

No hay tal cosa como la sociedad: cultura neoliberal y la antropología radical de Marilyn Strathern*

There's no such thing as a society: neoliberal culture
and Marilyn Strathern's radical anthropology

EMILIANO ZOLLA MÁRQUEZ**

Abstract

This article explores the relationship between ethnographic work and the culture of those societies from which anthropologists come from. Specifically, the text delves into the way in which neoliberal thinking and politics during Margaret Thatcher's era influenced ways of thinking and practicing anthropology in Great Britain by disturbing the foundations of functionalism as well as other classic anthropological theories. At the same time, the article describes the way in which Marilyn Strathern's thought challenges the theoretical crisis opened by neoliberalism, by means of an ethnographic critique of central Western concepts such as society or individual.

Key words: theory, ethnography, British anthropology, Melanesia, neoliberalism, individual

Resumen

Este artículo explora la relación entre el trabajo etnográfico y la cultura de las sociedades de las que provienen los antropólogos. En concreto, el texto revisa la forma en que el pensamiento neoliberal, impulsado por Margaret Thatcher, impactó la forma de concebir y practicar la antropología en el contexto del Reino Unido. Se sostiene que el neoliberalismo resquebrajó los fundamentos del funcionalismo y otras formas clásicas de la teoría antropológica. Al mismo tiempo, se plantea que la obra de Marilyn Strathern constituye una respuesta a la crisis conceptual abierta por el neoliberalismo a través de una crítica etnográfica de las nociones occidentales de sociedad e individuo.

Palabras clave: teoría, etnografía, antropología británica, Melanesia, neoliberalismo, individuo

En un artículo publicado en 1978, en el cual reflexionaba sobre la historia de la antropología británica, Edmund Leach expresó una crítica a la obra de Adam Kuper (1975, 1985, 2015), quizá el más conocido de los historiadores de la disciplina antropológica en Inglaterra, en la que señalaba que éste intentaba explicar los cambios en la orientación, método y temas de la antropología concentrándose en los debates teóricos internos de la disciplina (Leach, 1978). Para Leach, el enfoque utilizado por Kuper no solamente fetichizaba una supuesta evolución racional de los paradigmas antropológicos, sino que ignoraba la influencia ejercida por la cultura académica y el mundo universitario inglés en la conformación de la antropología, en la integración de sus agendas y en el carácter mismo de algunos de sus más importantes exponentes.¹

* Artículo recibido el 26/07/19 y aceptado el 20/12/19.

** Universidad Iberoamericana. Prolongación Paseo de la Reforma 880, Santa Fe, Zedec Santa Fe, 01219 Álvaro Obregón, Ciudad de México, CDMX <ezolla@gmail.com>.

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el Seminario de Antropología Británica de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Agradezco al doctor Leif Korsbaek su invitación para participar en dicho espacio académico.

Si Leach se hubiera tomado en serio la crítica lanzada a Kuper tal vez se hubiera inclinado a escribir una historia social o cultural de la antropología británica que, sin duda, habría complementado un enfoque como el utilizado por Kuper, centrado sobre todo en las ideas y que, en ocasiones, resulta un tanto acartonado e ingenuo. En vez de eso, Leach dedicó el artículo a exhibir, no sin cierta malicia, las intimidaciones de sus maestros, colegas y alumnos, sobre todo las de quienes se habían formado en Cambridge y en la London School of Economics. No obstante, y aunque Leach no logra ocultar cierta fascinación por las habladurías y pese a que es evidente que aprovechó la oportunidad para vengar un par de afrentas personales, el texto no es meramente anecdótico y tiene un valor mayor, que consiste en recordar que la producción antropológica no es sólo el resultado del encuentro –feliz o trágico– con el otro etnográfico, sino que también es un producto de su propio tiempo y de su propia cultura.

Leach llama la atención al hecho de que las intrincadas relaciones de clase de la sociedad inglesa tuvieron una influencia indirecta pero decisiva en la conformación de la antropología en las islas británicas; también muestra que, en la aristocrática Cambridge, la antropología era un campo de estudios más bien periférico y carente de prestigio que, además, debía soportar las imposiciones del espíritu victoriano, el cual hacía, por ejemplo, que los estudiantes requirieran autorización para consultar textos que hicieran referencia a la sexualidad de “los salvajes”. En este contexto, nos dice Leach, la lectura de Freud o Marx constituía una forma de desafiar al establishment y la curiosidad por los otros –sobre todo aquéllos imaginados en las antípodas de la civilización británica– era un medio para cuestionar el rígido orden cultural de las élites inglesas.

En contraste con Cambridge, Leach esboza un retrato de la entonces joven London School of Economics, y la describe como un espacio libre de las trabas e inercias de las universidades tradicionales. Un espacio menos conservador, el cual permitía que un extranjero como Bronislaw Malinowski pudiera alcanzar el grado de profesor y en el que las mujeres, los estudiantes provenientes de las colonias y los ingleses de origen judío podían labrarse una carrera sin las cortapisas asociadas a las distinciones de clase, rango y género que predominaban en Cambridge y Oxford.

No quisiera detenerme más en lo escrito por Leach. Quien así lo desee puede leer el artículo y ver cómo Raymond Firth, Max Gluckman, Meyer Fortes o el mismo Malinowski adquieren rasgos más complejos e interesantes que los que su academización actual permite ver. Mi interés es sólo recalcar lo dicho al prin-

cipio: que un análisis de las distintas tradiciones antropológicas no puede reducirse al estudio de las transformaciones experimentadas en el ámbito de la teoría, sino que es necesario explorar las relaciones mutuamente constitutivas entre la antropología y las sociedades a las que dirige su atención, pero también a los espacios que cobijan a la disciplina. Es en este sentido que deseo retomar el espíritu crítico del artículo de Leach, y explorar algunos efectos de la interrelación entre la antropología y un campo que no es el de la microfísica del ámbito universitario y académico, sino un horizonte político, social y económico más amplio, que en este caso es el espíritu thatcherista que dominó la política y cultura británica a partir de 1979, y que más tarde habría de extenderse por buena parte del mundo.

