

dígenas y campesinos han reescrito oralmente la historia de estas fundaciones a favor de sus propias comunidades. Empleando la figura de ciertas imágenes católicas como reaparecidas, éstas se transforman en “Santos Remanecidos” que sirven como símbolo a los nativos actuales para recobrar políticamente el poder de sus antepasados y desterritorializar los territorios colonizados; son ellos los que ejercen control social sobre lo que podríamos llamar la apropiación política del territorio. Así los nativos relatan cómo el origen de cada uno de sus pueblos data de cuando algún campesino o indígena encontró en el monte o en el bosque lejano una estatuilla de algún santo o virgen, no considerados católicos, sino una divinidad de los antepasados. De este modo se dio a conocer a los demás, y todos se congregaron en torno a un territorio común bajo la tutela de estas imágenes, puestas en casas especiales hechas de paja o materiales sencillos, que son —según sus narraciones— el verdadero origen de sus poblados (Nates Cruz, 2001; Nates Cruz *et al.*, 2003).

Otra ilustración la podemos encontrar en lo que, hacia 1956, cuenta Margaret Mead sobre cómo los pobladores de Manus, en el sur del Pacífico, al entrar en contacto directo con los estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial, tuvieron acceso a nuevos sistemas de comportamiento y nuevas maneras de organizar la sociedad. Los manus a partir de esta experiencia desterritorializaron lo que quedaba y reterritorializaron organizando una nueva sociedad que estaba más acorde con el mundo exterior. “No esperaron a que el cambio les alcanzara, ni fueron desplazándose en grupos pequeños hasta desaparecer entre los hombres blancos. Se reunieron y esbozaron una sociedad desde sus cimientos. Esto lo hicieron al parecer cambiando cosas que representarían una franja relativamente superficial alrededor de un núcleo más estable y persistente” (Hall, 1989: 99).

Bibliografía

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1972): *L'Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- FOUCAULT, M. (2004): *Sécurité, territoire, population*. Paris: Éditions Gallimard-Seuil.
- GARCIA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- GEIGER, P. (1996): “Des-territorialização e espacialização”, VV. AA., *Territorio: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Editora HUCITEC, 233-246.
- HALL, E. T. (1989): *El lenguaje silencioso*. Madrid: Editorial Alianza.
- MATO, D. (2001): “Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización”, en Daniel Mato (coord.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 127-160.
- MEAD, M. (1956): *New lives for old, cultural transformation (Manus 1928-1953)*. New York: William Morrow.
- MONTAÑEZ GÓMEZ, G.; DELGADO MAHECHA, O. (1998): “Espacio, territorio y región: Conceptos básicos para un proyecto nacional”. *Cuadernos de Geografía, Revista del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia*, VII (1-2): 120-134.
- NATES CRUZ, B. (2001): “Reapropiación y articulación sociocultural de santos y vírgenes católicos en los Andes Colombianos”. *Les Archives des Sciences Sociales des Religions*, 113. www.assr.revues.org
- NATES CRUZ, B.; JARAMILLO SALAZAR, P.; HERNÁNDEZ PULGARIN, G. (2003): *Más allá de la historia. Sentidos de pertenencia, socialización y economía en el concepto de pueblo*. Manizales: Editorial de la Universidad de Caldas.

Beatriz Nates Cruz

Véanse además COLONIALISMO Y ANTICOLONIALISMO, Comunidad transnacional, CULTURA, Derecho de injerencia, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD, Elites cosmopolitas, Esclavitud, Esfera mediática, Espacio red, ESPACIO-TIEMPO, Espacios locales, ESTADO-NACIÓN, Etnicidad, FRONTERA, Fronteras económicas, Fronteras políticas y religiosas, Fronteras simbólicas, Global y local, GLOBALIZACIÓN, IDENTIDAD, MIGRACIONES, MOVILIDAD, Nacionalidad, Naturalización, Nomadismo y turismo, PATRIMONIO, TERRITORIOS, Traducción.

