

*Siete claves
para una introducción
a la antropología*



Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los

derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

*Siete claves
para una introducción
a la antropología*

Lourdes Méndez



Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Lourdes Méndez

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34. 28015 Madrid
Teléfono: 91 593 20 98
www.sintesis.com

ISBN: 978-84-9171-425-5
Depósito Legal: M. 32.613-2019

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Introducción	11
1. El proyecto científico antropológico, una moderna empresa occidental	17
1.1. La reflexión etnográfica, un escenario previo	17
1.1.1. <i>Clasificar al Otro ¿una cuestión de método?</i>	18
1.1.2. <i>En tres países de Europa occidental</i>	19
1.2. Hijas del siglo XIX: surgimiento de las ciencias sociales y reparto de objetos de estudio	19
1.2.1. <i>En Europa y en Estados Unidos</i>	20
1.2.2. <i>Repartir objetos de estudio</i>	21
1.3. Sociedades modernas, industrializadas, urbanas, <i>versus</i> tradicionales, arcaicas, rurales	23
1.3.1. <i>De repartir objetos de estudio a establecer tipos de sociedades</i>	23
1.3.2. <i>Pensar la unidad del género humano y la diversidad de las culturas</i>	25
1.4. Antropología y hecho colonial: cuestiones de saber y de poder en un mundo interconectado	26
1.4.1. <i>Los múltiples efectos de la situación colonial</i>	27
1.4.2. <i>Aimé Césaire, el poeta que denunció el colonialismo y defendió la etnografía</i>	28
1.5. Situación colonial y conocimiento antropológico	30

1.5.1. <i>La antropología y sus sesgos coloniales, etnocéntricos y androcéntricos</i>	31
1.5.2. <i>Situaciones que permanecen impensadas</i>	32
2. <i>La alteridad, núcleo de la reflexión etnográfica</i>	35
2.1. Describir la diversidad	35
2.1.1. <i>Dos nuevas herramientas: encuestas y fotografías</i>	36
2.1.2. <i>En imágenes y por escrito</i>	36
2.2. Un Nuevo Mundo, ¿una nueva humanidad?	37
2.2.1. <i>Ante la población autóctona del Nuevo Mundo</i>	38
2.2.2. <i>Una genealogía humana común</i>	41
2.3. Otros externos: sus cuerpos, su naturaleza, sus costumbres	43
2.3.1. <i>Explorar, dibujar, fotografiar y medir cuerpos</i>	44
2.3.2. <i>Sexo y raza, dos marcas del cuerpo</i>	46
2.4. Exhibir la alteridad: museos etnográficos, exposiciones universales, exposiciones coloniales.....	48
2.4.1. <i>La evolución encarnada y expuesta</i>	49
2.4.2. <i>París, 1931, la mayor exposición colonial internacional del siglo xx</i>	52
2.5. Otros internos: sus cuerpos, su naturaleza, sus costumbres	54
2.5.1. <i>Primeras encuestas sociales</i>	56
2.5.2. <i>El Otro campesino</i>	56
2.5.3. <i>La Otra prostituta</i>	57
2.5.4. <i>El Otro obrero</i>	58
3. <i>Los inicios del canon: primeras propuestas de método</i>	61
3.1. A vueltas con la naturaleza, la cultura, la raza, el sexo y la sexualidad.	62
3.1.1. <i>La naturaleza, la cultura</i>	63
3.1.2. <i>El sexo, la raza, la sexualidad</i>	64
3.2. Paradigma evolucionista y método comparativo	66
3.2.1. <i>Evolución, progreso, civilización</i>	66
3.2.2. <i>La propuesta de Edward Burnett Tylor</i>	68
3.2.3. <i>La propuesta de Lewis Henry Morgan</i>	69
3.3. Paradigma particularista y método histórico: Franz Boas	73
3.3.1. <i>Una nueva definición de cultura</i>	73
3.3.2. <i>Mente humana, particularidad de las culturas y método histórico</i>	74

Índice

3.4. Un canon: la construcción del sexo del saber	77
3.4.1. <i>Creencias compartidas</i>	79
3.4.2. <i>Posiciones divergentes</i>	80
4. De la biblioteca al trabajo de campo etnográfico	83
4.1. Una disciplina en construcción	83
4.1.1. <i>El periodo clásico</i>	83
4.1.2. <i>Dos hechos novedosos</i>	84
4.2. Una presencia, un lugar: trabajo de campo, observación directa participante e informantes	85
4.2.1. <i>Un temprano manual para practicar la etnografía</i>	86
4.2.2. <i>Con estar allí no es suficiente</i>	88
4.3. Informantes nativos: entre el anonimato y la amistad	90
4.3.1. <i>Informantes anónimos y, en su mayoría, hombres</i>	90
4.3.2. <i>Retos personales, teóricos y metodológicos</i>	93
4.4. El trabajo de escribir una descripción etnográfica	93
4.4.1. <i>Describir la totalidad de una sociedad</i>	94
4.4.2. <i>Modelos descriptivos, observación y perspectivas teórica</i>	95
4.5. Modelos descriptivos e imágenes de la alteridad	97
4.5.1. <i>Toda descripción evoca algo</i>	99
4.5.2. <i>Imágenes en movimiento, subtítulos y voces en off</i>	99
4.6. Fotografiar: entre prueba, memoria y archivo	102
4.6.1. <i>El material fotográfico como prueba</i>	102
4.6.2. <i>Fotografías, análisis y denuncias</i>	104
5. Las monografías etnográficas no son textos literarios	109
5.1. Escribir una monografía	109
5.1.1. <i>Una selección paradigmática</i>	109
5.1.2. <i>La voluntad holística</i>	110
5.2. Una monografía canónica: <i>Los argonautas del Pacífico occidental</i> (1922) del funcionalista Bronislaw Malinowski	111
5.2.1. <i>La ambición malinowskiana</i>	111
5.2.2. <i>Siguiendo un método</i>	113
5.3. Una monografía no-canónica: <i>Women of value, men of renown</i> (1976) de Annette Weiner	114
5.3.1. <i>La riqueza de una monografía no-canónica</i>	114
5.3.2. <i>Sobre el poder de las mujeres trobriandesas</i>	116