Del Estado del bienestar a la disolución de lo social

Las consecuencias de la victoria de Margaret Thatcher a finales de la década de los setenta fueron profundas, pues entre otras cosas marcaron el comienzo del fin del orden social y político que dominaba el mundo occidental desde la posguerra, que en términos generales, estaba fundado en lo que conocemos como el Estado del bienestar (Wahl, 2011). Esta forma de organización se basaba en una especie de consenso donde el Estado jugaba el papel de garante del bien colectivo, equilibraba las relaciones entre capital y trabajo, ordenaba la economía a través de un balance entre intereses privados y públicos, los cuales –con variaciones nacionales y regionales– eran mayormente representados por corporaciones (por lo común públicas) y, sobre todo en el caso de países industrializados y en especial en Inglaterra, por sindicatos obreros cuya influencia rebasaba el ámbito laboral y de la producción (Gough, 1979; Davis, 2009). El keynesianismo dominaba la política económica, el fordismo organizaba la producción y en lugares con sistemas electorales consolidados el poder público era disputado entre partidos fuertes y definidos con claridad en términos de clase e ideología. En el caso inglés –como en otros de Europa– había una suerte de hegemonía socialdemócrata que imponía límites claros y reconocibles tanto a las fuerzas de derecha como a las de izquierda.

Si bien esta caracterización del orden de posguerra es un tanto esquemática, vale la pena detenerse un momento en ella, pues al margen de si el funcionamiento del Estado del bienestar era óptimo o no, el hecho es que en el imaginario de la época se daba

como un hecho innegable la existencia de la sociedad y de lo social; dichos términos eran considerados –de forma casi unánime– una verdad evidente, formulada *a priori* y situada más allá de todo cuestionamiento. De manera análoga al desarrollo de las discusiones teóricas en antropología social, los actores podían tener desacuerdos sobre la naturaleza real o ideal de la sociedad o disputar si esta u otra política resultaba la más adecuada para el conjunto social, pero nadie habría puesto en duda que la base en la cual se desarrollaba tanto la política cotidiana como la teoría antropológica y sociológica era una base auténtica y concreta.

Puede decirse que el espíritu de la posguerra estaba marcado por la entronización del pensamiento sociológico moderno, que se desarrolla a partir de Durkheim, de Weber, de Pareto o del mismo Marx. Se trata de un momento cuando la cosmovisión del mundo occidental establece con claridad que la razón de ser del Estado es la administración (democrática o autoritaria) de la sociedad, la cual constituye el sustrato mismo que da sentido y legitima la acción estatal. Es un momento de la historia en que el Estado y sus élites parecieran tener una cierta conciencia de que el poder no puede buscar la liquidación de la sociedad, pues su propia existencia se vería amenazada. El periodo que sigue al fin de la Segunda Guerra Mundial es la etapa cumbre de la concepción sociológica moderna del mundo, marcada por el desplazamiento del liberalismo surgido de las revoluciones de 1848 (Hobsbawm, 2011); se trata de una época en la que a veces se tiene la impresión de que la idea de sociedad y el hecho social son indistinguibles. Se trata, si se quiere verlo así, de un momento marcado por una perfecta coincidencia entre las palabras y las cosas y en el que las sociedades occidentales de posguerra muestran una fe inquebrantable en la existencia de la sociedad. La imaginación colectiva y la de los intelectuales se expresa a través de la sociedad y lo sociológico, lo que, en definitiva, crea condiciones adecuadas para el surgimiento y viabilidad de la socialdemocracia; la convicción sociológica que da sustento al Estado de Bienestar es la que permite –al menos en el contexto de las democracias capitalistas– se hable de *capital social* y de *estado social*. Nos estamos refiriendo a un momento histórico de primacía de la *sociedad*, a la que se deben dirigir todos los esfuerzos y que, a veces en la práctica y otras solamente en la teoría, debe primar sobre cualquier otro criterio o interés.

No es casual que se trate de una época de gran poderío por parte de las antiguas fuerzas socialistas británicas. Para la segunda mitad del siglo xx, los sindicatos obreros se habían acercado como nunca

antes al tan ansiado control del Estado que a tantos deslumbró desde el siglo xix, aunque ese éxito fue a costa de la burocratización y, en algunos casos, del anquilosamiento de las fuerzas obreras.

La preeminencia de lo social y el hecho de que la sociedad se haya convertido en un principio casi sagrado, parece darle a Gran Bretaña la sensación de que el funcionamiento social ha alcanzado una especie de homeostasis, de que el país se encuentra en un momento en el que las tensiones y contradicciones de la sociedad actúan de manera funcional y se complementan para mantener un cierto equilibrio. El orden británico de posguerra se piensa a sí mismo como un orden funcional y por ello no es fortuito que el funcionalismo sea el enfoque predominante en las disciplinas antropológicas, del mismo modo que tampoco es casual que, en Francia, el estructuralismo sea considerado en algún momento como el estado más refinado del pensamiento antropológico, pues, al final del día, se trata de otra teoría de la estabilidad y el orden.

Revolución neoliberal y crisis del universalismo antropológico

Las distintas expresiones del funcionalismo (pues éste nunca fue una teoría monolítica) empezaron a adquirir fuerza tras el fin de la Primera Guerra Mundial y su consolidación y hegemonía tuvieron lugar durante la segunda posguerra. Aunque es verdad que los distintos funcionalismos adquieren forma en el contacto etnográfico con pueblos de Melanesia, Amazonia, Asia y, sobre todo, África, es innegable que también reflejan procesos domésticos, que se nutren de imágenes que provienen de casa y de formas de entender el mundo que los antropólogos británicos comparten con sus conciudadanos. También es verdad que las corrientes funcionalistas proponen ideas complejas de la sociedad, que sus referentes son tan diversos como la enorme variedad de los lugares donde trabajan, pero esta diversidad no impide que la teoría antropológica se vea provista de un elemento de universalidad que, entre otras cosas, refuerza la certeza de que la tarea de los antropólogos es plenamente científica.

