico y polifónico-). La descripción previa de un género musical –el *cante ao baldao*– permite a María José Barriga considerar los distintos órdenes de cambios generados por su folklorización; otra descripción –la de la *farra do boi* en el Sur de Brasil– sirve a Eugênio Pascele Lacerda para proponer interpretaciones sobre algunos de sus rasgos –inversión, violencia, sexualidad–.

Nada menos que siete artículos ocupa la sección dedicada a la “Patrimonialização” que aborda, respectivamente: la correspondencia entre documentalismo cinematográfico y propósitos folklorizadores en Portugal (Catarina Silva Nunes), la tensión entre influencias exógenas y endógenas –léase: rurales y urbanas– en la cronología de las marchas populares lisboetas (Daniel Melo), los procesos de folklorización en el teatro popular desde una perspectiva sociohistórica (Paulo Raposo), la convergencia entre política y simbología corporal en los *Bailados Portugueses Verde Gaio* (Maria Luísa Roubaud), una hermenéutica de los fenómenos de recreación y reinención de las *varinas* en cuanto emblemas identitarios (João Manuel de Oliveira), los fenómenos de pertenencia e identidad en una asociación local: el *Aposento do Barrete Verde* (Maria João Mota) y la construcción de identidades sociales en la figura del *campino* de Ribajeto (Paulo Maximino).

Toca el turno luego a los “Lugares folclóricos”. La sección se abre con el ya citado trabajo de María do Rosário Pestana sobre la folklorización en una localidad (Manhouce). Una aldea –Alte– puede ser reimaginada a través de la invención de eventos que permitan la mediación entre representación externa –ruralismo idílico– e interna –memoria social– (Carla Souza); realidad dual que en otros casos –Peroguarda– puede transformarse en polifonía de visiones (Jorge Freitas Branco). Pero el lugar puede estar en otro continente –África– y ser objeto de análisis para ejemplificar el proyecto de portuguesación de Angola a través de la transferencia de un imaginario ruralista durante un proceso colonial (Rui Ramos).

Y de los lugares se pasa a los “Protagonistas”, octava parte: António Joyce –cuyo perfil biográfico traza Ana Cristina Barrios en relación con lo que Handler denomina “objetivización cultural”–, Manuel de Almeida Campos –del que María do Rosário Pestana resalta la faceta de dinamizador folklorista–, Carlos Santos –protagonista de procesos internos y de proyección en Madeira, según Jorge Freitas Branco–, António Alfaiate Marvão –a cuya biografía se dedican António João César, Luís Clemente y Teresa Isabel Petas–, Pedro Homem de Melo –cuyo abordaje permite a João Vasconcelos elaborar un denso e interesante texto interpretativo–, António Mourinho –en la visión de Ana Cristina Brissos– y Michel Giacometti –cuya semblanza es trazada por Luísa Tiago de Oliveira–.

Aún esperan al lector dos áreas temáticas, la primera de las cuales –*Folclore e migração*– ocupa la novena parte del volumen. Entre las distintas sedes regionales establecidas en Lisboa, María João Figueredo Forte elige la *Casa das Beiras* para analizar las razones de su continuidad temporal, en un contexto de regionalismo “como discurso y práctica simbólica”. Andrea Klimt extiende su observación a los

migrantes portugueses de Hamburgo y teoriza sobre el multiculturalismo en el triple escenario alemán-portugués-europeo. Sophie Chevalier describe prácticas musicales y analiza funciones de este tipo de grupos en París. El panorama se completa con observaciones acerca del folklore de madeirenses en Londres (Naría Manuel Silva) y de las transformaciones identitarias de lusoamericanos en Connecticut (Paulo Filipe Monteiro).

Cierra el libro la décima sección, dedicada a las relaciones entre “Turismo, folklore e diáspora”. Carla Souza estudia la problemática de la acción de la autoridad para proveer autenticidad en relación con las prácticas folklóricas en el Algarve; Susana Sardo enfoca la reproducción de prácticas culturales procedentes de la Metrópolis en áreas sometidas a colonización –en este caso la ciudad de Goa, en India–: un fenómeno que, bajo el nombre de trasplantes, comenzaron a estudiar Vega y Cortazar en la Sudamérica de los sesenta –si bien el término “identidad” aún no había adquirido importancia como categoría interpretativa y objeto de estudio– y que hoy sigue estimulando reflexiones y propuestas. La determinación de la “esencia multifacética de la identidad criolla” es uno de los objetivos del estudio de Brian Juan O’Neill sobre habitantes del barrio portugués en Malaca –se incluye la consideración del estudioso como eventual manipulador de la realidad observada, otro tema central de las disciplinas antropológicas–. También en Malaca se sitúa el trabajo de Margaret Sarkissian, quien incluye una descripción de tipos o ámbitos de “domesticación” en los repertorios analizados. Este final resulta un tanto abrupto y el lector echa en falta un texto más adecuado para concluir un volumen tan extenso y rico en contenidos. Pero, evidentemente, no es fácil resumir en conclusiones semejante avalancha de estudios de caso; además, la introducción ya ha cumplido en parte ese objetivo.

Obviamente, esta enumeración sintética de asuntos dista mucho de ser exhaustiva; por el contrario, sólo se han mencionado algunas de las muchas cuestiones abordadas y de los numerosos aspectos, desarrollados o sugeridos por los autores en torno a un ámbito temático inmenso y de indudable interés en los actuales estudios vinculados con las disciplinas antropológicas. La recurrencia de algunos textos en el marco teórico de buena parte de los estudiosos (*Imagined Communities* de Benedict Anderson o *The invention of Tradition* de Eric Hobsbawm) no impide la presencia de un variado número de referencias bibliográficas pertinentes, que se completan con la impresionante bibliografía final del libro.

El alto número de textos de este grueso volumen ha obligado a sus autores a ser breves en sus intervenciones, lo que en algunos casos ha provocado que los objetivos propuestos –muchos de ellos de indudable interés– no siempre alcancen a cumplirse de manera satisfactoria, bien porque no se justifica suficientemente una propuesta teórica o porque ésta requiere un mayor desarrollo descriptivo o analítico. Sin embargo, no hay inclusiones gratuitas: todos los autores se proponen articular los estudios de caso con un marco teórico pertinente y casi siempre lo consiguen. Las

reiteraciones pueden verificarse en el parámetro diacrónico –determinados periodos históricos de Portugal– o en el ya citado de algunos referentes teóricos, pero los enfoques interpretativos dependen de cada autor y reflejan una variedad de posturas enriquecedora para el lector. Estas y otras virtudes de *Vozes do Povo* hacen vivamente aconsejable su lectura a todo aquél, que desee conocer este mundo temático en Portugal, a la vez que sugieren la promoción de iniciativas similares en otros países de Latinoamérica y de Europa Sudoccidental.