5.4. “Odio los viajes y a los exploradores”: los <i>Tristes trópicos</i> (1955) del estructuralista Claude Lévi-Strauss	117
5.4.1. <i>Publicada, voluntariamente, a destiempo</i>	119
5.4.2. <i>¿Por qué es relevante esta monografía atípica?</i>	122
5.5. Un neomarxista en África: <i>Mujeres, graneros y capitales</i> (1975) de Claude Meillassoux	124
5.5.1. <i>En un contexto de luchas anticoloniales y propuestas feministas</i>	125
5.5.2. <i>¿Quiénes son los explotados? Economía doméstica y economía capitalista</i>	128
5.6. Una monografía pionera: <i>Mother Camp</i> (1972) de Esther Newton	130
5.6.1. <i>Un tema tabú, los transformistas femeninos</i>	131
5.6.2. <i>Actuar, comprometerse, establecer límites</i>	133
6. Regreso a Europa: de las sociedades exóticas a las propias	137
6.1. Cinco realidades	137
6.1.1. <i>Y sus repercusiones</i>	138
6.1.2. <i>Lo que supuso regresar a Europa</i>	139
6.2. Área cultural, comunidad, sociedad: ¿unidades de análisis, o de observación?	139
6.2.1. <i>El impacto de una nueva corriente historiográfica</i>	140
6.2.2. <i>Localizar la comunidad, la sociedad y la cultura</i>	141
6.2.3. <i>Área cultural, una noción problemática</i>	142
6.2.4. <i>Una cuestión de límites y de temporalidad</i>	143
6.3. En comunidades (rurales) del sur de Europa: más antropólogos foráneos que antropólogos nativos.....	144
6.3.1. <i>España como parte del área cultural del mediterráneo</i>	144
6.3.2. <i>De las sociedades exóticas a las propias</i>	146
6.3.3. <i>En una Unión Europea en construcción</i>	147
6.4. En comunidades de España: más antropólogos nativos que antropólogos foráneos	148
6.4.1. <i>Una nueva generación de antropólogos nativos</i>	149
6.4.2. <i>Una problemática emergente: las antropologías periféricas</i>	150
6.4.3. <i>El inicio de una nueva etapa</i>	152
6.5. Sobre geografías, “apocalipsis culturales” y humanismo etnográfico	154
6.5.1. <i>Tres geografías para hacer la guerra</i>	154

Índice

6.5.2. “Apocalipsis culturales” y deshumanización	155
6.5.3. La globalización, un proceso ideológico	157
6.5.4. Nuevos desafíos para la antropología.....	159
7. El proyecto antropológico en un mundo poscolonial: retos epistemológicos, políticos y éticos	161
7.1. En un nuevo escenario geopolítico	161
7.1.1. Cuatro puntos de inflexión	162
7.1.2. Practicar la etnografía en un mundo global	162
7.2. Para salir de la modernidad y del positivismo: examinar la escritura etnográfica y sus retóricas	163
7.2.1. La perspectiva de la antropología posmoderna	164
7.2.2. Crítica al eurocentrismo y deconstrucción de las representaciones sobre el Otro.....	164
7.2.3. Crítica poscolonial hegemónica y antropología posmoderna	165
7.2.4. Renunciar a la objetividad, atender a la experiencia del sujeto	168
7.3. Problematicar la práctica etnográfica, sí, pero, ¿con qué objetivos?	170
7.3.1. En torno al trabajo de campo y a la práctica etnográfica.....	171
7.3.2. Etnografías multisituadas.....	172
7.3.3. Autoetnografías analíticas, autoetnografías evocativas.....	176
7.3.4. Etnografías históricas.....	178
7.4. Nuevos sujetos, nuevas problemáticas: hacia una antropología reflexiva atenta a las desigualdades	181
7.4.1. Retos epistemológicos, políticos y éticos.....	181
7.4.2. Pueblos indígenas, ONG, lenguajes expertos y políticas públicas.....	183
7.4.3. Por una antropología reflexiva.....	186
7.4.4. El peligro de reesencializar el sexo, la raza, la cultura.....	188
7.5. Una vez más, lo universal y lo particular: relativismo cultural, derechos humanos y universalismo crítico	190
7.5.1. Universalistas y particularistas: el eterno debate.....	190
7.5.2. Por un relativismo metodológico	191
7.5.3. Diversidad cultural y universalismo crítico.....	193
Bibliografía	195

2

La alteridad, núcleo de la reflexión etnográfica

2.1. Describir la diversidad

Para la antropología, pensar la alteridad conlleva situarse en el lugar del Otro. Significa comprender las costumbres, las tradiciones, las representaciones, las culturas, sin que su diversidad enmascare la común humanidad compartida con ese Otro. Aunque la alteridad sea el núcleo de la reflexión etnográfica, en su construcción intervienen representaciones, imágenes, clasificaciones, cuya historicidad es anterior al surgimiento de la antropología como proyecto científico. Las descripciones sobre la diversidad de apariencia física del género humano, los relatos de viajeras, viajeros, exploradores y misioneros sobre la diversidad de usos y costumbres de los pueblos ya sometidos a dominación colonial, existía con anterioridad a la antropología. Pero una cosa es constatar que existen grupos humanos cuya piel es blanca, amarilla, negra o aceitunada; otra, partir de ese dato físico para atribuir una naturaleza específica a los miembros de esos grupos; y otra, iniciar la tarea científica de pensar la naturaleza humana a partir de lo biológico.

