
ISSN 0122-5944

PROYECTO CIDSE-IRD

**LOS DRAMAS DE LOS LAZOS DE
SANGRE Y DE PARENTESCO**

Pedro Quintín Quílez

DOCUMENTO DE TRABAJO No.51

Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas

Cali, julio de 2000

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
A VUELTAS CON EL MÉTODO	3
ORÍGENES, GENEALOGÍAS Y LA DIMENSIÓN EXCLUDORA DEL PARENTESCO.....	6
POBLAMIENTOS EN LA COSTA PACÍFICA; HISTORIA, FILIACIONES Y LAS NOCIONES DE "FUNDADORES " Y "NATIVOS "	7
EL ACCESO A LA TIERRA (CASO I): INTRASCENDENCIA DEL PARENTESCO.....	8
ACCESO A LA TIERRA (CASO II): TRASCENDENCIA DEL PARENTESCO.....	9
ACCESO A LA TIERRA (CASO III): IMPOSIBILIDAD DEL PARENTESCO.....	11
PARENTESCO Y DIFERENCIACIÓN SOCIAL	14
REFERENCIAS INDIVIDUALES Y COLECTIVAS	14
TRANSFERENCIAS Y CONTINUIDADES TEMPORALES	17
LA MIRADA INVERTIDA: MIGRACIÓN, EXCLUSIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN	20
EL ORDEN RECONSTITUIDO	23
DEL PARENTESCO A LOS MAPAS GENÉTICOS: LA REFERENCIALIDAD NATURAL.....	23
LA REFERENCIALIDAD CIENTÍFICA DEL PARENTESCO: EL CASO AFROCOLOMBIANO Y LA POLÍTICA.....	27
<i>Ejemplo 1. Traslación del saber familista a la academia.....</i>	<i>28</i>
<i>Ejemplo 2. Retaceado de memorias y la explicación genealógica.....</i>	<i>31</i>
EL PAPEL ACADÉMICO EN LA FICCIÓNALIZACIÓN DE LO SOCIAL.....	32
APERTURA	37
GENEALOGÍAS , RELATOS BIOGRÁFICOS Y RECOPIACIÓN.....	37
LA APORÍA DEL TIEMPO Y EL RELATO GENEALÓGICO	41
VUELTA AL INICIO.....	45
BIBLIOGRAFIA	48

PRESENTACION.

El tema de la familia se constituyó desde el principio en uno de los ejes básicos del Proyecto Cidse-Ird; de las varias líneas de investigación, esta fue especialmente desarrollada en las investigaciones adelantadas en las zonas rurales de Tumaco por Odile Hoffmann y Nelly Y. Rivas (especialmente en el Río Mejicano) y en la zona urbana de Cali por Fernando Urrea y sus colaboradores en su aproximación a los procesos de construcción de redes por migrantes del Pacífico en Cali –cf. Documentos de Trabajo No.48.

En esa línea, el proyecto adelantado por Pedro Quintín estaba interesado por abordar el estudio de la familia trascendiendo los modelos ya asentados y formalizados en disciplinas como la sociología y la antropología. Así, el escrito aquí presentado busca establecer y diseccionar algunas de las relaciones que se establecen entre el lenguaje del parentesco (especialmente aquel que se traza desde la lógica cognitiva de la genealogía) con respecto a diferentes procesos sociales (migraciones, derechos de propiedad, reclamos étnicos, movimientos sociales, producciones académicas, etc.), y tanto desde las dimensiones individuales como colectivas. El objetivo es mostrar cómo cierto tipo de discursos familistas perviven y se reconstituyen al compás, aunque no de forma determinista, de las dinámicas que afectan a la sociedad en su conjunto.

El texto enfrenta así un dilema que ha venido atravesando el desarrollo del proyecto Cidse-Ird desde sus inicios. Se trata de aquel que surge al querer analizar los discursos producidos por las poblaciones estudiadas desde una perspectiva y unas lógicas abstractas, “teóricas” –aquellas que se presuponen propias de la académica -, y que no pueden dejar de sospechar, ni de *denunciar*, los elementos contradictorios y fantasiosos –pero no por ello menos legítimos– que están por detrás de toda discursividad social. Quizás en este caso, el enfatizar el papel que en esas construcciones han jugado los mismos investigadores (incluido el autor de este texto) sirve para moderar una posición que, de cierta manera, podría ser vista como irrespetuosa.

FERNANDO URREA G.

Julio de 2000

Profetizaré el pasado, faena del historiador. Para cualquier historiador con substancia, ¿no es el pasado, a la vez, presente y futuro? Todo entra en lo actual, para ojos de quien sabe mirar bajo especie de eterno.

(...) Tres cosas hay que nos vuelven remisos a lo eterno. Voy a enumerarlas, según la salmodia del Maestro Eckhart, también profeta. La primera es nuestro cuerpo. La segunda es la pluralidad. La tercera, el tiempo... Pero lo que Eckhart no sabía -porque esto sólo puede saberlo perfectamente el perfectamente católico; y aquel Maestro lo fue sobradamente en pensares y decires que anticipaban la Reforma-, lo que Eckhart no sabía es la fórmula del triple exorcismo contra la causa de aquella sordera.

Yo sí, la sé y aquí la declaro: Contra el cuerpo, la Figura -o llámese "personalidad", o bien "Ángel"-. Contra la pluralidad, la Jerarquía. Contra el tiempo, el Ritmo.

(Eugenio d'Ors, La vida de Fernando e Isabel, Editorial Juventud, Barcelona, 1991, [1a. ed. 1934], p. 9.

Las explicaciones históricas son infinitamente fascinantes por sí mismas, en muchas maneras más intrigantes para la psique humana que las consecuencias inexorables de las leyes de la naturaleza. Nos conmueven especialmente aquellos acontecimientos que no tendría que haber ocurrido, pero que sucedieron por razones identificables sujetas a confusiones y ansiedades infinitas. En cambio, los dos extremos de la dicotomía usual (lo inevitable y lo verdaderamente aleatorio) suelen tener menos impacto en nuestras emociones porque no pueden ser controladas por los agentes y los objetos de la historia, y por ello son encauzados o se abren paso a golpes, sin mucha esperanza de poderlos echar atrás. Pero con la contingencia nos sentimos excitados, nos implicamos, compartimos el dolor del triunfo o de la tragedia. Cuando nos damos cuenta de que el resultado real no tenía por qué haberse dado, de que cualquier alteración en cualquier paso a lo largo del camino habría hecho caer la cascada por un canal distinto, comprendemos el poder causal de los acontecimientos individuales. Podemos discutir, lamentar o exultar a propósito de cada detalle, porque cada uno tiene el poder de la transformación. La contingencia es la afirmación del control por parte de los acontecimientos inmediatos sobre el destino, el reino que se perdió por falta de un clavo de herradura. La Guerra Civil es una tragedia especialmente cruda porque volver a tocar la cinta podría haber salvado medio millón de vidas por mil razones distintas (...). Nuestra propia evolución es un gozo y una maravilla porque una cadena de acontecimientos tan curiosos probablemente no volverá a producirse nunca pero, al haber sucedido, tiene un sentido supremo. La contingencia es un permiso para participar en la historia, y nuestra psique responde.

Stephen Jay Gould La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia, Crítica, Barcelona, 1991 [1a. ed. inglés 1989], pp. 289-290.

Introducción

Este texto debería ser otro texto. Aún ahora quisiera serlo. No lo es. Se abre con esta presentación -anuncio de cierre- al informe final de investigación; sigue con el informe mismo, en el que recojo reflexiones de más de tres años (empolvadas ya algunas, apenas entrevistas otras, aun en movimiento la mayor parte) y cuyo camino marcan algunos (pocos) resultados parciales -publicados algunos- que han ido jalonando un trasegar -no siempre solitario- del que el lector encontrará las señas más adelante; se acaba con un último apartado reflexivo, y que a su vez supone una nueva apertura pero no se sabe bien a qué.

A contrapelo quizás -incluso contra una primera redacción de esta parte del texto-, esta presentación no va a hurgar en la genealogía del escrito que presenta. Menos aún para construir una excusa de su retraso o una demanda de exculpación por sus defectos. Hacerlo sería negar uno de los hallazgos (que no conclusiones) de la investigación: el carácter utilitario y por demás no referencial del relato histórico. Y, para ser justo con esa idea, demando a mis lectores que ignoren las peculiares circunstancias -¿cuándo las circunstancias no lo son?- y condiciones en que se hizo la investigación¹.

Evidentemente, lo que no puedo solicitar al lector es que ignore las carencias y defectos que contiene -algunos de ellos muy evidentes para mí, aunque no los declare de antemano, y otros a la espera de quien los sepa y quiera ver. También ellos forman parte de esta investigación; no están por fuera de ella. Ellos son precisamente los límites en/desde los que Pierre Bourdieu (1992) nos incita a pensar.

A vueltas con el método

En cuanto al método que queremos seguir, diríamos que se asemeja a aquel usado por Carlo Ginzburg en su investigación sobre la brujería en la Europa Medieval tardía y moderna inicial: acumulación de datos que serían cronológica y espacialmente distantes con la intención de encontrar elementos comparativos adecuados para la interpretación y explicación de los datos [fragmentarios] mejor conocidos para un determinado tiempo. O, de otra forma, búsqueda en las grietas y anomalías (indicios) de elementos que cuadran y contrastan con informaciones de otros lados. En su caso, el de la brujería, por un lado las ya reconocidas dadas por los perseguidores -énfasis más trabajado hasta ese momento sobre el tema- y que permitirían observar las transacciones y conflictos [circularidades] entre la cultura folclórica y la docta; por otro, esas otras informaciones dispersas y distantes -más antropológicas- que iluminan datos hasta entonces poco claros o difíciles de interpretar. En la base de todo ello, el método comparativo a partir del establecimiento de homogeneidades morfológicas muy en la línea de Lévi-Strauss². En un último extremo, la puesta en juego de un experimento a partir de un par de mitos recurrentes (el porte de un solo calzado y la recogida ritual de los huesos de animales muertos), le sirve a Ginzburg para mostrar la utilidad del método frente a interpretaciones basadas en la existencia de arquetipos universales, de estructuras formales invariantes o de contactos y difusiones culturales. A su vez, la utilización de este método se traduce, para Ginzburg, en una nueva forma de presentación y de escritura: la representación perspicua de Wittgenstein. No el relato cronológico de los posibles contactos e interacciones, sino una presentación a partir de la

¹. Me permito un único reclamo genealógico que quiere servir aquí para expresar mi gratitud a aquellos que han estado alrededor de este texto: informantes, asistentes, colegas... y especialmente a todos los compañeros del Proyecto CIDSE-IRD (ex Orstom) "Movilidad, urbanización e identidades de la población afrocolombiana de la Región Pacífica". Ellos descubrirán en el texto rastros y herencias de las muchas discusiones y debates tenidos a lo largo de los últimos años (por si acaso: !en este caso la referencialidad sí es verdadera!).

El Proyecto CIDSE-IRD, que contó con financiamiento de Colciencias, costó a un asistente de investigación por tres meses en la primera fase del proyecto "Usos de la historia entre familias migrantes de la Costa Pacífica en Cali" (octubre-diciembre de 1996). De ello di cuenta en el que fue el primer informe (titulado "Acerca de genealogías y memorias", presentado al Departamento de Ciencias Sociales en junio de 1997). Algunas pocas de las ideas allí expuestas son recuperadas en este informe final.

². Y que recuerdan a la cladística usada por la biología: la clasificación a partir de homologías que no remiten a relaciones genealógicas.

relación recíproca entre los datos: no el relato lineal, genealógico/ causal, sino un relato que se detiene en la explicitación sólo de los eslabones intermedios mientras atiende a la clarificación de ciertos aspectos (cf. Ginzburg, 1991: Introducción; cf. con la cita inicial de Gould).

Y entroncamos con ello con la obra de otro autor, Gilbert Durand, que nos lleva un poco más allá en su apelar a otras tradiciones de pensamiento:

El historiador occidental ha reflexionado poco, hasta Dilthey, sobre el hecho de que la historia objetiva no adquiere sentido más que por una referencia subjetiva que es por lo menos la del historiador y los problemas de su tiempo. La historia es fundamentalmente retrospectiva, y el pasado no existe más que por la mirada que lo inspecciona y le vuelve a dar rostro y sentido. Contrariamente a la idolatría de la historia objetiva y lineal del Extremo Occidente, la institución del Corán invita a la meditación musulmana a invertir el problema; el efecto no es superior a la causa, el consecuente no es superior al antecedente. Se debe introducir una desnivelación en el hilo de la historia si se quiere que ésta adquiera sentido y que el famoso "sentido de la historia" no sea una tautología falsamente inductiva y todavía más falsamente "objetiva". (Durand, 1999: 124).

Pero entonces tenemos que mirar de otra forma a los objetos y métodos de nuestras disciplinas. Durand se puede constituir en un buen acompañante en esta travesía, especialmente en su reivindicación de la semejanza -principio de ese hermetismo que por oleadas ha atravesado al pensamiento occidental, especialmente en sus momentos de crisis, y que, más allá de la medicina con la figura emblemática de Paracelso o de autores del Islam oriental, reencontrará en autores autorizados de las ciencias del hombre occidentales como Spengler y Sorokin³. Veamos.

Parte Durand de la doctrina de las "signaturas" de Paracelso, que pone en correspondencia estrecha la connaturalidad, el microcosmos humano y el universo o macrocosmos mediante el trabajo sistemático sobre la "substantia" (la contextura material), el "habitus" (el comportamiento, el ambiente), la "proportio" (la composición semejante de las partes), la "physionomia" (aspecto de las formas y colores) y la "chiromantia" (que da las líneas fijas, los surcos, las arrugas). Todos ellos son sintomáticas morfológicas que deben ser distinguidas de las sintomáticas funcionales o analogías (cf. Durand, 1999: 190-191). Para entender la semejanza hay que pensar en cuatro características (negativas): no metricidad⁴, no causalismo objetivo, no agnosticismo y no dualismo (Durand, 1999: 195 y ss.).

Y surge entonces la idea de que el principio de semejanza tiene que ver con el tertium datum: "la sincronidad de dos cosas implica la sustancia de una armonía, es decir, un principio" (Durand, 1999: 201). Ese tercero es lo que Paracelso conoce como signatura -y que no tiene nada que ver con la síntesis dialéctica⁵.

³. Jesús Ibáñez (1994: 17-18) sitúa también este proceso:

En ciencia: el principio antrópico reivindica la función de arquetipo de valor (el hombre como medida de todas las cosas), inflexión del proceso de descentramientos (del espacio por Copérnico, del tiempo por Darwin, de sí mismo por Freud)... Los equivalentes generales de valor constituyen así una medida a nuestra medida: natural, si somos su efecto.

⁴. En cuanto a la no metricidad, señala que las palabras semejanza y contrario no son del mismo nivel. Lo contrario tiene que ver con la cantidad: ¿tiene o no tiene algo de una determinada característica? La semejanza implica cualidades: contenidos morfológicos que se parecen, cualidades descriptivas de las substancias. La palabra contraria a contrario sería igual (que a su vez es el caso límite de las semejanzas).

⁵. Y aun existe para Durand un cuarto elemento: "la esencia que religa ese todo... que afirma la unidad monadológica de sus tres componentes" (Durand, 1999: 202).

Para Durand, es mediante la semejanza que debe hacerse esa ruptura que en términos de metodología implica abandonar el modelo de las ciencias físico-químicas⁶. Está inspirado así en el Lévi-Strauss de El pensamiento salvaje: existen varios tipos de pensamiento científico (magia y ciencia, p.e.) pero no corresponden a estados desiguales del desarrollo del espíritu humano, sino que son distintos niveles estratégicos "en los que la naturaleza se deja abordar por el conocimiento científico: uno aproximadamente ajustado al de la percepción y la imaginación, y el otro desfasado" (Durand 1999: 221, citando a Lévi-Strauss). Trayectorias válidas ambas, y a las que podría sumarse la del arte (o modelo reducido). Hay varias formas de objetivación (medio de elevar lo individual a una validez universal), formas de síntesis distintas, que no pasan por el camino del concepto y de la ley lógica (Durand, 1999: 224)⁷.

Es contra el historicismo radical y el universalismo casual que Durand lanza sus flechas y su propuesta a partir de la reivindicación de la unicidad acontecimental y de la contemporaneidad de los destinos: "sólo lo que puede repetirse es susceptible de ciencia, es decir, puede transmitirse, y el modelo de toda redundancia gnoseológica es la tradición" (Durand, 1999: 89). Lo que se repite, las concordancias y las constantes, tiene prioridad sobre los cambios: la tradición pre-existe a la ciencia. Toda sociología sería por tanto "sociosofía", pero nosotros (occidente) pretendemos hacer otra cosa; y ello a diferencia de aquellas otras, que él reclama, que son las "figuras tradicionales del hombre" (Durand, 1999: 34)⁸.

Sin embargo, esa distinción articulada entre homología y analogía no estaría tan claramente expuesta en Spencer, autor que Durand reivindica como formando parte de su línea teórica, puesto que el método sería en él precisamente la antítesis de la homología y la analogía (Müller, 1964: 516). Traídas de la biología, la homología de los órganos refiere a la:

igualdad de valor morfológico, en contraposición a la analogía, que se refiere a la igualdad de valor de su función. (...) Pero la homología siempre parece la mayor osadía, porque busca equiparar lo que no tiene ningún denominador común manifiesto; así, pues, que la igualdad de valor morfológico es, a menudo, algo que hay que empezar a descubrir. Sin embargo, ambas categorías tienen de común el permitir establecer semejanzas entre lo diferente. (Müller, 1964: 509).

Esas reflexiones quieren explicar (justificándolo quizás) el exceso en el uso que se hace en el texto de material perteneciente a otras sociedades y momentos de la humanidad. Para algunos autores, como Ernest Gellner (1997), frente a la tendencia dominante desde los años veinte a hacer estudios particularistas (que incluirían las de los diferentes tipos de historicismo y de funcionalismo al estilo de Malinowski⁹), la posibilidad de pensar en términos de la unidad de la mente y la historia humanas tal como hicieran, emparentando con la tradición ilustrada, Sir James Frazer (las leyes de la asociación mental) o Claude Lévi-Strauss (las estructuras subyacentes), debe ser recuperada: y la comparación tiene ahí su lugar privilegiado. Nosotros entroncamos sin embargo con la propuesta más modesta de la comparación limitada de Edmund R.

⁶. A su entender, las palabras equivalentes son homología y isopatía, y no analogía. Establece en Descartes el basamento en las dicotomías basadas en la identidad y la exclusión en que se apoyan los análisis de cuantificación y que precisan unidades cada vez más abstractas para poderse aplicar; cuando sucede, sin embargo, que el lenguaje de las ciencias humanas es básicamente un lenguaje social: no puede (ni debe) desprenderse de él (Durand, 1999: 234-235).

⁷. Ello implica también una dimensión deontológica: el investigador no está por fuera, e incide por tanto en los procesos.

⁸. No puedo dejar de citar textualmente a Durand (1999: 280):

Porque el fundamento de toda ciencia del hombre -como atestigua la tradición- es la ciencia de lo que delimita al hombre, es la "ciencia de los dioses", sin llegar a la tentación siempre presente de una "ciencia del bien y del mal" absoluta y totalitaria. Pues los "dioses", esas potencias noológicas -divinidades, numines, genios, héroes de leyenda y de novela, y, en el nivel más bajo, "ídolos"- son los únicos que nos informan sobre nosotros mismos. (...) Nos informan también (y nos enseña) sobre lo que somos nosotros.

⁹. Benoît de L'Estoile (1998-99) argumenta que Malinowski no reniega del método comparativo -menos aún de la posibilidad de teorización-, sino que reclama su gestación y su control a partir del trabajo de campo etnográfico.

Leach (1988: 171): es difícil hallar leyes, verdades universales, ni tan siquiera explicaciones, pero la comparación aporta lucidez para investigar un hecho al permitir observar configuraciones similares a diferentes niveles y en contextos distintos. Trabajo que realizamos, sin embargo, como dice James A. Boon (1993) en su relativización de nuestros conocimientos, a la manera de Icaro pero con los pies sucios: la comparación no es un espacio analítico o neutral, puesto que siempre se la efectúa desde alguna cultura -puesto que no hay convenciones simbólicas derivadas de fuentes exteriores a la cultura¹⁰.

Para acabar este apartado, desde la misma disciplina histórica han surgido propuestas en esta misma línea de orden relativista y de reivindicación de otras formas de hacer y que se pueden correlacionar con los modelos pre-narrativos que habrían existido en fases previas a la modernidad. Señala Hans-Robert Jauss (1997) que no siempre se ha apelado a la narración: no hay necesidad de comienzos y finales absolutos, ni de coherencia, ni es imprescindible una cobertura referencial de los elementos vividos o explicados. El modelo de los "exempla" o el uso de analogías es significativo: usar acontecimientos para mostrar la memoria es utilizar como analogía el mismo transcurrir de la vida, y puede ser abordado desde la hermenéutica.

No poder explicar una cosa sino por la Historia cuando no se se puede comprender (...), este es el sentido último de la Historia, el único que nos queda. (Jauss, 1997: 156).

Para Jauss, tanto recaer en la narración como en otros modelos de apropiación de la memoria tiene que ver con la necesidad (vigente) de expresar ciertos acontecimientos. El ya citado Müller expone entonces el carácter diferencial de un (no tan nuevo, pues su texto es de los sesentas) tipo de disciplina particular:

Esta empresa es llamada por Spengler morfología cultural. Ciertamente, está orientada unilateralmente a lo común de los fenómenos y es a menudo ciega para lo diferente, ciertamente es unilateralmente intuitiva, allí donde sólo el análisis hubiera podido llevar al éxito; pero, precisamente por esto, la empresa es magnífica por sus puntos de partida, aunque estrecha en su desarrollo; y no obstante, con su pathos arrollador representa lo que nuestro tiempo exige tan apremiantemente: historia como ciencia estricta. No es ni historia ni filosofía de la historia; es teoría de la historia. (Müller, 1964: 525).

Pero contra el tiempo,... el ritmo, nos reclamaba d'Ors en la cita inicial de este texto. Vamos entonces a ello.

ORÍGENES, GENEALOGÍAS Y LA DIMENSIÓN EXCLUIDORA DEL PARENTESCO

Empiezo con tres citas de autores que, dentro de líneas académicas y de momentos intelectuales distintos, me permiten ubicarme en el punto de partida. La primera, la más reciente, es retomada de una bióloga que, desde el feminismo, ha incursionado en la antropología para reevaluar el papel de los cambios tecnológicos en nuestra sociedad:

El parentesco es una tecnología para producir un efecto material y semiótico de relación natural, de participación.

HARAWAY, Donna J. (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium.*

FemaleMan©_Meets_OncomouseTM. *Feminism and Technoscience*, Routledge, New York/London, pág. 53 [trad. nuestra].

¹⁰. Es muy posible que el lector encuentre en el texto un exceso de deducción -en palabras de Jesús Ibáñez (1994: 9), de haber puesto "más de lo que hay". Más allá del debate sobre el material empírico del texto (en él hay datos empíricos, así muchos no los haya recogido directamente), el carácter del escrito lo acercaría a la transducción (cf. Ibáñez, 1994-9-10): una especie de huida hacia adelante equivalente a aquella que desarrollan todos los individuos en tanto unidades abiertas que incorporan lo exterior/futuro al interior/pasado. Como señala Olivier de Sardan (1996) para el caso concreto de la antropología, sin interpretación (es decir, "sin poner más de lo que hay") no hay posibilidad de hacer ciencia, así la tarea inevitable que debemos desarrollar sea la de controlar nuestras interpretaciones para evitar que se conviertan en sobre-interpretaciones.

La segunda proviene de un autor que, sin formar parte del mainstream vigente hoy en las ciencias sociales, tiene una larga y reconocida obra, salpicada por intereses diversos:

“Relatad vuestras genealogías , dice el Profeta. Una forma como cualquier otra de afirmarse uno mismo. (...) Genealogías, filiaciones, alianzas, linajes -la forma inocente del imaginario, ¡intuyo que los etnólogos no me lo van a perdonar! Uno se ubica así en el espacio y en el tiempo: un seguro contra la dispersión o la muerte. Una forma poética de vivir el mundo”.

DUVIGNAUD, Jean (1995) *L Oubli ou la chute des corps*, Actes Sud, Paris, págs. 23-24 [trad. nuestra].

La tercera procede de los estudios literarios, aunque desde que su autor formulara su obra a mediados del siglo pasado, ella ha excedido esos límites disciplinarios:

El oyente griego, educado en la genealogía mitológica, necesita conocer la proveniencia y la familia de las personas de quienes se habla, clasificarlas de esta forma; al igual que en los tiempos modernos, en los círculos aristocráticos cerrados o en los de la burguesía patricia, se define a los recién llegados por datos sobre su familia paterna y materna. Esto provoca mucho menos la sensación de devenir histórico que la ilusión de una constitución social estable y bien fundada, a cuyo lado los cambios de las personas y su destino particular parecen relativamente insignificantes.

Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, 1996 [1a. ed. alemán, 1942], pág. 34.

La palabra tecnología connota utilidad y eficiencia. La cita de Haraway nos sitúa a ese nivel: el parentesco produce un efecto práctico -así sea "semiótico"- en los hombres: genera el sentido de una relación específica, ya dada (natural) y englobante (participación), que funciona, eficientemente, en el mundo real. ¿Puede pensarse en una tecnología que, además de "útil", sea poética? Tal es la (repetida) entrada de la obra de Duvignaud -¿y por eso pide perdón a los etnólogos? -: no es, además, una forma específica, sino una forma cualquiera para dar sentido a la individualidad, de ubicarla en un tejido de relaciones), de darle seguridad frente a la muerte o a la dispersión. Forma poética de vivir en el mundo puesto que responde a los dictados del imaginario, para Duvignaud el gran motor de los individuos dentro de las sociedades. Por último, Auerbach al explorar el efecto del pensamiento figural, observa que el relato de la genealogía desliza al individuo hacia una posición trascendente; la genealogía es entrevista -interpretada por el lector o el oidor-, sobre todo, como evidencia de verdades más profundas.

