

La tensión entre estructura y agencia desde la antropología. Perspectivas clásicas para comprender cómo es que los hombres hacen la historia en condiciones no creadas por ellos mismos

Lic. Mariana Caviglia

La cuestión de la tensión entre *estructura* y *agencia* es una de las problemáticas centrales a la que quienes trabajamos en el campo de la antropología y, en general, en el de las ciencias sociales, nos enfrentamos cotidianamente. Esa tensión ha sido conceptualizada de diversas maneras desde diferentes posicionamientos teóricos. Tales conceptualizaciones configuraron, a su vez, modelos que, centrados en elaboraciones particulares de esa relación, posibilitan abordajes e interpretaciones de la dinámica sociocultural, de las continuidades, transformaciones y fracturas del orden social, de las tensiones y los conflictos que hacen al devenir histórico, cualitativamente distintos.

Históricamente, esos modelos se han configurado en función del mayor peso (cuando no, del peso absoluto) de uno de los elementos de aquella relación que, así, se fue constituyendo en una relación dicotómica: estructura o agencia (lo que luego se tradujo en otras dicotomías tales como macro y micro, objetivo y subjetivo, estático y dinámico). De un lado, la determinación de la acción de los sujetos por medio de lo social (independientemente de las diversas concepciones de esto último); del otro, la reivindicación de la autonomía del agente, del momento de la agencia en la trama social.

En la actualidad, diversas perspectivas teóricas permiten problematizar y complejizar la relación entre estructura y agencia. Sin embargo, estas complejizaciones tienen historia y, por lo tanto, en el campo de la antropología social resulta imposible comprenderlas, entender su significado, sin explorar las perspectivas teóricas precedentes ni las principales nociones que de éstas últimas hoy se cuestionan.

La noción de *estructura* es, sin duda, central en ese cuestionamiento: no es posible comprender cómo ha sido pensada la dinámica sociocultural en el terreno específico de la antropología por autores como Bateson (1990 [1958]), Leach (1976 [1954]), Gluckman (1987 [1958]), Turner (1974; 1980 [1967]) ni abordar aquellas perspectivas que ponen el acento en la acción, la práctica o la praxis (no porque descrean del peso de las estructuras sino porque éstas son producidas y/o reproducidas en la acción humana) como así tampoco comprender por qué sostenemos hoy que la afirmación de Marx “los hombres hacen la historia pero jamás en condiciones creadas por ellos mismos” se resuelve de modo empírico, es decir, etnográficamente¹, sin historizar ese concepto, sin interrogarnos por cómo fue pensada la estructura (y por tanto, la acción) desde aquellas corrientes clásicas que hicieron y marcaron la historia de la antropología.

Esa noción fue clave tanto en el *estructural-funcionalismo* como en el *estructuralismo lévi-straussiano* y para recuperarla, avanzaremos a continuación problematizando y comparando la idea de estructura presente en los planteos teórico/metodológicos y los estudios de parentesco realizados por Radcliffe-Brown (en tanto principal exponente del estructural-funcionalismo) y Lévi-Strauss, puesto que existen considerables variaciones al respecto entre una y otra perspectiva,

¹ Si no hay totalidades absolutas debemos preguntarnos, en todo caso, cómo es que hacen la historia, en qué condiciones la hacen y en cuáles no, qué eligen y que no eligen de esa historia.

incluso cuando ambas consideran que el núcleo de la antropología social lo constituye el estudio de las relaciones sociales entre aquellos que forman parte de una sociedad. A partir de allí, presentaremos las etnografías *Los Nuer* (1992 [1940]) y *Sistemas Políticos de Alta Birmania. Una estudio de la estructura social Kachin* (1976 [1954]) de Evans-Pritchard y Leach, respectivamente, y compararemos las perspectivas teóricas de los autores poniéndolas en relación, asimismo, con lo argumentado por Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss en torno al concepto de estructura, puesto que las mismas avanzan en su complejización planteando tanto continuidades como rupturas.

La antropología clásica concibió el estudio de la vida social como el estudio de una *totalidad*. Esta idea –a la que se liga el surgimiento de la antropología- se constituyó en relación directa, por un lado, con aquellas pequeñas comunidades en las que los antropólogos trabajaban (concebidas como estables, armónicas, relativamente autosuficientes y aisladas), con la totalidad de su vida social, y, por el otro, en relación con la concepción de esas comunidades como un todo orgánico, es decir, como un sistema u organismo constituido por partes que se hallaban interrelacionadas. En este sentido, el interés se centró, antes que en el estudio del cambio y el conflicto social, en el estudio de aquellos procesos que hacían al equilibrio y a la estabilidad de cada comunidad.

Así, el estructural-funcionalismo, liderado por el antropólogo británico Radcliffe-Brown², concibió a esa totalidad como *sociedad* (y no como cultura) y, específicamente, como una *estructura social*. Un modelo con marcada influencia durkheimiana, que se asemeja al de un cuerpo natural y, por tanto, posee existencia real: “en antropología social (...) lo que tenemos que investigar son las formas de asociación que existen entre los seres humanos (...) No observamos una ‘cultura’, puesto que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción (...) La observación directa nos revela que estos seres humanos están conectados por una compleja red de relaciones que tienen una existencia real. Uso el término ‘estructura social’ para indicar esa red” (Radcliffe-Brown, 1986 [1952]: 216-217).

En este sentido, para Radcliffe-Brown la estructura social está constituida por personas (y no por individuos): “cada ser humano que vive en sociedad es dos cosas: un individuo y una persona. Como individuo, es un organismo biológico (...) como persona es un complejo de relaciones sociales. Es un ciudadano de Inglaterra, un esposo y un padre, un albañil (...) Todas estas descripciones se refieren a una relación social, o a un lugar en la estructura social (...) Como persona, el ser humano es el objeto (...) del antropólogo social. Sólo podemos estudiar a las personas en términos de estructura social, y a la estructura social sólo en términos de las personas que son las unidades de las que se compone” (Idem: 221). De modo que la estructura social consiste en una disposición ordenada de sus componentes y su unidad e integridad devendría de las relaciones que las personas que la constituyen tejen entre sí, desde diferentes posiciones/jerarquías, en el marco de una amplia y compleja trama de relaciones sociales, que, en tanto hecho social y tal como lo planteó Durkheim, ya se ha dicho, posee una existencia real.

Ahora bien, esas relaciones se tejen, por un lado, desde diferentes posiciones/jerarquías: “incluyo dentro de la estructura social la diferenciación de individuos y de clases por su papel social. Las diferentes posiciones sociales de los hombres y de las mujeres, de los jefes y de los súbditos (...) son tan determinantes de relaciones sociales como la pertenencia a clanes o tribus diferentes” (Idem: 219). Y por lo tanto, esas relaciones se tejen, por el otro lado, básicamente de manera dual³:

² Puesto que trabajaremos en detalle más adelante sobre la perspectiva de Evans-Pritchard, incluyendo su concepción de la *estructura social* y sus continuidades y rupturas con la de Radcliffe Brown, no nos detendremos en ella en esta primera parte del trabajo. Sólo consignamos aquí que este autor, discípulo de Radcliffe-Brown, también formó parte de la corriente estructural-funcionalista.

³ En este punto, Radcliffe-Brown discute con Evans-Pritchard: “hay algunos antropólogos que usan el término estructura social para referirse únicamente a grupos sociales persistentes (...) El doctor Evans-Pritchard, en

“considero como una parte de la estructura social todas las relaciones de persona a persona. Por ejemplo, la estructura de parentesco (...) está formada por relaciones duales como la de un padre y su hijo, o un hermano de la madre y el hijo de su hermana” (Idem).

Así, la estructura social es para Radcliffe-Brown una realidad concreta, “la serie de relaciones realmente existentes en un momento dado que ligan a ciertos seres humanos” (Idem). Ese momento dado es el de la observación directa, pues para este autor esa compleja red de relaciones diádicas (como si la sociedad fuera un agregado de individuos) sólo es aprensible empíricamente.