Desde mediados del siglo XIX dos marcas biológicas, la raza y el sexo, serán utilizadas para construir una alteridad en la que el Otro, externo o interno, será pensado como socialmente inferior, por naturaleza. Sobre esa supuesta inferioridad natural atribuida a buena parte de la especie humana se irán construyendo, desde los saberes científico naturales, científico-sociales y humanos, múltiples Otros visibilizados como tales gracias a dos nuevas herramientas utilizadas por los reformadores sociales: la encuesta y la fotografía.

2.1.1. Dos nuevas herramientas: encuestas y fotografías

Aunque bajo otra forma ya existían en los siglos xvii y xviii, será en el siglo xix cuando en Gran Bretaña y Francia se multipliquen las encuestas sociales. Eso sucede en el periodo en el que se incrementaba el afán de acumular conocimiento científico sobre el hombre, y en el que los gobiernos de ambos Estados tomaban conciencia de la utilidad de ese conocimiento, que concernía a sus Otros externos, colonizados, y a sus Otros internos (pobres, obreros, campesinos, criminales, prostitutas, sodomitas, locos) para diseñar políticas públicas. Estos últimos serán construidos como tales en un siglo en el que Francia y Gran Bretaña se enfrentaban internamente a tensiones sociales y políticas inéditas que sus gobiernos debían resolver. Entre ellas las derivadas de las migraciones del campo a la ciudad, de la explosión demográfica, de las luchas de la pauperizada clase obrera, de los problemas de salud pública vinculados al hacinamiento urbano, del incremento de la criminalidad y, no se olvide, de las luchas feministas por obtener para las mujeres el derecho a la educación, al voto, al control de la fecundidad, al trabajo asalariado y a la igualdad salarial. En lo referido al Otro externo, la colonización había dado lugar a diversas formas de administración colonial puestas en práctica por Gran Bretaña, Bélgica, Francia, Alemania o Portugal en territorios que se habían anexado en África, Asia u Oceanía.

2.1.2. En imágenes y por escrito

Será entre las diezmadas poblaciones autóctonas que habitaban alguno de aquellos continentes entre las que antropólogos y antropólogas realizarán sus trabajos de campo. En las monografías etnográficas resultantes, plasmarán por escrito, y visualmente mediante dibujos y fotografías primero, de películas o vídeos después, las formas de vida de pueblos que hasta bien entrado el siglo xx serán clasificados como primitivos. La fotografía, que será entendida como un medio puramente técnico que garantiza la objetividad de la imagen captada y que, además, permite conservarla y compararla con otras, forma parte de un proyecto científico antropológico cuyo soporte visual no debe obviarse. Por eso se incidirá aquí en cómo desde finales del siglo xix los nuevos procedimientos técnicos empleados para la reproducción de imágenes permitieron una difusión sin precedentes de imágenes del Otro externo y cómo, ya en el siglo xx y xxi, películas o documentales sobre los “Otros Pueblos” transmitirán esa supuesta otredad mostrando cuerpos desnudos, semidesnudos, escarificados, tatuados, pintados, como emblemas de su naturaleza exótica y primitiva. La función ideológica que cumplen esas películas, esos docu-

mentales, es antropológicamente ininteligible a menos que se tenga en cuenta cómo se han construido las características de esos cuerpos y se sea consciente de que pueden ayudar a consolidar y a combatir los prejuicios que todavía hoy existen sobre los Otros externos.

Antes de adentrarse en esas cuestiones hay que examinar lo que para el incremento de la reflexión etnográfica supuso el descubrimiento del Nuevo Mundo y de la nueva humanidad que lo habitaba. Y hacerlo sin perder de vista que el “surgimiento de Occidente, la conquista de América, la esclavitud de plantación, la Revolución Industrial y los flujos poblacionales del siglo XIX pueden ser resumidos como ‘un primer momento de la globalidad’, un momento Atlántico que culminó con la hegemonía de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial” (Trouillot, 2011: 79). Un primer momento de globalidad en el que se inician movimientos, cada vez más numerosos, de personas, de animales, de plantas, de productos, de herramientas, que circulan entre el Viejo y el Nuevo Mundo recién descubierto.

2.2. Un Nuevo Mundo, ¿una nueva humanidad?

A pesar de las controversias asociadas a la idea de descubrimiento, aquí se mantiene el término para mostrar las complejas interacciones entre conquista colonial, descubrimiento del Otro y progresiva construcción de la alteridad en base a los diversos grupos humanos que los conquistadores percibieron como formando parte de una nueva humanidad. Conviene recalcar que el modelo que sirvió a Europa para construir al Otro fue el de la conquista de América, pero también que en el Viejo Mundo el acontecimiento más importante de 1492 no fue el fortuito descubrimiento del Nuevo Mundo, sino la conquista del reino musulmán de Granada y su incorporación a Castilla. Importante porque en aquel año la brecha entre las religiones musulmana, judía y cristiana...

coincidió con la fisura sociopolítica que dividió el Mediterráneo pero, debido a esa fisura, la intolerancia religiosa se expresó crecientemente de forma que entrelazó religión, etnicidad, territorio y asuntos de control del Estado; en otras palabras, a medida que la cristiandad se volvió Europa, Europa misma se volvió cristiandad. No fue casualidad que la caída de la Granada musulmana fuera seguida inmediatamente por la expulsión de los judíos del ahora territorio cristiano (Trouillot, 2011: 63).