Este elemento universal no es otra cosa que la existencia de la sociedad misma; al igual que con la lingüística y su concepto de lenguaje, la antropología social no pone en duda que, por distintos que parezcan, todos los seres humanos se desenvuelven dentro una sociedad. La antropología de la época parece tener muy claro que la sociedad no es una elección, sino una condición inherente al ser humano. El

funcionalismo (aunque a veces no escapa a las inercias imperialistas y coloniales) no es ya la antropología de los victorianos; por el contrario, está atestiguando sin poderlo procesar del todo, la disolución del Imperio británico. En este contexto, la antropología no puede –como sus antecesores evolucionistas– presumir que hay pueblos sin leyes y sin orden, y por ello le resulta legítimo y aun imprescindible conocer la forma en que cada sociedad funciona, más allá de si las formas particulares resultan extrañas ante la mirada propia. Esta base sociológica, que sustenta a la antropología de posguerra, es la que hace posible emprender un gigantesco programa de comparación, capaz de incluir a todos los pueblos del mundo sin necesidad de recurrir a los esquemas evolucionistas que prevalecieron durante una época anterior. En el mundo de la posguerra se conjugan dos escenarios que definen a las disciplinas antropológicas: por una parte, hay un sólido cuerpo teórico, cuyo principio rector sostiene la existencia de una base, orden o estructura universal que permite dar cuenta de la inmensa variabilidad de la sociabilidad humana y, por otra, hay un orden social definido y enraizado a profundidad en el contexto del que provienen los antropólogos británicos que, en conjunto, se influyen y refuerzan continuamente.

Hacia finales de los años setenta, no obstante su enorme fuerza, tanto las teorías sociales de la antropología como el orden basado en la preeminencia de la sociedad –y cuya expresión es el Estado del bienestar– se encontraron amenazados por un adversario que –recurriendo a teorías económicas y políticas que se pensaban obsoletas o que habían sido opacadas por el keynesianismo– buscaba atacar el corazón mismo del orden social inglés de posguerra. La llegada al poder de Margaret Thatcher supuso el ascenso de un sector del Partido Conservador que no compartía la visión de derecha social que los *tories* adoptaron luego de la Segunda Guerra Mundial; los compañeros de viaje de Thatcher, identificados con lo que se conoce como la *nueva derecha*, pertenecían a un sector que no provenía de las tradicionales derechas aristocráticas, sino más bien a una clase media de pequeñas ciudades, propietaria de negocios pequeños o ligada al mundo de las finanzas (el cual no tenía ni una fracción del poder que hoy detenta), y que estaba convencida de que el Estado social británico era el gran obstáculo para su progreso y prosperidad (Wahl, 2011). Los sectores congregados alrededor de Thatcher veían al Estado del bienestar como una fuerza esencialmente inmoral, parasitaria e ineficiente, que sometía al individuo, al que juzgaba el único sujeto político legítimo y real.

Frente al consenso social que había imperado desde 1946, Thatcher opuso un hiperindividualismo

que desconfiaba y abjuraba de todo aquello que era público, social o estatal. Los subsidios, los derechos colectivos, la presencia del Estado en las relaciones de producción, intercambio y consumo de la sociedad le resultaban abominables y totalitarios. A diferencia de los conservadores que la precedieron, Thatcher no intentaba conducir a la sociedad en una dirección que fuera aceptable para el conservadurismo, en cambio dirigió sus esfuerzos a eliminar la noción de sociedad del paisaje político, económico y cultural británico. Aunque en el ejercicio cotidiano del poder pudiera adoptar posiciones pragmáticas, Thatcher era esencialmente una guerrera ideológica, cuyo objetivo principal consistía en borrar esa forma de sociedad a la que consideraba opresiva, para construir una Gran Bretaña en la que aflorara un individuo libre de toda intervención social y estatal. Los gobiernos de Thatcher se propusieron dismantelar todas las estructuras sociales que regían a la sociedad británica de posguerra y, para lograrlo, iniciaron una larga confrontación con los sindicatos, cuya culminación fue la derrota de la huelga minera de 51 semanas en 1984-1985. Tras vencer a los sindicatos mineros, la primera ministra emprendió un programa radical de privatización, que ampliaba la influencia del mercado hacia espacios que antes le estaban vedados y que buscaba acabar con toda forma de asistencia y protección estatal. Así, por ejemplo, Margaret Thatcher fue bautizada popularmente como “The Milk Snatcher”, que podría traducirse como “La ladrona de leche”, luego de que terminó con la distribución gratuita de desayunos a los niños de escuela primaria.

Una de las pruebas más claras de la hostilidad de Thatcher hacia la idea misma de “sociedad”, son las declaraciones hechas a una revista femenina llamada *Woman’s Own*, en la que la entonces primera ministro no podía ocultar un aire triunfal, que reflejaba la forma en que sus victorias políticas se tornaban en triunfos culturales que delineaban la emergencia de una nueva hegemonía.

Justo en la antesala de que lo sería su tercer mandato, Thatcher declaraba lo siguiente:

Creo que hemos pasado un periodo en el que a muchos niños y personas se les ha enseñado a pensar: “¡Tengo un problema: le toca al gobierno resolverlo!” o “Tengo un problema: iré y buscaré un subsidio para resolverlo!” “¡No tengo casa, el gobierno debe darme una casa!” y de esa manera se lanzan los problemas sobre la sociedad y ¿quién es la sociedad? ¡No existe tal cosa! Hay hombres y mujeres individuales y hay familias y ningún gobierno puede hacer nada excepto a través de la gente, y la gente tiene que cuidarse primero a sí misma [Keay, 1987].