Desde el estructuralismo, en cambio, Lévi-Strauss pensó aquella totalidad de lo social en términos de *estructura subyacente*, cuestionando los principales postulados del estructural-funcionalismo británico. Pues si bien podríamos pensar que retoma de la noción de estructura de Radcliffe-Brown el hecho de concebirla en referencia a la ligazón de los individuos y grupos al interior del cuerpo social, es decir, el hecho de que la vida social no pueda estudiarse más que en términos relacionales, para Lévi-Strauss la estructura social “no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de estructura social y de relaciones sociales. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la estructura social misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada” (Lévi-Strauss, 1977 [1953]: 301). Así, la estructura social no puede observarse sino construirse, pues no puede equipararse a una red de relaciones sociales ni definirse como tal, al modo en que lo hace Radcliffe-Brown.

Lévi-Strauss sostiene que para merecer denominarse estructura un modelo debe presentar el carácter de un sistema de modo que la modificación de cualquiera de los elementos que lo componen produzca la modificación de los demás; pertenecer a un grupo de transformaciones que correspondan a su vez a un modelo de la misma familia constituyendo, así, un grupo de modelos que permita, como tal, predecir cómo reaccionará el modelo en caso de que se modifique uno de los elementos que lo conforman; y, por último, el funcionamiento del modelo debe poder dar cuenta de todos los hechos observados (Idem).

Ahora bien, si para Radcliffe-Brown la estructura social puede ser pensada y estudiada como la de un organismo individual, podríamos decir que para Lévi-Strauss la naturaleza de la vida social es equiparable a la del lenguaje y, por lo tanto, puede explorarse con las mismas herramientas que éste: la analogía entre lingüística y antropología permite la “transposición formal del método” (Idem: 83).

El concepto de estructura de Lévi-Strauss se constituye a partir de los postulados de la lingüística de Saussure, para la cual lo que interesa no es tanto analizar los componentes de las oraciones como su estructura profunda, es decir, estudiar cómo la mente ordena los significantes en tanto unidades mínimas del lenguaje antes que el significado de las palabras, lo que le permite reconocer reglas comunes a todas las lenguas (lo recurrente en las diferencias). Así, para Lévi-Strauss la cultura, al igual que el lenguaje, se encuentra conformada por unidades mínimas que se ordenan también según reglas específicas que producen un determinado significado y que no son el producto de la creación de los sujetos. Comprender las reglas mediante las cuales esas unidades se combinan es el objetivo de la *antropología estructural*.

(...) los nuer, prefiere usar el término (...) en este sentido. Ciertamente, la existencia de tales grupos (...) es un aspecto muy importante (...) Pero considero más útil incluir (...) mucho más que esto” (Radcliffe-Brown, op. cit.: 218).

En este sentido existe, para Lévi-Strauss, una estructura común de cuyas transformaciones surgen las distintas formas culturales, la diversidad. A su vez, esas transformaciones son, para este autor, el producto de una misma lógica que es aquella en la cual la mente humana organiza el conocimiento, una lógica de oposición binaria que hace que todo (los mitos, el parentesco, etc.) se estructure en pares de opuestos y, por lo tanto, que la totalidad de la vida social comparta una misma estructura. Ésta última es inconsciente y es por esto que no es observable empíricamente, pues las "leyes universales que rigen la actividad inconsciente del espíritu humano" (Idem: 100), cuya búsqueda es objeto de la antropología estructural, no pueden aprehenderse de la realidad.

Para Lévi-Strauss la estructura sólo se vuelve inteligible a partir de la construcción que el antropólogo realiza de aquellos modelos lógicos elaborados a partir de esas reglas que se ordenan siguiendo una misma lógica, pero de maneras diversas, y de las relaciones sociales que las mismas posibilitan: "si (...) la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados -como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje-, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis" (Idem: 68).

En este sentido, la estructura social no resultaría sólo de las relaciones que se establecen entre los individuos, sino que ésta sería un sistema que posee una fuerte cohesión interna que no es aprehensible para quien observa un sistema aislado. Mientras para Radcliffe-Brown la estructura es "algo dado en la observación de cada *sociedad particular*"⁴, (Idem: 34), es decir, que en cada sociedad las formas de la vida social, sus diversas particularidades, presentan rasgos generales a la totalidad de esa sociedad, a la totalidad "de la vida social de una región *determinada*"⁵ (Radcliffe-Brown, 1986: 12), para Lévi-Strauss esa cohesión se aprehende a partir del estudio de las transformaciones que permiten percibir aquellas similitudes de sistemas que se presentan, en apariencia, como diferentes. Así, por ejemplo, el sistema de parentesco (al igual que cualquier otro) podría traducirse (como sucede con el lenguaje) al lenguaje de otro sistema (Lévi-Strauss, 1977: 35).

De esta forma, si para Durkheim (1992) el tótem es el símbolo de algo a lo que se asemeja, para Lévi-Strauss el mismo se relaciona con la distinción y es sobre ésta que se asienta su universalidad. Pues se trata de una forma de clasificación que no es exclusiva del totemismo sino que es propia también de otros aspectos de lo social, de otras instituciones sociales, como el parentesco. Y en este sentido, el totemismo sería sólo un momento, un aspecto de la estructura social, de ese sistema clasificatorio que posee una coherencia interna fortísima y que permite, para Lévi-Strauss, comprender el fenómeno humano en su generalidad extrayendo lo semejante que subyace a lo diferente, ya que "no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen" (Lévi-Strauss, 2003: 115), mientras que para Radcliffe-Brown una estructura dada (particular) sería, por definición, intraducible a otra.

Ahora bien, para Radcliffe-Brown una estructura social, esa red de relaciones sociales, posee continuidad y se mantiene gracias a la existencia de las *instituciones sociales*, entendidas éstas como conjuntos de normas, pautas, reglas estandarizadas o, lo que es lo mismo, como una forma repetitiva de comportamiento social que contribuye al buen funcionamiento de la sociedad. Así, las relaciones entre las personas estarían enmarcadas en un tipo de organización particular que garantizaría, a través de una serie de normas, de la regulación, el orden de la vida social. Es en este

⁴ El énfasis es mío.

⁵ Idem.

sentido que el carácter de real que Radcliffe-Brown le atribuye a la estructura social es equiparable al de un organismo individual cuyas funciones no refieren a necesidades individuales sino a las necesidades de éste como totalidad, tal como lo hace Durkheim y a diferencia de como lo plantea Malinowsky..

De esto se deriva que para Radcliffe-Brown tenga sentido pensar en términos de función sólo en relación con la estructura social. Pues este autor entiende, retomando la perspectiva de Durkheim sobre la *solidaridad social*, sobre la existencia de un *orden moral* (como conjunto de reglas sociales o códigos que posibilitan la convivencia), que la *función social* se refiere a la contribución que cualquier rasgo de un sistema hace al funcionamiento y mantenimiento del mismo (Radcliffe-Brown, 1982: 13) y, así, que cada institución cumple una función y es necesaria para el desarrollo de la vida social o, lo que es lo mismo, que cada una de ellas es condición de posibilidad de la estructura. De esta forma, Radcliffe-Brown se distancia de Malinowsky y de un concepto de función ligado a necesidades biológicas o psicológicas individuales y se refiere a *funciones estructurales*. Es a través de éstas que una estructura social se mantendría a sí misma en un estado de cohesión y solidaridad, es decir, en un estado en que las relaciones sociales entre las personas que la constituyen se caracterizarían por su armonía, dándole a la estructura su necesaria unidad y consistencia a lo largo del tiempo. Al respecto, podríamos pensar que para Lévi-Strauss no son las partes las que a través de sus funciones hacen a la cohesión de la totalidad, sino que ésta es producto del propio sistema de clasificaciones.

En este punto es necesario señalar que Radcliffe-Brown considera, en contraposición al planteo de los evolucionistas, quienes veían en ciertos aspectos de lo social supervivencias de viejos sistemas (concebían así, como restos, los términos del parentesco y, por tanto, como disfuncionales al sistema presente), que cada parte de la totalidad social se encuentra ligada a la totalidad presente, le es propia, y contribuye con su función en ese presente al mantenimiento de la estructura.

