

Antropología y cultura en el mundo contemporáneo

*Andrés Fábregas Puig**

Vivimos un fin de época a la vez angustiante y esperanzador. La guerra, la violencia, el desgarramiento de pueblos y sociedades, es acontecer cotidiano. En Europa, las transformaciones actuales revelan la persistencia de añejas estructuras, la conflictiva construcción de los Estados Nacionales, las profundas crisis de las formas políticas, los desencuentros de la economía y la búsqueda de proyectos viables de sociedad. Los recientes acontecimientos en Italia, muestran la profundidad del reclamo social por formas políticas nuevas, más cercanas a las necesidades reales de los pueblos. La crisis de identidad en Italia es extremadamente interesante si se tiene en cuenta la antigüedad de las estructuras sociales e institucionales acuñadas en Roma hace siglos y desde allí, difundidas al resto de Europa. La desaparición del Partido Comunista Italiano, que fuera el más importante después del soviético en Occidente, abrió cauces de práctica política que hoy exigen la renovación total del Estado en Italia. Si elocuente es, el ejemplo de Italia para la comprensión de la Europa de hoy, así resulta Nigeria en el continente más flagelado por el colonialismo y sus herencias: Africa. En efecto, el fracaso de las elecciones presidenciales en Nigeria, se muestra como el ejemplo más impresionante de que no

* Rector de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

toda democracia debe ajustarse al estilo de Occidente. Los militares que gobiernan Nigeria anunciaron el pasado mes de junio, que las elecciones quedaban anuladas. El solo analizar el tornameo político africano nos llevaría muchas hojas porque estamos ante un continente cambiante, en donde localizamos desde las estructuras de linaje, clánicas, comunitarias, hasta el Estado en toda su complejidad y la presencia del moderno colonialismo, con su carga de consecuencias. Angola aún vive la guerra civil. Mozambique está al borde del conflicto. Los sucesos de Africa del Sur se agudizan, sobre todo en Natal, tierra zulú. El más reciente bombardeo a Irak, por parte de los Estados Unidos, nos despierta a la realidad de la continuación del conflicto en el Oriente, tanto, como la agudización de los problemas al interior de la propia Unión Americana. En Asia, los cambios que están sucediendo en Japón son impresionantes. No es sólo el desplazamiento del partido en el poder, sino la profundización de la occidentalización del país con los cambios culturales consecuentes lo que llama la atención. En América Latina, aún existen barreras formidables para lograr el desarrollo y darle paso a la pluralidad. Ante un panorama de fin de época como el que vivimos, también es cierto que la creatividad, la ciencia, el arte en todas las formas, la literatura, y la cuestión cultural en general, han irrumpido quizá como nunca en la historia humana, dando fehaciente testimonio de las posibilidades reales para la convivencia. Es por ello que —la revisión del pensamiento contemporáneo y sus raíces— adquiere importancia. Y la adquiere también porque es en este fin de época que han encontrado su agotamiento varios esquemas y aun estilos intelectuales, muchos de ellos provenientes del siglo XIX y algunos del mismo renacimiento.

Rememoremos que a finales del siglo XVIII y principios del XIX las tendencias dominantes del pensamiento eran idealistas, los puntos culminantes de ese poderoso pensamiento están encarnados en la vida y la obra de Emmanuel Kant, Fichte, Schelling y ese genial pensador que fue Hegel. Kant es además, iniciador de la investigación empírica. Entrado el siglo XIX, en los años 1830-1840, algunos pensadores hegelianos como Bauer, Ludwig Feuerbach, Moises Hess, Arnold Ruge, Heinrich Heine, Karl Marx, trataron problemas que serían centrales para el siglo XX, como el

