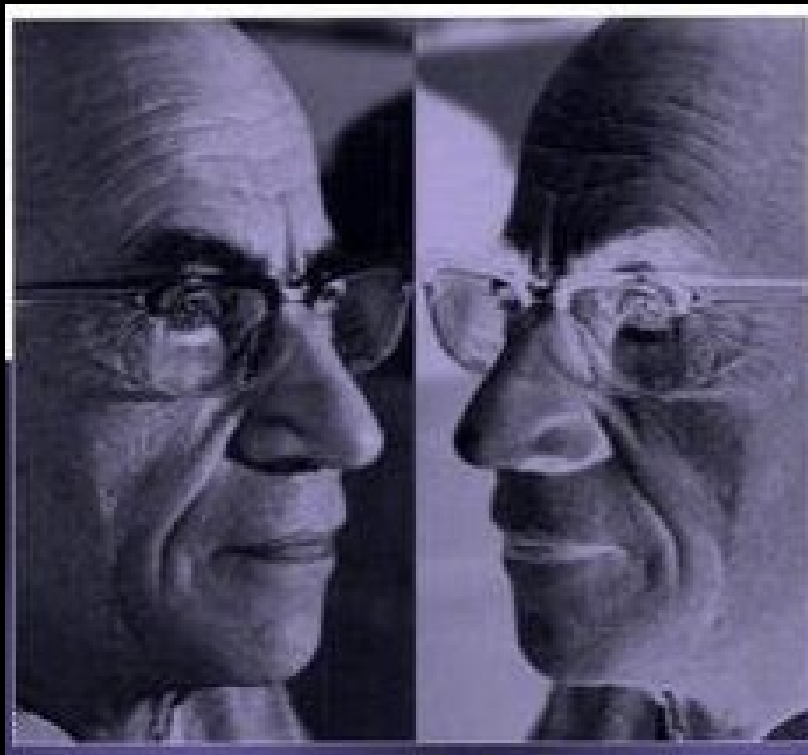


Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 33



LOUIS DUMONT
HOLISMO *HIERÁRQUICO*



UrKultur



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

**Escuela de Pensamiento
Metapolítico**

Elementos

**de Metapolítica para una
Civilización Europea**

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 33

LOUIS DUMONT
HOLISMO *HIERÁRQUICO*

Sumario

Louis Dumont: estructuralismo,
jerarquía e individualismo,
por *Robert Parkin*, 3

La influencia de Louis Dumont:
Evolución teórica de Alain de Benoist,
por *Diego L. Sanromán*, 15

Gloria o maldición del individualismo
moderno según Louis Dumont,
por *Verena Stolcke*, 17

La historia entre antropólogos: Dumont
y Salhins, por *Gladis Lizama Silva*, 31

Las formas del holismo: Mauss y
Dumont, por *Ángel Díaz de Rada*, 35

La racionalidad de la cultura occidental:
Weber y Dumont,
por *Aparecido Francisco dos Reis*, 40

Individualismo y modernidad,
por *Julio Mejía Navarrete*, 44

Los errores y confusiones de Louis
Dumont. A propósito de “la autonomía”
o “emancipación” de la Economía,
por *Francisco Vergara*, 47

Individuo y sociedad: un estudio sobre
la perspectiva jerárquica de Louis
Dumont, por *Clara Virginia
de Queiroz Pinheiro*, 58

Individualismo y colectividad a partir
del concepto tiempo, por *Patricia Safa*, 63

El Homo Hierarchicus de Louis Dumont,
por *Carmen Arias Abellán*, 67

La ideología del sistema de castas en
Louis Dumont, por *Ishita Banerjee*, 71

À quoi bon aller en Inde?,
por *Rogelio Rubio*, 75

Louis Dumont: estructuralismo, jerarquía e individualismo

Robert Parkin

Aunque en antropología social el estructuralismo puede estar hoy pasado de moda, durante su apogeo en los años 60 y 70 del siglo XX produjo esclarecedores enfoques que todavía pueden resultar útiles a la disciplina. El célebre Claude Lévi-Strauss, virtual creador del enfoque estructuralista, puede ser en última instancia considerado, junto con el trío compuesto por Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim, uno de los padres fundadores de las ciencias sociales. Como el resto de los mencionados, Lévi-Strauss tuvo imitadores y críticos, tan radicales a veces aquéllos como éstos. Sin embargo, uno de sus primeros seguidores, Louis Dumont, fue evidentemente más lejos que él al reemplazar el concepto de oposición binaria –fundamental en el estructuralismo del propio Lévi-Strauss– por la llamada «oposición jerárquica», al tiempo que desarrollaba la comparación entre la jerarquía y el holismo social de la India y el igualitarismo e individualismo occidentales en términos de historia universal. Ello permitió a Dumont avanzar algunas esclarecedoras ideas sobre los inestables fundamentos de estos concretos valores occidentales –en cuyo seno acecha siempre la jerarquía–, ejemplificando así, de un modo que es al mismo tiempo satisfactorio desde el punto de vista intelectual y psicológicamente inquietante, el principio de que el antropólogo puede aprender mucho sobre su propia sociedad estudiando períodos amplios de la historia de otras sociedades. En este artículo trazaré en primer lugar una breve biografía de Dumont, me ocuparé luego de las grandes líneas de su trayectoria intelectual y pasaré finalmente a discutir el significado del concepto de oposición jerárquica, la máxima aportación de Dumont.

Una carrera tardía

Dumont nació en 1911 en Salónica, Grecia, donde su padre, ingeniero de profesión, dirigía la compañía que estaba construyendo el ferrocarril a Constantinopla. Un abuelo de Louis, Victor Émile Dumont, fue un artista comercial que diseñaba papeles pintados franceses y cachemiras fabricadas en la India. La primera mujer de Louis, Jennie, murió en 1977 tras cuarenta años de matrimonio. Dumont se casaría luego con Suzanne Tardieu, experta en mobiliario normando en el Musée des Arts et Traditions Populaires, y moriría sin descendencia en París el 19 de noviembre de 1998, a la edad de 87 años.

En su juventud, Dumont asistió al Lycée Saint-Louis para preparar su ingreso en la École Polytechnique, pero lo abandonó a los 18 años, descontento con el estilo de vida burgués al que se veía arrastrado. Su madre, que había hecho considerables sacrificios para que pudiese estudiar, se desentendió de él, y Dumont tuvo que desempeñar una serie de trabajos en el campo de los seguros, como corrector de pruebas, etc. Fue la época de su compromiso político como compañero de viaje de los comunistas, y en la que apoyó al gobierno del Frente Popular. Pero finalmente se impondrían de nuevo sus intereses académicos, que le llevaron a frecuentar el Collège de Sociologie de Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris a finales de los años 30, al tiempo que por primera vez entraba en contacto indirecto con la India a través de un grupo que se autodenominaba Le Grand Jeu. En 1936, gracias a Georges Henri Rivière, el museólogo francés más importante del período de entreguerras, consiguió un trabajo de oficina en el Musée des Arts et Traditions Populaires, que acababa de independizarse del Musée de l'Homme. Una de las tareas que se le encomendaron fue pasar a máquina las notas de Claude Lévi-Strauss sobre la tribu brasileña de los bororo. También descubrió, y asistió a ellos, los cursos de antropología de Marcel Mauss, que supusieron para él una especie de «conversión», y que entre otras cosas le inspiraron su interés por la India, y en 1938 consiguió una diplomatura en etnología. Al año siguiente se matriculó en la École du

Louvre con intención de preparar una tesis de historia del arte sobre vestigios celtas en las herramientas francesas. Pero el estallido de la segunda guerra mundial puso fin a este proyecto.

En los primeros momentos de la guerra Dumont fue hecho prisionero y enviado a Alemania. Allí tuvo que trabajar en el campo, y luego como obrero en una fábrica de un barrio de Hamburgo. Durante el tiempo que pasó en cautividad, además de aprender alemán, tradujo tres libros de este idioma sobre folclore francés. Cuando le pareció que ya había hecho bastante en aquel terreno, pidió a su mujer que le enviase materiales con los que poder aprender sánscrito. Y, lo que resulta todavía más extraordinario, consiguió, con la complicidad de un guardián, no sólo conocer al especialista en jainismo Walther Schubring, sino también que éste le diese clases de sánscrito.

En 1945, terminada la guerra, reanudó sus actividades en el Musée des Arts et Traditions Populaires, entre las cuales figuró un estudio de *La Tarasque*, una fiesta del sur de Francia que se convirtió así en el tema de su primera obra escrita de importancia (1951). Al mismo tiempo estudió hindi y tamil como preparación para llevar a cabo su trabajo de campo en la India, trabajo que emprendería gracias a una beca que le consiguió el eminente sanscritista Louis Renu. El mismo Dumont describe esta época como años de duro e incesante trabajo.

Así pues, Dumont empezó lo más sustantivo de su carrera en antropología relativamente tarde, a los 38 años. Su primer viaje a la India duró en total dos años, incluyendo los ocho meses que pasó con los pramalai kallar, una casta shudra de antiguos guerreros y bandidos de Tamil Nadu. El resultado de aquel viaje fue su primera y única monografía basada en trabajo de campo, *Une sous-caste de l'Inde du Sud* (1957). Después de otro breve periodo en el Musée des Arts et Traditions Populaires, en 1951, a petición de C. Von Fürer-Haimendorf (profesor entonces en la Universidad de Londres), se trasladó a Oxford para sustituir a M. Srinivas, un antiguo discípulo de A.R. Radcliffe-Brown,

como lector de Sociología de la India en lo que era entonces el Instituto de Antropología Social. El titular de la cátedra era en aquellos momentos E.E. Evans-Pritchard, y Dumont se refiere al periodo como una especie de «segunda capacitación». En 1955 regresó a París, hizo su doctorado y obtuvo la cátedra de Sociología de la India, que más tarde se convertiría en una cátedra de Sociología Comparada, en la Sección Sexta de la École Pratique des Hautes Études (lo que luego sería la Maison des Sciences de l'Homme), donde desarrollaría el resto de su carrera. Parece que este nombramiento lo logró en gran medida gracias al apoyo de Lévi-Strauss y Lucien Febvre. Inmediatamente después de su designación creó el Centre d'Études Indiennes en Sciences Sociales, que se convertiría en el Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud en 1967, aunque él lo abandonase en 1970 para ocuparse de otros menesteres. En 1976 fundó ERASME (Équipe de Recherche en Anthropologie Sociale: Morphologie, Échanges), un equipo de investigación creado por el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) con el fin de comparar culturas enteras partiendo de sus valores fundamentales (éste sería un concepto clave en el pensamiento maduro de Dumont). Estos años verían también el lanzamiento en 1977 de una serie de libros publicados conjuntamente por la Maison des Sciences de l'Homme y la Cambridge University Press. En 1982 Daniel de Coppet asumió la dirección de ERASME, que desapareció a su muerte.

A partir de 1955 Dumont pasó, con algunas interrupciones, quince meses en un pueblo de Uttar Pradesh, pero este segundo periodo de trabajo de campo, del que se publicó poco, a pesar de sus planes de escribir una monografía sobre el duelo, no fue tan fructífero ni le proporcionó tanto éxito como el primero. Fue sin embargo aquí donde se enfrentó a la institución de la *renuncia*, a partir de la cual desarrollaría más tarde el importante concepto del individuo que se aísla del mundo, un punto de apoyo fundamental para desarrollar su posterior comparación entre la India y Occidente. En vez de transcribir esta parte del trabajo de campo, Dumont volvió a las descripciones

generales de la civilización india, primero en *La civilisation indienne et nous* (1964), dirigida en parte al gran público, y luego en su obra fundamental, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes* (1966). Muchos de los artículos de la revista que fundó en 1957 con su ex alumno David Pocock, *Contributions to Indian Sociology*, sirvieron como preparación para esta tarea (Pocock dejó la dirección de la revista en 1964, Dumont en 1967). Dumont volvió luego al estudio de la ideología europea, que veía en lo fundamental como el reverso de la ideología india debido a su insistencia en la igualdad y el individualismo. Resultado de ello fueron los dos volúmenes de *Homo aequalis*. *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977) y *L'idéologie allemande* (1991): el primero seguía atentamente la aparición del pensamiento económico como un campo diferenciado de la política en Europa, mientras que el segundo mostraba determinadas variantes del individualismo europeo (más en concreto, las de Alemania en relación con Francia). A ello hay que sumar una recopilación de trabajos titulada *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983). Completan el cuadro su trabajo sobre el parentesco, algunos de los importantes textos reunidos en el volumen *La afinidad como valor* (1983), incluido el comparativista *Jerarquía y alianza matrimonial en el sur de la India* (1957), pero también un curso de conferencias impartido en París sobre teoría de la descendencia y teoría de la alianza, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale* (1971).

Del difusionismo a un estructuralismo «sui generis»

Hoy Dumont es conocido sobre todo como estructuralista, sin duda el primero de su generación después de Lévi-Strauss dentro de la antropología francesa. Sin embargo, su pensamiento fue evolucionando, e incluso cambió radicalmente durante la primera parte de su carrera. Su relación con el Musée des Arts et Traditions Populaires parece haberle imbuido no sólo el interés por la cultura material, que sigue presente en *Sous-caste*, sino también una visión difusionista del pasado, que estimuló concretamente su

interés por el sur de la India. Esto fue así en primer lugar debido a la influencia de las teorías del sustrato, que postulaban, para esa parte de la India, un barniz brahmánico o «ario» en la ideología y la sociedad locales, que se habría extendido a la zona procedente de la India del norte, pero que ahora existía recubriendo una base dravídica indígena más temprana. Aunque en la antropología actual este punto de vista ya no sea operativo, en buena medida gracias precisamente al trabajo del propio Dumont, en tiempos más recientes ha hecho su entrada en discursos políticos que defienden una identidad nacional específicamente dravídica junto con el rechazo de las influencias «arias» venidas del norte. Pero en un primer momento fue el deseo de encontrar un sustrato dravídico lo que condujo a Dumont al estudio de una casta de nivel medio muy alejada de las influencias brahmánicas, en un pueblo sin brahmanes.



Sin embargo, cuando Dumont hizo su primer viaje a la India había leído las pruebas de los capítulos más importantes de *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) de Lévi-Strauss, que le había pasado el propio autor. Esta circunstancia, más el hecho de que los mismos tamiles, «sociólogos de nacimiento» según Dumont, pensasen como los estructuralistas en términos de oposiciones binarias entre parientes y afines, condujo rápidamente a Dumont a considerar que el estructuralismo, y no el difusionismo, era la mejor manera de entender la organización social del sur de la India. Entre otras cosas, el descubrimiento del estructuralismo inició en su pensamiento

un giro, de los enfoques culturales a los sociológicos, que se completaría con sus experiencias de la India del sur y de Oxford, donde se conservaba aún parte de la tradición radcliffe-browniana de una antropología más social que cultural, basada a su vez en precedentes que habría que remontar a Durkheim. Las teorías del sustrato y las supervivencias fueron así progresivamente abandonadas por Dumont en favor de una combinación del holismo sociológico de Mauss y lo que se convertiría en una forma original de estructuralismo.

Tales influencias sociológicas y estructuralistas no abandonarían a Dumont en lo sucesivo, aunque nunca fuese un imitador servil de ninguna de ellas; en especial su estructuralismo evolucionó en direcciones marcadamente distintas de las de Lévi-Strauss. Aunque el sentido aún esté presente en el estructuralismo de Dumont, significados y significantes son sustituidos por valores, y la jerarquía ocupa el lugar del estructuralismo «simple» –por decirlo de algún modo– que practicaba Lévi-Strauss: en resumen, las oposiciones jerárquicas relacionadas con el englobamiento, y la inversión de papeles entre niveles diferentemente contruidos, sustituyen a las oposiciones binarias simples, que pueden ser asimétricas o no, y cuya inversión depende únicamente de una diferencia de contextos. Sin embargo, estas diferencias respecto a Lévi-Strauss son más visibles en los trabajos de Dumont sobre la India y la modernidad que en sus estudios del parentesco, donde los valores indígenas tienen una importancia menor que los principios generales. Dicho de otra forma, Dumont se liberó menos del estructuralismo de Lévi-Strauss en su obra sobre el parentesco que en sus estudios acerca de las castas y la modernidad europea.

Sin embargo, en sí misma considerada *Sous-caste* está más cerca del estructuralismo de Lévi-Strauss que buena parte de la obra posterior de Dumont sobre la India. El autor reconoce toda la importancia de la dicotomía puro-impuro, y por tanto del estatus, entre los pramalai kallar, pero la falta de brahmanes en el pueblo donde Dumont trabajó hace que la relación entre estatus y poder –tan fundamental en *Homo*

hierarchicus– sea aquí soslayada. Y aunque se reconozca la importancia de la jerarquía, ésta no resulta tan problematizada como en *Homo hierarchicus* y otros trabajos subsidiarios. Esto es interesante a la luz de la frecuente acusación de que la visión general que de la casta ofrece Dumont es demasiado brahmánica: en la medida en que tal crítica tenga sentido, no cabe aplicarla a *Sous-caste*. Los primeros números de *Contributions* representan también una ruptura decisiva y explícita con el pasado. Esta ruptura fue desde el principio bastante consciente. Así, Dumont y Pocock rebajaron la importancia de los estudios tribales que habían marcado hasta entonces la antropología de la India –a pesar de que aquí las tribus constituían claramente una minoría de la población–, de acuerdo con la postura mantenida por Dumont de que no había que estudiar sólo las castas, sino también el sistema de castas.

De este modo, aunque la historia, incluida la historia universal de Mauss, mantuviese su importancia en la obra tardía de Dumont, donde las perspectivas universalistas alcanzarían una importancia fundamental, el devaneo con las supervivencias difusionistas y los sustratos había desaparecido de su obra a finales de los años 50. En este punto de su carrera, la atención de Dumont empezó a centrarse sobre todo en la necesidad de estudiar una sociedad como el sistema de castas de manera sincrónica y holística, como un fenómeno que funciona y se estructura de forma coherente, y no como una serie de estratos históricos y agregaciones azarosas. La casta fue tratada como algo comprensible a partir de sus propios valores, que eran fundamentalmente religiosos, y no como un sistema patológico o degenerado de opresión y poder desnudo. Dumont vio polémicamente la casta como la resolución de un conflicto, a diferencia del totalitarismo, donde el aumento de poder es un valor en sí mismo. Dumont también dudaba de que la casta se pudiese reformar: lo único que podía hacer era desaparecer. Desde este punto de vista, la moderna competencia entre castas representaba un cambio no en los valores fundamentales, sino en el comportamiento, cambio debido,

por otra parte, a influencias exteriores introducidas al abrigo de la modernidad.

Su trabajo sobre el parentesco es quizás aún más sorprendente en lo que se refiere a la adopción de unas perspectivas sincrónicas, holísticas, sociológicas, o puramente históricas y culturales. Aunque esta parte de su obra es relativamente pequeña, lo que más le interesa es analizar lo que él llama «normas matrimoniales positivas» –y en otro lugar «alianza prescriptiva» o «matrimonio de primos cruzados»–, un sistema presente en todo el mundo, incluso allí donde se desconoce la existencia de vínculos históricos, a la manera de Lévi-Strauss. Esto se relaciona en parte con el hecho de que Dumont trabajó con datos sobre el parentesco no sólo procedentes de la India, sino también de Australia. Pero incluso en la India había que considerar dos aspectos. Uno era el intento en buena parte fracasado de Dumont de librarse de las admitidas diferencias entre el parentesco del norte y el sur del subcontinente, algo que él mismo reconoció era difícil de conseguir. El otro, mucho más convincente, su demostración de que el inusual sistema de afinidades –si así cabía considerarlo– de los nayar –que eran matrilineales– se podía entender en términos de unos valores y prácticas más generales, de carácter pan-indio.

Como ya se ha señalado, otra importante influencia en Dumont, aparte de la de Mauss y el estructuralismo, fue la que supuso su estancia de cuatro años en Oxford con Evans-Pritchard. Aunque evidentemente dudaba de que el gran hombre entendiese del todo lo que él pretendía hacer, Dumont vio en *The Nuer* de Evans-Pritchard (1940), con su demostración del carácter relativo de los grupos a causa de interminables procesos de fisión y fusión, la obra de un estructuralista *manqué*. También pudo influirle la idea de Evans-Pritchard de la antropología como un proceso esencialmente de traducción. Pero, más que nada, la experiencia parece haberle apartado de la habitual división del trabajo que en Francia existe entre etnografía y teoría, acercándole a una situación parecida a la anglosajona, en la que es más normal que los antropólogos hagan aportaciones a ambas.

Fue esto, además de su interés por la India, lo que le llevó a producir la mayor parte de su obra en inglés, escribiéndola originalmente en esta lengua o traduciéndola después, en un proceso que controlaba siempre de forma muy directa. Dumont es por tanto seguramente el antropólogo francés de su generación más conocido en el mundo anglosajón, para muchos por delante incluso del mismo Lévi-Strauss. Sin duda, lo conocen mejor en Gran Bretaña, Estados Unidos y por supuesto la India que en su Francia natal, por más que fuese nombrado Chevalier de la Legión d'Honneur en 1987 (con Georges Dumezil a cargo de la presentación en la casa de Dumont en París). Junto con su resistencia a verse envuelto en temas políticos más generales, y su deseo de no simultanear cargos en su carrera después de 1955, esto contribuyó a librarle de la competencia y las rivalidades del cargado ambiente académico parisino.

Otras posiciones intelectuales de Dumont se pueden remontar directamente a su estudio de la fiesta popular del sur de Francia conocida como *La Tarasque*, que él situó no sólo en el contexto regional francés, sino también en el más amplio de la cristiandad mediterránea, combinando el trabajo de campo antropológico con análisis generales y utilizando perspectivas extraídas de la historia. Este reconocimiento de diferentes contextos se encuentra también en sus posteriores trabajos sobre la India –aunque la tendencia, lejos de ceñirse a una sola obra, sea común a todos sus escritos importantes más tardíos–, en los que adopta una metodología igualmente variada. El trabajo de campo en el sur de la India describía las características específicas de una casta concreta de una región concreta, Tamil Nadu. Ello condujo a un estudio comparativo del parentesco en aquellas regiones en una obra más amplia, *Hierarchy and Marriage Alliance in South India* (1957) y luego a comparaciones más generales centradas fundamentalmente en las diferentes formas de relación entre parentesco y casta en el norte y el sur del subcontinente. En lo que se refiere a la India, el proceso culminó en el estudio general presentado en *Homo hierarchicus* (1966), que

recurría, como ya se ha señalado, a etnografías locales (sobre todo de otros antropólogos) junto a conceptos más globales de historia e indología. En este sentido, es una lástima que el trabajo de campo de Dumont en el norte de la India tuviese mucho menos éxito que sus investigaciones en Tamil Nadu. La idea que inspiró su viaje a Uttar Pradesh era ampliar la comparación entre regiones dentro de la India. En consecuencia, en *Homo hierarchicus* Dumont tuvo que confiar en cambio en la obra frecuentemente pasada de moda de antropólogos anteriores que le proporcionaran una sólida base para el norte de la India.

Pero éste no fue el fin del proceso de expansión continuada de los horizontes comparativistas, pues la obra de Dumont sobre ideología europea, considerada conjuntamente con su obra sobre la India, podría ser vista como el punto de partida de una comparación global entre las sociedades que él denominaba no modernas y modernas. En el momento en que escribió la obra sobre Europa, la etnografía había quedado atrás, y las ideas generales habían reemplazado a la observación de los hechos. La fuente material es sobre todo la historia, en especial la historia de las ideas, a la que a menudo se piensa ha contribuido la misma obra de Dumont. Una vez más, la principal fuente de inspiración parece haber sido aquí Mauss. Aunque la influencia de Mauss en nuestro autor es normalmente vista en relación con el holismo y la sociología, la aproximación general de Dumont al cambio histórico, incluso después de su conversión al estructuralismo, estuvo también influida por el especial evolucionismo de la escuela de *L'Année Sociologique*, que quizás Mauss represente mejor que nadie. La comparación global que Dumont lleva a cabo entre la India y Europa se expone en términos de historia universal como un contraste entre ideologías nomodernas y modernas, de modo muy similar al punto de vista habitualmente adoptado por dicha escuela. Y como ocurre en gran parte de su obra, las secuencias tipológicas de Dumont no coinciden totalmente con las históricas: sobre todo, mientras que la India de que Dumont se ocupa como paradigma de las

sociedades nomodernas es contemporánea, la Europa de la ideología moderna que estudia es en gran medida histórica. Del mismo modo, la separación entre ideas económicas y políticas que se advierte en *Homo aequalis I* parece un desmontaje moderno de aspectos de un fenómeno que antes habían estado unidos, algo que se puede apreciar en los trabajos de la escuela de *L'Année Sociologique* y que constituye un aspecto significativo de su específica visión del evolucionismo.

Otra influencia sobre Dumont de *L'Année Sociologique*, tal como Mauss la representaba, tiene que ver con las virtudes del trabajo en equipo en el ámbito académico. Aunque aquél no fue el único ejemplo, ni siquiera el primero, que tuvo ese impacto en él: hay que recordar su actividad temprana en el Musée des Arts et Traditions Populaires, donde Dumont y sus colegas pensaban que su obligación era preservar el legado del folklore francés. Los primeros artículos de *Contributions* no iban firmados, como una forma de señalar que eran un trabajo de colaboración de los dos directores (Dumont y Pocock), una política que sin embargo pronto se abandonaría, al temerse que pudiera disuadir a otros estudiosos de participar en estos debates. Dumont concebía el estudio sobre la India como un proyecto de colaboración no sólo entre expertos en el subcontinente y antropólogos, sino también entre antropólogos que realizaban trabajo de campo en distintas partes de la India, y que proporcionaban los datos de cada lugar que servían para apuntalar su sintética visión del conjunto. Esto puede verse no sólo en el uso que se hace en *Homo hierarchicus* de materiales muy diversos, procedentes de diferentes regiones geográficas y disciplinas, sino igualmente en su compromiso con otros especialistas en esas disciplinas después de que crease el Centre d'Études Indiennes en Sciences Sociales. También se quiso que ERASME superase los niveles de cooperación habituales, hasta el punto de producir un texto escrito en colaboración por varios de sus miembros. En general, parece que Dumont consideraba la autoría compartida como más apropiada para la investigación científica, aunque también se daba cuenta de

que era difícil que fuese aceptada en ciencias sociales, donde el investigador individual constituye la norma.

Esta forma de entender las cosas puede también relacionarse con la visión general que Dumont tenía de su trabajo como científico. Científico meticuloso e infatigable, atento lo mismo al detalle que a las grandes visiones de conjunto, se veía explícitamente a sí mismo como un obrero o artesano, describiéndose como un «antropólogo social de obra menuda». Previendo que los antropólogos que viniesen tras él pudiesen querer servirse de su obra, Dumont se sentía obligado a ser tan exhaustivo como fuese posible. Así *Sous-caste*, que pretendía ser un estudio general de una casta específica, contiene datos sobre muchas materias que no preocupaban especialmente a Dumont, pero que se aportaban porque podían tener interés para los investigadores del futuro. Mientras que los últimos capítulos del libro reflejan las representaciones colectivas, los primeros se basan en la observación; es fácil ver que éstos eran los que más interesaban a Dumont, especialmente en relación con su obra posterior. Otra muestra de la falta de pretensiones con que desarrollaba su trabajo era que, aunque supuestamente fuese muy sensible a cualquier crítica, también estaba dispuesto a someter su obra a revisión, como demuestran sus sucesivos estudios sobre el parentesco en el norte de la India y algunas ocasionales respuestas a sus críticos.

A pesar de que como científico raramente simpatizó con el mundo de los negocios, Dumont era sin embargo claramente escéptico a propósito del igualitarismo, reconociendo que éste tenía sus límites, independientemente de que en los tiempos modernos los individuos normales ya no estén preparados para reconocerlo (algo que en Occidente también ocurre con la raza); su actitud aquí era, en cierto sentido, no ideológica sino etnográfica. Igualmente escéptico se mostraba, sobre todo en conversaciones referidas por otros, frente al concepto de los derechos humanos en los discursos internacionales contemporáneos, que él entendía como una forma de universalismo basada en última instancia en los valores, atomizadores e igualitarios, de la

modernidad occidental, y por tanto muy posiblemente de dudosa relevancia para otras tradiciones.

Oposiciones binarias y oposiciones jerárquicas

Aunque a veces se le compara con Tocqueville, la carrera de Dumont invirtió el anterior proyecto durkheimiano de Céléstin Bouglé, que empezó estudiando las ideas occidentales de igualdad antes de dirigir su atención a la India. Bouglé, que nunca estuvo en la India, la entendía desde luego menos que Dumont, y culpaba de todos sus supuestos problemas a los brahmanes. Pocos antropólogos han aprovechado más literalmente que Dumont el principio de que el estudio de otras sociedades enseña muchas cosas sobre la propia. En cuanto al estructuralismo, como ya se ha dicho, en el caso de Dumont fue siempre algo etnográficamente más específico, menos universalista, que el de Lévi-Strauss. Pero aquí me gustaría centrarme sobre todo en el desarrollo que hizo Dumont del mecanismo estructuralista lévi-straussiano de la oposición binaria, que convertiría en lo que denominó oposición jerárquica. Algo que no sólo es clave para su forma de entender la India, sino que también plantea varios temas de interés respecto a la imagen que Occidente se forma de sí mismo. Sin embargo, también esto ha sido mal interpretado, pues, al mismo tiempo, proporciona una forma de relacionar ideología y práctica que me atrevería a decir no resultaba asequible al estructuralismo más simple de Lévi-Strauss.

Dumont aplicó inicialmente esta forma revisada de oposición a la relación en la sociedad india entre brahmanes y chatrias, asociados a formas de autoridad diferentes. En el caso de los brahmanes, se trataba de una autoridad espiritual en un sentido amplio. La visión habitual del brahmán como sacerdote refleja sólo en parte la realidad india. Hay sacerdotes que no son brahmanes, sobre todo aquellos que sirven a las castas y tribus más bajas. También existen brahmanes que no son sacerdotes sino propietarios que cultivan sus tierras valiéndose muchas veces del trabajo de los intocables, pero que se consideran a sí

mismos como autores de transacciones limitadas, o incluso como no participantes en absoluto en ningún tipo de intercambio; su independencia de los dones de los clientes y de los pecados que tales dones encarnan les permite afirmar su superioridad sobre los brahmanes sacerdotes. El papel que estos brahmanes propietarios reclaman para sí es el estudio de los textos antiguos, los Vedas, y la celebración de rituales que incluyen la repetición exacta de dichos textos, de un profundo significado cosmológico.

En el sistema tradicional los chatrias, en cambio, detentan una autoridad que pertenece al ámbito de lo secular y en él están asociados con la ley, el poder y la guerra. Todos, incluidos los brahmanes, quedan sometidos a ellos, *pero sólo en tal esfera*. Ello indica el rango inferior que ésta ocupa en relación con la de los brahmanes, a la que se asignan objetivos cósmicos que trascienden el estrecho campo de los asuntos prácticos del hombre en el mundo, que es el ámbito propio de los chatrias. En definitiva, Dumont afirma que ésta no es una oposición binaria corriente del tipo de las que utiliza Lévi-Strauss, se consideren los polos equivalentes en rango (o en «valor», por utilizar el término de Dumont) o asimétricos. Lo que caracteriza la relación brahmán-chatria es el constituir una oposición jerárquica en la que los valores representados por el chatria quedan «englobados» dentro de los del brahmán. La razón de ello es que mientras que incluso el brahmán propietario se encuentra sometido al chatria en la esfera secular, ésta es no sólo inferior a la del brahmán, sino que además se encuentra englobada dentro de la esfera de éste, que en virtud de su trascendencia es superior a cualquier otra. Semejante punto de vista se encuentra reforzado por el hecho de que el chatria ayuda al brahmán en su tarea (cediéndole tierra y, en los tiempos védicos, prehindúes, proporcionándole el sacrificio) y lo protege físicamente con el mantenimiento del orden social. En otras palabras, el ámbito secular no tiene otra finalidad que sustentar las actividades trascendentales de la esfera de los brahmanes.

Como ya se ha señalado, el concepto de oposición jerárquica está desde luego entre los peor comprendidos de la antropología de la postguerra. Un ejemplo familiar aclarará más lo que queremos decir.

En tiempos anteriores a los de lo políticamente correcto, la palabra «hombre» tenía un doble significado. En un «nivel», para utilizar el término de Dumont, «hombre» simplemente se oponía a «mujer» como su contrario. En otro nivel, significaba el conjunto de la humanidad, que incluía a «mujer» (como ocurre en «humanidad», etc.). En otras palabras, en este segundo nivel «incluía» a su contrario «mujer». Está claro que esto se relacionaba con toda una serie de circunstancias en las que las cosas masculinas eran consideradas más importantes, de mayor valor, que las femeninas. En el nivel en que se da la inclusión, y gracias precisamente a ésta, las mujeres son sencillamente invisibles. La categoría «mujer» sólo aparece en un nivel secundario, el de la distinción. Los dos «niveles» están por tanto diferentemente estructurados. Pero también se encuentran unificados ideológicamente en una sola estructura: no se limitan a representar «contextos» diferentes, en los que dominan alternativamente los dos polos de la oposición binaria. Los contextos que se crean al invertir una de las oposiciones binarias meramente asimétricas de Lévi-Strauss son equivalentes, por cuanto el paso de uno a otro supone simplemente invertir la polaridad de la oposición. Por otra parte, en Dumont, al pasar de un nivel a otro, se está pasando de una situación supraordinada de englobamiento (es decir de invisibilidad) de un polo dentro del otro a una situación subordinada en la que ambos polos se hacen presentes al diferenciarse entre sí. De este modo, y volviendo a la India, el brahmán o bien representa (engloba) a toda la sociedad en sus relaciones con el cosmos, en rituales en los que sólo él se hace visible; o bien aparece junto al chatria como sometido a la autoridad de éste en una situación de subordinación (secular, no trascendente).