## Los objetos que nos leen: sexualidades ilustradas y saberes *etnobiomédicos*

**Fernando LORES**

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid  
nanolores2002@yahoo.es

BASTOS, Cristiana. 2002. *Ciência, poder, acção: as respostas à Sida*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Pese a que resulte relativamente sencillo ubicarlo dentro de una antropología del conocimiento sobre los procesos de salud, enfermedad y atención, formalmente el texto no resistiría el encasillamiento fácil en los géneros habituales de la disciplina. Si, aun sumándose a una bibliografía ingente como la producida en apenas dos décadas sobre el sida, no parece manido o pretencioso, es sin duda porque como producto etnográfico el libro es en su especie un espécimen *sui generis*. Lectura prolija en matices, contrapicados de la realidad que recomponen el objeto de investigación desde múltiples ángulos; una perspectiva cubista que nos devuelve la imagen discontinua, oblicua y elípticamente congruente de los procesos sociales de la enfermedad y la producción de conocimiento científico en la nunca del todo asible sociedad *post*. No sólo es que esté profusamente versado, sino que al texto lo anima una especie de voluntad transfronteriza que no se detiene en los cánones o, no al menos, en el estilo monográfico característico de la disciplina, género que en opinión de la autora convendría revisar a la hora de estudiar la antropología de ciertos fenómenos sociales contemporáneos.

Partiendo de una panorámica sobre el estado del conocimiento biomédico en vísperas de la epidemia de sida y de una visión desde la antropología que trata de contextualizar esta enfermedad en el mundo globalizado, la autora se ocupa en los dos primeros capítulos de analizar las consecuencias que tuvo para la biomedicina y el curso posterior de la epidemia el surgimiento de un movimiento social, el activismo gay neoyorquino, como reacción a la inexistencia de respuestas médicas contra la crisis y a la parálisis de un constructivismo académico sin poder crítico. Sin llegar a conformar una comunidad enteramente homogénea, los activistas consiguieron hacer sensibles sus reivindicaciones y reducir la opacidad de la comunidad científica, abriendo al escrutinio público la producción del conocimiento gestada en el triángulo de los laboratorios de investigación, las agencias públicas de financiamiento y las compañías farmacéuticas.

El tercer capítulo recoge las dimensiones mundiales del sida y el esfuerzo de las agencias internacionales –al abrigo de la OMS– para desencadenar respuestas crea-

tivas, locales y eficaces en el marco de una intervención confiada en el potencial transformador y desarrollista de las interacciones globales. A partir de aquí a la autora le interesará saber de qué modo los participantes del “Sur” fueron incluidos en el proceso. El análisis se concentrará así en las respuestas al sida surgidas en una situación relativamente periférica, un estudio de caso en Brasil. Para ello la autora reconstruye las condiciones históricas, sociales y culturales –el fin de más de veinte años de dictadura militar, la “cultura sexual” y los “patrones epidemiológicos” locales, etc.– y la configuración particular de los movimientos sociales del país, que hicieron que la acción local brasileña contra el sida fuese absorbida por ONG, vinculadas a la lucha por los derechos civiles y no tanto por un apenas esbozado activismo gay.

El estudio de este proceso de apropiación local de las directrices internacionales se amplía en el capítulo dedicado al análisis de las prácticas clínicas cotidianas en un hospital universitario de Río de Janeiro. Se remarcan aquí las erosiones entre los distintos niveles de aplicación y gestión de los conocimientos biomédicos, *a priori* señalados por criterios de novedad, rapidez y disponibilidad. Sin embargo, se observa el carácter generalmente fraccionado del modo “interactivo” de producir conocimiento, salvo quizá en áreas periféricas de la investigación como la epidemiología social, donde se verifican algunos aspectos, que subvierten el cuadro de dependencia y sugieren la existencia de canales interactivos y líneas originales de investigación local con cierta repercusión en el corpus de conocimiento oficial. No obstante, Bastos muestra muy fehacientemente la ambivalencia de cierta parte del personal sanitario y los agentes de intervención entre la ortodoxia continuista con los saberes oficiales, por una parte, y la innovación más o menos revulsiva en la práctica clínica, por otra, dando lugar a una parcial reproducción en lo local cotidiano de un *continuum* de excelencias y dependencias en el marco del nuevo orden mundial.

Este terreno de investigación permitirá a la autora evaluar los grandes desequilibrios y las lógicas de interdependencia que se establecen en el orden económico-político de la *sociedad globalizada*, tanto en la definición de las políticas de salud o las agendas de investigación como en la existencia cotidiana de los enfermos, investigadores y activistas. De acuerdo a esta revitalización de las teorías de la dependencia, que elabora Bastos en su argumentación, lo que finalmente queda es un balance crítico, riguroso y moderadamente desesperanzador de las posibilidades de éxito y las limitaciones de las estructuras interactivas en las respuestas de la ciencia –interdisciplinaridad y divulgación– y la sociedad –solidaridad y cooperación– frente al sida.

La creencia que anima esta antropología de la contemporaneidad, anunciada por Cristiana Bastos, reposa en su intento por desmitificar o relativizar las transformaciones supuestas en el advenimiento de la sociedad *post*. Su análisis, que no prescinde del vocabulario descriptivo de la postmodernidad, se sirve de datos etnográficos para interpretar las implicaciones de los modelos culturales y las estructuras asi-

métricas del mundo contemporáneo en la producción social del conocimiento científico. Lo subyacente en la lectura es la evidencia de los determinismos sociales de la ciencia —aquí la capacidad de acción de los movimientos sociales y de las agencias internacionales—. Además de reconocer el carácter histórico, en cierta forma provisional o hipotético, del pensamiento científico, en el libro se quiere situar la teoría kuhniana en un contexto social y cultural y, por tanto, *extramuros* de la explicación en términos de dinámicas revolucionarias “endógenas” de los paradigmas. Lo subrayado por la autora son las condiciones sociales de posibilidad del cambio teórico, en concreto las dimensiones políticas implicadas en las reconfiguraciones de las plataformas del conocimiento, fuerzas que no son del todo controlables por los actores del campo científico y que parecen generadas más allá o más acá de la aplicación estricta de las reglas del método. Las provocadas por las instituciones del activismo neoyorquino fueron alteraciones graduales, que la autora nos muestra en su propio proceso de constitución y que debieron más a modificaciones parciales e improvisadas, provisionales e inestables en el curso de las luchas sociales que a asedios teóricos bien calculados en los palacios de invierno de la razón.