de la alienación del hombre de sí mismo y de sus obras, tanto como de la propia naturaleza. La propuesta básica de esta escuela hegeliana, la concepción que sumaba a dichos pensadores, es que el ser humano es capaz de generar una conciencia de sí mismo, acción por la que nos objetivamos a nosotros mismos. Más tarde, vendría el planteamiento de esta misma escuela (vía Karl Marx) de que el hombre es un ser social, naciendo la primera propuesta hacia una ciencia de la sociedad. Se oponían así dos tendencias *dentro* de la misma escuela hegeliana que desarrollaron sus contradicciones hasta muy entrado el siglo XX, y son, la inaugurada por Ludwig Feuerbach a partir del desarrollo del concepto de *Gattungswesen*, es decir, la naturaleza genérica humana. Idea esta importantísima y además imprescindible para entender el pensamiento de la época que, insisto, se prolongará hasta nuestros días, se tradujo ese desarrollo en el planteamiento de que *existe* una naturaleza humana esencial, a partir de la cual —podemos agregar— se desarrolla la *pluralidad cultural*. Esta misma tendencia desprendida de Hegel a través de Feuerbach, fue la que llevó a Marx a proponer que la común humanidad está complementada por las relaciones sociales concretas. Y de éstas, las que explican la condición humana son las que se tejen en torno al trabajo concreto que transforma al medio circundante, de acuerdo a propósitos y necesidades. Estamos al filo de 1840. La tendencia de pensamiento opuesta a la de carácter hegeliano viene de los historiadores de la economía del siglo XVIII, aquel grupo intelectual conocido como el de los fisiócratas. Estos proponían extender a la humanidad abstrayéndola de sus relaciones sociales, aislándola de sí misma y sus alrededores. En la discusión entre estas tendencias se verificó el surgimiento de las ciencias sociales. Es decir, de esta discusión se desprendió el método de proceder de lo abstracto a lo concreto, lo que, con toda la complejidad adquirida, sigue siendo el procedimiento de las ciencias sociales. De aquí en adelante, el paso de la abstracción a la concreción no se redujo sólo a un estilo intelectual, sino que fue el camino para profundizar el pensamiento. En breve, se trata de la composición y la controversia, como componentes del pensamiento. Ello permitió resolver las confesiones heredadas de grandes pensadores anteriores a la escuela hegeliana como Tomas Hobbes, Montesquieu o Rousseau.

En la anterior controversia, encuentra también su origen el punto de vista evolutivo que dominó todo el resto del siglo XIX y dio paso al concepto de *sociedad primitiva* (su sentido *primigenio*) aplicado también, ya desde el siglo pasado, al estudio de Mesoamérica y las culturas precolombinas en general. Estamos en los umbrales del nacimiento de la antropología académica en donde dos pensadores resultan esenciales: el inglés Edward Tylor y el norteamericano Henry Morgan. A partir de 1850 (recordemos la base discursiva de 1830-1840), el viajero se convierte en etnógrafo y la especulación cede el paso a la investigación empírica. No es una casualidad entonces, que Henry Lewis Morgan publique su *LEAGUE OF THE HO-DU-SAU-NEE, OR IROQUOIS* (liga de los HO-DE-NO-SAU-NEE O IROQUESES) precisamente en 1851. La fecha remite a una época de dominio de la teoría de Darwin, lo que nos lleva a la obra de Herbert Spencer, *Principles of Sociology* que vería la luz primera en 1876. Las corrientes evolucionistas acusaron agudo eurocentrismo. No obstante el importante material reunido por los *cronistas de Indias* (incluyo a Fray Bartolomé de Las Casas) siglos antes, los pensadores europeos en general, los hegelianos incluso, vieron en Europa el *Modelo Universal* de sociedad, el punto de perfección evolutiva al que el mundo se dirigía. De ese momento, heredamos un pensamiento que recién se quiebra en nuestra propia época. Por ello, en medio de limitaciones y desacuerdos, fue muy importante la publicación en 1877 del libro de Henry Morgan, *Ancient Society* (*La sociedad antigua*) en donde el autor deploró muchas de las ideas de sus contemporáneos que identificaban el avance de la sociedad con la difusión y penetración de las instituciones de Europa Occidental. La teoría evolucionista intelectualizó el colonialismo, racionalizando la expansión imperial, que tendría —casi a finales del XIX— un discurso muy elaborado en el ensayo clásico de Turner, *The Frontier in American History* (*La frontera en la historia estadounidense*). La adopción del evolucionismo cultural, como explicación dominante decimonónica, era un resultado del profundo cambio que significó en Europa Occidental y en Estados Unidos, pasar de la estructura terrateniente a la del empresariado. Como apuntó Burrioge en 1973, se "pasó de un elitismo estable a otro competitivo". Es justo esa época (1850 en adelante) en la que