Esto en lo que respecta a la inclusión: ¿pero qué ocurre con la jerarquía? En primer lugar, dado que los niveles son

desigualmente valorados, tal jerarquía debe existir necesariamente. Es muy fácil relacionarla con una sociedad como la india, que todavía hoy es jerárquica en sumo grado (recuérdese la persistencia de las castas, pero también aspectos de la vida moderna como el funcionamiento del mundo laboral, además del sistema de parentesco). Para los críticos de Dumont el problema ha sido su insistencia en que este modelo es pertinente también para Occidente, a pesar de las pretensiones igualitaristas de éste. Como consecuencia, Dumont ha sido acusado de no entender bien, o de ignorar por completo, la naturaleza de la igualdad, y hasta de preferir en última instancia la jerarquía como forma de vida. Incluso dentro de la India, su trabajo ha sido repetidamente criticado por ofrecer el punto de vista del brahmán, ignorando los de otros sectores de la sociedad. Es algo que se ve en parte en relación con los valores de quien practica la renuncia, el que vuelve la espalda a la sociedad para intentar conseguir su salvación personal como individuo. Sin embargo, el brahmán propietario puede considerarse más próximo a estos ideales que cualquiera que se mantenga aún dentro de la sociedad dada su posición de participante en transacciones mínimas – como el o la renunciante, el brahmán propietario trata de minimizar su dependencia del arrendatario evitando también el intercambio de transacciones, dado que en éstas ha quedado una parte de la carga de pecado y otras sustancias perjudiciales de los donantes inferiores. Como se ha señalado, esto es lo que distingue a los brahmanes propietarios de los brahmanes sacerdotes, que dependen más o menos completamente de tales transacciones.

Los críticos de Dumont han llamado la atención sobre ciertos aspectos significativos, pero tienden todavía a interpretar mal su posición y la naturaleza – si acaso reconocen su existencia– de la jerarquía en Occidente. Una vez más, todo esto refleja un error de apreciación absoluto. La jerarquía no es simplemente la base del modelo de oposición jerárquica objetivamente considerado –como valor cultural subjetivo, puede participar en este

mismo modelo en tanto uno de los polos activos de una oposición jerárquica. Quizás suponga un fracaso reconocer lo que más ha confundido a los críticos de Dumont. En la terminología de Dumont jerarquía no es sólo estratificación social: es la operación de asignar diferentes valores a diferentes cosas. Aquí resulta útil, creo yo, invocar el concepto de «preferencia». Resumiendo, podríamos decir que mientras que la India prefiere los valores de la jerarquía a los de la igualdad, de modo que aquéllos engloban a éstos, Occidente hace lo contrario. En otras palabras, en Occidente el valor «igualdad» engloba el valor «jerarquía» en lo que es evidentemente otra oposición jerárquica. Es decir, la igualdad es un ideal, asociado a otros ideales como el individualismo y la libertad. Como tal, normalmente es llevado hasta la exclusión de la jerarquía. Sin embargo, la sociedad occidental es todavía jerárquica en muchos aspectos, relacionados sobre todo con cuestiones prácticas (es decir, no ideológicas). El mundo del trabajo es especialmente jerárquico, desde el momento en que –por mucho que trate de disfrazarse en las prácticas personales y las modernas relaciones industriales– seguimos dando y obedeciendo órdenes, y las empresas funcionan contratando y despidiendo a personas. Del mismo modo, el derecho, el gobierno y el ejército son ámbitos a los que raramente se asigna otro estatus que el de males necesarios, debido a que limitan en la práctica el ejercicio de los ideales de libertad e igualdad de Occidente, y en no menor medida porque son altamente jerárquicos, de forma bastante literal la mayoría de las veces. Pero, significativamente, esas instituciones también apelan a una función de soporte o protección de los ideales de libertad e igualdad como su justificación última, lo que equivale a decir que se subordinan de modo explícito a aquellos ideales. Resumiendo, en Occidente existe una oposición jerárquica que sitúa la igualdad en una situación supraordinada, y por tanto englobadora, respecto a su contrario, la jerarquía. Ésta sólo aparece en terrenos que le son favorables, y como una cuestión de orden práctico que necesita, pero también sustenta, el nivel de los ideales fundamentalmente igualitarios.

Semejante formulación puede parecer a primera vista contraria a la intuición, pero ello se debe simplemente a que en el modo de vida occidental existe una contradicción fundamental a la que no se enfrenta una sociedad jerárquica como la india. Para Dumont, la jerarquía es inevitable en cualquier parte. En la India, el paralelismo con la oposición jerárquica descrita más arriba para Occidente muestra una situación inversa, en la que la jerarquía engloba el igualitarismo, lo mismo que la sociedad engloba al individuo y el deber engloba el interés material y la libertad (representada a veces por el placer). En términos autóctonos esto se puede expresar en relación con la triple pero todavía jerárquica distinción entre las tres finalidades de la vida, *dharma*, *artha* y *kama*, o deber, trabajo y placer; todo tiene su sitio, pero en un orden de valoración descendente, y por tanto con inclusión del nivel inferior en el superior. Naturalmente, como se ha señalado a menudo, los valores del que practica la renuncia, vinculados en última instancia con la salvación personal, parecen poner el acento tanto en la individualidad como en la igualdad básica entre todas las aproximaciones trascendentes a este fin. No es éste un aspecto desdeñable, ya que se trata de una importante forma de trascendencia, aunque seguida sólo por una ínfima minoría de la sociedad india (además, puesto que el objetivo último es la *moksha*, esto es, la liberación del ciclo de los renacimientos, también se puede pensar que incluye los tres valores arriba mencionados). Ideológicamente, sin embargo, el que renuncia no vive en sociedad, y normalmente señala su retirada de ella sometiéndose a un ritual de muerte simbólica, que posiblemente se completa vistiendo un sudario y con la inmersión en el Ganges u otro río a él asimilado, así como con las cenizas de un cabeza de familia incinerado. Por el contrario, el papel del brahmán es social, ya que hace posible que el cosmos siga existiendo en beneficio de la sociedad, y de toda la humanidad en definitiva; por tanto puede defender que su actitud no consiste en aislarse en sí mismo, como ocurre con quien practica la renuncia. En este terreno los valores del renunciante y

los del brahmán entran en conflicto político e ideológico.

Sea como sea, al expresar su preferencia por la jerarquía, Dumont sostiene que el modelo de oposición jerárquica coincide por tanto con ese valor supraordinante en la sociedad india; algo que en Occidente no ocurre. En otras palabras, las sociedades jerárquicas funcionan confortablemente en conformidad con sus ideales, que enfatizan esta misma jerarquía; las igualitarias no, porque por razones prácticas nunca pueden escapar del todo a la jerarquía a que se oponen –lo más que pueden hacer es subordinarla en cuanto valor al mayor énfasis puesto en el igualitarismo.

Esto tiene tres consecuencias posteriores. Una de ellas se relaciona con el racismo. Dumont no lo opone al igualitarismo, sino que más bien lo ve como una patología de éste. Aunque Occidente haya influido en algunos discursos indios modernos próximos al racismo, y aunque las diferencias entre castas probablemente siempre hayan sido vistas en parte como diferencias de sustancia, el racismo moderno no parece haber existido nunca en la India tradicional. En primer lugar, el sistema de castas es más un sistema de inclusión que de exclusión. Aunque ciertas prácticas (el matrimonio entre primos, el consumo de carne de vaca y alcohol) puedan determinar un estatus bajo dentro del sistema, éste seguirá teniendo un lugar para quienes las lleven a cabo. En otras palabras, las jerarquías son flexibles, al ser fundamentalmente relacionales: tú no eres absolutamente diferente a mí, absolutamente puro o impuro, sino sólo más o menos puro, y eso es lo que queda reflejado en el rango que ocupas respecto a mí. Incluso si eres impuro, aunque yo podría evitar cualquier contacto contigo, ideológicamente no te desprecio del todo sino que te sitúo en la posición que te corresponde.

El igualitarismo, por otra parte, sólo puede crear definiciones en términos de sustancia, puesto que adoptar un planteamiento relacional de la definición a la manera india (como ocurre con la pureza y la impureza relativas) supondría introducir

esa misma jerarquía que el igualitarismo rechaza. Sin embargo, ninguna sociedad que se considere ideológicamente igualitaria parece capaz de librarse totalmente de cierta necesidad de discriminar en la práctica: ésta es una de las irónicas contradicciones que Dumont encuentra en la modernidad. Y si un grupo social debe discriminar mientras sigue manteniendo la igualdad dentro de sus fronteras, sólo puede hacerlo por medio de un proceso de exclusión, es decir, definiendo al objeto de discriminación como totalmente diferente en términos sustanciales, en lo racial o lo étnico por ejemplo (como si la pureza o la impureza fueran valores absolutos, no relativos). No deberíamos olvidar que las poblaciones blancas que dominaban ciertas sociedades multirraciales en el pasado más reciente, reprimiendo política y económicamente al mismo tiempo a sus elementos no blancos, como en el sur de los Estados Unidos o en Sudáfrica, se consideraban a sí mismas como internamente iguales, al menos en cuanto a la raza –y por tanto en lo que se refiere a la sustancia–, aunque no siempre socialmente (por ejemplo en cuanto a la clase). Esto, por supuesto, contrastaba con la draconiana y a menudo terrible discriminación, también en términos de sustancia, que padecían los no blancos en las mismas sociedades. Los resultados prácticos de semejante situación fueron la segregación racial en los Estados Unidos y el *apartheid* en Sudáfrica.

La segunda consecuencia de aplicar la oposición jerárquica al Occidente igualitario está relacionada con los mecanismos de la discriminación. Dumont insiste repetidamente en la relación que existe entre establecer diferencias y valorar de modo distinto aquello que se diferencia: según él, sólo distinguimos para manifestar una preferencia, es decir para asignar valores diferentes. Es una razón más para que las oposiciones no puedan ser sino jerárquicas. Su corolario es que, si queremos dejar de discriminar, deberíamos dejar de diferenciar, de prestar atención a la diferencia. Hasta cierto punto, esto se refleja en el modo en que la práctica occidental ha evolucionado en las últimas décadas, pero no ocurre lo mismo en otras muchas partes del mundo, donde puede ser mucho más

habitual que los individuos sean identificados sin problemas en términos de raza o etnia. En Occidente se cree cada vez más que tales formas de actuar son equivocadas, o cuando menos descorteses, al establecer especificidades irrelevantes –lo que por supuesto no significa que hayan desaparecido por completo. Sólo cuando debatimos en serio sobre la discriminación étnica o racial, considerándolo por ejemplo un tema todavía pendiente, parece justificado referirse a tales diferencias. Prácticas similares se han extendido a otros terrenos de discriminación potencial o real, como la orientación sexual, las discapacidades o las preferencias alimenticias (el vegetarianismo, por ejemplo). Podríamos añadir también el género, aunque aquí la situación se complica por la continua necesidad de hacer frecuentes referencias oblicuas a la diferencia en situaciones, por ejemplo, de flirteo o de búsqueda de pareja. Pero incluso aquí, como en el caso de los entornos laborales, discutir acerca del trabajo haciendo referencia a diferencias de género no parece ya aceptable si no es en el contexto de acabar con cualquier resto de discriminación (tampoco aquí digo que lo contrario no ocurra nunca, sólo que ya no se lo considera políticamente correcto). El género es también interesante cuando lo combinamos en relación con la orientación sexual, o al menos con la política gay. En Gran Bretaña al menos el término «gay» tiende a tener una doble referencia semejante a la de aquella a que antes nos hemos referido para «hombre» y «mujer», ya que unas veces cubre ambos géneros y otras se refiere sólo a los hombres, como ocurre en el frecuente identificador «gays y lesbianas»; por el contrario, «lesbiana» se refiere exclusivamente a una mujer, nunca a un hombre. Esto demuestra seguramente el mantenimiento de la capacidad de la oposición jerárquica, incluso en círculos sociales que parecerían tener el mayor interés en rechazar no sólo la discriminación, sino también el sentimiento de diferencia de valor y jerarquía que la acompaña.

La tercera consecuencia de la aplicación de oposiciones jerárquicas en el igualitario

Occidente es la relación entre ideología y práctica. Dumont conocía también las sociologías de Weber y de Parsons, y a diferencia de Lévi-Strauss las tuvo en cuenta al atribuir a las actividades prácticas en que aquéllos insistían la importancia debida, aunque subordinándolas al nivel de los ideales. En la naturaleza de las actividades pragmáticas está el que puedan entrar en conflicto con los mismos ideales que respaldan, como ocurre con las donaciones de bienes mal obtenidos que los ricos hacen a sus iglesias o sus templos. Mientras los humanos tengan valores diferentes de los del mundo de la práctica, los ideales que encarnen y expresen tales valores serán en última instancia inalcanzables y por ello siempre tendrán una existencia separada de lo real y lo práctico. No tengo reparo en sugerir que, incluso en una época que pone el énfasis en la práctica y la acción, los ideales siguen siendo objetos de interés para el antropólogo. Una de las razones por las que considero valiosa la obra de Dumont es que, gracias al concepto de oposición jerárquica, nos proporcionó un modo de relacionar ideología y práctica que hunde sus raíces en la tradición de Durkheim y Mauss, pero que también va más allá. Como antes se ha señalado, el nivel de los ideales y los valores engloba siempre al de la práctica, pues aunque el primero pueda depender para su realización del segundo, el segundo está subordinado al nivel ideológico, aun cuando éste no lo reconozca. Sólo cuando los aspectos prácticos de la atención al culto o la naturaleza moralmente comprometida del mundo práctico se convierten en objetos del debate llegan a ser totalmente visibles, y aun así sólo en el nivel subordinado de la diferenciación, y no en el supraordinado del englobamiento.

Por ello creo que el nombre de Dumont debería ser sumado al de quienes han intentado combinar práctica y acción con ideología, incluyendo en los últimos tiempos a Anthony Giddens y Pierre Bourdieu, antes a Talcott Parsons y en los orígenes al mismo Max Weber. Sin embargo, Dumont se diferencia de todos ellos en que concede a la ideología un valor claramente supraordinado en relación a la práctica, manteniéndose así más próximo a la

sociología de Émile Durkheim y a la antropología de Mauss.

Conclusión

Así pues, y resumiendo, podemos considerar que en la trayectoria intelectual de Dumont se observan una serie de cambios. El primero fue el paso de los tempranos enfoques difusionistas y culturalistas surgidos de su experiencia en el museo a la sociología de Mauss, el holismo y las perspectivas de la historia universal, fundamentado en una creciente reconocimiento del estructuralismo de Lévi-Strauss, aunque éste se basaba en oposiciones binarias simples. Un segundo giro fue el que le llevó desde una temprana familiaridad con esta forma de estructuralismo, estimulada también por su primer trabajo de campo en Tamil Nadu, a la revisión del estructuralismo en beneficio de la oposición jerárquica que favorecieron las comparaciones de tipo más amplio entre distintas partes de la India, y las todavía más generales entre la India y Occidente. Un tercer paso le condujo de la observación a las ideas, del trabajo de campo a los textos escritos, como base documental de su obra, aunque en ambos casos al hacer etnografía y utilizarla teóricamente estaba también adoptando una metodología antropológica claramente anglosajona, y no francesa. Sin embargo, combinada con una familiaridad menor, pero real, con autores no durkheimianos como Parsons y Weber, que ponen el acento en la práctica tanto como en las ideas y valores, la oposición jerárquica proporcionó también a Dumont una forma de relacionar y reconciliar ideología y práctica que no estaba al alcance de la variante estructuralista más simple, la de Lévi-Strauss. Además, Dumont utilizó la oposición jerárquica para poner al descubierto aspectos opacos de la ideología y la práctica occidentales, como había hecho con las de la India. A mi juicio, son éstos los aspectos por los que Dumont merece nuestra atención constante.

La influencia de Louis Dumont Evolución teórica de Alain de Benoist

Diego L. Sanromán

[...] **P**uede decirse que, en esta etapa, Alain de Benoist se implica en un ahondamiento en lo metapolítico –o si se quiere, en los aspectos más propiamente *filosóficos* de su doctrina. En detrimento de las cuestiones más próximas a lo político ordinario. Proceso al que no habría sido ajena, desde luego, la pérdida de peso mediático de los intelectuales de la *Nouvelle droite* ni su alejamiento de los gabinetes y centros de formación ideológica de la derecha en el poder. Se trata, en cierto modo, de ese repliegue hacia la *apoliteia* al que el politólogo británico Roger Griffin se ha referido en algún lugar; un repliegue que, por otro lado, difícilmente podría calificarse de buscado o deseado. Por supuesto, las pretensiones teóricas (filosóficas) de Alain de Benoist están a la altura de esa nueva situación. Se trata ahora de realizar una crítica total, profunda y decisiva a la Modernidad. Nada más y nada menos. De ahí la recusación sin resquicios de todas aquellas facetas del *corpus* ideológico de la Nueva derecha anterior que pudieran relacionarse, siquiera de forma tangencial, con lo que se tiene por moderno. Se produce así un abandono definitivo de las tendencias biologizantes del movimiento y una denuncia cada vez más radical de las *ilusiones del progreso* tecno-científico, al tiempo que se profundiza en la crítica del liberalismo, del economicismo y de la razón instrumental que sirve de fundamento a ambos. El núcleo simbólico pasa a ser un *derecho a la diferencia* (etno-cultural) debidamente reformulado, mientras que Heidegger y, sobre todo, Louis Dumont se

convierten en las referencias principales de los trabajos de Alain de Benoist de estos años.

Alain de Benoist comienza a frecuentar la obra de Dumont a principios de la década de los ochenta, y su influjo se hace notar en los escritos del primero a partir de entonces. Dumont es, sin duda, el principal inspirado del desplazamiento del anti-igualitarismo a la crítica del individualismo en los textos del redactor de *Nouvelle École* de esta etapa. Pero esta apropiación se asemeja excesivamente a lo sucedido con los trabajos de Dumézil en los años setenta. Alain de Benoist opera, por ejemplo, una suerte de transmutación semántica cuando el *diferencialismo metodológico* (que Dumont tomo en préstamo a Marcel Mauss) queda absorbido por su *diferencialismo normativo*:



«En las enseñanzas de Marcel Mauss – escribe Louis Dumont– hay una cuestión que resulta esencial desde el punto de vista de lo que acabamos de decir: el acento puesto sobre la *diferencia*. Y esto en dos sentidos distintos. En primer lugar, en un sentido general: para Mauss, no era cuestión de detenerse, a la manera de Frazier y de la primera escuela antropológica inglesa, en lo que las sociedades tenían en común, descuidando sus diferencias. Su gran descubrimiento, su “hecho social total”, es por definición un complejo *específico* de una sociedad dada (o de un tipo de sociedad), no superponible a ningún otro. Interpretemos esto un poco: no hay hecho sociológico independiente de la referencia a la sociedad global de la que se trate. Y he aquí el segundo sentido, más importante si cabe que el primero: entre las diferencias, hay una que domina sobre todas las demás. Es la que

separa al observador, en tanto que portador de las ideas y valores de la sociedad moderna, de aquellos a los que observa».

Para Dumont se trata, sobre todo, de establecer los principios metodológicos básicos de la investigación antropológica, particularmente ardua cuando –como es el caso– lo que está en juego es el análisis en profundidad de la tradición cultural a la que el propio investigador pertenece. Semejantes *configuraciones globales de ideas y valores* sólo pueden hacerse visibles –argumenta Dumont– en contraste con otras configuraciones diferentes. «La India y, de forma menos precisa, las sociedades tradicionales en general son el telón de fondo sobre el que se destaca la innovación moderna» Una apreciación que, en principio, no supone ninguna valoración de la sociedad de castas o de las comunidades jerárquicas de tipo tradicional, así como la consideración del carácter *especial* de la Modernidad nada dice de su supuesta naturaleza patológica. Ni siquiera, si vamos un poco más allá, se encuentra aquí implícita una defensa del pluralismo o de las diferencias etno-culturales, aspectos ambos muy distanciados de las preocupaciones *profesionales o gremiales* del antropólogo. Un camino que, sin embargo, sí transita Alain de Benoist al servirse de los resultados de las investigaciones de Dumont para defender el paradigma jerárquico y holista de las sociedades premodernas frente al individualismo, totalitario e igualitario en último término de la *ideología moderna*.

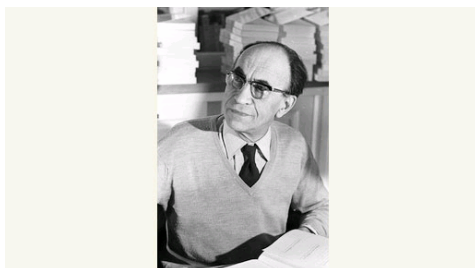
Sin embargo, conviene señalar que no era preciso ejercer demasiada violencia en los textos de Dumont para hacerlos encajar en los esquemas básicos del diferencialismo etno-cultural de Alain de Benoist y los neoderechistas. El uso de la oposición individualismo/holismo, pareja de la que enfrenta a sociedad moderna y sociedad tradicional, la idea de que la economía como un espacio autónomo es un elemento resueltamente moderno, la identificación de fenómenos como el nacionalsocialismo con esta misma visión del mundo y, por encima de todo, la indagación genealógica que descubre en el cristianismo la raíz última, el origen espiritual, del individualismo de la Modernidad, son aportaciones de la obra de

Dumont que Alain de Benoist y las últimas generaciones del GRECE fácilmente han podido hacer suyas. Como puede verse en las siguientes palabras del autor de *Vu de Droite*:

«El individualismo es también un extremismo que, como tal, puede ser generador de intolerancias (respecto del interés general, por ejemplo). Pero, de nuevo, hay que entenderse en cuanto a los términos. Históricamente, el ascenso del individualismo está asociado al del igualitarismo. Es su consecuencia lógica. El individualismo es lo contrario de la personalización: hay, para mí, tanta diferencia entre el individuo y la persona como entre una masa y un pueblo. En la ideología occidental, el individuo es ese átomo abstracto, desafecto, que considera legítimo el repudio de sus herencias y sus pertenencias».

Louis Dumont se convierte así en uno de los maestros de la Nueva derecha del cambio de siglo y en el referente último, junto a Heidegger, de ese proceso contra la Modernidad que Alain de Benoist y sus seguidores ponen en marcha durante este período. La enmienda es a la totalidad; de ahí que no sea extraño que tales inspiraciones teóricas se entrecrucen con las del anti-moderno Evola, recuperado para la ocasión. Y así también la tecno-ciencia agresiva, el economismo, las ideologías (liberalismo, socialismo y derivados) o el imperialismo son sometidos a una crítica implacable como otros tantos aspectos de la concepción moderna del mundo, esa anomalía que habría venido a desdibujar el armónico trazado de las comunidades tradicionales [...].

© Extracto de *La Nueva derecha. Cuarenta años de agitación metapolítica* (Capítulo 3. Evolución teórica de Alain de Benoist), de Diego Luis Sanromán. Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008.



Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont

Verena Stolcke

Este artículo discute la noción de individualismo en Louis Dumont, partiendo sobre todo de una reconstitución del encuentro entre sus perspectivas metodológica -que tiene como base el estudio antropológico de la civilización indiana- y teórica, referida a la relación entre individuo y sociedad en una llave propiamente maussiana. Por el hecho de saberse que Dumont se utiliza de un abordaje al mismo tiempo comparativo y estructural, lo que se busca es mostrar que el individualismo, al mismo tiempo que se presenta ideológicamente como opuesto a la jerarquía típica de sistemas como las castas indianas, mantiene propiedades lógicas semejantes, en lo que se refiere a la relación entre los valores y las prácticas sociológicamente "englobadas" y veladas. De este modo es posible entender, a partir de este pensamiento, como en el interior del mismo sistema individualista -liberal e igualitario- hay espacio para ideologías totalitarias y racistas, como perversiones jerárquicas que trabajan la desigualdad en planos sociológicamente asimétricos como la "naturaleza".

De hecho, el totalitarismo expresa de forma dramática algo que siempre volvemos a encontrar en el mundo contemporáneo: que el individuo es, por una parte, todopoderoso y que, por otra, está perpetua e irremediablemente amenazado por su contrario. (Dumont, 1987:)

La tesis radical que yo presento posee la virtud heurística de un paso hacia el límite (...) he evidenciado el carácter etnocéntrico o (...) sociocéntrico de muchos de nuestros universales, ingenuos o supuestos (...) la especialización antropológica corresponde a una especie de vanguardia necesaria en el movimiento de ideas (...) nosotros mismos nos vemos remitidos a nuestra propia

cultura y sociedad moderna como a una forma particular de humanidad, que es excepcional debido a que se niega como tal en el universalismo que profesa.

El ensalzamiento neo-liberal de las lucrativas virtudes creativas del individualismo competitivo dota de especial actualidad la obra del antropólogo Louis Dumont, recientemente fallecido, un teórico del individualismo moderno tan innovador y sugerente como complejo y controvertido. La obra de Dumont es original en más de un sentido. A diferencia de la antropología clásica dedicada a la investigación de "sociedades etnográficas" y de las incursiones postcoloniales de la disciplina en las sociedades "complejas", Dumont dedicó su vida al estudio comparativo de las grandes civilizaciones. En vez de centrar su atención en los hechos sociales, las morfologías o la acción social de la modernidad, despliega su análisis al nivel de las *ideologías*, de los sistemas de ideas-valores que dotan a distintos modos de convivencia humana de significados contrastantes. Como antropólogo estaba convencido que "el respeto por el otro pasa por el respeto de los valores que subyacen a la vida de toda sociedad humana. *La sociedad no es solamente una sección particular de la naturaleza ni una suerte de residuo despojado de significado propio, de pretensiones individuales. La sociedad es significado, dominio y condición de significado*" (Dumont, 1987, énfasis mío). Diferentes civilizaciones se distinguirían por su modo particular de concebir el lugar del individuo en relación a la sociedad. Pero Dumont no tenía ninguna simpatía por el relativismo cultural banal. Para comprender cambiantes concepciones del individuo "pone en perspectiva" el individualismo occidental observándolo desde el holismo que caracteriza el sistema de castas en la India tradicional. Este ambicioso programa comparativo le conduce, a su vez, a una crítica metodológica y epistemológica de la antropología social y la sociología convencionales que desembocará en una suerte de *perspectivismo comparativo* - Dumont lo denomina una sociología comparativa- que nada tiene que ver con el individualismo ni el holismo o sociologismo metodológicos sino que se entiende como

alternativa metodológica para confrontar el problema de la relación entre individuo y sociedad que es la marca indeleble de la modernidad.

La antropología social aporta una perspectiva comparativa a su objeto. Pero al contemplar la trayectoria intelectual de Dumont viene a la mente la imagen de una espiral. Las ideas fundamentales no suelen llegar acabadas al primer golpe sino que se ramifican y adquieren profundidad gradualmente (1970: 11). Dumont hace alarde de un despliegue dialéctico y creativo de ideas desde que inicia su formación como etnólogo e indianista en la escuela sociológica de Durkheim y Mauss, pasando por su experiencia iniciática etnográfica en la India, cuyo sistema socio-ideológico le reveló, como si fuese un espejo, la peculiaridad excepcional del individualismo moderno, cuya puesta en perspectiva recíproca lleva Dumont a arraigar la propia antropología social en la modernidad y a desafiar el mismo método antropológico.

Ese ir a venir entre dos formas distintas de civilización y entre ellas la modernidad occidental y su postulada universalidad y voluntad globalizadora, colocan la obra de Dumont de cierto modo por encima del tema del individualismo moderno. La modernidad no constituye para él objeto de sospecha como lo es, por ejemplo, para los deconstructivistas o postmodernos, sino que es de manera muy fundamental, la interrogante de un problema □ la relación individuo/sociedad en la ideología moderna □ que Dumont antropólogo, mas que explicar, desea y confía *comprender* desde un punto de vista descentrado. La modernidad de la antropología social hace de ella una herramienta de investigación que, no obstante, debe ser ella misma perpetuamente interrogada. Una reflexión constante sobre los modos de pensar "modernos" es inseparable de la investigación antropológica.

De Dumont, el aprendiz de antropólogo

Louis Dumont murió en París en noviembre de 1998 a la venerable edad de 87 años, después de una larga y fructífera aunque solitaria carrera académica. Fue un

antropólogo de grandes ambiciones y controvertidas aportaciones intelectuales que siempre defendió su independencia intelectual celosamente y rehuyó los cánones y categorías analíticas instituidas. No tuvo pelos en la lengua para criticar sin concesiones a la disciplina y la profesión aunque fue un hombre discreto y modesto. Su postura intelectual "excéntrica" para la época, le produjo un cierto aislamiento en la universidad en ese mundillo académico de escuelas y lealtades habitualmente fragmentadas y enfrentadas. Salvo un fiel grupo de discípulos y seguidores pocos fueron sus colegas franceses que compartiesen sus propuestas teóricas y epistemológicas. Los historiadores y sociólogos, en cambio, se interesaron por sus interpretaciones sobre todo de la génesis histórica del individualismo moderno, por su distinción conceptual entre estatus social y poder, su reconstrucción de la emancipación del poder político en occidente del dominio religioso al quedar la Iglesia supeditada al poder del Estado secularizado.

Dumont supo compaginar, no obstante, su atrevida amplitud de miras con el trabajo etnográfico paciente y minucioso, casi artesanal, que situó en un marco global y dotó de profundidad histórica empleando fuentes textuales. Aunque algunos críticos achacaran en especial a sus escritos sobre el individualismo moderno, que salvo a algunos no hubiese leído en el original a los pensadores que analiza sino que utilizase comentaristas, es improbable que Dumont habría conseguido esa fascinante visión panorámica comparativa de la ideología moderna de otro modo.

Dumont no era un abstraído intelectual sino que fue un hombre de su tiempo comprometido con el desciframiento de los enigmas socio-políticos del mundo que le tocó vivir. Su obra está marcada y refleja las esperanzas y las grandes tragedias de su siglo. Sirvan de ejemplo su ensayo sobre la "apocalipsis hitleriano" o su creciente preocupación con las consecuencias culturales de la progresiva globalización económica.

De joven, en los años treinta, Dumont había frecuentado las vanguardias parisinas del cine y estaba próximo al Frente Popular, habiéndose afiliado al Partido Comunista a principios de la década. En aquellos años sombríos del fin de la entre-guerra eran pocos los etnólogos que tuviesen vínculos con el mundo artístico o político. Hubo excepciones como Michel Leiris, quien al distanciarse del movimiento surrealista también se aproximó al comunismo, o Paul Rivet, director del Musée d'Etnographie du Trocadero, precursor del Musée de l'Homme, quien fue candidato por el Partido Socialista del Frente Popular. Al igual que su contemporáneo Claude Lévi-Strauss, Dumont descubrió la etnología en 1939 en el seminario de Marcel Mauss en el College de France poco antes de que estallara la segunda gran guerra. El pensamiento de Mauss ejercería una profunda y duradera influencia intelectual sobre él (Dumont, 1987: 189-206)¹.

Como ocurrió con otros antropólogos de su generación, la guerra mundial trastocó también la vida y la carrera profesional de Louis Dumont aunque él tal vez tuviese mas suerte que otros en esa desgracia². Al caer prisionero en el norte de la Borgoña a principios de la guerra, los alemanes le enviaron a un campo de prisioneros en las cercanías de Hamburgo donde el trato no parece haber sido especialmente severo. Dumont pudo dedicarse a aprender alemán con una gramática que llevaba consigo, y al manifestar su interés por el sánscrito se le permitió estudiarlo con el profesor Schubring de la Universidad de Hamburgo a quien la guerra había privado de sus propios estudiantes.

El gran comparador

El trágico desmentido por el nazismo de los ideales ilustrados de igualdad y libertad y las represiones estalinistas reforzaron el desencanto político que Dumont ya había experimentado en la época del Frente Popular. Acabada la guerra abandonó el partido comunista y trasladó su labor crítica por entero al ámbito científico.

Al regresar de la guerra en 1944 se le ofreció la oportunidad de trabajar en el remozado Musée de l'Homme, dotado de

una nueva sección de Artes y Tradiciones Populares, como secretario de Georges-Henri Rivière, quien le sugirió que participase de un estudio sobre la cultura popular en Francia³. Fue así como Dumont adquirió su primera experiencia etnográfica en el sur de su propio país estudiando una fiesta popular. Los resultados están recogidos en la preciosa monografía *La Tarrasque* (Dumont, 1951). Pero no le interesaba a Dumont la cultura popular ni su estudio etnográfico en Francia aunque descubrió en la ocasión el valor de la observación etnográfica participante intensiva y riguroso. Quería estudiar fenómenos culturales distintos de lo que pudiese encontrar en Europa.

La idea clave de toda la obra de Dumont es la perspectiva comparativa y en ella reside parte de la originalidad de su enfoque de la ideología moderna. Esa perspectiva comparativa y relacional aplicada al plano de las ideologías constituiría el eje metodológico de sus investigaciones posteriores⁴. A diferencia de la casi totalidad de estudiosos del individualismo democrático, el pensamiento de Dumont de modo alguno se inscribe exclusivamente en la modernidad occidental. Por el contrario, accedió a la lógica excepcional de la ideología moderna, según él única en la historia del género humano, la centralidad en ella del individuo, el valor dado a la libertad y la igualdad, a través de un constante juego de espejos de referencias a civilizaciones distintas desprovistas de esta vocación individualista. Y sería en particular el sistema de castas de la India tradicional que se transformaría para Dumont en la imagen espejo privilegiada que le ayudaría a identificar e interpretar la singularidad de la ideología moderna occidental.

Concluida su formación como indianista clásico en Paris con Louis Renou a fines de los años cuarenta, Dumont preparó su primera expedición de trabajo de campo de envergadura trasladándose al sur de la India en 1949. Este primer viaje a la India y el estudio etnográfico de una subcasta, la de los Pramalai Kallar de Tamil Nándú que resultaría una suerte de banco de prueba para un análisis de tipo estructuralista significó para Dumont el verdadero inicio

de su aprendizaje como antropólogo. Dedicó la monografía sobre los Pramalai Kallar a Lévi-Strauss (Dumont, 1957). Aunque el vínculo amistoso y profesional con éste se enfriase con los años y Dumont se distanciase en lo metodológico poniendo el acento en los hechos etnográficos empíricos y en la sociedad en lugar de las estructuras profundas del "espíritu" humano que Lévi-Strauss buscaba documentar con el análisis estructural de fenómenos culturales, como se verá, el concepto de estructura lévi-straussiano continuará desempeñando un papel analítico destacado en la perspectiva comparativa de Dumont.

La decisión de hacer trabajo de campo en la India no fue casualidad. La opción etnográfica de Dumont por una realidad socio-ideológica tan distante y compleja como lo es el sistema de castas de la India, a parte de su formación como indianista y la influencia de Mauss, respondía también a lo que Lévi-Strauss había denominado "le privilège du dépaysement" (el privilegio del "despaisanamiento"): "ver las cosas desde afuera le obliga a uno a verlas de modo global". Como explicaría mas tarde, al regresar de la India, habiéndose él mismo "indianizado" un poco, pudo aplicar ese privilegio a su propia cultura y comprenderla en todo su misterio (Bruckner, 1992: 68). El programa de una sociología comparativa indo-europeo en líneas generales parece haber surgido, en efecto, de esa primera experiencia en la India que le conduciría al decisivo descubrimiento □ que compartiría con Mauss y Polany (Polany, 1944) □ de que existía una discontinuidad radical entre la modernidad y el resto de civilizaciones.