Para Lévi-Strauss, en cambio, no sólo no es posible limitarse al estudio de una sola región (la vida social de una región en particular) porque esto niega la posibilidad de sacar conclusiones sobre las otras, sino también porque al limitarse al instante presente de una sociedad (lo que, según este autor, es una ilusión puesto que "todo es historia") se está desconociendo ese mismo presente (Lévi-Strauss, 1977: 59-60). Sólo el desarrollo histórico, dice Lévi-Strauss, "permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas" (Idem: 60), por lo que es necesaria una distinción fundamental: "la distinción entre *función primaria*, que responde a una necesidad actual del organismo social, y *función secundaria*, que se mantiene sólo en razón de la resistencia del grupo a renunciar a un hábito. Porque decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo"⁶ (Idem).

De esta forma, sosteniéndose sobre su noción de estructura, Radcliffe-Brown propuso un estudio *sincrónico* de la vida social que, aunque no descartaba el nivel diacrónico, no buscaba reconstruir la historia de sus diferentes aspectos ni explorar sus orígenes sino establecer leyes generales a través de un método que tenía por objetivo comparar sistemas sociales y definir sus diferencias (es decir, comparar no fragmentos sino totalidades), descubriendo a partir de éstas regularidades y semejanzas más generales (Radcliffe-Brown, 1982: 12). Se distanció así de los planteos evolucionistas que habían descartado la búsqueda de tales leyes, considerando que sus deducciones (aquella "historia conjetural" que los llevaba a relacionar rasgos culturales aislados pertenecientes a culturas diversas), al no basarse en el estudio de una realidad empírica particular, no poseían rango de científicas.

⁶ Idem.

Tal perspectiva puede visualizarse, por ejemplo, en el estudio que el autor realiza de la relación sobrino/tío materno (Radcliffe-Brown, 1986: 27). Buscando explicarla, Radcliffe-Brown parte y toma fuerza a partir del argumento evolucionista que sostenía que la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana, el modo en que el sobrino se comportaba con su tío materno, era en el patriarcado una supervivencia del antiguo sistema de matriarcado, para luego mostrar que lo mismo ocurría en otras sociedades y que, por tanto, era preciso relacionar esa parte del sistema (la relación tío/sobrino) con otras de sus partes (relaciones del sobrino con otros parientes: hermana del padre). Pues mientras los evolucionistas tendían a aislar una parte de la sociedad y la comparaban con esa misma parte de otras sociedades, ese aspecto de lo social no podía comprenderse, según Radcliffe-Brown, si no se la ponía en relación con las otras partes de esa misma sociedad. Es así, sostiene Radcliffe-Brown, como la parte cobra sentido, como puede responderse la pregunta por la relación hermano de la madre/hijo de la hermana: el todo explica la parte en tanto la misma contribuye al mantenimiento y la continuidad del sistema.

Por otro lado, si para Radcliffe-Brown la estructura posee *continuidad* hay que decir que el análisis diacrónico que alcanzaría períodos más amplios daría cuenta de los cambios o las transformaciones sociales que vendrían a romper tal continuidad. Mientras tanto, para Lévi-Strauss, “lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable y que no podría ser afirmada sin un estudio atento de todas las costumbres del mismo orden y de su desarrollo histórico, sino precisamente el hecho de que las costumbres sean tan variables (...) Una disciplina cuyo principal objetivo (...) consiste en analizar e interpretar las diferencias se ahorra todas las dificultades si sólo toma en cuenta las semejanzas, pero automáticamente pierde todo medio de distinguir lo general, que pretende alcanzar, de lo trivial con lo cual se conforma” (Lévi-Strauss, 1977: 61). Pues si la diversidad de lo social resulta finalmente de una serie de principios fundamentales, si la estructura subyacente determina las capas superficiales, sería necesario distinguir entre aquellas transformaciones que tienen lugar al interior de una estructura dada, y aquellas que refieren a la transformación de la estructura misma.

Ahora bien, si para la antropología clásica el estudio de la vida social era el estudio de una totalidad, el parentesco era la forma de dar cuenta de ésta a través del estudio de una de las partes que la constituían. Así, para el estructural-funcionalismo la institución del parentesco se presentaba como el principio constitutivo, el gran organizador de la sociedad:

Radcliffe-Brown se centró entonces en el estudio del *sistema de parentesco* buscando dar cuenta de la estructura: “para entender cualquier aspecto de la vida social de un pueblo africano - económico, político o religioso-, es esencial tener un conocimiento completo de su sistema de parentesco y matrimonio” (Radcliffe-Brown, 1982: 11). En este sentido, el resto de las instituciones sociales vendrían a ser una reproducción, un calco, de ese sistema. La estructura social se expresaría en el parentesco y éste haría, al mismo tiempo, a esas relaciones que la definen. El estudio de la estructura se reduce, así, al estudio del sistema de parentesco que se funda, a su vez, en la *familia elemental* (Radcliffe-Brown, 1986: 65) ya que esta unidad (la célula de la sociedad: hombre, mujer e hijo) se vincula con otras constituyendo una red de relaciones sociales (es decir, una estructura, un sistema).

Así, considerando el *principio de filiación* como clave explicativa de ese sistema, Radcliffe-Brown plantea que los términos del parentesco, como formas de clasificación social, hacen posible la distinción entre los parientes y los no-parientes, indican tipos de relaciones sociales y jerarquías en relación con la posición social que cada uno ocupa en esa red, estableciendo de este modo formas de comportamiento específico entre las personas (la categoría en la que cada persona es incluida define el tipo de comportamiento que con ella corresponde), a partir de las cuales se constituye el conjunto de normas y el carácter regulado de las relaciones sociales que hacen posible la existencia

de la sociedad (estructura social). En este sentido, atender a las categorías nativas le permite al autor dar cuenta del carácter regulado de las relaciones sociales. Y así, antes que la sangre (las relaciones consanguíneas), son los vínculos entre determinados tipos de comportamientos y normas específicas los que definen las relaciones de parentesco y hacen de éste la institución organizadora de la estructura social: ese conjunto de derechos y obligaciones, de reglas jurídicas, que hacen del todo un todo organizado, ordenado, viable.

El parentesco es, entonces, antes que un hecho biológico un hecho social. Hay allí un sistema de usos: las relaciones biológicas se utilizan para marcar fronteras entre quienes pertenecen a ciertos grupos y quienes no, permitiendo el reconocimiento entre las personas. El parentesco tiene una función social nodal: constituir grupos por medio de la filiación, ordenar y jerarquizar las relaciones sociales (entendidas básicamente como jurídicas) y establecer los derechos y obligaciones entre los mismos. De allí que “un sistema de parentesco y matrimonio puede considerarse como un convenio que permite a las personas vivir juntas y cooperar unas con otras en una vida social ordenada (...) Un sistema en funcionamiento que vincula a los seres humanos en una disposición ordenada de influencias mutuas” (Radcliffe-Brown, 1982: 13).

Así, mientras Malinowsky consideró que las relaciones de parentesco debían diferenciarse entre *reales* y *ficticias* (aquellas que las personas están obligadas a reconocer, pero no tienen ningún peso en sus vidas cotidianas), con lo cual no habría allí estructura, para Radcliffe-Brown lo relevante no es si la relación tiene o no algún peso en la vida cotidiana de los individuos o si éstos sienten de determinada manera esas relaciones, sino cómo se comportan, tengan o no una relación real con esas personas: lo relevante es que *deben* tratarlos de determinada manera y no si verdaderamente lo hacen. Pues hay allí una estructura que define las relaciones entre las personas y las regula. La institución del parentesco, como sistema de obligaciones y derechos, define formas de comportamiento específicas que hacen al reforzamiento de la norma y, de allí, al funcionamiento ordenado de la sociedad.

Para Lévi-Strauss, en cambio, no es posible sostener que el parentesco sea la institución fundamental que organiza y regula las relaciones entre las personas. Por un lado, porque aún allí donde tal sistema cumpla esa función, no lo hará siempre en igual medida (Lévi-Strauss, 1977: 81). Y por el otro, porque para este autor “lo que se llama generalmente un ‘sistema de parentesco’ recubre dos órdenes muy diferentes de realidad. Tenemos ante todo términos por los que se expresan los diferentes tipos de relaciones familiares. Pero el parentesco no se expresa solamente en una nomenclatura: los individuos o las clases de individuos que utilizan los términos se sienten (o no se sienten, según los casos) obligados a una determinada conducta recíproca: respeto o familiaridad, derecho o deber, afecto u hostilidad” (Idem).