La importancia de ese acontecimiento será interna y también externa, ya que tal y como indica este antropólogo, la invasión castellana del subcontinente puede

considerarse como el punto de partida de los grandes movimientos de poblaciones a través de todo el planeta. Un planeta que ya disponía de una nueva cartografía.

2.2.1. Ante la población autóctona del Nuevo Mundo

La llegada al Nuevo Mundo dejó obsoletas las viejas cartografías que representaban al planeta Tierra y suscitó preguntas sobre el origen de los indios americanos, su naturaleza, su humanidad, y sobre cómo situarlos con relación a la creación divina y a la razón. Exploradores, misioneros, tras haber visto, y a menudo observado durante largos periodos de tiempo, diversos grupos indios, intentarán responder a esas preguntas. Se incide aquí en la importancia de la mirada porque, analíticamente, tiende a descuidarse que la especie humana ve y mira antes de desarrollar su facultad de lenguaje. Primero ver, luego dibujar lo visto y, por último, hablar de lo visto y plasmarlo por escrito. Esa secuencialidad que va de la vista a la palabra y de la palabra a la escritura, no debe olvidarse, ya que será central en la práctica etnográfica. Tampoco hay que olvidar que el acto de mirar es un acto de voluntad y que solo se es capaz de ver aquello que se mira. Ante la diversidad de apariencia física de los seres humanos, todas las sociedades de la época se preguntarán cuál era la naturaleza de esos seres. ¿Eran humanos? ¿Poseían cualidades? ¿Eran peligrosos? Si las preguntas eran producto del mutuo descubrimiento, las respuestas no lo serán.

En las sociedades occidentales, para responder a esas preguntas se recurrirá a una larga tradición de pensamiento sobre el Otro y sus sociedades, que seguirá vigente hasta bien entrado el siglo XVIII. Esa tradición aglutina mitologías sobre el Otro, presupuestos bíblicos extraídos del libro del Génesis que narra cómo Dios ha creado el mundo y, en él, al hombre y a la mujer, y una “concepción aristotélica según la cual no hay sociedad civilizada sino en el marco de la vida de ciudad, es decir, de un Estado y de un conjunto de instituciones que rigen las relaciones sociales. [...] Y de pronto los exploradores revelaban lo contrario” (Mollat, 1990: 171).

A medida que se descubren nuevos mundos, nuevas sociedades, nuevos grupos humanos, empieza a resquebrajarse el ideario tradicional sobre el que se asienta la distinción entre sociedades civilizadas y bárbaras. Los exploradores descubren sociedades organizadas pobladas de infieles y, además, encuentran salvajes que, sin que sobre ellos hubiera incidido el cristianismo eran, por así decirlo, honestos por naturaleza. No se está lejos de la idea rousseauiana del Buen Salvaje que para el filósofo Ilustrado, según las interpretaciones más habituales de su obra, encarna el Indio Americano. Pero, como se verá, además del estereotipo del Buen Salvaje, también se elabora el de un deshumanizado salvaje que practica el canibalismo y la sodomía (Horswell, 2013).

Cuesta hoy imaginar el reto que para viajeros, exploradores y misioneros supuso dar cuenta no del cuerpo desnudo de un salvaje, tan similar al de ellos, sino de lo nunca visto. Describir una geografía, una fauna, una flora, unas construcciones arquitectónicas extraordinarias nunca vistas, no es tarea fácil. Es cierto que en sus viajes exploradores y naturalistas recogerán especímenes de fauna, flora y también humanos pero, descontextualizado, un espécimen deviene una mera rareza que, llegado a Europa, acabará en alguno de los gabinetes de curiosidades ya existentes en las grandes urbes. Esos gabinetes anteceden a unos museos de Historia Natural que, a la espera que a mediados del siglo XIX se funden los etnográficos, elaboran y difunden una narrativa sobre la Naturaleza en la que insertan al Otro salvaje de tal modo que este representa el pasado de la especie humana, la figura que reúne naturaleza y cultura. Exploradores, viajeros, misioneros, todos emprendían sus viajes con la mente llena de imágenes y descubrían nuevos animales, nuevos paisajes, nuevos seres humanos. El problema era qué hacer al regresar a sus lugares de origen con lo que habían visto, con las nuevas imágenes. Tal y como indica Mollat (1990), se preguntarán en qué álbum de familia pueden colocarse las imágenes de los hombres de color que han visto. ¿Pueden incorporarse de forma legítima al árbol genealógico de los hombres blancos?

El árbol genealógico en el que se piensa solo concernía al hombre blanco y la espinosa pregunta remite a cuáles son los orígenes de los hombres de color. Pero ¿cómo responderla en un siglo XVI carente del concepto de evolución, en el que se creía que las especies eran entidades fijas, en el que para explicar el mundo se recurría tanto a la tradición bíblica como a la aristotélica? Y ¿qué sucede cuando quien se hace esas preguntas es un hombre de iglesia y sus respuestas, dadas desde el púlpito, interpelan a quienes ejercen el poder colonial? Algunos ejemplos ilustrarán las principales polémicas derivadas de las respuestas a menudo antagónicas dadas a estas preguntas por los conocidos como cronistas de Indias, miembros de diferentes órdenes religiosas, en especial dominicos como Bartolomé de las Casas, o jesuitas como José de Acosta, Joseph François Lafitau o José Gumilla que, entre los siglos XVI y XVIII, publicaron importantes obras sobre los indios, su naturaleza y su cultura.