A partir de los años cincuenta Dumont insistió sistemáticamente que el estudio de la India tenía mucho que enseñar también a quienes investigasen en Europa u en otras partes del mundo. Dumont era muy crítico de la antropología comparada y las taxonomías al uso en la época por privilegiar las analogías de las similitudes y despreciar las lecciones de los contrastes y las diferencias culturales. La mayor parte de los etnólogos profesionales que en la época trabajaban en la India disociaban, además, la etnología de la indología, dedicándose, al

igual que sus colegas en África, estudios de caso de "tribus", de grupos humanos supuestamente aislados y claramente circunscritos que ellos confiaban estaban exentos de las influencias culturales de la civilización india. Dumont no era en absoluto adverso al trabajo etnográfico localizado pero estaba convencido de que para comprender situaciones sociales locales en la India, como en otros lugares, era imprescindible situar a éstas en el contexto global de la configuración de ideas-valores en que estaban inscritas, es decir, que había que conciliar la etnología con la indología. El gran desafío de la indología consistía precisamente en identificar y comprender esa "globalidad" (Dumont, 1957) en cuyo interior se podrían estudiar las relaciones entre dimensiones culturales desde una perspectiva estructural en sociedades de la magnitud y complejidad de la India⁵.

En 1966, una escasa década mas tarde, Dumont publica *Homo Hierarchicus*, su estudio magistral del sistema de castas de la India tradicional en toda su complejidad ideológica estructural que des-cubriría la globalidad típicamente holista y jerárquica de la sociedad de castas (1970)⁶. *Homo Hierarchicus* consagraría a Dumont como teórico de la antropología social porque provocó una una intensa y apasionada polémica política y profesional. Entre los indianistas clásicos la recepción fue en general favorable. Entre los antropólogos sociales, en cambio, las críticas fueron airadas en particular en el ámbito británico pues se sentían atacados de modo personal por las críticas de Dumont de su superficialidad teórica, su etno □ y sociocentrismo metodológicos. Los sociólogos, en cambio, apenas tomaron nota de la obra (Dumont, 1979; Bêteille, 1986; Tcherkézoff, 1993).

Dumont abre su libro sobre el sistema de castas en la India con una cita de Alexis de Tocqueville referente a la posición del individuo en la democracia liberal de Estados Unidos según quien "la democracia rompe la cadena y separa todos los eslabones" (Dumont, 1970). Pero esta alusión al individualismo liberal democrático no es mas que otra señal de su programa comparativa, y expresa la admiración que

siente por Tocqueville y la habilidad de éste de comprender una sociedad (la francesa) a través del estudio de otra diferente (la de Estados Unidos).

¿Ahora bien, en qué consiste exactamente el *perspectivismo comparativo* de Dumont y qué papel juega la ideología moderna a este respecto? Durante los años setenta Dumont desplaza su atención analítica de modo progresivo pero definitivo de la India a Europa. Se trata de una decisión metodológica y epistemológica estratégica. Era preciso poner diferentes civilizaciones en perspectiva una con respecto a otra, en primer lugar, por ser la mirada etnográfica inevitablemente subjetiva. Al estudiar otra civilización, Dumont escribía en 1962 con respecto al enfoque que exigía el conocimiento de la India, era deseable en primer lugar "*establecer una correcta relación intelectual entre nuestra propia civilización, que nos proporciona los modos de pensamiento, y la que nos esforzamos en captar*". La idea que nos formamos de otra cultura no depende únicamente de los datos accesibles sino de nuestra forma de interpretar esos datos y de nuestra forma de pensar en general (Dumont, 1989).

En segundo lugar, Dumont entrevistó la peculiar lógica ideológica de la modernidad occidental al volver el espejo en el que se reflejaba a la India tradicional. Esa imagen de la India estaba mediada, no obstante, por el hecho de que su percepción como observador ya estuviese configurada por el problema característico de la modernidad occidental de la relación individuo/sociedad (Dumont, 1987; Tcherkézoff, 1993). Por consiguiente, aunque su punto de vista resultase en un principio de un azar, su encuentro con la India, la perspectiva comparativa que Dumont emplea nace del camino que recorre de la India hacia nosotros. Una vez puestos en perspectiva nosotros mismos, ciertos contrastes entre nosotros y los otros ayudarán a percibir la particularidad de los otros. Mismo que el punto de vista comparativo de Dumont pretendiese ser aquel de la India, en la práctica el que adopta es el de un occidental provisto ahora de nuevas percepciones ideológicas y sociológicas que adquirió allí.

En realidad se trata de un doble y recíproco trabajo de interpretación que, además y en tercer lugar, tiene importantes consecuencias para la propia antropología social. Al encargarle los *Ensayos sobre el individualismo* (1987), Paul Thibaud, de la revista *Esprit*, le había pedido expresamente que ofreciese una explicación de su transición de la antropología de la India al estudio de la modernidad occidental y la conexión de este desplazamiento etnográfico con su muy personal concepción de la antropología.

Según Dumont en la antropología nos encontramos, en efecto, *de entrada* en el *nivel más radical* de análisis pues ni puede hacerse abstracción del observador ni éste puede abstraerse de lo observado. La comparación de civilizaciones mediante su puesta recíproca en perspectiva "es radical, ya que pone en juego las concepciones del propio observador que, a mi juicio, dominan todo lo demás. Desde este punto de vista, la manera de concebirnos a nosotros mismos evidentemente no resulta indiferente. *Por esta razón no es en absoluto una tarea superflua para la antropología un estudio comparado de la ideología moderna.*" (Dumont, 1987). Para comprender su propio punto de vista Dumont decide, por lo tanto, estudiar el individualismo moderno que es también el punto de vista de la antropología social como disciplina típicamente moderna.

Holismo y jerarquía versus individualismo, igualdad y libertad

Hay una notable continuidad en la obra de Dumont al hilo de los años. La experiencia etnográfica en la India precede cronológica - y conceptualmente a su inmersión en la ideología occidental moderna. Pero la sociedad de castas de la India tradicional de punto de partida casi de inmediato se convierte en contrapunto analítico que iluminará la ideología moderna occidental. En la India Dumont todavía no tiene aún una idea precisa sobre como comparar el individualismo moderno con el sistema de castas pero ya entrevé esa comparación como prolongación lógica de su estudio de una sociedad cuyos rasgos morfológicos e ideológicos principales son el holismo y la jerarquía. La configuración de

ideas-valores característica de la India tradicional se convierte así en el telón de fondo sobre el que acaba por destacarse lo novedoso y característico de la ideología moderna que, por el contrario, evoca al individuo y la igualdad como valores supremos.

En la introducción a *Homo Hierarchicus* Dumont señalaba que, "La apercepción sociológica se opera contra la visión individualista del hombre, y tiene como consecuencia inmediata la idea del individuo, constituido en problema de la sociología" (Dumont, 1970). Alude con el término "apercepción sociológica" al hecho que Mauss había mostrado con anterioridad de que conceptos de persona, el individuo son construcciones socio-culturales. En contraste con el nominalismo individualista sociocéntrico de las ciencias sociales convencionales, Dumont recupera la contribución maussiana y adopta la distinción kantiana entre el individuo empírico, de "carne y huesos", presente en cualquier sociedad y la concepción histórica del individuo como "ser de razón", como ser moral, dueño de su propio destino y sujeto normativo de las instituciones. La sociedad moderna se desea racional al separarse de la naturaleza para instaurar un orden humano autónomo, y, por consiguiente, artificial. El poderoso contraste que Dumont descubre entre la India y la modernidad occidental reside precisamente en el lugar que asignan respectivamente al individuo en relación con la sociedad. Su interés por la "apercepción" del individuo se refleja ya en el análisis de la figura del *renunciante* en el hinduismo que sigue de inmediato a su primera primorosa etnografía de una sub-casta en el sur de la India (1957), donde muestra que la referencia al individuo está subordinada, es residual aunque no esté ausente pues aquel asceta puede y de hecho construye su destino religioso *individual* sólo saliendo del sistema de castas puede, como hombre-fuera-del-mundo⁷.

Esa primera experiencia etnográfica le revela que en la India la casta es el vínculo social determinante que se encuentra en la base de las relaciones sociales y pertenece al dominio de la organización social. El *sistema* de castas se define por la sumisión de los

deseos de cada miembro a una jerarquía de carácter religioso que tiene su origen en la superposición del dominio religioso como fuente de autoridad y verdad al poder real terrenal. La jerarquía en cuanto gradación social es la clave de la representación colectiva del *sistema* de castas que está ordenada por la oposición entre "puro/impuro". Las castas ocupan lugares relativos al organizarse en el conjunto del *sistema* y reproducen en su interior el mismo principio jerárquico de unidad en un proceso de segmentación indefinida. Así, el principio de *jerarquía* es omnipresente en el sistema de castas aunque la ubicación de cada casta en la gradación sea relativa, la superioridad dependiendo del contexto en que ocurre la evitación de "contaminación" (se trate de los alimentos, de matrimonios o de funerales) mientras que la separación entre castas es inseparable de su interdependencia en el ámbito de la especialización de servicios.

Una vez identificado el principio de *jerarquía* que atraviesa el sistema de castas y el carácter orientado de todas las oposiciones que la estructuran Dumont extrapola una categoría en el plano de las ideas-valores aún más general, a saber, la ideología "holista" que definiría la sociedad de castas en última instancia. El sistema de castas se rige por una ideología "holista", en la medida en que el orden normativo le asigna el valor supremo a la totalidad social por encima del individuo a quien ignora. Por consiguiente, la pertenencia a la sociedad es lógicamente superior a sus consecuencias sociales. Aún así y a pesar de ese "holismo", como indiqué, la casta como relación social no agota la lógica social de la India tradicional. En un plano global hay otra relación en la cual reside, según Dumont, el secreto último del hinduismo, a saber, la relación, o mejor dicho el "diálogo", que prevalece entre el *renunciante* y el hombre de casta. Las castas inferiores no están excluidas del mundo social sino que forman parte integral de la gradación simbólica y social de los servicios como hombres-en-el-mundo. El *renunciante* de la tradición hindú, en cambio, está y sólo puede estar *fuera-del-mundo*.

Dumont es consciente del problema metodológico que significa deducir una categoría general de ideología y sociedad de un solo caso estudiado así como tiene dudas sobre qué amplitud darle a esa categoría (Tcherkézoff, 1994). Le cautiva, no obstante, la eficacia metodológica que tiene el "holismo" propio de la India tradicional para destacar la peculiaridad del individualismo moderno que precisamente en esa contraposición, aparece como fenómeno absolutamente excepcional y aparentemente único, debido a la penetración del individuo en el interior mismo del mundo social, a lo largo de la historia de las sociedades (Tcherkézoff, 1994). Desde esta perspectiva la relación individuo/sociedad que filósofos políticos y sociólogos occidentales modernos suelen problematizar aparece ahora como contrapunto ideológico de signo opuesto de la relación entre renunciante/miembro de la casta que Dumont descubrió en la India.

Gracias a su experiencia en la India Dumont pudo poner la modernidad en perspectiva y obtener así un punto de vista externo a ella. La antropología, en cambio, no había sabido como observar desde el exterior la configuración ideológica que la hizo nacer. Esta puesta en perspectiva de la modernidad le ayudó a Dumont, además, a precisar el marco teórico que exigía el estudio de la ideología moderna. La India le había proporcionado el redescubrimiento de la *jerarquía* en un plano teórico global, un concepto que efectivamente resultaría fundamental para "la comparación radical, en la que nosotros mismos estamos implicados" (Dumont, 1987, mi énfasis).

La complejidad del concepto dumontiano de *jerarquía* y la confusión a que ha dado pie con la desigualdad socio-económica, con la que de hecho nada tiene que ver, seguramente explican en parte la impopularidad de la noción. Para Dumont la *jerarquía* no se refiere a una forma de realización de la desigualdad política o económica⁸. Él introduce la noción de *jerarquía* en dos sentidos distintos aunque relacionados. En un nivel social concreto, en la India prevalece la jerarquía de castas que obedece al principio de relatividad estructural. En un plano superior, externo al sistema de castas, está la jerarquía como

valor trascendente que envuelve al anterior. Quiere decir, la *jerarquía* como principio unificador no se encuentra en el interior de los elementos del sistema (las castas) sino fuera de ellos en un plano superior que irremediablemente ordena los elementos de la totalidad social, pero que además □ y esto es de importancia crucial □ se expresa en la interdependencia característica de la India tradicional entre la esfera social y la religiosa y que dota a esta última de autoridad por encima del poder real. En otras palabras, la religión supedita al poder. Dumont definió el vínculo que existe entre ambos planos de la *jerarquía* como una relación estructural entre "englobante" y "englobado" (Dumont, 1979; volveré a esta cuestión). Como bien señaló Galey, es a este nivel de la *jerarquía* en cuanto principio unificador del sistema de castas cuya legitimidad deriva de su inscripción en un orden religioso trascendental, que se contrapone el principio unificador del universo individualista moderno el cual dota, por el contrario, al individuo de un valor trascendental y absoluto en su afán de minimizar lo social suprimiendo o mejor dicho reprimiendo el hecho de la apercepción sociológica del individuo (Galey, 1984).

El individualismo es el valor cardinal de las sociedades modernas. El surgimiento del individualismo significará simultáneamente la ceguera ante lo social. La ideología moderna es individualista en la medida en que valora al individuo concebido como sujeto moral, independiente y autónomo e ignora o subordina la totalidad social. Según esta configuración de ideas-valores el individuo posee atributos como la igualdad y la libertad (Dumont, 1987)⁹. Este individuo moderno se entiende como sujeto emancipado de lo social, libre de todo orden colectivo e igual a todos los demás seres humanos y en cuanto tal la encarnación de la humanidad. Dumont es conciente que es preciso, no obstante, distinguir entre un principio ideal y la realidad de la modernidad pues "una sociedad tal como la concibe el individualismo no ha existido en ninguna parte". Por lo tanto, el individualismo moderno es en realidad una especie de "inconsciencia de lo social" (Tcherkézoff, 1993).

Como ideología destaca en el individualismo moderno la distinción absoluta entre el sujeto y el objeto, la disociación de los valores de las cosas y las ideas, y la primacía de la relación entre el ser humano y las cosas que contraste con el valor que el modelo holista atribuye a las relaciones entre seres humanos. Mientras que en el modelo holista el individuo es una mera entidad empírica subsumida en la totalidad social trascendente, en la modernidad el individuo, sujeto del artificialismo moderno, es dotado de valor absoluto como ser racional y libre. Las cosas sociales, los individuos y sus posiciones, *son* en si mismos al no parecer estar situados ni constreñidos por principio externo alguno.

En un sentido histórico, este individuo moderno es aquel sujeto en el individualismo igualitario asociado a la concepción universalista del ser humano que adquiere toda su fuerza a inicios del siglo diez y nueve cuando surge la doctrina del sistema libre de mercado y nace una visión de lo social en cuanto consecuencia de una economía autorregulada (Dumont, 1983, 1987). Este individualismo es nominalista en la medida en que dota de realidad al individuo ignorando las relaciones sociales en que está invariablemente atrapado.

En este universo individualista liberal pareciera no tener cabida la *jerarquía* en el sentido dumontiano ya que el individuo libre es el valor supremo. Según Dumont el escaso eco que tuvo su diagnóstico de la *jerarquía* como principio unificador del sistema de castas y su insistente confusión con la desigualdad fue una manifestación a la aversión típicamente liberal moderna a la *jerarquía*¹⁰, ya que "en la ideología moderna la jerarquía está en el corazón de lo 'impensado'" (Dumont, 1979). El "valor", vale decir, la *jerarquía*, la totalidad que envuelve o engloba sus elementos, en las ideologías holistas es parte integrante, pero en la ideología moderna el planteamiento jerárquico de la ideología individualista, está segregado, situado en el exterior y por ello pertenece a lo "impensado", es decir, no es tematizado sino tomado como dado (1987).

La formulación de Dumont es invariablemente compleja pero es a este

nivel de análisis donde quizás resida el mayor interés para comprender el culto moderno del individuo y la radical individualización de la alta modernidad. La ideología moderna al disociar el valor de las ideas y de los hechos descompone, a modo típico del individualismo metodológico, la relación original con el todo, con aquella totalidad social en la que las ideas y los hechos están inscritos en realidad. El individuo y su voluntad arbitraria aparecen como valor trascendental de tal modo que la totalidad social "englobante" es expulsada, desconocida. Dicho de otro modo, la configuración moderna es el resultado de la ruptura de la relación de valor, jerárquica, entre el elemento (el individuo) y el todo (la totalidad social). El mundo objetivo aparece constituido por entidades separadas a la imagen del sujeto individual y las relaciones entre ellos son del tipo de una colección (Dumont, 1987).

Podría achacársele a este diagnóstico de la defunción ideológica de la conciencia de lo social en la modernidad, como algunos críticos han hecho, una cierta nostalgia por el espíritu comunitario de las sociedades holistas jerárquicas. Dumont rechazó tal imputación de plano. El estudio crítico de la ideología moderna responde a la urgente necesidad de tornar el modelo moderno, cuyo valor supremo son el ser humano y los derechos humanos, más complejo para dar cabida, por ejemplo, a la diversidad cultural contemporánea (Bruckner, 1992; Tcherkézoff, 1993). Dumont alude aquí a la controversia contemporánea típicamente francesa en torno al "derecho a la diferencia". Retomaré este tema al final.

Como ya señalé, Dumont coincide con Mauss al igual que con Polanyi que la civilización moderna, el individualismo-en-el-mundo, difiere de modo radical de cualquier otra civilización y cultura (Dumont, 1987). Ahora bien, si la forma holista, "no moderna", representa el "tipo general en vigor en todas partes", resulta imprescindible saber cómo el individuo, en radical oposición a la sociedad como un todo, pudo convertirse en el portador que incorpora de modo exclusivo los valores últimos a tal extremo que se haya llegado a pensar la sociedad únicamente como una

colección o juxtaposición de individuos (1975), es decir, es preciso trazar la historia del ascenso moderno del individuo.

No existe acuerdo acerca de los orígenes del individualismo moderno. Unos autores arraigan el concepto moderno del individuo en la Grecia clásica, otros en el Renacimiento, y aún otros en la revolución burguesa. Al contrastar el modelo holista general con el individualista particular Dumont comete algunos deslices taxonómicos evolucionistas (Tcherkézoff, 1994). Pero su acometido principal es la difícil tarea de investigar la génesis y el desarrollo de la ideología moderna (Dumont, 1975, 1982, 1987). Dumont no busca explicaciones causales sino que aspira a descubrir las tramas ideológicas y las relaciones fundamentales de las que emerge el individualismo cuyos primeros rastros ubica en los primordios del cristianismo, y que posteriormente se desarrollaron y generalizaron con la religión como fermento principal (1987). Una arqueología del surgimiento de nuevas categorías de pensamiento resulta, no obstante, insuficiente. Para fines comparativos hace falta examinar igualmente en cada sociedad "la importancia relativa de los niveles de experiencia y de pensamiento que reconoce (...). En otras palabras, la *jerarquía* interna de la cultura". Dos ejes analíticos entrelazados le sirven, en efecto, a Dumont de hilo conductor para investigar la genealogía histórica de los conceptos modernos. El camino hacia el individualismo moderno occidental consistió en sucesivas separaciones y emancipaciones de los distintos dominios sociales. Por un lado, están las condiciones históricas que permitieron pensar lo "político" y lo "económico" como categorías separadas y ordenarlas de modo jerárquico. Si la forma holista con su arraigo religioso es la modalidad general y anterior, la trayectoria que desembocará en el excepcional individualismo como ideología moderna debe iniciarse con la emancipación del poder político de la autoridad religioso asociada a la creación del Estado a la que sigue, a su vez, la emancipación de la economía de mercado como razón suprema en la modernidad. Esta auténtica revolución de

valores conllevó, por otra parte, a la emancipación del individuo de sus ataduras tradicionales y su penetración en el mundo social erigiéndose en valor supremo y medida de todas las cosas¹¹. Como resultado, la ideología moderna valora en primer lugar y sobre todo al ser humano individual lo cual implica su igualdad y libertad.

Pero la teoría en la práctica es otra

Según Dumont, para poder convertir la ideología en objeto de análisis es preciso estudiarla fuera de su contexto aislándola de sus concomitantes (Dumont, 1982). Ésta es la virtud de la comparación antropológica. Pero Dumont se percata de que un tal aislamiento es del todo imposible. Ya bien avanzada la investigación de la modernidad Dumont se pregunta, en efecto, "¿Qué ocurre con la ideología moderna una vez que se pone en práctica"? En el estudio de la India tradicional parecía ser posible comprender las situaciones concretas observables sin solución de continuidad con las ideas-valores tradicionales profesados. Dumont fue bastante criticado por esta descontextualización¹². En el mundo donde reina el individualismo moderno Dumont es conciente, en cambio, que la igualdad y la libertad no necesariamente convergen en la práctica, su combinación variando según la sociedad (: 14). En la realidad, los principios ideológicos que inspiran el modelo igualitario moderno se suelen realizar de modo muy imperfecto. Caracteriza mas bien a la modernidad, como bien señaló Galey, no la igualdad que asume sino la que profesa (Galey, 1984). Pero poca cosa podemos encontrar en Dumont sobre la desigualdad social real¹³. Todos los escritos enfocan la configuración ideológica de la modernidad.

Aunque para Dumont la ideología moderna "es de cierto modo el reverso de la India" (Dumont, 1991: 8) y el contraste holismo/individualismo caminaría en la misma dirección que la dicotomía evolucionista que habían propuesto Maine entre status y contrato o Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (*comunitas* y *societas*), el individualismo liberal moderno en realidad no resulta ser el reflejo invertido

de la imagen de la India, es decir, la inversión simétrica del holismo si se contempla la historia política de Occidente de los últimos dos siglos. En especial el totalitarismo y su forma "mas fuerte", el nacionalsocialismo alemán fueron el fracaso mas terrible de los ideales liberales modernos, y no lo son menos sus antecedentes e ingredientes, los nacionalismos y el racismo, sin olvidar sus reencarnaciones contemporáneas.

Pero ello no significa que el individualismo haya sido nada más que un espejismo. Por el contrario, la ideología liberal es el valor que en circunstancias socio-económicas concretas provocó los totalitarismos. El tratamiento que Dumont da a lo que denomina de graves "incongruencias" entre el ideal individualista igualitaria universalista y las desigualdades de posesiones y poder, los totalitarismos, los nacionalismos y racismos, resulta, no obstante, incompleto, ambiguo e insatisfactorio. Se entrevé aquí una dificultad de vislumbrar y explicar lo que son en realidad *contradicciones* ideológico-políticas desde una perspectiva estructuralista lévi-straussiana que desconoce intereses colectivos particulares y estructuras de poder. Planeamientos en exceso generales tienden a diluir intuiciones sugerentes.

El totalitarismo, el nacionalismo y el racismo desafían frontalmente la profesión individualista e igualitaria de la modernidad. Aunque Dumont reconozca la "coexistencia" contradictoria del individualismo y su opuesto, el totalitarismo, que además se impone si acaso con más fuerza en la actualidad, se declara incapaz de ofrecer una interpretación en un plano general mas allá de declarar que "si bien la configuración individualista de ideas y valores es *característica* de la modernidad, no le es coextensiva" (Dumont, 1987). Es cierto que la violencia y el culto de la totalidad social, de la nación, obedecen a la necesidad de obtener la sumisión de los ciudadanos en principio libres a los valores fundamentales de los promotores del proyecto totalitario, allí donde está fuera del alcance la subordinación jerárquica. Pero permanece

las interrogantes sobre qué fuerzas socio-políticas motivan el proyecto nacionalista y sobre si las formas de coacción política del individuo tales como el totalitarismo o las concepciones esencialistas anti-liberales del orden social como el racismo, son residuos tradicionales anacrónicos o, por el contrario, constituyen fenómenos que forman parte contradictoria de la propia modernidad¹⁴. Dumont no tiene respuesta para estas preguntas fundamentales sino que alude con algo de ironía derrotista a una suerte de "crisis del paradigma ideológico moderno", que tal vez sea incluso consubstancial a la modernidad (Dumont, 1982). Pero es probablemente mas acertado preguntarse, como lo hace Galey, si no será que la propia ideología moderna secreta la crisis en vez de que ésta sea el síntoma de una crisis de paradigma (Galey, 1984).

La perversión del individualismo moderno

Dumont no habrá logrado formular una teoría general del individualismo moderno que incorporara sus propias contradicciones y, por lo tanto, una perspectiva política. Prefirió experimentar, caminar hacia nuevos horizontes. Existen, no obstante, tres textos suyos, escritos a lo largo de veinte años que todos giran alrededor de los conceptos de *valor* y de *jerarquía* que resultan de extraordinario interés y relevancia para pensar la cada vez mas exacerbada contradicción entre el brutal individualismo liberal y las doctrinas y políticas antiliberales exclusivas contemporáneas (Dumont, 1960, 1979, 1980).

Mi primer contacto con la obra de Dumont data de hace unas tres décadas. Yo estaba buscando herramientas para interpretar la compleja lógica de una sociedad esclavista, racista y sexista, la Cuba colonial (Stolcke, 1974). Tuve la suerte de que el profesor e indianista David Pocock de Oxford me recomendara la lectura de *Homo Hierarchicus*. Resultó una revelación. Aunque el libro tratase de un mundo muy distante y distinto de aquel que yo estudiaba, me proporcionó, no obstante, la comparación que yo precisaba para comprender el racismo colonial como ideología característicamente moderna. De

especial interés fue en ese momento la crítica de Dumont respecto al reduccionismo socio-céntrico que era habitual entre los sociólogos liberales estadounidenses quienes interpretaban el sistema de castas al igual que la segregación racista en EEUU como formas variadas de estratificación social (Dumont, 1966). Este texto está entre los apéndices de *Homo Hierarchicus* pero apenas se conoce. La controversia quedó en agua de borrajas. No así la tesis de Dumont sobre el racismo que tiene la virtud duradera de encarar la cuestión de fondo, a saber, el *por qué* de la discriminación racista en la sociedad moderna. ¿La sociedad individualista moderno no está compuesta por individuos libres de cualquier determinación o coerción "natural" siendo así dueños de su propio destino? ¿Cómo es posible entonces que en ciertos contextos se atribuya el desempeño, la conducta, la inteligencia de un individuo a su dotación "racial"?

Para Dumont el racismo es un fenómeno típicamente moderno porque se trata de una ideología que presupone el propio liberalismo individualista. En la sociedad de castas una doctrina del tipo del racismo no tendría razón de ser. Según el holismo jerárquico como valor supremo la gradación social está en el orden de las cosas que está en sus orígenes y la explica. A diferencia, la sociedad occidental moderna no solamente postula la igualdad y libertad en derecho de los ciudadanos sino que proclama además la igualdad original de todos los seres humanos de modo que la desigualdad resulta ilegítima: "la proclamación de la igualdad ha hecho estallar un modo de distinción centrado en lo social (...) el dualismo subyacente (la distinción cartesiana del espíritu y la materia) conducía, para reafirmar la desigualdad, a poner delante los aspectos físicos" (Dumont, 1970). Dumont se refiere aquí a lo que hoy día se suele denominar la "naturalización" de la desigualdad social mediante el empleo de supuestos que forman parte del contexto contemporáneo del saber y de la verdad última, como lo es la dicotomía cartesiana naturaleza/cultura. La desigualdad que contradice la tan celebrada igualdad y libertad de los individuos se explica

apelando en clave nominalista a insuficiencias o méritos que están en la misma naturaleza de los individuos como, por ejemplo, su "raza", su coeficiente de inteligencia, que son inmutables. Lo novedoso e incluso actualmente rara vez reconocido en Dumont es el haber mostrado que doctrinas discriminadoras, excluyentes y/o jerarquizantes que coartan la profesada libertad individual, sin embargo, por necesidad la presuponen como ideología que postula la igualdad entendida como identidad cum unidad de la especie humana. Resulta lógicamente imposible pensar la segregación o discriminación racial como ideología si no prevaleciese una idea de la unidad e igualdad humana. Resultaría políticamente superflua la descalificación racista si no prevaleciese una ética igualitaria. Como bien reconocía Mauss ya en 1897, "Negar la irreductibilidad de las razas es proponer la unidad del género humano" (citado en Dumont, 1970). En los términos de Dumont, el racismo constituye otra manifestación de la *jerarquía* que se da en el plano de los valores entre el supuesto universalista de la unidad humana entendida como conjunto indiferenciado de individuos idénticos y, en un nivel subordinado, la discriminación entre éstos de acuerdo a criterios que provee el contexto del saber. Como señalé, Dumont entiende por *jerarquía* no una cadena de mando o de individuos de dignidad decreciente sino una "relación de englobamiento de su contrario". Desde esta perspectiva, el valor de la unidad humana engloba las ideas racistas porque permite su desafío. El mismo análisis es evidentemente aplicable a las sistemas de sexo/género (Dumont, 1979).

Aunque sea "impensada", la idea de la unidad humana como valor global de la modernidad constituye así una condición imprescindible para que se de el racismo, pero lo es igualmente, hay que añadir inmediatamente, la desigualdad social que es su razón de ser última. Esta tensión o contradicción entre un ideal de unidad humana y los insistentes particularismos excluyentes es la paradoja primordial de la modernidad pues, como escribía Goldberg hace poco: "Cuanto mas universalistas son los compromisos de la modernidad, tanto

mas abierta y determinada está por la especificidad racial y el exclusivismo racista y sus parecidos" (Goldberg, 1993)¹⁵. Y ello es así porque la ideología individualista liberal moderna promete lo imposible, la igualdad en libertad. El modo de neutralizar las consecuencias políticas que pueden resultar de la contradicción entre el ideal individualista liberal y las desigualdades socio-económicas realmente existentes consiste en atribuir esta desigualdades, traducidas en "fracasos" personales o de grupo, a deficiencias "innatas", de esta manera "naturalizándolas" y negando su real arraigamiento en relaciones socio-políticas.

Para concluir quiero volver a la tercera dimensión del pensamiento dumontiano respecto a la antropología social como forma de conocimiento. Si la antropología social asimismo es un invención radical moderna subyace también a ella una relación de *jerarquía* entre universalismo e individualismo o particularismo. La comparación intercultural que realiza la antropología exige la diferencia y simultáneamente supone la unidad de la especie humana (Dumont, 1987). Sin el valor de que el individualismo moderno dota a la unidad de la humanidad las diferencias resultarían imperceptibles por irrelevantes pero las desigualdades también serían inexpugnables. El problema constitutivo de la antropología social como tipo de conocimiento moderno es, así, la tensión entre lo universal y lo particular en cuanto ideas-valor. Las diferentes maneras como antropólogas/os se han movido entre estos dos polos varió a lo largo de la historia moderna pero el dilema de cómo cuadrar el círculo de la "apercepción" de las diferencias con la unidad y solidaridad humanas no sólo sigue eludiéndonos, sino se ha agudizado con la globalización progresivamente mas desigual.

El mérito intelectual de Dumont es doble: nos permite comprender bastante mejor la perversidad engañosa del individualismo moderno en su poderosa dimensión ideológica y política, pero nos muestra al mismo tiempo que la antropología puede, si lo desea y se empeña en ello, responder al "gran desafío

contemporáneo para los valores modernos (que) está constituido por la exigencia, o el problema, de la solidaridad humana a escala mundial, de la justicia -particularmente en el plano económico- en las relaciones entre pueblos y Estados".

Notas

1 Antes de la fundación, en 1925, del Instituto de Etnología de la Universidad de Paris, adscrito al Musée d'Ethnographie du Trocadero, Marcel Mauss había enseñado historia de la filosofía y de las religiones indias anteriores al hinduismo en la École des Hautes Études en Sciences Sociales; era también un especialista en sánscrito. En el Instituto de Etnología amplió su docencia y formación de investigadores al campo de las categorías de pensamiento como fenómenos interdependientes con la sociedad.

2 Menciono aquí solamente el episodio más trágico y brutal que sobrevino a los etnólogos del recién creado Musée de l'Homme instalado en el nuevo Palais Chaillot en 1938 y era dirigido por el americanista Paul Rivet. Cuando los Nazis ocuparon Paris en junio de 1940, Anatole Lewitzky, de procedencia rusa y especialista en shamanismo siberiano, ya había sido desmovilizado. De vuelta al Musée organiza con Boris Vildé e Ivonne Odon la red de resistencia del Musée, la primera que surgió en la Francia ocupada. A principios de 1941 las SS rodearon el Palais Chaillot, registran el museo y detienen primero a Lewitzky y a continuación a los demás miembros de la red que son procesados un año mas tarde. Ledwitzky, Vildé y los restantes cinco miembros fueron condenados a muerte y fusilados en el Mont-Valérien. Las mujeres fueron indultadas (Hollier, 1995). Paul Rivet huyó a Colombia donde permaneció hasta la liberación de Paris (Duarte, 1960). Como es sabido, Claude Lévi-Strauss también tuvo que ir al exilio. Su primera opción había sido regresar al Brasil pero el gobierno populista de Vargas le negó el necesario visado por ser judío y así se acogió al esquema que la Fundación Rockefeller había organizado para llevar a Estados Unidos científicos europeos amenazados por los Nazis.

3 En esos años de la inmediata posguerra Louis Dumont desarrolló una

actividad etnológica intensa. Fue nombrado editor de la revista *Mois d'Ethnographie Francaise*. Descubrió la escuela alemana de etnología y emprendió la re-edición de su obra para rehabilitarla. Al regresar, Lévi-Strauss le encargó mecanografiar su manuscrito sobre los artefactos culturales de los Bororo y Dumont leyó el manuscrito de *Las Formas Elementares del Parentesco* a petición del primero. Escribía también bajo pseudónimo para la revista de la vanguardia del cine *Cine Liberté* y fue amigo del director Jean Renoir. Agradezco estos detalles biográficos a Jean-Claude Galey quien fue el último discípulo de Dumont.

4 Diversas definiciones de los conceptos de *ideas-valores* e *ideología* se suceden en los escritos de Dumont. Emplea la noción *ideas-valores* para las formas de pensamiento "no modernas" en las que resultaría imposible separar ideas y valores, en contraste con la modernidad que precisamente las separa (Dumont, 1987). *Ideología* -que no es estrictamente intercambiable con el concepto anterior- se refiere a *un conjunto de representaciones*, seguramente muy complejo: "Ninguna ideología en su totalidad puede ser considerada 'verdadera' o 'falsa' pues ninguna forma de conciencia es nunca completa, definitiva o absoluta (...) todas las formas de conciencia son semejantes en el sentido de que ninguna opera sin una 'reja' a través de la cual tomamos conciencia de lo dado y al mismo tiempo dejamos de lado una parte de ese dado (...). Todo lo que se puede afirmar sobre la relación entre lo que nos representamos y lo que 'ocurre de hecho' es que tal relación es necesaria y que no es de identidad (...) es todo lo que es socialmente pensado, creído, actuado, partiendo de la hipótesis de que hay una unidad viva en todo esto, escondida bajo nuestras distinciones habituales. La ideología no es aquí un residuo, es la unidad de la representación, una unidad que no excluye por lo demás la contradicción o el conflicto" (Dumont, 1982).