De esta forma, Lévi-Strauss distingue entre lo que define como *sistema de denominaciones* (la terminología del parentesco concebida como un sistema de vocabulario) y el *sistema de actitudes*, a diferencia de Radcliffe-Brown para quien las actitudes expresarían los distintos términos del parentesco (a cada término le corresponde necesariamente una relación social, una forma de comportamiento particular: el tío materno actúa como madre masculina). Pues, según Lévi-Strauss, no sólo que esto último (el reflejo de la terminología en las actitudes familiares) no siempre se produce, sino que además no pocas veces las actitudes vienen a resolver contradicciones o insuficiencias propias del sistema de denominaciones. En este sentido, el autor propone distinguir también entre estos dos tipos de actitudes: las “difusas, no cristalizadas y desprovistas de carácter institucional, de las que se puede admitir que son, en el plano psicológico, reflejo o fruto de la terminología [y] las actitudes cristalizadas, obligatorias, sancionadas por tabúes o privilegios, que se expresan a través de un ceremonial fijo” (Idem: 82).

De esta forma, aunque Lévi-Strauss acuerda con Radcliffe-Brown en que puede existir interdependencia entre el sistema de términos y el de actitudes, es decir, que a pesar de que no concibe la existencia de un paralelismo entre los términos y las actitudes, no considera que por ello ambos sistemas sean necesariamente autónomos, tal interdependencia no implica, para este autor, “una correspondencia término a término. El sistema de las actitudes constituye más bien una integración dinámica del sistema de denominaciones”(Idem: 83)

En este sentido, partiendo de aquella analogía con el lenguaje, Lévi-Strauss plantea que si bien es posible *adivinar* que los sistemas de actitudes vienen a cumplir la función de cohesionar al grupo, tal como lo plantea Radcliffe-Brown, desde su perspectiva no es posible comprender “la naturaleza de las conexiones existentes entre las diversas actitudes ni (...) advertir su necesidad” (Idem: 81), es decir, no es posible conocer el sistema aunque sí la función: se observa lo evidente, pero falta allí la estructura subyacente. Por otra parte, el parentesco no es, para este autor, un fenómeno estático puesto que sólo existe para perpetuarse. Así, afirma, “aún la más elemental estructura de parentesco existe simultáneamente en el orden *sincrónico* y en el *diacrónico*”⁷ (Idem: 91).

De esta forma Lévi-Strauss afirma la insuficiencia de la noción de estructura de Radcliffe-Brown sobre la cual se fundamenta su teoría del parentesco. Ésta lo lleva a aislar arbitrariamente, para Lévi-Strauss, la familia elemental (madre, padre, hijo) entendida como la célula básica de la sociedad. Lévi-Strauss se refiere, en cambio, al *átomo elemental* del parentesco (cuatro términos y siempre un hombre que renuncia a una mujer: el hermano a la hermana, el padre a la hija) dado que, a partir de su propia concepción de estructura, no piensa en términos de filiación sino de *alianzas*: lo que permite que la sociedad surja es la *prohibición universal del incesto*: un hombre que renuncia a una mujer y se la da a otro, haciendo a la unión de dos grupos. En palabras de Lévi-Strauss, la prohibición del incesto “anuda (...) vínculos de alianza que son los primeros que pueden calificarse de sociales (...) funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad” (Idem: 35)

Mientras Radcliffe-Brown se centra, entonces, en el estudio de la relación entre las conductas y las normas (las reglas del parentesco), Lévi-Strauss se centra en el estudio de las estructuras subyacentes a los sistemas de parentesco. El parentesco es un sistema de significación cuyos elementos adquieren sentido sólo en ese sistema: no interesan los términos sino las relaciones, pues son éstas las que permiten idear un modelo, es decir, formular las estructuras del sistema analizado expresando una ley invariante, identificar mecanismos básicos a toda la humanidad (las *estructuras del espíritu humano*). En otras palabras, captar la universalidad de esa estructura que, aunque se exprese de diferentes formas en cada cultura -se trata de cualquier regla social que regule el sistema de unión matrimonial, implicando lo que está prohibido y permitido- (Lévi-Strauss, 1969: 65), es la “única regla cultural que no tiene excepciones conocidas” (Lévi-Strauss, 1977: 14) y que, marcando el paso de naturaleza a cultura (Lévi-Strauss, 1969: 58), se define como condición de posibilidad última de la sociedad, en tanto hace posible el *intercambio* que permite la producción y reproducción de lo social. En este sentido, la prohibición no es puramente negativa. También permite, otorga, da (en una lógica binaria, tanto como prohíbe, quita, niega): si “el carácter primitivo e irreductible del elemento de parentesco (...) resulta (...) de la existencia universal de la prohibición del incesto, esto equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana” (Lévi-Strauss, 1977: 90), lo que implica que la prohibición supone, al mismo tiempo, la *donación*. De allí que para Lévi-Strauss la ley de prohibición del incesto tenga menos de prohibición que de donación. El autor

⁷ Idem.

retoma, así, lo que Mauss planteó en su *Ensayo sobre el Don* (1971 [1923]): básicamente, que en las sociedades primitivas el intercambio es una cuestión de donación recíproca antes que de transacción y, fundamentalmente, que esa forma de intercambio es, antes que un hecho económico, "un hecho social total", es decir, que posee una significación tanto social como religiosa, mágica como económica, utilitaria como sentimental, jurídica como moral (Lévi-Strauss, 1969: 91-92).

Esta puesta en cuestión de la noción de estructura de Radcliffe-Brown por parte de Lévi-Strauss, puede verse, a su vez, en análisis que el autor realiza del problema del *avunculado*, a través del cual demuestra que no existe conexión entre el sistema de denominaciones y el de actitudes. Lévi-Strauss plantea, como se sostuvo antes, que Radcliffe-Brown aísla en su estudio sobre la relación avuncular ciertos elementos de una estructura global (dada su propia noción de estructura), puesto que esa relación no refiere a *dos términos* (relación diádica) y a una correlación de *actitudes* entre padre/hijo y tío materno/hijo de la hermana, sino a *cuatro términos* y a cuatro tipos de *relaciones ligadas entre sí*: hermano/hermana, marido/mujer, padre/hijo, tío materno/hijo de la hermana (Lévi-Strauss, 1977: 85). A partir de esta afirmación, Lévi-Strauss pone en evidencia, a través de ejemplos, que "la correlación entre formas de avunculado y tipos de filiación no agota el problema. Formas diferentes de avunculado pueden coexistir con un mismo tipo de filiación, patrilineal o matrilineal. Pero hallamos siempre la misma relación fundamental entre los cuatro pares de oposiciones que son necesarias para la elaboración del sistema" (Idem: 89). En este sentido, el autor sostiene que para comprender la relación avuncular es preciso tratarla como una relación interior a un sistema, y ese sistema debe considerarse en su conjunto para percibir su estructura (Idem: 90), la cual reposa en aquellos cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) "unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa" (Idem), que no es otra que el elemento de parentesco cuya razón de ser proviene de la existencia universal de la prohibición del incesto puesto que, ya se ha dicho, un hombre sólo puede obtener una mujer de otro que cede a su hija o a su hermana. De modo que el avunculado es, para Lévi-Strauss un rasgo característico de la estructura elemental que resulta de relaciones definidas entre cuatro términos, y ésta es "el verdadero átomo de parentesco" (Idem: 92). Así, Lévi-Strauss afirma: "no es necesario, pues, explicar cómo el tío materno hace su aparición en la estructura de parentesco: *no aparece, sino que está inmediatamente dado*, es la condición de esa estructura. El error de la sociología tradicional, como el de la lingüística tradicional, consiste en haber considerado los *términos* y no *las relaciones entre los términos*"⁸ (Idem: 90). Y de esta forma el autor subraya, asimismo y en discusión con el empirismo propio de la escuela británica, que las *categorías del entendimiento humano*, que para Durkheim y Mauss tanto como para Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, entre otros, serían sociales, estarían dadas a priori, es decir, no replicarían lo social.