se impulsa notablemente la vida académica, los museos, las bibliotecas, las sociedades culturales y científicas, la lectura... fue la parte noble: la consolidación de la cultura, de la ciencia. Fue noble también porque se sentaron y se desarrollaron bases para una antropología que ha contribuido al diálogo cultural y la comprensión de la pluralidad. Porque también, con todo y su eurocentrismo, el evolucionismo contribuyó decisivamente a la investigación empírica. Como lo apuntaría Bancroft en los años finales del siglo XIX, "Los hechos son el material en bruto de la ciencia ...las teorías pueden ser sólo de un día, pero los hechos son para todos los tiempos y para cualquier ciencia..."

En los años finales del siglo pasado, cuando Bancroft escribió el acierto citado, había en debate tres visiones contrastantes de la sociedad y la cultura: La racista, derivada del énfasis en la biología; la histórica y la evolucionista. El pensamiento antropológico, con Morgan, se movió entre la visión histórica y la evolucionista. En verdad, el discurso de Morgan entraña la dialéctica de la etnografía que heredamos los antropólogos actuales. En honor a la justicia y en apego a la historia de las ideas, es imposible ignorar la influencia del gran jurista inglés Sir Henry Maine en la obra de Morgan. La contribución de Maine es de fondo: develó las dos grandes transformaciones de las sociedades indoeuropeas. En primer lugar, el cambio de sociedades basadas en el prestigio, a sociedades basadas en el contrato; y en segundo lugar, el cambio de la sociedad basada en el parentesco, a la que se asienta sobre el principio de la territorialidad. Tales aportes ocurren en 1861, y habrán de ser definitivos para la construcción del punto de vista de Sir Henry Morgan. Hay que recordar que esta influencia se nota aun en la introducción que del concepto *Clan* hizo Morgan y en su tratamiento del paso de la *tribu* a la nación. Están aquí contenidas las ideas hegelianas vía el pensamiento evolucionista, que a principios del siglo XIX se continúa como la línea dominante en los pensadores. Aún el marxismo, con todo y su carga ideológica, debe bastante al evolucionismo y al debate con esa escuela. El propio Marx fue un cuidadoso estudiante de Spencer, Morgan, Maine, como lo demuestra su *Cuaderno de notas Etnológicas de 1880-1882* publicados por vez primera, con profusas notas e importante introducción, por Lawrence Krader en 1972

(Ver: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx, Assen*). Esta línea de pensamiento, de debate entre evolucionismo y marxismo (tomado como pensamiento académico, y no como ideología de Estado), alimentó a una importante escuela antropológica que ha tenido grandes maestros como White, Steward, Wolf, Diamond, Armillas, Wittfogel, Palerm, Kirchhoff, Krader, Carrasco, Kaplan, Manners, Adams, todos pensadores de nuestro tiempo y varios de ellos, profesores en la Escuela Nacional de Antropología e Historia o en la Escuela de graduados de la Universidad Iberoamericana, en una época particularmente interesante de las ciencias sociales en México.