Diferencia y desigualdad

Diferencia y desigualdad son dos términos que no se sitúan conceptualmente en el mismo plano. Ambos son de carácter relativo y comparativo, presuponen la confrontación de elementos entre sí; pero el criterio en el que se basa la comparación no es el mismo en los dos casos. Para pensar estas nociones, así como las ecuaciones existentes entre ellas, pode-

mos comenzar por invocar el par de términos ante el que se colocan en una relación de antonimia. Así, “ ‘igual’ no se opone a ‘diferente’ sino a ‘jerarquizado’; ‘diferencia’ no se opone a ‘igualdad’ sino a ‘idéntico’, a ‘similitud’ ” (San Román, 1996: 134). Aquí se prestará atención a los criterios implicados en algunos usos de estos términos y, en segundo lugar, se atenderá a las articulaciones existentes entre ellos, una vez que “así como la similitud no supone necesariamente igualdad, así las diferencias no son todas generadoras de desigualdades” (opus cit., 1996: 135).

Estratificación y clases sociales

Con la palabra desigualdad se hace referencia a derechos, a la distribución del poder y de la riqueza, al acceso a recursos y recompensas materiales o simbólicas. En este sentido, la idea de desigualdad se ha expresado sobre todo a través de las nociones de estratificación social —o de jerarquía, cuando este término se emplea como sinónimo de aquélla— y de clases sociales. En la teoría social la noción de estratificación tiende a ser más descriptiva, ordenando las diferentes posiciones sociales de manera vertical en función de indicadores y criterios simples como, por ejemplo, ingresos, profesión u ocupación, estilo de vida y, a veces, de otros aún más específicos: tiempo libre o cuidados médico-sociales... Tal como sugiere el propio recurso a la metáfora geológica de “estrato”, al caracterizar a una sociedad como un conjunto de capas sobrepuestas, las teorías de la estratificación, de raíz estructural-funcionalista, tienden a conceptualizar la desigualdad de forma estática y a encararla como un dato, un aspecto constitutivo de cualquier contexto social que presente alguna diferenciación de funciones (Parsons, 1949; Merton, 1996; Bell, 1973). La noción de clase, por su parte, se deriva de perspectivas que destacan su carácter histórico y el conflicto o las contradicciones subyacentes a ella, lo cual suele asociarla a un cuestionamiento de los propios fundamentos de las estructuras de desigualdad (Silva, 2006). En el concepto de clase se utiliza tanto su acepción de raíz marxista, como más weberiana. Las aproximaciones de tradición marxista ponen más énfasis en el lugar que los individuos ocupan en la esfera económica de la producción, concretamente en relación al control de los medios de producción, mientras las orientaciones weberianas privilegian, como criterio de clasificación y definición de

las clases, la situación de las personas por su posesión y control de recursos. Así, además de contemplar en la dimensión económica la esfera de la distribución y del consumo, aparte de la productiva, la perspectiva weberiana la articula también con factores sociales y políticos como los de estatus, autoridad y poder, considerando estos ámbitos convertibles entre sí. Las credenciales escolares y políticas o la cartera de conocidos, por ejemplo, pueden convertirse en poder adquisitivo (Weber, 1978; Dahrendorf, 1959; Parkin, 1979). Se trata de una visión amplia y polifacética de las desigualdades de clase, que se establecerían en función de diversos criterios, tales como la propiedad, el poder adquisitivo, la formación académica, las relaciones sociales o el prestigio. Ante la creciente complejidad de las estructuras de desigualdad en el sistema capitalista —por ejemplo, a través de la ascensión de capas de la nueva pequeña burguesía, protagonizada por personajes como ejecutivos, técnicos, intelectuales, etc.—, los teóricos neomarxistas incorporan también en su lectura de las clases sociales dimensiones extra-económicas, destacadas por Weber (Althusser, 1972; Poulantzas, 1975; Wright, 1989), abriendo el camino a otras perspectivas de síntesis sobre la desigualdad —es el caso de Pierre Bourdieu (1979, 1989), por indicar uno de los más sobresalientes.