Existen grandes diferencias en esas interpretaciones. También una gran coincidencia: el carácter construido, simbólico, pero sobre todo imaginativo y supraindividual que hay por detrás de las relaciones de parentesco. Ambos destacan el carácter independiente que el parentesco tiene respecto a los hechos naturales (cuya apariencia, sin embargo, replica), a la hora de constituir relaciones sociales (cf. Héritier, 1998; Bourdieu, 1991).

Poblamientos en la Costa Pacífica: historia, filiaciones y las nociones de "fundadores" y "nativos"

Para el caso de la zona de Tumaco, los estudios adelantados en el Río Mejicano de Odile Hoffmann (cf. 1997, 1998) y Nelly Rivas (cf. 1999) son ilustrativos. La idea de "fundación" de las veredas (a partir de una pareja colonizadora que va atrayendo tanto a otros parientes como a individuos no emparentados hasta formar un pueblo) lleva a distinguir dentro de las poblaciones entre los miembros del grupo familiar de los

"fundadores" y los que no tienen ningún lazo de parentesco (Hoffmann, 1997: 3-5)¹¹. En el caso del Mejicano, ello sólo parece operar en la vereda Bellavista: los fundadores (una ecuatoriana -no negra- y sus dos esposos sucesivos), llegados a fines del siglo XIX, establecieron alianzas matrimoniales con vecinos del río e invitaron a residentes del área de Barbacoas a que se instalaran allí; hoy son los miembros de la familia de los fundadores quienes tienen un papel prestante en el pueblo. Este proceso no operó en las otras veredas estudiadas, como Santa Rosa -donde la fundación fue a partir de la decisión de "fundar pueblo" a partir del agrupamiento de varias parejas emparentadas-, El Retorno -donde se produjo una sucesión de fundaciones truncadas- o San Agustín -donde se produjo un abandono de la vereda, refundada posteriormente por un grupo indígena en los años ochenta.

Pero incluso el caso de Bellavista hay que observarlo con precaución: en general se considera como miembros del grupo de los fundadores tanto a los parientes por descendencia como a los parientes por afinidad. Así, un afín (esposo de una nieta de la fundadora) fue considerado por años como miembro de la familia "fundadora" hasta que, por desacuerdos políticos, se recordaron su condición de "recién llegado" (Hoffmann, 1997: 4; 1998: 20). Así pues, valoración distinta de esa clasificación (hay lugares en que no funciona ni sirve de referente en las relaciones) y existencia de definiciones cambiantes de las personas y de su inclusión/exclusión dentro de esas categorías. Un trabajo inicial a realizarse es, por tanto, el de observar como es puesta en juego (o no) esa clasificación en algunos espacios y circunstancias diferentes.

El acceso a la tierra (caso D): Intrascendencia del parentesco

Un ejemplo de la intrascendencia en algunos casos de esta clasificación es el hecho de que la antigüedad en el asentamiento, que usualmente en las zonas campesinas se erige en un elemento clave para reglamentar el acceso a las tierras, no funciona como elemento definitivo. Así, se observa en el río Mejicano que las tierras de cultivo pueden ser obtenidas de varias formas, e incluso se ha podido establecer que suelen primar las reglas basadas en el trabajo (limpieza de las tierras, laboreo continuado, etc.) (Hoffmann, 1998: 22-23; Rivas, 1999)¹². Cabe aclarar que el acceso a las tierras en la zona era poco problemático hasta hace relativamente poco tiempo, por lo que sus formas no estaban estipuladas específicamente en los discursos ni existían prácticas definitivas (Hoffmann, 1998: 22). A ello debemos agregar una forma de tenencia de tierras muy precisa a la luz de un objetivo final -la búsqueda de la diversificación y complementariedad a nivel individual/familiar-; la familia dispone de entre 5-6 lotes de los que se extraen diversos productos (las tierras de guandal para el coco, las tierras de las lomas para el cacao y los frutales, y un "respaldo", o espacio sin cultivar, en reposo) y entre los que se reparten los riesgos (Hoffmann, 1998: 22-23). La posibilidad abierta de acceso a "nuevas" tierras, permite una alta disponibilidad en el uso de los espacios por las familias.

Estos estudios muestran, además, que los fundadores no tienen usualmente más tierras. La diferenciación interna y la estratificación tienen más que ver con la capacidad de ciertos individuos para convertirse en líderes o en la disponibilidad de mano de obra. La posesión de tierra no se convierte en una característica distintiva en tanto que hay múltiples posibilidades de acceso a ella: por apertura y limpieza del bosque, por herencia, por alianza¹³, e incluso por cesión provisional de las personas (parientes) que migraron a otras partes.

¹¹. Esta distinción es documentada para otras zonas de la costa pacífica, por ejemplo para el Patía, donde reglamenta el acceso a la tierra (cf. Juntapatía [Llano], 1998: 125). En este texto, producido con la colaboración directa de personas de las veredas del Patía, las relaciones intracomunitarias aparecen, sin embargo, descritas como no conflictivas.

¹². La familia ha sido vista por Pitt-Rivers (1979), para el caso del campesinado andaluz, como unidad repositoria de fundamentos morales (permanencia en el lugar, seriedad y responsabilidad en la ocupación, acrecentamiento del prestigio local, etc.) a partir de los cuales se pueden hacer reclamos de tierras. En el caso del río Mejicano, parecería existir también una "ética de la ocupación".

¹³. Parece que durante cierto tiempo funcionaron estrategias matrimoniales basadas en preferencias espaciales locales (matrimonios entre los miembros de veredas vecinas). El espacio matrimonial se habría sin embargo fragmentado: en estos momentos domina el matrimonio hacia afuera de la zona. Las mujeres, que migran en mayor número y más lejos

A un nivel más general, sin embargo, el criterio de la antigüedad sí tiene funcionalidad. Se produciría la exclusión de las personas ajenas al río o a la zona del poblado que no están emparentadas con los residentes locales (Hoffmann, 1998: 25-26)¹⁴; este proceso se observa más claramente en otros casos de la región.

Acceso a la tierra (caso II): Trascendencia del parentesco

Pero esas mismas relaciones sociales y "de parentesco" se vuelven claves y críticas, en algunos puntos, a raíz de la promulgación de la Ley 70 (1993) y del inicio de los procesos de titularización de tierras colectivas para las comunidades negras¹⁵. (Un análisis fino de este aspecto -no realizado aquí- es aún más importante si, además, se tiene en cuenta el papel axial que el territorio -junto a la identidad, la cultura y la autonomía- ha desempeñado dentro de las movilizaciones y dentro de los procesos organizativos de las poblaciones negras del Pacífico)¹⁶. A nivel local, a las (nada fáciles) delimitaciones iniciales de las tierras y de las poblaciones que habrán de conformar un Consejo Comunitario, sigue la confección de un dossier de titulación que comprende:

la descripción geográfica y económica del territorio, sus límites, su historia, sus modos de explotación, un censo completo de sus habitantes, etc. (Decreto 1745). El dossier se debe presentar al Incora y al Igac para adelantar las primeras medidas de delimitación oficial. (Agier y Hoffmann, 1998: 8 [subrayado y trad. nuestros]).

Veámoslo a partir de los tres modelos de estrategias de los actores propuestos e ilustrados por Agier y Hoffmann para la región de Tumaco, pues el papel jugado por la historia va a ser absolutamente diferente en cada caso.

En el primero (que ellos llaman "iniciativa popular local"), la historia no es problemática. Palenque-Nariño, consolidado en la zona a partir de individuos vinculados al trabajo comunitario (en educación, en promoción cultural, etc.), a los movimientos cívicos y al sindicalismo, y, en menor proporción, a los movimientos políticos, asume la dirección del proceso de movilización regional. Y aunque tiene, en general, dificultades para delimitar y estimular la conformación de los Consejos (por competencia con otros grupos organizacionales), en el caso del "Consejo Comunitario del Bajo-Mira y Frontera", una vez constituido, "las tareas se repartieron entre voluntarios que retrazaron la historia de sus pueblos, diseñaron las cartas y definieron los límites, censaron a los habitantes casa por casa" (Agier y Hoffmann, 1998: 9). Fue después cuando surgieron los problemas, una vez ya avanzado el proceso de titularización, entre Palenque-Nariño y los líderes comunales. Esas dificultades eran, por tanto, externas al ámbito local.

En el segundo (que llaman "clientelismo de Estado"), la iniciativa desde arriba es dominante: el Incora delimita los territorios comunitarios y establece contactos con la base de la población para formar el Consejo

que los hombres, tienden a casarse en el espacio micro-regional que constituye la Ensenada de Tumaco (Hoffmann, 1998: 24).

¹⁴. Hoffmann acepta la posibilidad de acceso mediante la compra. Sin embargo, el bajo valor de la propiedad en el mercado local de tierras en el río Mejicano, además de mostrar el poco interés de compra puesto en ellas, supone a su vez un desestimulante para proceder a su venta (Nelly Rivas, comunicación personal).

¹⁵. Para una interpretación del posible carácter capitalista de esta Ley -pese a su aparente vocación conservacionista a partir de la defensa del desarrollo sostenible- en tanto que facilitaría una primera privatización de tierras y, por tanto, su consideración como factor de capital y fuente de valor -así sea en manos de la población local, convertida así en guardiana de un bien finito pero imprescindible-, véase el reciente texto de Arturo Escobar (1999), en especial el capítulo 4: "El desarrollo sostenible: diálogo de discursos".

¹⁶. En Grueso, Rosero y Escobar (1999) puede observarse cómo el territorio va a ser, en cierta forma, el elemento que aglutinará esos diferentes aspectos; a tal punto que a esos movimientos los van a caracterizar como "étnico-territoriales". Ello es visible, de forma llamativa, por decir lo menos, en el movimiento Proceso de Comunidades Negras -al que los autores dan un lugar (muy) privilegiado en su análisis.

Comunitario. Los dossiers, con el apoyo del Incora, se llevan adelante a buen ritmo; el trabajo es realizado por un pequeño grupo, con poca relación con la comunidad, a la que ni tan siquiera es presentado o discutido.

En el tercero (que llaman "neoliberalismo económico") se dan negociaciones entre las poblaciones y las empresas privadas -las que, en cumplimiento de la nueva ley, precisan del acuerdo con las poblaciones locales para poder explotar la tierra. Este modelo, junto con el anterior, sería el más usual, en buena medida por abrir una opción comercial para unos campesinos cuyas capacidades de acumulación e inversión productiva son limitadas. Es aquí donde se da el caso ilustrativo más complicado: el de la asociación Cortina Verde Mandela.

Esta asociación fue formada por campesinos del río Caunapi, en el que destaca la población nucleada de Espriella, cuyo poblamiento se hizo por cuatro familias migrantes de Barbacoas, entre fines del XIX e inicios del XX, y de zonas riverañas cercanas para trabajar en el ferrocarril. Los principales fundadores de la Cooperativa de Palmicultores de Tumaco (Coopalmaco) tratan de mostrar

... mediante sus genealogías que descienden -según una filiación a veces indiferenciada- de gentes venidas de Barbacoas y, mejor aún, de una de las cuatro familias tenidas por fundadoras. Ya que la cooperativa se ve de alguna forma legitimada al hacer valer la identidad de nativos de su núcleo duro. (Agier y Hoffmann, 1998: 15 [trad. nuestra]).

Y es que desde los años cincuenta se incrementa la presión sobre sus tierras por parte de las empresas agro-industriales, dándose varias formas de expoliación (endeudamiento, desplazamientos forzados de tierras sin titulación, etc.). A mediados de los setenta se constituye la cooperativa, bajo la orientación de la Anuc, a partir de una quincena de campesinos nativos y de tres o cuatro colonos no negros que tenían el proyecto de colonizar el bosque remanente. Una vez ocupadas las tierras llegó una segunda oleada de migrantes procedente de Tumaco, algunos de los cuales habían tenido "relación familiar" con Espriella. En 1983 el Incora reconoce las tierras; pero a la hora de la constitución del Consejo Comunitario, las tierras han sido ya parcialmente privatizadas por los miembros de la cooperativa, han pasado a formar parte de un resguardo indígena awa, o han sido invadidas por las plantaciones agro-industriales.

El tamaño de las tierras se ha venido reduciendo: a inicios de los noventa se cambia la razón social (a Cortina Verde) y se asumen preocupaciones ecológicas y étnicas, lo que implica una primera salida de unos cuarenta blancos y mestizos (incluidos algunos de los fundadores de la cooperativa). Quedan entonces unas 53 familias, de las que máximo treinta personas tienen una participación más o menos activa en la cooperativa bajo la dirección de uno de los líderes fundadores de la institución (experto/intermediario). Junto con ello, además, la tierra ha cambiado de estatuto: de ser recurso productivo individualizado para los primeros colonos, pasa a ser por decreto un espacio de "reserva forestal", no "productivo", que puede ser controlado desde afuera (entre 1000 y 1200 hectáreas), quedando sólo 50 has. reservadas para exploración de proyectos agrícolas sostenibles, otras 50 has. como tierras de producción comunitaria indivisa y un total de 275 has. repartidas entre las familias (a razón de 5 has. por familia). Se habla en 1998 de contactos con una empresa japonesa, con intermediación del Estado colombiano y de representantes del sindicato campesino (Anuc), que cultivaría caucho y palma africana. Las conclusiones de Agier y Hoffmann (1998: 19) son claras:

De un movimiento de campesinos inflamado de utopía pionera, Coopalmaco ha derivado hacia una retórica étnica y ecologista esencialmente basada en la idea de nativos, lo que no hace sino reforzar la competición con los indios y los negros a quienes considerarían menos "nativos" que ellos, pero que les ha hecho alejarse artificialmente de algunos aliados no-negros. Al mismo tiempo, han tomado su distancia respecto de su aliado institucional, Palenque-Nariño, controlado por los militantes negros con los que no se han entendido. A cambio de un aislamiento progresivo, aparece al fin la "solución japonesa", que se integra en la solución pacífica evocada al inicio de este texto como una de las intenciones de la ley 70, es decir como la puesta en práctica de un neo-liberalismo de envergadura supra-nacional. [trad. nuestra].

Ello tendría que ver con una de las "perversiones" de la Ley 70:

En cada caso, la misma ley toma un sentido algo diferente. Dado que se consideran "negros" o "nativos", los actores del primer grupo hacen énfasis en las especificidades sobre las especificidades culturales de su relación con el trabajo y con el bosque -donde la diferencia respecto de los otros grupos del bosque, en particular sus vecinos awa y embera, no aparece como tan evidente como ellos dicen en términos de prácticas agrarias y de representaciones; la competición eventual no impide los "préstamos" e intercambios cognitivos y simbólicos entre negros e indios (Losonczy, 1997). Sin embargo, ellos encuentran en el texto de la ley numerosas redundancias sobre su "identidad" (eventualmente caricaturizada en identidad "racial") que les incita a acentuar la "diferencia" (y los conflictos inter-étnicos e inter-raciales) con motivo de razones estratégicas de acceso a algunos recursos en que ellos perciben alguna posibilidad de disponibilidad en el asunto. Los líderes ciudadanos del mismo grupo, cuando ellos pueden intervenir, se apoyan enteramente sobre ellos en cuanto a la legitimidad etnopolítica que les da la ley para hacer de ella un recurso directo de promoción, de poder y, eventualmente, de enriquecimiento. (En cuanto al tercer actor -el sector privado- ...) El paso de fronteras y la identificación de interlocutores en la escala micro-local (donde el funcionamiento "comunitarista", supuestamente consensual, es una ventaja que facilita las negociaciones) son motivos suficientes para interesarlos en una ley que ofrece un marco adecuado para la intervención económica privada. Esta estrategia se desarrolla dentro de un completo desconocimiento de las justificaciones históricas, sociales o culturales de la ley, y al hecho de que los intermediarios a quienes estos actores privados llaman se pueden transformar en auténticos "agentes" [courtiers] puesto que están dentro de los otros modelos de concurrentes (campesinos, ciudadanos escolarizados y representantes del Estado haciendo la función de agentes) antes que entre los adversarios. (Agier y Hoffmann, 1998: 19-20 [trad. nuestra]).

Del estudio de este tercer caso se desprende el papel crucial que, en un determinado momento -principios de los noventa-, va a jugar el concepto de "nativo": son entonces separados de la cooperativa antiguos miembros, quienes habían sido incluso parte de los fundadores. Pero el criterio usado es del orden racial: son excluidos los mestizos y blancos, sin importar su antigüedad o su "trabajo" en la cooperativa. Se derivan de ello dos ideas: por un lado, la categoría "nativo" se piensa como aquella que homogeneiza a una población en base a la igualdad y a la filiación -el recurso a lo racial, como veremos, es sólo uno de los posibles casos de ella; el aparente éxito posterior de la cooperativa, habrá de ratificar, sin duda a ojos de los que se quedaron, la virtud de tal clasificación. En segundo lugar, las leyes, tanto la de titulaciones colectivas como la declaración de la zona como de protección ecológica, llevan a actualizar distinciones de categorías de personas hasta ese momento poco adecuadas o pertinentes¹⁷. Hay que tener en cuenta, sin embargo que aún cuando la territorialidad se ha convertido en un (controvertido) criterio de identidad étnica "oficial" (Agier y Hoffmann, 1998: 4 y 22; Grueso, Rosero y Escobar, 1999), su cristalización local no es en este caso completa (Agier y Hoffmann, 1999: 113).

Acceso a la tierra (caso III): Imposibilidad del parentesco

En este último texto, más reciente, Agier y Hoffmann (1999) abordan el tema de las poblaciones del Pacífico desplazadas, en especial el posible impacto sobre la estructura social y los procesos de construcción de identidades de los desplazados.

El desplazamiento forzado de poblaciones, cuya incidencia tiene volúmenes diferentes dentro de la región pacífica, se viene constituyendo en una de las modalidades de movilidad espacial más importantes del país.

¹⁷. Sin negar los abundantes méritos de la obra de Norbert Elias (1994) sobre las relaciones entre establecidos y marginados, y cuya lógica pareciera replicar este caso, una crítica a mi parecer clave tiene que ver con carencia de una articulación fina de los procesos locales (la comunidad de Winston Parva, en su caso) a los procesos más generales de una sociedad.

En primer lugar implica la dificultad de acceso a las tierras sobre las que construyeron sus vidas (Agier y Hoffmann, 1999: 112-114). En segundo, la transformación de las condiciones de vida y la entrada en una dinámica de constante movilidad inter y, especialmente, intraurbana (para el caso del Barrio Sardi en Cali y las dificultades de convertirlo en asiento definitivo de estos desplazados -por causa de la violencia, de delincuencia, limpieza social y represión oficial- cf. Agier y Hoffmann, 1999: 114 y ss.). Aun cuando estas poblaciones son heterogéneas, parece haber para estos autores un aspecto que los uniformiza:

... su ingreso brutal en una situación de despojo en el que las energías se concentran en una estrategia de simple supervivencia biológica, con ausencia de todo proyecto de vida individual o familiar. (...) la "identidad" del desplazado acumula una serie de estigmas entre los que el de la violencia y el de la ilegalidad despiertan en los habitantes de las zonas de acogida una actitud de sospecha que éstos hacen recaer sobre los desplazados. De hecho, los desplazados se encuentran en una situación de ausencia de nomos (conocimiento de la situación), sin un lugar social previsto, en un estado de flotación liminar y de abandono que no saben, a ciencia cierta, si será transitorio o permanente. (Agier y Hoffmann, 1999: 124-125).

Condición límite, contracara del caso anterior, que marca la dificultad o casi imposibilidad¹⁸ de actualización de las redes y de la memoria familiar:

si los parientes que se encuentran en el lugar permiten que se establezca el primer contacto con el entorno urbano, la "solidaridad familiar" no adquiere el carácter de permanencia ni de multifuncionalidad que sería de suponer en este caso. Los parientes de la ciudad, como los vecinos de los barrios pobres y de invasión, a donde en general llegan los desplazados, no gozan, ni mucho menos, de una situación económica más estable (...) ni tampoco gozan de mejor seguridad física que los recién llegados. (Agier y Hoffmann, 1999: 126).

Esta pesimista conclusión, además de nuevos estudios, amerita en todo caso una precaución, a veces ignorada también por la academia, sobre la asignación mecánica de un carácter únicamente desestructurador a cualquier proceso de movilidad espacial en general y, por tanto de forma más drástica, a los desplazamientos forzados en particular¹⁹. Como muestran algunos de los ejemplos presentados en esta compilación, entre otros, por Agier y Hoffmann o Donny Meertens (1999), en paralelo a la desestructuración y a la situación de inestabilidad de los desplazados surgen procesos de reestructuración y redefinición (de identidades, de proyectos de vida) que son ciertamente heterogéneos (con grandes diferencias dependiendo, por ejemplo, del lugar de origen o del lugar al que llegan²⁰, del "equipaje" que cargan, o, muy frecuentemente de las diferencias de género²¹).

¹⁸. Como en el tercer caso de desplazado que ellos presentan, no es sin embargo totalmente imposible poner a funcionar las redes sociales, incluidas las familiares, políticas o de la iglesia (Agier y Hoffmann, 1999: 121).

¹⁹. Por ejemplo, confróntese (dentro de la misma compilación) el texto de Jaime Arocha (1999a): en una sucesión de etapas de transformación agraria y de presiones del capital, los afrodescendientes, al perder el acceso a la tierra, se vuelven desplazados; en consecuencia sus sistemas productivos y distributivos locales -que él llama redes polifónicas, caracterizadas por "integrar e intercalar en el tiempo y el espacio múltiples actividades económicas y, en consecuencia, alcanzar niveles demostrables de sustentabilidad ambiental"-, despreciados por los miembros del Estado y por los representantes de las empresas privadas, se deshacen. Ahora bien, podrían haberse observado los procesos de su reconstitución en otros contextos, no necesariamente rurales: en medio de una gran precariedad, es visible la puesta en juego de estrategias de polifuncionalidad, de ejecución de actividades y ocupaciones intercaladas en el tiempo y en el espacio por parte de los migrantes (y quizás de los desplazados, así sea con mayor dificultad) dentro de la ciudad, y que parecieran replicar esas mismas redes polifónicas. Demasiado fácilmente, Arocha podría haber encontrado en ello otro "avatar" de la mágica, resistente y africana Ananse (cf. Arocha, 1999); volveremos con él más adelante.

²⁰. cf. en Bello y Mosquera (1999), por ejemplo, las condiciones de inserción diferenciales que ofrecen los barrios "en proceso de consolidación" o los barrios "nuevos".

²¹. En la exploración de Meertens, las mujeres parecen capaces de rearticular mejor y más rápidamente su vida en las ciudades, movilizándolo:

Una propuesta de análisis del proceso como desestructuración deberá ser cuanto menos matizada y repensada²². La evaluación de las transformaciones consecuentes debe partir, en primer lugar, de un adelgazamiento de la sobre-interpretación que, en aproximaciones habituales al mundo del Pacífico, amarran un orden y organización familiar a la existencia de unos determinados medios de producción, a una específica configuración territorial y a una peculiar cosmovisión²³. Además de contradicciones y "desajustes" entre las diferentes dimensiones de una sociedad, algunos de ellos (por ejemplo, el control de la tierra o la organización familiar) pueden articular relaciones de poder a partir de las que, precisamente, se pretende fagocitar algunas otras dimensiones²⁴.

... sus redes sociales particulares, de la familia y de los paisanos, para garantizar la supervivencia de su familia, y de alguna forma logran conseguir trabajo: trabajo doméstico, venta de comidas callejeras, una máquina de coser). Pocas de ellas piensan en la reubicación, y menos aún en el retorno. Su proyecto de vida, definitivamente, se enuncia en la ciudad. (Meertens, 1999: 432).

²². Las dinámicas de las relaciones familiares a partir de los procesos de migración y de urbanización, han sido vistas de distintas maneras; por ejemplo:

- En la sociología de la Escuela de Chicago, la migración generaba "desorganización social" -y, por tanto, conflictos-, pues colocaba juntas a poblaciones con valores y epistemologías distintas, es decir, culturalmente diferentes; en términos familiares, en algunos casos ello suponía, además de una mayor autonomía individual y de formas de cooperación racional, nuevas formas de familia, todo ello resultado de la pérdida del control cultural; en los otros implicaba la "desmoralización" (crisis individual, delincuencia, ruptura de los lazos familiares, etc.). La única solución para ellos era la americanización (Pujadas, 1993: 35-36).