En la entrevista, Thatcher no está preguntándose: “¿qué es la sociedad?”, ni tampoco está planteando si ésta tiene tales o cuales características o si debería funcionar de una u otra manera. Lo que la líder política del neoliberalismo está afirmando es la inexistencia misma de la sociedad; lo que está en juego en esa entrevista es la negación de lo social, que lo relega a una ficción que deslegitima el que los individuos y los gobiernos pueden apelar a ella. Entonces, si no hay sociedad, tampoco puede haber socialismo de ninguna clase. La entrevista con *Woman's Own* puede ser vista como un símbolo de la entrada de los británicos en la posmodernidad, pues el objetivo thatcherista era atacar las bases que sostenían el pensamiento social británico moderno y que, por extensión, eran también los fundamentos del pensamiento antropológico.

Ahora bien, no es inusual que en la historia del pensamiento occidental haya momentos en que distintas formas del individualismo busquen imponerse a explicaciones y concepciones de carácter social o colectivo; debemos recordar que Mary Douglas señalaba que el origen de la sociología y la antropología francesa de Durkheim y Mauss debía encontrarse en la oposición al individualismo filosófico y político inglés de raíz lockeana, el cual dominó el primer periodo de la modernidad en Gran Bretaña y cuya influencia se extendía más allá de ésta (Douglas, 2001).

Lo novedoso en el caso que nos ocupa es que los ataques de Thatcher a la idea de sociedad y a lo social cimbraron al conjunto de Gran Bretaña, incluyendo a las disciplinas antropológicas. La cultura desarrollada por el thatcherismo, consistente en la implantación del *ethos* neoliberal y de algo que podemos calificar como *habitus* de mercado, aceleraron la decadencia del gran paradigma funcionalista y su variante estructural-funcionalista en la antropología.

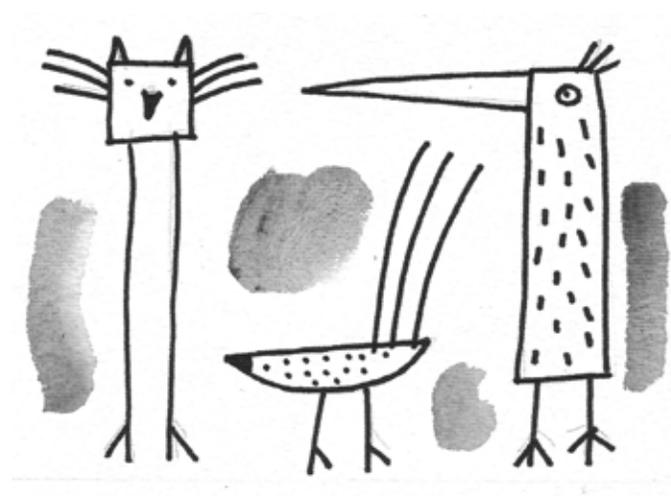
Lo anterior no significa que los antropólogos se hayan rendido a las tesis neoliberales; por el contrario, el gremio antropológico británico (con algunas excepciones) siempre vio con escepticismo y rechazo el proyecto de transformación de Thatcher, incluidos sus ataques a la universidad y cultura públicas. No obstante, hacia la primera mitad de los años ochenta resultaba claro que el medio académico se sentía cada vez más incómodo frente al pensamiento de los clásicos y que muchos experimentaban la sensación de que el ámbito antropológico y en particular la producción teórica se hallaban congelados (Ingold, 1996).

En más de un sentido, el funcionalismo y la antropología social clásica británica reflejaban la crisis experimentada por el Estado de bienestar y su cultura política, la cual había sido precipitada por el thatcherismo, pero no necesariamente había sido creada por

éste. El Reino Unido de los años ochenta se estaba convirtiendo en una sociedad imposible de ceñir a las viejas líneas trazadas por el orden de posguerra; sobre todo en las grandes ciudades, la migración interna y externa y el surgimiento de una economía postindustrial (Shoshan, 2017) hacían difícil que la gente se adscribiera a las divisiones clásicas entre clases trabajadoras y clases altas, cuya expresión política era la adscripción nítida al Partido Laborista y al Partido Conservador.

Para desencanto de muchos y felicidad de otros, las categorías políticas y culturales tradicionales se estaban difuminando y aparecían otros sujetos que ya no tenían cabida en los partidos, sindicatos e Iglesias que servían como vehículos habituales de participación política. Hacia finales de los setenta y principios de los ochenta, los movimientos por los derechos homosexuales, los jóvenes desclasados—muchos de ellos pertenecientes a las culturas del punk—, las minorías provenientes de las antiguas colonias y las feministas, comenzaban a adquirir fuerza y a desafiar el viejo orden, incluyendo a las teorías hegemónicas de la sociología y la antropología tradicional.

Si bien el thatcherismo no podía borrar de un plumazo el pensamiento social, su rechazo al concepto de sociedad sin duda produjo una crisis en muchos niveles, equivalente a la que experimentaría una sociedad teocrática en la que de pronto el poder negara la existencia de Dios. En el terreno de la antropología, la respuesta a esta crisis antisocial fue de distintos tipos: una parte del medio académico decidió atrincherarse y continuar utilizando las viejas teorías como si nada hubiera pasado o, bien, decidieron concentrarse en los temas específicos asociados a sus especializaciones regionales. En otros casos—como el de Maurice Bloch, Jonathan Parry y un grupo de



la London School of Economics–, los antropólogos decidieron acercarse al estructuralismo marxista francés de los años sesenta y setenta, y en especial a las obras de Maurice Godelier, Claude Meillassoux y Georges Balandier, quienes parecían ofrecer la posibilidad de recuperar la vocación universalista y generalizadora de la antropología científica. Unos más, optaron por buscar alternativas en la fenomenología o en el procesualismo al estilo de Manchester, mientras que otros, en los que me concentraré, se inclinaron por considerar seriamente la posibilidad de que, en efecto, la sociedad no existiera y, en consecuencia, tratar de entender qué era entonces lo que había en su lugar.