Esta idea, que deja en suspenso la pregunta sobre la relación de las estructuras lógicas con el mundo y la coherencia interna de la teoría, apunta a las mudanzas en la sensibilidad teórica, atribuibles a su “trabazón mística” con las dinámicas generales de la sociedad, especie de “segunda naturaleza” de la razón pura que emparenta “las cosas de la lógica con la lógica de las cosas” o de la “sociedad natal”. De este modo el conocimiento es más un proceso abierto, mediado cultural e históricamente y sujeto a las fuerzas de producción y reproducción social, que se funden en una “recreación constante de centros y periferias, centros flexibles y móviles, periferias generadas por los *tempos* diferenciales de los procesos de modernización”. Contra todo pronóstico, en vez de un saber local se dio lugar a una fragmentación a través de líneas disciplinares e institucionales, creadas en contacto con las redes internacionales, y creando a su vez canales distintos, distintivos y superpuestos pero no comunicantes.

Además de esta sociologización de la visión kuhniana de las dinámicas científicas y la constatación de *islas de excelencia* surgidas al calor de las “dependencias tecnológica y financiera” en el campo de la investigación —coincide en esto con los teóricos de la dependencia al ver en ellas las consecuencias no queridas del discurso desarrollista—, del libro puede extraerse una tercera contribución a la crítica teórica, centrada en la revisión de las teorías constructivistas de la sociología de la ciencia de los años setenta y ochenta. Menos interesada en lo que pasa hacia el interior de los muros de los laboratorios, Bastos estudia los procesos de ampliación de la base social del consenso científico. Ciertamente, su investigación recoge el proceso que lleva al establecimiento del consenso necesario para que un nuevo modelo o marco de referencia teórico sea comúnmente aceptado o legitimado: las mayores posibilidades que, a diferencia del entramado asociativo en Brasil, tuvo la comu-

nidad gay neoyorquina de liderar una transformación relativa en las formas de producción de saber biomédico y en la extensión de los intercambios entre ciencia y sociedad. Este proceso es de capital importancia en el campo de las ciencias sociales, en la fundamentación de esta antropología de los saberes, ya que en él operan las variables o mediaciones socioculturales de la producción científica del conocimiento legítimo; es esta “caja negra” laminada por concepciones más o menos heredadas y positivistas de la ciencia, lo que la autora, siguiendo el proyecto latouriano, tratará de elucidar y corroborar a lo largo de su exposición.

El análisis, dedicado en el capítulo seis a la metáfora dominante en las analogías del pensamiento biomédico, pone de manifiesto en qué medida el paradigma bélico y la imaginería de la guerra se han implantado especialmente en el área de las dolencias infecciosas. Para ello, la autora describe la transición histórica de la medicina desde la teoría de los miasmas hasta el modelo de la bacteriología pasteuriana, con la consecuente consolidación de la teoría de los gérmenes o microbios. Deudora de la experiencia social de la guerra, esta forma cristalizada de pensamiento realza las imbricaciones de las representaciones culturales y los modelos científicos, lo que viene a diluir ese mito de la autonomía cuasi-mecánica del método y nos abre otra dimensión que, si bien no es original ni aparece tratada de forma explícita por la autora, matiza la atmósfera de todo su planteamiento: las relaciones entre ciencia y sociedad o conciencia y ser social.

Añadiríamos desde aquí esa cuarta dimensión teórica al libro de Cristiana Bastos, más o menos una lectura del carácter reflexivo de la teoría que, lejos de un mero determinismo cognitivo, centrado en el intercambio socialmente neutro de conocimientos o informaciones entre científicos y *etnocientíficos*, incluya los efectos políticos *en* la teoría y *de* la teoría. ¿En qué medida los científicos conservan el monopolio de la reglas del juego científico?, y ¿en qué medida interfiere en su objeto la socialización del ojo sociológico? En el libro, el campo científico considerado aparece asediado tanto por los movimientos sociales, desde abajo, como por las instituciones internacionales, desde arriba, y siempre transido por una trama de relaciones que, al expresar las asimetrías y alianzas de las dinámicas propias de un determinado contexto, expresan con ello ese carácter palpitante de lo político en el sentido de la práctica científica, un sentido que en ocasiones se ve desvirtuado por la traducción de las luchas científicas al lenguaje de la “referencia a valores”.

En el libro de Bastos se siguen encontrando indicios para reconsiderar, una vez más, el criterio del papel de la teoría y sus teóricos en la sociedad contemporánea. Ensanchando los horizontes de la reflexividad –de la relación entre sociología y sociedad– desde los mecanismos de las operaciones lógicas hasta el sentido político de la orientación teórica, se incluyen en la reflexión epistemológica no sólo los antecedentes –el ciclo de las rupturas con la trayectoria socializada del ojo, la depuración de las prenociones del sentido común–, sino también las consecuencias difícilmente pensables de esa performatividad teórica, de esa “toma de postura” o sen-

tido de futuro de la teoría en el juego de las relaciones sociales. Se integra así todo lo que implica una determinada posición y orientación de la mirada y la actuación desde ahí en el mundo; un sentido teórico que, en tanto pueda interferir en las correlaciones sociales de fuerzas y sentidos –actuando o inhibiéndose–, pone de manifiesto sus dimensiones políticas, queridas o no, pensadas o no.

Coincido con la autora en adoptar un punto de vista que no eluda su relación reflexiva –cognitiva, pero también social– con el propio objeto; en cierta medida, este argumento insiste en el hecho de que los desafíos al conocimiento no se plantean tanto en el desarrollo retórico de las ideas teóricas, sino en la prolongación práctica de la actividad humana, es decir, en el saber práctico enfrentado a su experiencia. Prefigurando la historicidad de la teoría y el modo reflexivo del conocimiento social respecto a su objeto, nos emplazamos frente a la interrogación política que se cierne sobre todo saber, es decir, lo que la explicación debe a la posición social en la que se instala el punto de vista. La presencia de estos *idola*, de estos dioses privados en la observación científica, se confirma en distintos episodios del libro, desde los primeros epígrafes que relatan la costosa lucha política que el activismo gay hubo de librar para remitir las prenociones homófobas del *establishment* científico hasta el análisis final del uso de metáforas bélicas en los ámbitos de la biología, la salud y la terapéutica.

Con su libro, Cristiana Bastos nos ayuda a reconsiderar una vez más las descripciones del objeto y las expresiones de ese saber antropológico que, para no acabar adoptando el formato de un género literario o de una convención disciplinar, podría sujetarse como alternativa a la misma lógica de apertura que sus objetos a través de una creatividad sistemática y “adecuada” en sus formas expresivas. Sin ser totalmente un producto de la postmodernidad, esta obra es un híbrido que sintoniza armoniosamente las distintas composiciones de su factura, una obra donde se mira desde distintas posiciones hacia lugares diferentes, con lentes orientadas hacia lo infinitesimal y lo muy grande alternativamente y donde se ensayan narrativas diversas, incluso vocabularios diversos y cruzados. Es una incitante apuesta teórico-metodológica, también una toma de postura respecto al saber, y una reflexión profunda sobre el alcance de las dinámicas sociales en el contexto de la globalización contemporánea a propósito de la enfermedad paradigmática de su tiempo y de las lógicas de diversa índole –científicas, sociales, políticas, morales– entrelazadas a ella.