5 La deuda intelectual de Dumont con Lévi-Strauss con respecto a la concepción de "estructura" es clara; la noción de "estructura" es aplicable a aquellos sistemas en los que la estrecha interdependencia de sus elementos no permite aprehenderlos en

si mismos sino únicamente en su relación recíproca (Dumont, 1955).

6 Dumont ya había dado a conocer y debatido a lo largo de la década precedente su modo característico de interpretar la civilización de la India en la influyente revista *Contributions to Indian Sociology*, creada por él en 1957 junto con David Pocock, su discípulo a principio de los años cincuenta cuando él era docente en el Instituto de Antropología Social de Oxford, el mismo año en que también fundó el Centro de Estudios de la India y de Asia del Sur en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, París, donde fue *directeur d'études* a partir de 1955.

7 "El renunciamento en las religiones de la India" apareció en los *Archives de Sociologie des Religions*, n. 7, en 1959, pp. 45-69; una versión inglesa fue publicada en *Contributions to Indian Sociology*, vol. IV, 1960, pp. 33-62 (Dumont, 1970).

8 Según su glosario la *jerarquía* se distingue del poder o mando y es un orden resultante del empleo del valor. La relación jerárquica elemental (u oposición en el sentido de distinción intelectual) es aquella que se da entre un todo (o un conjunto) y un elemento de ese todo (o conjunto) (Dumont, 1987).

9 Dumont se dedicó a la interpretación del individualismo moderno durante tres décadas. Su primer texto dedicado expresamente al tema fue "The modern conception of the individual" publicado en 1965. En 1977 apareció *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, consagrado a la historia de las ideas de distinguidos pensadores modernos en torno al dilema individuo-sociedad, igualdad-libertad. En 1983 publica la compilación de *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, y en 1991, ve la luz, finalmente, *L'idéologie allemande. Homol aequalis II. France-Allemagne et retour*.

10 Las apasionadas críticas que provocó *Homo Hierarchicus* tuvieron como ejes 1) la ordenación jerárquica de la religión y la moral por encima del poder temporal por Dumont en el caso de la India, 2) su denuncia del sociocentrismo occidental en el

análisis convencional del sistema de castas como una forma de estratificación social, 3) la crítica materialista a su "idealismo" y, 4) el que Dumont no hubiese prestado atención a las realidades sociales y políticas contemporáneas (Dumont, 1979; Béteille, 1986).

11 Dumont analizó el ascenso del individualismo moderno en varias ocasiones. Indico aquí las fechas de publicación originales de sus escritos al respecto. El primer texto en orden cronológico trata del progreso del individuo a partir del siglo trece por un proceso de escisiparidad mediante el que el dominio englobante de la religión da origen a la categoría nueva de lo político y la institución del Estado conquista las atribuciones de la Iglesia (Dumont, 1975). A seguir Dumont retrocede en el tiempo para describir como el individuo cristiano que en los primeros siglos del cristianismo era en principio extraño al mundo terrenal se encuentra cada vez mas implicado en él (Dumont, 1987) después de haber descrito cómo, al igual que la religión dio origen a lo político, en la etapa siguiente, a partir del siglo diez y siete, lo político daría origen a la emancipación de la categoría de lo económico y al apogeo del individualismo moderno (Dumont, 1970).

12 Béteille, en un excelente artículo crítico insiste, por un lado, en lo problemático que es limitarse en el análisis antropológico incluso de la India a los valores profesados en las retóricas religiosas y los textos clásicos pues éstos deben ser situados en su contexto social que puede muy bien contradecirlos, y, por otro, muestra que los valores de igualdad y libertad lejos de ser inseparables como postula Dumont, resultan muchas veces contrarios (Béteille, 1986; Dumont, 1979). La ofensiva neo-liberal es la mejor prueba de ello.

13 Dumont sugiere que en contraste con el holismo que incluye a las castas subordinadas, los valores igualitarios exigen que sean reducidas o abolidas las relaciones desiguales de poder y posesión excluyendo a los desposeídos. Pero, si es inadecuado calificar la desigualdad social como

"estratificación social" a la manera de la sociología liberal de EEUU, interpretarla, por ejemplo, como "residuo de jerarquía" no resulta mas clarificador (Dumont, 1982).

14 En el provocador análisis redactado en 1967 de *Mein Kampf*, el ideario de Adolf Hitler, Dumont coincide con la tesis de Arendt de que el holocausto a que condujo el nacionalsocialismo alemán es un fenómeno típicamente moderno. En su momento esa interpretación fue objeto de las más severas críticas dentro como fuera de la diáspora judía. La modernidad del nacionalsocialismo residía para Dumont en que fue en realidad un pseudo-holismo, un holismo particularista, pues la pretensión nazi de acceder a la *Volksgemeinschaft*, la comunidad del pueblo, se tradujo en el fomento del antagonismo racial en la forma del anti-semitismo; por consiguiente, "el racismo resulta aquí de la disgregación de la representación holista por el individualismo" (Dumont, 1987; Arendt, 1964; Baumann, 1989).

15 Dumont sostiene, con razón, que la reivindicación simultánea por parte de grupos sociales discriminadas y/o excluidos como las mujeres y los homosexuales, de la igualdad y de su reconocimiento y respeto como "otros" diferentes, es una imposibilidad pues el reclamar la igualdad significa ignorar la diferencia. El reconocimiento de las diferencias en cuanto tales tendrían inevitables consecuencias jerárquicas en la medida en que en el marco de los valores modernos ese reconocimiento necesariamente significaría una gradación de los diferentes de superior a inferior mismo que el orden podría ser invertido (Dumont, 1987). Es decir, la ideología moderna no tendría cabida para la diferencia reconocida como tal sin consecuencias jerárquicas. Esto es al menos discutible pues supone que diferencia invariablemente significa desigualdad, una idea que precisa forma parte del ideario liberal moderno.

La historia entre antropólogos

Dumont y Salhins

Gladis Lizama Silva

Hoy por hoy es impensable la historia como un compartimento estanco, separada de la sociología y la antropología, pero mantiene su especificidad; de lo contrario ya hubiera sido subsumida. Desde comienzos de los años sesenta estas tres áreas de estudios se han hecho inseparables; mas no por ello hay que olvidar que mientras la historia está vuelta al pasado, la antropología y la sociología lo están hacia el presente; mientras la primera busca los documentos, las segundas se orientan a la indagación directa; en tanto que una intenta la reconstrucción de sociedades desaparecidas, las segundas intentan descubrir lógicas sociales preponderantemente actuales. De este intercambio interdisciplinario ha surgido una antropología histórica. Todo esto confirma y convalida la existencia de la historia y acentúa la necesidad de la discusión de los aspectos teóricos que le son propios.

Historia inmóvil o especificidad de la historia

Las tesis presentadas por Louis Dumont en su libro sobre la historia de la sociedad india dejan entrever a primera vista una concepción casi inmóvil de la historia; sin embargo, de una lectura más detenida se deriva más bien que ésta tiene una especificidad que es propia de cada sociedad. Aunque el ensayo es de carácter antropológico, se puede inscribir dentro de los trabajos históricos que dan cuenta de los fenómenos que cambian muy lentamente o de tendencia secular. Dicho en otros términos, el ensayo se inserta dentro del paradigma estructuralista, entendiendo

como tal al pensamiento que sostiene que la estructura es un ensamblaje, una arquitectura; pero aun más, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transformar.

Para Dumont el sistema de castas de la India presenta de manera subyacente una estructura conformada de partes con un principio unificador que es la jerarquía. Ella está asociada a la superioridad de lo puro sobre lo impuro. La jerarquía es nada menos que la forma consciente de referencia de las partes respecto del todo, con una escala donde las instancias inferiores son, en sucesión regular, englobadas en las superiores. Es el principio de gradación de los elementos de un conjunto en relación con el conjunto. Es, en suma, “la relación entre lo englobante y lo englobado”.

Por oposición a la sociedad occidental la India se caracteriza por ser refractaria al cambio a través del tiempo. En esta línea Dumont llega a “demostrar que el desarrollo extraordinariamente precoz de la India, se detiene enseguida y no hace estallar su propio marco, la forma de integración no es la que, con razón o sin ella, identificamos con nuestra historia”. Le Goff ve que Dumont “percibe la causa de este bloqueo en dos fenómenos del pasado lejano de la India: la secularización precoz de la función real y la afirmación igualmente precoz del individuo. Así es como la esfera político-económica, privada de los valores para la secularización inicial de la función real, quedó subordinada a la religión”. Fue así como la India se detuvo en la sociedad de castas que en su concepción es una estructura casi inmóvil. Del mismo modo en la India tendríamos al hombre jerárquico y en Occidente al hombre histórico.

La obra presenta además otra problemática que se explicita en el prefacio e introducción, y que se tiene como punto de referencia a través de ella, a saber un análisis de la organización social tradicional de la India desde un punto de vista comparativo. Sin embargo, hay que aclarar que dicha comparación se sitúa en el nivel teórico, vale decir, se pone en parangón una sociedad dominada por la jerarquización y otra por el ideal igualitario, sin entrar en el terreno de

lo factual. En esta línea Dumont sostiene que al aprehender la lógica jerárquica hindú aprenderemos muchísimo de nuestra sociedad occidental, que en su opinión, tiene igualmente la necesidad de jerarquización, sólo que ésta está ahogada por la creencia en el ideal igualitario. Para él, la acción humana en el mundo occidental está orientada hacia ciertas metas que implican selección y evaluación dentro del sistema social. Esto significa establecer cierta jerarquía de ideas, de cosas y gentes en dicho sistema; lo que lleva a concluir que en la sociedad occidental las exigencias de la vida social muestran que el ideal igualitario es artificial. La gran diferencia entre Occidente y la India es que la jerarquía aquí está asociada al poder, y allá no.

Las transformaciones ocurridas en la India desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días son muchas y de diversa índole; entre ellas se cuentan cambios en la agricultura en virtud del crecimiento de la población, la imposición de la circulación monetaria y de una economía mercantil, el crecimiento urbano, la presencia de medios de comunicación rápidos, la profesionalización de la vida, además de la permanencia del dominio inglés y el contacto con otras religiones. Todas estas modificaciones, según Dumont, no pueden descifrarse e interpretarse con los parámetros de Occidente. Él insiste en la especificidad de la historia india. Sólo así se puede comprender que, a pesar de los cambios, la sociedad de castas no haya variado esencialmente, o haya sobrevivido con un mínimo de modernización. En palabras de Dumont, el nudo, el corazón de la sociedad de castas no se ha modificado; lo que sí ha cambiado es el vigor de las costumbres, vale decir, el debilitamiento de las reglas relativas a la impureza, a los alimentos, a la bebida y a las profesiones. El aspecto comunitario se ha vuelto flexible, pero el sentimiento de solidaridad de casta se ha reforzado al grado de constituir verdaderos pequeños patriotismos. O sea, se ha dado una sustanciación de la casta, apareciendo hoy como un individuo colectivo y no como una estructura fluida. Según el autor, todo sugiere finalmente que lo que era el sistema de castas fundado sobre

bases religiosas tiende a convertirse en una colección de grupos encerrados que responden a las ideas modernas de estratificación social.

En conclusión, la concepción de la historia que se desprende entre líneas remite a que, en su opinión, no haya una historia unilineal que ineluctablemente conduzca a un fin o al progreso. Al hacer explícita la especificidad de la historia india, Dumont reivindica la idea de una historia construida, dejando de lado la concepción que ve en el pasado acontecimientos verdaderos que el historiador lee en los documentos y que por sí mismos proporcionan la verdad. En mi opinión, en la concepción de Dumont hay un sentido del tiempo parecido al de la larga duración de F. Braudel, que evidencia la existencia de prolongadas fases temporales sin cambios significativos y de sociedades y esferas de la realidad resistentes al cambio. Finalmente, hay opiniones que sostienen que las tesis de L. Dumont desarrolladas en este libro pertenecen a la más pura tradición ahistórica.

Historia y estructurales en Marshall Salhins: cambio y permanencia

Interesa destacar, en primer lugar, la concepción que maneja en su libro *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la antropología*, publicado por primera vez en inglés en 1976, que muestra la influencia del marxismo, del estructuralismo de C. Lévi-Strauss y del a lingüística estructural elaborada por Saussure en la trayectoria del autor.

El trabajo es un verdadero balance del estado de la antropología hasta mediados de los años setenta. Es un libro libresco, vale decir, todo él es una confrontación teórica de diferentes autores con diversas teorías que han sido utilizadas para abordar el problema de lo social y lo individual.

Los problemas relativos a la historia planteados a través del libro son, a mi modo de ver, los siguientes:

1. La opción materialista *versus* la idealista; esto es, hacer el estudio y análisis con base en la primacía de la producción material de existencia, o ponerle el énfasis en

el orden social de la mente humana, dicho de otra manera, en las ideas, en la cultura, en la superestructura. Sahlins estaría en el punto intermedio, aunque podría decirse que a través de su discurso puede evidenciarse la transformación de una postura materialista hacia otra estructuralista donde el mundo simbólico tiene un papel tan importante como la producción material. Este mundo de significados, de símbolos, es el que articula o estructura.

2. El del objeto de estudio. El autor preocupado sólo por dos polos de la historia: uno, cómo estudiar las sociedades tribales actuales donde lo material no es el eje ordenador de la vida; y dos, la sociedad capitalista burguesa actual, donde en apariencia el eje ordenador es el económico. Al comenzar y finalizar esta obra, Sahlins sostiene que en ambas hay un orden simbólico de lo social. Al respecto dice: "En la sociedad burguesa, la producción material es el lugar dominante de la producción simbólica; en la sociedad primitiva, ese lugar es el conjunto de las relaciones sociales.

3. Dilucidar dónde empieza la cultura y dónde termina la naturaleza, o si la naturaleza humana es cultura. Aquí no me atrevo a aventurar nada; los antropólogos tienen la palabra. Sin embargo, la cultura sería para Sahlins el significado simbólico que una sociedad asigna a cosas y acontecimientos. Sostiene que si no hay separación entre producción y productores, productos y producción, no habría discontinuidad y, al no haberla, queda una continuidad entre cultura y naturaleza.

4. El marxismo y su teoría materialista de la historia, según él, no pueden dar cuenta de los fenómenos que ocurren fuera de la sociedad capitalista occidental, ni aun de todos los que en ella misma ocurren. La antropología, tal como la ve Sahlins, ayudaría a la comprensión de ellos.

"La pensée bourgeoise" es sin duda la parte del libro donde se intenta mostrar lo aseverado más arriba. Allí se exploran algunas dimensiones de la cultura burguesa para responder a la pregunta de Marx, no contestada por él (Marx) ni por nadie que

Sahlins conozca, a saber: ¿qué clase de explicación teórica puede darse de la producción como modo de vida? El autor propone una explicación cultural. El caso estudiado es la sociedad norteamericana, tomando por un lado, el por qué del consumo de un determinado tipo de carne y sus implicaciones en el mundo de lo simbólico y, por otro, la producción de ropa, donde propone tres clases de unidades elementales de análisis: textura, línea y color. De ambos tipos de producción y consumo deduce que son hechos sociales totales, a la vez materiales y conceptuales. Dice:

«La unidad del orden cultural queda constituida por tercer término común: el significado. Y este sistema significativo es lo que define la funcionalidad (...) para nosotros la producción de bienes es al mismo tiempo el modo de producción y transmisión simbólicas que privilegiamos.»

En conclusión, a través de todo el texto, a pesar de su difícil lectura, puede detectarse una visión de la historia que pongo a discusión:

1. Una ausencia total de la idea de desarrollo ascendente de las sociedades humanas.

2. Una concepción no lineal ni de simultaneidad del acontecer en cada espacio. Esto se sostiene porque, al hablar de la competencia, dice que ésta "no evoluciona en términos absolutos en relación con una eterna racionalidad de la maximización; en el acontecer histórico hay relaciones culturales que incluyen complejas nociones de autoridad y sumisión, jerarquías y legitimación" que matizan todo el proceso.

3. Su postura estructuralista nos indica que concibe la historia como pasado y presente a la vez; es decir, el pasado no está muerto, "ni siquiera es pasado", siempre está interviniendo en el presente "mediante su reapropiación y revaloración dialécticas".

4. Para él hay que ir más allá del positivismo y el materialismo que no vieron que los hombres mientras producen, comen, duermen, aman, juegan, se divierten y sueñan; vale decir, la historia concreta de la

vida cotidiana y sus entresijos está tejida con hechos materiales, con ideas y significados. La producción humana como la producción histórica, no pueden ser remitidas simplemente a necesidades físicas; los hombres producen pero hay un cómo y un por qué que dependen de un orden económico aunque simultáneamente de un esquema cultural de los hombres y de las cosas.

La concepción anterior representa un momento o una etapa del pensamiento de M. Sahlins. Pienso que su postura estructural y simbólica se observa más nítidamente en *Islas de historia*. La muerte del capitán Cook. *Metrifora*, *anropologla* e *historia*. Entre 1980 y 1981 Sahlins viaja a Hawai; ahí comienza su estudio histórico estructural del encuentro de dos culturas: la del capitán Cook y los marineros ingleses que le acompañan y la de los hawaianos que habitan la isla. Sus observaciones y reflexiones se concentraron en el libro mencionado que se publicó por primera vez en inglés durante 1985.

En las primeras páginas se encuentran dos maneras de entender la historia que sintetizan magistralmente su visión:

«La historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia [...]. La síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión.»

De esto se deduce, por un lado, que la historia es algo construido, y por otra, es un acontecer, algo que sucede a, y en las sociedades, como producto de la acción. Otro rasgo implícito que se percibe en esta conceptualización es la noción de estructura casi inmóvil; al hablar de “esquemas culturales” se está aludiendo a elementos que permanecen y que son movidos por la historia, entendida en este caso como acción práctica. En esta línea él sostiene que podemos hablar de transformación estructural, que se traduciría en un cambio de sistema. Esto es que el contacto entre dos

sistemas culturales distintos puede ser un factor de dinamismo y de cambio cultural. Además, también está implícito que cada orden cultural tiene su especificidad en hacer historia, es decir, postula la existencia de diferentes historicidades construidas y vividas.

Esta conceptualización se refuerza cuando define el acontecimiento. Para él, éste lleva en sí mismo “rúbricas culturales distintivas”, o sea, el acontecimiento no es un simple suceso fenoménico aun teniendo fuerza propia; llega a tener significación histórica sólo cuando es interpretado a través del esquema cultural; uno no se entiende sin el otro, es una relación entre un suceso y una estructura.

Otro elemento implícito en esta manera de ver y hacer es una crítica a los historiadores tradicionales que han hecho la historia de otros con los paradigmas propios, léase europeos que hicieron la historia de las islas polinesias de acuerdo con sus propias maneras de reconstruir los hechos y no a partir de los esquemas culturales que se quiere historiar. En esta Óptica, Sahlins propone una antropología histórica que parta de una estructura abstracta a la explicación del suceso concreto, teniendo siempre presente que hay diversidad de estructuras.

En resumen, para él no hay oposición entre historia y estructura, o entre estabilidad y cambio; una y otra no son alternativas, son al parecer una sola: es decir, la estructura es histórica. En esta concepción ya el hecho de que la estructura persista en el tiempo le otorga el atributo de histórica. Entonces, para él el pasado no es radicalmente diferente del presente; hay siempre continuidades y discontinuidades, permanencias y rupturas. La propuesta de Sahlms se orienta hacia una antropología histórica simbólica. Desde aquí se solucionaría la antinomia historia-estructura, pues «en la naturaleza de la acción simbólica, la diacronía y la sinaonía coexisten en una sintaxis indisoluble. La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible”.

Las formas del holismo: Mauss y Dumont

Ángel Díaz de Rada

Mauss y el Todo en el Sujeto

Al formular la idea de *el Todo en el Sujeto* intento sugerir que la totalidad, si hemos de prestar atención a la noción de hecho social total formulada por Marcel Mauss en su famoso *Ensayo sobre los dones* (Mauss, 1979), se presenta a sus ojos como una propiedad del sujeto sometido a estudio, y no ya, solamente, como el efecto metodológico de la aplicación de la etnografía. Esto no significa que el holismo deba ser interpretado como una realidad ajena a la interpretación del antropólogo. Lo que significa es que por detrás de la idea de totalidad de Marcel Mauss se adivina una teoría de la modernidad que permite formular la siguiente idea empírica: en una diversidad de épocas y escenarios culturales, cuya única característica común es no ser nuestra época ni ser nuestro escenario, el regalo, el don, pone en evidencia que los nativos han contemplado, ellos mismos, su mundo sociocultural desde una perspectiva holística. O sea que el regalo, como forma de intercambio entre sujetos sociales, es portador de un complejo plexo de relaciones sociales e institucionales, de manera que no puede ser aislado de ese plexo (como sí puede serlo la mercancía capitalista), ni equiparado con una equivalencia estándar, por ejemplo, monetaria. El don vale, no por su precio objetivado y desubjetivado, sino por la posición y la intención social de quien lo da y de quien lo recibe, y por la relación social entre ambos. El don, dice Mauss, no proporciona al otro la posesión de una riqueza, lo que le proporciona es una deuda, o sea, el horizonte hacia futuro de una relación social. Ésta es la expresión de lo que llamo el Todo en el Sujeto:

«Desde hace años –escribe Mauss al inicio de su Ensayo–, me he interesado a la vez por el régimen del derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas, así como las que podríamos denominar arcaicas. Hay una variedad enorme de ellos, muy complejos, donde todo queda mezclado, todo cuanto constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido a la nuestra –incluidas las de la protohistoria–. En este fenómeno social “total”, como proponemos denominarlo se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas de producción y consumo, o mejor de prestación y distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen (Mauss, 1979). »

A partir de este punto, la propuesta holística de Mauss consiste en perseguir las formas de la concreta institución de la prestación y la contraprestación, como hubiera deseado Taylor, “desde Kamchatka hasta Tierra del Fuego, y desde Dahomey hasta Hawaïi” (y, habría que añadir, desde los actuales Kwakiutl hasta los arcaicos patricios romanos); pero, como habría deseado Malinowski, sin olvidar nunca el sentido específico de tal institución y su intrincada red de relaciones interinstitucionales en cada uno de los contextos locales. El resultado es un memorable ejercicio etnohistórico que conduce, parafraseando a Geertz, a contemplar el universo del intercambio en la gota de agua de una sencilla acción recíproca: ofrecer un don, aceptar un don. Este todo no apela por tanto a la noción de organicidad de un modelo insular de la cultura (pues lo que se somete a examen es una forma de institución transcultural), ni arrastra consigo la inevitable arbitrariedad de las ideas tylorianas acerca de lo que debe ser clasificado (ese cajón de sastre que

recuerda a los antiguos museos), pues esta gota de agua no es cualquier gota de agua (un cráneo reducido, una punta de lanza, un arco y una flecha). Esa gota de agua contiene el objeto nuclear de cualquier examen antropológico: las formas de vinculación social, es decir, es una gota de agua relacional:

«Incluso aunque expongamos con precisión los principios diversos que han dado este aspecto [de don, de regalo] a una forma necesaria del cambio [...], sólo estudiaremos a fondo uno: ¿cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, qué obliga al donatario a devolverla? (Mauss, 1979).»

La mejor ilustración del hecho de que para Mauss el holismo es algo más que una premisa metodológica, convirtiéndose en una propiedad empírica de las sociedades que él denomina primitivas o arcaicas, es precisamente que al señalar el don como institución holística presume que existen formas de institución que, como el mercado capitalista, no lo son. Esto nos llevaría a la idea, apuntada en alguna ocasión por su discípulo Lévi-Strauss y sobre todo por Louis Dumont, de que al contemplar sus objetos de interés desde una perspectiva holística, el antropólogo contradice, en cierto modo, los ideales de segmentación funcional y fragmentación institucional propios de la ciencia moderna especializada, haciendo suyos los principios de composición de la realidad propios de los arcaicos y los primitivos. Los antropólogos construyen, en consecuencia, una ciencia incómoda, que busca síntesis donde, por ejemplo la sociología moderna buscaría análisis, y que, como hemos indicado en *La lógica de la Investigación Etnográfica*, tiende a producir complejidad antes que simplificación (Velasco y Díaz de Rada, 1997). En todo caso, sea lógicamente, como una operación del investigador, o metalógicamente, como una operación de los nativos interpretados por el investigador, es relativamente fácil identificar, en el *Ensayo sobre los dones*, qué hace que una institución, o sea, un

interpretante social, sea holístico. He aquí sus criterios.

Una institución –una perspectiva acerca del mundo– es holística cuando se construye sobre algún principio de integración de las relaciones sociales, y de hecho, cuando su objeto de interés no es tanto un objeto sustancializado cuando una *relación entre sujetos*. “Este tipo de derecho y economía – dice Mauss refiriéndose a los de las sociedades primitivas y arcaicas– contiene diversos temas, ideas y reglas. El más importante de estos mecanismos espirituales es evidentemente que *obliga* a devolver el regalo recibido” (Mauss, 1979. La cursiva es mía).

Asimismo lo es cuando opera, además, por *replicación*, como la regla de un código, en diversas parcelas de la vida: “[...] En Samoa, el sistema de regalos contractuales se extiende a otros hechos además del matrimonio. Acompaña a los siguientes acontecimientos: nacimiento de un niño, circuncisión, enfermedad, pubertad de la mujer, ritos funerarios y comercio” (Mauss, 1979).

En tercer lugar, la institución –una perspectiva acerca del mundo– es holística cuando implica un *ejercicio semiótico* (de representación) en relación con el agente que la pone en práctica, es decir, cuando no es posible aislarla del sujeto que la realiza, contemplado en su totalidad, a riesgo de perder su sentido:

«Por el momento lo que ha quedado claro es que para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma [...] Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien implica aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma (Mauss, 1979).»

En realidad esta propiedad de las instituciones holísticas se encuentra intrínsecamente relacionada con la anterior, pues precisamente porque las cosas van con sus agentes, como expresiones de su

“sustancia”, representándolos, esta representación de sus posiciones sociales se replica por allí por donde sus cosas circulan: el mundo es una expresión replicada, una y otra vez, de los sujetos que lo componen y de los productos de su actividad a ellos asociados. Las cosas, en términos sociales, son ante todo significantes de relación social, significan porque hablan de las relaciones, y por eso las cosas, cuando son socializadas, nunca son neutras, siempre significan y lo hacen con estilo o, como diría Bourdieu, con *habitus*.

En consecuencia, una institución –una perspectiva– es holística (un hecho social es total), cuando se extiende representacionalmente más allá de los límites de cada producción concreta, por encima de las segmentaciones analíticas: de la economía al arte, del arte al parentesco, de la esfera jurídica a la religiosa: “No es puro azar que las dos fórmulas solemnes del contrato: en latín *do ut des*, y en sánscrito *dadami se, debi me*, se han conservado también a través de los textos religiosos” (Mauss, 1979).

Construir el Todo en el Sujeto, en el primitivo y arcaico sujeto de la Antropología, lleva a Mauss, inevitablemente a cuestionarse por la condición de la sociedad propia, y en este ejercicio alegórico se adivina el descubrimiento de nuestro propio individualismo:

«La legislación francesa de seguridad social –escribe Mauss al final de su *Ensayo sobre los dones*–, ese socialismo estatal ya palpable, se inspira en el siguiente principio: el trabajador da su vida y su trabajo, por un lado, a la colectividad, y por otro a sus patrones; así, aunque tengan que colaborar en la obra de seguridad, quienes se han beneficiado no quedan liberados por el pago del salario; el Estado, representante de la comunidad, les debe junto con sus patronos y su propia ayuda, una cierta seguridad en la vida, contra el pago, la enfermedad, la vejez y la muerte (Mauss, 1979).»

En esta transición aprecia Marcel Mauss un ejercicio de rectificación de las

sociedades contemporáneas, el ejercicio de rectificación que la reflexión más reciente exige de la moderna burocracia y del moderno capital: una llamada de atención hacia una visión relacional de la vida. Él lo expresó con la imagen de un retorno: “Volvemos pues a una moral de grupos”. Un retorno que, por ejemplo, Pietro Barcellona ha tematizado, hace sólo una década, como “El regreso de la vinculación social” (Barcellona, 1992). Louis Dumont representa el primer movimiento de este retorno reflexivo: *El Todo está en los Otros*; James Fernández, el segundo: *en busca del Todo Perdido*; George Marcus, el tercero: *El Todo Reconstruido en la Fragmentación*.

Dumont: el Todo está en los Otros

En una conferencia de 1980 publicada en español en su colección de *Ensayos sobre el individualismo*, que lleva por título “El valor en los modernos y en los otros” (Dumont, 1987), Louis Dumont continúa el trayecto iniciado por Marcel Mauss, aportando nuevas dimensiones al problema del holismo. Para Dumont, la modernidad es eminentemente un plexo de instituciones regidas por un código central: el individualismo. El individualismo es una forma particular de producción cultural que consiste en practicar la regla inversa del holismo: no es la relación lo que prima, como objeto de interés, sino el individuo sustancializado como entidad autónoma. No es, de hecho, un código local de repeticiones semióticas el que constituye la regla de la acción, sino un dispositivo universal de carácter sistémico, que actúa según un modelo maquinístico: el sistema de mercado (como sistema de sistemas) con su imperturbable ley de hierro, su ley natural. No es la relación intrínseca entre el sujeto y sus producciones lo que se considera relevante, sino su escisión teórica, pues en un sistema naturalizado sólo se trata de que se cumplan las funciones en un régimen de equivalencia funcional. Para tales sistemas, por ejemplo, el laboral, cualquier sujeto concreto es sustituible en el ejercicio de la misma tarea. Y, finalmente, el mundo no se representa con una unidad de acción y valoración, en todas sus dimensiones, sino como un universo

fragmentario que se produce y se reproduce en la propia fragmentación de sus instituciones y en la imagen de un saber sobre el ser humano recortado en disciplinas especializadas: el Ministerio de Trabajo, el Ministerio de Economía, el Ministerio de Ciencia y Tecnología y, lo que puede ser más sorprendente, el Ministerio de Asuntos Sociales, ¡el Ministerio de Cultura!

O sea que Dumont certifica lo que Mauss ya sospechaba: si está en alguna parte, el Todo está en los Otros. Y sólo por la vía de este reconocimiento, que supone una indagación histórica en nuestra constitución cultural como “individuos”, podremos, como mínimo, tomar alguna posición acerca del holismo. Podremos, tal vez, considerar, que la construcción de totalidades es ya imposible, o podremos apreciar qué es lo que tiene de falacia este supuesto régimen individualista. Louis Dumont se ha dedicado a hacer esta indagación.

La noción clave en el texto de Dumont es la noción de *valor*, aunque sólo sea porque, a diferencia de la noción de *individuo* y en contraposición con ella, sitúa inmediatamente el debate acerca de la consistencia del mundo social en el terreno, abonado por Mauss, de las relaciones entre los sujetos, y no en el de sus identificaciones sustanciales. El valor sólo puede ser relacional. Se lo mire como se lo mire, no es algo que se pueda ver. El valor es, por citar un viejo modelo de Leach, como el valor tonal de las notas musicales, una relación entre ellas, que no está en ellas, pero las hace ser ellas. Y el primer señalamiento empírico de Dumont es que a los modernos, en consecuencia, el valor nos incomoda: “No es nada extraño que el vocablo tenga algo de fastidioso. Al ser esencialmente comparativo, parece condenado a la vacuidad: una cuestión de valores no es una cuestión de hecho” (Dumont, 1987). Mas por ser relacional –esto ya lo aprendimos con Malinowski– el valor nos exige un recorrido holístico. “Sacamos la conclusión un poco desagradable de que una comparación profundizada y sólida de los valores sólo es posible entre dos sistemas considerados como todos. Si más tarde queremos introducir una clasificación, deberá partir de todos, y no de los elementos enumerados”

(Dumont, 1987). De hecho, el valor surge como objeto de reflexión sólo si nos situamos en una perspectiva que pone sobre el tapete al menos dos sistemas de valoración. Ahora bien, y de este modo el problema retorna a una dimensión eminentemente metodológica, ¿cómo podremos sobreponernos los modernos, y así, los antropólogos modernos, al individualismo que nos constituye, si nuestra meta es aspirar a la construcción de totalidades? La pregunta es buena, esencialmente porque no garantiza una respuesta. La respuesta que da Dumont cobra la forma (que apreciaremos con mayor énfasis en James Fernandez) de un intento de restitución: se trata, en sus propios términos, de acceder a “El punto de vista no moderno que trato aquí de restituir” (Dumont, 1987): “Nuestro problema es el siguiente: ¿cómo podemos realizar una transición entre nuestra ideología moderna, que separa valores y “hechos”, y las demás ideologías, en las que los valores están “imbricados” en la concepción del mundo?”. Seguiré con Louis Dumont, brevemente, la misma estrategia de lectura interesada de su texto que he seguido con Mauss, mostrando los elementos que constituyen el Todo de los Otros.

En primer lugar, el Todo de los Otros (el ejemplo etnográfico nuclear de Louis Dumont es el sistema de castas de la India), implica la relevancia de las *relaciones* entre elementos, de manera que, en relación con el todo constituido por esos elementos, los elementos mismos establecen entre sí, inevitablemente, relaciones de diferente naturaleza. Esto quiere decir que, en un todo, en el Todo de los Otros que Dumont aspira a restituir, las relaciones no son simétricas, son siempre asimétricas; y que, además, nunca son igualitarias, sino jerárquicas. Prestemos mucha atención: no es que los elementos sean asimétricos y estén ordenados jerárquicamente (esto sucederá, en todo caso, por el efecto que sobre ellos realiza su relación en un todo, del mismo modo que el tono Do en relación con el tono Mi, sólo es dominante en un sistema de acorde específico, que le confiere tal valor, pero no en cualquier sistema), sino que son las relaciones las que se ordenan de

ese modo. Dumont lo dice así, jugando con las manos:

«Derecha e izquierda, al mantener una relación diferente con respecto al cuerpo (una relación derecha y una relación izquierda, por así decirlo) son diferentes en sí mismas. (No son dos entidades idénticas situados en distintos sitios, como muy bien nos indica nuestra experiencia sensible). Como partes diferentes de un todo, derecha e izquierda difieren tanto en valor como en naturaleza, ya que la relación entre parte y todo es jerárquica, y una relación distinta significa aquí un lugar distinto dentro de una jerarquía. Es así como las manos y sus tareas o funciones son al mismo tiempo diferentes y, respectivamente, superior e inferior (Dumont, 1987).»

