

Miguel Ángel Porrúa Editores
Universidad Autónoma Metropolitana
2007

SAÚL MILLÁN*

*La unidad y la diferencia. Dos
alternativas para la
antropología contemporánea*

EN UN TRABAJO reciente, Berger y Luckmann han señalado que nuestra modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización en la medida en que los sistemas de valores y las reservas de sentido han dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad (Berger y Luckmann, 1997: 61); en estas circunstancias, como advierten Berger y Luckmann, modernidad y diversidad son términos que se corresponden. Las sociedades nacionales son acaso el ejemplo más elocuente de esta observación, ya que el nivel de unidad al que han aspirado no siempre coincide con el margen de diversidad que en efecto presentan. Después de varios siglos en pos de una identidad nacional, cuya unidad avalaba la existencia de fronteras políticas y de lenguajes comunes, las naciones contemporáneas se descubren mucho más diversas de lo que había imaginado el proyecto original. En buena medida, las identidades étnicas terminaron por interrogar la homogeneidad política y cultural de las naciones, al grado que diversos países reconocen a la fecha su carácter multiétnico y pluricultural; en 1992, por ejemplo, nuestra Constitución reconoció finalmente que "la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas", con lo cual se legislaba la obligación de proteger y promover "el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social" (artículo 40. constitucional).

Con el reconocimiento de la pluralidad cultural, los términos *nación* y *multiculturalismo* se han hecho de alguna manera conver

• Escuela Nacional de Antropología e Historia.

gentes, permitiendo que la antropología mantenga una puerta abierta en el nuevo debate nacional; sin embargo, esta puerta parece más abierta a los debates jurídicos y al problema de los derechos colectivos que a una conceptualización antropológica sobre las diferencias culturales y los usos de la diversidad. En los últimos años, de hecho, apenas se puede distinguir la política cultural de las teorías sobre la cultura. De ahí que algunos antropólogos inviten a sus colegas a descender a la arena política a fin de sostener la percepción de la antropología en el debate público. El problema radica en que esta percepción, como ha advertido recientemente Adam Kuper (2001), parece no tener cabida en un debate que ha delimitado sus propias coordenadas; en consecuencia, el antropólogo tradicional, que intenta saber cómo es la vida en alguna aldea lejana, tiene poco que decir sobre los problemas jurídicos que suscitan las sociedades multiculturales, donde los asuntos relacionados con el derecho de las minorías, las autonomías regionales y la diferencia cultural se han vuelto parte de las políticas públicas.

En este escenario, donde la palabra *diversidad* parece ser la clave, las teorías antropológicas tienden a organizarse nuevamente sobre la base de antiguos paradigmas: en un extremo, avalada por una tendencia sin duda dominante, predomina aún la idea que concibe a la antropología como una disciplina científica capaz de formular leyes universales y de descifrar algún tipo de orden en los hechos observados. A principios del siglo xx, las nociones de unidad, progreso y desarrollo eran de uso corriente para este tipo de paradigma; en el caso de México, por ejemplo, sirvieron para ubicar a la antropología como una ciencia política que era puesta al servicio de la unidad nacional. El concepto de unidad jugó en este caso un papel tanto político como epistemológico: político, porque en ese concepto se debatía la posibilidad de construir una nación cuyo panorama era desde entonces un mapa de lo diverso; y epistemológico, porque la unidad era la única fórmula coherente para vislumbrar leyes de carácter general. Tanto en política como en antropología, la diversidad tomó la forma de una especie de amenaza conceptual que era necesario suprimir por la vía de la integración, como postulaba el indigenismo clásico,

o bien por la vía de la explicación, como sustentaba el positivismo decimonónico.