## Oráculos y adivinación entre los refugiados angoleños *luvale* de Chavuma (Zambia)

**María Soledad VIEITES**

Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada  
soledad@ugr.es

NSILVA, Sonia. 2004. *Vidas em jogo. Cestas de Adivinhação e Refugiados Angolanos na Zambia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

Lo que la *lipele* es, en esencia, resulta menos relevante de lo que la *lipele* hace (Silva, 2004: 35; énfasis original)

Decía Karl Polanyi en *La gran transformación*, obra publicada en 1944, que el sistema de mercado había deformado unilateralmente nuestra visión de la sociedad y de la persona, de tal modo que nos impedía resolver los problemas de nuestra civilización. Entre otras valiosas aportaciones, Polanyi defendía ahí la integración de la economía en lo social –*embeddedness* o incrustamiento– y criticaba el determinismo económico como principio universal (Polanyi, 1997). De hecho, la visión exageradamente cartesiana y funcional de las estructuras sociales, que ha imperado en Antropología hasta muy recientemente, ha ocultado conexiones, relaciones e interacciones entre personas, así como entre cosas u objetos y personas.

Silva, en su etnografía: *Vidas em jogo. Cestas de Adivinhação e Refugiados Angolanos na Zâmbia*, asume este reto en el análisis de la comunidad *luvale* del noroeste de Zambia en el sur del África central. Silva aborda en profundidad los oráculos y los rituales adivinatorios entre los refugiados angoleños de dicha región. Para los *luvale*, nos dice la autora, personas y cosas son significativas por igual en el contexto de la vida social y la práctica cotidiana. Los atributos humanos son reificados y transformados en objetos no humanos, mientras que las cosas a menudo se convierten en sujetos humanos. No podríamos, por consiguiente, circunscribir estas conexiones, relaciones e interacciones socioculturales y económicas, simplemente, a cuestiones de mercancía o regalo, razón o emoción, modernidad o “primitivismo”..., sino que hemos de tratarlas como modalidades políticas y económicas del valor y del intercambio.

Este tipo de oráculos está muy extendido por el mundo entero, es verdad; sin embargo, en África al sur del Sahara, se caracterizan por la adivinación, no del futuro, sino retrospectiva, es decir, por la revelación de las causas que originan los problemas pasados o los presentes y no siempre el futuro. *Lipele* –nombre femenino,

cuyo plural es *mapele*— es el oráculo de los *luvale*, consistente en lanzar unas sesenta piezas —semillas, monedas, huesos, garras, esculturas pequeñas de madera, etc.—, que están dentro de una cesta de unos treinta centímetros de diámetro y diez de profundidad. La *lipele* tiene la capacidad de oír, pensar, vengarse, responder, exigir..., actuar con personas y cosas, pasar por un ciclo de vida... De hecho, en la etnografía, *Vidas em jogo*, Silva recaba la biografía cultural y la vida social de la *lipele* desde su nacimiento a la iniciación y, de ahí, a la madurez. Se pregunta la autora: ¿en qué contextos o circunstancias es este oráculo algo más que un simple objeto?, ¿qué o quién es?, ¿cómo podemos comprender esta entidad extraña que es cosa u objeto y persona a la vez?

Los *luvale* de Chavuma han ofrecido una imagen de fetichistas hábiles y temibles desde antaño, de ser los mejores brujos o adivinos —*vakakutaha*; singular *mukakutaha*— de toda Zambia. Es una de las razones por las que Silva tiene interés en esta zona, pero no la única. La guerra de liberación colonial, así como la guerra de guerrillas entre el gobierno y la UNITA de Jonas Savimbi en Angola, que se prolongaron prácticamente desde fines de la década de los setenta hasta abril de 2002, han significado que más de doscientos mil angoleños estuvieran refugiados en Zambia hacia el año 2000. Instalados en campamentos, el silencio y la sospecha invaden la vida de estos refugiados, que en su mayoría son los adivinadores y clientes estudiados por Silva, y quienes hacen de la vida en el exilio el punto crucial para comprender la adivinación con cesta del *lipele* en Chavuma. Los refugiados angoleños han llevado consigo sus prácticas de hechicería y brujería, tan peligrosas o más que las propias penurias derivadas de la guerra y de la presión sobre las tierras cultivables de mandioca en esta región del noroeste de Zambia, hoy día superpobladas.

Silva sustenta sus planteamientos teóricos, fundamentalmente, en los trabajos de Arjun Appadurai, Igor Kopytoff o Michael Jackson, tales como el estudio de la significación social de las cosas en sí mismas, las biografías socioculturales de los objetos o las condiciones existenciales del movimiento permanente entre cosa y persona —transitivo e intransitivo—, respectivamente. La autora no se limita, sin embargo, a analizar el contexto del oráculo y del ritual adivinatorio, sino que se propone trascenderlo a fin de comprender y explicar cómo la *lipele* aconseja un determinado tratamiento y legítima espiritual y socialmente una acción o, lo que es lo mismo, revela la verdad. Este oráculo permite así la recuperación de la persona, de su identidad, maltrecha tras años de vivencias y huidas. La cesta es un modo de saber y de trabajar o laborar que, aunque no está ligada a circunstancias históricas particulares, resulta de esas mismas dificultades de la vida en el exilio de los refugiados angoleños en Zambia. Siendo persona y cosa a la vez, sujeto y objeto, pasando de uno a otro y de otro a uno, en función de los contextos y las circunstancias, la *lipele* es potencialmente sagrada y secular al mismo tiempo, permitiendo el estudio de las personas y las cosas simultáneamente, sin que práctica y economía sean, en modo alguno, incompatibles con la personificación.

Los sufridores o clientes de la *lipele* presentan muchas similitudes con los adivinadores. El impasse, la transición y la crisis, experimentadas por los primeros, requieren la intervención espiritual por mediación de las piezas de la cesta. Tras dicha intervención, pasan de la incertidumbre a la acción y a la certeza, aun cuando provisional, en sus vidas. La *lipele* significa la continuidad con el pasado y la historia de estos refugiados angoleños, en definitiva, el refuerzo de su identidad corporal y “*performativamente*”. Conmemoran y recuerdan sus seres personales mediante la narración y el *happening* de la actividad ritual, pero sin la especificidad o la particularidad histórica en un contexto de miedo, angustia y miseria que les lleva a ocultar sus historias y sus biografías específicas. De estas últimas nunca hablan, ni las expresan, a diferencia de prácticas similares en otras regiones de África y del mundo. Se trata, por tanto, para Silva de un drama creativo en sí mismo que representa un modo de hacer, más que una cuestión de credibilidad y veracidad para todos los agentes implicados. Los adivinadores, todos varones, encuentran en el oráculo una forma de sustento y subsistencia en la economía de Chavuma, hoy día monetaria, por lo que las cestas son herramientas o instrumentos que satisfacen sus necesidades materiales. De ahí, su asociación con la fertilidad y lo femenino, la producción y la riqueza. El conocimiento adivinatorio se convierte en una mercancía particular que está inmersa en la economía política local. Como dice Silva: “los residentes de Chavuma saben bien que los espíritus y los ritos divinatórios producen riqueza y estatus social” (2004: 215).