Lo anterior podría llevarnos a pensar en este último grupo como una corriente de antropólogos thatcheristas, pero, antes de emitir un juicio, es necesario entender cómo es que, en el país que dio forma y sistematizó la antropología social, algunos antropólogos se habrían prestado al juego –en apariencia reaccionario– de cuestionar la validez del concepto de sociedad.

El surgimiento de la antropología postsocial

La mayor representante de esta tendencia es Marilyn Strathern, antropóloga formada en Cambridge con Leach, de quien absorberá la crítica a los modelos de estabilidad y que mantiene una estrecha cercanía con la antropología practicada por Gregory Bateson, David Schneider y, sobre todo, Roy Wagner. Más importante aún, Strathern se formará como etnógrafa en las tierras altas occidentales (Western Highlands) de Papúa Nueva Guinea, una de las regiones más diversas en términos humanos y ambientales del planeta y un espacio históricamente privilegiado por la antropología británica. A diferencia de sus maestros y de algunos contemporáneos, Strathern se muestra escéptica de las interpretaciones que, en línea con Durkheim y el funcionalismo inglés, se concentran en el estudio de linajes y grupos de descendencia y, por lo tanto, en la comprensión de las formas de integración y en los mecanismos de estabilidad social. Por el contrario, a Strathern le atraen las teorías del caos y la entropía que provienen de la física y las matemáticas, las cuales no sólo le proporcionan un acervo de metáforas y nuevos términos descriptivos, sino que le dan elementos para criticar el mecanicismo y linealidad de muchas teorías sobre el parentesco (Strathern, 2005).

Como muchos antropólogos de su generación, Strathern pensaba que los estudios sobre los grupos de Melanesia están condicionados en exceso por las teorías de los linajes africanos, los cuales se aplicaban

de manera mecánica en contextos con características muy distintas. Strathern encuentra que el ordenado mundo conceptual que el funcionalismo construye a partir de sus observaciones sobre las sociedades africanas esconde elementos básicos de la concepción filosófica de Occidente, que han sido reificados al punto de volver indistinguibles conceptos y realidades que se proyectan sobre otras sociedades sin tener presentes las particularidades de cada lugar (Strathern, 1987).

Lo que antes era visto como la poderosa capacidad de la antropología (británica) para dar cuenta del verdadero funcionamiento de la sociedad (superando las nociones míticas, mágicas e “ideológicas” de los nativos) no es para Strathern sino una proyección de los deseos, fantasías y aspiraciones de una cultura antropológica localizada, contingente y que no puede reclamar para sí la universalidad. El núcleo de su crítica surge al explorar los contrastes derivados de comparar las categorías de género de la antropología occidental sobre Melanesia y las propias categorías melanesias del género (Strathern, 1990, 33). Su formación política feminista le permite revelar, con ironía y humor crítico, que cuando los antropólogos definen los campos femeninos y masculinos de los melanesios no pueden evitar proyectar la cultura hegemónica de los varones occidentales. El proyecto de Strathern es animado por la convicción de que la antropología ha desplegado de manera acrítica concepciones de raíz occidental sobre el género, ignorando (de un modo deliberado o no) que las categorías y prácticas que distintos pueblos utilizan para establecer distinciones entre hombres y mujeres son todo menos universales.

Lo anterior lleva a que desde las primeras páginas de *The Gender of the Gift* (Strathern, 1990), su obra más trascendente e influyente, sugiera la posibilidad de imaginar pueblos carentes de sociedad, a lo que más tarde se sumará la idea de que también hay pueblos sin género, sin producción y sin individuos. Sus provocativas afirmaciones no surgen, como quizá podría pensarse, de una negación colonial de las propiedades colectivas de los melanesios, sino de reconocer la imposibilidad de emplear de forma neutral e inocente las categorías centrales de la antropología.

Individuo y sociedad en Melanesia

Llegados a este punto, resulta difícil evitar establecer un paralelismo entre las posiciones impulsadas por Thatcher y lo que se desprende de la antropología de Marilyn Strathern. A fin de cuentas, ambas están desencadenando un ataque a esa cultura sociológicamente orientada a la que me he referido antes. No obstante,

sería un error suponer que Strathern es, sin más, la expresión thatcherista de la antropología británica. Si bien ella cuestiona el contenido metafísico de las nociones clásicas sobre la sociedad y la idea de que ésta es el universal que hace posible el ejercicio comparativo, al mismo tiempo defiende que “la sociedad” es el instrumento con el que la antropología occidental proyecta en otros sus ansiedades y preocupaciones, la solución que propone es totalmente distinta a la de la cultura del neoliberalismo thatcherista. Para este último, el panorama resulta claro: la sociedad es una ficción opresiva, a la que recurre un Estado intervencionista que pretende someter las fuerzas creativas y productivas de las personas, pero que, una vez que dicha ficción es disuelta, queda al descubierto la instancia sociológica verdadera: el individuo, que libre de cadenas colectivas y estatales se dedica a perseguir el interés propio y a la feliz obediencia de su racionalidad.