No es nuestra intención reseñar aquí las repercusiones que esta concepción unitaria tuvo por la antropología mexicana. Me interesa destacar, sin embargo, que el acento puesto en la unidad permitió al indigenismo mexicano engarzar a la perfección con las propuestas del funcionalismo británico que hacia los años veinte había reivindicado también un lugar científico para la antropología. Este encuentro, que desterró para siempre de nuestro medio al relativismo cultural de Boas, se produjo a través de la influencia que Radcliffe-Brown habría de ejercer entre los antropólogos que para entonces se formaban en la Universidad de Chicago y que, más tarde, habrían de tomar a Mesoamérica como su campo privilegiado de estudio. A través de los trabajos de Redfield y de la dicotomía que planteaba el modelo *¡o/k-urbano*, la Escuela de Chicago puso a prueba los parámetros de una antropología sociologizante, según la cual era necesario establecer una tipología de sociedades que permitiera comparar unidades sociales en el tiempo y en el espacio. Bajo esta perspectiva, como se recordará, Eric Wolf formuló su concepto de "comunidades corporativas cerradas" y, a través de ellas, estableció comparaciones entre áreas tan distantes como Mesoamérica y Java central. El problema general, tal como lo formulara Foster durante la década de los cincuenta, consistía en advertir que si bien las sociedades tradicionales mostraban variaciones en los aspectos culturales y lingüísticos, en un sentido más amplio constituían un "tipo genérico", ya que compartían "características estructurales y culturas comunes" (Foster, 1975: 11). La diversidad cultural quedaba de esta manera incorporada a un tipo genérico, cuya unidad podía observarse en la figura paradigmática del campesinado que permeó a los estudios antropológicos de México durante las décadas de los setenta y los ochenta.

En un plano más general, y tal vez de manera inversa, la preocupación por la unidad y el orden social que caracterizó al funcionalismo británico encontró un eco de resonancia en la antropología estructural que Lévi-Strauss había venido impul

sando desde los años cincuenta. Aunque ambas corrientes diferían en sus métodos y en sus resultados, coincidían sin embargo en la idea de que los fenómenos sociales preservaban cierta unidad estructural, y que dicha unidad, subyacente para el caso del estructuralismo, tenía un carácter universal y era susceptible de ser expresada mediante leyes generales. En ambas corrientes, en efecto, predomina la tendencia a considerar la diversidad como una manifestación superficial mientras que la unidad reinaría en lo profundo; sin embargo, las similitudes son aquí tan acentuadas como las diferencias: mientras la primera postura concebía a la antropología como una ciencia de la sociedad y la cultura que busca poner en orden los hechos observados, como sostenía Radcliffe-Brown, la segunda argumentaba que la antropología no era una ciencia en busca de hechos sino de significaciones. De ahí que la primera tendiera a privilegiar la dimensión social de los fenómenos que estudiaba mientras la segunda se interrogara esencialmente sobre su dimensión simbólica. La pregunta no iba en este caso dirigida hacia el papel que desempeña un mito o un ritual en los mecanismos de la reproducción social, sino hacia el sentido que se desprendía de tal narración mítica o de tal ejecución ritual. Como observaba Lévi-Strauss hace más de 30 años: "no se trata aquí de hechos, sino de significaciones" (1968a: 35); de hecho, cuando inaugura la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, arguye que nadie ha estado más cerca de definir esta disciplina que Ferdinand de Saussure en el momento de sentar las bases para una nueva ciencia llamada semiología. Mediante esta analogía, el etnólogo francés se deslindaba de los atributos que Radcliffe-Brown concedía a la antropología social y destinaba el ejercicio de la etnología a ese "dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí" (Lévi-Strauss, 1968b: 17).

El fracaso del estructuralismo en la antropología norteamericana puede entenderse, como observa Reynoso (1998: 2), por el hecho de que la alianza que Lévi-Strauss vino a proponer entre la antropología y la lingüística estructural ya había sido propuesta por los seguidores de la antropología cognitivas aunque en un

sentido y en una dimensión metodológica diferentes. Para éstos, la distinción entre los análisis *emic* y los análisis *etic*, propuesta por Pike hacia los años cincuenta, resultaba fundamental para el método antropológico. A diferencia de los estudios *etic*, que buscaban la unidad entre varias lenguas y culturas, la perspectiva *emic* abordaba típicamente una sola lengua o una cultura siguiendo un particularismo cultural que se oponía a las grandes generalizaciones del funcionalismo y del estructuralismo. Esta perspectiva permitía poner en entredicho las antiguas certezas del positivismo, según las cuales la etnografía constituía el trabajo particular y descriptivo sobre el cual se erigía la vocación comparativa y generalizadora de la antropología. Autores como Goodenough reaccionaron contra esta idea y propusieron una etnografía que tuviera la pertinencia analítica de los estudios *emic* y el rigor de los estudios comparativos. Había que fundar, según ellos, una nueva etnografía que no se contentara con ser una fuente para un conocimiento generalizador basado en la supuesta unidad de la ciencia, sino que fuese una finalidad en sí misma (Reynoso, 1998: 21).