La etnografía de Silva es impecable en cuanto a los procesos y los agentes involucrados en el proceso de adivinación, así como en la biografía sociocultural de la *lipele*, tal y como se había propuesto en sus preguntas iniciales sobre el qué y el quién es, así como en qué circunstancias se personifica o no. Sin embargo, en primer lugar, falta un conocimiento más exhaustivo de aquello que va más allá de la práctica adivinatoria en sí, es decir, el contexto social, económico y político local de Chavuma que se había propuesto analizar en un principio, al hilo de la biografía de la *lipele*. Desde mi punto de vista, el contexto teórico previo sobre lo que basa la acción y la práctica ritual no está bien representado para el ámbito africanista. En segundo lugar, la comparación etnográfica con otros sistemas de creencias y rituales queda reducida a los objetos, más que a las personas. Conocemos poco de estos refugiados angoleños en Zambia, de las conexiones entre sus creencias y la política económica local.

Parte del problema, desde mi punto de vista, es que hay cuestiones que no desea abordar, por ejemplo, las relaciones entre brujería, ciencia y racionalidad, o bien, las cuestiones espirituales ligadas a los ancestros, las deidades y la “filosofía” de la religión. Ambas vertientes han sido muy relevantes en los contextos africanos y, si bien los señala ocasionalmente, comparando la epistemología y la ciencia positiva occidentales con los modos de pensar y conocer africanos, elude estos debates sistemáticamente. El debate sobre el “primitivismo” o el fetichismo en las sociedades

denominadas “primitivas”, que sí aborda, está bastante superado en mi opinión o debería estarlo. No es éste el principal punto de partida, ni de llegada, para explicar la adivinación con cesta. Si la *lipele* es un modo de saber, hacer y trabajar que posibilita la acción, aunque no sea relevante la veracidad o la credibilidad para los agentes implicados en este ritual de adivinación, el debate sobre las formas de conocimiento, pensamiento y economía africanas son ineludibles. Ello es así, especialmente, cuando existe una causa y un efecto que relacionan el aumento de refugiados angoleños con las circunstancias del exilio en las cuales se desenvuelve su existencia en Chavuma –una de sus conclusiones–. También lo es la forma particular que adquiere este “intercambio” económico –aunque trascienda los límites de dicho ámbito– entre los adivinadores y los sufridores, por usar los términos de Silva. Las líneas de debate e investigación en los estudios africanos están estrechamente ligadas a las nuevas formas de conocer y explicar las economías africanas y, singularmente ámbitos como la producción, el intercambio y el consumo (Bird-Davis, 1997; Hutchinson, 1998) que resultan muy relevantes. La economía como la sociedad es, efectivamente, una forma de cultura que hay que describir y analizar tanto en los contextos africanos particulares como en otros.

Ya en la década de los ochenta, autores como Pierre Bourdieu, Anthony Giddens o Marshall Sahlins enfatizaron los conceptos de “práctica” y “acción”, junto a otras nociones relacionadas con la historia y el cambio social, tales como interacción, actuación, agente, actor/actriz, persona, sujeto... Bourdieu, con *Razones prácticas* (1994), marcaría el camino de cómo funciona la acción por el cambio. Todos estos autores, en realidad, reaccionarían contra herencias durkheimianas y weberianas, así como frente al funcionalismo estructural (Ortner, 1984). De forma relevante, incorporarían la organización temporal de la acción durante el ciclo vital, por ejemplo, al igual que la motivación de actores o actrices para actuar, si nos remitiéramos al caso de los refugiados angoleños de Chavuma, contra el miedo y el sufrimiento, entre otras posibles emociones. El estudio de los contextos cotidianos de la vida social fueron especialmente relevantes, al poner en tela de juicio algunas de las dicotomías –razón y emoción, mercancía o regalo, modernidad o primitivismo...– más recalcitrantes de la disciplina antropológica. No obstante, en palabras de Sherry Ortner: “que la sociedad y la historia son productos de la acción humana es verdad, pero sólo en un cierto sentido irónico, porque rara vez se producen los resultados que los actores mismos pretendían alcanzar” (1984: 157). En definitiva, los objetos adquieren vida propia, pero humanizándose al margen de lo humano y escapando a nuestro control con sus capacidades adquiridas de saber y hacer. Siguiendo a la antropóloga Silva, las personas se “*objetifican*”, lo que no significa “dejar de ser persona”, sino que se “*despersonalizan*” debido a la impotencia, la incertidumbre y la disminución. Sólo la *lipele*, en este caso, con sus objetos personificados permite que estas personas “*objetificadas*” lleguen a “*desobjetificarse*”.

La vida de los objetos y su biografía cultural adquiere sentido desde este punto de vista, especialmente, a partir del cambio de enfoque en Antropología, con el desplazamiento desde de la sociedad al individuo, de las personas, únicamente y en conjunto, a las cosas, así como a las relaciones entre cosas y personas, y viceversa. Como los obsequios, “cada regalo tiene la personalidad del que lo ofrece”. En palabras del escritor somalí Nuruddin Farah (1998), existen muchas formas de conexión, relación e interacción entre personas y cosas, esto es, diferentes conceptualizaciones de la economía y la práctica cotidiana. Estudios citados por la autora, como el de Evans-Pritchard (1937), y otros que no menciona (Tambiah, 1985; Livingstone 1858, entre otros del contexto africanista) plantearon cuestiones de epistemología y cultura muy relevantes. Por ejemplo, David Livingstone, en su encuentro con los “hacedores de lluvia” *tsuana*, ya señalaba que los rituales de magia y brujería representaban una acción, es decir, creencias que se realizan sobre la práctica. Desde ese punto de vista es como resulta relevante rescatar los modos de pensar, hacer y trabajar en los rituales africanos. Y, si bien Livingstone y Evans-Pritchard no llegan a abordar la contradicción entre conocimiento científico occidental y conocimiento africano –ambos tienen una lógica propia y coherente– en profundidad, ambos exponen la importancia de la variabilidad de formas culturales en el ámbito de las creencias. Retomando sus planteamientos, otras autoras y autores han unido las relaciones sociales basadas en las creencias sobrenaturales con las economías locales. El antropólogo Peter Geschiere señala la continua relevancia de los sistemas de brujería y magia en la actualidad para comprender cómo las relaciones sociales, basadas en creencias de carácter sobrenatural, inciden en las economías locales del sur de Camerún (1992). La pareja de antropólogos, formada por Jean y John Comaroff (1991; 1997), destaca el enorme elenco de lenguajes y expresiones de magia y brujería en el África contemporánea del sur del Sahara. En definitiva, la especificidad regional y temática de la cesta de adivinación se hubiera enriquecido de la comparación con otras formas similares de conexión, relación e interacción entre personas y cosas en esta región del mundo.