Los debates, la discusión de ideas y planteamientos alrededor de los hechos, son el alimento de la ciencia. El siglo pasado fue una época de profundos avances en ese sentido, desde las discusiones entre idealistas y empiristas, hasta el descubrimiento del método que va de la abstracción a la concreción. Revisar estas cuestiones es asunto prioritario en este fin de época, cuando todo el pensamiento social y filosófico está sentando las bases para una nueva visión, o diríamos mejor, visiones del mundo, del hombre y sus obras. Sin esta discusión, no estaremos preparados para comprender lo que se avecina. Son profundas las transformaciones de nuestra época, pero también persisten las herencias. La historia está armada de continuidades y discontinuidades como lo ha reconocido el pensamiento clásico. Por eso el debate es la forma de ser del desarrollo científico, el continuo examen crítico de los hechos, como lo aconsejó hacer tantos años, Bancroft. La construcción y destrucción de las teorías es un ejercicio al que todo científico, todo intelectual, debe estar preparado. Discutir ideas y planteamientos es sustancial para llegar al conocimiento.

En ese camino y también como herencia del siglo pasado que se prolonga al XX, no puede pasarse de lado la visión propuesta por Emile Durkheim. Aquí llegamos a los principios de la sociología científica que dará entrada a la tan influyente escuela antropológica del funcionalismo y, quizá, a riesgo de que protesten sus discípulos, del mismísimo Claude Lévi-Strauss, el padre del estructuralismo antropológico. No podría ser de otra manera en el caso de Lévi-Strauss, si tenemos en cuenta que Durkheim es francés, aquí las influencias son Montesquieu, Rousseau, Comte,

Durkheim y Marcel Mauss. Lo anterior es esencial para comprender, no sólo la historia de las ideas y los debates sino, aun los esfuerzos de los intelectuales franceses por situar al propio Marx, germano, *dentro* del estilo francés, como en su tiempo lo hizo Louis Althusser, el malogrado filósofo. Pero también de Emile Durkheim y Marcel Mauss la posición estructural-funcional desarrollada por los antropólogos ingleses, dentro de la llamada escuela británica de antropología social. Una de las más útiles lecturas que al respecto puede hacerse es la del texto de Durkheim y Mauss acerca del problema de la clasificación primitiva. Allí —como en otros textos— ambos, sociólogos franceses, establecieron que es la sociedad la fuente de las categorías del pensamiento. Escribieron que el cerebro no tiene la capacidad innata para construir los complejos sistemas de clasificación, que toda sociedad presenta. La cuestión es dónde está el *Modelo, el arquetipo*, para construir cualquier clasificación. La respuesta de Durkheim y Mauss es que, es la sociedad misma el modelo para las categorías del pensamiento. En otras palabras, la jerarquía lógica es un aspecto de la jerarquía social. La conclusión más importante que de aquí se desprende, es que el análisis de los sistemas de clasificación nos conduce a un mejor conocimiento de la propia sociedad. A través de categorías —usadas aún por las ciencias sociales— como las de intercambio, clasificación, sólidas estructuras, Durkheim y Mauss desarrollaron el análisis sociológico. Lo anterior es muy importante para comprender el desarrollo del estructuralismo en Francia y del estructural-funcionalismo en Inglaterra. Lo es, porque una vez que Durkheim y Mauss establecieron el significado sociológico del intercambio, facilitaron el camino a Claude Lévi-Strauss para el tratamiento del sistema complejo de intercambio y de sus diferentes correlaciones. En los textos escritos por Lévi-Strauss acerca de la regulación del matrimonio y el problema del incesto, se transparente la influencia de este estilo intelectual inaugurado por Durkheim y Mauss. Para varios seguidores de esta escuela, el mayor logro de Durkheim y Mauss es haber concebido la categoría analítica de *clasificación*. Con ello los fundadores de la moderna sociología abrieron el espacio para el análisis comparativo practicado por los antropólogos. Véase si no, los trabajos clásicos de Evans-Pritchard acerca de los nuer; y los de Radcliffe-Brown en

Australia y en África; o el libro famoso de Edward Leach, *Sistemas políticos de las tierras altas de Birmania*; y aun los trabajos de Fredd Eggan y M. Sahalins en los Estados Unidos.