- Para la Escuela de Manchester (antiguo Instituto Rhodes-Livingstone), las migraciones suponían procesos de rearticulación específicos, es decir de "urbanización" (condiciones de reproducción de identidades, valores, rituales y formas de socialidad a partir de estrategias de reproducción social basadas en saberes y relaciones previas a la llegada a la ciudad, en especial las relaciones familiares y de parentesco). Es ahí donde se esbozan macro-procesos de des- y re-tribalización, de revitalización de prácticas y de visiones, de etnicización, a partir de flujos de circulación entre espacios rurales y urbanos, etc. (Pujadas, 1993: 38-41; Wade, 1998). Las condiciones de llegada, en términos de la existencia de mayores o menores diferencias fenotípicas, culturales, lingüísticas, etc. van a estimular diferentes estrategias. Por ejemplo, los batak migrantes en Medan (Sumatra), en los años setenta inmersos en un contexto donde proliferan diferentes etnias, refuerzan su sentimiento de pertenencia y de solidaridad hacia el resto del grupo étnico siguiendo, en una primera fase, un sistema clánico y de linajes estructurado y jerarquizado a partir de los lazos de parentesco; en una segunda fase, sin embargo, se refuerza la unidad residencial por encima de la unidad de filiación (linajes y clanes), y gana terreno la familia nuclear como el lugar de las lealtades de los individuos. Los clanes no desaparece, pero ahora la vinculación es vía la pertenencia a la unidad doméstica; y ahí aún resulta imprescindible "el dominio y el control sobre la propia posición dentro del sistema de descendencia, como elemento para definir el grado de proximidad respecto a los demás miembros del grupo." Ello podía contrastarse con otros casos, como sería la Chicago de las primeras décadas del siglo: en un contexto sin presión asimilacionista (Medan), ésta sin embargo se acaba produciendo de una forma relativamente poco problemática; en un contexto de fuertes presiones para la integración (Chicago) se genera desestructuración y crisis social e individual (Pujadas, 1993: 41-42).

Es importante, sin embargo, no olvidar el papel ambiguo y ambivalente que, para los "migrantes" juega la reconstitución de prácticas propias de los lugares de origen: son formas de marcar y enfatizar la separación respecto a esa zona original. Se construye una identidad virtual que celebra así también una separación y un olvido de las cosas desagradables de allá (Delgado, 1998: 48-49).

²³. Esta sobre-interpretación cabría dentro del grupo de las que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1996) engloba dentro de la Figura 2, la "obsesión por la coherencia", y que llevan a ignorar la ambigüedad, contradicciones y la multiplicidad de valores que existen dentro de una sociedad o cultura. Para una revisión crítica de las perspectivas holísticas -culturalismo, funcionalismo-, en términos del excesivo formalismo y del desconocimiento de los diferentes principios axiales que rigen los diferentes ámbitos de la vida, véase Daniel Bell (1982: 56 y ss.).

²⁴. Así, el parentesco no sólo otorga acceso al territorio, sino que se inserta también en lógicas de detentación de prestigio y status (cf. Hoffmann, 1998: 11 y 22; y, especialmente, Restrepo, 1996-97: 248-151).

Parentesco y diferenciación social

Al inicio de los estudios antropológicos del parentesco, especialmente en la tradición anglosajona, la genealogía aparece como su base; ella permite el reconocimiento de la consanguinidad y la cercanía biológica²⁵ que proporciona, junto a la edad y el sexo, una medición (o cualificación) exacta de los diferentes miembros de la sociedad. Sin embargo, la genealogía y la filiación, que aparecían como unos datos evidentes para estos primeros antropólogos y que se habría de constituir en el eje de su explicación evolucionista del desarrollo de las sociedades, se basa en una noción emic occidental: la de que la madre es siempre evidente (Holy, 1996: 10 y ss.).

Dos ejemplos, a contrario, al respecto: los baruya de Nueva Guinea piensan a la madre biológica (genetrix) sólo como una caña hueca que contiene al feto, con el que no tiene vínculo especial; hoy, en nuestra sociedad, las nuevas tecnologías reproductivas dificultan la definición legal de la madre. Hicimos de nuestra interpretación biológica del parentesco un modelo etic, y ella se asienta en una concepción de la asimetría sexual que establece que la mujer está siempre más cerca de la naturaleza (Gilmore, 1994: 23). La definición del parentesco pretende ser, siempre, naturalista; apela a elementos naturales; sin embargo, la irresolución del debate -dentro de la disciplina- entre interpretaciones a partir de la filiación o de la alianza ejemplifica esa dificultad de tomar por buena y evidente esa correlación (cf. Dumont, 1983).

Referencias individuales y colectivas

Continuando con esa idea, Ladislav Holy señala que el parentesco en nuestra sociedad no es ya un problema social sino individual: depende de la memoria social más que de las clasificaciones sociales -sin embargo podemos dudar que ese proceso de individualización esté completo (ni aún en las sociedades occidentales, supuestamente más individualistas). A su entender, la determinación social del kin, del parentesco, tiene dos formas o instrumentos básicos de categorización (Holy, 1996: 41 y ss.).

a) Por un lado, mediante la genealogía: la existencia de un antepasado común da lugar a los "kindreds"; es un modelo egocéntrico, pues el individuo parte de sí para ir buscando pertenencias al grupo. El hecho de que existan varias líneas a partir de las cuales se pueden encontrar ancestros comunes y, por tanto, que estos puedan ser sobrepuestos, da lugar a agrupamientos sociales poco rígidos y cambiantes, a menudo formados coyunturalmente para llevar a cabo alguna tarea concreta y con reconocimiento social precario ("assemblies of kin" [agrupaciones de parientes], muy distintos a las "kin units" [unidades de parientes] previas). Son asociaciones que no dependen del parentesco sino de otras instancias o condiciones sociales (cercanía espacial o emocional, por ejemplo), a partir de los cuales se pueden movilizar recursos humanos o materiales.

Ahora bien, y como observa Lévi-Strauss (1997: 77-78) al destacar la plasticidad del totemismo y de la organización en secciones y subsecciones -y, por tanto, diríamos, también de los sistemas de linaje- como "métodos abreviados para clasificar individuos", si se comparan con los sistemas de parentesco y con los sistemas de intercambio matrimonial, debe tenerse en cuenta que, aún cumpliendo funciones distintas y actuando en niveles diferentes, ellos no pueden entrar en contradicción entre sí. Pero aún se puede ir más allá, siguiendo a este mismo autor (1997: 82-83): es precisamente en aquellos casos en que el sistema de parentesco es demasiado irregular donde se observa el predominio del totemismo como sistema ideológico de organización social.

b) Por otro lado, a partir de categorías de descendencia rígidas: en aquellos casos en que la definición es socio-céntrica, establecida a partir de la priorización de una línea de la descendencia (básicamente mediante la filiación unilineal, ya sea patrilineal -agnaticia-, ya matrilineal -uterina-). En este caso se producen

²⁵. Por ejemplo, véase a Morgan (1997) y, sobre todo, a Rivers (1996).

aquellas "kin units" que están en la base de los sistemas de linaje²⁶ como principios y formas de la estructura social y del ordenamiento político y territorial de muchas sociedades no-occidentales: la clasificación social de los individuos es unívoca, pues se pertenece inevitablemente a un sólo segmento social (linaje, clan, tribu). El resultado es la creación de grupos estables y con continuidad en el tiempo, donde la pertenencia del individuo está establecida de antemano y no depende de las coyunturas: el linaje no es sólo la representación de la estructura social, sino que es la estructura social.

Y ello pese a que otros estudios han evidenciado que se ha puesto un peso excesivo en el aspecto obligante de las reglas formales (jurales), al mostrarse cómo se cae en una simplificación de la acción social cuando ella se la reduce al cumplimiento de reglas (que podrían ser pensadas como versiones `folk` de los actores, debiendo distinguirse entre "modelos representacionales" y "modelos operativos") y cuando se la contrasta con la práctica cotidiana. En la práctica hay siempre una manipulación de las genealogías o estas se combinan con otras ideologías dependiendo de las circunstancias, como se ha encontrado en las mismas zonas de Africa trabajadas por los funcionalistas, o, como en Nueva Guinea y Melanesia, cuando la genealogía es lo suficientemente flexible como para extenderse a extraños, admitiéndose otras formas de filiación -por matrimonio, adopción, residencia común, intercambio ceremonial, ...- de tal forma que se transforma en una ideología a partir de la cual se expresa la solidaridad del grupo o que, incluso, crea el orden social. En definitiva, para Holy, el parentesco respondería más a la necesidad de los investigadores en encontrar grupos estables para poder pensar en la existencia de una sociedad²⁷.

En cuanto a la familia, además, esa lógica investigativa puede observarse conjuntamente con la reticencia a pensarla como elemento clave puesto en juego en los procesos de exclusión²⁸: la tradición del pensamiento social ha abundado en la idea de su imposible desaparición: se asegura que cambia, que se transforma, etc., pero sigue siendo vista como el eje de la estructuración de la sociedad (ahora aparentemente, destinada a cumplir funciones en el orden de lo psicológico -confort individual, refugio, etc.- pero se niega de entrada

²⁶. Como en los casos de los nuer o de los tallensi, que tanto primaron en los estudios estructural-funcionalistas de los años cuarenta y cincuenta, continuando así la obra de Maine y Morgan, y con base en la distinción establecida por Rivers entre descendencia y filiación (Gledhill, 1994: 1-3; Holy, 1996: 71-79).

²⁷. Cfr. Dumont, 1983: 45-87; Holy, 1996: 79-101. El caso de los "Big Man" de Nueva Guinea es ilustrativo al respecto: en un sistema de parentesco que proporciona poca cohesión social -organización segmentada, con patrilinajes autónomos-, el surgimiento de un Gran Hombre permite la agrupación (precaria) de diferentes linajes a su alrededor, dando lugar a una agrupación política de orden superior. Las relaciones que tejen los Big Man tienen como base un comportamiento basado en su papel como "redistribuidores" (de bienes, de prestigio, de orden) a partir del que acumulan un "fondo de poder" de relaciones sociales. Esta redistribución adopta la forma de la reciprocidad que funciona usualmente al interior mismo de los linajes, pero que no se confunde con él ni adquiere su rigidez (Gilmore, 1994: 106 y ss.; el estudio clásico sobre este sistema es el de Sahlins, 1985).

²⁸. Quizás uno de los autores que más ha abundado en la reconsideración del parentesco como factor de inclusión/exclusión es Julian Pitt-Rivers (1979) en su análisis de los procesos de interrelación social vía el matrimonio en Andalucía (y el Mediterráneo), haciendo énfasis en el papel de las mujeres en la interacción entre grupos humanos, a partir de la teoría de la alianza, pero sobre todo de la asimilación de la mujer al foráneo y al extranjero. Allí observaba que, en ocasiones, era aparentemente más fácil recibir a una persona totalmente extraña antes que a alguien que ya tiene una base social establecida, es decir, que ya tiene una parentela local. En una interpretación de corte historicista, observa las transformaciones asociadas al paso de sociedades nómadas (que suelen ofrecer la "hospitalidad sexual" de sus mujeres a los poderosos por fuera de sus grupo -caso de los gitanos o de los guajiros-, pero que hacia adentro tienen formas estrictas de comportamiento sexual) a sociedades sedentarias, donde sucede al revés: hay un estricto control sobre las mujeres y sobre las propiedades, por lo que los hombres deben casar fuera para obtener ventajas por la vía de nuevas relaciones, mientras que las mujeres deben casar dentro para evitar ser debilitados. Los criterios familistas de acceso a la tierra no son, a su entender, en primer lugar del orden moral, sino del estratégico en un contexto competitivo y no igualitario. Los principios morales pasan a formar sin embargo, parte de estrategias (Pitt-Rivers, 1979: 207-212) y, al igual que los mitos y los relatos, o como los refranes, son usados como fuentes de autoridad que pueden servir para justificar cualquier cosa, incluso pudiendo ser contradictorios. Deben por tanto ser vistos como un arsenal disponible y no como la estrategia (Pitt-Rivers, 1979: 207-217). También para el área mediterránea, los trabajos de P. Bourdieu (cf. 1991) van en el mismo camino.

que el interés la atraviese o la use)²⁹. Forma parte como elemento básico de lo imaginado para ordenar el mundo y los investigadores no han podido escapar a ello ni a la angustia generada por sus transformaciones³⁰: la familia es estudiada como refugio frente al mundo, y sus miembros son vistos como copacientes que forman una comunidad de víctimas, pero que pareciera viene siendo substituida, progresivamente, por los expertos y los grupos de pares. Sin duda, el papel de estructurador social de la familia ha cambiado, pero se la sigue pensando igual: en las investigaciones sobre memoria, se hace en consecuencia un fuerte énfasis en lo familiar.

Es evidente, por tanto, que esa distinción radical entre los sistemas de descendencia unilineales y los cognaticios es totalmente criticable: los sistemas donde la filiación puede establecerse vía cualquiera de las dos líneas se convierten a menudo también en ordenadores sociales, como hemos visto en el caso de la zona rural de Tumaco: se privilegia a una sobre la otra, se olvidan ciertas líneas, se prima la línea que va acompañada de la cercanía en la residencia, etc. En el fondo, nunca es la genealogía sola la que determina la ligazón a los antepasados: en Melanesia, en general, se privilegian los patrilineales por tener siempre status más altos; entre los toka de Zambia, a aquellos linajes que residen cerca... En definitiva, sin embargo, parece que los sistemas cognaticios permiten incluso un mayor juego a los individuos y a los grupos³¹.

²⁹. Una entrada importante, que acá no se explora sino tangencialmente en esta nota, es la del estudio de las diferenciaciones hacia adentro en la dimensión de género (a la que habría que añadir la de generación). Y ello en el contexto de la fuerte sensibilidad "dualista" en que se mueve nuestra forma de acercarnos a estas cuestiones: ¿respetan ellas las concepciones locales de diferenciación de género?

Las nuestras se empiezan a generalizar desde mediados del siglo pasado entre las clases medias y la burguesía: se trata de una nueva percepción ritual-simbólica de la mujer en la nueva sociedad, de claros contenidos anti-femeninos. Se va pasando de cierta equidad al inicio de la industrialización -la mujer burguesa se encuentra colaborando con su marido en el trabajo- hasta presentar a la mujer como dependiente, desamparada. Una mujer aún útil al marido pero ya no de forma activa sino como pasiva (como decía Th. Veblen, la mujer debía practicar un "ocio llamativo" que reflejara el bienestar y el status socio-económico del marido). Segmentación, en definitiva, de dos mundos: el de los negocios (caracterizado por la competencia, la dureza, etc.) frente al del hogar (refugio, consuelo, etc.). La familia aparece como "unidad del alma" girando alrededor de la figura de la mujer: en tanto que salvaguarda del hombre, en el bienestar (material y espiritual) del hombre se habrán de ver condensados sus méritos; surge así una mujer autosacrificada por (para) los otros, constantemente asediada por el mundo exterior (tentaciones, pasiones, etc.). Sin embargo, como muestra Bram Dijkstra (1994: 3-24), se trata de un modelo de difícil imposición: el recurso a la enfermedad o a la muerte se van a plantear como salidas para muchas mujeres ante esa situación subordinada. Aunque posteriormente esas salidas precisamente se presentarán como símbolos, en un círculo de retro-alimentación, de la misma debilidad y sumisión de la mujer.

³⁰. Para una revisión crítica de las construcciones teóricas sobre la familia a lo largo del siglo y el interés de gran parte de ellas en rescatarla como base del ordenamiento social, cf. Christopher Lasch, 1996b.

³¹. Esa mayor capacidad de juego ha sido valorada de muy diferentes formas: para Goodenough es adecuada cuando hay escasez de recursos al ofrecer mayor flexibilidad a los grupos familiares; para Meggitt, al contrario -y en una afinación de la teoría de la tragedia de los comunes-, es la forma de acabar más rápidamente con los recursos (cf. Holy, 1996: 115-121). Ello no implica, sin embargo, que una u otra de las líneas de descendencia sea capaz de ajustarse más rápidamente a determinados contextos o a determinados cambios; por ejemplo, hay toda una literatura que muestra cómo los sistemas matrilineales tienen una inserción más fácil al capitalismo (Holy, 1996: 106-115; Pujadas, 1993: 40 y ss.).

Transferencias y continuidades temporales

Entre los canacos de Nueva Caledonia, de los viejos se dice que son bao, es decir, que no son hombres y se acercan -como los extranjeros- al mundo de lo invisible, donde pululan los cadáveres/dioses³². Los antepasados fallecidos, para los canacos, se quedan viviendo en otro mundo "paralelo" al de los humanos; y, aunque pueden aparecer en ocasiones como perjudiciales, revisten sobre todo una dimensión positiva. Se acercarían así a nuestra idea de dioses. Al mismo tiempo, como decíamos, a los ancianos se les supone cargados ya con esa substancia (bao) que caracteriza a los dioses:

Las opiniones prudentes de los viejos o de las personas fuera de lo común, la tradición que ellos puedan representar, sobrepasan la sociedad actual, la desbordan, la dominan. Su sabiduría participa de aquella que se haya mediante el contacto con los antepasados y los dioses. Esta sabiduría les confiere un lugar en la sociedad intemporal que coexiste con la sociedad actual y proporciona a ésta un lugar en lo invisible. (Leenhardt, 1997: 51).

Pero para dar cuenta del sentido de esa descripción hay que entender la forma en que los melanesios cuentan las generaciones:

Sólo recuerdan cuatro: el nieto, el hijo, el padre y el abuelo, lo que en nuestro lenguaje europeo sería hijo, padre, abuelo y bisabuelo. Si un nieto llega a conocer en vida a su bisabuelo, no lo llamará su bisabuelo sino su hermano. Pues la sociedad cuenta cuatro generaciones y a través de los siglos son siempre grupos de cuatro generaciones que se superponen unos entre otros. Los miembros de la sociedad, de cuatro en cuatro generaciones se encuentran en la misma posición. El bisabuelo es, de este modo, el nieto del grupo precedente de cuatro generaciones. Su status no cambiará si vive lo suficiente como para ver aparecer, cuatro generaciones después de él, a un bisnieto, del que no será bisnieto sino hermano. (...) existe una costumbre en ocasión de las plegarias que se hacen en el altar durante las fiestas de la cosecha. No se ruega al linaje de los antepasados, "padre, abuelo", sino que se invoca a las capas sucesivas de generaciones ascendentes, representadas por los hermanos. Todas las plegarias de interés clánico se dirigen a los hermanos mayores. (Leenhardt, 1997: 51-52).

Ello implica una relación donde lo afectivo no tendría punto de apoyo físico evidente. La vida intelectual del bisabuelo y la del bisnieto se desarrollan en el mismo plano (mítico), y la claridad de la vejez ilumina al joven miembro de la sociedad:

Gracias a ellos, que desbordan del mundo actual, la vida es enfocada en su perennidad. No cesa jamás: es positiva con los humanos, negativa con los bao; estos participan de uno y otro modo de vida, y son el apoyo permanente del hombre y de la sociedad. (Leenhardt, 1997: 52).

Todo ello mediante una comprensión de la persona (básicamente a partir de las relaciones en que se encuentra más que de una unidad del ser (Leenhardt, 1997: 94 y ss.).

Pero entre los canacos el linaje juega también como elemento para dirimir y señalar estatus y poder entre individuos. Alban Bensa (1996: 46 y ss.), cuando muestra los aportes de la micro-historia a la antropología, plantea la utilidad del recurso a conceptos como "estrategia" y "trayectoria" en tanto que dejan cierto margen de maniobra a los actores al tiempo que permiten reconstruir el sentido social, mientras respetan las temporalidades en que toda acción social se desarrolla; así, en el caso de su investigación con los canacos, observa la gran variabilidad en las "tradiciones orales" pese a ser recogidas de las mismas personas pero en lapsos diferentes.

³². La concepción precisa de ese mundo de los "muertos", y las grandes diferencias con nuestra propia concepción, se puede ver en los capítulos 3 y 4 del libro de Maurice Leenhardt (1997) sobre el que se adelanta esta comparación.

Los canacos del centro de la Gran Tierra distinguen a las "gentes del común" de los "nobles", estos últimos escindidos en dos categorías: los representantes del grupo de parentesco y/o de territorio (los "jefes") y los fundadores de los espacios ocupados (los "dueños del suelo"). Los "jefes" son en su origen externos a las tierras de las que ellos se constituyen en emblemas vivientes cuando los "dueños del suelo" los acogen y los instalan. Este sistema de dos cabezas no está exento de tensiones: el jefe depende de la buena voluntad de sus anfitriones que pueden estar tentados, en caso de desacuerdo, a poner de evidencia sus orígenes extranjeros, desestabilizando así la legitimidad que anteriormente les habían otorgado. Para prevenir esa amenaza siempre latente, los "jefes" desarrollan estrategias de arraigamiento, entre las que la relativización de su calidad de inmigrados juega un papel esencial. Cuando una narración relatando su llegada desde una tierra lejanas "en un torbellino de viento" habría evidenciado que ellos le debían todo a sus anfitriones, otra historia nos fue ofrecida una docena de años después: uno ve al "jefe" viviendo muy cerca del lugar de residencia actual que el ocupa, no ya como un guerrero celeste y salvaje viviendo de la caza, sino como un horticultor preparado aportando los ignames (?). Con ello, los "jefes" intentan hacer valer su antigüedad relativa y alinearse progresivamente en la categoría de los autóctonos o "dueños de la tierra", hasta el punto incluso de incitar a estos últimos a que acojan a un nuevo extranjero para, a su vez, identificarse a sí mismos definitivamente como antiguos del territorio.

De la misma forma que el de "jefe", el estatuto de "dueño de la tierra" no se establece de una vez para todas. La autoconía de los fundadores (o del clan) no es nunca incontestable en tanto que las guerras incesantes de otras épocas, o las expoliaciones de tierras de las que la Francia colonial es culpable han obligado a los grupos locales a dispersarse y a instalarse más lejos. Estas incertidumbres conducen a algunos linajes, reconocidos globalmente como instalados desde antiguo en una región, a reivindicar para ellos una antigüedad más grande que para los otros, garantía de un prestigio superior y, por tanto, de una legitimidad acrecentada para ejercer una autoridad sobre las jefaturas y, en ocasiones, vis-à-vis con el poder blanco. La competición pasa por varios tipos de estrategias, acusaciones de brujería, denuncias escritas en las gendarmerías de los abusos de unos, chismografías desobligantes, intimidaciones físicas, etc., donde el registro de los "mitos de origen" demandados por el investigador europeo resultan en ocasiones transformados. Así, las historias que relatan la aparición de la superficie terrestre y de sus primeros ocupantes son siempre dichas por las personas que reclaman el estatuto de "dueños de la tierra". En este tipo de relatos, la antigüedad se confunde con el origen mismo del mundo. Una retórica de la exageración permite al narrador hacer de su ancestro aquel de la humanidad entera y, por ello, de asegurar su posición como fundador del clan o de la tierra. La simple toma de la palabra para contar la aparición del mundo, la confección del texto y el juego de imágenes que el despliega se ponen en un sistema las alusiones que llevan todas hacia un único objetivo: decir el derecho al estatuto de dueño de la tierra y, mediante esta toma de la palabra, esforzarse en imponerla. El enunciado se ve como eficaz; aquel que lo profiere cuenta con persuadir a su auditorio de su validez. Y es muy probable que a sus ojos la narración delante del magnetófono de un europeo incrementa, con todas las posibilidades de publicitar la palabra (recuento, publicación), el poder de influencia del relato. (Bensa, 1996: 46-47 [trad. nuestra]).

Frente a la preocupación de lograr un estatuto de cientificidad para la antropología por parte de Malinowski, que lo llevará hacia modelos interpretativos basados en la atemporalidad (sincronismo metodológico), Bensa propone como ejemplo, y en la misma lógica anterior, investigar el caso de los "nombres" propios con que los individuos, las familias y los lugares son designados: ellos son también resultado de estrategias y de avatares y trayectorias históricas:

Así, los nombres de familia dados a la administración en 1946 para la confección del primer estado civil melanesio son en general, pero no para todos, los nombres de los antiguos hábitats que los canacos debieron abandonar entre 1860 y 1890 bajo la presión de los colonos y de las medidas de acantonamiento. Ciertamente, la designación de las unidades de parentesco por los topónimos correspondientes a los sitios de residencia es una práctica antigua. Reencontramos, en los mapas militares del siglo XIX, los nombres de los lugares retomados en 1946 como patronímicos. Más su atribución a tal o cual familia y la forma en que cada una de ellas justifica sobre todo su ligazón con

el topónimo que la designa parece más bien resultar de una interpretación canaca de la situación en el momento mismo en que se efectuó el registro civil. En la medida en que el sistema social que uno puede describir hoy es absolutamente tributario de las complejas relaciones establecidas entre todos estos nombres de familia, no es erróneo pensar que combinan la herencia de una sociedad canaca más antigua con la situación provocada entre los melanesios por el poder colonial tras la Segunda Guerra mundial. La hipótesis es mucho más verosímil dado que el despoblamiento, por los efectos de la represión, de las epidemias o del exilio, de las zonas en otros tiempos ocupadas libremente por los canacos, ha dejado vacantes un gran número de sitios, de hábitats, es decir, de nombres. Las personas interrogadas más de medio siglo después tuvieron a su disposición un gran depósito de toponimos por medio de los cuales ellos podían afirmar su autoridad sobre los lugares situados fuera de sus reservas. Nos encontramos, de hecho, frente a una recomposición circunstancial de un sistema de nombres propios tal que ha sido posible y políticamente eficaz para el establecimiento del estado civil a partir de 1950. Nada permite probar que las observaciones hechas durante ese período reproducen fielmente el sistema socio-político que eran operacionales antes de las expoliaciones de tierra y a la instauración del código Indígena (1880).

De igual forma, múltiples relatos y discursos de confección más tradicional se revela que fueron elaborados durante los cuarenta últimos años como reacción a situaciones directamente inducidas por la política colonial: inclusión en tal distrito antes que en algún otro, réplica de las jefaturas administrativas establecidas por la administración francesa, conflictos de propiedades suscitados por la redistribución de las tierras. Nada más historizado que esta etnografía que se embauca a sí misma a no ser que se dé los medios metodológicos para hacer la crítica de sus fuentes, con el fin de ofrecer modalidades según las cuales los comportamientos y las palabras que ella observa forman parte de una evolución histórica local. (Bensa, 1996: 52 [trad. nuestra])³³.