Por último, aunque no menos importante, abordamos el estudio de la mercancía desde los nuevos planteamientos de la Antropología Económica, entre otros aspectos posibles. El sociólogo francés Marcel Mauss, también mencionado por la autora en el texto, definió las formas de circulación de objetos entre las personas en varios niveles, siendo especialmente significativos los aspectos relacionales del intercambio, así como los valores simbólicos, impresos en los objetos. Mauss suscitó importantes vías de análisis para el mundo de los objetos y las mercancías, lo que ha permitido, al menos parcialmente, superar el añejo debate entre “primitivistas” y modernistas, y conceder cierta visibilidad a otras formas de intercambio más allá de la reciprocidad y el mercado. Una de las más relevantes es, sin duda, todo el mundo cultural que rodea y encarna la mercancía (Bird-David, 1997). La obra de Arjun Appadurai (1986), citada por Silva, es un precedente ineludible e indiscutible. La

*lipele* y su cesta de adivinación permiten la existencia de una “mercancía” de características propias, es decir, un modo de conocimiento y saber, como también de trabajar y laborar. Esta mercancía adquiere aquí connotaciones de fenómeno transversal a las fases históricas y a los tipos económicos, y tiene valores determinados –sagrado y/o profano– en las relaciones entre adivinadores y sufridores. Sin embargo, esa relación e interacción entre los agentes involucrados es lo que dota de relevancia al propio intercambio, no la *lipele* en sí misma.

En suma, el recorrido social de los objetos es para Appadurai lo que explica los procesos socioculturales y los valores que producen; también lo es la identidad conformada por la práctica cultural. El recorrido social de la *lipele* oculta o, como poco, deja en un oscuro segundo plano, en mi opinión, la historia de los refugiados angoleños. Es por ello por lo que, si bien Silva realiza una crítica muy pertinente a una de las construcciones culturales más perversas y recalcitrantes en occidente: las personas equivalen a regalos y las cosas son iguales a mercancías, *Vidas em jogo* oculta en buena medida que las personas también son un compuesto de relaciones sociales, siguiendo a la antropóloga británica Marilyn Strathern (1988), otra autora bien pertinente para algunos aspectos de la etnografía que propone.

### Referencias bibliográficas

APPADURAI, Arjun

1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

BIRD-DAVIS, Nurit

1997 “Las economías: una perspectiva económico cultural”. *Revista Internacional de las Ciencias Sociales*, 154. <http://www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html>.

BOURDIEU, Pierre

1994 [1984] *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama: Barcelona.

COMAROFF, Jean; COMAROFF John L.

1991 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. T. I.

1997 *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. T. II.

EVANS-PRITCHARD, Evans E.

1937 *Witchcraft, Magic, and Oracles among the Azande*. Oxford: Clarendon.

FARAH, Nuruddin

1998 *Regalos*. Barcelona: Ediciones del bronce.

GESCHIERE, Peter

1992 “Kinship, Witchcraft and the Market; Hybrid Patterns in Cameroonian Societies”, en Roy Dille (ed.), *Contesting Markets: Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 159-176.

HUTCHINSON, Sharon

1998 “El ganado del dinero y el ganado de las mujeres entre los Nuer, 1930-1983”, en María Rosa Neufeld et al. (comps.), *Antropología Social y Política*. Buenos Aires: Eudeba, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 121-154.

LIVINGSTONE, David

1858 “Conversations on Rain-making”, en *Missionary Travels and Research in South Africa*. London: Murray, 22-27.

ORTNER, Sherry

1984 “Theory in anthropology since the sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.

POLANYI, Karl

1997 [1944] *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift: Problems with women and problems with society en Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja

1985 *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

## El alarde, un desfile militar convertido en una lucha por la igualdad

**María Jesús SÁNCHEZ**

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid  
chusa@hotmail.com

BULLEN, Margaret; EGIDO, José Antonio. 2003. *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irún y Hondarribia*. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco.

De reciente publicación (2003), la etnografía sobre las festividades locales en Irún y Hondarribia (*el Alarde*), recoge los acontecimientos acaecidos en los últimos años en dichas localidades del Bajo Bidasoa, ofreciendo un análisis que integra la perspectiva de género en relación con los conceptos de tradición e identidad y los procesos de cambio social. A partir de la paráfrasis del título de Lévi-Strauss, los autores se hacen eco de las escenas de violencia física y verbal durante el desfile militar y que han dado lugar a cierto conflicto posterior en ambas localidades, para presentar al lector un esbozo de lo que subyace a tal espectáculo en términos de relaciones de poder y dominación patriarcal, así como un análisis de la tradición en la línea de Hobsbawm (1986). La obra presenta un caso de estudio relevante para la reflexión antropológica al conectar entre sí temas tan actuales y recurrentes como la “especificidad cultural”, el nacionalismo, las dinámicas de cambio y transformación social o el análisis de las formas de exclusión en razón de género.

Dividido en tres partes, la primera, titulada “el Escenario”, describe el marco etnográfico y aporta una retrospectiva de la génesis del conflicto desde 1996 –cuando surge la primera demanda formal de participación femenina– hasta 2002. La segunda parte está dedicada a presentar los distintos discursos relacionados con el ritual y el conflicto –aquéllos que “defienden la tradición” y los que promueven la participación femenina–, las reinterpretaciones e “invenciones” de la tradición –desde los acontecimientos históricos en 1638 a los cambios posteriores–, y a analizar la estructura del *Alarde* y ponerla en relación con su función como reproductor del orden social. La tercera parte indaga en las causas profundas del conflicto para ponerlo en relación con la estructura social que reproduce las desigualdades en razón del sistema patriarcal. En las conclusiones, los autores cierran la exposición del tema proponiendo una nueva lectura del conflicto, en la que se plantea cómo se usa la especificidad cultural y la defensa de la tradición para descalificar la reivindicación de la igualdad entre géneros. Su posicionamiento a favor de la igualdad es explícito desde el primer momento: quizás lo que resulta más confuso es su pro-

puesta feminista, al zanjar el tema considerando que el *Alarde* “ya no es una milicia de verdad que desfila por las calles de Irun y Hondarribia, es una actuación en la que los actores van disfrazados de soldados...” (2003:145).

La detallada etnografía, que incluye entrevistas en profundidad, grupos de discusión y observación participante y no participante en diversos ámbitos desde 1996 hasta 1998, y la posterior recopilación de material hasta 2002, ofrece al lector una visión de la génesis y evolución del conflicto desde el punto de vista de diferentes actores sociales, proporcionando una visión compleja del contexto social en el que se articula el conflicto –no sólo durante la celebración del *Alarde*– para presentar el desfile y el conflicto como epítome del cambio social más profundo. Los propios autores valoran la necesidad de este tipo de metodología para hacer posible un análisis que integre los diferentes discursos y propicie la comprensión de fenómenos como el planteado.