Antes de que eso sucediera, en La Española (actual República Dominicana), un sermón del dominico Antonio de Montesinos provocó un seísmo. En él proclamó, en 1511, que los indígenas eran seres humanos, poseedores de razón, hijos de Dios, propietarios de sus tierras, y que por lo tanto no podían ser esclavizados. Por eso declaró que si los españoles persistían en maltratarlos, no podrían ser absueltos del pecado cometido y su castigo sería la condenación eterna. El escándalo fue tal que se le exigió retractarse pero, en vez de hacerlo, se reafirmó en sus posiciones. La prédica de Montesinos, que no pone en tela de juicio la colonización, tiene lugar en un contexto en el que se debatía sobre la naturaleza del indio americano a la luz de

la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles. Un indio ya caracterizado como bárbaro por los europeos, no porque se le considerara como parte de otra especie, sino por sus costumbres, comportamientos y formas de vida. Aunque al igual que otras nociones la de bárbaro posee una compleja historia indica Pagden (1988) que, entre los siglos transcurridos entre finales del siglo XII y principios del XVI, bárbaro se aplicaba a todos los grupos humanos que no eran cristianos, y que también podía usarse como término para designar a cualquier raza cuyos comportamientos eran percibidos como salvajes. Tanto en un caso como en el otro, el resultado era el mismo: a quien era etiquetado como bárbaro se le consideraba como un ser humano imperfecto. Es esa hipotética imperfección del indio en tanto que ser humano, debatida por diferentes autores europeos del siglo XVI, y la idea aristotélica según la cual existiría una esclavitud natural, es decir, una categoría de seres humanos defectuosos, como por ejemplo las mujeres, que no son capaces de controlar sus pasiones. Eso significa que en esa categoría de seres humanos, esclavos naturales, el intelecto, la lógica, no logra imponerse sobre lo ilógico, con lo cual su facultad de razonar se encuentra disminuida. Llegados a este punto, aunque Aristóteles no niega la humanidad del esclavo natural, al ser estos

incapaces de libre elección, o de acción moral, su posición en la jerarquía de la naturaleza está en el extremo bestial de la escala humana. [...] En su estado salvaje, el esclavo natural es incapaz de cumplir la función que le corresponde. [...] una vez capturado, su condición mejora. [...] Compartiendo su vida con hombres verdaderos [...] puede llegar a ser más parecido al hombre aunque solo sea por imitación (Pagden, 1988: 71-72).

No será tanto la idea defendida en su sermón por Montesinos de que los indios eran seres humanos, como la de que poseían intelecto y razón y, en consecuencia, no podían ser esclavizados, lo que generará intensos debates. Y los generará en parte porque exploradores y viajeros habían dado testimonio de la existencia de la antropofagia entre diversos grupos humanos. Si, antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, la antropofagia formaba parte del imaginario de quienes ahora lo recorrían, serán los indios caribes los que, ante Cristóbal Colón, serán designados por otro grupo indio como miembros de una raza que come hombres. Derivado del término *caribe*, el canibalismo era la prueba de que quienes lo practicaban no podían ser totalmente humanos puesto que, al igual que la sodomía, esa práctica iba en contra de la naturaleza racional del hombre, indicando tanto las normas de la alimentación, como las sexuales, la capacidad de razonar de los hombres y la de comportarse como tales (Pagden, 1988).

Un magnífico grabado que representa a los perros de Vasco Núñez de Balboa devorando a sodomitas desnudos, en una escena que se desarrolla ante la atenta mira-

da de los hombres de Balboa, en pie, elegantemente vestidos, además de plasmar la correlación que algunos cronistas de indias establecieron entre sodomía y barbarie, muestra que la “sexualidad indígena no está ausente del debate, sino que de hecho está relacionado al tema de la humanidad amerindia y la relación con la ley natural” (Horswell, 2013: 121). Será otro dominico, Bartolomé de las Casas, emblemático defensor de los indios, quien, tras negar la existencia de sodomía en América, se atreva a replantearla incorporándola al contexto cultural en el que esta se practicaba. Y será también él quien recoja el sermón de Montesinos en su *Historia de las Indias* (1590), una historia novedosa que...

lleva implícita la idea de evolución y de causalidad cultural [...] en la que el paso de un estadio a otro vendría determinado, por ejemplo, por factores tales como la adquisición del lenguaje, la agricultura, la metalurgia, el asentamiento urbano, el comercio, la existencia de magistrados y sacerdotes, etc. (Bestard y Contreras, 1987: 146).

Bartolomé de las Casas, defensor de la unidad de la especie humana, sostuvo también que el hecho de que diferentes grupos humanos se encontraran en diversos grados de barbarie o de civilización, no tenía que ver con su naturaleza. Dada la unidad de la especie, siempre y cuando se les ayudase y enseñara, todos los grupos humanos podían alcanzar el estadio de civilización. Un postulado que, dos siglos más tarde, defenderán los antropólogos evolucionistas que en el debate entre monogenistas y poligenistas que se inicia en el siglo xvii y se prolonga hasta el xix, se declararán monogenistas, es decir, defensores de la idea del origen único de la especie humana.