Pero las nociones de estratificación y de clase social no se han distinguido entre sí sólo desde estos aspectos analíticos. También se las ha puesto en correspondencia con sociedades reales, según el esquema dicotómico de la “gran división”: Nosotros/Otros, primitivo/*moderno o simple/complejo. Por un lado, se perfilarían las sociedades sin *Estado, con una estratificación social elemental, basada en *desigualdades “naturales” de edad y sexo; por otro, las sociedades con Estado, jerarquizadas en clases. A partir de los años sesenta, los antropólogos marxistas vinieron a relativizar esta oposición que hacía corresponder categorías analíticas a tipos de sociedad. Al desplazar el eje del análisis de las relaciones sociales, descentrándolo de la esfera de la producción y ampliándolo a la de la reproducción (Terry, 1969), identificaron antagonismos de clase en sociedades “simples”; por ejemplo, entre los miembros de mayor edad de los linajes, por un lado, y los jóvenes y las mujeres, por otro. En consecuencia, entre grupos de sexo y edad también se podría constatar un reparto desigual de los medios de producción y de las relaciones de

*explotación, susceptible de configurar relaciones de clase —para un debate sobre esta cuestión, véanse, entre otros, Meillassoux, 1975; Bonte, 1976; Rey, 1977—. Así el estudio de sociedades exóticas ha contribuido a una reformulación de la propia categoría marxista de clase como cuadro comparativo que necesitaba ajustarse a la lectura de sociedades no capitalistas.

Jerarquía y casta

Otra de las nociones a través de la que se expresa la idea de desigualdad ha sido también objeto de asociación, en la teoría antropológica, a una sociedad concreta, a un lugar: se trata del concepto de jerarquía y de su asociación a la civilización india (Appadurai, 1988). Pero en el sistema de castas, que el concepto de jerarquía vino a caracterizar, se puso de relieve la alteridad de este fenómeno en relación a formas de desigualdad “occidentales”, lo cual llevó a que la casta fuese considerada como algo más que una forma de estratificación social llevada al extremo. Louis Dumont (1966) consideró el sistema de castas sobre todo un sistema de valores, basado en la oposición entre puro e impuro y en la interdependencia entre estas dos categorías, que estarían encarnadas por brahmanes e intocables como polos simétricos de un trayecto jerárquico. Pero esta oposición era de naturaleza religiosa, y la jerarquía que de ella se deriva estaba dissociada de las materialidades del poder: el poder no se localizaría en la cima de la jerarquía de castas, sino en su centro, en los escalones intermedios. El pensamiento jerárquico y la ideología holística de la que se derivaba el sistema de castas, en el que la totalidad se sobrepone a los elementos constituyentes, fueron contrastados por Dumont con los valores igualitarios y con el individualismo prevalecientes en la ideología “occidental” moderna.

De acuerdo con esta perspectiva, el concepto de casta estaba vinculado a una realidad particular y era abusivo emplear este término a propósito de cualquier tipo de manifestación rígida y acentuada de desigualdad, como a veces sucede en el discurso coloquial y en los medios de comunicación. Esta posición, según la cual el término casta describía mal otras realidades y no podía ser usado como equivalente del exponente máximo de algo universal —la desigualdad—, fue también la de Edmund Leach (1960), pero por razones diferentes. El criterio que otorga su especificidad al

fenómeno casta no era tanto de orden cultural —la religión, los valores—, ya que, por ejemplo, los cingaleses budistas, de religión no hindú, y otros grupos culturales próximos a la India también se organizaban en castas. Ese criterio era más bien de orden estructural. Como fenómeno de morfología social, el fenómeno panindio de las castas presentaba características específicas que lo distinguían de las sociedades de clases y de las aristocracias, tales como la interdependencia orgánica, las modalidades de competencia —intra y no intercasta— y las lógicas de la endogamia y otras estrategias de cierre —que estaban en vigor en todos los grupos y no sólo en los superiores frente a los inferiores.