A continuación avanzaremos sobre lo hasta aquí mencionado, presentando las etnografías mencionadas al comienzo. A partir de la presentación de *Los Nuer* (op. cit.), el texto ejemplar de la perspectiva teórica liderada por Radcliffe-Brown, y de la explicitación de la perspectiva teórica de su autor, Evans-Pritchard (quien siendo discípulo de Radcliffe-Brown cuestiona su concepción de la estructura social), iremos introduciendo en clave de debate y comparativa, la perspectiva teórica de Leach presente en *Sistemas Políticos de Alta Birmania* (op. cit.) puesto la misma, aún cuando encuentra entre sus fuentes al estructuralismo lévi-straussiano, permite poner en cuestión tanto los argumentos de Evans-Pritchard como las nociones de estructura de Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, al elaborar una problematización de lo social que permite abordar el cambio y la dinámica

⁸ Idem.

sociocultural, reconociendo allí el lugar de los actores hasta entonces ausentes tanto en el estructural-funcionalismo británico como en el estructuralismo francés.

En *Los Nuer*, modelo de paradigma del estructural-funcionalismo, Evans-Pritchard no asume necesariamente la noción de estructura social desarrollada por Radcliffe-Brown. Para éste, como ya se afirmó, el estudio de la estructura social equivalía al estudio del sistema de parentesco puesto que el resto de las instituciones sociales venían a reflejar su estructura y esto lo convertía, por tanto, en el organizador y regulador fundamental de la sociedad, de todas las relaciones sociales. Desde esta visión, entonces, la filiación determinaría, por ejemplo, el orden político. Evans-Pritchard, en cambio, cuestiona esta equivalencia entre las diversas instituciones y esa primacía del sistema de parentesco: “en nuestra concepción, el sistema territorial de los nuer es siempre la variable dominante en su relación con otros sistemas sociales. Entre los nuer, las relaciones se expresan generalmente en términos de parentesco, y dichos términos tienen un gran contenido emocional, pero *el hecho de vivir en común cuenta más que el parentesco* y (...) los vínculos de comunidad quedan siempre convertidos de una forma o de otra en vínculos de parentesco o asimilados a ellos, y el sistema de linajes adquiere la forma del sistema territorial dentro del cual funciona”⁹ (Evans-Pritchard, op. cit.: 283).

Al respecto, partiendo de una perspectiva crítica de la *teoría de la filiación* desarrollada por el estructural-funcionalismo y de un cuestionamiento a la separación del sistema de parentesco del religioso, del político, etc., como así también del establecimiento de su primacía por parte de esa perspectiva en tanto postura etnocéntrica que reemplaza un sistema por otro como si no hubiera allí ninguna carga de valor, Leach da cuenta en su etnografía de la rigidez de ese modelo que pretende explicar el comportamiento de las personas a partir de reglas o normas sociales que hacen al funcionamiento ordenado de la sociedad y que, así, no puede más que hacer de los grupos una abstracción. Leach muestra que, en la práctica, el comportamiento no se halla determinado por la pertenencia a un grupo de linaje y que no todos los individuos participan de los intercambios que tienen lugar entre linajes. Pues, al nivel de lo concreto, las personas no se comportan necesariamente en función de lo que les dictan las normas que serían, desde la perspectiva de este autor, conflictivas y flexibles en manos de individuos capaces de hacer uso de las mismas, de manipularlas en función de sus propios *intereses*.

Ahora bien, en *Los Nuer*, uno de los interrogantes fundamentales que Evans-Pritchard pretende resolver y que resulta pertinente para abordar la perspectiva teórica de este autor, es aquel que se refiere al mantenimiento del *orden político* y las *relaciones sociales* en una sociedad de gran extensión en la que los populosos grupos que la componen no comparten necesariamente el mismo territorio y que no sólo no posee Estado (ni, por tanto, instituciones legales), sino que además se caracteriza por su segmentariedad: los nuer viven en un estado de *anarquía ordenada*.

Dado que la falta de órganos de gobierno no implica la inexistencia del sistema político, Evans-Pritchard encuentra que la constitución y el mantenimiento del mismo se explica a partir del *principio de segmentación* que se define por los *procesos de fusión y fisión* que regulan las relaciones políticas entre los nuer y que derivan en un *equilibrio estructural* hecho de oposiciones/complementariedades.

Evans-Pritchard presenta entonces un *sistema de linajes* que se diferencia, se separa, del *sistema político*. La totalidad de los miembros de un linaje no comparten necesariamente el mismo territorio y se vinculan a la organización política del territorio en que habitan. En este sentido, el sistema de linajes no puede definirse, no es un “calco” de la organización política territorial, si bien tanto uno como otro sistema se vuelven inteligible a partir de sus *relaciones estructurales*.

⁹ Idem.

En este sentido, centrándose en los linajes y el sistema político, Evans-Pritchard no estudia relaciones personales (duales) sino la constitución de *grupos*: “las relaciones sociales están regidas por la estructura política, de modo que la esfera social de un hombre, y la esfera colectiva de una serie de personas que vivan en la misma aldea, tiende siempre a quedar limitada por la extensión de sus grupos políticos. Las comunidades locales, cuyas relaciones mutuas constituyen la estructura política, son grupos (...) gracias a esas (...) variadas relaciones (...) Pero lo que (...) nos interesa (...) es la organización de dichas relaciones en grupos que guardan determinadas relaciones mutuas” (Idem: 283). Y en este punto, a pesar de que se trata de la misma perspectiva teórica, la distancia entre *Los Nuer* y los estudios de parentesco realizados por Radcliffe-Brown es abismal: no hay en *Los Nuer* relaciones diádicas (cuya centralidad proviene en el caso de Radcliffe-Brown precisamente de su noción de estructura social como así también del tipo de comunidad que estudia), lo sociedad no aparece como un agregado de individuos.

A través de su estudio Evans-Pritchard intenta mostrar que los grupos se constituyen y se unen unos a otros según el *contexto*.¹⁰ En relación con éste, los nuer definen su pertenencia y se sienten ligados a determinados grupos en función de su oposición a otros del mismo tipo (Idem: 153). La pertenencia y la existencia de un grupo se define así por una relación de identidad oposicional o contrastiva. El mismo miembro de la comunidad nuer en diversas circunstancias puede pertenecer y oponerse a grupos distintos. Así, tanto el sistema de linajes como el político se caracterizarían por su segmentariedad.

De esta forma, el autor introduce el concepto de *relatividad estructural* en tanto principio que no refiere sólo a los grupos locales nuer que estudia sino a todos los grupos sociales (Idem: 152). Pues si bien Evans-Pritchard sostiene en referencia a la sociedad nuer que “los valores políticos son relativos y (...) el sistema político es un sistema entre tendencias opuestas hacia la escisión y la fusión, [de modo que la] tendencia a la fusión es inherente al carácter segmentario de la estructura política nuer”, de sus afirmaciones se desprende un concepto de valor, de lo político, que la exceden. Dice: “las realidades políticas son confusas y conflictivas. Son confusas porque no siempre (...) coinciden con los valores políticos, y porque los vínculos sociales de tipo diferente operan en el mismo terreno, unas veces intensificándolos y otras veces oponiéndose a ellos. Son conflictivas porque los propios valores que las determinan están en conflicto, a causa de la relatividad de la estructura política. La coherencia de las realidades políticas sólo puede verse, cuando se entienden el dinamismo y la relatividad de la estructura política y se tiene en cuenta la relación de la estructura política con otros sistemas sociales” (Idem: 155). De allí que Leach afirme que es errado, en términos metodológicos, tratar distintos sistemas políticos que al momento del estudio se presentan como independientes como si no fueran parte de un sistema total más amplio en proceso de cambio (Leach, op. cit.: 28), y que, distanciándose de Evans-Pritchard, plantee que “el proceso mediante el cual las pequeñas unidades se desarrollan en otras mayores y las grandes unidades se fragmentan (...) no es simplemente una parte del proceso de continuidad estructural; *no es un mero proceso de segmentación y acrecentamiento*, es un proceso que *implica un cambio estructural*”¹¹ (Idem).