Este conjunto de propuestas generaron dos corrientes antagónicas y paralelas que habrían de tener repercusiones en nuestra propia antropología local. A mediados de los cincuenta, en efecto, la antropología norteamericana se encaminó hacia dos destinos opuestos: en un extremo se ubicaron aquellos autores que concebían a la antropología como una disciplina destinada a dar cuenta de la diversidad cultural, identificados en parte con el culturalismo de los sucesores de Franz Boas, y en el otro, los que sustentaban una visión científica y universal de la antropología promovida por los ecologistas culturales y los neoevolucionistas como Julian Steward y Leslie White, pero también por los comparativistas radicales como Murdock. Desde esta última perspectiva, el problema no radicaba tanto en dar cuenta de la particularidad o la diferencia de una cultura como en examinar los procesos de cambio cultural que, en la época de la posguerra, afectaban a numerosas sociedades periféricas. Los conceptos de cambio cultural, aculturación e integración se emplearon para describir fenómenos que resultaban a un tiempo históricos y uni

versales, y que aludían a un proceso de homogeneización occidental que tendía a suprimir las diferencias culturales. Los procesos de aculturación, en efecto, pasaron a definir los "problemas fundamentales de la antropología científica", como los llama Julian Steward, quien además dibujaba una frontera infranqueable entre dos posiciones antagónicas. Por un lado, según él, se encontraban los "indianistas", quienes tomaban como objeto de estudio un cuerpo significativo de ideas y diferencias culturales asumiendo que éstas podían perpetuarse frente al creciente contacto con la civilización occidental; por otro, se encontrarían los antropólogos, quienes asumían que era "sólo cuestión de tiempo antes de que las culturas indígenas desaparecieran al entrar en contacto con la cultura europea" (Steward, 1943: 322).

Los que estén familiarizados con la antropología mexicana advertirán que estas ideas no eran en esencia distintas a las que profesaba Aguirre Beltrán y, posteriormente, Ángel Palerm y la corriente campesinista. Si el primero toma de Herskovits el concepto de "aculturación" que habrá de emplear para examinar el proceso dominical en la América mestiza, el segundo recurre a las categorías de Julian Steward para examinar en distintas regiones de México los procesos de "integración sociocultural". Desde la dirección del Smithsonian, Julian Steward impulsa los primeros estudios regionales en Mesoamérica y al hacerla promueve la idea de una unidad regional que es capaz de prescindir de las particularidades locales, concebidas desde entonces como variaciones menores de una matriz general. Bajo el impulso de este tipo de trabajos, iniciados por lo que entonces se conoció como el *proyecto tarasco*, tuvo lugar un cambio sustancial de la problemática que desplazó el enfoque culturalista para reubicar la tradición india en el contexto de las sociedades campesinas. Si esta corriente de ideas tuvo como mérito haber puesto de relieve el carácter dinámico de la cultura, ésta se entendió, en cambio, como una realidad sociológica y política cuyas modalidades de transformación se perfilaban en la relación de fuerzas que ligaba a la sociedad nacional, al Estado y a las comunidades campesinas, fueran o no indígenas (Galinier, 1990).

Al igual que la teoría de la aculturación, la teoría del campesinado terminó por suprimir una gama significativa de diferencias en nombre de una definición económica del indio, y al hacerlo promovió un desplazamiento sustancial de los antiguos objetos de estudio. Mientras las antropologías externas se debatían entre el análisis estructural y el análisis componencial, considerando sobre todo las distintas modalidades de la diferencia cultural, la antropología mexicana parecía ignorar olímpicamente ese debate y se refugiaba cada vez más en el lenguaje de la economía política, extraído, como se sabe, de la teoría marxista y de los teóricos de la dependencia. Más allá de sus logros, el efecto de este tipo de antropología fue el de promover una visión increíblemente homogénea sobre las sociedades agrarias del país, al grado que las categorías étnicas, culturales y lingüísticas quedaron en la práctica excluidas del análisis. El rechazo al culturalismo norteamericano, como se calificó prácticamente a todo estudio etnográfico que reparara en las diferencias que identificaban a un grupo indígena del país, terminó por suprimir la noción de cultura y, junto con ella, la posibilidad de distinguir diferencias en planos que se identificaron como uniformes. Nuevamente, los conceptos de unidad, identidad y uniformidad social cerraron las coordenadas del debate y terminaron por excluir a las nociones de diferencia, variación y diversidad cultural.

