

## Antropología y alteridad. De la naturaleza humana a la normalidad social

JOSÉ LORITE MENA\*

**Resumen:** La Antropología, en cuanto «ciencia de la cultura», nace como mirada hacia el *otro*. La composición de esta mirada está sostenida por la nueva distribución que hace el pensamiento europeo de sus propios espacios de lo normal y lo patológico. En esta visibilidad de la alteridad desempeñan un papel decisivo y simétrico la Medicina y la Mitología.

**Palabras clave:** Normal, Pueblo, Medicina, Estadística, Determinismo, Hombre tipo, Mitología, Clasificación.

**Resumé:** L'Anthropologie, en tant que «science de la culture», naît comme un regard vers l'*autre*. La composition de ce regard est soutenue par la nouvelle distribution que la pensée européenne fait du normal et du pathologique dans son propre espace. Dans cette visibilité de l'altérité jouent un rôle décisif et symétrique la Médecine et la Mythologie.

**Mots-clés:** Normal, Peuple, Médecine, Statistique, Déterminisme, Homme type, Mythologie, Classification.

*La normalidad es, como el determinismo, una idea que en cierto modo estuvo siempre en nosotros, pero que en algunos momentos puede adoptar una forma de vida completamente nueva. Como palabra, «determinismo» comenzó a usarse en la década de 1780 y cobró su más común significado actual en la década de 1850. Como palabra, «normal» es mucho más antigua, pero adquirió su más común significado actual sólo en la década de 1820. Ahora bien, aunque las dos palabras contribuyeron en la domesticación del azar, lo hicieron de maneras muy diferentes. Lo normal era un concepto de un par de conceptos. Su opuesto era lo patológico y durante breve tiempo su dominio fue principalmente médico. Luego pasó a casi todas las esferas, la gente, la conducta, los estados de los negocios, las relaciones diplomáticas, las moléculas. Todas estas cosas pueden ser normales o anormales. La palabra se hizo indispensable porque creaba cierta «objetividad» en lo tocante a los seres humanos.<sup>1</sup>*

*Una frontera.* En su «corta historia del estudio de la organización social», S. Tax afirma que entre 1860 y 1890, la Antropología «pasó de la nada a la madurez».<sup>2</sup> Esa *nada* es la que nos propone-

(\*) Dirección para correspondencia: Dpto. de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia, Aptdo. 4021. 30071 Murcia (España).

1 Hacking, I.: *La domesticación del azar*, Barcelona, Gedisa, 1991, 231-232.

2 Tax, S.: «From Lafiteau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organisation», en Eggan, F. (comp.): *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, Chicago University Press, 1955, 466. Cf. Harris, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1985<sup>2</sup>, cap. 6.

mos frecuentar: la consistencia de un vacío del que, aparentemente, sólo se tomaría conciencia por la emergencia brusca de un acontecimiento en el orden del saber que, por contraste, lo delimita y define.

*Una constatación.* Si recorremos el conocimiento de lo humano desde el siglo XVI, parece claro que la cronología de S. Tax introduce una segmentación forzada en el procesamiento del saber. Desde que M. Hundt publica *Anthropologiam de hominis dignitate* en 1501, o, al menos, con la edición en lengua vernácula de *L'Anthropologia o vero ragionamento de la natura humana* de G.F. Capella en 1533, hasta la monumental obra de G. Klemm sobre la cultura en 12 volúmenes que se suceden desde 1834 hasta 1850 (*Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*) o el famoso trabajo de J.-A. de Gobineau sobre las razas en 4 volúmenes publicados entre 1853 y 1855 (*Essai sur l'inégalité des races humaines*), hay dos dimensiones que se superponen.

Por un lado, los trabajos que incluyen en sus títulos el término «Antropología» son demasiado numerosos para pasar desapercibidos, sobre todo a un historiador de la materia con la agudeza de S. Tax. Por otro lado, y ateniéndonos al espectro de las preocupaciones que canalizan la producción de estos textos, se puede constatar, al menos, tres grandes ejes. Uno está constituido por los trabajos que se ocupan de la dimensión psicosomática del ser humano en la más estricta tradición escolástica, pero también por autores que se sitúan en negativo frente a esta corriente y producen un efecto desestabilizador (Hobbes, *Sobre el hombre*: 1657; Hume, *Tratado de la naturaleza humana*: 1739; La Mettrie, *El hombre-máquina*: 1748; Helvetius, *Del hombre*: 1772; Fichte, *El destino del hombre*: 1800). Otro eje se consolida con estudios que abren el camino al análisis de la conformación física del hombre, en la línea que condensa Diderot en sus artículos «Anatomía» y «Antropología» en la *Enciclopedia* (J. Sperling, *Physica Anthropologia*: 1647; S. Haworth, *Anthropologia*: 1680; Teichmeyer, *Anthropologia*: 1739; Buffon, *Historia natural del hombre*: 1749-1777). El tercer eje se constituye con estudios que analizan la realización de la dimensión espiritual del hombre en sus producciones culturales. Ahí se inscribirían el trabajo de Shaftesbury *Características de los hombres, costumbres, opiniones, edades* (1711); los textos de Rousseau; la *Anthropologie ou science générale de l'homme*, de A.C. Chavannes (1788), donde la Antropología física se prolonga en Etnología, Nootología, Glosología, Etimología, Gramatología y Mitología; la *Antropología* de Kant (1798) que, desde un punto de vista pragmático, introduce al sujeto en una «ciudadanía del mundo»; o la *Antropología de los pueblos naturales* (1859-1872) de Th. Waitz. En una perspectiva general, parece claro que para 1860 existía un amplio y policéntrico *corpus* de conocimientos que comprendía tanto la defensa más tradicional de la representación del ser humano como el estudio de la «fábrica del cuerpo» o el análisis de las producciones culturales.<sup>3</sup>

*Un problema.* La *nada* de S. Tax está demasiado poblada. Y sin embargo, su delimitación es, en gran parte, exacta. Entre 1860 y 1890 se produce el acontecimiento decisivo de la configuración de la disciplina que hoy reconocemos como Antropología, no obstante la proliferación de estudios sobre el hombre que la anteceden. Esta aparente contradicción cronológica reside en el perfil paradójico con que se presenta epistemológicamente el acontecimiento: la Antropología se autodelimita como ciencia dándose como objeto, no el hombre, sino la cultura. Una deriva insensible, pero que marca una dislocación en las representaciones: la ciencia del *anthropos* emerge en el mismo movimiento en que el hombre deja de polarizar la visibilidad de lo humano. Como si la Antropología adquiriera la posibilidad de postularse «científica» en la medida en que el hombre se diluye ante la