Al respecto, la forma en que son usados hoy los patronímicos en la Costa Pacífica es una señal de lo que estamos mostrando: son absolutamente flexibles, no hay tendencia en escoger o privilegia alguno de los dos lados (bilateral), se da el apellido a los hijos así sean de anteriores uniones o así sean "entenados". En definitiva, no hay regla fija entre filiación y adscripción patronímica (Hoffmann, 1998: 12).

El nombre, además, no sirve para presentarse como individuo -pues hace falta añadir el río o el lugar de procedencia, en tanto se suelen repetir los apellidos³⁴. Pero, además, el uso de categorías y términos propios del parentesco entre personas que no son parientes (especie de familismo generalizado), del tipo "primo", "tío", "mi sangre" (Hoffmann, 1998: 15)³⁵, refieren más a identificaciones étnico/raciales o de lugar de nacimiento que a las relaciones familiares usualmente consideradas. El parentesco, así, forma parte de mecanismos de reconocimiento más amplios y de procesos de exclusión de los otros: los "blancos" (pastusos o serranos, paisas, vallunos...), los "indios" (indígenas con los que tienen relaciones antiguas) y los "no

³³. Los planteamientos teórico-metodológicos de Bensa acerca de la historicidad y del papel del etnógrafo en la gestación de los informes reiteran aspectos ya señalados y discutidos por algunos de los mismos descendientes de la escuela malinowskiana británica; se puede ver, por ejemplo, el debate planteado entre Raymond Firth y Edmund Leach en la Reunión no. 27 de la Association of Social Anthropology of Britain and the Commonwealth (ASA) de 1987 (ver Firth, 1989; Leach, 1989).

³⁴. Esto no contradice las observaciones que muestran el papel de las coincidencias de apellido entre personas que no se conocen para establecer relaciones; cf. por ejemplo, Arocha, 1993: 576.

³⁵. De nuevo, este tipo de observaciones han sido hechas también para otros espacios de la región pacífica, como por ejemplo, el Patía:

"Los vecinos siempre se consideraban primos. A todo mayor de edad se le decía tío aunque no fuese familia. A los abuelos se les decía papá grande, a los tíos papá chiquito, a las tías mamá chiquita a los hermanos mayores ñaño y a los primos se les decía hermano hasta el cuarto grado de parentesco. (testimonio citado en Juntapatía [Llano], 1998: 144).

Debe aclararse que ello, evidentemente, no es exclusivo de esta región ni de las poblaciones negras.

civilizados" (indígenas menos tratados por ellos)³⁶ .

Podría en este caso resultar pertinente la conclusión que Odile Hoffmann (1998: 26) proponía para caracterizar las estrategias matrimoniales: más que para acceder a las tierras, servían para establecer y fortalecer

... lazos sociales activables en otros campos como son el de la política (co-clientes de un mismo patrón político), de la solidaridad (intercambio de servicios y bienes de uso cotidiano) o del orden simbólico (intercambio de rituales en las fiestas, invitaciones recíprocas, compadrazgos). Nos acercamos ahí a lo que encontró Losonczy (1992) en el Chocó cuando describe el intercambio de rituales como base de la política local, yo añadiría de la convivencia pacífica.

Más que un problema de escasez de bienes, lo que hace que la propiedad no sea elemento clave, la estrategia seguida es la de ampliar las redes, el espacio social, el capital social y/o el político³⁷ . El espacio, sin embargo, no deja de ser marcado, así sea para generar identidades locales (Hoffmann, 1998: 27)³⁸ .

La mirada invertida: migración, exclusión y reconstrucción del orden

Pero es preciso observar esos mismos procesos desde el lado de aquellos que, recién llegados, deben vivir esa situación de exclusión. A partir de la antigüedad de asentamiento, de la precedencia en la pertenencia y de la más antigua residencia en el sitio, la construcción de un sistema de discriminación sobre la base de ese diacrítico "espacio/temporal" es un buen ejemplo la proliferación de la xenofobia en las naciones de Europa. En una presentación de cómo podrían funcionar estos sistemas exclusivos, Hans Magnus Enzensberger nos ofrece una imagen lúcida -especie de analogía-, mediante la síntesis de la escena que, palabras más o menos, se puede producir en cualquier medio de transporte masivo:

Dos pasajeros en un compartimiento de tren. Nada sabemos de sus antecedentes, de su procedencia ni de su destino. Se han instalado cómodamente, han acaparado mesitas, colgadores, portaequipaje, han esparcido periódicos, abrigos y bolsos en los asientos vacíos. Poco después se abre la puerta y aparecen dos nuevos pasajeros. Los dos primeros no les dan la bienvenida. Dan claras muestras de disgusto antes de decidirse a recoger sus cosas, a compartir el espacio del portaequipaje, y a recluirse en sus asientos. Aun sin conocerse en absoluto, los dos pasajeros iniciales demuestran una sorprendente solidaridad mutua. A cualquier nuevo pasajero lo consideran un intruso. Su actitud es la de aborígenes que reivindican la totalidad del espacio disponible. Una concepción que escapa a toda explicación racional. Y que, sin embargo, está hondamente arraigada. (Enzensberger, 1992: 13)

Pese a que en este caso triunfen las reglas de cortesía y los recién llegados acaben siendo tolerados, nos

³⁶ . Jacques Aprile-Gnisset y Gilma Mosquera han descrito la presencia de procesos de segregación, a veces sólo nominal, entre grupos de parientes en algunos poblados de la Costa Pacífica. Así, en ocasiones se pueden identificar "barrios de parentela" enfrentados: "los de enfrente" y "los del otro lado" (cf., entre otros textos, Mosquera, 1999).

³⁷ . Hace falta repensar la dimensión familiar a nivel político, pues ello supone encarar también uno de los presupuestos con los que se ha abordado el tema de las "pertenencias" políticas a lo largo de la historia colombiana: la afiliación de carácter familiar a los dos partidos tradicionales. Aún en el caso extremo del generalizado desafecho por el régimen político vigente, como parece ser el del momento actual, parece perdurar esa lógica adscriptiva. Por ejemplo, Carlos Agudelo presenta a las poblaciones del Pacífico colombiano insertas hoy en un sistema de "clientelismo ampliado" (es decir, de "venta" de los votos al mejor postor) a partir de estrategias pragmáticas. Sin embargo, observa, cuando no están en juego recursos o bienes, los electores se adhieren a los candidatos más próximos a la tradición familiar vía "la memoria familiar y local" -lo que, en este caso, daría predominio en la zona al partido liberal (Agudelo, 1998: 9 [n. 33] y 24).

³⁸ . Ahora bien, del valor relativo y cambiante de la dimensión espacial un ejemplo evidente es el hecho de que, en el caso de Estados Unidos, la definición "étnica" ha estado asociada desde los años 60 al **lugar de proveniencia** del ancestro y no al **lugar de nacimiento** del individuo (Simon, 1997: 19).

encontramos ante un hecho que tiene rasgos absurdos: el tren es un lugar de estancia transitoria, de fluctuación, llenos de pasajeros -por tanto, la negación radical del sedentarismo-, etc. y sin embargo se crea cierta irritación cuando otros se introducen en él, un cierto egoísmo de grupo. Señala el autor que otros grupos humanos marcan visiblemente el status de los visitantes, de los extranjeros, a partir de reglas estrictas (ritos y tabúes) de hospitalidad: ellas no niegan el status de extranjero, sino que lo consolidan.

Más adelante prosigue Enzensberger (1992: 16) con el ejemplo:

La puerta del compartimiento se abre de nuevo para dar paso a dos pasajeros más. A partir de ese momento varía el status de quienes los precedieron. Justo hasta ahora todavía eran intrusos, forasteros; pero en este instante se han convertido de pronto en aborígenes. Ya forman parte del clan de los sedentarios, de los propietarios del compartimiento, y, como tales, hacen uso de todos los privilegios que creen que les corresponden. Resulta paradójica la defensa de un territorio "ancestral" que apenas acaban de ocupar; notable la falta de cualquier empatía para con los recién llegados, quienes se ven enfrentados al mismo rechazo y que tienen por delante la misma ceremonia de iniciación a la que tuvieron que someterse sus predecesores; sorprendente el rápido olvido con el que cada cual oculta y niega su propia procedencia.

Autóctonos frente a extranjeros... Sin duda límites frágiles y difusos, social y culturalmente establecidos, pero que se convierten a menudo en barreras infranqueables cuando se naturalizan mediante el revestimiento de los elementos raciales (o "culturales", más propios del neo-racismo). Y más aún cuando esa analogía del vagón se transforma en la imagen más temible de la balsa repleta de personas y rodeada por naufragos que pugnan por subirse o aferrarse a ella: la sobrevivencia de unos implica la desaparición de los otros, el acceso al trabajo se ve puesto en peligro, etc. Estas son las imágenes que circulan ahora en Europa -falsas imágenes, pues en Europa los signos no son de naufragio-, pues simbólicamente se construye la idea (que él llama "bulimia demográfica", propiciada a veces por ciertos Estados) de que los habitantes autóctonos se reducen progresivamente, al tiempo que los inmigrantes aumentan rápida y, sobre todo, peligrosamente (Enzensberger, 1992: 28 y ss.).

Analogía del tren, que puede trasladarse a la ciudad, aún (y pese a que) la pensemos, con los integrantes de la Escuela de Chicago, como crisol donde todos, de alguna forma, han pasado por una fase -más o menos efímera- como inmigrantes, para ser progresivamente absorbidos por ella. Pero, ¿no es un problema el mismo uso de esa misma noción? Como se pregunta Manuel Delgado, ¿quién y por cuánto tiempo merece ser llamado alguien inmigrante?

... no es una figura objetiva, sino más bien un personaje imaginario, lo que no desmiente, antes al contrario, sino que intensifica su realidad. Lo que hace de alguien un inmigrante no es una cualidad, sino un atributo, y un atributo que le es aplicado desde fuera, a la manera de un estigma y un principio denegatorio. El inmigrante es aquél que, como todos, ha recalado en la ciudad luego de un viaje, pero que, al hacerlo, no ha perdido su condición de viajero en tránsito, sino que es obligado a conservarla a perpetuidad. Y no sólo él, sino incluso sus descendientes, que deberán arrastrar como una condena la marca de desterrados heredada de sus padres y que hará de ellos eso que, contra toda lógica, se acuerda llamar "inmigrantes de segunda o tercera generación". (Delgado, 1997: 34).

Categoría que carga con atributos negativos (extranjero, intruso, no-invitado, pobre, procedente de una sociedad menos moderna, persona que sobra,... reediciones varias de la imagen del bárbaro), pese a que sean necesarios para la ciudad. Quizás, por eso mismo, habrá de mantenerse en una situación estructural desventajosa (mano de obra barata, trabajadores no especializados, infraproletariado); a ello contribuyen los discursos (mass-mediáticos, políticos, económicos), sistemas de acción y representaciones sociales que los presentan como peligrosos físicos y morales, que facilitan un tratamiento diferencial.

Y ello se traduce en la constitución de identidades colectivas: por ejemplo, los procesos de "etnificación" que sirven tanto para marcarlos por parte de los grupos establecidos, como para racionalizar psicológicamente las situaciones de opresión por parte de los excluidos (cf. Elias y Scotson, 1994). En buena medida, esos

dispositivos de exclusión serían consecuencia paradójica de auge del igualitarismo en las sociedades modernizadas (Delgado, 1997: 37-38): en un orden político de igualdad, esas ideologías de exclusión son fuente de justificaciones que permiten desmentir la igualdad, "naturalizar" los prejuicios y, sobre todo, mostrar al grupo humano segregado como causante de su propia exclusión. Representaciones que llegan por varias vías (aparato educativo, familia, ambiente social, folklore o medios de comunicación) y que tienen diverso grado, desde la xenofobia³⁹ hasta los discursos "multiculturales", más sutiles⁴⁰, y que son inevitablemente puestas en juego por los individuos llegados, quienes

mantienen un carácter diferenciado, a través de puestas en escena y redes societarias específicas, en las que la cultura de origen es también la fuente de inspiración repertorial. Esas expresiones discretas de diferenciación permiten al inmigrante pasar desapercibido, pero delatan su condición "anómala" en cuanto las exhibe, sea hablando -el idioma o el acento- o sea festejando, dado que se entiende que sus representaciones identitarias se caracterizan por una extroversión y un ritualismo exagerados, prueba de su minusvalía o inmadurez civilizatoria. (Delgado, 1997: 40).

Imaginación que funciona así en los dos lados, reforzándose mutuamente, y que parecería caracterizar las dinámicas de las ciudades. El "inmigrante" funcionaría como operador simbólico: es lo lejano y exótico que está situado en nosotros, dejado eso sí en situación de "tránsito", que genera ambigüedad e indefinición (típico de las situaciones liminales, como bien han mostrado Victor Turner y Mary Douglas):

En resumen, el inmigrante le permite a la ciudad pensar los desarreglos de su presente - fragmentaciones, desórdenes, desalientos, descomposiciones- como el resultado contingente de una presencia monstruosa que hay que erradicar: la suya. (Delgado, 1997: 45).

La fortaleza y arraigo social de estas diferenciaciones puede llegar a ser grande y casi que inquebrantable. En el caso de las plantaciones de café en Guatemala, la dominación de los "finqueros" sobre la mano de obra se basa en la distinción entre "trabajadores temporales/indígenas" y "trabajadores estables/mestizos": los segundos en mejores condiciones, pero siempre viendo sus puestos en peligro por la presencia de los primeros. La guerrilla, actor social que ha incidido fuertemente en la dinámica de la zona y de las explotaciones, sin embargo, no ha eliminado esa distinción (de Suremain, 1997).

³⁹. Además, la xenofobia, cuando se la reconoce, se la presenta como propia de pequeños grupos -de reductos de la sociedad general- exculpándose así al gobierno y, en general, a la sociedad misma: la tensión aparece como un conflicto entre segmentos periféricos de la sociedad.

⁴⁰. Las diferencias culturales se muestran como irrevocables. Los conflictos son entonces causados por las dificultades de adaptación cultural de los recién llegados y no por problemas estructurales. Una culturalización de las diferencias, típica, por ejemplo, del neo-racismo (cf. Balibar, 1991) o también llamado "racismo cultural", "racismo diferencialista", "racismo de identidad" o "etnicismo" que, en Europa, alimenta el nacionalismo primordialista (Delgado, 1997: 41).

EL ORDEN RECONSTITUIDO

Nuestro argumento continúa, ahora, en una línea de profundización de esas ideas. Vinculamos las formas más contemporáneas en que se piensan las relaciones de parentesco con el establecimiento de nuevos órdenes sociales. En esa reconstitución de órdenes, el papel de los científicos -tanto de las ciencias naturales como de las sociales- va a tratar de ser puesto de discusión. El estudio de caso, "Ilustraciones de la Costa Pacífica" (Quintín, 1999a), quiso ser un avance de esa línea de estudio en el tema específico de la región del suroccidente y de las poblaciones afro-colombianas.

Del parentesco a los mapas genéticos: la referencialidad natural

Partamos entonces con la propuesta de Donna Haraway (1997: capítulo 4: "Gene: maps and partraits of live itself"), al tratar el tema del acelerado desarrollo de la genética como una de las ramas más dinámicas de la ciencia de fines del siglo XX. A su entender, la genética construye unos mapas de la realidad que acaban por adquirir vida propia, como si fuesen los genes los que se mueven por fuera de nosotros. Al igual que ha ocurrido con otros engendros producidos por los científicos, los genes acaban teniendo vida propia. A su entender, deben, sin embargo, ser tratados como tropos y mapas ⁴¹.

ILUSTRACIÓN 1 Tomada de Haraway, 1997: 15.

Entre los aborígenes australianos el parentesco funciona no sólo como mapa que sirve para delimitar las tierras o como metáfora (espacial) de la posesión; se trata del uso de criterios no espaciales que funcionan, sin embargo, como tropos para espacializar. El parentesco funciona de la misma forma en que, entre nosotros, lo hacen las matemáticas:

... todas las poblaciones aborígenes australianas usan una formalizada y recursiva representación del parentesco como la principal forma estandarizada más integrada, de la misma forma en que el conteo -de números- constituye una forma estandarizada e integradora para el conocimiento en las sociedades occidentales. (cita de Helen Watson-Verran y David Turnbull, "Science and Other Indigenous Knowledge Systems", 1994: 132; extraída de Haraway, 1997: 140 [trad. nuestra].

Tanto una como otra son formas integradas e estandarizadas que funcionan como tropos para hablar de otras cosas, en el caso que nos interesa aquí, del



⁴¹. Así, Haraway (1997: 150 y ss.) analiza la publicidad -el arte oficial de nuestro capitalismo, según David Harvey- y observa como ellos nos son presentados: como votantes en la elección de los científicos y de sus aparatos, como obras de arte equiparables a las más famosas de todas ellas o formando parte de las familias de los mismos científicos (Ilustración 1), como puede verse en algunas de las ilustraciones reproducidas en este texto.

espacio⁴².

Lo genético asume hoy un papel similar. Con el dominio de la tecnociencia, el fetichismo de los mapas se traslada a esos otros mapas que se construyen con los genes. Imágenes del mundo que se convierten en tropos, pero en modelos performativos más que en metáforas⁴³. Su libro es un intento de conjurar con urgencia estos discursos mediante la risa y el humor.

Necesitamos una hermenéutica crítica de la genética como una parte de la práctica científica de una forma mucho más urgente de lo que necesitamos de una mejor resolución en el mapa de los marcadores genéticos de los genomas de la levadura, de los humanos o de los caninos. (Haraway, 1997: 160, énfasis de la autora [trad. nuestra]).

⁴². El debate (álgido en las décadas del sesenta y del setenta) sobre la cualidad del parentesco es uno de los aspectos más disputados de los estudios de parentesco, y este, a su vez, uno de los principales temas instituyentes de la antropología como disciplina (cf. González Echevarría, 1994). Según J.H.M. Beattie (1983: 158-159), decir

... que una relación es de parentesco es no decir nada sobre su contenido. Para el antropólogo social, el punto fundamental sobre las relaciones de parentesco es que deben ser algo distinto, por ejemplo, relaciones políticas, jurídicas, económicas o rituales. El parentesco es el idioma utilizado en algunas sociedades para hablar y pensar sobre ciertos tipos de relaciones económicas, políticas, jurídicas, etc. No es una categoría más de las relaciones sociales que pueda parangonarse con las relaciones económicas, con las relaciones políticas, etc. (...) Pero si está incluido en la rúbrica «parentesco», no es por su contenido, que ha de ser definido en términos sociales, sino porque éste es el idioma en el que se habla y se piensa sobre él en la sociedad estudiada.

El trabajo del científico, por tanto, no es el de definir las relaciones que el parentesco y su terminología tienen con lo biológico, sino precisamente con las otras categorías sociales (economía, política, etc.), y en ello está en desacuerdo con Ernest Gellner y su propuesta de un "lenguaje ideal" establecido a partir de su reducción a los elementos biológicos. El parentesco, para Beattie, es "puro lenguaje": sin contenido y refiere a otras relaciones.

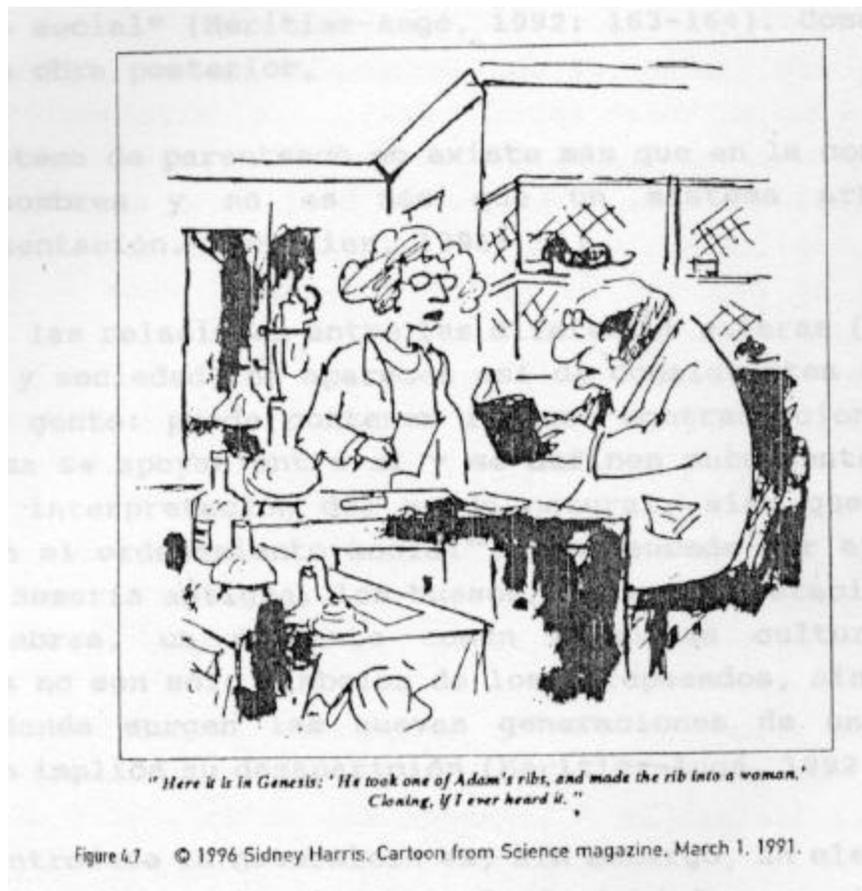
Para David M. Schneider, al contrario, sí tiene contenido; que sea usado como idioma no le niega la otra calidad particular, pues también la economía o la política pueden usarse como idiomas. Nada los diferencia: decir que expresa otras relaciones sociales es no decir nada. Diferentes relaciones económicas se pueden expresar con diferentes lenguajes: y eso nos pone al nivel del contenido del parentesco: no es lo mismo darle plata al padre o a la iglesia, o al Estado o a los antepasados: y esa diferencia de "contenido" la otorga el parentesco, o la religión o la política. Para Schneider, seguramente, si se trata de un lenguaje o de una simbolización específica es porque tiene unos contenidos distintos: la consanguinidad y la afinidad -ellas definidas "culturalmente". Por tanto, que una relación entre padre e hijo sea económica no quiere decir que no tenga al mismo tiempo ese otro contenido que le aporta el hecho de ser una relación de parentesco. Y ello es así incluso en nuestras sociedades contemporáneas donde ha sido "refractado de las funciones económicas, políticas y religiosas con las que estaba estrechamente unido en otras sociedades" (Schneider, 1975: 165).

Los textos básicos del debate, así como un breve comentario conclusivo, pueden encontrarse en Louis Dumont, 1983).

⁴³. Pero, además, se trata inevitablemente de tropos políticos -por ejemplo, muestran a la "democracia" como natural, cf. la propaganda de la Ilustración 2, así como son grandes maestros en la enseñanza de la historia y de la teología en esta fase de posmodernidad -cf. el chiste de la Ilustración 3-.



ILUSTRACION 2
Tomada de Haraway, 1997: 166.



ILUSTRACION 3
Tomada de Haraway, 1997: 169.

Ahondemos entonces en esa línea. Podríamos extender a la genética el tipo de afirmaciones que Françoise Héritier-Augé (1992) hace acerca de la sangre y del esperma: no son sólo teorías de la transmisión de esencias y de características entre las personas o una definición del mundo natural en que se inscribe el hombre. Sino que son también teorías de la persona y, a su vez, ofrecen una visión coherente y ordenada del universo. Y, al mismo tiempo, sirven de base para el establecimiento de las relaciones sociales (por ejemplo, fijando pautas matrimoniales). Pero no debemos engañarnos: debe tenerse en cuenta -y ella lo ilustra con el ejemplo de los samo de Burkina Faso- que el fundamento de la filiación no se encuentra en la sangre sino en la palabra -es decir, en "la voluntad y el reconocimiento público del vínculo social" (Héritier-Augé, 1992: 163-164). Como ella misma dirá en una obra posterior,

un sistema de parentesco no existe más que en la consciencia de los hombres y no es más que un sistema arbitrario de representación. (Héritier, 1996: 51).

Ahora bien, las relaciones entre las diferentes esferas (en este caso naturaleza y sociedad) no aparecen así de consistentes frente a los ojos de la gente: puede contener incluso contradicciones. Pero de alguna forma se apoyan entre sí y se definen mutuamente: no domina siempre la interpretación del mundo natural, sino que en ello se combina con el ordenamiento social⁴⁴. Como sucede por ejemplo en el caso de la Sumeria antigua, los huesos -lugar de gestación del semen de los hombres, un elemento común a muchas culturas- de los antepasados no son sólo símbolos de los antepasados, sino que son el lugar de donde surgen las nuevas generaciones de un linaje; su destrucción implica su desaparición (Héritier-Augé, 1992: 169 y 172).

Lo que sí introduce la naturaleza es, sin embargo, un elemento clave: la inevitable referencia directa a la "materia" -o, mejor entonces, a la "materialidad". Ello explica, por ejemplo, ciertas coincidencias acerca de la determinación del dónde y cómo surgen los fluidos vitales en diferentes culturas (sólo son posibles algunos pocos modelos explicativos, pues parten de datos empíricos evidentes y verificables) y que en ocasiones coinciden o se aproximan finamente a las versiones modernas. Igualmente hay unos datos biológicos de base a partir de los que se estructuran las relaciones de parentesco (Héritier-Augé, 1992: 160-161; Héritier, 1996: 54):

- la sucesión de generaciones, que no puede invertirse (padre/hijo);
- el carácter sexual de los hijos (masculino/femenino);
- y, su orden de nacimiento (primogénito/segundogénito).