Hacia finales de los sesenta y principios de los años setenta, de manera casi simultánea, se publican tres obras que habrán de modificar en buena medida los términos del debate. Me refiero específicamente a *American Kinship* (1968) de David Schneider, *La interpretación de las culturas* (1973) de Clifford Geertz y *Cultura y razón práctica* (1976) de Marshall Sahlins. El factor común de estos trabajos fue el de otorgar al concepto de cultura un valor que había sido desplazado por la sociología comparada del funcionalismo, la visión determinante de la economía en el marxismo y la dimensión ecológica del nuevo evolucionismo. Al señalar que la cultura sólo se percibe por sus diferencias, estos trabajos repararon sobre la forma en que las variaciones culturales afectaban los dominios del parentesco, la economía y la estructura

social. Los trabajos de Mary Douglas y Victor Turner, realizados en el marco de la antropología británica, parecían a su vez advertir que un conjunto de diferencias significativas ordenaban los universos simbólicos de los lele de Kasay y de los ndembu de Zambia, y que estos universos explicaban a su vez las modalidades de su organización social. Para entonces, y de alguna manera en contra de la sociología de Durkheim, Lévi-Strauss había ya señalado que el objeto de la antropología no era tanto descifrar el carácter social de los símbolos como la naturaleza simbólica de la vida social; para la antropología estructural, las diferencias simbólicas y culturales podían unificarse bajo la forma de una estructura lógica, atribuible a la razón, cuya unidad se encontraba en las operaciones del pensamiento humano a nivel del inconsciente. Desde la perspectiva de Lévi-Strauss, la tarea de la antropología consistía en descifrar esa unidad, ya que "una disciplina cuyo principal objeto consiste en analizar e interpretar las diferencias se ahorra las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas, pero automáticamente pierde todo medio de distinguir lo general, que pretende alcanzar, de lo trivial con lo cual se conforma" (Lévi-Strauss, 1968b: 4).

Desde los años sesenta, debido a la influencia que los estudios lingüísticos tuvieron en el análisis antropológico, la significación de los fenómenos culturales se volvió un asunto teóricamente relevante. Aunque la mayoría de las posturas coincidieron en concebidos como tramas o estructuras simbólicas, no todas estuvieron de acuerdo a la hora de descifrar su significación. Mientras algunos autores argumentaron que el simbolismo cultural debía su existencia a la abundancia de significantes frente a la escasez de significados, otros opinaron que el repertorio de significados era tan variado como la abundancia de significantes. Acceder a esa variación, sin embargo, era algo más complejo que examinar culturas distantes con el acervo de un vocabulario acotado; de hecho, abusando de un conjunto de términos que sólo existían en el diccionario de nuestra propia disciplina, los antropólogos llamaban "sacrificio", "parentesco" o "ritual" a fenómenos que se parecían a otros actos descritos por la literatura etnográfica en los cuales se percibía cierto aire familiar.

Pero, ¿qué significa "significar"? Las respuestas fueron aquí mucho menos homogéneas de lo que podría esperarse. Mientras algunos autores argumentaban que la significación es ante todo la traducción de un código a otro código (Lévi-Strauss, 1968a), otros asumieron que es siempre el resultado de un ejercicio interpretativo (Geertz, 1987). Si la primera postura arguye que las significaciones culturales se producen mediante una conexión sistemática de los símbolos y conllevan por lo tanto operaciones similares a las del lenguaje articulado, la segunda estima que el campo del simbolismo debe limitarse a ese terreno donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación (Ricoeur, 1970: 19). En el primer caso, el análisis examina un conjunto de oposiciones pertinentes que se obtienen mediante el registro etnográfico, de tal manera que si una cultura identifica al norte y al sur como una diferencia equivalente entre lo masculino y lo femenino, estas oposiciones pueden a su vez aplicarse a las diferencias entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra y lo frío y lo caliente. La significación se obtiene entonces mediante un *sistema de diferencias* que expresan la forma en que una cultura clasifica los elementos del universo y organiza su experiencia social a través de esas clasificaciones. Cada elemento se convierte en un vehículo de la significación, pero sólo en la medida en que se articula con otros elementos bajo la forma de una estructura. Desde esta perspectiva, las reglas de articulación que rigen a esta estructura son susceptibles de explicarse lógicamente y pueden, por lo tanto, transformar a los datos etnográficos en los materiales básicos de una ciencia de la cultura capaz de examinar el comportamiento de los símbolos en el seno de la vida social.