Strathern, en cambio, es todavía más radical, pues sus objeciones a la noción de sociedad van acompañadas de un cuestionamiento igualmente feroz a la noción de individuo. El encuentro con los pueblos melanesios y la revisión crítica de la extensa bibliografía sobre Nueva Guinea le permiten entender –a través del contraste antropológico– la metafísica sociológica que guía a su propia tradición intelectual y, sobre todo, el carácter metafísico y metafórico de la idea del individuo y, en consecuencia, a la expresión ideológica de éste: el individualismo que continuamente exaltan los partidarios de Thatcher. Strathern formula una crítica del individualismo por dos vías: la primera consiste en revisar las nociones de “producción” que, sobre todo la antropología marxista, proyecta sobre el mundo agrícola melanesio (las cuales presuponen la existencia de excedentes que pueden ser alienados de sus productores) y, la segunda, poniendo en tela de juicio las nociones de género de la antropología. Es en este punto que la crítica feminista de Strathern se hace presente y toma fuerza: a través del examen de materiales etnográficos melanesios, la autora advierte la existencia de un mundo en el que –a diferencia del que ella proviene– las categorías de género no sólo son inestables y susceptibles de transformarse, sino que además no son consideradas propiedades puramente individuales, sino atributos que se integran y modifican en función de relaciones que no son exclusivamente humanas, pues involucran los vínculos de personas con especies animales y vegetales y con una serie de objetos que por lo general –aunque no en todos los casos– se localizan en el ámbito ritual. En Nueva Guinea, de acuerdo con Strathern, hay una continua dislocación y yuxtaposición del género, propiedad que lejos de ser exclusivamente humana, se extiende a las plantas, los

animales y a los más variados artefactos. El género aparece como una propiedad móvil, intercambiable, y que se modifica dependiendo del contexto y de las relaciones en los que estén inmersos los actores. En este sentido, la obra de Strathern es deudora de la de Gregory Bateson y sobre todo de *naven*, el ciclo ritual en que los hombres se volvían mujeres y las mujeres hombres (Bateson, 1958).

Strathern se enfoca en interpretar y sintetizar los rasgos generales de una gran cantidad de materiales etnográficos sobre distintas regiones de Papúa Nueva Guinea y toda la Melanesia, en los que abundan espacios y situaciones (casi siempre rituales, aunque no de manera exclusiva) en las que los genitales de hombres y mujeres son concebidos y categorizados de un modo que resulta extraño para una cultura en la que el género es determinado por la anatomía; más aún, Strathern muestra que la sociabilidad melanesia no enfatiza la necesidad de establecer diferencias nítidas y normativas con respecto al género. Así, la etnografía de la región abunda en referencias a mujeres que se embarazan sin relaciones sexuales (Malinowski, 2012), hombres que menstrúan (Hogbin, 1970), y también ha documentado distintas circunstancias donde los penes son vistos como pechos femeninos y viceversa (Forge, 1966) y en los que el semen es categorizado como leche materna (Herdt, 1981; Lipset, 2004). ¿Cómo es esto posible y qué significa en términos de la organización colectiva? Habría que señalar que Strathern rechaza que estas concepciones y prácticas del género puedan explicarse sólo como actos simbólicos: la atribución de propiedades masculinas a cuerpos que desde nuestra óptica son femeninos y viceversa no es exclusivamente el resultado de una actividad semiótica en donde la relación entre objetos y signos se establece de manera arbitraria; lo que determina la identificación de algo o alguien con una categoría de género específica es resultado de una serie de relaciones sociales cuya lógica cambia en función del tiempo y el lugar. Una persona que sea considerada como un hombre en un contexto cotidiano puede ser visto como una mujer en un contexto festivo o ritual, de la misma forma que los genitales femeninos pueden ser considerados como masculinos bajo circunstancias específicas. Las sociedades melanesias pueden convivir con esta inestabilidad de los géneros porque éstos no son una propiedad individual, meramente asociada a la morfología y fisiología de los individuos. En Melanesia no se nace con un género: hasta cierta edad, los pobladores de la región no establecen diferencias sustantivas entre varones y mujeres y sólo es hasta que las personas pasan por ciertos ritos de iniciación que pueden ser categorizadas y adscritas dentro

de espacios femeninos y masculinos. Es necesario señalar que esta forma de entender el género no es resultado de la incapacidad de los melanesios para percibir los atributos físicos de las personas o que sus conocimientos sobre la biología humana sean de una rústica limitación: lo que sucede, de acuerdo con Strathern, es que el género no está por completo situado en el campo de lo biológico-anatómico (es decir, en el cuerpo individual) ni tampoco se localiza únicamente en el ámbito de las relaciones sociales (el cuerpo social). La distinción misma entre individuo y sociedad no está presente en el ámbito melanesio; no hay individuos que puedan concebirse como entidades irreductibles cuyas características le sean dadas al nacer o que tengan derechos (y obligaciones) naturales: se trata de culturas en las que no operan los principios del iusnaturalismo y en las que no hay predominio de la propiedad privada, comenzando por la autopropiedad (*self-ownership*) del individuo. Lo que existe, de acuerdo con Strathern, es una entidad distinta, a la que denomina *persona dividida* y cuya constitución está siempre en función de los vínculos que establece con otros. Se trata, en palabras del melanesista Carlos Mondragón, de una concepción en la que personas y comunidades “resultan entidades múltiples, partibles, necesariamente inacabadas en la medida en que se componen de relaciones pasadas y expectativas futuras” (Mondragón, 2016).

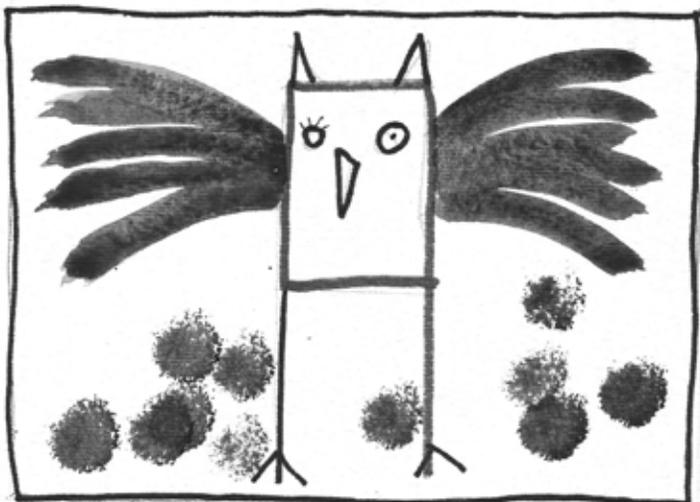
Al analizar la forma en que se construyen las relaciones entre hombres y mujeres, Strathern pronto descubre que la etnografía melanesia, en especial la enfocada en el parentesco, suele incorporar a las mujeres para reforzar una visión antropológica que propone que el ámbito masculino –asociado sobre todo al de la ritualidad, las iniciaciones y las casas de hombres– es el de la sociedad y el de una sociabilidad cuya tarea