3 Cf. Lowie, R.: *Historia de la Etnología*, México, FCE, 1946; Kroeber, A.L.: *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Toronto, Random House, 1963; Caro Baroja, J.: *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*, Madrid, CSIC, 1991; Lorite Mena, J.: *La filosofía del hombre, o el ser inacabado*, Estella, Verbo divino, 1992.

mirada del saber reconocido académicamente. Los mismos textos fundativos muestran en sus títulos el desplazamiento: *El matriarcado* de J.J. Bachofen y *La ley antigua* de H.S. Main, ambos en 1861; *El matrimonio primitivo* de J.F. McLennan, en 1865; *La cultura primitiva* de E.B. Tylor, en 1871; *La sociedad primitiva* de L.H. Morgan, en 1877. Y en el vértice de esta reorganización del saber, la creación de la primera cátedra de Antropología en la Universidad de Oxford en 1884, ocupada por Tylor.<sup>4</sup> Es cierto que el término «hombre» se conserva aún en algunos títulos como en *El origen de la civilización y la condición primitiva del hombre* (1870) de J. Lubbock, o en *Antropología. Una introducción al estudio del hombre y de la civilización* (1881) de Tylor, pero el significado ha cambiado: el eje que determina la comprensión de la realidad humana no es la esencia del hombre, sino los procesos culturales. De ahí que la nueva ciencia nazca adjetivada: Antropología *cultural*. El hombre ya no se yergue como una sólida representación de donde se ramifican las prácticas, o como una naturaleza definitiva desde la que se puede deducir y sancionar sus producciones, sino como un foco de confluencia de cosas y discursos que lo atraviesan en una multiplicidad de componentes difícil de unificar, como un residuo de su propia variabilidad. El hombre ha dejado de ser un estado para sólo ser consistente como proceso. Esta transformación ya está contenida en el pensamiento de Hegel o en el de Marx, pero sólo parece tener una efectuación concreta en la configuración de una nueva forma del saber de lo humano en el momento en que el proceso mismo hace inevitable la muerte del hombre que lo había iniciado y que parecía conducirlo. El momento en que la Antropología pasa de la nada a la madurez es ese intersticio ocupado por la muerte del hombre. La proclamación es de Nietzsche (*Así habló Zaratustra*: 1882-1884), pero quien ejecuta la sentencia es la Antropología con la simple constancia de su emergencia. La Antropología nace cuando, estratégicamente, los hombres sustituyen al hombre. Entonces, la sustancia que sutura la multiplicidad no es una esencia universal, sino la cultura. S. Tax tiene, pues, razón y en profundidad. Hay una catástrofe representativa que impediría establecer una línea de continuidad entre los múltiples trabajos que desde el siglo XVI se ocupan del hombre y los análisis que desde 1860 se configuran como pertenecientes a una nueva forma del conocimiento de lo humano.<sup>5</sup>

*Una territorialidad.* En una vertiente, la muerte de *el* hombre; en la otra, el nacimiento de la Antropología. Entre ambas, como un espacio abierto con múltiples encrucijadas aún por señalar y recorrer, la liberación de la alteridad. Hay una alteridad masiva, más manifiesta y atrayente, que se impone de forma indiscutible con la nueva mirada que pretende domesticarla: la Antropología, en cuanto ciencia de la cultura, se despliega como un saber de los *otros* –los primitivos, los salvajes o los bárbaros. Hasta tal punto que el reconocimiento académico de este nuevo saber está marcado originariamente por una mirada de *exterioridad*. Y ahí ya se introduce una ambigüedad epistemológica que fisura a la Antropología empírica desde su propio interior: explicar científicamente a los otros, exteriores a la cultura occidental, siendo un producto específico de la razón occidental. ¿Cómo hablar de lo *otro* desde lo *mismo*? ¿No contiene la alteridad una permanente resistencia a ser reducida a la unidad? Esta asimetría epistemológica estallará en autocritica de los presupuestos del discurso antropológico a partir de 1986 con el movimiento conocido como «Antropología postmoderna».<sup>6</sup> Entonces, el discurso antropológico llegará a ser considerado como «una ficción» (C. Geertz). Hay otra alteridad

4 Cf. Marett, R.R.: *Tylor*, Londres, Chapman, 1936; Harris, M.: *El desarrollo...*, caps. 6 y 7.

5 Cf. Lorite Mena, J.: *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros*, Madrid, Akal, 1995.

6 Ver la compilación y presentación de esta corriente por Reynoso, C. en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa, 1991. Una de las obras más significativas del proceso es Geertz, C.: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989 (*Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988).

que invade desde el interior; una fragmentación más soterrada y desconcertante, más inasible en su dinámica y más contundente en sus efectos residuales: en la descomposición de *el* hombre de la razón occidental, las representaciones humanas pierden la sólida referencia en la que habían proyectado todas sus posibilidades. El saber de sí mismo se desagrega y variabiliza. Los hombres se descubren en una proliferación inabarcable de posibles, pero deficientes de realidad por no disponer ya de un borde donde contener sus inquietudes. Con Nietzsche, no sólo muere el hombre y Dios, también muere el pensamiento; se agota una forma de producir presencia de mundo. Muere la humanidad central. El hombre occidental se descubre sin esa sólida interioridad definitiva que lo protegía de las aleatoriedades y le permitía suponer que cuando hablaba era *el* hombre quien se encarnaba en su discurso. El hombre abstracto se aleja; se inmensifican las diferencias. *El* hombre se hace incierto y los hombres concretos ganan en presencia existencial. Feuerbach sería uno de los desencadenantes del proceso; su punto de apoyo es la inversión exacta de la estructura epistemológica del presupuesto cartesiano: *cogito, ergo omnes sum homines* («Pienso, luego soy todos los hombres»).<sup>7</sup> Así se proyecta hacia el siglo XX el pensamiento filosófico de lo humano: con una deficiencia referencial y con un exceso de existencia. Somos interminablemente *otros*. *El ser y el tiempo* (Heidegger) o *El ser y la nada* (Sartre) son momentos claves en el reajuste de esta dislocación. En el extremo terminal de este proceso como perfil de nuestra actualidad se atraviesa la pregunta de M. Foucault: ¿quiénes somos?<sup>8</sup>