Pero, de nuevo, estas relaciones son cargadas, sin embargo, con valores diferenciales (p.e., respecto del valor de los sexos), lo que implica siempre una manipulación simbólica de lo real (Héritier, 1996: 60-61)⁴⁵. Se trata pues de un mundo natural siempre trabajado socialmente y que repercute a su vez en lo social, como por ejemplo en algunas de esas imágenes metafóricas con que se piensa en el parentesco y en su fuerza. Ello nos permite por ejemplo, leer ese símil que se establece a partir del tamaño de esas inmensas raíces de ñame, trabajosamente cuidadas, donde se reflejan las "genealogías subterráneas" de los diferentes linajes y que se convierten, entre algunos grupos de Melanesia, en elementos clave en los intercambios competitivos de alimentos (Knauff, 1992: 228-230) y, por tanto, en las relaciones sociales (sumisión, dominio, prestigio) que a partir de ellos se configuran (Knauff, 1992: 215 y 226-27).

⁴⁴. Héritier-Augé, 1992: 166; cf. Gellner, 1994: capítulo 2. "De la comunidad a la sociedad".

⁴⁵. Los neo-durkehimianos han enfatizado la capacidad performativa de todo ello, en buena medida a causa de sus cargas morales y emocionales: Mary Douglas a partir de las clasificaciones, signos y antinomías simbólicas; Victor Turner a partir de los ritos ["operadores del sistema social"], más elaborados que las categorizaciones y que permiten absolver las tensiones; y, por último, Carol Smith-Rosenberg al mostrar cómo a partir del cuerpo humano individual se ejecuta el control y la reproducción social (cf. Alexander, 1991). En una línea similar, también el estructuralismo a la Lévi-Strauss, como veremos, ha insistido en ello (cf. Sperber, 1975).

Aunque sea redundante, recuérdese que la dimensión metafórica del totemismo como sistema de ordenamiento social ya fue señalada por Lévi-Strauss a inicios de los sesenta. A diferencia de la relación metonímica que se establece entre dios y animal en el plano religioso (la idea de que ciertos animales individuales comparten algún tipo de substancia con los dioses), los relatos de los orígenes de los tótems precisamente establecen la separación entre los dioses-tótem y los hombres: los diferentes tótems representan a diferentes linajes, pero no son los linajes. En Tikopia, por ejemplo, no se reconoce la existencia de un parentesco físico concreto con el tótem, sino que a éste se lo asume como representación de una relación anterior de algún antepasado del linaje⁴⁶.

La referencialidad científica del parentesco: el caso afrocolombiano y la política

El uso de la "familia" en términos de estrategia política por parte de agentes sociales de diferente tipo se juega en nuestro caso también a un nivel mayor, incluso más comprometedor: la necesidad sentida en estos momentos de una política de la diferencia (cf. Escobar, 1999) por parte de muchas agrupaciones políticas afrocolombianas y, por tanto, la necesidad de cierto esencialismo en la caracterización de los afrocolombianos, lleva a privilegiar -entre otras cosas- el tema de la familia negra (Hoffmann, 1998b: 3-4 y 13), haciéndose énfasis en algunas de las características que algunos autores de las ciencias sociales les han asignado: matrifocalidad generalizada, unidades extensas y hogares complejos, altos porcentajes de mujeres jefes de hogar sin pareja, uniones múltiples simultáneas, etc.)⁴⁷.

Referencias académicas en que, como muestra Eduardo Restrepo en su análisis de algunas de las invenciones del "negro" colombiano por parte de la antropología -algunas de ellas muy influyentes en el proceso constituyente y, posteriormente, en los debates que dieron lugar a la Ley 70-, la familia desempeñó allí un papel crucial.

Así, la mirada "afroamericanista" (supervivencias africanas en el proceso de integración de las sociedades negras) hace énfasis en la permanencia de rasgos africanos en la familia (p.e., formas de matrimonio -poligamia, unión libre-, formas de castigo e infidelidad, patrones de residencia) (Restrepo, 1996-97: 241-243); en su versión más reciente (huellas de africanía) va a proponer la persistencia sutil (e inconsciente) de ciertos rasgos africanos en las epistemologías, los simbolismos, las corporalidades, etc. (Restrepo, 1996-97: 260-263).

En otros estudios, su percepción como "pioneros negros" (grupos adaptados a un ecosistema y a contextos sociales y económicos de frontera) enfatiza la articulación entre las actividades económicas y el sistema social y parental con determinados nichos ecológicos, lo que da lugar a una caracterización basada en una intensa movilidad espacial a partir de un sistema tradicional de organización basado en la familia y el parentesco (Restrepo, 1996-97: 245-247).

⁴⁶. Cf. Lévi-Strauss, 1997: 44-51. Sobre la correspondencia metafórica (y por tanto primeramente reflexión intelectual) entre el mundo natural y el social como principio estructural, así como sobre el papel integrador de las oposición y de la dualidad, cf. el capítulo IV. "Hacia el intelecto".

⁴⁷. Es evidente que el tema de la familia juega fuerte en las caracterizaciones diferenciales entre segmentos de una determinada sociedad, como ya señaló Norbert Elias. Cuando H.L. Gates Jr. (1992) describe el abismo que persiste entre la realidad que viven y la representación que en la televisión se hace de los afro-norteamericanos, observa que no es sino desde mediados de los ochentas que en las series cómicas en que ellos son los protagonistas aparece una familia "normal" que comparte las tramas que dominan en las series con familias blancas (conflictos intergeneracionales, peleas entre hermanos, crítica de las tradiciones familiares, etc.). En los setentas aún eran comunes las comedias de "ghetto de clase baja" con familias encabezadas por madres solitarias. La paradoja es que esas nuevas familias negras "normales" de los ochenta son de clases medias -en general profesionales que han ascendido gracias a la voluntad de superación vía estudios y trabajo-, ignorándose así las duras fronteras que aún siguen marcando su vida. Para Gates, la gran popularidad de estas series entre los afroamericanos mostraría una proyección de ideales a futuro.

Pero quizás la corriente más influyente se constituye alrededor de la caracterización de estas poblaciones a partir de una específica configuración de la familia y el parentesco: los "troncos" o "ramajes", que serían resultado de estrategias adaptativas al ambiente ecológico y humano. La organización social de los "grupos negros" se la ve como basada en el parentesco y la familia (Restrepo, 1996-97: 248-251).

Otras aproximaciones minoritarias hacen también énfasis en el estudio de la "familia negra". Los neo-marxistas van a insistir en las continuidades y transformaciones de la organización familiar predominante en el campo a partir del mayor o menor impacto del capitalismo. Los que plantean la existencia de sistemas productivos poliactivos, resaltan la relación peculiar entre las estrategias y sistemas productivos (multiopcionales o poliactivos) adaptados a las condiciones ambientales y la existencia preponderante de los grupos de parientes (familia extensa, comunidad doméstica, etc.) a nivel de organización social. Por último, los estudios de corte estructuralista abordan tanto las organizaciones sociales y el proceso de su constitución (ritos, mitos, etc.) como las relaciones inter-étnicas (indígenas/ afrocolombianos) y las formas de parentesco a ellas asociadas.

Como resume Restrepo (1996-97: 263; cf. también Restrepo 1998), esas imágenes, que surgen desde la antropología pero que permean los discursos del Estado y de los movimientos sociales,

... dibujan un rostro del negro en términos de comunidades rurales con una singularidad cultural condicionada por una supuesta experiencia histórica compartida, con una organización social y parental definida por extensos grupos de descendencia denominados troncos o ramajes, y unas prácticas tradicionales de producción que en su diversidad han permitido la sustentabilidad ambiental y social.

Un par de ejemplos, textos recientes, permiten observar la continuidad de algunas de estas ideas en científicos sociales actuales.

Ejemplo 1. Traslación del saber familista a la academia

El primero procede de la última obra de un antropólogo pionero en Colombia en el estudio de las poblaciones afrocolombianas. En ella, cuando Jaime Arocha imagina cómo podría ser su soñado laboratorio antropológico, escribe:

Sobre las paredes habría carteles grandes con árboles genealógicos que incluirían los nombres de las principales familias de la región; el color rojo de una parte de las líneas de parentesco indicaría que la información provendría de entrevistas con personas de las distintas comunidades; las azules, que los historiadores les habrían seguido la pista a los apellidos en las fuentes de archivo. De este modo se entendería que las conversaciones entre etnógrafos e historiadores sobre el poblamiento del Baudó también implican un diálogo entre vivos y muertos. (Arocha, 1999: 172)

Pero ello no pertenece a una dimensión utópica: algo similar puso en práctica con su equipo de investigación en el Baudó (Arocha, 1999: 122 y ss.). Para Arocha, la familia no es sólo un objetivo ideal de la investigación, sino que contiene una importante función social: en la última página de su más reciente libro, recuerda a Caché, un joven desplazado por la violencia en Quibdó:

El entrevistado era de apellido Palacios, como don Octavino, mi antiguo anfitrión en Chicorodó. El presentimiento de que existiera un parentesco entre los dos Palacios acicateó mi curiosidad. [...] Don Octavino y el entrevistado compartían varios familiares, pero de ellos el más importante era un bisabuelo. Ese hallazgo no sólo le daba fuerza a la hipótesis sobre la ruta que siguieron los pioneros desde las minas de Citará hacia el alto Baudó, tomando el río Quito, sino que era indicio de que quizás otros desplazados harían parte de las mismas redes de parientes. No pude esconder la alegría que me embargó. Caché la compartía conmigo. Quizás, como yo, él intuía que, como siempre ha sucedido con los descendientes de los esclavizados, Ananse comenzaba a retejer la red que los ha integrado y que les ha permitido rehacer su

existencia a partir de la astucia y la autosuficiencia. De pronto, éramos testigos de que la fortaleza de la telaraña haría posible nuevas existencias en la ciudad o -lo más importante- el retorno a los territorios ancestrales. (Arocha, 1999: 177).

Así, la metáfora de la persistente red de araña (ananse) tejida por los descendientes africanos en América se ve convertida en realidad gracias a la relación familiar. La familia y el parentesco, que funcionarían para él como prótesis sociales (Arocha, 1999: 52-55) y como aglutinantes de la memoria africana, parecerían además, como veremos, revivir y aflorar constantemente en su escritura.

En consecuencia, hay en su propuesta una correlación en exceso estrecha entre parentesco y solidaridad, como si fueran inevitablemente siempre juntas: no sólo desaparece el conflicto de las relaciones familiares, sino que se asume que toda la lógica social está (y deberá estar según se desprende de su propuesta de futuro) regida por ellas. Solidaridad familiar que, por un extraño juego de palabras, se convierte en "solidaridad étnica" (p.e., Arocha, 1999: 69). Y ello en clara contradicción con otras afirmaciones lanzadas a lo largo del libro: retomando ideas expuestas en otros trabajos previos, se muestra la puesta en funcionamiento de complejas e intrincadas estrategias que exceden y superan al parentesco.

Este peso específico del parentesco prima, incluso, sobre las percepciones y afirmaciones de los mismos sujetos estudiados. Cuando los pescadores de la Ensenada de Tumaco niegan que el parentesco tenga algo que ver en la confección de los equipos de pesca, rápidamente encuentra suficientes argumentos para desmentir su negativa:

Pese a que los dueños también se hubieran valido de su posición dentro de las grandes parentelas para formar los equipos, durante mi investigación fue difícil trazar las líneas de parentesco que aún modelan los grupos. Una de las dificultades para obtener la información consistió en la constante prédica antinepotista de los asesores de la Anpac. Cuando uno le preguntaba a un pescador si era familiar de otro, era usual que evadiera la respuesta, como si los derechos familiares fueran algo amoral. Era corriente que hicieran énfasis en el carácter democrático del grupo al cual pertenecían y que se refirieran a los vínculos entre parientes como una vergüenza del pasado. Una segunda dificultad consistía en el trazo de genealogías, no tanto por fallas en la memoria de los interrogados, como por la multiplicidad de parientes que origina la poliginia. Y una tercera complicación era el parentesco ficticio: es usual que dos personas se llamen parientes para reforzar lazos de amistad y afecto. Los jóvenes, además, utilizan apelativos como tío, tía, abuelita y abuelito para referirse a las personas que les merecen mayor respeto. En la página 94 incluyo los diagramas que resumen los vínculos de parentesco que ligan a los miembros de dos chinchorros afiliados a la Anpac. (Arocha, 1999: 93).

En los diagramas genealógicos se muestra, claro, que sí hay relaciones familiares entre un buen porcentaje de los componentes de las tripulaciones. Sin embargo, ello no es muestra de que en la selección de los equipos el criterio decisivo haya sido el del parentesco; menos aún que el parentesco sea el criterio determinante⁴⁸.

⁴⁸. Sobre la relación entre la "teoría" y la "práctica" del parentesco, y la necesidad de cuidar las interpretaciones juristicistas o normativistas, es ya clásica la propuesta de Pierre Bourdieu sobre los usos sociales del parentesco y las estrategias que siempre se ponen en juego (1991), incluyendo las estrategias de segundo grado -cumplir la norma es también parte de la estrategia-; con palabras de una obra más reciente, su postulado se hace más radical:

El discurso corriente suele extraer, y sin duda de forma universal, de la familia modelos ideales de las relaciones humanas (con, por ejemplo, conceptos como el de fraternidad), y las relaciones familiares en su definición oficial tienden a funcionar como principios de construcción y de valoración de toda relación social. (Bourdieu, 1997)

Más recientemente, Anthony P. Cohen (1994) ha dado argumentos en términos similares, aplicándolo no sólo a procesos de acceso a la tierra sino a la confección de equipos de pesca en Europa.

Ello no quiere decir que transformaciones sociales no lleven a dar importancia a los modelos "genealógicos", en detrimento de los matrimoniales o de alianza, en la consideración del parentesco en el seno incluso de las sociedades contemporáneas: la tendencia al incremento de la estrechez de contacto entre las generaciones y el aumento de la coexistencia (que no necesariamente co-residencia) en las sociedades europeas, por ejemplo, podría dar lugar a nuevas

Domina entonces la obra la idea de que las problemáticas del Pacífico surgen de la progresiva desaparición de una especie de colectivismo socio-familiar: "Si las telarañas que tejió Ananse en la ensenada de Tumaco no hubieran sido desgarradas por la modernización de la economía ..." (Arocha, 1999: 110).

Pero como decíamos antes, y para terminar con el ejemplo, además en el texto del libro aflora expresivamente esa lógica familista. Veamos algunos ejemplos:

a) al replicar a las críticas de otro investigador, exclama: "Ricardo Castillo, de una estirpe que evoca a la de los yofos del Senegal en Africa, se identifica más bien con los mestizos colombianos" (Arocha, 1999: 13 [énfasis nuestro]);

b) más adelante, al hablar de la palabra "ananse" retoma: "Por eso dije que Anansi es una voz del idioma akán, emparentada con Kwaku Ananse, Annancy y Nansy ..." (Arocha, 1999: 14 [énfasis nuestro]);

c) en otros casos, la noción de "herencia africana" es usada a veces como sustituto de la expresión "Huellas de africanía" (Arocha, 1999: 26 [énfasis nuestro]).

d) al hablar de las relaciones históricas y de las continuidades respecto a Africa, reclama la verosimilitud de la relación así: "ritos de documentado ancestro africano ..." (Arocha, 1999: 143 [énfasis nuestro]).

e) el ejemplo más claro es el de la expresión que da título al libro: "ombligados de Ananse": un ritual del orden familiar que se convierte en denominación que aglutina a todos los afrocolombianos -ya que los hace parientes entre sí en tanto que unidos al mismo dios- (cf. por ejemplo, Arocha, 1999: 122). Y aunque claramente expresa el autor su carácter de metáfora, ella por momentos parece adquirir vida propia⁴⁹.

Pero disponemos de estudios alternos sobre poblaciones que permiten trascender este modelo. Anne-Marie Losonczy (1997: 77 y ss.) muestra que el parentesco afrochocoano, aparentemente de estructura compleja, y pese a que no se reconocen prescripciones en las alianzas ni se hacen exégesis de las regularidades, sigue sin embargo, en la práctica, una serie de lineamientos estratégicos: desde el doblar la alianza para afirmar ciertos lazos (endogamia de parientes), hasta el disgregar alianzas en diferentes zonas productivas y de interés (exogamia de río). En él se mezclan en forma nueva varios modelos, resultado del proceso histórico que estas poblaciones han vivido: desarraigo africano a partir de la esclavitud, contactos con las poblaciones indígenas, liberación a mediados del siglo pasado, presión de la Iglesia Católica, inserción al mundo ciudadano, etc. Lozonczy critica con fuerza la idea de un modelo único distintivo de estas poblaciones, y especialmente la referencia a la matrifocalidad: precisamente ella sería la estrategia de dominación usada en época esclavista - pues se afirmaba la filiación por el lado materno en indígenas y esclavos- (Losonczy, 1997: 37-38, 82; esto ya lo había observado Rivers (1983) a inicios de este siglo, al señalar cómo, a veces, los procesos matrilineales se daban en determinados compartimentos de la vida social de sociedades patrilineales, como era el caso de los esclavos en las sociedades esclavistas), que se daría de nuevo, a partir de condiciones históricas diferentes, en los barrios populares de migrantes en las ciudades, como Quibdó; difícilmente sería pensable como un modelo funcionando a partir de reminiscencias, legados o herencias africanas (Lozonczy, 1997: 104).

Se trata de un sistema donde discretamente se refuerzan entre sí las relaciones de parentesco consanguíneas y las de alianza. Y a ellas se une, como complemento, el parentesco ritual en la forma de compadrazgo/padrinazgo; relación instituyente y no instituida que permite dar sentido a nuevas relaciones

condiciones de comprensión de las relaciones familiares (Roigé, 1996: 344): menos gente de su propia generación y más de generaciones anteriores (abuelos, más esperanza de vida, más ingresos y "tiempo libre").

⁴⁹. La metáfora propuesta por Jaime Arocha sería susceptible de un tratamiento similar al que Roger Bartra, de forma crítica (y humorística) hace del mito del "axolote" para el caso mexicano. En el caso de Arocha habría una fuerte tendencia o énfasis "resistocéntrico" (cf. Dirks, 1994): cualquier discurso o práctica afrocolombiana es leído como resistencia al poder (esclavista/ español primero, blanco/repblicano después, capitalista/ democrático hoy).

(escapando a las limitaciones de la genealogía y la filiación) y que, por su carácter de indisolubles, las amarra para siempre (una ventaja, por ejemplo, sobre la posible finiquitad del matrimonio: las relaciones de padrino con los hijos por parte de parientes de lado materno y paterno no se acaban con la disolución de la alianza). Al mismo tiempo, sirve para evitar o prevenir conflictos inter-familiares⁵⁰.

Y así, a un nivel más amplio, observa que la idea de que todos son parientes en el Chocó, de que todos están más o menos emparentados, sirve para definir cierta idea de unidad regional. Pero para ella la existencia de unos pocos patronímicos no tiene que ver con un emparentamiento real, sino que está relacionado con el hecho de que los nombres asignados en época esclavista eran de los lugares de procedencia en Africa (no necesariamente de sus personales lugares de origen) o eran el patronímico de sus patrones (Losonczy, 1997: 72 y ss). En su memoria colectiva no existen ni la fase africana ni la de esclavitud y más bien se identifican como "libres" o "morenos"; a veces también como "comunidad" (Losonczy, 1997: 72-73).

Ejemplo 2. Retaceado de memorias y la explicación genealógica⁵¹

El segundo ejemplo lo tomo de un colega del proyecto. En el marco de las transformaciones culturales y de las identidades en Tumaco, Michel Agier observa los diversos procesos de su creación (innovación, invención, pero también recurrencia a mediaciones simbólicas propias y ajenas, etc.) y su reflejo en rituales e iniciativas de animación local (carnaval, festivales, etc.). En el proceso de su justificación y legitimación -especialmente para recibir ayudas y subsidios-, se ha recurrido a una retórica "en la cual la cultura sirve objetivos diferencialistas y permite la identificación de microcomunidades" (Agier, 1999: 202-203). Para ello el papel de la memoria habría sido fundamental, por la vía de un fuerte trabajo destinado a su creación:

Bastide, precursor de este campo de reflexión en las Américas negras (...), sólo habría percibido en parte la amplitud de este trabajo. Según él, el "bricolaje" del pensamiento mítico opera en los "vacíos de la memoria" como un "parche". Si existe una relación entre memoria colectiva y bricolaje, señalaba, es porque estos dos términos corresponderían a dos tipos diferentes de imaginación: "imaginación reproductora" para la memoria y "creadora" para el bricolaje.

⁵⁰. Y aclara esta investigadora que ello sólo se da entre iguales cuando se da entre los negros; cuando se establece con los indígenas, ellos no pueden ser padrinos sino sólo apadrinados (Losonczy, 1997: 105 y ss.).

⁵¹. Aunque en el apartado que sigue me voy a referir a un modelo explicativo, quiero señalar de entrada que del uso directo del mecanismo genealógico difícilmente escapamos los académicos. Este mismo texto, mi informe, podría (re)presentar un ejemplo. Cito un aparte, perteneciente a la presentación escrita en una primera versión de mi informe y que posteriormente eliminé:

Dos sociólogos que no están de la misma orilla -Norbert Elias y Jesús Ibáñez-, han reconocido para usar a la contra la taxativa orden de Wittgenstein -"De lo que no se puede hablar, mejor es callarse"- para escribir obras fecundas. Como observo B. Russell, el mismo Wittgenstein incumplió su propia orden en su intento de delimitar (ampliándolas) las fronteras de lo hablable. [Informe de investigación, escritura del 13 de febrero del 2000]

Mi escrito quería quedar así fijado y (bien) ubicado en el plano académico. Por un lado, entre dos tradiciones sociológicas: una, la de Elias, de amplio reconocimiento -también ahora por parte de la academia colombiana-; la otra, la de Ibáñez, que carga el prestigio de lo marginal dentro de una sociología de por sí tan marginal como la española. Por otro, dentro de un panorama intelectual que excede a nuestras disciplinas particulares, al reclamar filiaciones y entronques con el pensamiento explícito de Russell y con las acciones aparentemente negadas de Wittgenstein. Pero a un segundo nivel, en una cascada que podría ser casi infinita, al analizar mi propia obra como hago en el párrafo anterior no hago sino -por ejemplo- reclamar también una ubicación en el mapa de las tendencias textuales de las ciencias sociales -por ejemplo, de la antropología y de los múltiples desarrollos posteriores a la Nueva Etnografía-.

Un lector que no sea indulgente se habrá dado cuenta de que todo el texto, en sí, no es sino una forma de ubicarme en un mapa: cada autor citado, cada referencia, se constituyen en hitos y (de)marcaciones destinados a situarme como autor. Que lo evidencie o lo haga explícito como aquí hago, además, debe ser visto como formando parte de un trabajo -espero que infructuoso- de legitimación. Claro que aún con la última frase no hago sino ubicar la legitimación un peldaño más allá...

Sin embargo, si se consideran las reconstrucciones identitarias afrocolombianas, y de manera más general las afroamericanas, en proceso a partir de los setenta, es en realidad la memoria misma la que es producto de un trabajo especial que asocia ciertos olvidos, ciertos aprendizajes y algunas invenciones. La memoria aparece como uno de los resultados, y no como un dato previo, de las culturas identitarias.

Y prosigue entonces argumentando que la memoria es referida por los creadores como aspectos que ellos recuperan en términos operativos y, suponemos, más profundos.

Pero [pace Michel], de nuevo se reproduce el esquema de Bastide: ¿puede diferenciarse a la memoria -o a sus productos- como algo específico, que tiene una lógica propia, distinta a cualquier otro artefacto cultural? No será que se desplaza a otro nivel -el de las mediaciones simbólicas: "... cercanas y lejanas, `ancestrales' o `importadas', exclusivas o generalizadas, éstas tienen su propia historia y, por ende, su propia eficacia, la cual no dominan obligatoriamente, o no totalmente, aquellos que las utilizan." (Agier, 1999: 204-205)- la misma objetivación de Bastide dentro de la influencia estructuralista levistrausiana: trabajo retaceado de individuos con esas cosas que viven y piensan en ellos (los mitos, los mitemas o los símbolos). Pareciera que Michel Agier quiere ser "constructivista" y termina siendo estructuralista (de las profundidades), pese a la pregunta que guía la última parte del texto y que, pese a la conclusión esperanzada de Agier (1999: 241), queda sin responder:

Es lo que hace que esta cultura regional esté disponible para interpretaciones y combinaciones diversas. ¿Se dejan atrapar la marimba, el marimbero y el sacerdote por el dualismo desarrollado en la cultura identitaria o, por el contrario, el universo simbólico reacciona, de acuerdo con sus propias reglas? (Agier, 1999: 229).

El papel académico en la ficcionalización de lo social

En consecuencia, el mismo "saber" académico sobre esos elementos del parentesco debe ser controlado, a riesgo, si no, de perder de vista su mismo lugar en la producción del mundo. Pues el saber se convierte en ocasiones en un bien que debe ser preservado, tal y como muestra Bernard Moizó (1997) para el caso de los aborígenes australianos. Tras una larga historia, la antropología aboriginalista se encuentra, en los noventa, atrapada entre la aplicación y la "ficción": implicada desde los años sesenta en los procesos políticos de reconocimiento de la independencia cultural y social de los aborígenes y en la lucha por sus derechos territoriales, el antropólogo devino prioritariamente un consultor, un intermediario entre el Estado y los aborígenes (llegando en ocasiones a substituir directamente a los líderes o, como consejero, a convertirse en el poder en la sombra).