2.2.2. Una genealogía humana común

Tal y como se está viendo, los cronistas de indias desarrollan una reflexión etnográfica que se interroga sobre cómo insertar a la nueva humanidad en una genealogía común y, en ocasiones, describen el entorno ecológico de las diversas naciones acompañando el texto con dibujos. Buen ejemplo es *El Orinoco Ilustrado* (1741) en el que el jesuita José Gumilla propone una historia natural, civil y geográfica de las naciones del Orinoco que incluye un mapa de la zona y que, además de prestar especial atención a la flora y a la fauna, se detiene en los usos medicinales de numerosas plantas y describe las costumbres de diversos grupos indios que vivían en las orillas de uno de los ríos más importantes de América del Sur que atraviesa las actuales Venezuela y Colombia. Ilustrada con magníficos dibujos, consciente de lo extraordinario de su contenido, advierte su autor que aunque este sorprenda, su

veracidad no puede negarse afirmando que nunca se ha visto tal cosa, o que nadie la ha descrito. En cierto modo, la advertencia anticipa los futuros debates antropológicos que, sobre la autoridad etnográfica, se desarrollarán en los años ochenta del siglo xx. Para ordenar su larga crónica Gumilla recurre a una estrategia discursiva habitual en las monografías etnográficas del siglo xx: toma como punto de partida el marco ecológico, describe el río, su caudal y sus afluentes y, tras dedicar un capítulo al clima, ubica en esa geografía a los indios que viven en el Orinoco.

El indio en general [...] es ciertamente hombre, pero su falta de cultivo le ha desfigurado tanto lo racional, que en el sentido moral me atrevo a decir que el indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto [...] Y ¿qué diré de su pereza nativa? [...] Todo el cultivo del campo y las tareas de la casa, recarga sobre sus pobres mujeres [...] Todos sienten notablemente el adulterio cuando lo cometen sus mujeres (Gumilla, 1994: 49-63).

A pesar de la atención que Gumilla presta a la posición de cada sexo en lo referido a la división del trabajo y al adulterio, a pesar de su insistencia en la diversidad de las naciones indias, la imagen del “indio en general” se impone, quizás porque el autor de *El Orinoco ilustrado*, más que analizar comparativamente unas naciones amerindias con otras, lo que hace es yuxtaponerlas. No será ese el caso de otro cronista de indias, José de Acosta, que defendió que el término barbarie describía varios tipos culturales, que podía establecerse el grado de civilización de todos los pueblos, y que para afirmar algo sobre la naturaleza del Otro había que basarse en datos empíricos (Padgen, 1988). Tres ideas que se difundirán por la Europa del siglo xvii y xviii e influenciarán la obra de Joseph François Lafitau publicada en 1724 y que comparaba las costumbres de los salvajes americanos con los que había estado en contacto, los iroqueses y los hurones del actual Canadá, con los de miembros de otras culturas.

Señala Pagden, que su método era como el de Acosta, comparativo, y que permitía entender la cultura como un proceso evolutivo. Se ha insistido en este epígrafe sobre la importancia de lo visual y, sin duda, la portada del libro de Lafitau la confirma al mostrar...

una habitación llena de artefactos aparentemente sin relación de varias culturas, dos amorfos rechonchos (descritos por Lafitau como *génies*) y una mujer –la *bricoleuse* arquetípica– escribiendo bajo las instrucciones de la tradicional figura del Tiempo [...] que está explicando a la dama la relación necesaria, pero hasta entonces imperceptible, entre los objetos del museo imaginario, recordándole el origen de todos los seres [...] y la conexión entre estos especímenes y el origen del hombre (Pagden, 1988: 265).

Lafitau, que no busca a un Buen Salvaje natural, como el imaginado por Rousseau, es decir, a un ser despojado de todo artificio cultural, sino a personas reales, de carne y hueso, pertenecientes a otros pueblos y con costumbres diferentes, condensa en esa portada, además del papel que corresponde a las damas, todo un programa de etnología comparativa. Un programa que, como indica Pagden, es capaz de reunir información fidedigna, datos verdaderos sobre los sistemas de creencias, y sobre las características universales de la cultura humana. Un programa interesado por los orígenes, por la historia, por las relaciones entre distintos grupos humanos, por los artefactos que dichos grupos producían, por sus creencias y, sobre todo, un programa fundamentado en lo empírico.

Esperando a que la antropología de finales del siglo XIX haga suyo ese programa, e introduzca en él nuevos objetivos y reflexiones, viajeros, viajeras y exploradores iniciarán...

un lento camino en la percepción de la alteridad. [...] Al llevar a Europa a representantes de los pueblos descubiertos, hicieron sentir a sus compatriotas el malestar que ellos mismos habían experimentado, [...] el malestar de la diferencia. Para resolverlo habría sido necesario [...] admitir otra manera de ser hombres (Mollat, 1990: 195).

Y no solo no se admitirá otra forma de ser hombres o mujeres, sino que, desde el último tercio del siglo XIX y hasta 1931, so pretexto de conocimiento científico, personas etiquetadas como salvajes serán exhibidas en exposiciones universales y coloniales.

2.3. Otros externos: sus cuerpos, su naturaleza, sus costumbres

Como el significado de términos como *bárbaro* o *salvaje* varía a lo largo del tiempo, conviene destacar, dado su uso por parte de la primera antropología científica, un aspecto hasta ahora no mencionado. Para los griegos que lo acuñaron, allá por los siglos XII y VIII a. C., *bárbaro* significaba extranjero y designaba a todos aquellos que no eran griegos. El antónimo de *bárbaro* se concretaba en dos términos, *civis* y *polis*, que remiten a las ciudades, y también en el hecho de que los seres humanos construyen ciudades y las habitan. Sin embargo, a principios del siglo IV el término de *bárbaro* solo se utilizaba para nombrar a personas que eran consideradas inferiores mental o culturalmente (Pagden, 1988). Es en ese sentido en el que se aplicará a grupos humanos que no han construido ciudades y viven como salvajes en los bosques, en las montañas, en las selvas, en los desiertos. La idea del bárbaro como

salvaje condensa una construcción de la alteridad a la que se le sumarán la del primitivo, el aborígen y el indígena. Categorías clasificatorias que se solapan y retroalimentan, encarnadas en cuerpos de hombres, de mujeres, de personas de un tercer sexo, que primero serán dibujados y más tarde fotografiados. De las características físicas de esos cuerpos, exploradas hasta la saciedad por la medicina y, de otro modo, por la antropología física, se deducirá su naturaleza y, a partir de ella, se explicarán sus costumbres y formas de vida. La difusión de las fotografías de ese Otro externo, acompañadas o no por discursos verbales o escritos, expandirá en Europa y Estados Unidos, entre un público cada vez mayor, dos nociones, la de raza y la de cultura, que se entrelazarán complejamente en las primeras propuestas de método de la antropología: la evolucionista y la particularista.