Ahora, retomando el trabajo de Evans-Pritchard, éste sostiene que no es posible comprender el establecimiento ni el mantenimiento del orden político entre los nuer sin considerar su medio ambiente y los modos de subsistencia (Evans-Pritchard, op. cit.: 16) ya que, siendo el ganado no sólo central a sus necesidades vitales y a la organización de sus actividades sociales sino también a

¹⁰ En este punto, al igual que en torno a la cuestión de totemismo, Evans-Pritchard se diferencia también de Lévi-Strauss: mientras que la noción de lógica de éste refiere a leyes que obligan al pensamiento a tomar una forma determinada para Evans-Pritchard, las lógicas serían lógicas en contexto.

¹¹ El énfasis es mío.

su concepción de mundo (no sólo desprecian a aquellos pueblos vecinos que poseen ganado sino también a aquellos que no lo poseen), los nuer “arriesgan su vida de buen grado para defender sus manadas y para saquear las de sus vecinos” (Idem: 29), al tiempo que se producen entre los grupos relaciones de dependencia para lograr el abastecimiento. Como un valor dominante, el ganado es central en las definiciones que los nuer hacen de todos los procesos y relaciones sociales, y por tanto, es también un valor fundamental en lo que hace a los *procesos de fisión y fusión* que regulan las relaciones políticas y que explican que se mantenga el *equilibrio estructural* y el *orden político*, cuando el hecho de que los nuer estén dispuestos a pelear con otros grupos, a matar y morir por el ganado, debería culminar, en una sociedad sin Estado ni instituciones, en el desorden o la disolución social.

Aquí es necesario destacar una diferencia fundamental entre la propuesta teórica de Evans-Pritchard y la de Leach. Para éste, pensar en la existencia de una sociedad armónica a pesar de todo, presupondría que la sociedad de la que Evans-Pritchard se ocupa se mantiene en *equilibrio estable* a lo largo del tiempo, cuando esta categoría es en realidad un modelo conceptual construido necesariamente por el antropólogo que no se corresponde con la sociedad que se estudia, ya que ninguna sociedad puede estar en equilibrio (Leach, op. cit.: 25-26). Es decir, es una *categoría analítica* o un *tipo ideal* construido por el investigador: en las situaciones prácticas, sostiene Leach (podríamos decir también en tanto *categoría de la práctica* o en tanto *tipo ideal* que contrasta con el del investigador), la *estructura social* “consiste en un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. Los individuos pueden sostener y sostienen ideas contradictorias sobre este sistema. Pueden hacer esto sin sentirse embarazados debido a la forma en que se manifiestan sus ideas” (Idem). En otras palabras: no sólo los antropólogos pensamos a las sociedades sino que éstas también se piensan a sí mismas. Y en este sentido, podríamos decir que no existiría para Leach un “sistema nuer”: no existirían “los Nuer”, sino las ideas nuer. Pues para este autor las que tienen existencia son las personas, no los sistemas y éstos se encuentran, en todo caso y para decirlo simplemente, en la cabeza de aquéllas: lo que Evans-Pritchard observa no es un sistema social sino un conjunto de interacciones, y si lo que entiende por sistema en algún caso permanece estable es porque el mismo forma parte de los ideales de las personas y no de la funcionalidad de los diversos aspectos de lo social ni de su carácter normativo o regulado. Son los kachin, diría Leach, los que operan con ciertas categorías, los que usan ciertos modelos sociales (nativos) para pelear entre ellos.

Por otra parte, para Leach la *inestabilidad* se encontraría en las *fronteras* (fronteras construidas por el antropólogo y también por los propios nativos, a las cuales Evans-Pritchard no atiende) y, en este sentido, sería ese espacio el que abriría la posibilidad de estudiar el mundo social en movimiento, tal como él lo hizo en el norte de Birmania, en donde partir de la definición de “una” tribu o “una” cultura resulta insuficiente, según el autor, para comprender las unidades políticas existentes en esa amplia región. Pues los kachin, aunque forman parte de un mismo sistema, son varias tribus que, si bien no necesariamente pertenecen a sociedades distintas, tampoco podrían entenderse como un todo integrado y homogéneo. Asimismo, si no hay “una” cultura, no es posible partir de ninguna noción antropológica tradicional en referencia, por ejemplo, a un lenguaje o ecología común, que remita a fronteras fijas dadas de antemano.

En *Sistemas Políticos de la Alta Birmania*. Leach presenta una estructura que no se halla en equilibrio a partir de la descripción de tres sistemas políticos o ideales diferentes y del cambio estructural que se produce, procesualmente, a partir del uso o la manipulación que los sujetos hacen de los mismos. Esos sistemas se presentan como alternativas o incoherencias del esquema de valores con respecto al cual los sujetos ordenan sus vidas y son usados por éstos como medios de ascenso en la escala social: un sistema anárquico e igualitario (*tipo gumlao*), un sistema jerárquico

feudal (*tipo shan*) y un sistema intermedio a éstos que presenta ideales de vida sumamente contradictorios (*tipo gumsa*). Leach sostiene que la mayoría de las comunidades kachin en realidad se organizan en términos políticos en relación con el sistema *gumsa*, el cual consiste en una especie de compromiso entre el *modelo gumlao* y *shan*, pero que, en lo que respecta al modelo que les sirve de ideal, los kachin oscilan, de manera polar, entre los ideales de una *democracia gumlao* y una *autocracia shan* (Idem: 30-31). Leach muestra cómo se produce ese cambio a partir de que los sujetos utilizan esos modelos procurando su propio interés y no siguiendo necesariamente un orden moral y las obligaciones que de éste se supone se deslindan (aquellas que son centrales en el estudio de Evans-Pritchard sobre la sociedad nuer): “tanto en el tiempo histórico como en el mitológico, las comunidades *gumsa* se han convertido en comunidades *gumlao* y viceversa” (Idem: 220); también los kachin, individuos o grupos, “se vuelven *gumlao*, o *shan*” (Idem: 308) y, además, pueden ser *gumlao* en relación con/para ciertas cuestiones y *gumsa* en relación con/para otras. En estos procesos, las *ideas* de los sujetos antes que los *sistemas* y sus *intereses* antes que las *reglas*, son centrales: esos modelos de sociedad no tienen entidad *per sé*: son los kachin los que operan con ellos. De esta forma, Leach pone el *acento* sobre el cambio y también sobre el campo de las categorías nativas y de la acción de los sujetos que, siguiendo su propio interés, su elección, e intentando maximizar su *poder*, dado por el reconocimiento y la estima de los demás, tienen la capacidad de transformar lo social. Así, mientras para Evans-Pritchard la unidad dentro del grupo, la pertenencia al mismo, se define en relación con la oposición a otros grupos del mismo tipo, para Leach depende de las ideas de los sujetos sobre la distribución del poder siendo éste el motor principal de la agencia.

Ahora bien, la sociedad nuer está conformada por distintos grupos, y cada uno de éstos es parte de “un sistema segmentario en función del cual se define y, en consecuencia, la posición de sus miembros, cuando actúan como tales en relación unos con otros o con extranjeros, no está diferenciada” (Evans-Pritchard, op. cit.: 16). Evans-Pritchard estudia básicamente al pueblo, la tribu y sus divisiones, el clan y sus linajes, y los grupos de edad. La tribu es entre los nuer el segmento político más amplio, que se divide, a su vez, en una serie de segmentos territoriales (secciones tribales primarias, secundarias y terciarias, conformándose estas últimas por aldeas, las unidades políticas menores compuestas por grupos domésticos), que no sólo se definen en relación con una división geográfica sino fundamentalmente en relación al hecho de que sus miembros se consideran comunidades independientes y a veces actúan como tales (Idem: 19). A su vez, al interior de cada tribu nuer conviven diferentes linajes (que forman parte de un clan), siendo uno de ellos el dominante. Como ya se ha planteado, puesto que los linajes no comparten necesariamente el mismo territorio y, por tanto, no conforman comunidades locales exclusivas, éstos difieren de los grupos políticos en los cuales la residencia hace a la relación entre los miembros. Aquí la relación se basa en la filiación y, también a diferencia de los grupos políticos, “los valores referentes al linaje funcionan muchas veces en una gama de situaciones diferente de la de los valores políticos” (Idem: 20). Finalmente, los nuer se hallan segmentados por grupos de edad que, aunque conscientes de su identidad social, no tienen funciones corporativas (Idem).