Dentro de la disciplina, ello implicó tensiones entre antropólogos "aplicados" y "teóricos": los primeros acusados de ser incapaces de distinguir entre los discursos políticos y académicos o de tomar distancia frente a lo observado; los segundos, a su vez, de falta de compromiso (formando parte entonces de la "dominación pasiva" del Estado australiano) y de la consecuente poca fiabilidad de sus informes dada la desconfianza por parte de los informantes aborígenes. Y si bien, señala Moizó, el acceso de los "aplicados" a una información más precisa es evidente:

Este rol de experto y de intermediario es aún más adecuado ya que el permite a menudo al antropólogo tener acceso a informaciones de mejor calidad en tanto el interés de los informadores está puesto directamente en juego. En Australia, dentro del caso de una reivindicación territorial, la genealogía detallada de un grupo, el complejo mítico-religioso que lo une a un sitio, su historia tras la colonización y la perpetuación de las actividades rituales son elementos tomados en cuenta por la justicia para permitir justificar un derecho de propiedad en el camino a obtener el reconocimiento por parte del Estado. Los Aborígenes tienen, por tanto, todo el interés en ofrecer el máximo de informaciones al antropólogo que defenderá su caso ante la justicia. (Moizó, 1997: 72).

Ello implica, por otro lado, dificultades en el uso analítico y en la difusión de esta información en el mundo académico: esa colaboración entre los grupos autóctonos y los antropólogos no está exenta de ambivalencias y tensiones. Ello termina, básicamente, por un lado en el control y la censura directa ejercida por estas poblaciones sobre la información de ciertos temas (en religión, la descripción de los objetos sagrados, de los ritos iniciáticos,...; en política, la emergencia de líderes, los conflictos entre las organizaciones,...; y en lo social, los problemas relativos a los mestizos o las diferencias entre aborígenes en medio rural y urbano). Por otro, por el interés en el anonimato (uso de seudónimos para las personas y para los lugares...) en un contexto casi paranoico donde se quiere evitar que otros grupos usen esos saberes para litigar por sus derechos o que el Estado encuentre vías o informaciones que le permitan desestimar sus reclamos.

Ello lleva a una antropología ficción: no se sabe a qué lugar o grupos remiten las descripciones; éstas suelen estar edulcoradas y segmentadas (ciertos temas claves siempre están ausentes); hay dificultades para comprobar o corroborar esa información (incluso se piensa que muchas descripciones son totalmente ficticias), se observa un exceso de "relatos aborígenes" (sus percepciones del pasado) y de "historias de vida" estereotipadas; son textos, en general, de lectura fácil -para que sean accesibles a los aborígenes y así permitan seguir investigando en su zona-, etc. (Moizó, 1997: 72-74). De tal forma que se generaliza un cierto malestar entre los antropólogos "académicos" (que se ha traducido en la tendencia a trabajar cada vez más fuera del espacio aborígen). Él propondrá tomar el riesgo de la independencia crítica, de la que señala su dificultad pero no sus pasos.

Hace rato abandonamos a Donna Haraway. Volvamos ahora al tema del parentesco, en su compañía, cuando muestra cómo el lenguaje biocientífico-tecnológico de este siglo (lenguaje que también deja su impronta fuera de ese ámbito) repite y replica constantemente los mismos viejos modelos del "parentesco biológico"⁵². Toda relación de unidad y de diferencia entre individuos o grupos humanos (razas, géneros sexuales) y entre las especies animales se fijará a partir de la filiación sanguínea o, en las versiones más modernas, de la filiación genética:

- Los modelos raciales en boga hasta los años treinta harán énfasis en la sangre: la ubicación específica de cada grupo dentro de un sistema de linajes permitirá establecer diferentes niveles de progreso y jerarquías; las "razas" son, así, grandes familias. Domina un discurso "eugenésico" a partir del que se deberán establecer las relaciones sociales -miedo a la miscegenación, control de la inmigración, esterilización de poblaciones "peligrosas", etc.- (Haraway, 1997: 232 y ss.)⁵³

- Entre los cuarenta y hasta mediados de los setenta se generalizarán las teorías evolucionistas neo-darwinistas que proclamarán la hermandad de la humanidad (y ello tras el horror de la Segunda Guerra Mundial): los hombres modernos y los primitivos comparten la estructura física y tipológica y las diferencias son resultado de adaptaciones dentro de la gran gama de posibilidades que se le abren al hombre como especie. En el discurso se tiende a buscar lo mismo en los diferentes grupos sociales, lo que Haraway denomina la "Sagrada Imagen de lo Mismo" (Haraway, 1997: 237 y ss.).

⁵². Haraway, 1997: Cap. 6 "Race. Universal Donors in a Vampire Culture: It's All in the Family. Biological Kinship Categories in the Twentieth-Century United States", págs. 213-265. Aspectos, éstos, que son centrales puesto que van más allá de la ciencia al enraizarse en debates políticos. Para Edgar Morin (1995) la actual expansión de lo político, cuyas fronteras abarcan ya casi todas las dimensiones de la vida -incursionando incluso hasta la privacidad-, supone que la política "se ha cargado con los problemas de la persona" pero los aborda de una forma "compartimentada y degradada", como sucede por ejemplo con el patrimonio hereditario (genética, técnicas de reproducción asistida, etc.). La política debería por ello convertirse en antropolítica, dedicándose así a "considerar no sólo lo cuantitativo y manipulable, sino la parte de carne, de sangre, de sueño que hay en la realidad humana".

⁵³) En el recorrido de Stephen Jay Gould (1997) por los sucesivos modelos propuestos para la medición científica de la inteligencia y de sus diferencias grupales e individuales, se evidencia también el dominio de las concepciones deterministas -biólogos y hereditaristas-, entre mediados del siglo pasado y la primera mitad de este, pero con prolongaciones -vía la genitización- en los años noventa. Gould aborda la relación entre el desarrollo de la ciencia y la existencia de contextos xenófobos, racistas y clasistas, así como su papel en el establecimiento de políticas sociales restrictivas y discriminadoras (en el caso de Estados Unidos).

- Desde mediados de los setenta, el "genoma" viene a ocupar el vacío dejado por la sangre: la naturaleza humana será igual a una "base de datos genética" que se puede rastrear y mapear. Los tropos de las filiaciones sanguíneas son substituidos por los informáticos y computacionales de la "genómica", en un renacer de las categorías raciales, ya no negadas sino superables. El discurso es ahora el de la ingeniería -con muy claras resonancias procedentes de la profilaxis eugenésica-: no hay nada natural y todo puede ser modificado -sobre todo lo diferente-. Los programas computacionales de "morphing" sirven como modelos generativos -imagenes que se transforman, sin ruptura aparente, en otras imágenes distintas- (Haraway, 1997: 244 y ss.).

En definitiva, las filiaciones del parentesco pasan a formar parte de las tendencias, entre los científicos, a la reificación y a la gradación ya denunciadas por Gould⁵⁴): la inteligencia (un concepto abstracto) es convertida en una entidad real (determinadas capacidades -manejo de lenguaje, niveles de razonamiento lógico, etc.) o en alguna cosa concreta (tamaño del cerebro, tipo de sangre, estructura genética, etc.). La medición de esas cosas o entidades a partir de una escala predeterminada sirve para jerarquizar y gradar (p.e. a mayor o menor capacidad craneana le correspondería mayor o menor inteligencia). Cada posición en la escala recibe un tratamiento diferencial (p.e., políticas educativas).

En nuestro caso, los lazos de parentesco son reificados y sobrevalorados: la mayor cercanía o lejanía familiar, la pertenencia o no a un grupo de filiación,... determinan tanto las características individuales (determinismo biológico) como los derechos de los individuos⁵⁵. Sucede, sin embargo, que una radicalización de la noción de individuo lleva a reclamos del derecho humano de procreación (a "reproducir", a "gestar") cuando lo que habría que proteger como derecho humano es no sólo a la vida, sino a una identidad: y ella sólo la da el reconocimiento de un lugar en el mundo a partir de la filiación (social, que nunca debe confundirse con la del engendramiento; cf. Héritier, 1996: 283-285).

Otro antropólogo lleva hasta el extremo esta idea. Según Paul Rabinow, a partir de su propuesta de una etnografía de proyecto de investigación "Iniciativa del Genoma Humano", las nuevas tecnologías genéticas no hacen desaparecer los modelos previos, sino que los colocan a un nuevo nivel, configurándose así un nuevo epistema foucaultiano, a partir del mundo del trabajo y la vida. En este sentido, el impacto de la nueva genética "resultará una fuerza infinitamente mayor en la remodelación de la vida y la sociedad de lo que fue la revolución de la física, porque las prácticas médicas y otros discursos la introducirán por todo el tejido social hasta los niveles más bajos" (Rabinow, 1996: 208). Ello dará lugar a la "biosocialidad", es decir, a una socialidad que girará alrededor de la genética:

Si la sociobiología es cultura construida sobre la base de una metáfora de la naturaleza, entonces, en la biosocialidad la naturaleza será modelada sobre la base de la cultura entendida como práctica. La naturaleza

⁵⁴. Cf. Gould, 1997: 20, 45-46. Ellas basadas en buena medida en una confusión presente en el lenguaje cotidiano -pero que permea al lenguaje científico- entre caracteres "genéticos", "hereditarios" y "heredables". Así, por poner una posibilidad a modo de ejemplo, se pueden heredar elementos que no son genéticos (cf. Langaney, 1997: 116).

⁵⁵. Que nuestra crítica al método genealógico no está fuera de lugar es buena muestra un artículo de reciente aparición (Jaramillo, 1998). En él se trata de justificar la "cientificidad" de la etnografía en un contexto en que prolifera su uso "confuso y superficial" por parte de otras disciplinas, para las cuales ella es una vía privilegiada para escapar al exceso de positivismo. Un brevísimo repaso a la historia de la etnografía le basta al autor para mostrar su científicidad: el evolucionismo del siglo pasado, tanto en su versión norteamericana como inglesa, y su énfasis en la recolección fidedigna y precisa de rasgos y elementos culturales a partir de índices temáticos (los tan trajinados "Notes and Queries"); el desarrollo de las visitas de campo para la recolección directa de la información, siguiendo los modelos naturalistas, desde autores pioneros como A. Haddon y W.H.R. Rivers, hasta la reificación del trabajo de campo intensivo con B. Malinowski; alcanzando hasta el desarrollo de los no menos famosos "Human Relation Area Files" de G. Murdock y su espíritu universalizante a partir de la comparación "estadística" de rasgos culturales. En consecuencia, Jaramillo (1998: 55-57) no tiene empacho en proponer de nuevo al método genealógico tal y como la desarrolló Rivers, añadiendo para su exigencia de valor que sea "susceptible de ser estudiada, comprobada o refutada por otros..."

será conocida y rehecha a través de la técnica y finalmente se convertirá en algo artificial, al tiempo que la cultura se convierte en algo natural. De realizarse tal proyecto, sería la base para superar la oposición naturaleza/cultura. (Rabinow, 1996: 209).

Los avances en los estudios de genética se encaminan hacia la substitución de la terapéutica por la prevención como tecnologías sociales; en otras palabras, hacia la prioridad de la gestión administrativa preventiva de las poblaciones de riesgo y hacia el trabajo sobre uno mismo con el fin de crear un sujeto eficaz y adaptable. La prevención se basa ya no en el control del individuo cara a cara y en su contexto, sino en controlar los factores de riesgo:

Con ayuda del ordenador se puede agrupar a individuos que comparten ciertas características aplicando un método que no sólo les descontextualiza de su entorno social, sino que además es no subjetivo en un doble sentido, porque llega objetivamente a un sujeto que no se parece en nada a lo que se entendía antes como tal (...) y no se aplica, por tanto, a ningún sujeto. (Rabinow, 1996: 210).

Así, la detección de poblaciones de riesgo, vía la genética (gracias a la identificación de los genes que provocan o facilitan ciertas enfermedades) dará lugar a agrupaciones de personas clasificadas juntas como "discapacitadas" aún antes de que existan los síntomas de la enfermedad⁵⁶; es decir, provocará la aparición de nuevas prácticas e identidades individuales y de grupo sobre la base de estas nuevas verdades. Habrá, por ejemplo, grupos de individuos con neurofibromatosis que se reunirán para compartir sus experiencias, ejercer presión para que se atienda su enfermedad, educar a sus hijos, rehacer su hogar, etc. -y a esto es a lo nos referimos cuando utilizamos la palabra "biosocialidad". (Rabinow, 1996: 212).

Pero Rabinow nos previene: las viejas formas de clasificación de bioidentidad (raza, sexo, edad) no han desaparecido -ni lo harán-, aunque sea cierto que sí han cambiado:

Las categorías más obsoletas, utilizando formas complicadas y a menudo malintencionadas, pueden incluso adquirir una fuerza renovada conforme la nueva genética empieza a generalizarse no sólo en el evidente racismo tan en boga en nuestros días sino que también de forma más sutil en estudios sobre personas de color que supuestamente son más propensas a la tuberculosis. Nuestra postura es simplemente que a esas clasificaciones culturales más obsoletas se les añadirá un amplio grupo de nuevas clasificaciones que se entremezclarán con las categorías más antiguas, sustituyéndolas en parte y, a la postre, redefiniéndolas de manera que valdría la pena estudiar. (Rabinow, 1996: 213)⁵⁷.

Para Rabinow es necesario entonces hacer un elogio de la artificialidad frente a ese "naturalismo residual" (término de François Dagognet) que aún perdura en ideas como que lo artificial nunca es tan bueno como lo natural. Puesto que lo que llamamos natural hace milenios que ya no existe y "el carácter maleable de la

⁵⁶. No está de más recordar que en las estrategias de detección de correlaciones entre enfermedades y predisposiciones genéticas juega un papel básico "el examen de familias en las que ya ha aparecido la enfermedad" (Neil Holtzman, citado en Rabinow, 1996: 212); un pez que se muerde la cola.

⁵⁷. Un ejemplo es el reforzamiento de las categorías raciales a partir de las pruebas para la detección de un gen asociado a la anemia de células falciformes; los resultados han demostrado sin embargo que la distribución del gen abarca a un grupo mayor que el de la población afro(norte)americana (Rabinow, 1996: 213). También en otros espacios se producen modificaciones al tiempo que se reifican viejas clasificaciones, ya no sólo a nivel de grupos de "enfermos" sino al de grupos de producción e investigación: piénsese en el caso del Doctor Patarroyo, inventor de una vacuna sintética contra la malaria, y a su papel en el estímulo del nacionalismo en Colombia, así como de las identificaciones aún a niveles mayores a que parece dar lugar: pan/iberoamericanos (por ejemplo, los muchos premios recibidos en España y América Latina, y la colaboración en la organización de su Instituto de Investigaciones por parte de la Monarquía española) y tercermundistas (con aplicación de pruebas de eficacia gracias a la colaboración de diversos países de África y Asia). Para una sugerentísima digresión sobre las relaciones entre ciencia y nacionalismo (en especial del papel del nacionalismo en el estímulo de la investigación), con datos sobre la Colombia pre y post-independencia, véase Lafuente, 1994.

naturaleza revela una "invitación a lo artificial" (...): la única cosa natural que el hombre puede hacer sería facilitar, animar y acelerar su despliegue -variación temática, no rigor mortis" (Rabinow, 1996: 218).

Coincidiendo colateralmente con Rabinow, y de una forma curiosa y sugerente para nosotros, señala Haraway otra característica puede reseguirse en esas tres fases que ella marca. Se trata de la recurrencia a la familia para ilustrar las continuidades entre especies y/o entre grupos humanos (razas). Pero se trata de un muy concreto modelo de familia: la familia nuclear heterosexual que está encabezada por los machos, con una siempre clara división sexual del trabajo (los machos siempre activos, en poses de caza o pelea; las hembras pasivas, inertes, con las crías cerca o entre los brazos).

Ello se puede observar desde los muy "pedagógicos" dioramas realistas del American Museum of Natural History instalados en las primeras décadas del siglo (p.e., el "African Hall" y su grupo de gorilas⁵⁸) y la exposición y catálogo de "The Family of Man" del New York Museum of Modern Art en 1955, hasta las ilustraciones de fines de los setenta aparecidas en el National Geographic Magazine⁵⁹. Como conclusión, ella va a asumir un posicionamiento radical que la acerca a las conclusiones de Rabinow:

Estoy enferma de muerte al estar amarrada por el parentesco y "la familia", y anhelo modelos de solidaridad y de unidad y diferencia humana basados en la amistad, el trabajo, el compartir parcialmente propósitos, penas colectivas intratables, la inevitable muerte y esperanzas persistentes. Ya es tiempo de teorizar un inconsciente "no familiar" [unfamiliar], una escena primigenia diferente, donde nada surja de los dramas de la identidad y de la reproducción. Los lazos de la sangre -incluyendo la refundición de la sangre en la moneda de los genes y de la información- ya han sido lo suficientemente sangrientos. Creo que no habrá paz racial o sexual, ni tan siquiera una naturaleza vivible, hasta que no aprendamos a producir la humanidad mediante algo más o menos distinto que el parentesco. Creo que estoy del lado de los vampiros, o al menos de algunos de ellos. Pero entonces, ¿cuándo deberemos escoger qué vampiro turbará nuestros sueños? (Haraway, 1997: 265 [trad. nuestra]).

Pero si ello es así al nivel de la producción de imágenes y diseño de modelos de pensamiento, ¿qué sucede con su implante en los procesos sociales más amplios? Un par de ejemplos que refieren a la gestación de movimientos sociales contemporáneos.

Así, el asumir unos modelos determinados de familia y filiación, por muy reconocidos que sean científicamente y por muy tradicionales o "propios" que se los sienta, no es necesariamente aporoblemático. Por ejemplo, la discriminación de género se reproduce en los discursos de ciertos movimientos sociales sobre la identidad "étnica" donde la pertenencia al grupo se puede restringir vía los patrones de descendencia: en las negociaciones entre el Gobierno y los indígenas hurones en Canadá, a la hora de dirimir derechos territoriales, la tendencia, tanto por parte del gobierno como por parte de los grupos de indígenas ya reconocidos -en búsqueda de objetivos distintos entre sí-, ha sido la de limitar el reconocimiento de otros individuos como indígenas a partir de la consagración de la Indian Act que se basa en los criterios nativos sobre la filiación, es decir, "en la filiación patrilineal, que niega a los descendientes de las mujeres indígenas, casadas con no indios, su derecho a reclamar derechos de sangre" (Pujadas, 1993: 17-22).

⁵⁸) Haraway, 1997: 235. Se trata de un conjunto preparado por el cazador y taxidermista Carl E. Akeley para quién, según Haraway (1994: 67),

El grupo reproductivo tenía el statuto epistemológico y moral de ser narrador de la verdad. Constituía la unidad biográfica de la naturaleza". La disposición de los dioramas en el museo muestra, además de la diferenciación sexual, las jerarquizaciones raciales y etapas de progreso físico, moral, intelectual y espiritual. La continuidad del desarrollo humano estaría, precisamente, en esa "unidad biográfica". (Haraway, 1994: 85 [trad. nuestra]).

⁵⁹. Por ejemplo, "Fossil Footprint Makers of Laetoli", de Jay Matternes; Haraway, 1997: 241 y ss.

Y aunque podemos coincidir con Arturo Escobar⁶⁰ en el hecho de que en la confluencia de ciertos movimientos sociales con los reclamos en defensa de la biodiversidad y del territorio, surgen nuevas socialidades y nuevas comunidades, tampoco podemos dar por sentado y sin estudio el carácter inclusivo e igualitario, dándolo simplemente por supuesto. En su abordaje del caso del Pacífico, a partir del análisis del trabajo de los activistas (específicamente los miembros del Proceso de Comunidades Negras, PCN) alrededor de la defensa de la biodiversidad y del territorio, observa cómo se origina una red propia que contiene comunidades y ecosistemas locales y que, al mismo tiempo, los inserta en redes de orden nacional e internacional. Pero más allá de esas características, reiteradas en forma altamente valorativa a lo largo de su obra, no hay una profundización ni descripción fina de los procesos sociales que giran alrededor (y dentro) del PCN⁶¹ y que él propone como línea de trabajo.

Es siguiendo la anterior sugerencia de Donna Haraway, así como sus presupuestos epistemológicos, que reflexionamos sobre algunas ilustraciones de la Costa Pacífica en un documento previo (Quintín, 1999a).

Apertura

Creo que la interpretación que iniciaba en el caso de Doña Nicolasa (Quintín, 1999) es aún demasiado tibia. No en el sentido de poco atrevida, sino de excesivamente simple e inocente. Poco cocinada. Usaba allí la noción "incoar", propuesta para otro contexto por el antropólogo interpretativista James Fernández. Una expresión que, con su aparente sencillez, me permitía exponer una intuición que no sabía bien como presentar, y menos aún argumentar adecuadamente: cómo el tiempo, el espacio y los parientes se amarran en los discursos y (asumía yo sin precauciones) en la mente de personas como Doña Nicolasa. En consecuencia, concluía, persistía el peligro de apelar a cualquiera de ellos por fuera de su contexto de uso local, especialmente como datos para los científicos sociales.

Hoy diría mejor, entonces, que lo que estaba "incoado" era mi propio pensamiento. Y no hay veredicto aún, pese a que el expediente empieza a hacerse voluminoso/pesado. Veamos su estado, así sea, por seguir el consejo de Geertz (1992), de una forma necesariamente "cautelosa" cuando se traspasan fronteras disciplinares.

Genealogías, relatos biográficos y recopilación

¿Qué sucede cuando, por otro lado, la puesta en juego de esas genealogías se produce durante eventos que implican a los relatos personificados -auto/biográficos, de segunda voz? La genealogía, en nuestras sociedades, no se habla sola, como tema independiente, salvo en muy contadas y momentáneas situaciones (no por escasas, menos importantes). Más bien, ella "surge" en las conversaciones, cuando es preciso fijar a los protagonistas de nuestros relatos. ¿Habría que tomar, para su análisis, las precauciones que la historia o la ciencias sociales han asumido respecto a la auto-biografía, a la biografía y a las historias de vida⁶² como fuentes, instrumentos o marcos de explicación de procesos y dinámicas sociales? Por ejemplo, para el historiador Giovanni Levi, con ellas se abren nuevas áreas temáticas (la vida cotidiana, dinámicas micro-sociales), se buscan y experimentan nuevas técnicas y formas argumentativas, así como -sobre todo- surge la

⁶⁰. Escobar, 1999, capítulo 9: "¿De quién es la naturaleza? Conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales".

⁶¹. En su conjunto, el texto de Arturo Escobar supone una propuesta no sólo atrevida -en tanto introduce rupturas y cortes en la forma de abordar temas candentes dentro de la situación política y social colombiana- sino que resulta totalmente imprescindible. Quizás es por ello que también ella sea altamente polémica. Quiero avanzar una opinión crítica específica al punto aquí abordado: aunque el autor asume el carácter incipiente del PCN como movimiento social, le da tratamiento de tal a lo largo de toda la obra. Eso supone una definición de movimiento social muy incluyente o amplia -por lo que entonces habría dejado por fuera de su análisis a un sinnúmero de otros movimientos sociales, no necesariamente "conservadores", que estarían en contravía de la ecología política.

⁶². Piña (1986: 143) distingue entre "historia de vida" (construida a partir de varias fuentes, así la principal sea una autobiografía) y los "relatos de vida" (autobiografía escrita u oral, relato que una persona hace de su vida).

posibilidad de otear de forma nueva algunas cuestiones teóricas más generales (las relaciones entre normas y prácticas, entre individuos y grupos, entre determinismo y libertad o entre racionalidad absoluta y limitada) (Levi, 1989: 1326, 1333). Pero el principal problema que se debe enfrentar no es el de la ausencia de fuentes, sino el hecho de que los investigadores

nos imaginamos a los actores históricos obedeciendo a un modelo de racionalidad anacrónico y limitado. Siguiendo en ello la tradición biográfica establecida, así como la retórica misma de nuestra disciplina, nos lanzamos sobre modelos que asocian una cronología ordenada y una personalidad coherente y estable a las acciones sin inercia y a las decisiones sin incertidumbres. (Levi, 1989: 1326 [trad. nuestra]).

Desde el siglo XVIII la biografía es cuestionada a partir de una distinción, que reencontramos en Mauss, y posteriormente en Bourdieu, entre "personaje social" y "percepción del yo": lo socialmente comunicable no cubre más que parcialmente aquello que la persona misma considera como esencial⁶³. Las modernas biografías y auto-biografías (así sean ficcionales) parten de ello: fragmentación de la vida individual (Sterne); incapacidad de asir la esencia del individuo y no linealidad del relato (Diderot); imposibilidad de mostrar la "verdad", salvo vagas aproximaciones por vía del diálogo (Rousseau):

el diálogo no constituiría solamente el medio de crear una comunicación menos equívoca; sería también una forma de restituir al sujeto su individualidad compleja al liberarla de los amarres de la biografía tradicional que pretendería, como si se tratara de una investigación entomológica, observar y diseccionar objetivamente. (...) En verdad, esta simplificación supone cierta confianza en la capacidad de la biografía para describir aquello que es significativo en una vida. Esta confianza culminará, por otra parte, con el positivismo y el funcionalismo, con los cuales la selección de los hechos significativos acentuará el carácter ejemplar y tipológico de las biografías al privilegiar la dimensión pública en relación a la dimensión privada y al considerar como insignificantes las desviaciones respecto a los modelos propuestos." (Levi, 1989: 1328 [trad. nuestra]).

En nuestro siglo, con el surgimiento de nuevos paradigmas del pensamiento social (preocupación por las probabilidades más que las propiedades de los individuos y las sociedades), se replica esa crisis de la biografía: en la literatura autores como Joyce, Proust o Musil; en las ciencias, el "inconsciente" psicoanalítico por ejemplo⁶⁴. Se vuelve clave, entonces, tener en cuenta el punto de vista del observador, así como que la idea de la existencia de "otra" persona en nosotros mismos (inconsciente) remarca la ilusión (máscara o rol oficial) de una identidad específica, lineal, coherente, sin contradicciones.