Dan Sperber ha observado que, en una antropología concebida de esta manera, la cuestión fundamental no es tanto qué significan los símbolos, sino cómo logran los símbolos producir una significación (Sperber, 1988). La pregunta va, en este caso, más dirigida hacia la lógica de la conexión de los símbolos que hacia aquello que los símbolos expresan en un determinado contexto cultural. Mientras los estructuralistas argumentan que no hay

significación posible sin la existencia de una gramática, otras opiniones lamentan actualmente que el análisis estructural privilegie la sintaxis en detrimento de la semántica. En su opinión, el problema no sólo estriba en saber que el sur y el norte pueden ser oposiciones pertinentes para expresar lo femenino y lo masculino, sino en advertir que las nociones de feminidad y masculinidad pueden tener significados diferentes en contextos culturales divergentes.

Las nuevas aproximaciones parecen, en efecto, minar las antiguas certezas que albergaban los proyectos científicos de la antropología, cuyo método se ha enfrentado con la dificultad de que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en consideración las ideas de los participantes. El problema inicia, como advierte Sperber, cuando se considera que las ideas no pueden ser ni descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). Pero si la observación etnográfica se torna una herramienta insuficiente para comprender las ideas y representaciones que dan sentido a un fenómeno cultural, ¿cuáles son los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? Hacia el final de los años sesenta, David Schneider sugirió que las palabras son la principal vía de acceso para identificar lo que él llamó las "construcciones culturales". Desde esta perspectiva, el significado de un término no podía ser más que una "unidad cultural", es decir, algo que está culturalmente definido y distinguido como entidad. Puede ser una persona, un lugar, un sentimiento, un estado de cosas, una fantasía, una esperanza o una idea. En nuestra propia cultura, unidades como espíritu, democracia, melancólico, la idea del progreso, la esperanza o el arte son unidades culturales (Schneider, 1968: 2) que no forzosamente tienen equivalentes en otros contextos culturales.

Las reservas que diferentes antropólogos comenzaron a manifestar hacia los datos etnográficos provenían de una tendencia a reducir el universo particular de los significados a fórmulas generales y ambivalentes. Los nuer, por ejemplo, emplean dos términos distintos para designar el acto de matar un animal y varias

frases y palabras para nombrar las ceremonias que culminan la matanza. Al traducir todos estos actos bajo el término de "sacrificio", como lo hizo Evans-Pritchard, el etnógrafo se eximía con demasiada facilidad del significado que los actores atribuían a sus propios actos, al tiempo que englobaba bajo un solo término distintos fenómenos que sólo tenían un parecido familiar. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los antropólogos llamamos "sacrificio" a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). En este sentido general, el sacrificio azteca no difiere en esencia del sacrificio nuer, a pesar de que unos y otros puedan otorgarle un sentido divergente a sus acciones colectivas. Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles. La posibilidad de construir una teoría general del sacrificio implica que estén considerados en ella tanto el sacrificio nuer como el sacrificio azteca, pero en cada uno de estos casos la palabra sacrificio tiene un sentido distinto que exige una descripción más densa. Esta variación del sentido no sólo obliga a examinar el sacrificio en términos nativos, sino también a renunciar a "todo esquema universal del sacrificio", como proponía Luc de Heusch en 1985.

Bajo esta perspectiva, que ponía en duda el carácter universal de las categorías, la antropología se vio cada vez más obligada a considerar el punto de vista del nativo, lo que en buena medida equivalía a incorporar en el análisis la significación que los actores le otorgaban a expresiones tan genéricas como el sacrificio. Así, en pocos años, se perfiló una antropología menos preocupada por formular leyes y exponer ejemplos para dar paso a una etnografía destinada a examinar casos y formular interpretaciones. El acuerdo común, impulsado desde entonces por Clifford Geertz, fue que la etnografía singularizaba la manera de conocer, y que esta singularidad consistía en una tarea microscópica que producía ante todo conocimientos locales. Al señalar que las interpretaciones sobre una cultura deben estar orientadas émicamente (lo que equi