es completar y dar los toques finales a la crianza, ámbito que los antropólogos occidentales imaginan como un espacio eminentemente femenino y que se les antoja como una extensión de la naturaleza. Esta visión, de acuerdo con Strathern, no hace sino reproducir una antiquísima idea europea sobre la distinción entre naturaleza y cultura, que neutraliza y oculta la forma en que los pueblos de las tierras altas occidentales conciben y practican las relaciones entre lo masculino y lo femenino.

Apoyada en la teoría crítica literaria y en particular en la obra de Gillian Beer (1983), Strathern también señala que los supuestos de una gran parte de la etnografía no son otra cosa que las metáforas en extremo arraigadas del pensamiento moderno y no tan moderno de la cultura europea y, sobre todo, británica. La incorporación de esta doble crítica radical a los conceptos de sociedad e individuo le permite entender que el lenguaje antropológico está en exceso cargado de las metáforas que estructuran su propia cultura, lo que conduce a los antropólogos a pensar que lo que están viendo en el campo son variaciones de una forma universal y no organizaciones radicalmente distintas de la sociabilidad. La ausencia de reflexión sobre los conceptos personales es lo que conduce a la antropología a pensar que los actores de la sociabilidad melanesia son individuos que, al igual que el antropólogo, son una entidad irreductible, constituida a partir de sí misma y que, por ende, es unitaria e indivisible. En contraste, Strathern halla lo que denomina *individuo melanesio*, una forma de ser en que la persona se constituye a partir de los otros y que continuamente oscila entre unidad y multiplicidad.

En *The Gender of the Gift* y en toda la obra de Strathern hay una preocupación constante por hacer visibles las metáforas de las que se vale la antropología para dar sentido a su quehacer, lo que posibilita hacer de la etnografía una tarea doble que, por una parte, permite estudiar la vida de los pueblos hacia los que dirige su mirada y, por otra, hace posible una crítica de las estrategias epistemológicas e incluso ontológicas que conforman el trabajo antropológico. Es por esta razón que, en su reseña a *The Gender of the Gift*, Mary Douglas comparaba esta obra con el Centro Georges Pompidou de París: un edificio que revela las estructuras que lo sostienen y que, a diferencia de otras arquitecturas, no oculta las cañerías y ductos que lo hacen funcionar (Douglas, 1989).

Strathern pone al descubierto una forma de la existencia que no está atravesada por la tensión entre individuo y sociedad: los polos que organizan la relación central del pensamiento occidental, los términos que permiten pensar la sociedad en contraste con el



individuo simplemente no existen en estas porciones australes del mundo. En Melanesia no hay nada que pueda ser ni de lejos comparado con el *self-made man* del mundo capitalista; no hay sujetos autoconstruidos cuyo lugar en la sociedad sea producto único y exclusivo de la acción individual. Por el contrario, Strathern enfatiza los rasgos eminentemente relacionales de la persona melanesia y confronta a ésta con los rasgos del modelo occidental que aparece exacerbado y puesto como única posibilidad ontológica por el neoliberalismo. Y, si bien es verdad que las peculiares concepciones melanesias pueden ser excepcionales, su mera existencia lleva a cuestionar la universalidad de las categorías *sociedad e individuo*. En este sentido, la obra de Strathern se sitúa de manera crítica frente al thatcherismo, pues si éste se atribuye el derecho de cuestionar la existencia de la sociedad, entonces Strathern somete al pensamiento neoliberal a una operación similar: si “no hay tal cosa como la sociedad”, la antropología extiende el argumento y expone que, de manera simétrica, cabe la posibilidad de que el individuo tampoco exista.

Consideraciones finales

La obra de Strathern ha sido muchas veces considerada un ejercicio posmoderno en el que la influencia de Derrida, Barthes y el postestructuralismo parecen determinantes; no obstante, esa lectura puede resultar engañosa, pues, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, ella no se deja arrastrar por el escepticismo de quienes piensan que el texto es una trampa incapaz de comunicar algo más que lo proyectado por el autor o por sus lectores. Marilyn Strathern consigue una salida al solipsismo que casi siempre acompaña a la crítica posmoderna y esto se logra porque la etnografía no se sitúa fuera de las metáforas que permiten el análisis antropológico. Por el contrario, reconoce que términos como *sociedad, individuo, género, mercancía, don o producción* tienen una dimensión metafórica y son, en definitiva, instrumentos artificiales que permiten ordenar y dar sentido al trabajo etnográfico, pero eso no la lleva a descartarlos, sino a utilizarlos de manera creativa, aparejándolos a las metáforas que provienen del campo nativo. En este sentido, ella reconoce que la etnografía no puede ser el retrato neutral y objetivo de una sociedad determinada, sino una práctica compleja que da cuenta de la recurrente inconmensurabilidad entre las formas nativas y las del etnógrafo. Cuando se toma conciencia de que hay incompatibilidades esenciales entre conceptos propios y ajenos, la etnografía se vuelve un espacio abierto,

donde el reconocimiento de los elementos que desestabilizan y desorganizan la sociabilidad se convierten en un asunto central, tan trascendente como el estudio de los factores que generan orden y equilibrio. Esta perspectiva es capaz de brindar un retrato más fiel que el presentado por aquellos que sólo se enfocan en la integración y en la homeostasis, al tiempo que abre una vía distinta a la ofrecida por los estudiosos del cambio social y cultural, quienes por lo general operan en un horizonte teleológico. El precio de centrarse en el orden es desestimar todos aquellos factores que desestructuran lo social y que para muchos pueblos son tan importantes y reciben tanta atención como los elementos que cohesionan y organizan su existencia.