No desaparece la biografía. Al contrario, son las contradicciones y tensiones de la vida, la complejidad misma de la identidad, así como su formación progresiva y no lineal, las que se convierten en protagonistas.

⁶³. El debate en torno a la biografía va en paralelo al de la identidad, también una *invención* moderna: la tarea individual de consolidarse frente a la incertidumbre de un mundo cambiante. ¿Acaso Z. Bauman, con la metáfora del "peregrino" que busca la seguridad y el sentido de la vida mientras construye sistemáticamente su propio camino hacia el futuro, no resume la forma "canónica" que adquiere la autobiografía clásica? Y la relativización que hacen Marx, Freud o el feminismo de la soberanía y autonomía de la identidad, vinculándola a procesos sociales más complejos, ¿acaso no es compañera de la transformación, desde el siglo pasado, del relato autobiográfico en un espacio de conflictos y luchas con las constricciones que la sociedad ofrece al individuo (cf. Terradas, 1992; Wade, 1998)? Y de nuevo, con Bauman, ¿qué tipo de relatos surgen en unas sociedades -las nuestras- donde las figuras metafóricas a partir de las que se construye la identidad, y sin que hayan desaparecido totalmente las formas más sólidas y estables previas, son las del juglar y, sobre todo, del turista?

⁶⁴. Una dimensión por explorar lo constituyen las transformaciones que ciertas innovaciones técnicas contemporáneas -ligadas a la expansión y masificación en el acceso a la producción audiovisual- introducen en la reهchura de las biografías. Cabe rescatar las intuitivas apuestas interpretativas de Julián González (1998) acerca de lo que él denomina "videobiografías" -aquellas tejidas alrededor de la filmación en video de eventos familiares y personales-, así se entrevea en la información empírica presentada mayores continuidades entre las biografías orales, las que se tejen alrededor de la imagen fotográfica y las resultantes de la grabación digital que las que el mismo autor reconoce.

Los análisis de las estructuras sociales se vuelven menos esquemáticos y se atiende a los mecanismos a través de los que, partiendo de los individuos, se constituyen las relaciones, los estratos y los grupos sociales (Gay, 1992; Levi, 1989: 1328-29; Piña, 1986: 147 y ss.; Revel, 1996: 31-32).

Y en las ciencias sociales, coexisten entonces varios usos de las biografías. Los más importantes, para Levi (1989: 1329-33), son:

a) Prosopografías y biografías modales: no hay biografías verdaderas, sino que ellas nos muestran los requerimientos de apariencia de una época (M. Vovelle) o sus condiciones y las formas típicas de comportamiento (P. Bourdieu). Un individuo, de una u otra forma, concentra todas las características de un grupo; la biografía sirve de prueba empírica, de demostración de modelos o sistemas de reglas sociales.

b) Aquellas en que el contexto o el medio explican la biografía: el contexto social-cultural es el cuadro en que se da una vida que sería incomprendible por fuera de él (N.Z. Davis, D. Roche) o cuya reconstrucción cabal sería imposible si no se lo tiene en cuenta (F. Venturi). En estos casos el contexto es rígido y coherente: las vidas no modifican el contexto.

c) Cuando las biografías muestran los límites de una sociedad: individuos que están en los márgenes o, incluso, que son ellos mismos los márgenes (cada vez más en literatura moderna, recuerda S. Beckett, el héroe no se enfrenta a los límites, sino que él es el extremo que confronta la normalidad). Aun aquí el contexto sigue siendo rígido: está ahí.

d) Las aproximaciones hermenéuticas o interpretativas problematizan la biografía y sitúan al diálogo en su base: dado el relativismo de los datos -en tanto que son resultado de procesos de comunicación-, lo significativo son los actos interpretativos (por ejemplo, el proceso de su transformación en texto o el de la atribución de un sentido a un acto biográfico)⁶⁵.

Pero hay otros aspectos a los que, según Levi (1989: 1333-35) esas aproximaciones no atienden:

- la incoherencia de las normas en cada sistema social (reglas inestables y no fijas, que pueden ser cambiadas también desde las prácticas individuales); no hay libertad ni coerción total, y la biografía es el lugar ideal para verificar el carácter intersticial de la libertad, así como del cambio social.

- el tipo de racionalidad atribuido a los actores al escribirse la biografía: el funcionalismo y las aproximaciones neo-clásicas proponían agentes sociales que tenían toda la información a mano y tomaban decisiones a partir de un análisis de costos-beneficios. Se trataría de "racionalidades selectivas": no sólo se busca eso sino que las decisiones están entrabadas en conductas colectivas (sistemas de relaciones) que se pueden detectar en la biografías.

- las relaciones entre los individuos y el grupo: no habría oposición entre representación social y sistema social (y por tanto entre subjetividad/objetividad o micro-análisis/análisis socio-económico), ni determinación de la organización social sobre las representaciones. De nuevo la indeterminación: los sistemas de clasificación y de percepción son resultado en buena medida de las luchas sociales entre grupos; pero los grupos no están previamente contruidos, sino que se remozan también al ritmo de las transformaciones en las representaciones. Estas interacciones es posibles verlas a partir de micro-análisis y especialmente de la biografía (cf. Revel, 1996; Terradas, 1991; Muñoz y Ramírez, 1996).

En cierta manera, el cambio de escala que sugiere la micro-historia -de la que Levi es autor destacado- propone a la antropología una profundización de la reflexión que sobre la interpretación algunos antropólogos han venido haciendo (p.e. Geertz): entender el contexto como "conjunto de actitudes y

⁶⁵. Al respecto, un desarrollo mucho más amplio y abarcador se encuentra en Piña, 1991.

pensamientos dotados de su propia lógica pero que una situación puede momentáneamente reunir en el corazón de un mismo fenómeno" (Bensa, 1996: 44 [trad. nuestra]). Ello supone que nos encontramos frente a contextos (de enunciación y por tanto de investigación) cambiantes, circunstanciales; un fuerte reclamo a tener en cuenta la historicidad y las temporalidades específicas⁶⁶. El individuo se mueve en varias escalas al mismo tiempo, ciertamente, y está inserto en muy precisos contextos/ temporalidades, pero el camino metodológico no puede ser el trabajo exclusivo sobre el individuo y sus discursos: por un lado, los testimonios no dicen nada por sí mismos; por otro, no existen lógicas homotéticas en los diferentes niveles (Bensa, 1996: 41 y 58-60). Los informantes no son una especie de poetas capaces de condensar en sus discursos todo el mundo social y cultural, ni desarrollarían las "théories aussi savantes" que construye el antropólogo. Lo que enfrentamos en las auto-biografías (como en cualquier narración), entonces, son las formas de discurso y no la expresión de alguna mentalidad:

La memoria, el debate, el conocimiento, en una época dada, son inseparables de los medios y de las formas retóricas que las vehiculan. Las ideas y los pensamientos no tratan de la realidad más que a través de las relaciones que ellas establecen y mantienen entre los hombres. (Bensa, 1996: 66-67; cita p. 67 [trad. nuestra]).⁶⁷

⁶⁶. No está de más traer acá una cita de Maurice Bloch (1998: 53), desde la antropología cognitiva, sobre el carácter de la información oral:

... los antropólogos deben tener en cuenta el hecho que nuestro conocimiento del mundo no puede ser considerado como una serie de informaciones alineadas una al lado de la otra. Para adaptarnos a nuestro medio de vida, debemos acceder a nuestros conocimientos sobre el mundo a una velocidad increíblemente elevada. Cumplimos esta operación compleja sin pensar. (...) Es poco probable que esta información se encuentre almacenada bajo la forma de proposiciones del lenguaje natural. Por tanto, ello nos hace admitir que las descripciones a partir del discurso indígena que producen los antropólogos están demasiado alejadas, dada su naturaleza, de los fenómenos que ellas pretenden describir. (...) De forma general, parece que la cultura en la que viven las gentes es bastante diferente de las formas en que ellas les hablan a los antropólogos. Ello implica que estos últimos deberán desconfiar de los relatos que ellos hacen de las "cosmologías" de la gente, o de sus "visiones del mundo", así sea que se construyan a partir de observaciones heteróclitas, anotadas tal y como ellas se presentan, o por medio de conversaciones más estructuradas. [trad. nuestra].

⁶⁷. La fluctuación de su uso por parte de las ciencias sociales es indicativo de las tensiones en que las disciplinas han estado sumidas. Pues se trata más de un renacimiento de la biografía que de un descubrimiento. La antropología y la historia las usaron desde antiguo (P. Radin en 1920; L.W. Simmons en 1942, por ejemplo) para mostrar elementos sociales y culturales desde el punto de vista del nativo. La Escuela de Chicago (en los años 20/30), con los trabajos inspirados por E. Park, abundó sobre todo en el estudio de los procesos de modernización y sus percepciones por parte de individuos -inspirados por la psicología social de G.H. Mead. A mediados de este siglo y hasta los setenta perdieron peso: difíciles de obtener, precisadas de un manejo sumamente complejo, vistas con escepticismo por los límites intrínsecos de representatividad y validez; aparecen entonces sólo como apoyo o ilustración de comprobaciones realizadas desde otras técnicas y perspectivas -estadísticas y macrosociales. Su renacer en los setenta va a ir asociado al planteamiento de ciertos temas (p.e. la vida cotidiana) y a la revalorización de los métodos cualitativos. Pero más que como ruptura con los modelos previos, implica más bien el planteamiento de otras teorías sociales y de objetivos de investigación distintos:

...plantear un cuestionamiento a las metodologías predominantes en términos de una polémica u opción entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es un camino que no conduce sino a un callejón sin salida. Se trata de una falsa querrela, pues lo que generalmente se entiende por realidad social no posee en sí aspectos cuantitativos o cualitativos, sino que se trata de diferentes procesos de objetivación, mediante los cuales se le atribuyen determinadas propiedades a un objeto; procesos que son validados en ámbitos de legitimidad específicos, que se adecuan al tipo de objeto que se busca conocer y que proceden de acuerdo a normas particulares definidas por un observador al interior de cierto lenguaje. (Piña, 1986: 149).

Se aproximan así a lo que cierto tipo de literatura de ficción había venido haciendo (Flauvert con Madame Bovary, p.e.): así se trate de "testigos" o de "desviados", las biografías nos ilustran siempre (directa o indirectamente) sobre la vida cotidiana o la normalidad. Ciertamente lo hacen con un carácter más descriptivo que analítico.

El riesgo es el de pensarlas metodológicamente como historia -"sucesión de eventos que expresan un recorrido, una secuencia de encadenamientos con sentido" (Piña, 1986: 154-55) en lugar de como indicativo de una filosofía de la existencia propia de una determinada situación socio-cultural. Y así, paralela a la ruptura de la novela con la narración lineal, propia de la modernidad (según A. Robbe-Grillet), aprendemos ahora a leer lo real (nuestra vida) como discontinuo. Pero la vida no es "historia" sino por analogía:

... la "objetividad científica" de la historia de vida no es sinónimo de verdad absoluta sino de coherencia metodológica, a través de la cual se debe garantizar el empleo de ciertas normas de verificación intersubjetiva (Piña, 1986: 156).

En definitiva, el conocimiento que otorgan las historias de vida da cuenta "de las categorías significativas y procesos clasificatorios con los que determinados sujetos piensan, organizan y representan su propia identidad." (Piña, 1986: 158). Categorías surgidas en un contexto específico: la entrevista.

Pero se puede añadir, al respecto, un nivel más. Aquel que convierte el acto de investigación en un proceso que, además de implicar múltiples voces, hace pensar en relaciones activas de lado y lado que van más allá de la mera "complicidad en la atribución de sentido" (Piña, 1986: 160): las investigaciones se insertan en procesos sociales, y ellas mismas -y sus posibles resultados- se convierten a menudo en "emblemas" con implicaciones simbólicas y prácticas para las poblaciones estudiadas. Como dice David MacDougall (1995: 405), entonces, la pregunta "¿de quién es la historia [el relato]?" es tanto moral como ontológica; y en este último caso, sólo en apariencia el control o el diseño son nuestros. De ello son evidencias las múltiples dificultades que se plantean a la hora de dar forma, en los textos etnográficos, al solapamiento de voces de que surge la información. Es a ello a lo que se refiere MacDougall a partir de su experiencia como realizador de películas etnográficas en Australia, donde están recogidos los reclamos de tierras por parte de los aborígenes. Además de las influencias más o menos directas que surgen en los intercambios de la investigación (el privilegio de ciertas perspectivas, imágenes, informantes,... lo que desemboca a menudo en resultados distintos a los planteados inicialmente), hay momentos en que la investigación interesa directamente a los observados: ellos utilizan entonces las cámaras (instrumento donde, según él, ello sería más evidente, aunque no escaparían a su efecto nuestros "textos" escritos) para dirigirse a otras audiencias, a otras personas, grupos e instituciones que no somos nosotros. Pocas veces nos encontramos con "actos pasivos" o, simplemente, de cortesía, cooperación o intercambio monetario. El relato, la narración, es siempre algo más que un acto de habla: se trata sobre todo de actos instituyentes⁶⁸.

La pregunta no es sólo, entonces, cómo se nos relata un proceso de lucha que es al tiempo un proceso de creación de identidad (cf. Tonkin, 1992: 27), es decir, de creación de un sujeto que habla; la pregunta de fondo es cómo constituimos el sujeto/investigador que relata.

La aporía del tiempo y el relato genealógico

Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal. (Ricoeur, 1987: 117)

Encuentro en Paul Ricoeur un armazón para dar cuenta provisional de esa intuición: las dificultades lógicas para enfrentar la reflexión sobre el tiempo no pueden ser resueltas teóricamente sino por medio de la narración, es decir, poéticamente (Ricoeur, 1987: 45)⁶⁹. La composición de la trama, la "disposición de los

⁶⁸. La intermediación del etnógrafo, del investigador, del director agrega nuevos valores a las narraciones: aquellos asociados a la "neutralidad" (ciencia) o al "poder" (extranjero) (MacDougall, 1995: 413 y ss.).

⁶⁹. La siguiente reflexión sobre el tiempo supone, así no se diga, que en la constitución de otras dimensiones sociales están implicadas problemáticas semejantes (cf., al respecto, Augé, 1998: 35-63). En el artículo sobre Doña Nicolasa se

hechos en sistema", que él llama mimesis o imitación creadora es aquello que permite no ya reflejar (referenciar) la acción, sino que permite vivirla como tal. El tiempo no existe por fuera de su narración. Es este un proceso de estructuración que, para Ricoeur (1987: 120-172), pone en articulación -no secuencial sino circular⁷⁰ - tres aspectos:

Mimesis I [prefiguración]: la acción que va a ser "mimetizada" contiene unos rasgos estructurales básicos (fines, motivos, agentes, resultados...), unos símbolos y una temporalidad culturalmente establecidos, es decir, públicos y compartidos.

Mimesis II [configuración]: la construcción de la trama, el establecimiento del "como sí" de la acción, que supone una síntesis de lo heterogéneo a partir de paradigmas de esquematización (siempre en proceso de cambio).

Mimesis III [refiguración]: la aplicación de la trama, su acción sobre el mundo, que no es ni concordancia con la "realidad" (mimesis I) ni redundancia con la trama (mimesis II), sino acrecentamiento por intersección de horizontes (referencias cruzadas entre la realidad y ficción).

Si para ser, el tiempo demanda la narración, una posible pregunta que surge inmediatamente es ¿qué tipo de tiempo introduce el relato genealógico, la genealogía como narración?

Cambiaremos ahora de autor. Pero primero replanteamos la pregunta: ¿De qué tipo es el relato genealógico?

En su revisión de los presupuestos epistemológicos de las ciencias sociales, Jesús Ibáñez diferencia entre el mapa y la copia; ambos son intentos de reducir a representación lo "infinito". En términos de las disciplinas sociales, son intentos de representar la "indeterminación de segunda especie o generalizada" que caracterizaría a los fenómenos que ellas estudian: el mundo social es el mundo de las tendencias o las probabilidades más que el de la determinación absoluta o el del azar ilimitado⁷¹. Tanto el mapa como la copia dan razón, sentido y dirección a las decisiones tomadas. Pero en el mapa el sujeto está inserto: hay un punto en el plano que señala su posición. Es desde ahí que se lee o se habla. A la genealogía podría pensársela como mapa: ubica al sujeto en una red de relaciones, señalándose su posición respecto a otras personas. Es ese un proyecto de sincronización imaginaria:

apuntó a una solución parcial al proponer la articulación y apoyo mutuo entre el relato del tiempo, el del espacio y, de ambos, con el de los parientes y familiares. Creo que la exploración del "espacio" es susceptible de aproximaciones similares a las del tiempo, y que a una hermenéutica diacrónica, es preciso agregarle una hermenéutica diatópica (cf. Panikkar, 1999: 19-20).

⁷⁰. Por lo que la crítica de Marc Augé (1998: 37-41) a Ricoeur pierde parcial sustento. Ahora bien, ciertamente, en mimesis I hay irremediamente ficción, y el trabajo del investigador/etnólogo se hace desde una vida y un tiempo que es igualmente ficción: no desde una posición objetiva. En consecuencia, y esa es una propuesta metodológica, nuestro relato (informe) debería verse afectado por el hecho de que:

ninguna ficción individual es rigurosamente contemporánea de otra (cada cual tiene su pasado y sus esperas) y las diferencias inducidas al respecto por la situación de investigación y por la cultura son de gradación, no de naturaleza. (Augé, 1998: 47).

Vivimos en tiempos distintos con nuestros informantes, pero también con nuestros semejantes: el modelo que podría representar más adecuadamente esa "contemporaneidad" es el modelo segmentario (aquel con el que los africanistas estructural- funcionalistas describieron a los grupos nilóticos).

⁷¹. Ibáñez señala enfáticamente los límites intrínsecos a cualquier ciencia social que no sea capaz de vivir con pautas dudosas. Es posible, y su obra en general va en esa dirección, pensar en unas disciplinas más dubitativas. Pero las personas, como vimos antes con Ricoeur, difícilmente lo pueden hacer. Contra el peligro de trasladar mecánicamente técnicas, estrategias o formas de pensar "savants" para describir o denominar (igualándolas) aquellas técnicas, estrategias o formas de pensar propias del conjunto de la sociedad, nos advierte Bruno Mazzoldi (1999: 128).

Un espacio-tiempo coherente es un espacio-tiempo sincronizado: con *un* arriba y *un* abajo, *un* detrás y *un* delante, *una* derecha y *una* izquierda, *un* pasado y *un* futuro. Vivimos en múltiples espacios (trabajamos en un espacio euclídeo, vemos en un espacio proyectivo, tocamos en un espacio topológico...) y en múltiples tiempos (físicos, biológicos, biográficos, históricos...). Los animales sincronizan un mundo: el mundo real. Los seres humanos sincronizan -también- mundos imaginarios y simbólicos, y los sincronizan entre sí. Mundos imaginarios hechos de perceptos, mundos simbólicos hechos de conceptos. La actividad transductiva es una actividad sincronizadora mediante la invención de nuevas dimensiones, transforma el ruido en información. La religión es un proyecto de sincronización imaginaria. La ciencia es un proyecto de sincronización simbólica. (Ibáñez, 1994: 24)

Los sistemas sociales son sistemas abiertos: el medio es modelado por sus miembros. La forma en que se *usa* e *imagina* a la memoria genealógica implica "análisis puestos en acción", reflexiones sobre el sujeto (dentro del objeto) y transformación de las relaciones (y también, por tanto, del sujeto), creándose nuevos límites, nuevas opciones. La genealogía "escribe"⁷² un mundo. La tendencia ha sido a ver a la genealogía como "realista", cuando está más cerca del cubismo y, sobre todo, de la abstracción artística: no hay figuración (no existe objeto a ser replicado), ni perspectiva única (no existe una posición fija del sujeto) (cf. Ibáñez, 1994: 69-71). Esa es la dimensión imaginaria, que excede por tanto al pragmatismo, en que se sitúa la genealogía.

Pero diferimos de Ibáñez cuando, en esa propuesta, coloca en exclusiva a la ciencia en otro nivel: el de lo simbólico. Antes de cuestionarlo, repasemos su distinción:

La vida y el pensamiento han desarrollado potentes dispositivos de representación ondulatoria de lo real: los registros de lo imaginario y lo simbólico. Para que exista algo como un sujeto (el actante que atraviesa inmune las catástrofes), debe constituir una función periódica: que toma los mismos valores en los momentos inicial y final de un proceso. Las dos operaciones fundamentales de los seres vivos, comer y parir, son irreversibles: al comer (producción de sí), dos se funden en uno y la presa no retornará del estómago del predador; al parir (reproducción de sí), uno se divide en dos y el hijo no retornará al vientre de la madre. Las dos operaciones se hacen reversibles reciclando lo real en lo imaginario (cuya matriz es el sueño: en el sueño, la presa acosa al predador y el hijo retorna a la madre) y lo simbólico (cuya matriz es el juego: en el juego, ni la presa es devorada por el predador ni el hijo es parido por la madre -como cuando jugamos a "comiditas" o a "papá y mamá"-). Son los tres registros de Lacan. Mediante lo imaginario, construimos copias del mundo, mediante lo simbólico mapas del mundo. Los mapas son digitales; las copias, analógicas. (Ibáñez, 1994: 88-89).

Si, por un lado, él mismo plantea (para criticarla) que mucha de la ciencia que se hace pretende hacer copia del mundo, por otro lado excluye al *juego* de las dinámicas sociales cotidianas y reserva lo simbólico para la ciencia. Pero, ¿qué hay entonces de las investigaciones científicas que usan a la genealogía como instrumento y/o dato para explicar lo social -es decir, que se quedan en lo imaginario de la genealogía? ¿Y qué hay de las circularidades sociales en que esos saberes científicos se insertan? Como argumentamos en el texto *"Ilustraciones de la Costa Pacífica"* (1999a), el juego genealógico de la ciencia es también un juego social.

Pero al mismo tiempo, surgía el problema -peliagudo por demás y del que cada vez más la resolución aparece como más lejana- de contribuir inconscientemente a un proceso de "restauración" del que no estaba

⁷². Se necesita de un "mediador" (Ibáñez, 1994: 95), un intérprete ejecutor que

tiene que codificar los procesos dinámicos en términos de enunciados lingüísticos (lo que constituye la noción más general de "lectura") y ejecutar las descripciones lingüísticas en hechos de procesos dinámicos (lo que constituye la noción más general de "escritura"). Es lógico que en los dispositivos de extracción de información se utilice principalmente la "lectura" y en los dispositivos para inyectar nequenteropía se utilice principalmente la "escritura".

ni estoy claramente convencido: el interés "moderno" por reivindicar un pasado "africano" que atraviesa la obra de algunos académicos y de algunas de las propuestas políticas de las poblaciones estudiadas⁷³.

Por último, esa creación de mundos por la vía de la genealogía no es cualquier creación. Tenemos dos ejes del juego a partir de los que se ubican en ella a las personas, que no podemos despreciar para análisis posteriores:

- el eje de la "filiación", que supone la cadena vertical jerárquica de las relaciones formales;
- el eje "afiliación", que implica la trama horizontal afectiva de las relaciones informales (cf. Ibáñez, 1994: 5).

Y surge otro límite: al análisis de la emisión de los relatos biográfico-genealógicos, habrá que incorporar un análisis de los procesos de su recepción -evidentemente procesos mucho más complejos y que ameritan una mayor finura que lo usada aquí con alguno de los materiales empíricos-. De la dificultad de tal intento da cuenta la siguiente cita de Norman N. Holland (1992: 57 [trad. nuestra]) acerca del análisis de cualquier texto:

Resumiendo, podemos relacionar tres cosas. Uno, una respuesta individual real. Segundo, el texto que la evoca. Tercero, los feedbacks, códigos y cánones, mediante los que el individuo lee el texto. El modelo consiste en una jerarquía de feedbacks gobernados por una identidad con su tema y sus variaciones (ella misma una construcción a través de ese proceso de percepción). Una identidad personal pone los estándares para los cánones (los "variables" bucles culturales del feedback) que a su vez colocan los estándares para los códigos (los "invariables" bucles culturales del feedback), que a su vez colocan los estándares para los "invariables" bucles físicos y fisiológicos de feedback. Una identidad personal gobierna estos tres niveles, usandolos consciente e inconscientemente para servir a la idea de placer del "Yo" (I) y para rechazar la idea del dolor del "Yo" (I). El "Yo" mismo, sin embargo, está descentrado, por lo que otra forma del "Yo" es necesaria para expresar la individualidad del observador a través precisamente de este tipo de proceso de gobierno del feedback por la identidad.

A ello habrá que añadir que el proceso de la recepción suele incorporar también su producción/ejecución. Y surge entonces inquietudes acerca de lo que ha sido llamada la "biografía del recuerdo" por parte de Alistair Thomson (1994). Se trata de un intento en esta misma línea: muestra cómo van cambiando los recuerdos de acuerdo a cambios en contextos públicos en que son relatados -pues existen versiones públicas del pasado-, y en especial en relación con la aparición de nuevas situaciones e identidades⁷⁴.

Mi acercamiento lo hacía obsesionado por la función comunicativa de los relatos genealógicos -que asimilaba a los relatos mitológicos; es decir, hacía referencia exclusiva a su papel en el ámbito normativo y/o justificativo, en tanto valor "por encima" e indiscutible, dentro de las instituciones sociales (en este caso, la familia) (para el mito, cf. Frank, 1994: 17-18).