2.3.1. Explorar, dibujar, fotografiar y medir cuerpos

Si se ha afirmado que, al igual que hoy en día, la medicina exploraba los cuerpos hasta la saciedad, es por dos motivos: para que se comprenda mejor por qué la antropología física fue temporalmente anterior a la antropología, y para resaltar la importancia de la anatomía, nuevo saber que se desarrolla en Europa desde finales del siglo XVI hasta bien entrado el XVIII y que alcanzará un éxito público tal, que en Francia e Italia empiezan a construirse *Teatros Anatómicos* en los que, además de exhibir esqueletos humanos, se practica la disección de cadáveres. En dichos teatros, la disección se lleva a cabo sobre especímenes que la medicina considera normales, mientras que los clasificados como anómalos en función de sus patologías o singularidades, se reservan para el ejercicio privado de la medicina. Así, a lo largo del siglo XVIII, a través de la práctica pública de la disección, se va instaurando el poder de la mirada de quienes observaban. Es la ejercitada mirada del observador la que puede descubrir la verdad interior, la esencia que el cuerpo vivo oculta. Y es esa mirada observadora la que, focalizándose sobre la apariencia externa del cuerpo y, en especial, sobre el rostro, permite interpretarlo.

Fue Lavater, filósofo y teólogo suizo del siglo XVIII, quien recuperó una antigua tradición, la fisiognomía, e intentó elevarla al rango de ciencia. Cada rasgo de una cara se interpretará o como espejo del alma, es decir, como signo susceptible de una única lectura, o como síntoma de secretos médicos que hay que conocer. En sus orígenes, la fisiognomía mantuvo una estrecha relación con el saber médico y los rasgos del rostro humano se leerán desde una lógica causal como indicios, pruebas o síntomas de salud o de enfermedad. De forma progresiva se incorpora a la fisiognomía un razonamiento asociativo de corte semiótico basado en convencionalismos culturales, sean estos éticos, sexuales o raciales, que se irá haciendo extensivo al

resto del cuerpo. Cada una de sus características, de sus detalles, será codificada y se le atribuirá significado. Forma de los ojos, color, estatura, forma de la nariz, grosor de los labios, presencia o ausencia de vello, distribución de la grasa corporal..., un conjunto de marcas físicas a los que se le asociarán contenidos sobre la esencia de las personas, sus cualidades morales, psicológicas e intelectuales.

Asimismo, a lo largo del siglo XVIII se intentan establecer criterios para clasificar a las diferentes razas humanas. Los criterios serán tan variados que permitirán distinguir desde dos únicas razas hasta doscientas. Esa variabilidad se debe a que la noción de raza utilizada por los naturalistas partía del supuesto de que estas eran entidades fijas que podían diferenciarse si se elaboraba un repertorio de las variaciones físicas presentes en la especie humana. El tipo de cabello, el color de la piel, el color de los ojos, las proporciones corporales, son los datos físicos externos en los que se basaron para elaborar sus clasificaciones. A esto hay que añadirle que, progresivamente, el modelo de diferenciación sexual que había dominado hasta entonces, se fue modificando adquiriendo la división de los atributos del espíritu humano en base a dos sexos, macho y hembra, rango de verdad científica. La fisiognomía, pero también la frenología del médico alemán Gall, que consideraba que las facultades de cada persona se correspondían con una parte de su cerebro siendo visible su importancia cuando se observaba la forma del cráneo, serán las dos nuevas ciencias que, en el siglo XIX, sentarán las bases de la antropometría.

El siglo XVIII también fue el siglo en el que el dibujo anatómico adquiere relevancia. Insignes dibujantes dedicaron sus esfuerzos a dibujar, entre otros esqueletos, los de hembras y machos de la especie humana y sorprende ver cómo dichos dibujos, realizados desde una mirada objetiva y científica, aumentan las diferencias físicas entre ambos sexos. Así, por ejemplo, los dibujos de esqueletos hembra amplían sustancialmente aquellas partes de la anatomía destinadas a asegurar el buen desarrollo de la gestación. Estos dibujos anatómicos evidencian hasta qué punto inciden en su realización las hipótesis sexualizadas, y como se verá también racializadas, ya formuladas por los científicos de la época. Una de las hipótesis que se desea demostrar con más ahínco, desde unas artes y unas ciencias naturales, sociales y humanas que se retroalimentan, es que existe un nexo entre la apariencia física de cada persona y su interior. Primero a través del dibujo, luego a través de la fotografía, poco después mediante el cine documental, se construye un discurso visual sobre los Otros externos e internos que retienen los postulados de las ciencias naturales, sociales y humanas y que hasta la actualidad no ha dejado de expandirse, al igual que lo han hecho las nuevas tecnologías y nuevos aparatos producto de las dos revoluciones industriales de los siglos XVIII y XIX y de la actual revolución tecnológico-digital.