Habría, pues, una doble alteridad; una exterior y otra interior. No siempre simétricas ni complementarias. Pero con interferencias mutuas que se apoyan en una inquietud paralela que las desborda: ¿desde dónde pensar lo humano? Esta es la indignancia que alimenta el proceso. Y desde esta constatación, una pregunta se impone: ¿esta invasión de la alteridad es una resultante o un proceso previo? Más exactamente, ¿se configura la alteridad cuando estalla el hombre de la razón occidental y nace la Antropología o, por el contrario, es la lenta y múltiple configuración de la alteridad la que socaba los fundamentos del hombre esencial y apoya la emergencia de la constitución de la Antropología como el estudio de las producciones de los hombres? La alteridad no está definida previamente, surge en el mismo proceso de búsqueda de su control. Su perfil es residual, pero no por ello menos compacto. Es en los límites multiformes de las estrategias que componen una nueva humanidad donde empiezan a desdoblarse las inteligibilidades y a ramificarse la legitimidad del poder haciendo omnipresente el contrafuerte de la alteridad. No es un recorrido errante, esta deriva de la identidad tiene un sólido soporte, una línea que marca una consistencia de su trayectoria: la travesía de las representaciones desde la naturaleza humana al hombre normal, el deslizamiento de la naturalización a la normalización. Una línea con múltiples frentes y soportes: la transición del yo a la sociedad, la emergencia del «pueblo» como resolución del conflicto entre naturaleza y sociedad, el desplazamiento del determinismo esencial por el determinismo social, la obsesión con el inventario y la eficacia de la clasificación, la pugna entre lo normal y lo patológico, la socialización de las estadísticas y el método comparativo, etc. A lo largo de estas angulaciones muere *el* hombre y nace la Antropología. Es el territorio que ocupa la «nada» de S. Tax.

7 *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, XI, 43. Cf. Cabada Castro, M.: *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, Herder, 1994, especialmente pp. 89-169.

8 Foucault, M.: «The Subject of Power», en Dreyfus, H. y Rabinow, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1983 (1ª edic. 1982), 212 (Paris, Gallimard, 1984, 302).

### 1. La dilatación del orden.

El número entra en la sociedad cuando la persona se hace probable. Esto ocurre en la primera mitad del siglo XIX. Es un desplazamiento representativo con giros sucesivos. Cuando el proceso concluye, la referencia que legitima el perfil aceptable de los individuos, ya no es la naturaleza humana con el haz de necesidades y límites que de ella se deducen como un orden inviolable, sino su integración en una curva de cálculo que encierra numéricamente la normalidad y retiene en sus extremos las variaciones posibles. Es el momento en que las técnicas para medir y controlar el equilibrio social se extienden desde la intervención médica para corregir las deformaciones orgánicas hasta la preocupación política por impedir las desviaciones en la conducta moral. Hay un *continuum* epistemológico de regulación que parte de la medicina y se ramifica en lo social para, desde ahí, volver sobre el punto de partida estableciendo un círculo de sanidad colectiva cuyo perímetro es el «hombre promedio». Este hombre sin existencia concreta, pero omnipresente como pauta ideal, sería la constante que el nuevo pensamiento de la economía de mercado, del maquinismo industrial, de la sanidad pública y de la reglamentación escolar, se otorga como eje de autorregulación. La regulación social parte de la regularidad orgánica y la imita, pero su operatividad de control la hace inevitablemente mecánica y cuantificable. Por eso, en este proceso, la sociedad será considerada, al mismo tiempo, como organismo y como máquina.<sup>9</sup>

El inicio del proceso lo asume Kant, cuando en la primera parte de *El conflicto de las facultades* habla de la «policía médica» (*medizinische Polizei*). Una institución que ya tenía vigencia en el enérgico Estado prusiano: la «policía médica» prolonga la «Ciencia del Estado» desarrollando las técnicas que permiten buscar, analizar y organizar la información sobre la población para asegurar la presencia de la autoridad estatal.<sup>10</sup> La culminación del proceso se encuentra en la perspectiva con que E. Durkheim aborda el problema de saber la diferencia entre un fenómeno social normal y otro patológico: «La cuestión no difiere esencialmente de la pregunta que se hace el biólogo cuando trata de separar la esfera de la fisiología normal y la esfera de la fisiología patológica». La manera como el fisiólogo llama normal a un estado es refiriéndolo al término medio de la especie, la «masa densa central» que se puede representar con un solo número y alrededor del cual se distribuyen todos los demás. Desde este postulado básico continúa: «Debe seguirse el mismo método en la ética. Un hecho moral es norma en el caso de un determinado tipo social cuando ese hecho se observa en el término medio de la especie; es patológico en circunstancias contrarias». <sup>11</sup> Término medio ↔ Normal ↔ Correcto. Entre Kant y Durkheim ha habido un desplazamiento decisivo: el «yo» transcendental que buscaba pragmáticamente la «ciudadanía del mundo» (*Antropología*) sólo se reconoce ahora como entidad anónima barajada por las determinaciones de los promedios estadísticos (*Sociología*; un título es directivo: «Suicidio y natalidad: Estudio de estadística moral»). Entre ambos momentos se recompone la realidad humana y su forma de orden: el «hombre promedio» (*homme moyen*) u «hombre tipo» (*homme type*) de A. Quetelet (*Tratado sobre el hombre*: 1835). Este *hombre medio* no se refiere a la naturaleza humana, ni pretende contenerla; «es sólo una cómoda ficción» (como indica I.

9 Cf. Schlangier, J.: *Les métaphores de l'organisme*, Paris, Vrin, 1971, caps. VI-VIII; Canguilhem, G.: *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1981, 186-203; Hacking, I.: *La domesticación...*, cap. 1.

10 Cf. Rosen, G.: «El cameralismo y el concepto de policía médica» y «El destino del concepto de policía médica, 1780-1890», en *De la policía médica a la medicina social*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 138-162 y 163-180.