De esta forma los nuer se organizan en función de lo que Evans-Pritchard llama *distancia estructural*. Ésta no sólo se refiere a la distancia territorial entre grupos sino también a los modos en que los nuer, a partir de ciertos valores, estructuran su posición con otros grupos - con la tribu (y sus segmentos), el linaje y el grupo de edad-, de modo que la distancia puede ser política o bien referirse a la edad o al linaje (Idem: 130). Cuando los miembros de una tribu que, siendo el segmento político más amplio, se reconocen como miembros de una unidad común y se unen para luchar con extranjeros o con otras tribus nuer, rigen ciertas reglas (por ejemplo, no tomar prisioneros) y derechos al interior de la tribu (por ejemplo, en caso de que un miembro sea asesinado o resulte

herido). Sin embargo si, como sostuvimos anteriormente, los miembros de una tribu se encuentran segmentados territorialmente, pero, además, a veces se consideran comunidades relativamente autónomas y actúan como tales, no sería posible concebir a la tribu como un grupo político en sí mismo ni tomar por dada la conformación de una unidad política, es decir, definir *a priori* la existencia de la misma.

Así, para abordar la cuestión de la organización y el comportamiento político, es preciso, sostiene Evans-Pritchard, analizar cuáles son las circunstancias que llevan a un nuer a reconocerse como parte de un grupo y cuáles son los valores que se juegan en ese proceso. Pues es a partir de los *valores políticos* (definidos como el reconocimiento común de los miembros de las comunidades locales de que conforman un grupo distinto de las comunidades del mismo orden a las que se oponen y que deben actuar juntos en ciertos contextos observando determinadas reglas) que las tendencias de la estructura política rigen el comportamiento entre las personas (Idem: 281), pero éstos son contradictorios y “sólo resultan ser uniformes, cuando consideramos la estructura como grupos de relaciones definidas por referencia a situaciones sociales específicas” (Idem: 282).

En este punto, desde la perspectiva de Leach, Evans-Pritchard estaría avanzando desde un punto de partida erróneo. Pues si bien es claro que no siempre sino en determinadas circunstancias los sujetos se reconocen con una identidad común, los grupos se encuentran en todos los casos, en la perspectiva de Evans-Pritchard, delimitados por la estructura. Los sujetos se reconocen, en diversos contextos, como miembros de un linaje, un grupo de edad o político, es decir, cumplen, formando parte de esos grupos (por ejemplo, como ancianos, como miembros de un linaje, etc.), diversas funciones en la estructura y colaboran en su mantenimiento. Pero desde esta visión no sería posible observar las contradicciones entre modos de vida ideales presentes en cada sujeto ni los conflictos y las contradicciones internas al propio grupo, en el cual los sujetos pueden participar en función de múltiples y contradictorios intereses y motivos y no sólo porque se reconocen como parte del mismo a partir de su oposición con otros grupos. Así, sostiene Leach, “la peculiaridad del tipo de situación de las colinas Kachin consiste en que el individuo puede pertenecer a más de un sistema de estimación y que estos sistemas pueden no ser consistentes” (Leach, op. cit.: 32); y también, afirma, no es extraño “encontrar a un kachin ambicioso que asume el nombre y los títulos de un príncipe *shan* con objeto de justificar sus pretensiones a la aristocracia, pero que al mismo tiempo apela a los principios *gumlao* de igualdad con objeto de escapar a la obligación de pagar las cargas feudales a su propio jefe tradicional” (Idem: 30). Nuevamente habría allí, para Leach, una contradicción entre los ideales y las acciones que tienen lugar en la práctica, entre lo que se dice y lo que se hace (tal como lo planteó Malinowsky). Por eso, argumenta, “me ocupo de la relación entre el *verdadero comportamiento kachin* y el *comportamiento ideal kachin*. Y teniendo esto presente, he tratado de presentar las variaciones culturales kachin como distintas formas de compromiso entre dos sistemas éticos conflictivos”¹² (Idem: 314).

Dado que Evans-Pritchard está interesado en el mantenimiento del orden político y, por tanto, en la resolución de los conflictos en una sociedad sin instituciones formales que los regulen, se propone analizar cómo éstos se solucionan en la sociedad nuer. Allí, la vendetta de sangre y la ocupación de territorios son los principales *mecanismos de regulación* de los conflictos que se producen, mayoritariamente, al interior de una misma tribu, entre sus segmentos, puesto que sus miembros se hayan mucho más relacionados que con otras tribus.

La vendetta de sangre (la venganza de un asesinato) es el resultado de un conflicto que se produce al interior de una tribu y no una cuestión intertribal, por lo que, a diferencia de como ocurre en éste último caso, no hay allí posibilidad de recurrir a autoridad alguna para que medie en el

¹² Idem.

enfrentamiento. Puesto que la resolución queda así en manos de quien ha sido ofendido, la vendetta se constituye en una institución que permite resolver el conflicto y que, poseyendo sus propias reglas, permite preservar el orden estructural impidiendo el quiebre absoluto de las relaciones de los grupos que se enfrentan y haciendo posible la continuidad de las mismas. Pues para no quebrar las relaciones cotidianas pacíficas y gracias a la relatividad de las relaciones estructurales, la vendetta sólo tiene lugar entre grupos que están lo suficientemente cerca como para que se interponga en sus relaciones la hostilidad, pero lo suficientemente lejos como para que sea posible esa cotidianidad: permite la expresión de la violencia y satisfacer mediante la venganza una deuda por homicidio, pero “gracias a los medios previstos para el arreglo, impide que la oposición llegue hasta la fisión completa” (Evans-Pritchard, op. cit.: 179): la prohibición de utilizar lanzas, la pertenencia a una grupo de edad, las relaciones de parentesco, entre otras cuestiones, hacen a los límites que encuentran los comportamientos y, así, a la regulación y al equilibrio en el enfrentamiento entre segmentos opuestos.

La vendetta de sangre es, así y por un lado, “una *institución política*, pues es un modo de comportamiento aprobado y regulado entre comunidades dentro de una tribu”¹³ (Idem: 179). En este sentido, la concepción del conflicto de Evans-Pritchard refiere a un *conflicto institucionalizado*. Se trata de un comportamiento que tiene la función de mantener el equilibrio estructural, preservando el orden antes que haciendo a su transformación, puesto que es inherente al mismo, quedando inscripto en el propio sistema. Para Leach, en cambio, los conflictos contribuirían a una *transformación estructural*, pues su visión procesual de la sociedad le permite observar que si bien existen cambios (supongamos, como las vendettas) “que son consistentes en la continuidad del orden formal existente” esto no implica la ausencia de aquellos “que reflejan alteraciones de la estructura formal” (Leach, op. cit.).

Por el otro, la vendetta es también un *ritual* que tiene una función social: la de posibilitar, a través de esas reglas que organizan las relaciones entre segmentos, aquel equilibrio que se sostiene a partir de un juego de oposiciones/complementariedades. Leach sostiene, en cambio, a propósito de la ceremonia ofrecida al gobernador birmano que podría ser entendida perfectamente como un ritual en sentido durkheimiano, es decir, como un acto de solidaridad y profunda integración social, que “la solidaridad sólo necesita existir en el momento en que tiene lugar el ritual” (Idem: 303) y que de esto no puede deducirse, finalizada la celebración, “una continuada solidaridad latente” (Idem). Todo lo que muestra el ejemplo, afirma Leach, “es que los birmanos (...) compartían en 1837 un lenguaje común de expresión ritual (...) Lo que no quiere decir que lo dicho en ese ‘lenguaje’ fuese ‘cierto’ en la realidad política (...) Detrás del ritual no estaba la estructura política de un verdadero estado, sino una estructura ‘como si’ de un estado ideal. Este sistema del ‘como si’ necesita distinguirse de las categorías del hecho político que, a primera vista, parece estar manifiesto en las diferencias culturales abiertas” (Idem).

Por otra parte, a partir de haber observado los comportamientos en situaciones específicas como las vendettas de sangre, Evans-Pritchard se pregunta si puede allí distinguirse un *comportamiento político* de uno *social* y sostiene que, si bien la vendetta o la guerra pueden considerarse actividades políticas, sólo es posible distinguir un plano específico de relaciones políticas al nivel abstracto de las relaciones estructurales. Pues el comportamiento de las personas y sus relaciones con otras están determinados por diversos tipos de vínculos, y la esfera social de una ser humano se distingue del espacio estructural hecho de grupos (y de la distancia entre éstos) que componen un sistema y, por tanto, no puede decirse que un hombre se comporte políticamente sino

¹³ Idem.

que, en todo caso, “entre los grupos locales existen relaciones de orden estructural que pueden llamarse políticas” (Evans-Pritchard, op. cit.: 283).