A partir de este punto, Dumont señala tres características de una configuración de valor, tres características del Todo en los Otros, que yo sugiero considerar como tres propiedades de la vida social a las que debemos estar atentos si lo que perseguimos es la construcción de una totalidad (o sea, si trabajamos con una intención holística).

En primer lugar, la jerarquía implica *englobamiento*:

«Las ideas “superiores” (en su relación de valor con las inferiores) contradicen e incluyen a las “inferiores”. He llamado a esta relación tan especial “englobamiento”. Una idea que crece en importancia y en status adquiere la propiedad de englobar a su contrario. Es así como he descubierto que en la India la pureza engloba al poder (Dumont, 1987).»

Y es así como también, haciendo uso de su reflexión sobre el holismo y el individualismo, en un hermoso juego de espejos, al lector le habrá quedado claro al final de su texto que el individualismo moderno no es sino una forma particular de holismo. Es decir, que su configuración de valor consiste en la negación del valor, y que esto se debe a una particular disposición y trayectoria de sus instituciones: “Estamos

comprometidos en la tarea de reintegrar el caso moderno en el caso general” (Dumont, 1987).

En segundo lugar, la jerarquía es, en el Todo de los Otros, *bidimensional* y funciona por *inversión* en función de la asimetría de los campos sociales que genera: “En materia de religión, y por lo tanto de manera absoluta, el sacerdote es superior al rey o al emperador, a quienes se le confía el orden público, pero al mismo tiempo, el sacerdote obedecerá al rey en materia de orden público, es decir, en un dominio subordinado” (Dumont, 1987).

Finalmente el Todo de los Otros es *segmentado*, es decir, no se expresa siempre de una forma homogénea e idéntica en sí misma. Esto quiere decir, empíricamente, que el valor funciona como una pragmática de relaciones, de manera que los sujetos acentúan unas u otras situacionalmente:

«Como decía a propósito de la India, las distinciones (de valor, las distinciones sociales) son numerosas, fluidas, flexibles, “transcurren independientemente las unas de las otras en una red de poca densidad”; están también diversamente acentuadas según las situaciones, situándose a veces en primer plano y difuminándose en otras. Por lo que a nosotros respecta, pensamos la mayoría de las veces en blanco y negro, extendiendo sobre un vasto campo claras disyunciones (o bien, o bien) y utilizando un corto número de fronteras rígidas, espesas, que delimitan sólidas entidades (Dumont, 1987).»

El contraste que establece esta propiedad de segmentación entre los modernos y los otros evoca, de forma inmediata, en nuestro propio mundo, el contraste que podría hacerse entre el universo social de la clasificaciones burocráticas, con su ordenación trans-situacional de roles estancos, y el universo difuso de las relaciones de amistad, con su ordenación oportunista y fluida, dependiente de la situación y del caso, según las prácticas revelen una mejor o peor adecuación al ideal moral. Del mismo modo,

el Todo de los Otros es segmentado porque en él la parte no está rígidamente separada del Todo, sino que tiende a confundirse con él en una relación de continuidad, que despierta sinuosamente, situacionalmente, allí donde la práctica social pone en evidencia una más o menos lograda representación de la totalidad. Este concepto ha sido representado, según Dumont, en la cosmovisión hindú, por la Gran Cadena del Ser: "La meta de la jerarquía es (...) en la medida de lo posible, una asimilación y unión con Dios" (Dumont, 1987).

Englobamiento, inversión y segmentación constituyen el Todo de los Otros, el que, según Dumont, una ciencia social holística debe restituir en el examen de todas las sociedades, incluida la propia. Hacer caso a Dumont en lo que tiene de programa para la reimplantación de una visión holística en el sujeto moderno, significa, para el antropólogo, adoptar una cierta disciplina, realizar un reaprendizaje para evitar los tics de una ciencia individualista: para evitar, por ejemplo, la obsesionante persecución de simetrías, propia del diseño experimental o de las encuestas muestrales; para evitar la sustancialización del individuo y la proyección indiferenciadamente, como se practica, por ejemplo, en el análisis luhmanniano de sistemas; para evitar la descripción de las realidades institucionales como programas ideales de acción que sólo groseramente pueden dar cuenta de las segmentaciones, ambigüedades y fronteras porosas del mundo concreto de la vida, como sucede en el caso de las proyecciones tecnocráticas que uno puede encontrar en los informes ministeriales, los diseños curriculares educativos, los sólo aparentemente sólidos esquemas organigráficos de determinada sociología de las organizaciones.

© Extractos de *Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía*, de Ángel Díaz de Rada. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, RDTP, LVIII, 1, 2003.

La racionalidad de la cultura occidental

Weber y Dumont

Aparecido Francisco dos Reis

Teniendo como punto de partida el ambiente cultural, el análisis de formación del hombre típico de las sociedades de racionalismo de dominación del mundo, individualistas e igualitarias servirán, para oponerse, al tipo específico de hombre de las sociedades jerarquizadas. Evidentemente, tal análisis, tiene como referencias a Max Weber y Louis Dumont.

Partiendo de la obra de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada por primera vez en 1904, en su análisis sobre la formación del complejo cultural típico del hombre nórdico europeo, se percibe que la religión tiene un peso importante en la elaboración de la racionalidad de esta sociedad, en las formas de involucrarse con el mundo exterior y no con el modelo de desarrollo económico. Como hijo de la moderna cultura occidental, Weber procuró indagar, antes que nada, cómo esta cultura específica se constituyó, lo que fundamenta su peculiaridad en comparación con otras, y las direcciones para las que ella apunta.

La tesis de Weber es que el protestantismo ascético fue el partero no intencional de este mundo secularizado, al desarticular el premio religioso para la represión de los elementos afectivo y sentimental de la personalidad en nombre del éxito de la empresa mundana. Aún así, es la base de la solidaridad social que muda. A la inversa del énfasis en la fraternidad cristiana típica del catolicismo, tenemos énfasis en la competición de todos entre sí, siendo el individuo el último fundamento moral y no la colectividad. Los otros se transforman de hermanos en competidores.

Weber denomina el tipo de racionalismo de ahí el resultante de racionalismo de la dominación del mundo por su característica de control, tanto de los instintos naturales humanos como de la naturaleza exterior.

Este control es exigido del individuo que debe tener una organización psíquica y moral nuevas: todo énfasis legitimador pasa a ser conferido a las nociones de responsabilidad e iniciativa individuales. El racionalismo de la dominación del mundo es el mundo de la razón instrumental. Las tres dimensiones del pensar y actuar humanos, relativas a los mundo subjetivo, social y objetivo (de la naturaleza externa por oposición a la interna del mundo subjetivo) son instrumentalizadas. Esto implica que la actitud de los individuos de esta sociedad va a tender a ser instrumental con relación a sí mismos, a los otros con los cuales comparten el mundo social, y con relación a la naturaleza exterior. La cuna de la nueva cultura es el norte europeo y, después, con fuerza incomparable, la gran nación del norte, los Estados Unidos.

En fin, ¿qué es lo que esta historia de racionalización religiosa y moral tiene que ver con el tema del desarrollo local? Tiene mucho que ver, mucho más de lo que se imagina. Tal vez ella ayude a aclarar por qué se ha pensado repetidas veces nuestra singularidad bajo la forma de la dualidad individualismo/jerarquía.

Weber identifica la producción del individuo, o sea, la producción social de una entidad capaz de criticar a sí mismo y al medio social donde vive, las facultades naturales que corresponden exactamente la producción de una visión del mundo, con la opción cultural nórdica protestante.

Esta afirmación es especialmente interesante porque él quiere defender la validez universal de la opción cultural mediterránea. Sin embargo, al desvincularla del individualismo, es obligado, exactamente por ser consecuente y riguroso en su argumentación, a unir individualismo protestante, o racionalismo de la dominación del mundo, con democracia, producción de riqueza y control del mundo exterior. En la opción mediterránea, de la que, según Sergio Buarque de Holanda

somos herederos, hay una repulsa a todas las modalidades de racionalización y despersonalización en las esferas de la vida social. Eso se habría transformado en el caso del hombre cordial, punto crucial en sus relaciones con el Estado, con la colectividad y en el trato con la naturaleza.

Para Max Weber, la misma vinculación tiene otros motivos. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber identifica dos versiones europeas de protestantismo. Una emotiva, grupal, que él asocia a Alemania, y otra, racionalista e individualista, que él asocia a Inglaterra y a los Países Bajos. En este contexto, ello significa una relativización de la contribución francesa para el racionalismo occidental. La revolución francesa, a pesar del alboroto que provocó, no se comparó a una verdadera revolución de la consciencia como la del protestantismo ascético. Instituciones no se derrumban por violencia o por la sangre de la venganza y del resentimiento. Un verdadero cambio institucional adviene de la conversión de los corazones y mentes de las personas. Todo esto tiene que ver con el método comprensivo de la sociología weberiana, con el interés histórico y genético de su sociología y con el potencial heurístico de la racionalización religiosa ya aludido anteriormente para la creación de un nuevo *ethos*.

Weber trataba el puritanismo como antecesor del liberalismo y del individualismo moderno que percibía el contenido político de las luchas religiosas por la libertad. Para Weber el fundamento del individualismo moderno es que Dios debe ser más obedecido que los hombres. Este fundamento que ya es judaico, más que el puritanismo, lleva al límite. Éste es el real elemento creativo de la cultura occidental. Ésta parece ser también la razón de la idealización weberiana de las instituciones políticas inglesas. En el libro *Parlamentarismo y Gobierno en una Alemania reconstruida*, donde buscaba influenciar la gestación de nuevas instituciones para Alemania de la inmediata posguerra (1918), la sugestión es que las instituciones políticas británicas, especialmente un parlamento libre y actuante, eran la base del poderío mundial

británico. De esta forma impresionaba a Weber la conexión entre puritanismo, democracia, capitalismo competitivo, desarrollo socio-económico y poderío mundial. Era esto lo que él quería para la Alemania de su época.

Quizá aquí esté la clave para la ambigüedad de este modelo social analizado por Weber. El hecho de remontar al judaísmo antiguo, por un lado, es la herencia cristiana, la singularidad del racionalismo occidental, al mismo tiempo que elige el puritanismo como vía dorada del mismo, se debe, a la fascinación con el poder imperial inglés de la época. Era este poder y afluencia material lo que Weber soñaba para su Alemania. Parece que esta voluntad política le impedía desarrollar toda la ambivalencia que él detectara en el racionalismo de la dominación del mundo. Parece también que la misma voluntad política anima parte de nuestro pensamiento social de los siglos XX y XXI. El émulo en el caso son los Estados Unidos y no tanto Inglaterra. El contenido del racionalismo cultural es el mismo y son semejantes las razones del olvido de la ambigüedad.

Si tenemos en Weber al gran formulador del racionalismo occidental, tenemos en Louis Dumont uno de sus más inteligentes críticos. Mientras Weber ve en la producción del individuo moderno, y en la forma de conciencia moral que le corresponde, la validez universal de la cultura occidental, Dumont critica lo que él llama la ideología del individualismo. La intención de Dumont no es la de negar la validez del individualismo, ni de las nociones de libertad e igualitarismo que les son correlacionadas. Sin embargo, Dumont cree, que el principio social de la jerarquía puede ayudar a estipular los límites, las condiciones y la naturaleza de la realización moral y política del igualitarismo implícito en la ideología del individualismo.

Según Louis Dumont, cuando se habla de individuo, se designa al mismo tiempo dos cosas: un objeto fuera de "nosotros" y un valor. Por un lado, el sujeto empírico que habla, piensa y quiere, o sea, muestra individual de la especie humana, tal como se encuentra en todas las sociedades; del otro,

el ser moral independiente, autónomo, portador de los valores supremos que se encuentra en primer lugar en la ideología moderna del hombre y de la sociedad. Entre tanto, en tales sociedades ésa es una discusión que busca sus raíces en el derecho natural:

«El derecho natural no trata de seres sociales, sino de individuos, o sea, de los hombres que se bastan a sí mismos como hechos a la imagen de Dios y, por lo tanto, depositarios de la razón. De ahí resulta que, en la concepción de los juristas, en primer lugar, los principios fundamentales de la constitución del Estado (y de la sociedad) deben ser extraídos, o deducidos, de las propiedades y cualidades inherentes al hombre, considerado como ser autónomo, independiente de todo y cualquier vínculo social"»

Esa noción está fundamentada en la lógica del estado de naturaleza de las teorías contractualistas de Locke, Hobbes y Rousseau. Los teóricos del derecho natural partieron de ahí para fundamentar los orígenes del concepto de Estado moderno, éste considerado como exterior al individuo y protector del mismo:

«El punto de partida de la especulación ya no es más el conjunto de la humanidad, sino el Estado soberano individual y autosuficiente, ese mismo Estado individual se fundamenta en la unión, ordenada por el derecho natural, de hombres individuales, en una comunidad revestida de poder supremo.»

Se entiende al mismo tiempo por individualismo, como igualdad y libertad. Se recomienda una igualdad de derechos u oportunidades. Por lo tanto, cuando la unidad social básica es este ser moral, se tiene una sociedad de tipo individualista. Ya en una sociedad de tipo tradicional, esa misma unidad social es representada por la familia, sea ella nuclear o extensa y más apropiadamente, por el grupo de origen. Esas nociones sirven frecuentemente para caracterizar la sociedad moderna con relación a las sociedades de tipo tradicional, o más específicamente, rural. Por un lado,

libertad e igualdad, por otro lado, interdependencia y jerarquía están en primer plano.

El punto esencial de la argumentación de Dumont es el de que, al contrario de lo que piensa el sentido común occidental, la jerarquía es un fenómeno general y universal, en la medida en que es definida como la forma consciente por la cual las partes se refieren a un todo en cualquier sistema. Este conocimiento es reprimido y tomado inconscientemente en las sociedades individualistas, dada su forma particular de ideología, que es una especie de celebración de la importancia de la parte, el individuo, sobre el todo, la sociedad. Para acordarnos que la relación correcta es la inversa, Dumont puede ser entendido del mismo modo que Durkheim y su célebre frase según la cual es nuestra sociedad la que nos obliga a ser libres, siendo la propia moderna división social del trabajo, la que, paradójicamente, al mismo tiempo en que produce la mayor dependencia posible de los hombres entre sí, permite el establecimiento de la ideología de la persona autónoma.

Jerarquía es un principio general y universal puesto que cualquier consenso con relación a valores implica, necesariamente, una jerarquización entre ellos, y alguna jerarquía entre ideas, valores, cosas y personas es indispensable para la vida social, por lo menos en su entendimiento. Sin duda que, a veces, la jerarquía se confunde con poder, mas esta relación no es necesaria, como el caso hindú muestra. Lo básico es que el principio de la igualdad, aunque sea superior, es artificial. La forma típica en que la jerarquía se inmiscuye en las modernas sociedades occidentales es con la estratificación social, o de forma aún más desastrosa, en el racismo. La crítica de la igualdad, mejor dicho, de la artificialidad de la igualdad, en Dumont es hecha en nombre de la defensa del principio de equidad, o sea, como en Rousseau, por una noción de justicia distributiva, que envuelva en alguna medida proporcionalidad, significando, por lo tanto, una combinación con la idea de libertad.

Al intentar percibir la génesis y las consecuencias de la ideología individualista e igualitaria, Dumont la identifica en el lento proceso de subordinación de las relaciones hombres/hombres a favor de la relación hombres/cosas que acompañó el proceso de modernización occidental. Este mismo proceso es responsable de la entronización de la ciencia económica, que en el caso es la ciencia natural del individualismo para Dumont, así como de las relaciones económicas en el mundo moderno. La idea básica es la de que todo el énfasis pasa a ser conferido al individuo como agente privilegiado en la producción de riquezas, enfatizando su relación con la naturaleza. La división social del trabajo y el aspecto social de la producción moderna son relegados a un segundo plano.

Este punto es interesante, ya que permite una asociación del interés de Dumont con otras lecturas de la sociedad moderna. La crítica de Habermas a la filosofía de la conciencia individual, que se interpondría en casi toda ciencia social moderna, sería debida al olvido del hecho de que la fuente última de la producción de sentido es la sociedad, a través del lenguaje, y no el individuo. De esta forma, la contribución de Dumont, de modo semejante a la de Habermas, como un ejercicio de sociología crítica, como un pedido de atención contra la enorme fuerza emotiva que suele acompañar las ilusiones, que nos ciegan con relación a lo que más próximo está de nosotros. La elección de Max Weber y Louis Dumont no ha sido casual. Quiero creer que nadie mejor que Weber consiguió percibir lo que hace la especificidad del occidente, tal vez sería mejor llamarlo del occidente nórdico europeo, en comparación con las otras grandes culturas mundiales. El tipo de racionalismo que le es peculiar, el de la dominación del mundo, produce un peculiar tipo de personalidad que le corresponde, que es la del protestantismo ascético.

Una lectura atenta de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* consigue percibir que el libro no trata apenas de una revolución de la actitud económica tradicional del trabajar para vivir, para la

actitud específicamente capitalista, de vivir para trabajar. Lo que está en juego es un cambio en la concepción del mundo en todas las esferas de la vida. Lo que muda es la forma de considerar la relación humana en todas sus dimensiones posibles, o sea, con relación a su naturaleza interna, con relación al mundo social compartido con los otros, así como la relación con la naturaleza. En todos esos niveles el racionalismo de la dominación del mundo implica una actitud instrumental. Aunque después del proceso de secularización que el protestantismo ascético, por ser victorioso, contradictoriamente lleva a cabo, el racionalismo se mantiene. Deja de ser importante que los hijos y nietos de los protestantes del siglo XVII piensen estar agradando a Dios controlando y dominando el mundo exterior, interno y social. La actitud instrumental continúa ahora estimulada institucionalmente, porque es ese protestante ascético que se interpone tanto en el sentido común del pueblo como, por qué no decirlo, en el imaginario de buena parte de la intelectualidad como modelo, ejemplo, ideal a ser alcanzado y, como todo ideal, es acriticamente asimilado.

La elección de Dumont se da aquí, porque se cree que él percibe ejemplarmente lo que podríamos llamar una neurosis de la sociedad individualista moderna. Esta neurosis sería el ajuste del elemento jerárquico producido por la ideología del individualismo que, por lo tanto, es un elemento incontestable de cualquier sociedad que se oriente por valores. La consecuencia de esta incontestabilidad es la reaparición del ajuste bajo innumerables formas perversas. Este punto es ascético y correlativo a la percepción del elemento jerárquico como una pura negatividad. De la misma forma que en Max Weber, y hasta con más razón, gran parte del pensamiento social identifica democracia y capitalismo competitivo con puritanismo, y afluencia material con desarrollo. Por otro lado, también es verdad que buena parte de ese mismo pensamiento, atribuya nuestros dilemas políticos, sociales, y económicos a nuestra herencia mediterránea y católica.

© Revista Académica *Polis*, volumen 2, número 6, 2003. Traducción de Mari Nelli Doria.

Individualismo y modernidad

Julio Mejía Navarrete

Dumont plantea que el individualismo es la ideología de la civilización moderna, son las "representaciones, ideas y valores comunes de la sociedad". Ideología que valora la hegemonía del individualismo e ignora o subordina a la estructura social, concepción del mundo que ha seguido un desarrollo paralelo al proceso de las sociedades modernas y capitalistas.

Contrariamente, las sociedades tradicionales se sustentan en una concepción holística, que valora la totalidad social y deja de lado al individuo, privilegia 1ª sociedad global y deja de lado al sujeto en forma independiente.

Es Durkheim quien señala la absorción del individuo por la sociedad holista. En la solidaridad mecánica las personas se asemejan de tal forma unas a otras por su forma de concebir el mundo, la conciencia colectiva coincide con la conciencia personal, en realidad no existe el desarrollo de la conciencia personal. El individualismo es "una simple forma de subordinación del tipo colectivo y sigue todos sus movimientos, del mismo modo que el objeto que es propiedad de un individuo sigue los de su dueño". En este mundo colectivo, la individualidad se identifica con lo extraño, sólo los monstruos, los locos o los proscritos se encuentran aislados.

En las sociedades de solidaridad mecánica, la conciencia individual no se pertenece a sí misma sino a la sociedad, la comunidad es la entidad sagrada, que moldea e influencia el comportamiento individual. Ello quiere decir, que en el mundo tradicional no hay diferenciación entre la dimensión subjetiva individual y la objetiva social. Toda acción individual se

explica como resultado de fuerzas divinas que dominan la conciencia colectiva, la independencia intelectual del individuo sucumbía frente a la autoridad intelectual mágico-religioso dominante en la sociedad.

En esas condiciones, la existencia individual es elemental, se reduce al ámbito de la conciencia del cuerpo y de los sentimientos. El ejercicio individual se reduce, como señalara Durkheim, a una difusa *vie psichique*, resultado de las experiencias personales localizadas por el cuerpo en el tiempo y espacio. Sin embargo, el individualismo no se podía constituir en una práctica social, se carecía de legitimidad ideológica, del derecho concedido por la sociedad de que las personas son seres singulares e individuales, y de un marco institucional, que posibilite las actividades autónomas e independientes en los individuos. Ello sólo sería resultado de la modernidad.

El reconocimiento de que las personas son seres individuales se gesta en el seno las sociedades tradicionales, su fundación se encuentra en la ética calvinista. Sin embargo, antes de ello, encontramos sus antecedentes en la religión de la antigua Palestina, que para Max Weber representó el punto de arranque de la civilización occidental”.

En las sociedades tradicionales, el individualismo aparece como oposición a la sociedad y como suplemento en relación a ella, es decir, en fonna de individuo-fuera-del-mundo, según el término empleado por Dumont. Su expresión sería el cristianismo originario, aún no existía mediación alguna entre el sujeto y Dios, la Iglesia todavía no ejercía influencia y presión en el comportamiento personal. El individuo se transforma en un ser independiente y autónomo en su relación con Dios, en una condición metafísica, fuera de la sociedad.

En el cristianismo originario se encuentra el punto de partida del individualismo, centró su atención en el hombre, en su mundo interior, a diferencia de la religión griega que giraba alrededor del mundo exterior: la naturaleza y el universo. De modo que para el cristianismo primitivo la naturaleza se transformó en

objeto profano, la persona se convirtió en objeto sagrado, aunque en su relación con Dios.

Max Weber ofrece una explicación acabada de la transición del individuo-fuera-del-mundo hacia el individuo-en-el-mundo, la transformación mundana del sujeto. Su análisis se centra en las doctrinas religiosas del luteranismo y calvinismo, que van a ser la fuente del conjunto de normas que guían el comportamiento del individuo moderno.

En ese sentido, la doctrina luterana significó el retorno al cristianismo antiguo: la inexistencia de mediación alguna entre individuo y Dios, la Iglesia y los Sacramentos quedaban fuera para garantizar la salvación personal. El individualismo como idea cobra fuerza al replantear el luteranismo la soberanía de la persona libre de interferencias externas. Se trata de un dominio interno que apunta más a la intimidad psicológica que social, para cultivar la vida interna no es necesario dedicarse a la vida social y a su modificación.

Sin embargo, es con el calvinismo cuando se lleva la modificación del individuo a un ser mundano y activo. Weber lo denominó ascético intramundano, actitud que fija en este mundo, y más concretamente, en la actividad ocupacional de los individuos, el sentido de la existencia, por el cual el sujeto aparece como el valor supremo de la ideología moderna.

La doctrina calvinista introduce tres ideas básicas que modifican la concepción religiosa del cristianismo y de los hombres. En primer lugar, la concepción de Dios como voluntad y majestad, significa que se accede a Dios por la razón, por la capacidad de plantearse fines y realizarlos, es el desarrollo de la razón instrumental. En segundo lugar, la predestinación, voluntad divina que elige a unos y condena a otros para realizar los designios, como los individuos no saben quién encarna la voluntad suprema, la única manera de acercarse a ella es realizando la voluntad en acciones individuales concretas. En tercer lugar, la ciudad cristiana como objeto de realización individual, campo de la voluntad

autónoma, de la capacidad de poder encontrar ellos mismos los principios que ordenan su vida.

Por consiguiente, individualismo y racionalidad son dos procesos centrales en el desarrollo de la modernidad. Desacralización y profanación de la cultura teocrática feudal y la generalización de formas de socialización que tienden a desarrollar la identidad del yo, que obliga a las personas a individualizarse. El mundo fue desprovisto de toda trascendencia, la racionalidad eliminó la magia, el misterio y las mediaciones religiosas que sometían al sujeto, la intuición y el sentido común se reemplazó por la evaluación lógica y sistemática que rigen el comportamiento social. En correspondencia, el hombre se transformó en el actor central de la realización histórica de la civilización.

Desarrollo del individualismo en las sociedades modernas, que el liberalismo clásico eleva a una teoría moral y política. Define al sujeto como un ser distinto, único, la unidad explicativa central, siendo su preservación, sus necesidades y el logro de su felicidad las metas principales de la doctrina.

El liberalismo considera el individualismo de dos maneras. De origen lockeano, postula la necesidad de un hombre libre en una sociedad con una regulación política mínima, y, de herencia kantiana, propone un ideal de individuo que se rige por la "autonomía de la voluntad", el hombre es un ser moral que hace de su vida una sucesión de elecciones libres, capaz de moldear la sociedad con sus acciones individuales.

Sin embargo, con las transformaciones sociales ocurridas desde los siglos XVII y XVIII el sujeto se encuentra sumido en el mundo en un grado sin precedentes y el individualismo se transforma en el valor cardinal de las sociedades modernas. A todo ese proceso de cambios estructurales se le denomina modernización, a los valores y concepciones resultantes modernismo, y modernidad al momento histórico que engloba lo anterior.

Varias son las condiciones estructurales para la emergencia del individualismo, impensable en el mundo tradicional, según Simmel se destaca, en primer lugar, la ampliación del grupo en el espacio, es la forma como el individuo se libera del control y vigilancia inherente al grupo estrecho. Más personas y distribuidas en un medio físico mayor, tienen menor número de contactos y comparten menos experiencias y fenómenos. Prima la socialización anónima de las ciudades, que posibilita el desarrollo de la individualidad.

En ese sentido, cuantas más diferencias presenten las personas que sirven para delinear la sociedad, menos parecida será ella. La conciencia colectiva se hace más racional, menos localista y más universal, y por ello menos dogmática e imperativa, permitiendo un desarrollo libre de las diferencias individuales. A consecuencia de la disminución de la importancia de la conciencia colectiva, permite el aumento de las particularidades en las personas, es la división del trabajo el nexo social entre individuo y sociedad, que sustenta la modernización de las relaciones sociales y que Durkheim llama solidaridad orgánica.

En segundo lugar, la extensión de la economía monetaria permite establecer relaciones contractuales y libres de vínculos personales. La forma de dinero es un nivelador pavoroso que disuelve las diferencias estamentales y transforma a todos los hombres en meros medios, les otorga independencia y autonomía.

En tercer lugar, el pluralismo social constituye el fundamento de la división del trabajo, basado en la especialización y diferencia. La pluralidad significa la adhesión y lealtad a un conjunto diferenciado de actividades sociales (familia, ocupación, asociaciones, partidos, Iglesia, etc), y al mismo tiempo significa el mantenimiento de un equilibrio fundado en la interacción funcional de los miembros.

Y, en cuarto lugar, Simmel destaca el desarrollo de la alienación que produce un sentimiento de independización de las cosas y la sociedad sobre sus creadores, las cuales no pueden ser controladas y, es más, los hombres se sienten sometidos. Las personas

perciben que la vida se vuelve ajena, extraña, y se encuentran perdidos en un mundo que ellos han creado, lo cual los induce a buscar la individualidad, como una dimensión propia y real.

En suma, el individualismo es resultado de los cambios estructurales que conlleva la modernidad, de una sociedad basada en las diferencias antes que en las semejanzas, en la pluralidad de roles sociales; el sistema mantiene unidad y cohesión mediante la interdependencia funcional de sus miembros. Para que la pluralidad produzca solidaridad es necesaria una intervención espontánea, sin interferencias personales, posible por el predominio de una economía monetaria generadora de relaciones libres y contractuales. La individualidad como dimensión cultural se configura como respuesta al proceso de alienación y extrañeza de la sociedad, en el impulso a encontrar una vida propia y real.

Alienación (Simmel), anomia (Durkheim), despotismo (Tocqueville) y ausencia de jerarquía (Dumont) son las consecuencias de la modernidad. Autores que enfatizan el individualismo como resultado de los males de la sociedad; el sujeto no es tanto un ser autónomo sino una criatura amenazada. La práctica del individualismo, el aislamiento de la sociedad, no se identifica solamente con la promesa de autorrealización, ello merece un juicio más cauto. La sociedad moderna ha arrojado al hombre a un mundo que no controla y en la cual se encuentra perplejo y perdido; la privacidad es el repliegue a la esfera propia y verdadera, consecuencia de que la vida social deviene algo ajena y falsa. El espacio público constituye la negación del interés comunitario y de la ciudadanía, la privacidad es el último refugio del individuo atemorizado y del hombre que deviene en súbdito, que niega su condición de ciudadano.

© Investigaciones Sociales, año 2, n° 2, 1998.

Los errores y confusiones de Louis Dumont

A propósito de “la autonomía” o “emancipación” de la Economía

Francisco Vergara

Es frecuente leer que la economía política, tras su aparición en el siglo XVII, se habría separado de la política y la moral. En este artículo estudiaremos esta segunda emancipación, la separación *en relación con la moral*. La tesis es antigua; a menudo se avanzó en los siglos XIX y XX. Por ejemplo, en 1887 Durkheim escribió que “la actividad económica no puede tener otro resorte que el egoísmo y por eso, la economía política se separa radicalmente de la moral”. En nuestra época ha recibido una formulación nueva y vigorosa en el libro *Homo aequalis* de Louis Dumont, quien utiliza una variedad de expresiones para designar este fenómeno. Así Dumont habla de “emancipación”, “separación radical”, “desasimiento”, “independencia radical”, “autonomía”, “compartimiento separado”, etc.

La “separación radical” de la que se trata, sería, según Dumont, uno de los rasgos distintivos de lo que llama, con menosprecio, “la ideología moderna”: conjunto de valores, creencias y representaciones simplistas y reductoras desarrolladas, según él, por autores como David Hume y Adam Smith. A menudo se cita a Dumont como quien ha indicado el camino que las ciencias sociales deben seguir, y están siguiendo, para salir de esta “reducción”. En este artículo damos una opinión muy diferente. Mostraremos que lo que Dumont critica de hecho es un *conjunto de caricaturas* atribuidas injustamente a Smith y a los clásicos, y que él es el primero en propagar.

La emancipación de la Economía Política

A primera vista puede creerse que por “emancipación”, de la economía política,

Dumont entiende algo muy común, que nadie puede impugnar, que con la acumulación de escritos que tratan de explicar el enriquecimiento o empobrecimiento de las naciones, los aflujos o salidas de metales preciosos, la depreciación de las monedas, etc., un campo llamado “la economía” se ha circunscrito vagamente, un poco como el campo de la química se ha delimitado poco a poco respecto del de la física y de las otras ciencias, y que se han adoptado ciertas maneras comunes de hablar y razonar sobre este campo. Así en las universidades, en las que la enseñanza de la economía política no había sido sino una parte de un curso de filosofía moral o del derecho, aparecen cursos de economía, e incluso facultades completas.

Aunque rápidamente se ve que esta tesis, defendida en *Homo aequalis*, es muy discutible. Según Dumont, Adam Smith y sus sucesores habrían afirmado la opinión increíble según la cual el hombre puede, en economía, *desobedecer la moralidad*: el individuo debe obedecer reglas de moral en todos los campos de la actividad en los que está implicado *salvo en la actividad económica*. En esta esfera particular está autorizado a seguir *únicamente su interés personal* sin tener en cuenta ni los mandatos de Dios, ni las reglas que dictan los sentimientos morales, ni ningún otro conjunto de reglas morales. Dumont repite incansablemente la misma idea:

“[después de haberse separado de la política] lo económico se había emancipado también de la moralidad”; “En el sistema económico... cada sujeto define su conducta por referencia sólo a su interés propio”; “el sujeto humano particular está emancipado de las coacciones morales”; “Es como si Dios nos dijera: ‘Hijo mío no tengas miedo de infringir aparentemente mis mandatos... en este caso particular estás justificado para desatender la moralidad’”.

La creencia según la cual el hombre escapa en la economía a la moralidad, sería una de las tesis centrales de “la ideología moderna”, ideología transmitida

especialmente, según Dumont, por Adam Smith:

“Adam Smith discrepa de Quesnay... Con Quesnay, lo económico no está... *separado de la moralidad*”; “Adam Smith diferenció la acción económica, en el interior de la acción humana en general, como el tipo particular que *escapa a la moralidad*”.

Nuestro autor es muy preciso en la datación de esta ‘separación’. Es en la *Riqueza de las naciones*, el célebre libro de Smith, donde la transición hacia la ideología moderna se habría alcanzado “por primera vez”. Como en sus otras tesis insiste: “Esto se produce con la *Riqueza de las naciones* (1776) y todavía no se había consumado en las *Lecciones* de 1763”. Pero se equivoca torpemente al atribuir tales opiniones a Adam Smith o a Hume, a Ricardo o a John Stuart Mill. Estos autores han sostenido exactamente lo contrario.

Si por “moralidad” se entiende un conjunto de reglas o leyes que el hombre debe obedecer, un cierto número de límites que no debe rebasar en la persecución de su interés privado, los economistas clásicos ingleses han prescrito muy claramente tales reglas para el sistema económico que proponían.

Así, en la *Riqueza de las naciones*, Smith precisa que “en el sistema simple y fácil de la libertad natural... todo hombre, en tanto que no infrinja las leyes de justicia, queda en plena libertad de seguir el camino que le muestre su interés”. En sus reflexiones sobre la propiedad privada, Hume dice lo mismo: “la propiedad puede definirse como una relación entre una persona y un objeto de manera que permite a esta persona, y prohíbe a toda otra, el libre uso y la posesión de este objeto *siempre que no viole las leyes de justicia*”.

¿Dumont no ha leído estos textos? ¿O, quizá, no sabe que las “leyes de justicia”, de las que hablan Smith y Hume, son la parte más precisa y obligatoria de la moralidad?