En el texto también encontramos una referencia a un trabajo anterior, comparando las técnicas empleadas en ambos. Los autores critican del primero –una encuesta– la metodología cuantitativa, por cuanto consideran que todo lo dicho se podría haber encontrado simplemente saliendo a la calle o leyendo los periódicos. En este sentido, me parece importante rescatar las palabras de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2003: 29-61), al advertirnos del uso del “sentido común” en ciencias sociales y cuando nos aconsejan apreciar el buen uso de las técnicas cuantitativas por cuanto puede aportar a la investigación social; no se trata de que lo cualitativo se oponga a la cuantitativo, sino de que las técnicas y el diseño del trabajo de campo se adapten al objeto de estudio.

El análisis de discurso que nos presentan ofrece las claves necesarias para descubrir las formas en las que los mecanismos de poder –en términos de patriarcado y tradición– actúan y configuran la realidad social, determinando un acceso desigual a los recursos materiales y simbólicos de la sociedad. Para los autores, el desfile refleja no sólo un constructo de la mujer, evidencia también la construcción de la masculinidad en la sociedad irundarra y hondarribitarra, a su vez refleja la institución de la familia como piedra angular de la estructura social dominante y explica en parte la renuencia de muchas mujeres a aceptar la participación femenina. El *Alarde* se describe, así, bajo las características que el grupo dominante le imprime como: “el rechazo a incorporar toda forma de protesta o demanda socio-política, recrudescimiento del fervor religioso, virulenta oposición a que las mujeres desfilen con escopeta al hombro, localismo exacerbado, rasgos más o menos aislados de xenofobia contra los de fuera, etc.” (Bullen y Egidio, 2003: 209).

Así descrito, el *Alarde* sirve de vehículo para mostrar dos importantes dimensiones de la vida local. De un lado, la forma en que Irun y Hondarribia se representan la tradición y el cambio social como antítesis, destacando el primero por ser el argumento más citado a la hora de negarles la participación a las mujeres en el desfile. Todo ello, pese a que la única figura femenina en el desfile –cantinera– no estuvie-

ra en los orígenes del *Alarde*, o que históricamente se haya mostrado la participación de las mujeres en el acontecimiento histórico que dio origen a la festividad. En opinión de Valle (Bullen y Egado, 2003: 70), el *Alarde* estaría funcionando como rito de seguridad y estabilidad, forjador de identidades colectivas y conservadoras frente a la desarticulación del viejo sistema económico.

De otro lado, se deja ver qué intereses y estrategias de dominación subyacen a ambos desfiles. De este modo, se hace posible un análisis que profundiza no sólo en el conflicto, sino en el contexto más amplio en el que se originan las relaciones sociales y se articula la estructura social. En opinión de los autores, lo que subyace a dicho conflicto es el indicio claro de una crisis de identidad colectiva fronteriza, que tradicionalmente daba sentido a las dos comunidades –ambas muy diferentes en cuanto a sus características sociodemográficas–. Así, los argumentos de los discursos a favor y en contra de la participación femenina giran siempre en torno a cuatro ejes: derecho, historia, tradición e identidad. Y relacionado con éstos, es posible distinguir el proceso de politización del conflicto como estrategia empleada por distintos actores en favor de los intereses de diferentes grupos sociales.

De fácil lectura, el libro desarrolla a lo largo de sus páginas lo prometido en la introducción, al ofrecer explicaciones plausibles y plantear hipótesis de trabajo que intentan responder a los interrogantes que fueron surgiendo a lo largo de la investigación. En suma, se nos ofrece un análisis en profundidad de los mecanismos de poder en términos de violencia simbólica, elaborando una propuesta que explique qué subyace tras la negativa masiva a la participación femenina igualitaria en el desfile.

### Referencias bibliográficas

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude  
2003 *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo XXI.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Eds.)  
2002 *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

## Sobre la vida y obra de los antropólogos

**David MARTÍN**

Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid  
martincaastro@cps.ucm.es

GAILLARD, Geráld. 1997. *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues*. Paris: Armand Colin.

GAILLARD, Geráld. 2004. *Routledge dictionary of anthropologists and ethnologists*. London: Routledge.

Desde el año de su publicación (1997), esta obra ha conocido una amplia difusión entre los estudiantes y antropólogos franceses, debido principalmente a su capacidad de proporcionar tanto una visión general de la disciplina como información específica sobre más de 300 antropólogos. El *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues* regresa a la actualidad editorial con la publicación de una nueva versión ampliada y en inglés que, bajo el título de *Routledge dictionary of anthropologists and ethnologists*, llegó a las librerías británicas a finales de 2004. Esta nueva edición recoge importantes novedades, convirtiéndola en una obra completamente nueva. En efecto, la edición francesa ha sido ampliada con 150 nuevas biografías, llegando a más de 450, y referencias a escuelas tan poco conocidas en España como la escuela japonesa de antropología, además de haber procedido a la revisión y actualización de un gran número de biografías de autores contemporáneos. En el fondo, se trata prácticamente de una nueva obra.

Fieles a su objetivo divulgativo, ambas publicaciones se organizan de una manera práctica y pedagógica. La división interna de las obras en capítulos responde a las diversas escuelas nacionales, aunque se debe precisar que la adscripción de los autores a las escuelas no siempre responde al criterio de la nacionalidad, pues una escuela puede comprender antropólogos de otras nacionalidades pero que han realizado la mayor parte de su producción científica en el país de nacionalidad de la escuela. Los autores objeto de análisis no son exclusivamente antropólogos en sentido estricto, sino que Gaillard también incluye a profesionales de otras disciplinas que han influido en la historia de la antropología, por ejemplo, el escritor africano Hamidou Hampaté Bâ o los historiadores Cheik Anta Diop y Jean Vansina, fundamentales para entender la antropología africanista francesa de la descolonización.

Cada capítulo contiene una introducción más o menos extensa en la que se describe el contexto social, político y científico que configuró la escuela en cuestión. Algunos capítulos incluyen además epígrafes más específicos sobre las líneas maestras de las diferentes bases teóricas y de investigación. Por ejemplo, en la edición

francesa, el capítulo de la antropología estadounidense de 1915 a los años 50 se subdivide en: antropología y psicoanálisis, los culturalistas, los descendientes de Radcliffe-Brown en Estados Unidos, la cuestión social y la aculturación, la escuela substantiva, y los neoevolucionistas. En la edición británica, se ha respetado prácticamente el mismo orden, aunque con pequeñas modificaciones.