De entre todos los inventados en el siglo XIX, los aparatos fotográficos comercializados hacia 1880, serán utilizados por científicos sociales, criminólogos y ar-

tistas. Hecho relevante por varios motivos. Al igual que en 1440 la invención de la imprenta permitió reproducir técnicamente la escritura e, iniciado el siglo XIX, el dibujo, lo que en 1931 Walter Benjamin denominó la “mecanización del ojo”, fue posible gracias a la invención de la fotografía. Ninguna invención es anodina y la de la fotografía aún menos, ya que fue el punto de partida de una cultura electrónica, hoy digital, en constante expansión. La fotografía modificó lo tipográfico e incidió en un proceso de conocimiento en el que la mirada será central y en el que la linealidad cederá al paso a la multiperspectiva. Una mirada que, ligada al poder, construye el orden de las modernas sociedades occidentales y que, ligada a las emergentes ciencias sociales, requiere elaborar protocolos sobre qué hay que mirar y cómo mirarlo, para elaborar un saber positivo sobre el hombre y la vida en sociedad. Ese será el objetivo de un proyecto intelectual, el del positivismo de Auguste Comte, atento al modelo de las ciencias naturales y deseoso de construir una Ciencia Positiva del Hombre que proporcione conocimientos objetivos sobre unas sociedades occidentales que estaban atravesando profundas mutaciones. Esa voluntad de objetivar el mundo social es el motor de unas disciplinas sociales y humanas desde las que se clasificará a los Otros internos a las sociedades europeas y a los Otros externos a ellas. Unas disciplinas que utilizarán dos marcas del cuerpo humano, la raza y el sexo, para afirmar que las desigualdades sociales entre blancos y negros, entre hombres y mujeres, son producto de su naturaleza e idiosincrasia.

2.3.2. Sexo y raza, dos marcas del cuerpo

Apoyándose en las teorías darwinistas, desde mediados del siglo XIX se asistirá a la invención de las razas y a su uso como criterio de clasificación tanto racial como social. Desde esa perspectiva, para clasificar a los diferentes grupos humanos, se prestará especial atención a las características anatómicas y fisiológicas de cada uno de ellos. Características que deben documentarse científicamente, de ahí la importancia probatoria de las fotografías de “tipos físicos” y “poblaciones indígenas”. Cuantas más se hicieran, mejor, ya que ayudarían a mostrar objetivamente la veracidad de un darwinismo según el cual, aunque todas las razas humanas tenían un origen común, diferentes causas habían contribuido a un desarrollo evolutivo desigual que había situado a la raza blanca en la cúspide de la evolución, y a la raza negra en la base de la misma.

El moderno concepto de *raza*, basado en lo biológico, servirá de piedra angular para organizar y clasificar jerárquicamente la diversidad humana y cultural. Lo que lo caracteriza es que es una construcción heterogénea en la que confluye el saber y la forma de entender las razas de las ciencias naturales y de las sociales. Para estas

últimas, las razas serán un conjunto de caracteres sociales que expresan a grupos humanos que, previamente, se consideran como poseedores de cuerpos cargados de una especificidad biológica. Cada raza, siendo el referente normativo la raza blanca, será distinguida de otras a partir de los resultados obtenidos gracias a la antropometría, a la craneometría, y a los test de inteligencia. A cada raza se le asociarán rasgos morales, caracteres psicológicos y capacidades intelectuales y será ese conjunto el que permita, por una parte, distinguirlas entre sí y, por otra, jerarquizarlas con relación a la raza blanca. Al hacer derivar la diversidad cultural de las diferencias raciales se inicia una etapa científica marcada por la obsesión por medir y comparar. Medir cuerpos, medir cráneos, comparar cráneos de salvajes y de civilizados. Y obsesionada también por demostrar, argumentando que las técnicas y métodos empleados eran objetivos y neutrales, que las desigualdades sociales son producto de la biología y, en consecuencia, naturales, determinadas e inevitables.

A pesar de compartir hasta cierto punto la obsesión antropométrica de la época, importantes antropólogos evolucionistas defendieron la unidad psíquica y biológica de la especie humana. Pero defender esa idea no les impedía pensar que los grupos humanos civilizados, blancos, se encontraban en estadios evolutivos superiores a los de las razas no blancas, y que los civilizados debían ayudarles a salir de esos estadios hasta alcanzar el de civilización.

Hay que recordar que al igual que la categoría clasificatoria de raza es anterior a la emergencia de la antropología como disciplina, también lo son las de salvaje, bárbaro o primitivo. Por eso interesa conocer su historicidad, los usos que la antropología hará de ellas, y saber por qué las abandona a lo largo del siglo xx. Pero antes de abordar esas cuestiones hay que preguntarse qué significa exhibir la alteridad cuando esta concierne al Otro salvaje, y cómo dicha exhibición se legitima social, política y científicamente.

La creencia en ese papel civilizador de la raza blanca legitimará científica y moralmente la celebración de eventos en los que se exhibirá al Otro salvaje insertándolo en escenarios boscosos en los que reina una naturaleza sobre la que el Otro civilizado, gracias a su superior desarrollo intelectual y tecnológico, ejerce un control cada vez mayor.

Las costumbres de ese Otro salvaje, primitivo, aborígen, indígena, sus formas de vida en sociedad, los artefactos y herramientas que ha creado, sus saberes, sus creencias, ritos y ceremonias, es decir, todo lo que engrosa la primera definición antropológica de cultura formulada por el evolucionista Tylor en 1871, será objeto de estudio, curiosidad, conservación museística y exhibición. Y lo será en un periodo histórico en el que, en lo referido a cómo presentar en Occidente a ese Otro salvaje y a su cultura material, coexisten diferentes modelos en pugna en un siglo xix que asiste al nacimiento de los museos etnográficos.