Justicia y reglas de justicia

Si se quiere comprender a Smith y a Hume, así como a los autores que intervienen en nuestros días en los debates anglosajones acerca de las “teorías de la

justicia", hace falta saber que según todos estos autores, la justicia es *una virtud*, es decir 'una disposición' o 'un comportamiento habitual' que es *moralmente bueno*, que es *deseable tener*. Las acciones que una virtud exige se llaman "deberes morales" o "reglas de moralidad"; las acciones que la justicia exige, se llaman "leyes", "reglas" o "deberes" de justicia. Como dice Adam Smith:

"Sin embargo es otra virtud, cuya observación no se deja a nuestro libre querer y que puede exigirse por la fuerza... Esta virtud es *la justicia*... La fuerza puede utilizarse... para obligarnos a observar las reglas de justicia, pero no para seguir los preceptos de las otras virtudes"; "las reglas de justicia son las únicas *reglas de moralidad* que son precisas y exactas".

Y John Stuart Mill: "La palabra justicia designa *ciertas categorías de reglas morales* que alcanzan de lleno las condiciones esenciales del bienestar humano y son, por consiguiente, más obligatorias rigurosamente que todas las otras reglas para la conducta humana".

Y Hume: "la noción de prejuicio o de *injusticia* implica que *una inmoralidad* o un vicio se ejerce en contra de algún otro".

En nuestros días, Hart escribe: "La justicia... es un *componente preciso de la moralidad (a distinct segment of morality)*".

¿Cuáles son exactamente estas reglas de justicia que son tan precisas y de tal importancia que pueden exigirse por la fuerza? Los economistas clásicos son muy claros a este respecto. Así, Smith nos dice que "las leyes más sagradas de la justicia... son las leyes que protegen la vida y la persona de nuestro prójimo; las siguientes son las que protegen su propiedad y sus posesiones; por último vienen las que garantizan... lo que se le debe en razón de las promesas hechas". Al hablar de la propiedad privada, Hume da la siguiente lista: "las tres reglas fundamentales de la justicia [son] la estabilidad de la posesión, su transferencia por consentimiento y el cumplimiento de las promesas".

Para comprender lo que escribieron todos estos autores, hay que darse cuenta de que no utilizaron la palabra "justicia" en el sentido en el que se utiliza en el francés común de hoy, sino en el sentido que se da a esta expresión en la filosofía del derecho y en la moral. En la lengua común se entiende, a menudo, por "justicia" una preocupación que trata de *suavizar el duro resultado del mercado*. En filosofía del derecho y moral, la palabra "justicia" designa por completo otra cosa. Se refiere, como se ve según las citas que acabamos de dar, a reglas morales, muy precisas, que deben respetarse *en el mismo proceso comercial* y no a normas que intervengan *después* para atenuar la severidad de este proceso. Es en este sentido en el que la palabra es utilizada por Pufendorf, Turgot y Walras, como hoy por Rawls y Hart.

De paso hay que advertir que Adam Smith no podía, como sugiere Dumont, proponer que, en el campo económico, el hombre *descuide los mandamientos de Dios*, ni la letra ni el espíritu de estos mandatos, ya que "las leyes más sagradas de la justicia", que Smith nos ordena obedecer, pertenecen a los diez mandamientos que Dios dio a Moisés. Corresponden a los mandamientos 5, 7 y 8 de las *Tablas de la Ley* de Moisés: "no matarás", "no robarás", "no mentirás". ¿Quién podría pretender que los deberes de justicia, o los Diez mandamientos, no son reglas de moralidad? Sin embargo, Louis Dumont escribe:

"Ciertamente hay emancipación con relación *al curso general y común de la moralidad*... [lo económico] escapa a las trabas de la moralidad general... se le permite escapar de la forma general del juicio moral".

Estas mentiras tan a menudo repetidas en nuestros días no tienen ninguna excusa, porque desde siempre todos los comentaristas más reputados de Adam Smith han dicho lo mismo. Así, en la biografía de Adam Smith, Dugald Stewart escribe que "[l]as doctrinas fundamentales del sistema del señor Smith son tan bien conocidas que estorbaría recapitularlas aquí... [según el señor Smith] la manera más eficaz de la que un pueblo dispone para

avanzar hacia la grandeza... consiste en autorizar que cada individuo persiga su interés a su manera, *con tal que observe las reglas de justicia (as long as he observes the rules of justice)*". Y Jacob Viner escribe que "[e]n su análisis económico, Smith se sirve de la hipótesis simplificadora según la que las relaciones económicas entre los hombres son fundamentalmente impersonales, anónimas, distantes, de manera que sus sentimientos permanecen en un estado de vela, *excepción hecha de 'la justicia'*".

Destaquemos, para acabar este punto, que según los clásicos ingleses, las reglas de justicia que hay que respetar en los intercambios comerciales son mucho más numerosas y detalladas de lo que podría pensarse a primera vista, y exigen una reflexión moral bastante profunda. Así se puede decir, hablando de manera muy general, que estas reglas exigen 'el respeto de los contratos'. Esto supone, visto de más cerca, toda una reflexión moral previa para determinar qué contratos merecen cumplirse y qué contratos deben declararse nulos (esclavitud, poligamia, primogenitura, etc.).

Incluso dentro de la clase de los contratos legítimos, la moral implícita en la obra de Smith *desaprueba*, por ejemplo, los que resultan de un "abuso de posición dominante". Esto presupone toda una reflexión destinada a precisar a partir de qué grado de dominación del mercado comienza la "posición dominante", cuáles son las acciones que constituyen un "abuso". Y si bien *la moral* debe siempre desaprobare tales "abusos", queda por precisar en qué casos *la fuerza pública* debe reprimirlos. Un problema parecido se plantea con los contratos en los que la cosa vendida contiene un "vicio oculto".

¿Está espontáneamente bien orientado el interés privado?

Pero, ¿por qué Hume y Smith habrían pensado que en economía puede el hombre desatender la moralidad? Porque —y todavía estamos en el campo de las opiniones absurdas que Dumont les atribuye—, en esta esfera de actividad, al buscar *únicamente su interés egoísta*, sin someterse a ninguna norma de conducta virtuosa, el individuo actúa

automáticamente por el bien de la comunidad. Según Dumont, los grandes economistas pensaban que "la actividad económica es la única actividad del hombre donde no se necesita más que *el egoísmo*: al perseguir *solamente sus intereses particulares* los hombres trabajan por el bien común sin quererlo".

Ahora bien, todos los economistas clásicos han dicho explícitamente lo contrario. Cuando el interés personal actúa *espontáneamente y sin moderación*, lejos de producir beneficios, destruye el orden social. A menudo está *mal orientado* en relación con el interés general; e incluso cuando está bien orientado, a menudo es o demasiado fuerte o demasiado débil. Esto es lo que dice Hume en sus reflexiones sobre la propiedad privada:

"el amor de sí, cuando actúa a su antojo... es la fuente de toda la injusticia"

"este ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros mismos y nuestros amigos más próximos es insaciable, perpetuo, universal y directamente destructora de la sociedad... todos tienen razón en temerla, cuando actúa sin ninguna moderación"

"los hombres han descubierto por experiencia que su egoísmo y su generosidad limitada, al manifestarse libremente, los hacen totalmente incapaces para la sociedad.. naturalmente son conducidos a someterse a la coacción de reglas que puedan hacer el comercio más seguro y más cómodo"

"ellos mismos se obligan por medio de lo que llamamos en nuestros días *las reglas de justicia*"

"sin justicia, la sociedad debe desintegrarse inmediatamente".

Es casi palabra por palabra lo que dice Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*:

"la justicia es el pilar principal que sostiene toda la construcción. Si fuera suprimida, el gran e inmenso edificio de la sociedad humana... en un instante se dispersaría en átomos".

“La sociedad puede mantenerse sin beneficencia, aunque en un estado que no sería el más confortable: pero el predominio de la injusticia la destruirá absolutamente”.

Y en la *Riqueza de las naciones* precisa que la libertad no basta, sin justicia no hay prosperidad económica:

“El establecimiento de la *justicia perfecta*, de la libertad perfecta y de la igualdad perfecta es un secreto extremadamente sencillo de asegurar... el más alto grado de prosperidad”.

“El comercio y las manufacturas no pueden apenas florecer durante largo tiempo en un país que no disfrute de una *administración de la justicia bien reglada*”.

Dumont parece caer en una confusión increíble. Al haber oído decir, de un lado, que “no esperamos nuestra cena de la benevolencia del carnicero, sino del cuidado que pone en *sus intereses*” y de otro, que el mecanismo de los precios, la oferta y la demanda, juega un papel regulador en la economía, parece haber comprendido que son los intereses personales todavía no ablandados por la moral (*tal como ellos se manifiestan antes que el deber de justicia haya hecho una selección*) los que se enfrentan en el mercado y los que reaccionan a las fluctuaciones de los precios del mercado. Esto es imposible, porque no hay ni siquiera “precio de mercado” ni intercambios regulares, si la propiedad, las personas y las promesas, la justicia, no son respetadas.

“Armonía natural” de los intereses

Pero Dumont no se queda ahí. Atribuye a Smith y a su escuela una tesis todavía mucho más absurda. Se supone que los individuos, al seguir *únicamente* sus intereses particulares (así pues, desatendiendo la moralidad), engendran no sólo una sociedad viable, capaz de subsistir, sino también “armoniosa”. Tesis que Dumont ha tomado, como nos dice él mismo, de Elie Halévy: “En esta doctrina de la armonía natural de los intereses, como Elie Halévy la ha llamado, *la moralidad está suplantada...*”.

Todavía aquí Dumont se equivoca torpemente. Si por ‘armonía’ entendemos la existencia de un “acuerdo perfecto entre las partes de un todo” o una “ausencia de conflicto de intereses”, que son las acepciones que dan los diccionarios *Larousse* y *Le Robert*, entonces la tesis de Dumont es totalmente caprichosa. Como hemos visto, según Smith y Hume es indispensable que una moral básica, las reglas de justicia, sea observada, si no será el caos. Pero, incluso cuando tales reglas sean escrupulosamente respetadas, los intereses de todos no estarán, por eso, *siempre* en armonía. Tomemos algunos ejemplos extraídos de la *Riqueza de las naciones*; primero el ejemplo a menudo citado de *la división del trabajo*:

“En el progreso que supone la división del trabajo, la ocupación de la masa del pueblo se reduce a un número muy pequeño de operaciones simples... Un hombre que pasa toda su vida desempeñando un número pequeño de operaciones simples... no tiene motivos para desarrollar su inteligencia ni de ejercer su imaginación... así pues, pierde *naturalmente* el hábito de desplegar o de ejercer sus facultades y *se vuelve tan estúpido y tan ignorante como sea posible...* ella debilitó incluso la actividad de su cuerpo... este estado es en el que... la masa del pueblo debe caer *necesariamente* en toda sociedad civilizada y avanzada en la industria, a menos que el gobierno no se tome la molestia de prevenirlo”.

Extraña armonía “natural” que deteriora poco a poco las facultades intelectuales y físicas de los trabajadores. Tomemos un segundo ejemplo, el del número de personas que acuden espontáneamente a las diferentes profesiones u oficios. ¿Basta el libre juego de los intereses individuales para establecer las proporciones que exige la armonía del conjunto? Ni Smith ni Hume lo pensaban:

“La mayor parte de los oficios y las profesiones en un país... son de tal naturaleza que, mientras que sirven al interés general de la sociedad, son al mismo tiempo útiles y agradables a algunos particulares... Pero hay también

algunos oficios que, aunque útiles e incluso necesarios en un país, no proporcionan ni ventaja ni atractivo a ningún individuo en particular... *Hace falta concederles estímulos públicos*".

Estamos aquí ante un principio muy claro, que se puede comparar con la tesis absurda que Dumont atribuye a Smith: "*todos los intereses económicos se armonizan por sí mismos*". Y Elie Halévy, el inspirador de Dumont: "*la identidad de los intereses se realiza espontáneamente: así es necesario para que se realice, que el Estado no intervenga*".

Advirtamos de paso que Dumont no parece tener una opinión bien establecida en relación con el estatuto de esta armonía natural que Adam Smith habría atribuido a la economía. Así, nos dice que se trata de un "axioma", una proposición que no se demuestra: "*el interés individual coincide con el interés general... axioma que Elie Halévy ha llamado el de la 'armonía natural de los intereses'*". Sesenta páginas más adelante, la armonía natural se ha convertido en "un teorema", una proposición demostrada: "*Halévy concluye de manera penetrante que Smith ofrece así una demostración... del 'teorema de la identidad de los intereses'*".

Así pues, el punto de vista de los economistas clásicos sobre estas cuestiones estaba totalmente claro. Si los individuos siguen su interés personal sin respetar las reglas prescritas por la virtud de la justicia, simplemente el mercado no funciona, resulta el desorden. Cuando estas reglas son escrupulosamente respetadas, el interés personal coincide con el interés general "*a menudo*", "*frecuentemente*", "*en muchos casos*", "*la mayor parte del tiempo*", pero *no siempre*. Es lo que se puede leer, por ejemplo, en la más célebre de las frases de la *Riqueza de las naciones*: "*Mientras no busca sino su interés personal, trabaja a menudo de una manera mucho más eficaz por el interés de la sociedad que si realmente tuviera por meta trabajar por él... en éste como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible*".

También es la opinión repetida en diversas citas por David Ricardo. Tomemos, por ejemplo, su correspondencia con

McCulloch en la que indica siete puntos sobre los que está en desacuerdo con las *Lectures* de este autor:

"McCulloch: (punto 6) 'El interés de los individuos no se opone nunca al interés público'.

Ricardo: No estoy de acuerdo sobre esto (*In this I do not agree*). En el caso de las máquinas, los intereses de los patronos y de los obreros se oponen a menudo (*frequently*). ¿Los intereses de los terratenientes y los del público serían siempre los mismos? Estoy seguro de que no lo piensa".

Todavía aquí Dumont no tiene ninguna excusa. Los historiadores de las ideas que han rechazado esta lectura tendenciosa de Smith y de los clásicos son numerosos y entre los más prestigiosos. Así dice Jacob Viner que "*en la Riqueza de las Naciones, esta armonía no se extiende a todos los elementos del orden económico, y allí donde prevalece, es a menudo parcial e imperfecta*". Y Lionel Robbins: "*si examinamos atentamente el grado de armonía que Smith reivindicaba para este sistema, constatamos que en realidad es muy limitado. No se ve esto en los libros sobre los libros (in books about books). Pero esto aparecía muy claramente al leer los mismos textos*". Y Keynes: "*esto es lo que se pretende que los economistas han dicho. En realidad, ninguna doctrina así puede encontrarse en los escritos de las más grandes autoridades. Esto es lo que han dicho... los vulgarizadores*".

Las inexactitudes y vacilaciones de Dumont nos permiten preguntarnos si no está demasiado apoyado en su análisis sobre una 'literatura secundaria' que ofrece un esquema muy atado y fácil de retener pero que no corresponde en absoluto a lo que han escrito los economistas clásicos ingleses. Así, él mismo nos dice en diversos lugares que se ha apoyado "*fuertemente*" en la lectura de *La formation du radicalisme philosophique*, el libro de Elie Halévy, para su comprensión de la economía política clásica inglesa: "*es el tipo de libro sobre el que toda la investigación [¿toda su investigación? F. V.] sobre la ideología moderna reposa*". Y en la edición americana de su libro, Dumont es todavía más explícito: "*Es el tipo de libro sobre el*

que *me parece que podía apoyarme fuertemente* en general en mi investigación.

Dumont y “la moral”

Volvamos a la tesis que atribuye Dumont, con tanta insistencia, a los economistas clásicos: que, para ellos, la economía *se separa* de la moral. Aunque la repita constantemente, no parece estar totalmente convencido por su propia tesis. Se asiste, así, a un comportamiento verdaderamente esquizofrénico; Dumont no para de *desdecirse* y de *contradecirse*. Así, acaba justamente de enunciar (por *enésima* vez) su tesis sobre la *emancipación* que pone en duda en la página siguiente: “lo económico tenía que emanciparse también de la moralidad. (La fórmula *no es exacta*, pero bastará por el momento).” (El paréntesis es de Dumont. F.V.).

Pero, si la fórmula “*no es exacta*”, ¿por qué adelantarla tan a menudo? Treinta y siete páginas más lejos, reincide: “A decir verdad, hablar de una emancipación es aquí algo *demasiado simple*: es completamente *excesivo e insuficiente*”. ¿Por qué repetir, una y otra vez, una fórmula que es “inexacta”, que es “demasiado simple”, que es “excesiva e insuficiente”?

En mi opinión, esto se debe a que Dumont quiere agarrarse, simultáneamente, a *dos tesis incompatibles*: una tesis aberrante, sobre la cual se apoya una buena parte del libro y según la cual, en la economía política clásica, el hombre *huye* de la moralidad, y una tesis justa, que enuncia de pasada, según la cual el hombre moderno *cambia* de moralidad. La tesis justa hubiera sido, pues, demasiado simple de enunciar. Con la transición de “la sociedad tradicional” a la “sociedad moderna”, tiende a imponerse un código moral nuevo en materia económica. Algunas reglas de este código moral nuevo son comunes con el código antiguo: respetar los contratos, abstenerse de robar, evitar el dolo. Otras reglas son diferentes. Así, en la moral tradicional, el préstamo a interés resulta desaprobado a menudo. En la moral moderna, por el contrario, resulta más bien aprobado, mientras que se prohíbe la compraventa de seres humanos y se reprueban prácticas como la de la primogenitura. No se escapa, pues, de

ninguna manera de la moralidad. Sin embargo, Dumont quiere agarrarse a las dos tesis a la vez. Entonces, se contradice. Escribe que: “la moralidad queda *expulsada* de los asuntos reales de los hombres”, mientras que, en la página siguiente, dice que hay una “*transición* de la moralidad tradicional a la ética utilitarista”. Ahora bien, es evidente que esta “ética utilitarista” de la que habla Dumont procede de la moralidad: es *una doctrina* que aprueba ciertas categorías de acciones y que desaprueba otras, que dicta *órdenes* y *prohibiciones*.

1. El “nuevo” código moral y el utilitarismo

Dumont se engaña también respecto a la relación que existe entre el nuevo código moral *liberal* y la moral (o ética) utilitarista (que, recordémoslo, juzga las acciones y las instituciones según sus repercusiones sobre *la felicidad de la comunidad*). Comete dos errores muy extendidos:

1) cree que el utilitarismo es una doctrina *nueva* que aparece en tiempos de Bentham o de Mandeville, mientras que el derecho natural y las morales a las que llama “*trascendentales*” serían *más antiguas*;

2) sugiere que el utilitarismo es más bien *favorable* a las nuevas reglas liberales, mientras que las morales “*trascendentales*” serían más bien *hostiles*.

El hecho es que estos principios diferentes para juzgar las acciones y las instituciones humanas (es decir, el principio de utilidad, el principio de justicia natural) son, todos, muy antiguos; coexistían ya en la sociedad tradicional y han continuado coexistiendo en el seno de la sociedad moderna. Dejemos hablar a dos autores (Mill y Kant) que defienden ambos el liberalismo y que son, en cierto modo, los representantes por excelencia del utilitarismo, el uno, y de las morales “*trascendentales*”, el otro. En primer lugar, John Stuart Mill en su ensayo *Bentham*:

“Atribuir cualquier novedad a la doctrina según la cual la utilidad general es el fundamento de la moral revela una gran ignorancia de la historia

de la filosofía... En todas las épocas de la filosofía, una de sus escuelas ha sido utilitarista —no sólo desde tiempos de Epicuro, sino mucho antes”.

Y, a propósito de las doctrinas “transcendentales” (de las que su imperativo categórico es uno de los casos más conocidos) demos la palabra a Kant, que dice, a propósito de su libro *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: “no se establecía allí *ningún principio nuevo*... ¿quién podría, entonces, introducir un principio nuevo de toda moralidad y ser, por así decir, el primero en descubrirlo? Como si, antes que él, el mundo hubiera estado en la ignorancia”. En cuanto a la idea de Dumont, según la cual el utilitarismo sería más favorable a las tesis liberales que las otras doctrinas éticas, el ejemplo del préstamo a interés permite ilustrar su falsedad.

El ejemplo del préstamo a interés

Basta con leer un poco la literatura preliberal para ver que los autores que *condenaban* el préstamo a interés fundaban su juicio moral a veces en un argumento utilitarista, a veces en un principio transcendente. Y los que, cien años más tarde, *aprobaban* el préstamo a interés, hacían lo mismo.

Tanto para Martín Lutero como para Bossuet, por ejemplo, el préstamo a interés era contrario a la moral. Lutero adelanta los argumentos tradicionales de equidad natural y de conformidad con la Razón (como el dinero no tiene crías, no es razonable reclamar un interés). Bossuet, por el contrario, da argumentos utilitaristas:

“no hay un medio de arruinar más prontamente un Estado que la usura, que produce fraudes y ociosidad, que hace languidecer las artes más útiles y la verdadera industria... que no inspira más que desprecio por la agricultura, la más necesaria de todas las artes”.

Un centenar de años más tarde, Turgot y Bentham (liberales los dos) consideraban el préstamo a interés perfectamente lícito. Y lo justificaban con los mismos principios morales de que se habían servido Lutero y Bossuet para condenarlo. En Bentham, los

argumentos son exclusivamente utilitaristas: la libertad de la tasa de interés tiende a favorecer las innovaciones y a aumentar la producción. En Turgot, por el contrario, el argumento supremo es el respeto del orden natural y la conformidad con la Razón (y no las *consecuencias* que produce la institución):

“Si nos atenemos al *orden natural*, el dinero debe considerarse como una mercancía que el propietario está en el derecho de vender o de alquilar... El propietario de un efecto cualquiera puede guardarlo, donarlo, venderlo, prestarlo gratuitamente o alquilarlo... Puesto que se vende dinero como cualquier otro efecto, ¿por qué no habría de alquilarse como cualquier otro efecto? ¿Por qué capricho extraño habrían de prohibir la moral o la ley un contrato libre entre dos partes que encuentran, las dos, ventajas en él?”.

Es un completo error creer que los argumentos a favor del liberalismo naciente son, de manera sistemática o de manera predominante, de tipo utilitarista. Liberales de los más eminentes (Immanuel Kant, Benjamin Constant, Condorcet, Thomas Jefferson) aprobaban las diferentes libertades (el préstamo de dinero a interés, la libertad de comercio), como Turgot, a partir de argumentos no utilitaristas (conformidad con la Razón, respeto del orden natural, etc.).

La imprecisión del vocabulario de Dumont

La imprecisión en el uso de las palabras es una de las fuentes más corrientes de confusión en los autores que escriben sobre las ideas filosóficas y políticas. Se comprenden mejor, pues, los errores en los que cae Dumont cuando se constata la confusión con la que utiliza las palabras clave de su discurso (las palabras *egoísmo*, *utilitarismo*, *liberalismo*, etc.).

1. “Egoísmo” y “amor de sí” (“selfishness” y “self-love”)

Según Dumont, la tesis central de *La riqueza de las naciones* es que “la actividad económica es la única actividad del hombre donde no hay necesidad *más que de egoísmo*”. Se sorprende uno, entonces, cuando al

recorrer el gran libro de Adam Smith se constata que la palabra “egoísmo” (*selfishness*) no aparece nunca.

Parece que Dumont ha confundido dos conceptos perfectamente distintos, que Smith separa claramente y designa con expresiones diferentes: “self-love” (que traducimos aquí por *amor de sí*) y “selfishness” (que traducimos por *egoísmo*). Para Smith, como para muchos otros filósofos, la expresión “amor de” designa esa familia de *motivaciones* que nos hacen realizar ciertas acciones por razón de la *atracción, inclinación o deseo* que sentimos: la palabra se refiere sobre todo a las acciones realizadas por el placer, interés o satisfacción que se espera. Las acciones realizadas por “amor de” (por *amor de sí* o por *amor a los hijos*) se oponen, así, a las acciones realizadas por ejemplo “por sentido del deber”, como cuando ayudamos a alguien que nos resulta desagradable.

La expresión “amor de sí” se comprende por relación a su contrario “el amor a los otros”. El amor de sí es el principal resorte de la vida humana; es por él, principalmente, por lo que el hombre *come, bebe y rehuye el mal* (aunque se pueda comer y beber por sentido del deber —cuando se está enfermo y sin apetito, por ejemplo). Desde la antigüedad, constituye un tema clásico que el amor de sí es perfectamente legítimo, que es incluso una obligación moral (un deber). Pero no tiene que ser *excesivo*. Así, Santo Tomás escribe que “todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirlo... uno debe amarse a sí mismo”.

El “egoísmo” (*selfishness*) designa, para Smith, algo *completamente diferente*. Es el nombre que le da al amor de sí cuando resulta *excesivo o desarreglado*. La relación entre “el amor de sí” y “el egoísmo” es como la relación entre “el apetito” y “la gula” (que, recordémoslo, es uno de los siete pecados capitales). El primero es una *inclinación natural* perfectamente legítima y necesaria para la vida, mientras que el segundo es el nombre que se da al *vicio* que

resulta cuando esta inclinación es *excesiva o desarreglada*.

Se comprende, entonces, que sería ilógico que Smith escribiera (como pretende Louis Dumont) que es al “egoísmo” del carnicero o del panadero (a su “amor de sí *excesivo y desarreglado*”) al que nos dirigimos para obtener nuestro filete y nuestro pan, puesto que bastaría con dirigirse a su simple y sano “amor de sí” (a su inclinación natural y legítima por mejorar su situación). Sin embargo, es esto lo que se comprende según la desmañada traducción que hizo Garnier de esta palabra. Así, Adam Smith escribe: “We address ourselves, not to their humanity, but to their *self-love*”. Lo que Garnier ha traducido por: “No nos dirigimos a su humanidad, sino a su *egoísmo*”.

Queda bastante claro que Dumont confunde los dos conceptos en cuestión, como se ve en la siguiente frase, en la que trata como sinónimas las dos expresiones de las que estamos hablando:

“Se admite generalmente que el motivo central de Adam Smith, la idea de que el egoísmo (*self-love*: “amor de sí”) trabaja en favor del bien común, proviene de Mandeville”.

Pero, ¿por qué traduce Dumont “self-love” por “amor de sí” en el *paréntesis* de esta frase, mientras que utiliza la palabra “egoísmo” en el *resto del libro*? Porque, haciendo una amalgama entre las palabras puede producir enseguida una confusión entre las tesis: entre la tesis tradicional y moderada de Adam Smith (“el amor de sí puede ser frecuentemente un motivo virtuoso para la acción”) con la tesis falsa y provocadora de Mandeville (todas las acciones bienhechoras resultan únicamente del egoísmo).

2. “Utilitarista” y “utilitario”

Una confusión similar consiste en no distinguir las palabras “utilitarista” y “utilitario” y deslizarse de la una a la otra sin darse cuenta de que estas palabras están lejos de ser sinónimas.

En *ética*, la expresión “utilitarista” se refiere a la doctrina moral que sostiene que “la felicidad de la comunidad” es el *criterio del bien y del mal en materia de moral y de*

legislación. La palabra “utilitario”, por el contrario, designa a personas despreciables que se determinan exclusivamente en función de sus intereses materiales y que se interesan solamente por las cosas más groseras (que desatienden el arte, la poesía, lo ornamental, etc.). El carácter peyorativo de la palabra “utilitario” salta a la vista, como se puede ver por el uso que hace de ella Théophile Gautier: “Renunciaría antes a las patatas que a las rosas, y no creo que haya un *utilitario* en el mundo capaz de arrancar un arriate de tulipanes para plantar coles ... ya veis que los *principios utilitarios* están muy lejos de ser los míos”. Y Bernanos: “El materialismo puramente *utilitario* del siglo pasado tenía bastantes cosas como para repugnar a las almas nobles”.

¿Qué crédito puede darse a un historiador de las ideas que utiliza, para designar la doctrina filosófica a la que critica, ya una apelación neutra, ya una apelación peyorativa, como un historiador que hablara algunas veces de los alemanes y algunas otras... de los *boches*? Sin embargo, esto es lo que hace Dumont. Exactamente igual que Elie Halévy, quien ya en la primera página de su libro, y en la misma frase, salta de una expresión a la otra: “en la época en la que el *utilitarismo* era una filosofía constituida, había que ser radical para ser *utilitario*... si no se sabe esto, ¿puede decirse verdaderamente que se conoce la *moral utilitaria* y el *principio de utilidad*?”.

Esta confusión es tanto menos excusable cuanto que la mayor parte de los diccionarios llaman la atención sobre el carácter peyorativo de la palabra “utilitario”. Así, el *Lalande* escribe: “(la palabra se utiliza) casi siempre con un alcance peyorativo”. Y en la entrada de la palabra “utilitarista”: “sería muy deseable emplearla con preferencia a (“utilitario”)... para evitar el equívoco entre el espíritu utilitario... y las doctrinas filosóficas de la moral fundada en la utilidad...”.

3. “Liberalismo” y “no-intervención”

En francés, la palabra “liberalismo” designa *dos cosas completamente diferentes*. En la lengua corriente la palabra hace alusión a menudo a una doctrina que pretende que el

Estado quede *reducido al mínimo* o que aboga porque el Estado permanezca *fuera de la economía*; es el uso popular de la palabra. En la historia de las ideas políticas, por el contrario, designa generalmente un proyecto o el ideal de sociedad elaborado durante la segunda mitad del siglo XVIII, y cuyos autores de referencia son Smith, Turgot, Jefferson y Kant. Es suficiente con haber leído a cualquiera de estos autores para ver que las dos acepciones de la palabra son muy diferentes; los padres fundadores no eran de ningún modo partidarios ni del *Estado mínimo* ni de la *no intervención del Estado*.

Así, a fin de evitar las confusiones entre las dos acepciones de esta palabra, los historiadores serios distinguen dos familias de pensamiento muy diferentes. Una primera, a la que ellos llaman “ultra-liberalismo” o “liberalismo manchesteriano”, o “laissez-faire” o alguna otra expresión similar, y una segunda para la que reservan la apelación “liberalismo clásico” o simplemente “liberalismo”. Como Lionel Robbins, quien escribe: “no considero la economía política clásica y la llamada escuela de Manchester como idénticas — pienso bien al contrario (*very much the contrary indeed*)”.

Louis Dumont no distingue las dos acepciones de la palabra (ni los dos proyectos de sociedad diferentes que esta palabra designa), de suerte que, cuando utiliza esta expresión, es siempre con un sentido vago e impreciso. Así, cuando intenta una definición de esta palabra, es claramente a la acepción vulgar a la que hace alusión: “El “liberalismo”... es decir, esencialmente la doctrina del *papel sacrosanto del mercado*”. “El liberalismo económico... era una doctrina intolerante, *que excluía toda intervención del Estado*, una doctrina según la cual, al ser la condición del orden el libre juego de la economía, *toda interferencia era nefasta*”. Pero su libro *Homo aequalis* está construido casi enteramente de forma que hace resaltar la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith (donde no se encuentra esta doctrina) como la forma acabada del liberalismo.

La ideología y el proyecto de investigación de Louis Dumont

Dumont forma parte de esa larga corriente de sensibilidad que piensa que, en un cierto momento de la historia moderna, el pensamiento occidental ha tomado un mal camino. Las ciencias naturales y la tecnología se habrían desarrollado notablemente, pero algo profundamente insano y lamentable (reduccionista, dogmático y simplificador) habría pasado en la manera en la que el hombre se ve a sí mismo, así como en la forma de ver la sociedad en la que vive.

Hemos pasado, así, de la *ideología tradicional* a la *ideología moderna*, cuya “separación de lo económico” sería (según Dumont) uno de sus elementos característicos. Según nuestro autor, son los escritos de Adam Smith, de David Hume y de David Ricardo, sobre todo, los que han transmitido estos valores, representaciones e ideas. La *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith (o, más bien, lo que Dumont ha comprendido de ella) sería el prototipo de esta visión insana de la sociedad, mientras que la “apoteosis” de la ideología económica se encontraría en Karl Marx.

Dumont considera que esta evolución o transición es lamentable por dos tipos de razones. Primeramente, porque constituye un empobrecimiento intelectual en relación a “la ideología tradicional” (o en relación a lo que habría podido dar esta ideología). En segundo lugar, porque ha producido “consecuencias involuntarias” catastróficas, como el fascismo en Alemania y el comunismo en Rusia.

A fin de contribuir a la comprensión de lo que ha pasado (de comprender cómo y por qué pudo surgir esta ideología moderna tan lamentable), se propone “dar cuenta” de la misma, situándola en relación con una “rejilla interpretativa”, o “sistema de coordenadas”, o “marco de referencia” que construye a partir de un conocimiento de los dos tipos de sociedades (tradicional y moderna) y de los dos tipos de disciplinas (economía y antropología). La primera tarea, por tanto, es la de desgajar un cierto número de elementos (a los que llama “ideologemas”) que forman la ideología

moderna y la distinguen de la ideología tradicional; una tarea que depende, como él mismo dice, de la *historia de las ideas*. Según sus propias palabras, emprende “una investigación que depende a primera vista de lo que comúnmente se llama la *historia de las ideas*”.

Ya hemos visto alguno de estos elementos que él destaca y que constituyen, según él, la ideología moderna:

1) en el campo económico, el hombre está autorizado a *huir de la moralidad*, puede seguir exclusivamente su interés egoísta;

2) cuando los individuos siguen únicamente su interés personal, el resultado es una *armonía natural*;

3) para que esta armonía se realice, *el Estado no debe intervenir*.

Basta con recorrer esta galería de horrores intelectuales que Dumont atribuye a Hume y a Smith para estremecerse. Con una ideología así, no hay que asombrarse de que la historia moderna haya engendrado monstruosidades como el fascismo y el comunismo. Felizmente, una esperanza se dibuja en el horizonte; Dumont nos dice que “asistimos a una crisis del paradigma ideológico moderno”. Mejor aún, esta crisis “ha conocido recientemente una intensificación”. Es en el seno de esta crisis del paradigma donde se sitúa “mi propio alegato reiterado a favor de una perspectiva holista”.

El propio Dumont nos dice lo que cree que ha hecho; nos proporciona así el criterio que podemos utilizar para juzgarlo: “Se trataba de mirar desde un ángulo nuevo *nuestras concepciones modernas fundamentales*”. “Si, finalmente, hemos arrojado alguna luz sobre la *historia del pensamiento económico*... entonces estará justificada la perspectiva”.

© Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 35 (2001), 265-283.