La reflexión sobre la casta como expresión de desigualdad fue de esta manera suscitando diversos debates. Como ocurre en muchos otros casos, la dificultad reside en conseguir identificar las especificidades de un fenómeno sin caer en la exotización, que hace de las diferencias en relación a otras sociedades el único eje de comparación, no atendiendo suficientemente a las semejanzas. Este error y el de brahmanocentrismo son precisamente el objeto de una de las críticas dirigidas a Dumont y a otros indianistas. No había una, sino varias visiones de la jerarquía ligadas a la *identidad de cada casta. Ninguna casta se consideraba intrínsecamente inferior a otra o parte de una jerarquía englobante en la que cada una participaba en el sustentamiento del sistema como un todo (Gupta, 2005). Esta lectura se derivaba muy probablemente de una sobrevaloración de la versión brahmánica de la jerarquía que, en efecto, privilegia el criterio de la pureza y de la contaminación. Pero las justificaciones brahmánicas de superioridad e inferioridad no eran de naturaleza diferente, ni sociológicamente más válidas que las narraciones míticas de otras castas que invocan un pasado glorioso y reivindican a partir de él su propia superioridad. Según esta visión crítica, lo que ocurre es que habían sido ésas las versiones privilegiadas por los estudiosos indianistas. A fin de cuentas, se trataba de tensión y competición políticas y no de concordancia o de aquiescencia ideológica por las castas más bajas en su papel subalterno.

Sin embargo, hay que considerar otras razones para esta invisibilidad de las discordancias relacionadas con el orden jerárquico, más allá de eventuales problemas de perspectiva implicados en los estudios indianistas. Tales razones tienen que ver también con una mu-

tación histórica, con las transformaciones económicas y políticas ocurridas en la India contemporánea. Si la invisibilidad de la contestación ha prevalecido durante mucho tiempo, eso se debe asimismo al hecho de que las relaciones entre las castas se procesaban exclusivamente dentro de los límites de una economía rural de aldea cerrada, que no dejaba a las castas subalternas margen de maniobra. La disolución de esta economía, el *éxodo rural, los cambios jurídicos para promover una mayor igualdad consagrados en la Constitución de la India independiente, la multiplicación de organizaciones de casta, entre otros factores, se conjugaron para permitir la expresión de la competición en ámbitos abiertos y de mayor proyección, sin miedo a ofender a los superiores y a los poderosos. Es en este contexto en el que autores como Dipankar Gupta (2005) alegan que la casta se manifiesta ahora más como identidad que como sistema. Ello quiere decir que, al colapso del sistema de castas, según existía en la economía cerrada de la aldea, le habría correspondido el ascenso ruidoso de las identidades de casta en el ámbito político nacional. También es así porque la participación de las castas en la política no se dio en el sentido de eliminar la casta, sino en el de usarla como un instrumento de cambio social. Esto es, la democracia ha proporcionado una afirmación sin complejos de la casta, pero no ha conducido a la contestación de la propia categoría "casta". Por el contrario, la ordenación vertical de las castas en la jerarquía de la pureza ha sido sustituida por una consolidación horizontal de estas categorías.

Bibliografía

- BONTE, Pierre (1976): "Marxisme et Anthropologie. Les Malheurs d'un Empirisme". *L'Homme*, XVI (4): 129-136.
- BOURDIEU, Pierre, (1979): *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*. Paris: Minuit.
- DANRENDORF, Ralf (1959): *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DUMONT, Louis (1966): *Homo Hierarchicus. Le système des Castes et ses Implications*. Paris: Gallimard.
- GUPTA, Dipankar (2005): "Caste and Politics: Identity Over System". *Annual Review of Anthropology*, 21: 409-207.
- LEACH, Edmund (1960): "Introduction: what should we mean by caste?", en E. Leach (ed.),

Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge: Cambridge University Press.