Puede pensarse que este énfasis en el desorden y el ruido no son más que una manifestación de un posmodernismo que niega toda posibilidad de estructura, orden y sentido, pero, en mi opinión, las posiciones de Strathern deben tomarse como una profundización de temas señalados por Leach en *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, obra en la que se señalaban las limitaciones de los modelos de equilibrio y se planteaba la necesidad de entender cómo ciertos pueblos pueden oscilar entre sistemas sociales estructuralmente distintos entre sí (Leach, 1964). Por otra parte, la obra de Strathern es fiel a la tradición etnográfica sobre Melanesia y el Pacífico austral, en la que las transformaciones y el flujo continuo entre formas ontológicas aparecen como preocupaciones fundamentales. A fin de cuentas, se trata una región donde la circulación de dones y las mutaciones y síntesis continuas entre objetos y personas constituyen un tema primordial.

Por último, y para concluir, quisiera volver –una vez más– sobre la idea de que la antropología inglesa se vio muy impactada por ese cambio radical que fue el thatcherismo y que puso en crisis algunas de las nociones más caras y arraigadas de los británicos. Recordemos que, tras atestiguar los horrores de la guerra, Gran Bretaña se había empeñado en construir un modelo unitario y estable de sociedad que permitiera –por medio de la colaboración y la solidaridad– sobrevivir a la progresiva desaparición del Imperio. La crisis de lo social, de la sociología y del socialismo que caracterizó al régimen de Thatcher fue para muchos un momento de destrucción de todo aquello que pensaban que podía actuar como un freno a la barbarie y a la violencia. Aunque fue producto de la elección democrática y sin duda gozaba de una buena dosis de apoyo popular, el thatcherismo siempre tuvo un elemento de violencia y hasta de crueldad, sobre todo dirigida contra esos individuos a los que consideraba incapaces de prosperar por sí mismos. Bajo estas condiciones,

la antropología no podía permanecer indiferente y, en el caso de Strathern, creo que tomó la mejor decisión de todas: evitar rehuir los problemas que implicaba la crisis del pensamiento social británico y, a través del trabajo etnográfico, encontrar otras formas de pensar las relaciones colectivas, atendiendo a la sabiduría y al buen sentido de los otros.

Fuentes

- BATESON, GREGORY
1958 *Naven: a Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Stanford University, Stanford, 312 pp.
- BEER, GILLIAN
1983 *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-century Fiction*, Routledge, Londres, 330 pp.
- DAVIS, MARY
2009 *Comrade or Brother? A History of the British Labour Movement*, Pluto Press, Londres, 304 pp.
- DOUGLAS, MARY
1989 "A gentle deconstruction", en *London Review of Books*, vol. 11, núm. 9, pp. 17-18.
- DOUGLAS, MARY
2001 "Foreword", en Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, Londres, 224 pp.
- FORGE, ANTHONY
1966 "Art and environment in the Sepik", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, núm. 65, pp. 23-41.
- GOUGH, IAN
1979 *The Political Economy of the Welfare State*, Macmillan, Nueva York, 208 pp.
- HERDT, GILBERT
1981 *Guardians of the Flutes, Vol. 1. Idioms of Masculinity*, McGraw-Hill, Nueva York, 404 pp.
- HOBBSAWM, ERIC J.
2011 *La era del capital, 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 347 pp.
- HOGBIN, IAN
1970 *The Island of Menstruating Men: Religion in Wogeo, New Guinea*, Melbourne University Press, Melbourne, 203 pp.
- INGOLD, TIM
1996 *Key Debates in Anthropology*, Routledge, Londres, 320 pp.
- KEAY, DOUGLAS
1987 "AIDS, education and the year 2000", en *Woman's Own*, octubre <<https://www.margaretthatcher.org/document/106689>> [2 de junio de 2019].
- KUPER, ADAM
1975 *Anthropology and Anthropologists: The British School, 1922-1972*, Penguin, Londres, 256 pp.
- KUPER, ADAM
1985 *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, Routledge, Londres, 228 pp.
- KUPER, ADAM
2015 *Anthropology and Anthropologists: The British School in the Twentieth Century*, Routledge, Londres, 152 pp.
- LEACH, EDMUND R.
1964 *Political Systems of Highland Burma: A Study on Kachin Social Structure*, Beacon Press, Boston, 324 pp.
- LEACH, EDMUND R.
1978 "Glimpses of the unmentionable in the History of British Social Anthropology", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, pp. 1-23.
- LIPSET, DAVID
2004 "What makes a man? Rereading *Naven* and *The Gender of the Gift*", en *Anthropological Theory*, vol. 8, núm. 3, pp. 219-232.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
2012 *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday Anchor, Nueva York, 327 pp.
- MONDRAGÓN, CARLOS
2016 "Personas partibles, sociedades fractales. Reflexiones en torno a escala y complejidad en Vanuatu", en Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (coords.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 203 pp.
- SHOSHAN, NITZAN
2017 *El manejo del odio: nación, afecto y gobernanza de la extrema derecha en Alemania*, El Colegio de México, México, 510 pp.
- STRATHERN, MARILYN
1987 *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, Cambridge University Press, Nueva York, 325 pp.
- STRATHERN, MARILYN
1990 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California, Berkeley, 440 pp.
- STRATHERN, MARILYN
2005 *Partial Connections*, Altamira Press, Nueva York, 192 pp.
- WAHL, ASBJORN
2011 *The Rise and Fall of the Welfare State*, Pluto Press, Londres, 256 pp.