Individuo y sociedad: un estudio sobre la perspectiva jerárquica de Louis Dumont

Clara Virginia de Queiroz Pinheiro

La problemática de la relación entre el individuo y la sociedad es esencial en la modernidad y es tratada a menudo en términos de un antagonismo entre los dos polos de la cuestión. Sin embargo, conforme a las indicaciones de Ellias (1994) no puede ser considerado este tema como si fuera una cuestión de hecho, para referirse al individuo, en cuanto una unidad, ni en contraposición a la sociedad, es decir, en una dimensión ontológica, sino que consiste en examinarla como realidad histórica y, asimismo, en su carácter ético. De esta forma, podemos afirmar que esa cuestión se produce en la modernidad, respecto al hecho de que sólo el hombre moderno se reconoce como un individuo. En este sentido, se piensa como autónomo en relación a cualquier instancia exterior a él mismo, se toma como fuente y sede absoluta de todos los sentidos de su existencia, desconoce cualquier dependencia de los lazos sociales. En este contexto, las referencias colectivas constituyen un problema, surgiendo la cuestión de comprender la naturaleza, las posibilidades y los límites de la relación entre el individuo y la sociedad.

Al examinar esta cuestión destacamos dos perspectivas teóricas y metodológicas que, podemos decir de acuerdo con Reis (1989), son los fundamentos prototípicos de las ciencias humanas. Así tenemos, por un lado, un punto de vista que parte del individuo como realidad en sí misma, irreducible en su socialización; sobre la base de esta perspectiva se sitúa Max Weber. Por otra parte, el pensamiento que parte de la totalidad social, en cuanto naturaleza intrínseca de la experiencia humana, teniendo como primer exponente a Durkheim.

Seguimos aquí los estudios de Louis Dumont que, desde una visión antropológica, inspirada por las enseñanzas de Mauss sobre la doble referencia fundamental a la sociedad global y al estudio comparativo, nos presenta una tesis sobre la cuestión de la problemática entre el individuo y la sociedad, desde la cual analiza el individualismo de la sociedad moderna. Creemos que esta concepción posibilita una visión crítica y relativizada frente a las tendencias que conciben la noción del individuo en términos absolutos y naturales, como también, las posiciones mesiánicas de superación del individualismo.

De ello se desprende, pues, una lectura que no es tanto un análisis crítico de la teoría dumontiana, como una tentativa de elaboración de sus presupuestos teóricos y metodológicos, que permitan establecer un enfoque diferenciado, en el sentido etnológico, de los temas psicológicos, más específicamente, del psicoanálisis que constituye el área de nuestra investigación.

Basado en sus estudios de la sociedad de castas india, cuya organización escapaba a una comprensión fundada en las categorías de las sociedades modernas, Dumont establece un método comparativo de las diferencias fundamentales entre las sociedades, distinguiendo así, las sociedades tradicionales, cuyo modelo es la sociedad de castas india, y las sociedades modernas. Los fundamentos de estas diferencias los encontramos en los principios cardinales, a saber, el holismo, característico de las culturas tradicionales, y en el tipo de la cultura moderna, el individualismo, los cuales están asociados necesariamente, con las categorías de jerarquía e igualdad, respectivamente.

Holismo e individualismo constituyen dos conjuntos de representaciones sociales, dos configuraciones de ideas y valores propios de una determinada sociedad, en fin, de acuerdo con la conceptualización dumontiana, dos ideologías. Esto significa que el sentido de individualismo no se refiere al individuo empírico, la unidad del grupo social, sino a la dimensión moral del término con respecto a la forma de

consciencia del hombre moderno de pensarse a sí mismo como individuo, igualmente como autónomo en relación al grupo social.. En este sentido, se trata de estudiar el individualismo como cultura, como totalidad, a pesar de que sea característico de esa cultura no reconocerse como tal.

« ... nosotros denominamos ideología al conjunto de ideas y valores -o representaciones- comunes en una sociedad, o corrientes en un medio social determinado.

No se trata aquí de tratar de establecer una distinción, más o menos sustancial, entre ideología, por un lado, y ciencia por otro, la racionalidad, la verdad, la filosofía. (...) Que una representación particular en el conjunto sea juzgada "verdadera" o "falsa", "racional" o "tradicional", "científico" no tiene nada que ver con la naturaleza de la cosa. » (Dumont, 1977).

Dumont analiza las ideologías a partir de una perspectiva metodológica que él define como *hierárquica* (jerárquica), que consiste en considerarlas en cuanto totalidades, cuyas partes se relacionan de forma interdependiente y se subordinan al todo, constituyendo un tipo de relación que él llama "englobamiento del contrario", que consiste en una identidad entre sus elementos en un nivel y, en otro, de contradicción, rompiendo así con el modelo de la lógica aristotélica. Por lo tanto, a nuestro entender, Dumont afirma que su análisis comparativo implica el estudio de la ideología y no de lo ideológico. Del mismo modo, se puede decir, como nos indica Duarte (1986) que la ideología holística y la ideología individualista establecen entre sí una relación jerárquica, constituyendo así una totalidad, en la que el individualismo se sitúa en un nivel subordinado en relación con el holismo, con la única excepción del caso moderno. De esta forma, Dumont hace una distinción entre la teoría y la concepción estructural y positivista, en la medida en que atribuye importancia cardinal al valor, el cual imprime las diferencias de niveles entre las partes en la organización de la totalidad. En otras palabras, que en el análisis de un universo dividido en dos

partes, la perspectiva jerárquica no reconoce la simetría entre ellas, es decir, que ambos no son idénticos como en una visión estructural, ni establecen una relación excluyente, o sea, que una parte excluye a la otra, o una se superpone a la otra, como en la concepción positivista. Veamos una larga, pero inevitable, cita de Dumont (1997):

«Consideremos un universo del discurso, configurado por un rectángulo, dividido en dos clases o categorías sin resto ni cobertura. Hay dos casos posibles. En el primer caso, el rectángulo se divide en partes yuxtapuestas, dos rectángulos menores A y B. Tomadas en conjunto, las dos clases A y B agotan el universo del discurso. Se puede decir que son complementarias en relación con el universo, o contradictorias en el sentido de que una excluye a la otra y de que no existe una tercera posibilidad. En el primer caso, consideramos el universo del discurso en su constitución (perspectiva estructural), en el segundo, consideramos esencialmente de una de las dos clases en su relación lógica entre sí, o si se quiere, consideramos la relación entre las dos clases, donde el universo del discurso apenas se encuentra implicado en el contexto de la relación (perspectiva sustancial).»

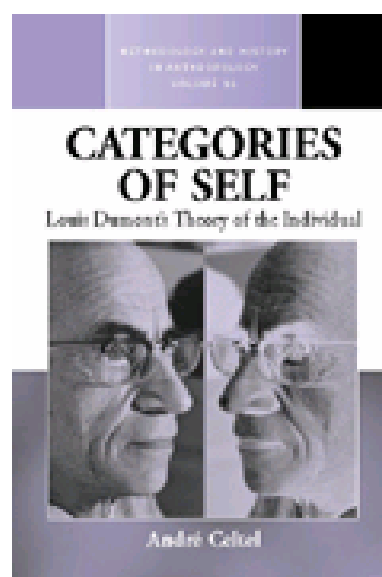
El modelo jerárquico implica un carácter de universalidad de las estructuras en la oposición. Tal universalismo implica pensar que las ideologías no se modifican o no son superadas, que es objeto de críticas por parte de los estudiosos del área. Entretanto, según Dumont, lo que puede ocurrir en términos de temporalidad, es la producción de los diferentes niveles aunque sin alterar el cuadro global. Por lo tanto, holismo e individualismo constituyen los fundamentos universales de las relaciones humanas, siendo el holismo una posición dominante y el individualismo un nivel subordinado, excepto, como ya hemos dicho, en la configuración moderna. Esto es porque, conforme a las afirmaciones de Dumont (1993) ... la comparación implica un fundamento universal: es necesario que, en última instancia, las culturas no parezcan tan independientes unas de otras como

pretendidamente su cohesión interna parece asegurar.

Creemos que la perspectiva jerárquica de Dumont es una herramienta de análisis muy competente, que permite el examen de las más variadas cuestiones humanas en sus relaciones de dependencias e imbricaciones bajo la forma de referencias fundamentales, de un lado, el holismo y la jerarquía y, de otro, el individualismo, la igualdad y la libertad, a partir de los cuales los valores de análisis se diferencian, lo que permite que la relativización de los modelos éticos bastante idealizados, aunque se puede decir que, en cierta medida, existen en Dumont una valorización de la organización holista. Pero, sin duda alguna, esta concepción metodológica rompe con una tendencia preconcebida, que consiste en estudiar una cultura a partir de los ideales de otra. Por lo tanto, como señala Dumont, se abre una pregunta interesante para la antropología con respecto al estatuto de una intervención en una determinada sociedad con alegatos de abusos sociales, teniendo en cuenta los valores individualistas. Creemos que vale la pena citar Dumont:

«Una asociación humanitaria entró recientemente en guerra contra las "mutilaciones" infligidas en ciertas sociedades en "millones de niñas y adolescentes" (Le Monde, 28 de abril de 1977). Se trata de prácticas de iniciación de los jóvenes. Por falta de competencia dejo de lado los detalles, los lugares denunciados, los errores de interpretación, y formulo solamente el problema general. Ahí está un caso en que la antropología se pone directamente en cuestión, en el que ella no puede rechazar en bloque los valores modernos que fundamentan la protesta para pronunciar la condena, lo que podría constituir una injerencia en la vida colectiva de una población. Idealmente, nos vemos obligados, por tanto, a establecer en cada caso, según su propia configuración, en qué forma y dentro de qué límites está justificado que intervenga el universalismo moderno.»

A partir de esta orientación metodológica, Dumont estudia la ideología moderna, definiendo tres áreas de investigación, siendo la primera genealógica, la cual, a través de la historia de las ideas, aborda la cuestión de comprender cómo, a partir de las sociedades tradicionales, se da la supremacía al individualismo; y la segunda, el estudio de las variaciones de la cultura moderna; y la tercera se refiere a las consecuencias e implicaciones del individualismo.



En la génesis del individualismo, Dumont traza una ruta que parte de las categorías de individuo-fuera-del-mundo y la de individuo-en-el-mundo. De esta forma, remonta a los primeros siglos del cristianismo el origen del individuo moderno, una vez que la idea de la experiencia del hombre, en relación con Dios, promueve el surgimiento del individuo-fuera-del-mundo, que en las formas del renunciante hindú, significa el abandono de la vida mundana y la relativización de los lazos sociales, con el objetivo de desarrollarse espiritualmente. Por tanto, el hombre, en relación con Dios, implica una autonomización en relación a un orden social. En este contexto, se encuentra una oposición jerárquica en la que el valor trascendente, absoluto, subordina los valores mundanos. El desarrollo de este proceso se hará en el sentido de una secularización del valor supremo, en la medida en que la Iglesia, elemento

extramundano, se aproxima al Estado y pasa a la ingerencia sobre los valores del mundo, a partir de la referencia al supremo, restableciendo el vínculo del individuo con el espacio social. Este proceso de individualización en el mundo se intensifica con Calvino, que hace desaparecer la dualidad mundo/extramundo, con la afirmación de Dios como voluntad que se realiza en el mundo; así, las cosas del mundo adquieren valores que están fuera de la medida en que hablamos respecto a algo que no pertenece a este mundo, es decir, el sentido del mundo se exterioriza de sí mismo. En este sentido, es en el mundo donde el cristiano cumple los designios divinos, probando su absoluta sumisión a Él.

«... la aplicación sistemática a las cosas de este mundo un valor extrínseco, impuesto. No es un valor extraído de nuestra pertenencia al mundo, de su armonía o de nuestra armonía con él, sino un valor enraizado en nuestra heterogeneidad en relación con él: la identificación de nuestra voluntad con la voluntad de Dios»

Tal vez no sea incorrecto establecer aquí un vínculo con Foucault (1994), en la medida en que atribuye al cristianismo la fundación de una modalidad ética característica de la forma de subjetivación del hombre moderno, el sujeto psicológico, cuando inventa la práctica de la confesión, lo que implica sumergirse en la profundidad del interior del individuo, buscando los indicios más sutiles de las manifestaciones del deseo, por lo tanto, de su verdad, que se le escapa hacia el exterior, como el propósito de una purificación. De esta forma, se puede afirmar, de acuerdo con estos autores, que la relación con Dios, tal y como fue instituida por el cristianismo, implica la relación consigo mismo, la cual asume la forma de una búsqueda de la verdad misma. De ahí la idea del Yo, fuente absoluta de los significados de la vida humana que, como analiza Russo (1993), pasa a ser sacralizada en la medida en que el mundo se objetiviza.

A partir de la filosofía sobre el dominio del ideal racional, este proceso de individualización se desarrolla de forma

laicizada, en la medida en que existe una desvinculación del hombre en relación con la naturaleza, y también, podemos decir, en relación con los valores trascendentales.

En otras palabras, se rompe el vínculo, estrecho en las sociedades tradicionales, entre realidad y acción, es decir, según Dumont, entre hecho y valor.

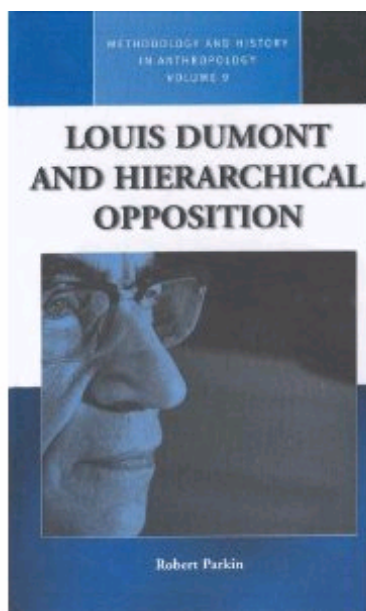
«Para Platón, el ser supremo era el Bien. No había desacuerdo entre el Bien, lo Verdadero y lo Bello, y sin embargo, el Bien era supremo, tal vez porque era imposible concebir la más alta perfección como inactiva e indiferentes, porque el Bien incrementa la dimensión de la acción por la contemplación. Por el contrario, nosotros, los modernos, separamos ciencia, estética y moral. Y la naturaleza de nuestra ciencia es tal que su propia existencia explica, o mejor, implica la separación entre, por un lado, lo real, y de otro lo bello y lo bueno, y en particular entre el ser y el valor moral, entre lo que es y lo que debe ser (Dumont)».

Así, la configuración moderna se caracteriza por una fragmentación en cuanto totalidad, siendo concebida apenas por sus elementos en sí mismos que están vinculados entre sí por relaciones de necesidad, sino sólo por las relaciones externas de carácter de eficiencia que interesan solamente por razón instrumental. De ahí la autonomía entre los diversos planos de la vida social, a saber, moral, política, religiosa, económica, etc. Se rompe la relación entre las partes y el todo.

Este proceso alcanza su plenitud en la medida en que se define cada vez más el principio fundamental subyacente a la configuración moderna, a saber, la valorización absoluta de las relaciones entre hombres y cosas, que alcanza su expresión más perfecta en el campo económico, a la inversa que las relaciones entre los hombres que fundaron las culturas holísticas.

En el estudio sobre la categoría de lo económico en la configuración individualista, Dumont (1977) parte de la afirmación de Adam Smith, considerado el fundador de la disciplina económica, en

cuanto emancipada en relación con lo político, en relación a los sentimientos morales egoístas como motores de la actividad económica, o sea, el desarrollo material, la prosperidad pública necesita la fuerza de los intereses particulares de los individuos. En conjunto, estos intereses se armonizan entre sí en función de un mecanismo que Smith llama "mano invisible". Rastreando la génesis del pensamiento económico, que, como ya se ha dicho, según afirmaciones de Dumont, se considera la realización plena de la cultura individualista, Dumont llega a Mandeville, atribuyéndole la génesis de diversas ideas morales presentes en la nueva arquitectura antropológica establecida por Adam Smith.



Según Monzani (1995), el nuevo orden de los valores morales defendido por Mandeville es el resultado de un proceso que se ha desarrollado desde Hobbes, Locke y Condillac, el cual culminó, como expresa tan bien la concepción de Mandeville, en la construcción de un nuevo campo moral, fundado en las nociones de deseo y placer como los principios cardinales de la vida pasional del hombre moderno. Sigamos, pues, el camino de Dumont para examinar el conjunto de ideas y valores propios del campo ético moderno.

Dumont examina el Mandeville con el sugerente título "La fábula de las abejas o vicios privados, beneficios públicos", el cual trata de una colmena, tomada como espejo

de la sociedad humana, donde se vivía en la riqueza y la prosperidad y en la que los individuos eran libres de cualquier tipo de vergüenza relativa a sus impulsos personales; hasta que, en algún momento, asaltados por una nostalgia de virtud, claman por una sociedad basada en la compasión, la humildad y la sencillez; el resultado de este cambio es una sociedad inerte y pobre que tende a su desaparición.

A través de esta alegoría, Mandeville, según el análisis de Monzani, expone dos tipos de valores que son incompatibles. Por un lado, los valores que tienen en cuenta la riqueza espiritual del hombre en función de sus relaciones sociales, y por otro, los valores, que implican el predominio de los ideales de las propiedades materiales. De esta forma, la

«... los sujetos son colocados frente a una opción: o bien la búsqueda de la salvación personal y el consiguiente estancamiento y deterioro de la sociedad, o la actitud opuesta. Sin embargo, el sentido y el tono del poema de Mandeville, (...), no puede dejar muchas dudas acerca de la posición de su tesis. Él afirma claramente que el vicio es tan necesario para el Estado como el hambre para el comer, percibiendo muy bien que sus contemporáneos ya han elegido la segunda vía.»

Por lo tanto, en las perspectiva económica, coforme analiza Dumont, lo social se constituye a partir de la tendencia de los individuos a buscar los bienes personales, movidos por su por naturaleza de de deseo. De ahí, el carácter propio del individualismo, donde predomina la relación entre hombres y cosas, los hombres y sus objetos de deseo. En otras palabras, los lazos sociales no son las razones de las relaciones entre los hombres, sino los objetos que vienen a satisfacer sus insaciables deseos, característicos de la naturaleza humana; el hombre, de este modo, es un consumidor nato. Así ... "buceando en el origen" de la sociedad, Mandeville pensaba que la satisfacción de las necesidades materiales del

hombre es la única razón por la que los hombres viven en sociedad (Dumont.)»

Tal vez sea posible pensar, con el apoyo de las indicaciones de Monzani que, si añadimos el cuerpo entre los bienes de consumo de nuestra cultura, podremos entender la explosión de la sexualidad señalada por Foucault a partir del siglo XIX.

Esta idea de una fuerza que impulsa a los seres en búsqueda desenfrenada de realizaciones, a través de la cual se individualizan o, más radicalmente, se singularizan las acciones en el mundo, constituye la lógica dominante de la cultura moderna y fue gestada por las ideas religiosas y filosóficas, como también por las ciencias que, como la biología, elaboraron un concepto de la vida, como nos dice Foucault, que era pensada en términos de puro movimiento dominada por la necesidad funcional de realización e individualización. De ahí la aproximación que Foucault (1966) establece:

«La naturaleza ya no sabe ser buena. Que la vida no puede ser ya separada de la muerte, la naturaleza del mal, ni de los deseos de la contranaturaleza, Sade lo anunció al siglo XVIII, cuyo lenguaje se agotaba, también como la edad moderna, que desde hace tiempo estaba condenada al silencio. Que si disculpe la insolencia pedir disculpas (pero con quién?): Las 120 jóvenes de cuerpo aterciopelado, maravilloso, las lecciones de anatomía comparada ... »

Se configura un campo en el que la idea de un individuo dominado por intereses egoístas, por deseos insaciables, marca el estancamiento del conjunto en la medida en que se subjetivizan todos los valores, los cuales tienen, de forma absoluta, un carácter utilitario. El análisis de Dumont es, como mínimo (que ya es mucho), un detonante que sacude un campo caracterizado por la sobrevaloración de los valores modernos, considerados como ideales absolutos de la humanidad.

© Mal Revista Bienestar y Subjetividad, 2012. Universidad de Fortaleza.

Individualismo y colectividad a partir del concepto tiempo

Patricia Safa

Existen diversas maneras de entender y de usar el tiempo, como también es heterogénea la consideración de la temporalidad y de la historia. El calendario, un mecanismo cultural que sirve para demarcar unidades temporales, por ejemplo, como cualquier otra forma de medir el tiempo, afirma Geertz es diferente en la medida en que las sociedades lo son.

La discusión sobre individualismo-colectivismo, sociedades igualitarias-sociedades jerárquicas, sociedades con historia-sociedades sin historia, sociedades monológicas-sociedades dialogales, resultan de gran utilidad para reflexionar el problema de la diversidad a partir del análisis del tiempo como un concepto socialmente normalizado y culturalmente significado. [...].

Formas diversas de determinar el tiempo

La identificación de la edad como una forma de autoidentificación supone la categoría de individuo como ser biológico al mismo tiempo que sujeto pensante. Esta conceptualización del individuo, nos dice Louis Dumont, es específica de las sociedades modernas cuya ideología de igualdad y libertad supone al individuo como hombre particular que encarna en cierto sentido a la humanidad entera, y se contrapone a otro tipo de estructuras cognitivas distintas presentes en las sociedades tradicionales donde el acento recae sobre la sociedad o en el hombre colectivo. El individuo como punto de partida o la oposición individuo-sociedad que es parte de esta ideología moderna, marca, según Dumont, no sólo el sentido

común sino también las discusiones sociológicas. Para Durkheim, por ejemplo, la complejización e incremento de la división social del trabajo hace que el individuo dependa más de la sociedad. Lo que Dumont llama la paradoja individualista: conforme el individuo se vuelve más autónomo depende más de la sociedad. Para Dumont, esta perspectiva hace pensar a la sociedad como individualidades yuxtapuestas, o como una colección de mónadas de la misma clase. En la medida en esta concepción de individuo como parte del autorreconocimiento es adquirida socialmente, dificulta el reconocimiento de otro tipo de principios ideológicos a partir de los cuales se elaboran otras formas de conceptualizar y ordenar el tiempo.

Para Elías, el grado en que los grupos humanos determinan temporalmente los sucesos depende por completo del grado en que, en su práctica social, se enfrenta con problemas que exigen una determinación del tiempo y del grado en que su organización y saber social los capacita para utilizar una serie de transformaciones como marco de referencia y medida:

«Las estructuras de la personalidad humana se despliegan en diversos tipos siguiendo las diferencias estructurales y, por ende, en los niveles de desarrollo de las sociedades en que los individuos crecen. Cuando pertenecen a sociedades relativamente pequeñas y poco diferenciadas que sólo tienen una necesidad de determinar el tiempo puntual e intermitentemente, sus mecanismos de autoorientación y autoacción se desarrollan en consonancia. Cuando, por el contrario, forman parte de sociedades industriales, grandes, diferenciadas y bien pobladas que regulan el tiempo de una manera continua e inexorable, la autorregulación y, en un sentido ulterior, la actitud social se despliega asimismo siguiendo propiedades estructurales de estas sociedades ... (son sociedades que requieren) de formas externas de autodisciplina.»

La manera de determinar el tiempo es distinta en diversas sociedades, en la

medida en que lo son los principios estructurales que la conforman. El principio estructural en la sociedad burguesa, afirma Sahlins, se basa en la producción material -base de la concepción utilitaria de los objetos y del tiempo- y por lo mismo ocupa el lugar dominante en la producción simbólica; en la sociedad primitiva, en cambio, ese lugar lo ocupa el conjunto de las relaciones sociales. Para Sahlins, lo que caracteriza a la sociedad occidental es la separación estructural de las esferas funcionales -económicas, sociopolíticas e ideológicas- para fines especiales y por tipos especiales de relaciones sociales. Nos explica que en la medida en que los objetivos y las relaciones de cada subsistema son distintos, cada uno posee una cierta lógica interna y una relativa autonomía:

«La cualidad distintiva de la sociedad burguesa no consiste en que el sistema económico se salve de la determinación simbólica, sino en el hecho de que el simbolismo económico es estructuralmente dominante. En las sociedades primitivas, en cambio, la acción económica, política y ritual es organizada por una sola estructura generalizada, la de parentesco.»

Las consideraciones de que “el tiempo es oro” o “volverse puntual como un reloj” son parte de un ideal burgués que se deriva de los requerimientos de la vida moderna. Esta concepción muestra un interés pragmático, indispensable en los sistemas sociales complejos, característicos de la economía industrial que es útil no sólo para regular el trabajo sino también la vida social: tiempo para el negocio, para la comida, para el placer, para los pagos a plazo fijo. Es un tiempo que se ahorra o se gasta, pero que no debe perderse. Esta visión pragmática se contrapone a una visión religiosa o mágica del tiempo característico de las sociedades tradicionales: el carácter o destino del hombre determinado por la fecha de su nacimiento, los fines rituales, etc. En las sociedades tradicionales el tiempo es clasificado no por unidades regulares de medida sino por las grandes festividades que interrumpen lo cotidiano: iniciación de los adolescentes, para fijar la siembra y la

cosecha, para representar los mitos, reformular los valores culturales o para consolidar las alianzas.

Si bien el calendario es un mecanismo cultural para demarcar unidades temporales, afirma Geertz, no siempre estos se usan para medir el transcurso del tiempo, ni para remarcar el carácter único e irre recuperable del momento fugaz, como para marcar y clasificar las modalidades cualitativas en que el tiempo se manifiesta en la experiencia humana.

En estas sociedades, desde su perspectiva, el tiempo se divide en unidades circunscritas no para contarlas o totalizarlas sino para describirlas y caracterizarlas, para formular diferentes significados sociales, intelectuales y religiosos. El calendario de permutación en Bali, por ejemplo, no se usa para medir el transcurso del tiempo -la cantidad de tiempo que ha pasado-, sino para distinguir y clasificar partículas separadas e independientes de tiempo. En esta sociedad no se dice la hora sino la clase de momento. Hay días llenos en los que ocurre algo importante, y días vacíos en que no ocurre nada. Hay días buenos y malos para las actividades cotidianas, para emprender un negocio, para construir una casa, para casarse, sepultar o amar a los muertos. Hay tiempo de mercado, de participación social o de retiro.

Estas diferencias de percepción, organización y determinación del tiempo nos lleva al problema de la manera como, en las distintas sociedades, se recuerda o se define a la historia.

Tiempo lineal y tiempo cíclico

Diferentes órdenes culturales tienen sus propias modalidades de acción, conciencia y determinación histórica (Sahlins). Estructuras simbólicas distintas tienen formas diversas de ordenar y usar el pasado, como también el presente y el futuro.

La experiencia del tiempo adopta dos formas principales: la sucesión y la duración. Con la sucesión los acontecimientos se perciben como situaciones de un orden particular a lo largo de un continuo móvil. Determinar el tiempo de esta manera es la base de la concepción del tiempo lineal. Con la

duración, la amplitud y los intervalos entre los acontecimientos se vuelven relativos y llevan a pasar al tiempo como algo recurrente, cíclico. La repetición marca los intervalos de tiempo: principio y fin. Por esto, desde esta perspectiva, el tiempo es puntual y discontinuo, y contiene la idea de oscilaciones entre dos polos opuestos: día-noche, invierno-verano, sequía-inundación, joven-viejo, vida-muerte, tiempo sagrado-tiempo profano. Si bien estas dos formas de determinar el tiempo -lineal y cíclico están presentes en todas las sociedades, difiere el grado de importancia que se les asigna y el acento con que se resalta. El acento en la repetición o en la irreversibilidad es lo que distingue una concepción del tiempo cíclico de una lineal.

Sahlins afirma que las formas diferentes de pensar el pasado, el presente y el futuro no tiene que ver tanto con el dominio funcional como con diferentes estructuras de integración simbólica: "entre un código abierto, en expansión, que responde, mediante una transformación continua, a los hechos que él mismo ha desencadenado, y un código aparentemente estático, que no parece entender de hechos sino de sus propias percepciones" (1988). Para este autor, esto es lo que distingue a las sociedades "calientes" y "frías", desarrolladas o subdesarrolladas, sociedades "con" historia y "sin" ella.

En el tiempo cíclico no existe la idea de ir siempre hacia adelante, en la misma dirección: los años que pasan irremediablemente; como tampoco el concepto de progreso que comunica la idea de que todo estadio posterior supera al anterior. El tiempo sagrado supone conceptos cíclicos, un universo intemporal. El comienzo de una ceremonia es determinado por un acontecimiento natural o como parte de una cadena ritual. En el ritual se indica el tiempo, no se mide. El tiempo lineal, en cambio, supone la medición del tiempo y una cronología absoluta. Es un tiempo que se independiza de la experiencia personal inmediata, algo que se objetiva externamente y que se divide en unidades iguales. A diferencia del tiempo lineal, el tiempo cíclico constituye un

conjunto de indicaciones temporales discontinuas.

La función de la fiesta es ordenar el tiempo y ordenar la vida social. La misión de los ritos de pasaje, por ejemplo, nos dice Leach, es marcar las etapas del ciclo de la vida humana. Sirven para cambiar el status de las personas. Estos ritos son en sí mismos unidades de tiempo: 1. Separación: muerte de la persona, el paso de lo profano a lo sagrado. 2. Estado marginal: espíritu suspendido, tiempo ordinario suspendido. 3. El rito de agregación: la vuelta al mundo profano, el restablecimiento del tiempo secular. 4. La vida secular normal que es a su vez un intervalo entre las fiestas sucesivas [...].

Sahlins analiza esta relación entre individuo-colectividad e historia cuando habla de la historia heroica de los maorí: el jefe vive la vida de toda una tribu y reúne la relación con las demás tribus en su persona. Es una historia antropomórfica que no es la historia de los hechos de los grandes hombres sino la vida de las comunidades: en las sociedades heroicas la coherencia de los miembros o subgrupos no obedecen tanto a su similitud (solidaridad mecánica) o a su carácter complementario (solidaridad orgánica), cuanto a su misión común; la colectividad se define por su adhesión al jefe o al rey y los límites de la sociedad coinciden con su poder. La mentalidad del mundo maorí se desarrolla como un eterno retorno, como la manifestación recurrente de la misma experiencia. Si el presente reproduce el pasado se debe a que los habitantes de este mundo son exponentes de las mismas clases de ser que vivieron antes. El pensamiento occidental, en cambio, afirma Sahlins, lucha por comprender la historia de los sucesos contingentes que elabora para sí mismo invocando fuerzas o estructuras básicas, como el de la producción.

Las diferentes concepciones de historia se vinculan con el problema de la estabilidad y el cambio. Dumont afirma que las sociedades tradicionales, en general, se ven estables. Esto se debe, explica, por desembarazarse del tiempo vivido mediante el mito que transfiere esta realidad al plano

de la eternidad del pensamiento y mediante el rito de tránsito que regulariza el transcurso de la duración en una serie de situaciones estables. En la medida en que al determinar el tiempo se hace referencia a los orígenes, existe una ausencia de tiempo. Por lo mismo, en las sociedades tradicionales hay una indiferencia por el tiempo, el acontecimiento y la historia. Las constantes fundamentales de la civilización india -las ideas sobre lo puro y lo impuro, la jerarquía y el sistema de castas-, por ejemplo, producen una cierta idea sobre el desarrollo histórico que es pensado como inmutable y que hace que todo lo demás, por ejemplo la colonización inglesa o el desarrollo del capitalismo, carezca de *sentido*; es decir con la capacidad de generar cambios a capricho sin afectar la estructura del sistema. Lo temporal se subordina a lo espiritual y se encierra en ello. La sociedad india, afirma, cambiará sólo si cambian los valores. Qué sucede con sociedades como la nuestra, que experimenta procesos de rápida transformación social y cultural: donde aparentemente conviven modelos ideológicos modernos y tradicionales no sólo en el conjunto social sino también individualmente. El problema de la estabilidad y el cambio nos llevan al problema de las múltiples temporalidades.

Las múltiples temporalidades

«En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros ... desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella. Y sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entrededoran sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros.» (Octavio Paz).

Tradición y modernidad son conceptos que sintetizan múltiples temporalidades, sociales y personales, de organizar la experiencia y los modelos de vida que no se explican sólo por las condiciones materiales de existencia o por las características económicas y políticas de un país donde conviven, no siempre de manera armónica, diferentes temporalidades estructurales y culturales.

El tiempo lineal se opone, subordina o niega al tiempo cíclico. La historia lineal, entendida como progreso, como sucesión de hechos y acontecimientos que superan a los anteriores, supone la negación y marginalización de las "otras historias" y de otras maneras de dividir e interpretar el pasado, el presente y el futuro. La manera occidental de entender el tiempo supone al individuo como el hacedor y el objetivo de la historia: al individuo que piensa el pasado como algo que debe ser superado y que se revela frente a un futuro como promesa que le obliga a subordinar su presente. Sin embargo, si pensamos al tiempo como un concepto "socialmente normatizado y culturalmente significado", específico y diverso como lo son las distintas sociedades nos puede ayudar a explicar muchos de los acontecimientos de la vida de nuestras naciones, modernas y premodernas, de múltiples temporalidades individuales y sociales. La interpretación occidental sobre el tiempo y la historia se impone si la pensamos desde cierta perspectiva, la hegemónica; pero cambia si la relacionamos con la cotidianidad, donde se combinan distintas temporalidades sociales e individuales.

En nuestros países el pasado no se puede evadir, actúa y nos aferramos a él. Desde aquí, el proyecto modernizador, que supone la superación y la negación de lo anterior es inaceptable: el pasado explica lo que somos y lo que queremos ser. El futuro, como utopía o esperanza, es necesario. Esto lo vemos, por ejemplo, en el debate sobre los libros de historia donde se discute la manera "legítima" y la "no legítima" de reinterpretar y cambiar la historia oficial, la cual debía desmitificarse, pero dentro de ciertos límites.

La incorporación al proyecto modernizador supone mediaciones entre el pasado y el futuro, personal y colectivo, en cuanto que sirven para reinterpretar o tolerar el presente. Hay que "modernizamos" pero a "nuestro estilo"; en formas donde el individuo y la colectividad no se opongan de manera tajante, en donde la historia lineal conviva con las ritualizaciones y vueltas al pasado del tiempo cíclico.

El *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont

Carmen Arias Abellán

Una previa consideración histórica se hace necesaria como preámbulo al libro de Louis Dumont. *Homo hierarchicus* (Ensayo sobre el sistema de castas de la India). Y es recordar que en Occidente, desde Aristóteles con su concepto metafísico de la naturaleza que sirve de base a su concepción de la sociedad ("el hombre es un animal político") y el *homo politicus* de Max Weber, hasta el ideal antropológico moderno, en el que las categorías esenciales son económicas, la línea descriptiva y comprensiva de esa realidad vital llamada "hombre" y su..., digámoslo con la terminología de Ortega, "circunstancia", aunque resulte vulgar, pueden seguirse en el ritmo de la Historia. Historia con todas sus incidencias sociales, políticas, ideológicas, económicas, etc..., como causa, plenitud y efecto de una marcha histórica que, a pesar de los vaivenes, nunca se ha detenido. Es grato considerar aquí la concepción cíclica de la historia, que tiene como punto de partida la *Stoa* griega y llega, con todas las salvedades evidentes, a Nietzsche.