- MEILLASSOUX, Claude (1975): *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris: Maspero.
- MERTON, Robert (1996): *On Social Structure and Science*. Chicago: The University of Chicago Press.
- POULANTZAS, Nicos (1975): *Classes in Contemporary Capitalism*. London: NLB.
- SAN ROMÁN, Teresa (1996): *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos-Universitat autònoma de Barcelona.
- TERRAY, Emanuel (1969): *Le Marxisme Devant les Sociétés Primitives. Deux Études*. Paris: Maspero.
- WEBER, Max (1978): *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- WRIGHT, Erik Olin (1989): "The Comparative Project on Class Structure and Class Conscience: An Overview". *Acta Sociologica*, 32 (1): 3-22.

Manuela Ivone P. da Cunha

Véanse además Acciones afirmativas, ALTERIDAD, *Apartheid*, Centro-periferia, CIUDADANÍA, Ciudadano, COLONIALISMO Y ANTICOLONIALISMO, COMUNICACIÓN, Comunidad transnacional, Comunitarismo, CONSUMO CULTURAL, Criollización, CULTURA, DERECHOS HUMANOS, DESARROLLO, Desterritorialización, Diferencias naturales y diferencias sociales, Diferencias sociales y diferencias culturales, Diferencias sociolingüísticas y desigualdad, Discriminación positiva, DISCRIMINACIÓN Y EXCLUSIÓN SOCIAL, ELITES, Espacio red, Espacios locales, ESTADO-NACIÓN, ESTEREOTIPOS Y ESENCIALIZACIÓN, ESTIGMA, Etnocentrismo y relativismo cultural, EXPLOTACIÓN SOCIAL, Extranjero. FRONTERA, Frontera geográfica y administrativa, Fronteras económicas, Fronteras políticas y religiosas, Fronteras simbólicas, GENOCIDIO, Global y local, GLOBALIZACIÓN, Homofobia y heterofobia, IDENTIDAD, INDIGENISMO, Información, INTEGRACIÓN, Integración educativa, Integración religiosa, MIGRACIONES, Migraciones. Redes sociales, MINORÍAS, Modernidad, Modernización, MOVILIDAD, MULTICULTURALISMO, Multiculturalismo en los estudios culturales, Multicultura-

lismo en los estudios étnicos, Multilingüismo, Multilocal, Nacionalismo, Naturalización, Neocolonialismo, NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES, PATRIMONIO, Pluralismo sincrónico, POSMODERNIDAD, Racismo y neoracismo, RELACIONES Y PROCESOS INFORMALES, Relaciones y procesos informales políticos, Revolución técnico-comunicativa, SABER Y SABERES, Segregación, Sociedad de la información y del conocimiento, Sujeto intercultural, TERRITORIOS, TRABAJO, Traducción, VIOLENCIA POLÍTICA, Violencia política. Tipos, Xenofobia y xenofilia.

Diferencias naturales y diferencias sociales

Las diversas formas de *desigualdad enumeradas en DIFERENCIA Y DESIGUALDAD se encuentran interseccionadas con categorías de diferencia que pueden configurar por sí mismas tipos específicos de desigualdad, no totalmente reductibles a las primeras. Es el caso de las categorías “raciales”, de edad y género. Estas categorías vienen a segmentarlas —a una misma inserción de clase, por ejemplo, pueden corresponderle desigualdades de poder entre hombres y mujeres— y al mismo tiempo son segmentadas por ellas —la experiencia de las mujeres no es uniforme, difiriendo según las inserciones de clase—. En consecuencia, la similitud no implica igualdad. Este primer conjunto de categorías de diferencia hace referencia a características *naturales. Sin embargo, esto no quiere decir que se deriven naturalmente de éstas. No todas las diferencias naturales se revisten de significado —se convierten en socialmente visibles— ni todas son generadoras de desigualdad. Es lo que ocurre en el caso histórico, en lo que se refiere a la formulación de las clasificaciones “raciales”, de la racialización de ciertas características físicas y no de otras, no menos prominentes pero que han permanecido socialmente neutras. En consecuencia, la propia visibilidad de la apariencia física puede ser más el resultado de una construcción ideológica que un dato inmediato (Wade, 1993). En muchas ocasiones lo que está en juego no es la naturalidad de las diferencias, sino la naturalización de las desigualdades sociales como forma de legitimarlas y perpetuarlas (Stolcke, 1993). En cualquier caso, las diferencias naturales no se