Para Leach, esta conclusión de Evans-Pritchard derivaría de la propensión a asumir, nuevamente, que el estado normal de las sociedades pueden definirse como un estado de *equilibrio estructural* y que cualquier signo de conflicto interior que conduzca al cambio es patológico, lo que lo lleva a limitarse “a la descripción de ciertos tipos irreales de situaciones” (Leach, op. cit.: 305). Los antropólogos, sostiene Leach, se limitan a un tiempo determinado, a un presente, sin incluir tiempos pasados ni futuros y, sin embargo, como Evans-Pritchard, hablan de “la” sociedad nuer, y no de “la sociedad nuer de 1940”. El producto de estos estudios, dice este autor, no puede ser otro que el de una sociedad en *equilibrio estable*: “los autores escriben como si (...) los nuer fueran como son ahora y para siempre” (Idem: 29). Así, Leach afirma que se confunde *estabilidad* con *equilibrio* y observando los cambios en la distribución del poder y la inestabilidad histórica de la zona que estudia, da cuenta empíricamente de que el equilibrio puede ser, sin embargo, *dinámico* y que al interior de una sociedad puede existir alternancia entre modelos políticos distintos. Ese dinamismo es para Leach producto del *comportamiento político*, de modo que las realidades políticas son inherentes a la estructura social.

Para finalizar, habiendo comenzado por plantear la importancia de recuperar las diversas concepciones de estructura aquí presentadas para comprender los posicionamientos teóricos que hoy nos posibilitan una mayor problematización de la relación estructura/agencia y un abordaje complejo de esa tensión con la que en el campo de la antropología nos enfrentamos cotidianamente, es preciso retomar que el tipo de análisis sincrónico propuesto por el estructural-funcionalismo significa el estudio de una estructura dada en un tiempo determinado. Esto implica la abstracción de todo posible cambio, transformación y conflicto social operando sobre el mismo. Pues las formas de lo social se conciben desde allí manteniéndose estables más allá de que la estructura se encuentre en proceso de cambio. Esto es así porque las relaciones sociales que hacen a la misma se definen por el interés mutuo de aquellos individuos que la componen, lo que supone la existencia de un orden normativo, el carácter regulado de los comportamientos (siquiera hay acción por parte de los sujetos) que contribuyen al buen funcionamiento y al mantenimiento de la estructura, en suma, a su estabilidad. Esto no implica una negación de la existencia de la historia ni el desconocimiento de los conflictos y cambios sociales sino, en todo caso, que éstos no se conciben como una condición normal del sistema y, por tanto, lo observado es susceptible de ser abstraído de los mismos, o sea, se mantiene y posee continuidad.

Aquí es necesario apuntar, por un lado, que si bien Evans-Pritchard realizó un aporte sumamente relevante al centrarse en *grupos* y al introducir las cuestiones del *relativismo* y el *contexto* para abordar su estudio (lo cual podría pensarse como el resultado de la sociedad en la trabaja, a diferencia de la pequeñas comunidades estudiadas por Radcliffe-Brown) continuó pensando en términos de permanencia y orden de la estructura social: los nuer se organizan y viven, de todos modos, en un estado de *anarquía ordenada*, y los procesos de fusión y fisión regulan las relaciones políticas entre los nuer logrando un equilibrio entre los enfrentamientos y las alianzas o, en otras palabras, haciendo posible el *equilibrio estructural*.

De esta forma, su perspectiva se queda también limitada a la visión de una estructura permanente e inmutable a partir de la cual no es posible abordar la cuestión del devenir ni de la transformación de lo social: la dinámica social no está dada por una transformación procesual, por los cambios que una sociedad experimenta a través del tiempo, sino meramente por “la relatividad” del sistema y “su relación con otros sistemas”. Todo conflicto se reduciría, así, a *la relatividad de una estructura permanente*.

Asimismo, es preciso retomar que, desde el estructuralismo, Lévi-Strauss consideró que es a partir de la existencia de una estructura común y subyacente que se produce la diversidad o, lo que es lo mismo, que un sistema mitológico o de parentesco, por ejemplo, vendría a ser una transformación particular de una estructura general y permanente. En este sentido, debemos subrayar que la estructura, con su carácter abstracto, sería aquí externa: esas diversas formas culturales se relacionan entre ellas, pero, puesto que la estructura se encuentra por fuera de las mismas, no se relaciona ni con ningún tipo de acción ni de conciencia subjetiva. La estructura se separa, en suma, de cualquier tipo de acción o intención de un agente que, así, se encuentra ausente.

Leach, en cambio, cuestionó profundamente el concepto antropológico de estructura social hasta entonces existente y construyó una perspectiva superadora tanto del estructural-funcionalismo británico como del estructuralismo lévi-straussiano. En cuanto al primero, Leach mostró que esa perspectiva en la cual todo el conflicto se reduce a *la relatividad de una estructura permanente* no sólo es limitante para nuestras concepciones actuales de lo social, es decir, para pensar la dinámica de nuestras sociedades contemporáneas, sino también para estudiar aquellas sociedades que se suponían aisladas. De allí que mientras Evans-Pritchard observa las luchas y conflictos entre grupos que encuentran sus límites en una estructura que los regula manteniéndose idéntica o reproduciéndose a sí misma, Leach, ampliando la dimensión temporal y abordando el cambio desde una perspectiva cíclica, da cuenta de *transformaciones estructurales*. El sistema tiene, desde su perspectiva, más que una posibilidad de estructura tanto porque no hay sociedades estáticas como porque hay también ideas sobre ese sistema a partir de las cuales los sujetos actúan no siguiendo necesariamente las reglas sino haciendo uso de ellas en función de sus propios intereses. De modo que no hay sociedad que exista en estado de *anarquía ordenada* o de *equilibrio estructural*, pues todas están conformadas por individuos y éstos, “procuran explorar la situación tal como la perciben y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura propia de la sociedad” (Idem: 30). En este sentido, las contradicciones y conflictos son propios de lo social, y no simplemente como aspectos inherentes a la estructura y a su estabilidad, sino como elementos constitutivos de los procesos de *cambio estructural* (Idem: 27).

Con todo, Leach pone en evidencia no sólo el reduccionismo del estructural-funcionalismo para pensar la dinámica social, sino también el del estructuralismo lévi-straussiano, el borramiento por parte de éste último de la intención subjetiva en los procesos socioculturales y la negación del impacto de éstos, producto de la acción de los sujetos, sobre la estructura, anticipando las contribuciones de una teoría de la práctica en la cual los sujetos se encuentran limitados pero poseen, a su vez, la capacidad de modificar las estructuras. Cuánto hay de limitación y cuánto de agencia, no puede más que responderse empíricamente.

• Bibliografía citada

- Bateson, Gregory (1990 [1958]): *Naven. Un ceremonial latmul*. Madrid: Júcar.
- Durkheim, Emile (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Evans-Pritchard, E.E. (1992 [1940]): *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Gluckman, Max (1987 [1958]): “Análisis de una situación social en Zululandia moderna”. En: Feldman-Bianco, *Antropología de las sociedades contemporáneas*. San Pablo: Global.
- Mauss, Marcel (1971 [1923]): “Ensayo sobre el Don. Forma y razón de los intercambios en las sociedades primitivas”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

- Malinowsky, Bronislaw (1986 [1922]): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta Agostini.
- Leach, Edmund (1976 [1954]): *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama.
- Lévi-Strauss, Claude (1977 [1953]): *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude (1969 [1949]) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude (2003 [1962]): *El totemismo en la actualidad*. Madrid: FCE.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1986 [1952]): *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Planeta Agostini.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1982): "Introducción". En: Radcliffe-Brown y Forde (eds.), *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Anagrama.
- Turner, Víctor (1974): *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Turner, Víctor (1980 [1967]): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Buenos Aires: Siglo XXI.