11 Durkheim, E.: *De la division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Vrin, 1893, pp. i, 33, 450. Ver su «Suicide et natalité: étude de statistique morale», en *Revue Philosophique*, 26 (1886), 447 y 462-63.

Hacking, no existe un hombre que se haya divorciado 0,17 veces y tenga 2,2 hijos). Y sin embargo, al trazar el predominio de unas características, no sólo produce una información sobre la población y sobre la manera de controlarla, también, en la misma manera de producir estos conocimientos, está delimitando una forma de objetividad dependiente de la medición de las cualidades. El postulado es operativo haciendo que la ficción sea más que real, hiperreal. Esta nueva producción de realidad es la imposición de un nuevo determinismo: el de la relación entre medida y valor.<sup>12</sup>

La razón ilustrada tiene a la naturaleza como referente y contraste de sus representaciones. Naturalizar el mundo es, en gran parte, des-divinizarlo, situarlo en una autonomía hermenéutica con relación a la lectura revelada de los fenómenos. Entre la autorreferencialidad matemática de las leyes físicas (Newton), «la voluntad general» como determinación intrínseca del orden social (Diderot) y «la mano invisible» como corrección espontánea de la economía (A. Smith), hay una coherencia representativa: el hombre busca su identidad en la naturalidad y homogeneidad de unas leyes que expresan la consistencia interna del mundo. Montesquieu sintetiza esta consistencia: «Las leyes son las relaciones necesarias que surgen de la naturaleza de las cosas» (*El espíritu de las leyes*: 1748). La Ley ha pasado de la transcendencia a la inmanencia: de su concepción como efecto de un *mandato* exterior (a la naturaleza, a la sociedad, a la economía, a la moral...) a su aceptación como proceso de *regulación* interior. Empieza una hundida deriva de las representaciones, del mundo como máquina al mundo como organismo. El proceso será lento y angulado.<sup>13</sup>

Aunque Rousseau considere que el «estado de naturaleza» no es un momento exacto en la cronología humana, lo sitúa como límite ideal del equilibrio de los hechos y de los valores. Su desajuste es el impulso que hace historia. Pero ésta debe recuperar, a través del arte y de la moralidad, un nuevo equilibrio que haga al hombre un ciudadano de la naturaleza. La *perfectibilidad* es ese largo y arduo camino social para volver a alcanzar lo que se había perdido; en un estado diferente puesto que «la naturaleza humana no retrocede», pero en una misma comunión: la armonía con la naturaleza.<sup>14</sup> Esta sería la tangente al modelo mecanicista que se estira desde finales del siglo XVIII buscando una nueva alianza entre el hombre y la naturaleza. La preocupación axial no es el «yo», sino el re-encuentro con la naturaleza; o, al menos, se trata de un «yo» que sólo conseguirá la posibilidad de su elocuencia en el descubrimiento de su naturalidad. Diderot propone situar al hombre en el universo como un punto de donde partirían las inmensas líneas que se pueden extender a todos los otros puntos del espacio infinito («Enciclopedia», en *Diccionario razonado*). Un antropocentrismo tajante. Pero la naturaleza es aún demasiado geométrica, mecánica, lineal y homogénea para dar cabida a un hombre, que aspira a ser natural en su libertad y con sus temores. De la Mettrie lo había intentado creando un *hombre-máquina*; pero las perspectivas parecían muy limitadas más para el hombre que para la máquina. Es el mismo Diderot el que parece anunciar el camino en sus artículos «Anatomía» y «Antropología» de la *Enciclopedia*. Es la Anatomía no la Mécanica, que preside como modelo de saber la que ofrece el puente entre el hombre y la naturaleza, el término medio para la naturalización del hombre: una «anatomía metafísica» (*Carta sobre los sordos y mudos para los que oyen y hablan*: 1751). Es un eje de posibles. Kant sigue una línea diferente en los planteamientos pero convergente en las inquietudes: el desnivel entre la razón pura y la razón práctica lo conduce a elaborar una antropología para superarlo. Su triple pregunta canónica (¿qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me

12 Cf. Hacking, J.: *La domesticación...*, cap. 20.

13 Cf. Lorite Mena, J.: «Biología y ciudadanía. Del reloj a la historia», en VV.AA.: *La Filosofía y los procesos socio-históricos contemporáneos*, en imprenta, Barcelona, Anthropos, 1996.

14 Cf. Starobinski, J.: *Jean-Jacques Rousseau. La transparence de l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

está permitido esperar?) se prolonga en otra interrogación que las sintetiza y proyecta: ¿qué es el hombre? Este hombre sólo recuperará su realidad analizándose como ciudadano del mundo. Y en este análisis, que debe constituirse como *Antropología sistemática*, Kant descarta la *Antropología fisiológica*: «se debe dejar hacer a la naturaleza, ya que no se conoce los nervios y las fibras del cerebro, y que no somos capaces de utilizarlos para la finalidad que nos proponemos». Kant se separa del camino señalado por Diderot y propone un camino *pragmático*: la historia, la biografía, el teatro, la novela y los viajes. Otra manera de naturalizar al hombre: asistiendo a la representación que él mismo hace de sus producciones (una dimensión que absorberá la *Antropología cultural*). No obstante las diferencias de caminos, la preocupación es paralela; el problema central es la nueva disposición del hombre en la naturaleza y la asimetría representativa en que se inscriben. ¿Cuál es su naturalidad?

Esta tensión empieza a liberarse a principios del siglo XIX con la transformación que aporta el pensamiento romántico sobre la naturaleza, pero sobre todo con la gran perspectiva de Hegel: lo absoluto es proceso (*das Absolute ist Prozess*). Se pasa de un pensamiento de estados a un pensamiento de procesos; la naturaleza se hace orgánica y la razón se hace en su historia. En este movimiento, que contiene el exceso de ecos vitalistas, surgirá una nueva representación del orden. Pero entonces el problema será desplazado; ya no será la naturaleza la que se resista a la integración de un hombre permanentemente atento a sus decisiones, sino que será el hombre, ese «yo» que ahora es antro-po-lógico, el que mantendrá un orden geométrico en su moralidad que lo hace incompatible con las nuevas formas de una naturaleza que se hace polimorfa como organismo. Es la representación del hombre la que ha de cambiar.