Es claro que fue este estilo de Durkheim y Mauss, además de su preocupación por la sociedad primitiva (el sentido evolucionista), lo que derivó en la clásica definición que de la antropología social hiciera Radcliffe-Brown, como "una rama especializada de la sociología: aquella preocupada por el estudio de la sociedad primitiva". Fue tan influyente esta definición como para guiar décadas de trabajo de los antropólogos ingleses. Allí están los libros de Nadel, Gluckman, Evans-Pritchard Fortes, Leach, Lucy Mair, Mary Douglas, Carmelo Lizon-Tolasana, Malinowski, para probarlo. Y en los mismos Estados Unidos, vía Malinowski, la influencia sobre y a través de Fredd Eggan; o de trabajos como el de Helen Cordere entre los Kwaitul de la Costa Occidental (ver: *Fighting whit property, the American Ethnological Society*, vol. 18, J.J. Agustín, New York, 1950).

Fue hasta los años de la década de los 60 que en Inglaterra aparecieron temáticas consolidadas dentro de otras perspectivas más allá de la sociedad primitiva aunque, a mi juicio, sin dejar esta que podemos llamar "Orientación Sociológica", me refiero a trabajos acerca de la situación colonial, o el estudio de las ciudades y los grupos humanos urbanizados. Es de notarse la influencia del estilo marxista (con todo lo difícil que es aún definir este concepto) y de la nueva irrupción del evolucionismo, en los años 60 y 70. Se introdujo el tema de la sociedad campesina en antropólogos como Norman Long y Teodoro Shamin en Inglaterra. Y por supuesto, Eric Wolf en Estados Unidos y Angel Palerm en México. En la introducción de la sociedad campesina, como tema para la Antropología, influyó notablemente el descubrimiento del planteamiento de un economista ruso, A.V. Chayanov, que precisamente desarrolló la noción de la economía campesina, con un método de análisis muy cercano al estructuralista. Su objetivo fue llamar la atención hacia una lógica económica en donde la unidad de producción coincide con la unidad de consumo y donde el intercambio tiene un lugar preponderante para explicar el excedente y su circulación. El análisis de este enfoque originó una gran y prolongada discusión entre los autoproclamados campesinistas y descampesinistas. En

México, tal discusión cubrió una década entera. En ella participaron antropólogos como Arturo Warman y Angel Palerm por el lado de los campesinistas y Roger Bartra o Héctor Díaz-Polanco por el de los descampesinistas. Ha quedado una abultada bibliografía como testimonio de un período en el que la llamada Antropología Económica tuvo auge. Se descubrieron los trabajos de Karl Polanyi, originándose la discusión entre sustantivistas y formalistas con amplias repercusiones en México y varios países de América Latina. Los sustantivistas sostenían que el análisis antropológico de la economía debía ser "sustantivo", esto es, con las categorías derivadas de la economía en concreto que se estudiaba. La propuesta de Cuayanor, por supuesto, se clasificó como "sustantiva"; los formulistas sostuvieron que los instrumentos analíticos de la economía servían para analizar cualquier sociedad incluyendo, por supuesto, la categoría de mercado. En Inglaterra, Raymond Firth condujo el debate escribiendo textos clásicos y ligándose a los formulistas. En medio de estos debates el pensamiento muy diversificado de los marxistas coincidió con el auge de un evolucionismo, replanteado como el sustituto del estructuralismo, insiste en que la antropología era el estudio de la totalidad de la evolución humana y no sólo de las comunidades primitivas. Hubo varias convergencias entre marxistas, historicistas y evolucionistas. Las ciencias sociales atravesaron un período de extrema ideologización que en muchos casos condujo a posiciones francamente dramáticas. Uno de los mejores caminos para comprender ese período es el de revisar las discusiones acerca del llamado modo asiático de producción. El concepto tiene una larga trayectoria que sería imposible exponer con brevedad. Remito a los interesados al volumen colectivo de homenaje a Angel Palerm titulado *La Heterodoxia Recuperada* (FCE, México, 1987). Lo importante a destacar ahora, es que esa discusión reveló relaciones entre la antropología y el marxismo por una parte y la otra, los esfuerzos para hacer coincidir al marxismo con las tradiciones propiamente antropológicas, destacando el estructuralismo y el evolucionismo. Están los trabajos de Gudelier, Terray Pierre Philippe Rey o Claude Meillassoux para ilustrar lo que podríamos llamar la Durkheimización (o estructuralización) del marxismo. Y los trabajos con Angel Palerm en México y Eric Wolf