vale a decir que deben partir de las categorías locales), Geertz propone una nueva forma de particularismo que coincide en algunos puntos con el relativismo de Boas. El argumento central es que la comprensión de una cultura exige otorgar una relevancia especial a lo local, lo particular y lo diverso sin abandonar rápidamente las diferencias para llegar cuanto antes a las invariables culturales, las estructuras subyacentes o los universales lógicos o empíricos (Sánchez Durá, 1996: 16). De ahí que, desde la óptica de Geertz, la antropología no constituya una ciencia nomotética destinada a esclarecer leyes universales, sino más bien una disciplina interpretativa que busca dar cuenta de las enormes variaciones que presenta el discurso humano. "Imaginar la diferencia –sentenciaba en una ocasión-, es una ciencia de la que todos necesitamos" (Geertz, 1996: 89).

El énfasis puesto en la diferencia y en las variaciones culturales ha hecho que las antiguas disputas entre relativistas y universalistas adquieran un aliento inesperado. En un extremo, los seguidores de Geertz argumentan que el concepto de cultura nos proporciona la única manera que conocemos para hablar de las diferencias existentes en el mundo, diferencias que persisten y desafían los procesos de homogeneización (Geertz, 1996: 10);

En este sentido, la diferencia cultural adquiere un valor moral y político que es necesario alimentar, ya que la cultura conserva la capacidad de resistir la occidentalización, la modernización o la globalización. En el otro extremo del debate, los seguidores de la perspectiva universal arguyen que no puede negarse una condición especial a aquella cultura dentro de la cual la antropología se ha hecho posible. Esta preeminencia, señala Gellner, "deriva de algo más que una cultura imperial", porque "tiene que ver con la posibilidad misma de la razón" (Gellner, 1997: 45); a su juicio, la antropología no puede dejar de tener implícita una visión de lo que es nuestra sociedad y de lo que podría ser, ya que los límites de las posibles formas de organización social constituyen una prueba evidente de las aspiraciones políticas, tanto sensatas como absurdas.

Aunque los universalistas admiten que en una sociedad multicultural se debe respetar y alentar la diferencia cultural, advier

ten que este respeto representa un problema para la tradición política liberal basada en el principio de que todos los ciudadanos son iguales ante la ley. De ahí que, en Estados Unidos, la defensa de las diferencias culturales haya terminado por preocupar a los partidos conservadores, pues la celebración de la diferencia socava los valores comunes y amenaza la coherencia nacional (Kuper, 2001: 269). Para los defensores de la diferencia, en cambio, el país está fragmentado culturalmente, y esta fragmentación exige un reconocimiento de las minorías étnicas y de la diversidad sexual; sus opositores argumentan, por el contrario, que pedir respeto por los negros o los homosexuales equivale a suponer que existe un guión sobre lo que es ser afroamericano o tener deseos hacia las personas del mismo sexo. Desde este punto de vista, como señala Kuper, habría formas adecuadas de ser indígena, afroamericano u homosexual. Evaluando estas posturas, que oponen identidades colectivas contra identidad~s personales, Adam Kuper concluye que "el sacrificio de la identidad en interés de la solidaridad cultural puede parecer una alternativa de futuro nada atractiva, incluso repugnante", en la medida en que "hemos reemplazado una clase de tiranía por otra" (Kuper, 2001: 272).

La confrontación de dos paradigmas teóricos, que comenzaron abogando por la unidad o la diferencia, se ha convertido en los últimos años en una arena política en pro o en contra de los derechos culturales de las minorías. En México, como se sabe, este debate se ha traducido en el derecho de los pueblos indígenas por su autonomía, que a partir de 1994 ha tomado relevancia en la agenda nacional. En nuestro medio, sin embargo, el debate parece librarse sin los presupuestos teóricos que lo conforman y, sobre todo, sin la dosis de relativismo que parece necesaria para abogar por un respeto a la diferencia cultural. Las posiciones a favor o en contra toman a menudo la forma de un dilema moral, eminentemente político, sin advertir que los problemas teóricos de la diferenciación cultural están en la base de las demandas por la autonomía. Aunque los antropólogos solemos afirmar que estas demandas son legítimas, olvidamos con facilidad que sus presupuestos políticos coinciden con un antiguo paradigma de la antro

pología, en el sentido de que "la tendencia relativista está en cierto modo implícita en la disciplina como tal" (Geertz, 1996: 98).