Este cambio se opera cuando la verdad del hombre se prolonga con sus raíces biológicas. Es su lado abismal, pero también luminoso. La nueva verdad despliega nuevos temores. La dimensión material resalta su condición animal, tenebrosa e incontrolable; pero también expone un orden vital que le precede y le permite existir, desear o pensar. Es la doble vertiente que se despliega desde que el hombre repliega su mirada sobre su propio cuerpo y se siente más soportado por la vida que dominado por su razón. Ahí la verdad humana tradicional se cuarteja, parece insuficiente, rígida, para la permanente fluidez que se le solicita. El hombre se aproxima a la naturaleza dejándose invadir por la vida. Entonces le preocupará ese orden que le parece exterior a su conciencia pero sin el que su interior no tiene realidad. Entre el hombre y la naturaleza, entre el interior y el exterior, surgirá un nuevo ser vital que se impone como *metaxú* y superficie de un nuevo orden: la sociedad. No el pueblo político que se identifica como «voluntad general» y se manifiesta como poder superior en la Asamblea, sino el pueblo como una realidad viviente que engloba a los individuos y los unifica en una unidad superior con sus propias leyes y dinámicas. Ha nacido un nuevo ser viviente: el pueblo como *cuerpo social*. Un nuevo registro de naturalización. El hombre es desplazado por una alteridad que es su propia fragmentación corporal: los hombres; pero no como dispersión de una esencia a recuperar, sino como una instancia donde se concreta su nueva realidad y se transforma su lógica: la nueva ley de ese viviente colectivo será lo normal. La normalidad fija un eje de determinación y un perímetro ideológico: hombre tipo = pueblo = natural. Comte hará del estudio de ese nuevo viviente una ciencia; primero la llamará Física social, después Sociología.<sup>15</sup> En este proceso desempeña un papel fundativo la Medicina; pero la expresión cultural más importante en el proceso de aparición de la Antropología será la Mitología.

15 Cf. Aron, R.: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976; Gurvitch, G.: *Tres capítulos de la historia sociológica: Comte, Marx, Spencer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

La sociedad se conformará como cuerpo ante la mirada médica cuando la regulación de la salud no se practicará ante el requerimiento privado, sino que estará prevista por la autoridad pública. Es el nacimiento de la medicina social. Así aparece una nueva superficie de realidad de lo humano y de tratar su diversidad. El Estado asume la función de garantizar la salud de los ciudadanos al mismo tiempo que adquiere la posibilidad de establecer nuevos controles. Es el comienzo de la dilatación del orden, de una ramificación corporal que lo hará omnipresente multiplicando las instancias nucleares de una vigilancia deseada.

En primer lugar, el orden se compacta y se extiende siguiendo el tejido de la biología: la población es entendida, básicamente, como un entramado de fenómenos orgánicos, como un cuerpo —natalidad, fecundidad, dolencias, envejecimiento, mortalidad, etc.— Se pasa del territorio a la vida; o, al menos, el territorio se constituye como el límite de unos procesos biológicos que el poder debe controlar. Así podrá determinar el número de su población, su fuerza productiva, su capacidad militar, su bienestar o su salud moral y su felicidad. Es el concepto de «nación» que se empieza a imponer, y del cual conocemos hoy sus más negras consecuencias con los infames nacionalismos biológicos.

En segundo lugar, la medicina se constituirá en el instrumento científico inicial de esta transformación en la medida en que en ella misma se producen dos modificaciones decisivas. Por un lado, la medicina empieza por reglamentarse como profesión, como «carrera» oficial. A partir de la «policía médica» prusiana, y con la medicina social en Francia o en Austria, se trata, en el primer cuarto del siglo XIX, de establecer la estructura de los conocimientos que el médico debe poseer para que su intervención pueda garantizar al Estado la salud del pueblo. Es la *normalización* de la medicina: se marginan conocimientos, técnicas, productos, personas..., que desde ese momento quedan relegados a la zona silenciosa e ilegal de la medicina popular o tradicional, al delimitar los programas de estudio, los exámenes y los títulos con que el poder político decide la teoría de la salud que quiere proyectar en la sociedad. El Estado decide cómo quiere sentirse sano el individuo; el término medio es la sociedad como entidad vital. Por otro lado, y simétricamente, esta reforma del saber médico es inseparable de su reforma como práctica. Se transforma el sistema hospitalario. La formación médica es fiscalizada y garantizada por el Estado en la medida en que el hospital se convierte en el territorio de la gestión de la salud de la población. El médico-funcionario y el hospital público son los reflejos especulares de un nuevo orden sanitario. Paradójicamente, la socialización de la medicina exige una «individualización» del tratamiento: cada enfermo tendrá una cama individual (a diferencia de la cama-dormitorio compartida hasta por seis individuos) para seguir detalladamente la evolución de su estado. Pero esta individualización acentúa una «vigilancia permanente» de los individuos según una semiología cuantificada que es totalmente colectiva.<sup>16</sup> En el intersticio de convergencia de estas dos líneas de normalización médica se produce un efecto decisivo: el saber médico se separa de los grandes sistemas de pensamiento para articularse como una práctica de observación e intervención del facultativo. El médico ya no reflexiona sobre la vida como totalidad armónica del individuo, produce salud interviniendo en los tejidos y en los órganos. Se trata la enfermedad, no al enfermo.

En tercer lugar, al decidir teóricamente sobre la salud y al intervenir prácticamente para mantenerla, la preocupación médica se ramifica con el cuerpo social y permea en todas las instancias has-

16 Foucault.M.: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963 (México, Siglo XXI, 1974); *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 (México, Siglo XXI, 1978); *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985. Ver VV.AA.: *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, Sección III: «Pouvoir et gouvernement», pp. 185-248.

ta crear una *forma mentis* que puede ser considerada como el sustrato de la sociología moderna. El médico interviene en la organización del espacio, y ahí coincide con otras formas de pensamiento que también se preocupan por el orden social. Esta coincidencia sigue el eje de la *norma* y de lo *normal*. El saber médico gestiona el espacio como coexistencia de cuerpos, como superposición de hombres y de cosas, y como separación de los hombres y sus muertos. Así el control de las aglomeraciones, del trazado urbanístico, de las condiciones de las viviendas, de la salubridad de establos y mataderos, de la ubicación de los cementerios..., de hacer a la sociedad hospitalizable, corresponde a la necesidad de controlar la enfermedad, de detectar su aparición, de localizar sus focos de expansión, de aplicar las medidas inmediatas.<sup>17</sup> Entre tanto se están produciendo dos efectos contundentes. Uno de ellos es el control creciente de la población: sus relaciones, alimentos, vestidos, costumbres, higiene, espacios, movimientos... son supervisados. El otro es el desarrollo considerable de las técnicas para acumular datos, anotar cambios, prever variaciones... Con la medicina social nace el control cifrado de la población. El cuidado social del cuerpo ha introducido el número en las costumbres. El tiempo y el espacio son cuadrículados como «medio ambiente» de un cuerpo social.<sup>18</sup> Es el momento en que se extiende por Europa «la fiebre por el inventario». Una *normalización* a través de la *clasificación* donde la medicina coincide con otras disciplinas sociales para crear una mentalidad donde se anclará el positivismo.