en Estados Unidos, para ilustrar el evolucionismo como marxismo. Lawrence Krader ha hecho un esfuerzo sostenido por lograr lo contrario: el marxismo como antropología. Krader ha tenido notable influencia en México y algunos países europeos, como Alemania. Lo que es pertinente, como un ejercicio necesario, colocar en su perspectiva decimonónica a estas corrientes de pensamiento, en el contexto de un siglo que, como el nuestro, ha sido muy corto. Comenzó en 1910 con la Revolución Mexicana y finalizó en 1991 con la caída del muro de Berlín. Lo que hoy percibimos como una crisis del pensamiento contemporáneo es, a mi entender, el proceso de transformación necesaria de los enfoques, nociones, conceptos y teorías que aún llevan la impronta del siglo XIX y del XX que agoniza. Nuestros esquemas han de transformarse —como ha ocurrido tantas veces en el pasado— para dar paso a una nueva ciencia social, incluyendo, por supuesto, una renovada antropología. De toda la experiencia anterior, debemos recuperar sus trazos más sólidos. Por ello insisto en lo clave de revisar a los clásicos: Spencer, Marx y Engels, Weber, Durkheim y Mauss; Norbert Elias; Mosca y Pareto, para citar algunos. Por supuesto, la pertinencia de los clásicos en antropología no debería estar en discusión. Y por supuesto, la revalorización de nuestro propio pensamiento, de los clásicos americanos.

Deseo insistir en que la tarea central de la antropología es el tratamiento de la totalidad humana a través de la comprensión del desarrollo —y origen— de la conciencia de otredad. En el mundo actual, resulta imprescindible la valoración de la sabiduría ancestral portada por los pueblos y la recuperación de las raíces de la cultura, no como un ejercicio conservador, sino básico para afianzar los caminos propios y los de la convivencia humana. Las ciencias antropológicas necesitan conservar y ensanchar su capacidad para comprender a la totalidad de la cultura. Una razón tan importante enfatiza la urgencia de trazar las trayectorias de conocimiento antropológico en nuestras naciones, develar sus caminos y relaciones con la sociedad. De frente a una especie de soberbia tecnología, la antropología debe oponer su alegato humanista demostrando que el sentido de la cultura es asegurar la continuidad de la vida. La experiencia tecnológica debe servir a la humanidad, no ahogarla.

Es también importante, para una perspectiva antropológica construida desde nuestra propia historia, establecer la naturaleza de las identidades como el resumen de la totalidad de una cultura. Desde mi punto de vista, ello tiene la mayor importancia para los pueblos y naciones de esta América plural que vivimos. Angel Palerm decía que "Misión de nuestro tiempo es, también, la reintegración de la unidad y universalidad de las ciencias antropológicas alrededor de una teoría renovada de la evolución". Hoy diríamos más bien alrededor de una teoría renovada del cambio social y el papel de la cultura en ese proceso. Sin embargo, la insistencia de Palerm en la unidad y la universalidad de la antropología, sigue vigente como camino para entender la totalidad de la acción humana, la coherencia de la historia.