Ambos diccionarios comienzan con los precursores de la disciplina, seguidos de las diferentes escuelas difusionistas y la escuela estadounidense de principios de siglo. A continuación, se analiza la escuela francesa de la misma época, para posteriormente abordar la escuela americana y británica de entreguerras, y las escuelas francesa y francófona hasta la actualidad. La obra termina con breves referencias a otras tradiciones nacionales y a la antropología británica y estadounidense de la segunda mitad del siglo XX. En la edición británica las referencias a otras escuelas nacionales se ha ampliado enormemente y algunas de ellas –como la soviética o la japonesa– podrían constituirse por sí mismas en capítulos independientes.

Esta estructura es, sin embargo, desigual, ya que existe una cierta descompensación entre el exhaustivo y completo análisis de la antropología de la primera mitad del siglo XX y la descontextualización de la que es objeto el estudio de la antropología de la segunda mitad del mismo siglo. Mientras que en el estudio de la antropología de la primera mitad de siglo se observa que el diccionario es a veces excesivamente específico en cuanto a las diferentes corrientes existentes dentro de las escuelas contempladas, tras la Segunda Guerra Mundial, por el contrario, apenas se dedica una página a contextualizar cada uno de los capítulos, éstos no incluyen subdivisiones internas, y los autores son ordenados conforme a criterios exclusivamente cronológicos, a pesar de la variedad de corrientes teóricas de estos últimos cincuenta años.

Precisamente en este último aspecto radica una de las deficiencias de las que adolece esta obra en su edición francesa: las escasas páginas dedicadas a la antropología más contemporánea. Por ejemplo, algunos de los antropólogos que han desarrollado la mayor parte de su trabajo en los años 80 y 90, como Arturo Escobar, Françoise Héritier o Renato Rosaldo, entre otros muchos, no figuran en la edición francesa del diccionario. En su momento, Gérald Gaillard explicó estas ausencias, alegando que su obra no analiza autores que se hallaran aún en proceso de publicar la parte central de su obra, ya que consideraba que cualquier análisis sería necesariamente incompleto. De hecho, tanto las anteriores obras de Gaillard como sus experiencias profesionales –trabajo de campo en África y en el área de la historia de la antropología– nos muestran un cierto alejamiento de las veleidades postmodernas más contemporáneas, lo que se refleja en la selección de autores para esta obra. La edición británica, por su parte, ha solventado hasta cierto punto esta deficiencia, al introducir nuevos autores contemporáneos y más influyentes en los antropólogos actuales.

Tampoco el tratamiento otorgado a los diferentes autores está equilibrado, pues nuevamente se observa una clara preferencia del autor por la antropología clásica.

Por ejemplo, a Clifford Geertz se le dedica el mismo espacio que a D. M. Schneider o a Eric Wolf –menos de una página–, e incluso bastante menos que a “clásicos” de probablemente menor interés para la antropología moderna como Wissler, Thurnwald o Ratzel.

Sobre la información consignada de cada autor, el diccionario parte de la base de que el lector tiene conocimientos de antropología, pero desconoce completamente al autor que busca. Por ello, Gaillard se decanta por una metodología historicista y descriptiva. De forma general, el estudio de cada autor tiene un carácter predominantemente biográfico –historia de vida, formación académica, principales investigaciones, obras...–, relegando a un segundo plano sus aportaciones teóricas y metodológicas. De hecho, éstas sólo suelen ser mencionadas y, a veces, son seguidas de una explicación excesivamente breve y simplificada, exceptuando ciertos casos de la antropología clásica, como Evans Pritchard o Lévy-Bruhl. Por ejemplo, Gaillard se refiere así al materialismo cultural de Marvin Harris:

M. Harris est surtout connu pour être le créateur du matérialisme culturel. Néo évolutionniste, il traite de l'histoire de l'humanité dans sa totalité et sous tous ses aspects. Il propose la pression démographique comme étant la détermination première à laquelle répondent diverses stratégies culturelles. Les transformations sociales et culturelles sont dues à l'épuisement des ressources de l'environnement devant l'accroissement de la population et la guerre des fleurs des aztèques répond aux besoins de la population en protéines.

Consciente quizás de esta deficiencia, Gaillard proporciona acerca de cada autor analizado tanto su bibliografía más relevante como su lista de obras, herramientas que permiten al lector seguir profundizando en su estudio. Desgraciadamente en la nueva edición británica se ha suprimido esta magnífica herramienta al unir la bibliografía de, y sobre, los autores al final de cada capítulo, mezclando así varias decenas de referencias de autores diferentes y haciendo más complicada la búsqueda.

A pesar de ello, el hecho de centrarse en la descripción de la vida profesional de estos autores ofrece indudables ventajas para una parte de los lectores. En efecto, el diccionario contiene datos muy poco conocidos y que están raramente recogidos en otras fuentes –adscripción política, cargos en el gobierno, apoyos a ciertas campañas, organismos que financiaron sus investigaciones, matrimonio con otros antropólogos, filiación, etc.–, pero que son muy útiles a la hora de interpretar la obra de estos autores, su forma de trabajar o sus intereses particulares en una cierta orientación teórica. Por ello el diccionario es igualmente interesante tanto para el iniciado como para el profesional con años de experiencia.

Respecto a la antropología española, destacan las escasas referencias recogidas en el diccionario. Por un lado, los cronistas de indias españoles no son siquiera mencionados en el apartado de los precursores de la antropología, a pesar de que se

incluyen científicos sociales de otras nacionalidades, muy indirectamente relacionados con la antropología. Por otro lado, y en lo que a la antropología contemporánea española se refiere, la única biografía recogida es la Julio Caro Baroja —a la que apenas se dedica un párrafo—, y no se aportan más datos que la creación de sendos departamentos de antropología por Esteva Fabregat en la Universidad de Barcelona y por Carmelo Lisón en la Universidad Complutense de Madrid. En la edición británica se ha ampliado la presencia de autores españoles, con la inclusión de Esteva Fabregat, pero, evidentemente, continúa siendo excesivamente limitado. Y lo mismo se puede decir de la antropología latinoamericana, donde Gilberto Freire constituye la única referencia en toda la obra, ignorando corrientes tan importantes como la antropología mexicana o la brasileña. La nueva edición, aunque sigue siendo incompleta, sí desarrolla con más detenimiento estas corrientes.

Pero, a pesar de estas lagunas, que la edición británica ha conseguido corregir parcialmente, el *Dictionnaire des ethnologues et des anthropologues* se ha convertido en una obra de referencia, imprescindible tanto para antropólogos noveles, para los que constituye una útil herramienta de formación, como para antropólogos experimentados, a los que aporta una gran cantidad de información específica, información que el *Routledge dictionary of anthropologists and ethnologists* ha ampliado y completado. Sólo nos queda esperar que algún editor español se anime a traducir y publicar esta excelente obra al castellano, lo que sin duda aumentaría su difusión entre los antropólogos de habla hispana.