Así sintetiza G. Canguilhem este nuevo horizonte del orden:

*«La reforma hospitalaria como la reforma pedagógica expresan una exigencia de racionalización que aparece igualmente en política, así como aparece en la economía bajo el efecto del naciente maquinismo industrial, y así como desemboca por último en lo que se ha llamado después "normalización". Así como una escuela normal es una escuela en la que se enseña a enseñar, es decir, donde se instituyen experimentalmente métodos pedagógicos, igualmente un cuenta-gotas normal es aquél que está calibrado para dividir en XX gotas en caída libre un gramo de agua destilada, de tal manera que el poder fármaco-dinámico de una sustancia en solución pueda ser graduado de acuerdo con la prescripción de la receta médica. Del mismo modo, también una vía normal de ferrocarril es aquella que, entre las veintiuna distancias entre rieles de un ferrocarril ensayadas a lo largo del tiempo, es la vía definida por la distancia de 1,44 mts. entre los bordes interiores de los rieles, es decir aquella que pareció responder, en un momento dado de la historia industrial y económica de Europa, al mejor compromiso buscado entre muchas exigencias, que en principio no eran convergentes, de orden mecánico, energético, comercial, militar y político. Igualmente, por último, para el fisiólogo, el peso normal del hombre, teniendo en cuenta el sexo, la edad y la estatura, es el peso "que corresponde a la mayor longevidad previsible"».*<sup>19</sup>

Dejemos de lado por el momento la normalización de la sociedad en el mismo momento de su emergencia para volver la mirada hacia otro proceso paralelo: la aparición de la Mitología. El estudio de los mitos es recuperado por el romanticismo alemán. Es, probablemente, Joseph Görres quien desencadena el movimiento con una obra de divulgación de mitos asiáticos (*Mythologie der asiatischen Welt*: 1810). Pero el interés por los mitos, que se inicia como una reflexión sobre los orígenes

17 Cf. Murard, L. y Sylberman, P. (eds): *L'haleine des faubourgs: Ville, habitat et santé au XIXe siècle*, Paris, La Recherche, 1977.

18 Cf. Canguilhem, G.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976; Id.: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1981.

19 *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1981, 185-6 (En nota, Canguilhem remite a Ch. Kayser, «Le maintien de l'équilibre pondéral», *Acta neurovegetativa*, Bd. XXIV, 1-4, Wien, Springer, 1963).

nes, se alía, inmediatamente, con los presupuestos que permiten el análisis de la naturaleza y se des- pliega con la idea de orden y progreso que domina la mentalidad europea. A partir de 1850 se inau- guran en Europa nuevas cátedras universitarias con nombres tan significativos como *Ciencia de los mitos*, *Historia de las religiones* o *Mitología comparada*. Es la constitución moderna de la *Mitología* como ciencia que precederá al nacimiento de la *Antropología* académica. En primer lugar una delimitación espacial y cronológica. El mito se sitúa *allí*, en un espacio diferente del ocupado por la sociedad europea. También se sitúa *antes* de la aparición de la ciencia. El mito es *alteridad* porque, ante todo, es *alteración*. Hay, pues, una marca que circunscribe al mito: la discontinuidad. Es la con- figuración exacta que pocos años después hará E.B. Tylor en una obra paradigmática (*La cultura pri- mitiva*: 1871): «Existe una especie de frontera intelectual más allá de la cual hay que estar para sim- patizar con el mito, y de la que hay que situarse más acá para poder estudiarlo. Nosotros tenemos la fortuna de vivir cerca de esa frontera y de poder pasarla y volverla a pasar a voluntad». «Nosotros», los que podemos pasar la frontera a voluntad, es la mirada de la ciencia que va a analizar la produc- ción de anormalidad en la cultura. Así precisa A. Lang el objeto de estudio de su libro *La Mitología*: «...explicar los puntos siguientes, entre otros muchos de apariencia *irracional* contenidos en los mitos: las historias *salvajes* y *absurdas* sobre el origen de las cosas y sobre el origen del hombre (...); las aventuras *infames* y *ridículas* de los dioses (...); las historias *repugnantes* del reino de los muer- tos...» [El subrayado es mío]. Para Fr.M. Müller, la mitología comparada debe explicar el elemento absurdo y salvaje de los mitos; para P. Decharme, esta ciencia analiza las fábulas monstruosas y repugnantes de las culturas primitivas.<sup>20</sup>