En varios de los países de América se vive una revitalización cultural de los pueblos originales incluyendo la reconstitución de la intelectualidad propia. En países como México o Guatemala es particularmente importante este proceso, sin desconocer su presencia en Ecuador, Perú o Bolivia. En otros de nuestros países está ocurriendo el descubrimiento de la aportación sustancial Afro y Afroantillana en la modelación de la cultura. En México se habla de una "Tercera Raíz". Esta valoración y estos procesos de reencuentro de la intelectualidad india con los propios contextos, está planteando la remodelación de las naciones en América Latina y el Caribe. Sencillamente están emergiendo en nuestros pueblos nuevos rostros culturales. Estas remodelaciones y emergencias son rupturas con el antiguo orden colonial. Porque en verdad tanto el indígena como el negro fueron personajes sociales creados por el orden colonial. En otras palabras, el indio y el negro son categorías de la situación colonial cuya ruptura no es sólo reciente, sino que aún no termina plenamente en América Latina y el Caribe. Las ciencias antropológicas deben aportar al proceso de reconocimiento de la pluralidad cultural. Es más, la antropología ante el nuevo tiempo tiene que establecer la pluralidad como naturaleza de la cultura. Para el replanteamiento de los Estados Nacionales en América Latina y el Caribe ello es fundamental. Por que será inviable cualquier proyecto de Estado Nacional en nuestras tierras sin incluir plenamente a los indios y a los muchos pueblos con sus culturas, forjadores del mosaico Latinoamericano

y Caribeño actuales. Las llamadas culturas Nacionales tienen que repensarse en nuestras naciones, desde la perspectiva de que no son unívocas, sino plurales. Es evidente que las ciencias antropológicas tienen mucha palabra en este asunto. Y la tienen porque la fuerza de nuestras culturas es finalmente la variedad. La diferencia cultural nos enriquece, nos afianza en el humanismo. La desigualdad social, en cambio, nos opone y empobrece. Por ello, la cultura es nuestra puerta de entrada para la renovación de nuestras sociedades y la posibilidad de construir un nuevo tiempo, que es nuestro propio tiempo, recuperando el sentido de la historia: una humanidad reconciliada consigo misma en la vigencia de la libertad. De una libertad para la cultura y de una cultura de la libertad. Las ciencias antropológicas no pueden ser limitadas a una simple función empírica de planteamiento y solución de problemas. Y no puede ser así, porque su objeto es la vida misma y su riqueza radica allí y en la capacidad de los científicos para entender la cultura en su magnífica diversidad. Ante ello, nuestra capacidad para construir teorías de la sociedad y la cultura, teorías de la historia, desde nuestras raíces, adquiere una importancia central. La revalorización y reconstrucción de las ciencias sociales en general lleva ese camino: las cuestiones acerca de la vida, de la sociedad y la cultura, atraviesan a las disciplinas y se reúnen en la teoría. El replanteamiento de las ciencias antropológicas, en verdad de las ciencias sociales, debe partir de la conciencia de que nosotros hacemos nuestra historia y tejemos la cultura.

Estoy convencido de la importancia de revalorar a la antropología como ciencia con su enfoque dirigido a la comprensión de la totalidad de la cultura. La constitución y reconstitución de las ciencias sociales en su naturaleza porque así es la sociedad y la cultura misma. Las teorías en ciencias sociales, y la antropología, no es la excepción, son históricas, cambiantes, válidas para un tiempo. Así es la sociedad misma. Si existen las leyes del desarrollo humano, éstas no son generales sino históricas. No podemos entender a nuestro tiempo con las explicaciones propias al feudalismo. En cambio, comprenderemos mejor nuestra propia historia si conocemos qué es y qué no es el feudalismo.

De aquí desprendemos la importancia de colocar a la antropología como una ciencia actual, que posee experiencia e instru-

mentos para llegar al conocimiento de nuestra actual historia. En el contexto de nuestras naciones, dicha antropología debe tomar en cuenta a la pluralidad de la cultura y desde allí, proponer el análisis y forjar el conocimiento de lo que somos y hacia dónde enfilan sus destinos nuestros pueblos.

Don Ventura, San Fernando Las Animas, Chiapas.

1 de agosto de 1993.