Hoy en día, la confianza de Gamio por acceder a la "unidad cultural" de la nación falta cada vez más entre los antropólogos contemporáneos que, a través de la etnografía, advierten que no se pueden suprimir las diferencias culturales bajo una supuesta definición económica del indio. Las nociones de cultura, identidad y diversidad étnica forman parte del lenguaje antropológico actual y sustituyen paulatinamente a las categorías de articulación, modo de producción y campesinado. Esta sustitución conlleva sin embargo un reconocimiento implícito, que consiste en otorgar a la diferencia y a la diversidad un papel más destacado como categorías analíticas. El respeto que los antropólogos exigen para los usos y costumbres de las poblaciones indígenas es también un reconocimiento de que las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales

tienen un valor sociológico que acaso no habíamos imaginado. Si admitimos que las sociedades exhiben una diversidad óptima más allá de la cual no pueden ir, pero también debajo la cual no pueden descender sin peligro, entonces debemos reconocer, como sugería Lévi-Strauss hace varias décadas, que "esa diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean", o bien, de "permanecer de alguna manera impenetrables las unas con respecto a las otras" (Lévi-Strauss, 1968: 84).

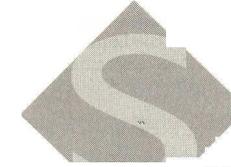
BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, Peter y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- FOSTER, George, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, FCE, 1975.
- GALINIER, Jacques, "El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas", *Anales de antropología*, México, UNAM, 1990.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987., *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- GELLNER, Ernest, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- KUPER, Adam, *Cultura: la versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 1999.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968a.
- Elogio de la antropología*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1968b.
- REYNOSO, Carlos, *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI Editores, 1970. SAHLINS, Marshall, *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1988. SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás, "Introducción", en Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- SCHNEIDER, David, *American Kinship*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1968.
- SPERBER, Dan, "L'interprétation en anthropologie", *L'Homme*, núm. XXI, 1981.
- El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 39-112.
- STEWART, Julian, "Acculturation, and the Indian Problem", *América Indígena*, vol. 11I, núm. 4, 1943.

Índice

PRESENTACIÓN <i>María Eugenia Olavarría</i> <i>y Héctor Tejera Gaona</i>	5
LA UNIDAD Y LA DIFERENCIA. Dos ALTERNATIVAS PARA LA ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA <i>Saúl Millán</i>	19
TRANSGREDIR y CONSTRUIR UNA VIDA DIGNA: EL ENCUENTRO DE LA DOCTRINA DE LOS DERECHOS HUMANOS ENTRE LAS MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO <i>Laura Valladares</i>	35
CIUDADANOS y POLÍTICA: UNA PROPUESTA DE ENFOQUE CULTURAL <i>Héctor Tejera Gaona</i>	69
¿BRECHA o INCLUSIÓN DIGITAL? <i>Scott S. Robinson</i>	115
ÉUTES, GENTRIFICACIÓN, PODER y LA RESISTENCIA POLÍTICA <i>Pablo Castro Domingo</i>	141
YAQUIS EN AMBOS LADOS DE LA FRONTERA <i>María Eugenia Olavarría</i>	163



IMBOLISMO y PODER

María Eugenia Olavarría
Coordinadora

AII\

Unidad Iztapalapa

José Lema Labadie
Rector general

Javier Melgoza Valdivia
Secretario

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

Oscar Momoy Hermosillo *Rector*

Roberto Eduardo Torres-Orozco
Secretario

Pedro Solís Rosales
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Federico Besserer Alatorre *Jefe del
Departamento de Antropología*

María Eugenia Olavarría
Responsable de la edición

La elaboración y publicación de esta obra fueron posibles gracias al financiamiento del Programa de Fortalecimiento Institucional de la Subsecretaría de Educación Superior e Investigación Científica de la Secretaría de Educación Pública. UAM-Iztapalapa, Cuerpo Académico de Antropología Simbólica y Poder. Responsable; Doctora María Eugenia Olavarría Patiño.

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

MÉXICO

Unidad Iztapalapa
Unidad Iztapalapa
Unidad Iztapalapa

2007