El mito es un ser viviente anómalo. Y el vocabulario que lo disecciona participa de la procu- pación médica y de la inquietud moral por el equilibrio del cuerpo social. El interés por el mito re- aparece en la cultura europea con una topología precisa: lo deforme. Como tal es escandaloso. En el doble sentido con que opera la razón en la nueva función sanitaria que desempeña ahora en la Euro- pa normalizada. Por un lado escandaloso porque inclasificable y, por tanto, incomprensible para las categorías de la razón que lo analiza: irracional, sinsentido, ilógico. Por otro lado escandaloso por- que anormal en una sociedad sana: enfermizo, demente o anómalo. En el cruce de ambos aspectos se impone un juicio socio-moral: grotesco, infamante, repugnante. En definitiva, el mito es mons- truoso. Así, cuando se trata de diagnosticar el origen de estas construcciones deformantes de la conducta humana, las opiniones se dividen por escuelas, pero confluyen en una categorización que usurpa la nueva función del médico en la sociedad. Los representantes de la «Mitología comparada» (Fr.M. Müller, B. Preller, A.H. Krappe o P. Decharme) consideran al mito como producto de la pato- logía del lenguaje, una «perversión metafórica» de la palabra que ha alejado al hombre de la expe- riencia original de los fenómenos naturales. La «Escuela antropológica» (E.B. Tylor, A. Lang, J.G. Frazer, G. Murray o F.M. Cornford) supone que la deformación del mito constituye el estado normal de la barbarie primitiva, de un modo de pensamiento elaborado en un estado deficiente. Es, pa- radójicamente, en este perímetro de descalificaciones que la razón occidental hará nacer *científi- camente* el conocimiento de la cultura, la Antropología. Con una alteridad doble: los otros como «pueblos» diferentes geográfica y cronológicamente; pero también los otros como el recinto de la «anormalidad» lógica y moralmente inferiores. La diferencia está en la vecindad de la inferioridad. La Antropología necesitará más de una generación de investigadores para purificar su mirada hacia el otro, hasta que logre sacar a la alteridad del recinto de lo deforme en que la había situado para

<sup>20</sup> Cf. Detienne, M.: *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981; Vernant, J.-P.: *Mythe et société en Grèce ancien- ne*, Paris, Maspero, 1974, III: «Raisons du mythe», pp. 195-250.

concederle una palabra propia e intentar comprender la coherencia de su mundo.<sup>21</sup> Esto nos situaría ya en el siglo XX. Pero entre tanto se trata, al menos, de situar cómo se va a analizar lo escandaloso, cómo se va a cuadrangular la alteridad. Tenemos que volver a la normalización que se está imponiendo en Europa.

## 2. Sociedad e inventario: el progreso de los signos.

Cuando se analizan los aportes de E.B. Tylor si no el fundador, al menos el institucionalizador, de la Antropología moderna se retienen varios aspectos. Sus estudios sobre la religión y el animismo, el matrimonio y el parentesco, o su reconstrucción de las secuencias de las instituciones, están soportados por el método comparativo. Y éste adquiere una pertinencia epistemológica por el uso de las estadísticas. Su famoso ensayo «Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones, aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia»<sup>22</sup> marca una tendencia: la de los fundamentos que se proporciona la Antropología para auparse al rango de ciencia. Tylor tomó datos de 282 sociedades, empleó estadísticas para relacionar las pautas de residencia postmarital y la costumbre de evitar a los parientes políticos; a partir de ahí dedujo que los sistemas matrilineales y matrilocales habían precedido a los patrilineales y patrilocales. Aunque estos resultados hayan sido cuestionados, y en profundidad, su trabajo ofrece una rejilla de inteligibilidad de la cultura basada en correlaciones numéricas que aún hoy desempeñan un papel decisivo en la Antropología.<sup>23</sup> ¿Cómo comprender, si no, el trabajo comparativo que realiza C. Lévi-Strauss en sus *Mitologías*, especialmente en el vol. IV: *El hombre desnudo*? La introducción de la estadística como método para el estudio de las instituciones en Antropología es inseparable de la normalización que la mentalidad europea está asumiendo cuando se trabaja a sí misma como un cuerpo social.

Ante todo, y desde la mirada médica que se incrusta en la sociedad cuando el cuerpo es desplazado del paradigma de la máquina al del organismo, el orden no es considerado como una derivación lógica, sino como una genealogía. Se redescubre la historia; no como relato de hechos, sino como las transformaciones de un organismo, como una evolución que desde el interior engloba a los tejidos en una función. Es el concepto moderno de cambio y el fundamento de la necesidad de su control: «el orden del progreso es el progreso del orden». Una actividad expansiva que se debe vigilar, regular desde el Estado, para que el cuerpo social no sucumba a sus propios excesos (el Estado de Marx se alimentará de este esquema representativo). Así, en primer lugar, se trata de educar al propio pueblo para normalizar la dirección de sus cambios: hay que anular lo imprevisible, domesticar el azar y resaltar la direccionalidad determinante. Pero, en segundo lugar, hay que civilizar a los otros pueblos para conducirlos hacia lo mejor: hay que integrarlos en la normalidad humana. ¿Cómo introducir el orden en la variedad? No se trata, como en Física, de reducir la multiplicidad a una ley única, sino detectar el orden dentro de la variedad. El método específico para ordenar la variedad, y el procedimiento para comprenderla, es la comparación. Pero la comparación necesita una invariancia.

21 Cf. Beattie, J.: *Otras culturas*, México, FCE, 1972; Fabien, J.: *Time and the other: How Anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 1983; Geertz, C.: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987; Todorov, T.: *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991; Lorite Mena, J.: *Sociedades sin Estado*.

22 En *Journal of the Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland*, vol. 18, 1889, pp. 245-272.

23 Cf. Llobera, J.R. (ed.): *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975; Creswell, R. y Godelier, M.: *Útiles de encuesta y de análisis antropológico*, Madrid, Fundamentos, 1981; González Echevarría, A.: *La construcción teórica en Antropología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

¿Hay invariantes sociales? La Antropología se lanzará a la búsqueda de constantes universales en la conducta humana; es la gran inquietud del estructuralismo: las formas universales del espíritu humano.<sup>24</sup>

Es la misma pregunta que canaliza F.-J.V. Broussais y que explotará A. Quetelet: ¿Hay leyes específicas que gobiernen los comportamientos de la gente? O en términos paralelos: ¿hay algo en la conducta de la gente que se pueda comparar con la ley de la gravedad? Es el gran problema del *cuerpo social*. En 1844, a partir del concepto de «hombre tipo», Quetelet hace un cambio decisivo en la representación de lo humano al transformar la teoría de medir cantidades físicas en la teoría de medir propiedades ideales de una población. Al aplicarle técnicas de cuantificación, estas propiedades abstractas se convierten en dimensiones reales del cuerpo social. Y en esta «realización» de unas cifras ideales se da el paso hacia el determinismo social que fundamenta al positivismo. Las leyes estadísticas describían hasta ese momento regularidades en gran escala, una curva definida por dos cantidades: el término medio y la dispersión; ahora se transforman en leyes inmanentes de la sociedad que explican las causas subyacentes de su naturaleza. Los grandes números expresan la determinación invisible del cuerpo social. Así se pretende dar los índices fundamentales de la condición humana. Las estadísticas, que nacen con el sello de lo probable, se convierten en la nueva forma de eliminar el azar y de reconocer el determinismo en la conducta humana. Es la forma moderna de expansión de la necesidad en los asuntos humanos.<sup>25</sup> Paradójicamente, es por medio de la idealización numérica que se materializa la sociedad y se ordena su variedad concreta. Una normalización por reificación numérica. Así se expresa Durkheim, el fundador del término *funcionalismo*, tan decisivo en la Antropología contemporánea:

*«En realidad, cualesquiera que sean las causas de la regularidad de las manifestaciones colectivas, esas causas tienen que producir sus efectos porque de otra manera esos efectos variarían al azar, siendo así que son uniformes. Si aquéllas son inherentes a los individuos deben por eso determinar inevitablemente a quienes las poseen. En consecuencia y según esta hipótesis, no hay manera de evitar el determinismo más estricto. Pero esto no es así si la estabilidad de los datos demográficos resulta de una fuerza exterior al individuo. Esta fuerza no determina a un individuo más que a otro. Suscita un número definido de ciertas clases de acciones, pero no determina que las acciones sean realizadas por esta o aquella persona (...) Verdaderamente nuestra concepción no hace sino agregar fuerzas sociales a las fuerzas físicas, químicas, biológicas y psicológicas, que obran sobre los hombres desde fuera. Si estas últimas no excluyen la libertad humana, la primera no tiene por qué hacerlo. La cuestión asume los mismos términos en ambos casos. Cuando aparece un foco epidémico, su intensidad predetermina la tasa de mortalidad que habrá de causar, pero este hecho no designa a quiénes habrán de contagiarse. Esta es la situación de las víctimas del suicidio con referencia a las corrientes suicidogenéticas».*<sup>26</sup>

Parece lógico, en este momento de consagración social del médico y de normalización subyacente de la variedad surge el antropómetro (el término es de 1846). En la década de 1850, G. Fechner funda la psicofísica. Los procesos son paralelos. Se trata de medir y de cuantificar todo lo humano: el color de la piel, la barba, el cabello, el ángulo facial, los índices nasal y orbitario, la longitud de la

24 Lorite Mena, J.: «Estructura y mecanismos de la cultura», *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, en imprenta, Madrid, CSIC, 1996.

25 Cf. Hacking, I.: *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; Id.: *La domesticación...*, cap. 19-23.

26 Durkheim, E.: *Suicide*, Paris, 1897, 325, n. 20.

tibia, del fémur, del talón de Aquiles...; también la capacidad de discernimiento sensorial, la memoria, la inteligencia... Todo empieza a tabularse por coeficientes. Hay que establecer unos cuadros completos de las características físicas y dar un soporte científico a las formas sociales correspondientes. El *Origen de las especies* (1859) de Darwin será el fondo donde articular las cuantificaciones y la superficie sobre la que fijar el crecimiento de la complejidad ordenada. Entre estas cuantificaciones ocupará un lugar privilegiado la craneometría de Broca, quien ese mismo año de 1859 funda la *Sociedad de Antropología*. Con estas mediciones y la posibilidad de desplazarse en correlaciones numéricas se ajustarán las formas del espíritu: capacidades psicológicas, aptitudes morales, instituciones religiosas y posibilidades políticas de los pueblos. Los negros están emparentados con los monos; los hotentotes y los aborígenes australianos muestran la persistencia de la animalidad en las formas elementales de la especie humana. El orden de la razón encuentra el orden de la naturaleza a través de la medición. Es la taxonomía la que pone a cada cultura en su lugar natural. Los europeos tienen una capacidad craneana de 1400/15000 cm<sup>3</sup>; los negros de África occidental, 1372; los cafres, 1323; los nubios, 1321; los hotentotes, 1290; los australianos, 1248... Es la distribución de la inteligencia y del mundo; y al mismo tiempo la consolidación del racialismo, versión «científica» del racismo cultural que se extiende por Europa. El número ha normalizado a la humanidad haciéndose coextensivo con ella. El espacio es recorrido y ocupado por el inventario. Hay una concentración y una simetría del orden a medida que se hace más extenso, más sutil y más inevitable. El mundo parece entrar en un sistema de signos que lo contiene desde la física hasta los más mínimos umbrales de percepción sensorial. Es el escenario del positivismo.<sup>27</sup>

El término *sociología* es creado por A. Comte en 1832. Comte mira a la sociedad en el cruce del modelo biológico y del astronómico: está entre la ciencia de la vida y la ciencia de los astros. La sociedad positivista es un organismo que sólo debe definirse por los engranajes de su funcionamiento para legitimar la división del trabajo, del saber y del poder que ya está contenida en la naturaleza de las cosas. Así se impone una división básica: «La sociología debe considerar exclusivamente el desarrollo efectivo de las poblaciones más avanzadas, descartando, con una perseverancia escrupulosa, toda vana disgresión sobre los diversos centros de civilización independiente, cuya evolución, por ciertas causas, se ha parado hasta aquí en un estado más imperfecto (...) Nuestra exploración histórica deberá, pues, estar únicamente reducida a la élite o vanguardia de la humanidad».<sup>28</sup> Una distribución «positiva» del estudio de las sociedades. El análisis de las sociedades menos avanzadas corresponderá a la Etnografía (término que aparece en 1823). Esta distribución epistemológica se cimenta en una clasificación de las sociedades, y se proyecta en una distribución de sus funciones en el seno de la «fraternidad universal». La élite de la humanidad, identificada con la raza blanca, compondrá el «Comité positivo occidental», o gobernadores de la ciencia, para marcar las pautas del progreso humano. Es el gobierno de los *otros* en nombre de la ciencia. La justificación del colonialismo que la economía política naciente necesita para explicar científicamente su dominio totalizante.

Ahí se está pre-determinando la mirada con que nacerá la Antropología científica, universitaria, como profesión con reconocimiento social. Esta mirada tan intensa, tan amplia, tan coercitiva, es la que puebla la *nada* de S. Tax.

(Septiembre 1995)

27 Cf. Liauzu, C.: *Race et Civilisation. L'autre dans la culture occidentale. Anthropologie critique*, Paris, Syros/Alternatives, 1992.

28 *Curso de filosofía positiva* (1830), Lección 57.