No es propio detenernos ahora en Nietzsche, ni en su "eterno retorno" ni tampoco en la "decadencia" de Spengler, entre otras cosas porque no se trata aquí de la dicotomía Oriente-Occidente. Pero a través de los *corsi e recorsi* de Vico podemos encontrarnos, al fin, con la magnífica imagen de Toynbee de "las ruedas que giran y giran monótonamente". Pero esas "ruedas" naturalmente *avanzan*. Y ese "avance histórico" tan natural para una mentalidad de nuestro tiempo y de nuestro mundo, se inutiliza como concepto, se detiene, se anula, en cuanto la problemática india aparece en el horizonte. En la India todos nuestros supuestos lógicos, jurídicos, históricos,

religiosos, sociales y jerárquicos, fallan estrepitosamente. En la India, el hombre está inmóvil dentro de una Historia inmóvil. Pero... ¿puede llamarse Historia? Después de esta "mentalización" previa, "mentalización que también realiza el autor de *Homo hierarchicus*", aunque en otro sentido, podremos introducirnos en ese mundo misterioso, enigmático e inextricable de las castas en la India, conducidos por la mano de Louis Dumont.

En la introducción de este libro, dice su autor: «No es de suponer que ningún que ningún lector nuestro, aunque lo imaginemos el más ecuánime de los hombres, deje de considerar la casta como una aberración, tanto más cuanto que los mismos autores que han escrito sobre ella se aferran a la idea de buscar la explicación del sistema como una anomalía, en vez de considerarlo como una institución» Pero la ambición de este libro no es, como nos dice Dumont, tratar de «satisfacer nuestra curiosidad y de tener alguna idea de un sistema social tan estable y poderoso como opuesto a nuestra moral y rebelde a nuestra inteligencia» ... «es preciso más, es preciso persuadirse de que la casta tiene algo que enseñarnos a nosotros mismos», «la antropología social no ofrecería más que un interés especial si las sociedades "primitivas" o "arcaicas" y las grandes civilizaciones extrañas que estudia sólo informasen de una humanidad diferente a la nuestra. La antropología comprueba, merced a la comprensión que poco a poco nos proporciona, la unidad de la Humanidad. Haciendo esto, la antropología aclara, por lo menos en cierta medida, nuestra propia clase de sociedad». Con esta meta tan alta, y tan difícil, se inicia el libro. Pero todavía hay más ambiciones: «las castas nos enseñan el principio social fundamental de la Jerarquía, de la que los modernos hemos tomado al contrapié, pero que no carece de interés para comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político al que nos hemos adherido». Dumont reconoce que en su obra «se detendrá sustancialmente en el descubrimiento de la *jerarquía*», de ahí el título de *Homo hierarchicus*. Pero un punto

tiene que quedar bien claro: «el lector puede negarse a salir de sus propios valores, puede afirmar que para él el hombre comienza con la Declaración de los Derechos del Hombre, y condenar pura y simplemente lo que se aparte de ella. Haciéndolo así, se limita ciertamente y su pretensión de ser "moderno" se prestará a discusión, por razones no solamente de hecho, sino también de Derecho. En realidad no se trata aquí de atacar los valores modernos directa ni solapadamente. Nos parecen además suficientemente asegurados. Se trata únicamente de una tentativa de aprehender intelectualmente otros valores. Si rechazáramos esto, sería inútil intentar comprender el sistema de castas y sería imposible, a fin de cuentas, alcanzar una visión antropológica de nuestros propios valores».

Así de claro. «Para allanar el camino del lector, comenzaré por el fin, utilizando de una vez los resultados del estudio para hacerle reflexionar, a título preliminar, sobre los valores modernos. Esto equivale a una breve introducción general a la Sociología que, aunque se considere demasiado elemental no es inútil». Y hasta aquí Louis Dumont. Nos ha parecido tan claro su pensamiento que no hemos dudado en transcribirlo. Y antes de pasar a esta consideración de los "valores modernos" es conveniente hacer hincapié en algo elemental: este libro de Dumont demuestra la vitalidad de la escuela de Durkheim, en el más amplio sentido. Es curioso observar que a pesar de las críticas que el sociólogo francés ha recibido, sus grandes adquisiciones, digamos "científicas y metodológicas" siguen vigentes.

En todo el libro aletea como sombra benéfica una de las reglas fundamentales: la de la "objetividad", así como la de la "totalidad solidaria". Es curioso reunir ahora y aquí con una intencionalidad comparativa, una frase de M. Mauss ("el más importante y el más original continuador de Durkheim", en palabras de Gurwitsch) y en Louis Dumont: «solamente en relación con la totalidad así reconstituida adquirirá la ideología su sentido sociológico auténtico». Y, «en definitiva, sólo quien se inclina humildemente ante la particularidad

más menuda tiene abierto el camino de lo universal». Naturalmente, estas “exigencias” sociológicas, puede decirse que son elementales para un antropólogo.

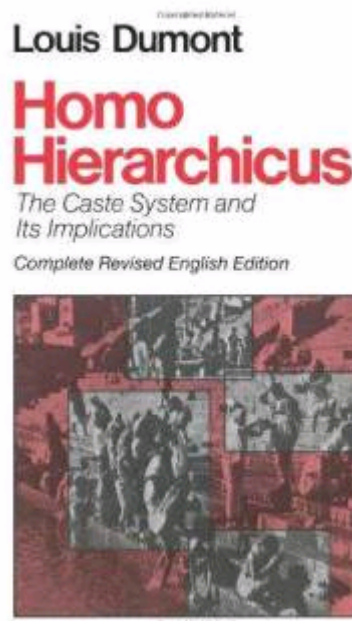
Un cierto “chauvinismo” se percibe en el breve estudio de Dumont sobre los “valores modernos” con los que termina la “introducción”. He aquí los títulos: “El Individuo y la Sociología”; “Individualismo y holismo”; donde Durkheim y Mauss están presentes; “La igualdad según Rousseau”; “La igualdad según Tocqueville”, y “El individualismo según ... Tocqueville”. Todo lo que intenta Dumont es hacernos comprender la sociedad jerárquica a partir de la sociedad igualitaria.

La realización de un estudio profundo, sistemático y científico del régimen de castas es como una carrera de obstáculos. Primero hay que salvar la misma complejidad del concepto de casta (Dumont acepta de antemano la teoría de Bouglé), luego surge un obstáculo que ha paralizado y paraliza al investigador, a causa de su incapacidad para comprender la Jerarquía (sería muy interesante, como se apunta ya en el libro, saber si esta incapacidad está en relación directa con la nacionalidad de la persona), y finalmente, aún se necesita un gran esfuerzo para admitirla (la Jerarquía, claro), aceptarla y no atribuirle propiedades imaginarias. Pero, salvando todas estas dificultades, «el quehacer se amplía, alcanza entonces la función general de las ideas y valores».

Las palabras “casta, ahimsa, intocable, varna, darma y sistema jajmani” son muy conocidas. Pero, ¿poseemos una idea clara de ellas o, por el contrario, esta idea corresponde únicamente a toda una serie de prejuicios o a toda una serie de interrogantes? El libro de Louis Dumont va a demostrarnos que si podemos acercarnos a la problemática india, incluso comprenderla, nunca podremos, en cambio, encontrar una respuesta definitiva. Tal vez ahí resida su poderoso atractivo. El atractivo de un misterio siempre renovado.

Homo hierarchicus se divide en dos capítulos y cuatro apéndices. En el primero, que corresponde a la “Historia de las ideas”, Dumont hace una exposición de las diferentes teorías sobre el sistema de castas,

a partir de Bouglé, según el cual «el sistema de castas divide el conjunto de la sociedad en un gran número de grupos hereditarios, que se distinguen y se relacionan mediante tres caracteres: separación, en materia de matrimonios y de contacto directo o indirecto (alimentación); división del trabajo, en razón a que cada uno de estos grupos tiene una profesión tradicional o teórica de la que sus miembros no pueden apartarse más que dentro de ciertos límites; finalmente, Jerarquía, que ordena los grupos en superiores e inferiores relativamente entre sí», pero dada la complejidad del sistema, no puede llegar a una conclusión satisfactoria, ya que en la India todo se presenta interaccionado. Aunque sumido en una unidad de rango diferente.



En el capítulo, número dos, siguiente se pasa a la estructura del sistema: lo puro y lo impuro. ¿Podrá ser la relación de lo impuro asunto ritual?, y a la segmentación: casta y subcasta. La Jerarquía, con la teoría de los “varna”, sigue en el capítulo tercero. No se puede hablar de castas sin hablar de los “varna”. Hay una Jerarquía tradicional: los cuatro “varna” que marcan cuatro categorías, de arriba abajo, la más alta de los Brahmanes o sacerdotes. Luego la de los Kshatriyas o guerreros. La de los Vaishyas, mercaderes, y la más inferior, la de los Shudras o servidores. Todo el sistema de castas está influido por la teoría de los “varnas”, y, por lo tanto, hay que distinguir

entre “jati”: casta y “varna”: categoría, aunque no sea nada fácil. Y ya se llega en el cuarto capítulo a la interesante división del trabajo, y el famoso “sistema jajmâni” o “sistema correspondiente a las prestaciones y contraprestaciones que ligan el conjunto de las castas en el poblado”.

Sus principios son: a) La articulación de la división del trabajo mediante relaciones personales hereditarias; y b) La regulación de las prestaciones y contraprestaciones (en especies y escalonadas a lo largo de todo el año). Al final del capítulo hay varias páginas dedicadas a la “discusión” de este sistema y una “conclusión” que no concluye porque, como se apresura a indicar el autor, «esta conclusión no agota los problemas y los objetos de estudio, ni siquiera dentro del sistema jajmâni”. La reglamentación del matrimonio, separación y jerarquía, con la teoría clásica de “matrimonio” y “varna” ocupa el capítulo quinto, uno de los más oscuros de todo el libro. En el sexto, las reglas relativas al contacto y la alimentación, la especial consideración de la intocabilidad y, en este sentido, las grandes diferencias regionales. El alimento, comensalidad y *connubium* –el vegetarianismo, el origen de la veneración de la vaca-, y, sobre todo, el desarrollo de la idea de “Ahimsa” (no violencia o, más bien, ausencia de voluntad de matar). El poder y territorio, y el problema económico se encuentran en el capítulo séptimo. Y Dumont abandona por un momento lo perteneciente a lo que él ha tratado como Ideología para adentrarse en lo que denomina “esfera político-económica” por oposición a la esfera religiosa.

Y en estas cuestiones ¡al fin!, los especialistas están bastante de acuerdo. Dumont aclara: «el sistema de castas es muy opuesto a lo que nosotros llamamos propiedad territorial» ... «Dado un objeto, el suelo, que en las sociedades tradicionales complejas en general es de la mayor importancia y se liga al poder político, se puede prever que el sistema de castas no lo pondrá en relación exclusiva con un individuo o una función, pero sí con el conjunto de funciones que el sistema comporta ... He aquí como el sistema de castas, a causa de la fragmentación de los

“derechos” y de su inseguridad, reduce la importancia que estamos dispuestos a otorgar a la apropiación del suelo. Se trata de una especie de colectivismo, pero más sutil de lo que nuestros antecesores imaginaban». Y es muy interesante anotar que, en relación con el poder, «dentro de un grupo de *status* dado la autoridad es con más frecuencia plural que singular». Pero, ¿es una autoridad? Y en el capítulo octavo Dumont vuelve a la Ideología para mostrar el gobierno de las castas, justicia y autoridad. Los tres órganos de justicia: el pancayat de casta, el de la casta dominante y los tribunales oficiales. El pancayat es un tribunal ordinario en sentido lato, y también en el caso de la asamblea de casta, un órgano ejecutivo y aun legislativo. Pero también tiene que evocarnos esa “autoridad plural” que hemos citado anteriormente. Las castas, según Blunt, pueden no tener o tener diferentes clases de asambleas y dependen de las castas –superiores, inferiores, o también del territorio- en varias consideraciones. Una pena que impone la asamblea de casta es “excomunió”. Una “especie de excomunió civil, de muerte en el mundo”, según el abate Dubois. Se llega en el capítulo noveno a las “Concomitancias e implicaciones”. Sobre todo, el Renunciamento. El “renunciante”, como un individuo-fuera-del-mundo. «En fin, y sobre todo, hecho inadvertido, la presencia del individuo-fuera-del-mundo y su acción milenaria ha sido propiamente decisiva para la permeabilidad de la sociedad india a los modos individualistas de pensamiento. Recordemos, en efecto, la acción del renunciante sobre la mentalidad mundana (introducción de la religión de elección y de amor, relativización de la religión de grupo, moralidad subjetiva)». Y en este capítulo comienza el verdadero intento de una comprensión actual del fenómeno indio, porque podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿se ha alterado el núcleo vivo de la sociedad o el orden de las castas? Todas las soluciones son provisionales. Así que estos dos últimos capítulos y los cuatro apéndices siguientes ayudan para un ensayo de inventario y de conclusiones aproximadas en razón a la situación actual de la India, y que pueden servirnos también

en razón de los últimos acontecimientos en Pakistán.

Este libro, como se ha podido ya apreciar, es de lectura bastante difícil. Muy interesante sí, en su temática y en la línea expositiva, pero francamente rebelde, en muchos aspectos, a la total comprensión. Solamente las personas ya introducidas y ambientadas en ese mundo abisal de las castas, con una buena preparación cultural sobre la problemática india, podrán apreciarlo en toda su amplitud. Al “conocedor”, lo remitimos al libro. Al “amateur” simplemente, hemos dedicado estas pequeñas recapitulaciones. Para él también se han extraído las ideas principales. Hay que reconocer, sin embargo, que la redacción de Louis Dumont es a veces engorrosa, que se pierde en la exposición minuciosa de teorías contrapuestas, en disquisiciones que hacen perder el hilo de una idea, y en rebatir, con mayor o menor fortuna, a multitud de sociólogos que se ocupan y se han ocupado de los mismos problemas, sin llegar jamás a ponerse de acuerdo. En definitiva, *Homo hierarchicus* es un libro cuya lectura resulta difícil para el no iniciado, pero que, sin embargo, interesa y hasta llega a subyugar en algunos capítulos. No nos ofrece unas conclusiones definitivas, como ya hemos repetido, imposibles dada la índole del tema, pero sí nos muestra tres ideas-fuerza: 1ª. El sistema de castas como institución. 2ª. Castas que nos enseñan el principio social fundamental de la Jerarquía. 3ª. Jerarquía que nos conduce a una idea confusa de poder. En cuanto a las ambiciones del autor: a) Ver cómo el hombre de las castas aparece en el hombre del individuo. B) Como la comparación pudo ayudar a comprender la historia contemporánea de la India. C) ¿Qué puede enseñarnos el hombre de las castas acerca del hombre del individuo sobre nosotros mismos?: creemos que la más lograda es la segunda (no en vano el autor es un antropólogo y una de las “normas” elementales de la antropología es la comparación), pero tomada la comparación en un sentido general, que abarca todo el libro y que no se centra especialmente en la época contemporánea de la India.

La ideología del sistema de castas en Louis Dumont

Ishita Banerjee

Al rastrear las raíces históricas del sistema de castas, algunos antropólogos han argumentado que éste es resultado de la “fusión de dos sistemas provenientes de dos culturas”: el de *jati* (casta propiamente dicha) de la cultura pre-aria y el del esquema ario jerárquico de *varna* (color). También han enfatizado que el *varna* sólo funciona como categoría de referencia que proporciona un “molde fundamental” para conceptualizar los rangos sociales en todo el país y que el modelo *varna* de castas corresponde a la “visión teórica de la casta” y el modelo *jati* representa la “visión práctica” o la realidad de la casta. Algunos han señalado que en un inicio los *jatis* eran “una institución local arraigada en la ecología, las tradiciones locales, el idioma y la cultura” y que las castas como grupos endógamos funcionan principalmente a nivel regional con variaciones importantes de una zona a otra. Por tanto, no hay uno sino varios órdenes *jati* en todo el país. También ha habido recordatorios tempranos de que diversos factores influyen en la idea y la práctica de la casta y transforman no sólo la relación inmediata de castas diferentes sino también del “régimen de castas” mismo [...].

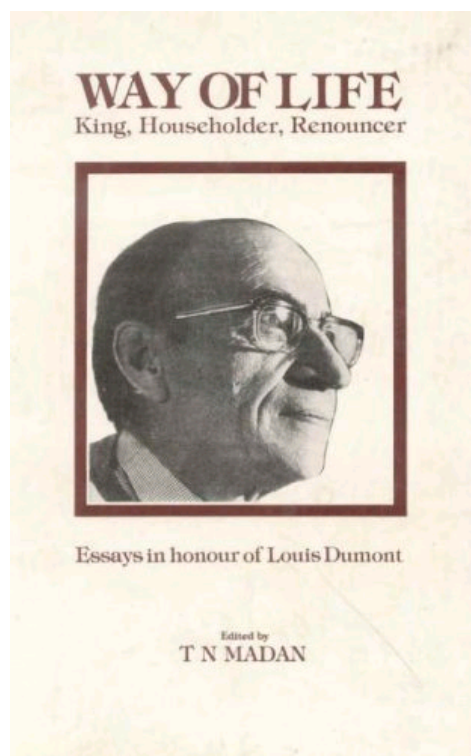
La posición especial de la casta como institución social más distintiva de la India es resultado tanto de la importancia que los etnógrafos-administradores del gobierno colonial le concedieron como de un énfasis al interior de las disciplinas de la antropología y la sociología para ubicar lo único y lo universal en una sociedad. Los modelos antropológicos del sistema de castas de principios del siglo XX lo definían como un sistema de intercambio agrícola no monetario y no mercantil común en las aldeas del norte de la India. En su riguroso

estudio de un aldea de esta región, William Wiser apuntó la existencia de un sistema de intercambio entre las castas terratenientes y las castas ocupacionales tradicionales de la aldea [...].

Una generación posterior de antropólogos debatió seriamente si el intercambio en verdad era recíproco y beneficioso para todos. Influidos en parte por el modelo marxista, dichos académicos argumentaron que las castas terratenientes, con acceso privilegiado a los alimentos, empleaban su poder político y económico para establecer los términos del intercambio. Por tanto, el sistema era “coercitivo” y “asimétrico”, más que recíproco y simétrico. Al mismo tiempo, aceptaron la descripción que hizo Wiser de este sistema de castas como una organización principalmente económica, no mercantil, interdependiente y autosuficiente entre castas ocupacionales permanentes y hereditarias en una aldea.

Este entendimiento cambió de manera sustancial en las siguientes décadas, gracias a la publicación de un grupo de estudios que analizaban las castas principalmente como un modo religioso de organización social. El sociólogo francés Louis Dumont amplió esta teoría de la manera más sofisticada. Su excelsa obra sobre el *sistema de castas y sus implicaciones* fue, en gran medida, resultado de su incertidumbre respecto de la ola de estudios sobre la aldea en la India recién independizada. En un intento por establecer los términos de una “nueva sociología” de la India, Dumont y Pocock argumentaron en el primer volumen de *Contributions to Indian Sociology* que para comprender la sociedad y la entidad política indias era necesario concentrarse en la casta y no en la comunidad aldeana. Según decían, la aldea era sólo una entidad arquitectónica y demográfica que se convertía en la realidad social que debía ser por medio de la institución de la casta. Para respaldar este provocativo argumento, Dumont escribió *Homo Hierarchicus*, que hizo del “estudio sistemático de las propiedades sistémicas de la ideología del sistema de castas” la prioridad de los estudios de casta. Este trabajo colocó a la casta “en el centro de la vida social hindú”, aceptó sin reservas definiciones anteriores

del sistema que lo consideraban esencialmente religioso y declaró el principio de pureza (que calificaba jerárquicamente a los grupos sociales y otorgaba importancia suprema a los brahmanes) como la clave de la institución.



Complejos argumentos subyacían a las aseveraciones claras y categóricas de Dumont, basados en dos oposiciones ideológicas entre la jerarquía y la igualdad, y entre el holismo y el individualismo. Se afirmaba que la igualdad y el individualismo caracterizaban a la sociedad occidental moderna, y que la jerarquía y el holismo, considerados la base del sistema de castas, definían a la India hindú. La tradición sociológica francesa, y probablemente la alemana, llevó a Dumont a enfatizar el papel de la ideología en la formación del comportamiento humano y a intentar reunir la sociología y la indología. Esta combinación crítica le permitió plantear un modelo organizado que contenía una idea del todo, de las partes, y de la relación entre las partes y el todo regulada por un principio religioso central.

Dumont concordaba con Durkheim en que debe haber una esencia compartida (ideas y valores) para que la sociedad sea posible. Pero, a diferencia de Durkheim,

buscó el sistema que mantenía juntos a los valores, no a los elementos, y para él los elementos no tenían significado si no era con referencia al sistema. Dumont identificó la institución de la casta como esta organización social fundamental de la India y afirmó que era impulsada por la ideología de la jerarquía que, a su vez, se basaba en el principio religioso de pureza y polución. El brahmán, ritualmente el más puro en términos de profesión y prácticas (como el vegetarianismo), se encontraba en la cúspide de este sistema, y cada casta que lo sucedía se clasificaba según su grado de pureza en relación con el brahmán.

Se ha argumentado que la ideología religiosa de pureza y contaminación permitió a Dumont identificar una “esencia contradictoria” desde dentro de la inmediatez de las prácticas de casta. Si bien el mantenimiento de la pureza requería que las castas permanecieran separadas, esto también las unió, pues los brahmanes no pueden vivir sin los servicios proporcionados por las castas inferiores. La descripción de Dumont combinaba la idea de interdependencia con la de la “repulsión” entre las castas, un concepto obtenido directamente del sociólogo francés Bouglé. Esta repulsión, manifiesta en la endogamia y las restricciones alimentarias y el contacto entre comensales, se vio complementada por la división de labores que llevó a una gran interdependencia. Por tanto, lo que constituía la estructura de la casta no era un conjunto de castas autónomas, sino un sistema de relaciones definido por un orden lineal que desciende desde el más alto hasta el más bajo, una definición que revelaba la influencia de Lévi-Strauss y la *Gestalttheorie* en Dumont. Así, el sistema de castas era un sistema de relaciones entre el todo y las partes, unido por la identidad y la diferencia. Se creía que el “todo”, el sistema de castas, a la vez estructural y organizacional, estaba completo y era más importante que sus partes, estable y autosustentado ideológicamente.

Esta aseveración ordenada, detallada y elegante constituyó un hito en la sociología y la antropología indias, porque rechazó la dicotomía entre el pensamiento y el comportamiento y reconceptualizó la

relación entre el conocimiento y la realidad social. Afirmando cuidadosamente que siempre había un “residuo” derivado de una confrontación entre ideología y observación (ya que la ideología no explicaba todo, ni la observación empírica lo revelaba todo), Dumont insistió en que un modelo explicativo no puede ser una mera réplica de la realidad social. Él redujo diversidades de pensamiento y acción observadas a ciertos patrones estructurales básicos y provocó un cambio importante en el método estructural anterior.

Homo Hierarchicus no sólo repudió la dicotomía de teoría y práctica, sino que también resolvió el espinoso asunto de la posición relativa del brahmán y el rey al interior de la jerarquía de la casta. Este problema, que Trautmann describe elegantemente como “el acertijo central de la ideología social india”, ha atraído la atención de académicos e indólogos durante mucho tiempo. Esto se debe a que la realza en la India siempre ha tenido una sólida base ritual. Antes de Dumont, Hocart había proporcionado un modelo teórico del sistema de castas con el rey en el medio. El análisis de Hocart había otorgado primacía al ritual hindú del sacrificio y considerado a la casta como producto de la realeza divina, donde el rey como patrono y jefe sacrificador se encontraba en la cúspide. El rey realizaba el ritual para asegurar y mantener la vida de su gente. Ése era el sacrificio más importante. El sistema de castas se consideraba “una organización sacrificial” en el que “las castas proceden del sacrificio” [...].

Dumont retuvo la norma religiosa de la pureza como fuerza motora del sistema de castas, pero desestimó la centralidad del ritual sacrificial y la función religiosa del rey planteadas por Hocart. Él consideraba que el brahmán, que representaba el principio religioso y la forma de pureza más alta que podían obtener los hindúes, era ontológica y relacionalmente superior al rey, que representaba el poder temporal. El brahmán se encontraba en la cima y sobre las esferas residuales y no ideológicas del parentesco y la política. Una clara separación de la “autoridad” moral y el “poder” político permitió a Dumont afirmar categóricamente

que la autoridad religiosa del brahmán “abarcaba” el poder político del rey.

Se ha argumentado que la teoría de Dumont tuvo un “efecto galvanizador” debido a que su excelente caracterización de las bases ideológicas de la desigualdad en la sociedad de castas y un análisis reflexivo de la preocupación del pensamiento europeo – posterior a la Ilustración- por la igualdad y el individuo atrajeron lectores. Quizá lo más importante fuera su formulación “simple, elegante e internamente consistente”. Los académicos se vieron motivados y desafiados por la insistencia de Dumont en que “se exorcicen sus propias categorías intelectuales etnocéntricas para hacer justicia a los modos de pensar de otra civilización”. Durante unos décadas, la teoría de Dumont permeó y moldeó varias discusiones sobre la casta, y en las exploraciones antropológicas la sociedad india llegó a tipificarse en términos de casta. Aunque sus argumentos se desafiaron y se refinaron, y aunque un cambio en los paradigmas de la antropología en la década de 1980 resultó en esfuerzos por liberarse de las ataduras impuestas por el estudio de la casta como un sistema “cerrado” y una proliferación de antropologías sobre la India en las que el papel de la casta era restringido, permaneció la idea de que “comprender la casta es comprender a la India” [...].

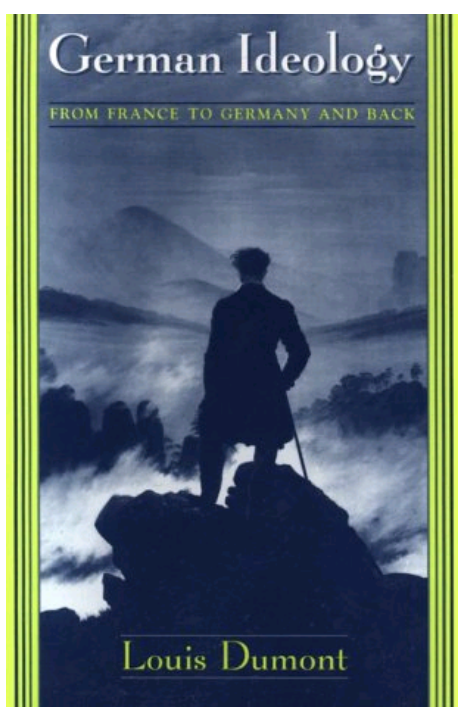
Como se mencionó anteriormente, el estudio de Dumont resolvió el “acertijo central” afirmando la superioridad del brahmán en relación con el rey. Su magistral análisis también confirió cierta singularidad a la sociedad india definida por la institución única que es la casta. Diversos volúmenes de *Contributions to Indian Sociology* debatían agresivamente respecto de si la India hindú, con su exclusivo sistema de castas, podía examinarse y analizarse de manera efectiva con la aplicación de herramientas sociológicas tradicionales, y al mismo tiempo, se esforzaban por ampliar el concepto de casta y aplicarlo a sociedades caracterizadas por la rigidez y la estratificación social y se analizó la relación de la casta con la raza.

El cambio de paradigmas que marcó a la antropología en los ochenta no sólo se reflejó en una modificación de la atención casi exclusiva que se prestaba a la casta al explorar los temas relacionados con la India. Distintos aspectos de la teoría de la casta de Dumont se empleaban de manera sistemática y crítica. Nuevos trabajos comenzaron a contrarrestar la idea del todo abarcador mostrando que una parte (la persona del su asiático) proporcionaba la base lógica y semiótica del todo, y no al revés. Tales estudios cuestionaban si era productivo prestar atención sólo a la jerarquía al definir las relaciones sociales en las sociedades de casta e ignorar del todo el igualitarismo. Se desagregó la prolija categoría del brahmán haciendo una distinción entre el asceta brahmán y el sacerdote brahmán, y se señaló que la aceptación de *dones* por parte del último comprometía seriamente su alto *status* ritual. Lo que es más importante, estudios detallados de especialistas en rituales en sitios de peregrinación trataron de “liberar” la discusión sobre la posición de los sacerdotes brahmanes de sus elementos “ahistóricos orientalistas” al proveer perspectivas “histórico-antropológicas” sobre las fortunas y las posiciones sociales cambiantes de estos sacerdotes.

Se revisó y cuestionó seriamente la aseveración de Dumont en el sentido de que la “pureza” colocaba al brahmán en lo más alto de la jerarquía de castas, y su énfasis exclusivo en la jerarquía continua se contrarrestó con el argumento de que la jerarquía y la diferencia eran igualmente importantes para la casta. De hecho, las dos dimensiones de jerarquía y diferencia desviaban “cualquier investigación definitoria única”. Finalmente, hubo un intento por explorar la importancia de las nociones de realza, soberanía y casta dominante para comprobar la viabilidad del modelo de Dumont.

Se señaló que el análisis de Dumont se basaba en una “ideología fundamentalmente occidental”, la de la separación de la religión y la política, y se argumentó que la separación del modelo de poder era inadecuada para un análisis ideológico y cultural del pensamiento social indio [...].

Los desarrollos paralelos pero coincidentes en la antropología y la sociología que he definido hasta ahora subrayan la trascendencia vital de las teorías generales en la formulación de la investigación empírica. Fue precisamente debido a dichas teorías dominantes que, hasta principios de la década de 1980, la literatura de ciencias sociales sobre la India permaneció sumida en “el enfoque de la casta, ya fuera como objeto de estudio inmediato en trabajos sobre la distancia y la estratificación sociales, o como el punto de partida para el análisis de la movilidad social”. Además, los análisis sociológicos de la casta hechos por Hocart, Dumont y Marriott no había cuestionado la idea de un “sistema” uniforme ni la “naturaleza orgánica” de la división de labores y la ocupación de los grupos cásticos estratificados. Sólo habían discrepado en el elemento que mantenía al sistema en su estado de jerarquía. Aunque la investigación en los años ochenta reestructuró los términos del debate al enlazar casta y poder y al demostrar la centralidad de la política en el ordenamiento de la jerarquía y las relaciones sociales, estas exploraciones con frecuencia tendían a sustituir la religión con la política (el brahmán con el rey y la casta dominante), reforzando de diferente manera la noción de jerarquía como el elemento central de la vida social india.



À quoi bon aller en Inde?

Rogelio Rubio

Si algún antropólogo social ha puesto de manifiesto de manera clara y rotunda la pertinencia de comparar universos culturales distintos, éste ha sido Louis Dumont, a través de una obra estructurada en torno a la diferencia.

El método comparativo histórico, propio de la antropología del siglo XIX, enfatizó las semejanzas culturales, mediante un orden de secuencias temporales, a las que concedía un valor moral, como camino de la humanidad hacia su inevitable perfección. Tal procedimiento ocultaba el sentido y valor de los distintos órdenes culturales, al centrar su esfuerzo en demostrar ad nauseam, mediante miles de ejemplos sacados de los más diversos contextos y épocas, la imaginaria trayectoria que la humanidad habría inevitablemente seguido.

Sin embargo, para la antropología actual, heredera en gran medida de la obra de Marcel Mauss, cada sociedad constituye un caso único y apreciable por sí mismo. Cada universo cultural es un orden simbólico que demanda obligatoriamente situarse en el punto de vista de la totalidad, para poder ser estimado de forma significativa. De tal forma que el hecho sociológico para Marcel Mauss no existe con independencia de la referencia a la sociedad global de la que se trate.

Con este punto de vista de partida, Louis Dumont dedicó su vida profesional al estudio de la India, y, en particular, al sistema de castas. Su experiencia no ha hecho sino reforzar la vieja enseñanza de Mauss, ya que en la India halló un caso privilegiado, donde la comprensión exigía un modelo previo que, en este caso, la realidad le imponía de manera violenta. En el seno de la sociedad más rígidamente estratificada que jamás había existido, donde los grupos humanos se consideraban entre sí

como especies diferentes, descubrió un principio armonizador que daba sentido radical al conjunto: la jerarquía, base de la posibilidad de su existencia diaria.

El sentido de este concepto era religioso en un doble aspecto: por ser la totalidad del régimen de castas lo que en él se encontraba representado, y por el carácter ritual de la separación entre unas castas y otras, organizadas en torno a la dicotomía puro-impuro. No hay esfera separada de la vida que pudiera ser considerada al margen de esta ley. Todo en la vida social y cultural de la sociedad hindú se encontraba transido de su significado, bien como orden, bien como violencia.

La genialidad de Louis Dumont ha consistido en llevar a su extremo, gracias a lo que la India representó para su espíritu, la comparación con nuestro universo cultural. La diferencia se le impuso como realidad absoluta, e hizo de ella la piedra angular de su reflexión antropológica. Sus excelentes trabajos sobre la ideología igualitaria y el individualismo propio de las sociedades modernas occidentales, pusieron de manifiesto que era posible construir formalmente una experiencia ampliada que diera cuenta, como sistema de referencia general, tanto del punto de vista hindú, como del nuestro. Se diría que, tomando en conjunto la obra del eminente antropólogo francés, ambas realidades son complementarias. En unas conferencias dadas en la ciudad de Venecia en la primavera de 1962 afirmaba que, para el mundo occidental, sociedad y religión se habían constituido en órdenes separados, independientes el uno del otro; que la religión había dejado hacía tiempo de enlazar y legitimar todos los aspectos de la vida social; que la realidad humana para occidente se encontraba en el hombre, en tanto que individuo, y que, por supuesto, todos los individuos son iguales en nuestras sociedades, ordenadas conforme a principios igualitarios. La sociedad india, por el contrario, se ordena y jerarquiza, en función de la religión, es decir, de un orden universal, tal como ella se lo representa.

La India siempre fue atractiva para Occidente, desde la antigüedad clásica:

«Desde hace mucho -decía Hegel- vive en la imaginación de los europeos, como tierra de maravillas, sin ser conocida exactamente». La obra de Louis Dumont representa, gracias al intelectualismo heredado de la mejor tradición de la sociología francesa, un esfuerzo decisivo en ese conocimiento, que le ha permitido, como si de un juego de espejos se tratara, iluminar aspectos fundamentales de nuestra propia civilización.

© Revista de Occidente nº 299, Abril 2006.