⁷³. Sirva la siguiente cita para dejar expuestos el peligro latente de tal restauración, denunciado por Ernst Bloch en su reivindicación de la utopía, pero también de los peligros de la ignorancia del pasado:

No sólo toda vuelta al pasado se abre en un presente, sino que además la no-vuelta al pasado en medio del presente puede tener el efecto de volver a traer a destiempo el pasado a la superficie, y esto sería precisamente lo contrario de la investigación arqueológica, es decir, el propio arcaísmo actualizado, vuelto actualidad, pero, por ello mismo, no elaborado, ahondado ni comprendido. (Frank, 1994: 39).

⁷⁴. Thomson (1994: 24) establece dos caminos para la confección de las biografías del recuerdo: a) un enfoque cronológico, observando cómo se van sumando capas al recuerdo de determinado evento; y, b) un enfoque alternativo que, a partir del recuerdo de hoy, va quitándole las capas sucesivamente sedimentadas.

Pero esa función, por veraz que sea, no debe hacer olvidar otro proceso: la dimensión proyectiva (cf. Augé, 1998: 59-60)⁷⁵. Los relatos genealógicos se deslizan (vierten) a otros relatos, y sirven así a otros "dueños" - p.e., la propuesta de Lyotard del fin de los grandes relatos es para otros, en sí misma, un gran relato. En este caso, mi opción analítica supuso renunciar a una dimensión importante del parentesco y de sus relatos que, parafraseando a Lévi-Strauss, supondría verlos como cosas que sirven también para pensar/hablar.

Jean Duvignaud, como vimos en la cita inicial, además de dar un estatuto imaginario al parentesco, plantea a lo largo de su amplia obra la idea de la existencia de una serie de actividades poco productivas: muchas cosas no se hacen porque sirvan para algo, sino porque permiten proyectar (representar) ideas-fuerza, tal y como sucede con las fiestas: "la vida social no se reduce a los sistemas de las funciones útiles, ni al juego de las convertibilidades internas de una estructura". Un mundo así, como el del arte, se convierte así en el mundo de la improductividad, de la "finalidad sin fin" (1995: 189-192).

Pero se trata, además, de esa dimensión de inutilidad social que es, para Duvignaud (1995: 77-79), un aspecto clave en el cuestionamiento del mundo, al modo como ha pasado con los "libertinos", de todas las épocas y desde la Ilustración: nada discretos, exponen a la luz pública la relación amo-esclavo basada en el deseo, en un placer sin utilidad -sexualidad sin reproducción, sexualidad destructiva como en el caso de Sade- que se extingue a sí mismo. Aspectos que él encuentra también en el teatro (1995: 101-111) y en los rituales chamánicos africanos o afro-brasileños (1995: 157). Se ubica, así, en la línea libertaria de Georges Gurvitch: autogestión para las comunidades y puesta en cuestión de la misma ciencia, demasiado empotrada en el positivismo (1995: 137-140). Poder haber descubierto o entrevisto esas dimensiones en los relatos genealógicos no es ahora más que una ilusión.

Vuelta al inicio

Quiero, para finalizar, presentar un retazo de una entrevista realizada dentro del proyecto sobre masculinidades entre jóvenes negros de sectores populares⁷⁶. La genealogía es ya, para mí, una especie de fantasma que resurge en cada nueva esquina. Y, al igual que en el caso del paciente del chiste del castizo Forges que cierra este texto (Ilustración 4), una "enfermedad" de difícil cicatrización.

Mauricio Rodríguez, tiene 19 años y reside en Charco Azul, donde vive con su mamá, su abuela y una hermana poco mayor que él, en una casa de su propiedad. Todos ellos son nativos de Cali. Mauricio alcanzó a estudiar hasta los 16 años -6º grado-, y ahora se dedica a realizar pequeños mandados y oficios ocasionales en el barrio.

Pedro: ¿Cómo te la llevabas con tu mamita y tu mamá? ¿Bien?

Mauricio: Yo de pequeño es que he vivido con ellas, juntos. Me he llevado bien. Porque mi papá es el que no ha estado, entonces uno dice... entonces tengo que estar siempre reunidos con mi mamá y mi mamita. Mi papá es que se fue desde que yo tenía unos cinco años.

Pedro: ¿Y apenas lo recuerdas?

Mauricio: ¡Eso! Yo lo llegué a conocer pero es en foto. No conocí.

Pedro: ¿Y tu mamá te ha mostrado fotos, las fotos de tu papá?

Mauricio: Ella va y me las muestra.

Pedro: ¿Aún te las muestra?

Mauricio: Sí.

Pedro: ¡Ah!

Mauricio: Ahora grande es que uno vino a conocerlo. Porque él se fue desde que yo estaba pequeño.

⁷⁵. Frank (1994, cuarta lección) caracteriza al mito en su función **sintética** más que **analítica**, abriéndole espacio a su imprescindible consideración, más allá de la racionalidad, en las dimensiones simbólicas e imaginativas.

⁷⁶. Nuestro entrevistado pertenece a uno de los grupos estudiados, un parche "tranquilo" del barrio Charco Azul. El contacto fue posible gracias al trabajo de los asistentes del proyecto, Mahambo y Fernando Murillo. La entrevista se hizo el 10 de diciembre de 1999 (cf. avances del proyecto en Quintín y Urrea, 2000).

Pedro: Pero cuando dices que ahora lo viniste a conocer, ¿es porque lo viste?

Mauricio: ¡No! En foto, en foto. Así en foto. ¡Yo no lo conozco así en... persona!

Pedro: ¿Cuándo te las enseñó tu mamá por primera vez?

Mauricio: Yo hasta tenía unos diez... once años. Ya comprendía, sabía qué era.

Pedro: Tu mamá, ¿Tiene álbum de fotos?

Mauricio: Sí. Ella tiene álbum.

Pedro: ¿Y guarda fotos de todos ustedes cuando eran pequeños?

Mauricio: ¡Eso sí! Cuando yo estaba pequeñito, mi papá ...

Pedro: ¿Y de otros parientes?

Mauricio: De mis tías, de mis otras abuelas por parte de papá... De amigos de mi papá, de cuando ellos eran jóvenes, que mantenían en sus...

Pedro: ¿Y su mamá aún les enseña esas fotografías? ¿Se sientan a mirarlas?

Mauricio: Pues a veces las cojo yo mismo. Ahí me las saco y me pongo a ver, a recordar con qué fotos...

Pedro: Cuando tu mamá te las mostraba por primera vez, les explicaba quién era quien?

Mauricio: ¡Eso sí! Sí, porque uno no sabía. Ella iba explicando: "Mire, éste es su papá; ésta es su tía; ésta es su otra abuela por parte de papá." Así iba explicando todo eso.

Pedro: Y la familia de parte de tu papá, ¿tampoco tuviste conocimiento?

Mauricio: Pues no. Osea, que ya ahora uno grande es que uno ha conocido.

Pedro: Pero digamos... A tu papá lo viste en foto. ¿A tu mamá abuela por parte de papá?

Mauricio: No. A ella sí la conocí.

Pedro: ¿Vive en Cali, en otro barrio?

Mauricio: Si, en Cali, pero en otro barrio. Ella vive en El Jardín.

Pedro: ¿Y cómo hiciste para conocerla?

Mauricio: Mi mamá me llevó. Sí. Nos llevaba a nosotros tres, con mi hermano y mi hermanita.

Pedro: ¿Desde pequeñitos o apenas en estos últimos años?

Mauricio: No. Desde unos catorce años. Más o menos tenía esa edad.

Pedro: Tu mamá había dejado de tener relación con ella y después volvió a tener relación con ella?

Mauricio: ¡Eso sí! Ellas casi no han estado así. Ellas por su lado nomás.



ILUSTRACION 4

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel (1999) "El carnaval, el diablo y la marimba: identidad y ritual en Tumaco", en M. Agier et al. Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura, ICAN/IRD/Universidad del Valle, Bogotá, pp. 197-244.
- AGIER, Michel y HOFFMANN, Odile (1998) Les terres des communautés noires dans le Pacifique Colombien. Interprétations de la loi et stratégies d'acteurs, Documento de Trabajo no. 25, Proyecto Cidse-Orstom [ahora IRD], Cali, 25 págs.
- AGIER, Michel y HOFFMANN, Odile (1999) "Pérdida de lugar, despojo y urbanización. Un estudio sobre los desplazados en Colombia", en F. Cubides y C. Domínguez (eds.) Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales, CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp. 104-126.
- AGUDELO, Carlos Efrén (1998) Cambio constitucional y organización política de las poblaciones negras en Colombia, Documento de Trabajo no. 26, Proyecto Cidse-Orstom, Cali, 28 págs.
- ALEXANDER, Jeffrey C. (1991) "Analytic debates: understanding the relative autonomy of culture", en J. Alexander y S. Seidman (eds.) Culture and Society. Contemporary Debates, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-27.
- AROCHA, Jaime (1993) "Los negros expertos en bricolaje", en P. Leyva (ed.) Colombia Pacífico, Fen, Bogotá, pp. 573-577.
- AROCHA, Jaime (1999) Ombligados de Ananse. Hilos ancestrales y modernos en el Pacífico colombiano, CES/Universidad Nacional, Bogotá.
- AROCHA, Jaime (1999a) "Redes polifónicas deshechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano", en F. Cubides y C. Domínguez (eds.) Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales, CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp. 127-147.
- AUGÉ, Marc (1998) Las formas del olvido, Gedisa, Barcelona [1a. ed. francés, 1998].
- AUREBACH, Erich (1996) Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental, FCE, México, 1996 [1a. ed. alemán, 1942].
- BALIBAR, Etienne (1991) "Is there a `neo-racism`", en E. Balibar y I. Wallerstein, Race, nation, class. Ambiguous identities, Verso, London [1a. ed. francés, 1988].
- BARTRA, Roger (1996) La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano, Grijalbo, México [1a. ed. 1987].
- BEATTIE, J.H.M. (1983) "Parentesco y antropología social", en L. Dumont, Introducción a dos teorías de la antropología social, Anagrama, Barcelona, pp. 155-161 [1a. ed. inglés, 1964-1965].
- BELL, Daniel (1982) Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial, Alianza Editorial, Madrid [1a. ed. inglés, 1979-80].
- BELLO, Martha Nubia y MOSQUERA, Claudia (1999) "Desplazados, migrantes y excluidos: actores de las dinámicas urbanas", en F. Cubides y C. Domínguez (eds.) Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales, CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp. 456-474.

BENSA, Alban (1996) "De la micro-histoire vers une anthropologie critique", en J. Revel (ed.) Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience, Gallimard/Le Seuil, Paris, pp. 57-70.

BLOCH, Maurice (1998) "Du cerveau à la culture: Qu'est-ce que l'anthropologie cognitive?", en Sciences Humaines (Hors Serie: Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets) no. 23: 50-53, Auxerre.

BOON, James A. (1993) Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos, Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed. en inglés, 1982].

BOURDIEU, Pierre (1991) El sentido práctico, Taurus, Madrid [1a. ed. francés, 1980].

BOURDIEU, Pierre (1992) "Thinking about limits", en M. Featherstone (ed.), Cultural Theory and Cultural Change, Sage, London, pp. 37-49 [1a. ed. francés, 1989].

BOURDIEU, Pierre (1997) "El espíritu de familia", en Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Anagrama, Barcelona, pp. 126-138 [1a. ed. en francés, 1994].

COHEN, Anthony P. (1994) Self Consciousness. An alternative Anthropology of Identity, Routledge, London.

de L ESTOILE, Benoît (1998-99) "L'invention du terrain", en Sciences Humaines no. 23 (Hors Série: Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets), pp. 12-16, Auxerre.

de SUREMAIN, Charles-Edouard (1997) "Les visiteurs verts. La guérilla dans les plantations guatémaltèques", en M. Agier (dir.), Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain, Jean-Michel Place, Paris, pp. 39-49.

DELGADO RUIZ, Manuel (1997) "La ciudad anterior: mito, memoria e inmigración", en T. Todorov et al., Memoria y ciudad, Corporación Región, Medellín, pp. 33-45.

DELGADO RUIZ, Manuel (1998) Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya, Empúries, Barcelona.

DIJKSTRA, Bram (1994) Idolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo, Debate/Círculo de Lectores, Madrid/ Barcelona [1a. ed. en inglés, 1986].

DIRKS, Nicholas B. (1994) "Ritual and resistance: subversion as a social fact", en N.B. Dirks, G. Eley y S.B. Ortner (eds.) Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory, Princeton U.P., New Jersey [1a. ed. inglés, 1992].

DUMONT, Louis (1983) Introducción a dos teorías de la antropología social, Anagrama, Barcelona [1a. ed. en francés, 1970].

DURAND, Gilbert (1999) Ciencia del hombre y tradición. "El nuevo espíritu antropológico", Paidós, Barcelona [1a. ed. francés, 1979].

DUVIGNAUD, Jean (1995) L'Oubli ou la chute des corps, Actes Sud, Paris.

ELIAS, Norbert y SCOTSON, John (1994) The established and the outsiders. A sociological enquiry into community problems, SAGE, London [1a. ed. 1965].

- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1992) La gran migración, Anagrama, Barcelona [1a. ed. en alemán, 1992].
- ESCOBAR, Arturo (1999) El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea, ICAN/CEREC, Bogotá.
- FIRTH, Raymond (1989) "Fiction and Fact in Ethnography", en E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), History and Ethnicity, Routledge, London, pp. 48-52.
- FRANK, Manfred (1994) El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- GATES Jr., Henry Louis (1992) "TV's Black World Turns -but Stays Unreal", en M.L. Anderson y P. Hill Collins (coor.) Race, Class and Gender. An Anthology, Wadsworth, California [1a. ed. 1989].
- GAY, Peter (1992) La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos Fondo de Cultura Económica, México [1a. ed. inglés, 1984]
- GELLNER, Ernest (1983) "Lenguaje ideal y estructura de parentesco", en L. Dumont, Introducción a dos teorías de la antropología social, Anagrama, Barcelona, pp. 145-154 [1a. ed. en inglés, 1957].
- GELLNER, Ernest (1994) El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana, Península, Barcelona [1a. ed. en inglés, 1988].
- GELLNER, Ernest (1997) "James Frazer y la antropología de Cambridge", en Antropología y política. Revoluciones en el bosquecillo sagrado, Gedisa, Barcelona, pp. 124-139 [1a. ed. en inglés, 1994].
- GEERTZ, Clifford (1992) "La refiguración del pensamiento social", en C. Reynoso (comp.) El surgimiento de la antropología posmoderna, Gedisa, Barcelona, pp. 63-77 [1a. ed. inglés, 1980].
- GILMORE, David D. (1994) Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad, Paidós, Barcelona [1a. ed. en inglés, 1990].
- GINZBURG, Carlo (1991) Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre, Muchnik Editores, Barcelona [1a. ed. italiana, 1986].
- GLEDHILL, John (1994) Power and Its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics, Pluto Press, London.
- GONZÁLEZ, Julián (1998) "Videobiografías familiares: la vida como souvenir", en VV.AA. Simulaciones políticas y consumo de masas en Colombia, Escuela de Comunicación Social/UniValle, Cali, pp. 117-154.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora (1994) Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones, Eudema, Madrid.
- GOULD, Stephen Jay (1997) La falsa medida del hombre (ed. revisada y ampliada), Crítica, Barcelona [1a. ed. inglesa 1983; revisada, 1996].
- GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos y ESCOBAR, Arturo (1999) "El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico sur colombiano", en A. Escobar El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea, ICAN/CEREC, Bogotá, pp. 169-199.
- HARAWAY, Donna J. (1994) "Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908-1936", en N.B. Dirks, G. Eley and S.B. Ortner (eds.) Culture/Power/History. A reader in contemporary

social theory, Princeton University Press, Princeton, pp. 49-95 [1a. ed., 1983].

HARAWAY, Donna J. (1997) Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©-Meets-OncomouseTM. Feminism and Technoscience, Routledge, New York/London [con ilustraciones de Lynn M. Randolph].

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise (1992) "El esperma y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones", en M. Feher (ed.) Fragmentos para una historia del cuerpo humano, vol. 3, Taurus, Madrid [1a. ed. inglés, 1989], pp. 159-174.

HÉRITIER, Françoise (1998) Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia, Ariel, Barcelona [1a. ed. francés, 1996].

HOFFMANN, Odile (1997) "Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico", manuscrito de la ponencia al VIII Congreso de Antropología, Bogotá, pp. 10.

HOFFMANN, Odile (1998) Familia y vereda en el Río Mejicano (Tumaco). Revisión de algunas nociones, Documentos de trabajo no. 36, CIDSE, Cali, 33 págs.

HOLLAND, Norman N. The Critical I, Columbia University Press, New York, 1992.

HOLY, Ladislav (1996) Anthropological Perspectives on Kinship, Pluto Press, London.

IBÁÑEZ, Jesús (1994) El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden, Siglo Veintiuno Editores, Madrid.

JARAMILLO GOMEZ, Orlando (1998) "La científicidad de la etnografía", en Revista de Antropología y Sociología, Vol. 1, no. 1: 55-60, Universidad de Caldas, Manizales.

JAUSS, Hans-Robert (1997) "Experiencia histórica y ficción", en G. Gadoffre (ed.), Certidumbres e incertidumbres de la historia, Norma/EUN, Bogotá, pp. 139-156 [1a. ed. en francés, 1987].

JUNTAPATÍA [investigación y edición de María Clara Llano] (1998) La gente de los ríos, ICAN/Min. del Medio Ambiente/Red de Solidaridad Social/Comités Regionales, Bogotá.

KNAUFT, Bruce M. (1992) "Imágenes del cuerpo en Melanesia: sustancias culturales y metáforas naturales", en M. Feher (ed.) Fragmentos para una historia del cuerpo humano, vol. 3, Taurus, Madrid [1a. ed. inglés, 1989], pp. 198-278.

LAFUENTE, Antonio (1994) "Conflicto de lealtades: los científicos entre la nación y la república de las letras", en Revista de Occidente no. 161: 97-122, Fundación Ortega y Gasset, Madrid.

LANGANEY, André (1997) "Pourquoi nos `gènes de comportement sont-ils des fictions?", en Science & Vie no. 200: 112-118 [hors série: L Homme], Paris.

LASCH, Christopher (1996b) Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea, Gedisa, Barcelona [1a. ed. en inglés, 1979].

LEACH, Edmund R. (1988) "El método comparativo en antropología", en J.R. Llobera (ed.), La antropología como ciencia, Anagrama, Barcelona, pp. 167-178 [1a. ed. en inglés, 1969].

LEACH, Edmund R. (1989) "Tribal Ethnography: past, present, future", en E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), History and Ethnicity, Routledge, London, pp. 34-47.

LEENHARDT, Maurice (1997) Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio, Paidós, Barcelona [1a. ed. en francés, 1948].

LEVI, Giovanni (1989) "Les usages de la biographie", Annales ESC no. 6, Paris, pp. 1325-1336.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1997) El totemismo en la actualidad, Fondo de Cultura Económica, Bogotá [1a. ed. en francés, 1962].

LOSONCZY, Anne-Marie (1997) Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá (Chocó, Colombie), L'Harmattan, Paris.

MACDOUGALL, David (1995) "¿De quién es la historia?", en E. Ardévol y L. Pérez Tolón (eds.), Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1995, pp. 401-422 [1a. ed. en inglés, 1992].

MAZZOLDI, Bruno (1999) "Dejémonos de álbumes o la peor manera de guardar la desconstrucción en una cáscara. A propósito de A. Silva. Álbum familiar -la imagen de nosotros mismos", en Revista Universidad del Valle no. 20: 123-129, Cali.

MEERTENS, Donny (1999) "Desplazamiento forzado y género: trayectorias y estrategias de reconstrucción vital", en F. Cubides y C. Domínguez (eds.) Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales, CES-Universidad Nacional, Bogotá, pp. 406-455.

MOIZO, Bernard (1997) "L anthropologie aboriginaliste: de l application à la fiction", en M. Agier (dir.), Anthropologues en dangers. L engagement sur le terrain, pp. 65-74, Jean-Michel Place, Paris.

MORIN, Edgar (1995) "Fronteras de lo político", en Revista de Occidente no. 167: 5-18, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.

MORGAN, Lewis H. (1997) L origen del sistema classificatori del parentiu, ICARIA/ICA, Barcelona [1a. ed. inglés, 1868].

MOSQUERA, Gilma (1999) "Hábitats y espacio productivo y residencial en las aldeas parentales del Pacífico", en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia, Fundación Natura/Ecofondo/ICAN, Bogotá, pp. 49-74.

MÜLLER, Gert (1964) "La importancia de Spengler para la historia", en Eco. Revista de la cultura de occidente no. 52/54: 497-526, Buchholz, Bogotá.

MUÑOZ, Sonia y RAMIREZ LAMUS, Sergio (1996) Trayectos del consumo. Itinerarios biográficos, producción y consumo cultural, Escuela de Comunicación Social/UniValle, Cali.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (1996) "La violence faite aux donées. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie", en Enquête 3: 31-59, Paris.

PANIKKAR, Raimon (1999) El espíritu de la política. Homo politicus, Península, Barcelona [1a. ed. 1998].

PIÑA, Carlos (1986) "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales", en Revista Paraguaya de Sociología, Año 23, no. 67: 143-162.

PIÑA, Carlos (1991) "Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico", Anuário Antropológico no. 88: 95-126, Editora Universidade de Brasilia, Brasilia.

- PITT-RIVERS, Julian (1979) Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea, Crítica, Barcelona [1a. ed. en inglés, 1977].
- PUJADAS, Juan José (1993) Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos, Eudema, Madrid.
- QUINTÍN, Pedro (1997) "Acerca de genealogías y memorias", Documento de Trabajo no. 10, Proyecto Cidse-Orstom, Cali, pp. 39.
- QUINTÍN, Pedro (1999) "Memorias y relatos de lugares: a propósito de una migrante de la costa Pacífica en Cali", en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia, Fundación Natura/Ecofondo/ICAN, Bogotá, 1999, pp. 245-262.
- QUINTÍN, Pedro (1999a) "Ilustraciones de la Costa Pacífica", en A. Vanin et al. Imágenes de las "culturas negras del Pacífico colombiano, Documentos de Trabajo no. 40, Proyecto CIDSE/IRD, Cali, 1999, pp. 45-63.
- QUINTÍN, Pedro y URREA, Fernando (2000) A COMPLETAR> REFERENCIA DEL CUADERNO CON FERNANDO, HECTOR FABIO Y YO
- RABINOW, Paul (1996) "Artificialidad e ilustración: De la sociobiología a la biosocialidad", en J. Crary y S. Kwinter (eds.), Incorporaciones, Cátedra, Madrid, pp. 201-221 [1a. ed. en inglés, 1992].
- RESTREPO, Eduardo (1996-97) "Invenciones antropológicas del negro", en Revista Colombiana de Antropología vol. XXXIII: 237-269, ICAN, Bogotá.
- RESTREPO, Eduardo (1998) "Avatares del negro en la antropología colombiana", en Nómadas 9: 191-199, Universidad Central, Bogotá.
- REVEL, Jacques (1996) "Micro-analyse et construction du social", en J. Revel (ed.) Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience, Gallimard/Le Seuil, Paris, pp. 15-36.
- RICOEUR, Paul (1987) Tiempo y narración. Tomo I. Configuración del tiempo en el relato histórico, Ed. Cristiandad, Madrid [1a. ed., 1978-1980].
- RIVAS, Nelly (1999) "Modalidades de acceso a la tierra en el Pacífico nariñense: río Mejicano-Tumaco", en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia, Fundación Natura/Ecofondo/ICAN, Bogotá, pp. 95-105.
- RIVERS, W.H.R. (1983) "Derecho materno", en L. Dumont, Introducción a dos teorías de la antropología social, Anagrama, Barcelona, pp. 166-169 [1a. ed. en inglés, 1926].
- RIVERS, William H.R. (1996) El método genealógico i l origen dels sistemes classificatoris de parentiu, ICARIA/ICA, Barcelona [1a. ed. inglés, 1889, 1899 y 1910].
- ROIGÉ, Xavier (1996) "Antropología y transformaciones de la familia", en J. Prat y A. Martínez (eds.) Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat, Ariel, Barcelona, pp. 344-356.
- SAHLINS, Marshall (1985) "Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: Tipos políticos en Melanesia y Polinesia", en J.R. Llobera (comp.), Antropología Política, Anagrama, Barcelona, págs. 267-288 [1a. ed. en inglés, 1963].
- SCHNEIDER, David M. (1983) "La naturaleza del parentesco" en L. Dumont, Introducción a dos teorías de la antropología social, Anagrama, Barcelona, pp. 162-165 [1a. ed. en inglés, 1964].

SIMON, (1997) "La statistique des origines. "Race" et ethnicité dans les recensements aux Etats-Unis, Canada et Grand Bretagne", en Sociétés Contemporaines no. 26: 11-44, Paris.

SPERBER, Dan (1975) ¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología, Losada, Buenos Aires [1a. ed. francés, 1968].

TERRADAS, Ignasi (1991) "La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre la forma de relacionar la historia local y la historia general", en J. Prat et al. (eds.) Antropología de los Pueblos de España, Taurus, Madrid, pp. 159-176.

TERRADAS, Ignasi (1992) Eliza Kendal. Reflexiones sobre una antibiografía, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

THOMSON, Alistair (1994) "La utilización de la biografía del recuerdo en la exploración de la identidad nacional y masculina: estudio de un caso australiano, Percy Bird", en Historia y fuente oral no. 11: 23-37, Universitat de Barcelona/Arxiu Històric de la Ciutat, Barcelona.

TONKIN, Elizabeth (1992) Narrating ours pasts. The social construction of oral history, Cambridge University Press.

WADE, Peter (1998) Identidad, Universidad de Manchester, mimeo, pp. 9.