piensan ni se movilizan de la misma manera en diferentes contextos culturales.

Una vez recorrido el camino de desnaturalización analítica de algunas desigualdades, es decir, desmontada la base natural de las diferencias consideradas como fuente de desigualdades sociales, cabrá preguntarse en qué medida este tipo de ejercicio es susceptible de ser puesto al servicio de las reivindicaciones *cívicas de igualdad de derechos. Aunque sea evidente su utilidad para promover una perspectiva distanciada y crítica sobre lo que de otro modo tiende a pasar por ineluctable, al mismo tiempo corre el riesgo de convertirse en una trampa si se esgrime imprudentemente en la esfera pública: situar los debates *ciudadanos, de carácter eminentemente político, en continuidad directa con el conocimiento sobre la naturaleza y así reforzar inadvertidamente la idea de que es ésta el árbitro último de las discusiones sobre lo que pueden y deben ser los derechos y deberes de personas, categorías y grupos. La igualdad, por tanto, sólo sería legítima siempre que la desigualdad no tuviera base natural alguna. En este sentido sería consecuentemente indispensable el *imprimatur* legitimador de la ciencia. Pero ¿y si, por mera hipótesis, la ciencia viniera a sostener lo contrario, que la esencia de las desigualdades sociales se encuentra en las diferencias naturales? ¿Hasta qué punto sería aceptable, en consecuencia, la revisión de principios democráticos? Los riesgos del cientifismo aquí implícito pueden ilustrarse con el caso de la militancia antirracista en nombre de la ciencia, que en el presente —pero no en el pasado— afirma la unicidad genética del género humano y la inexistencia de “razas”. Este combate cívico, si se desarrolla únicamente sobre esta base, incurre en una simetría peligrosa, pues acaba por reflejar las tesis racistas que hacían derivar la desigualdad social de las diferencias biológicas y queda cautivo del discurso genético, al cual por principio trasciende.

Edad

La edad es un modo de evaluación relacionado con el desarrollo físico del individuo y con la sucesión de etapas socialmente significativas en las que aquél se manifiesta. Como objeto demarcado culturalmente que es, la referencia a la edad resulta variable y sus modalidades son múltiples. Tanto puede situar al individuo, considerado en su existencia particular, como servir de base para la definición

de categorías sociales y la constitución de grupos; tanto puede implicar la periodización de etapas del ciclo de vida, de la infancia a la vejez, como las posiciones relativas de individuos entre sí. En este sentido pueden existir desigualdades fundadas sobre principios de senioridad y ancestralidad, como es el caso en varias sociedades de linajes, es decir, basadas menos en la edad cronológica *per se*, en términos absolutos, y más en la proximidad genealógica entre vivos o con los muertos. En las sociedades de linajes los vínculos de los mayores con los más jóvenes son también, en general, una relación de autoridad y de dependencia que pasa por el importante control que los primeros atesoran sobre la reproducción y la circulación e, indirectamente, sobre la reproducción cuando este control tiene implicaciones en las compensaciones matrimoniales debidas por los más jóvenes.

En algunas de estas sociedades la edad puede convertirse en un principio organizador central de la vida social, condicionando de manera global no sólo los principales acontecimientos de la existencia del individuo, sino que también puede definir estatus, cargos políticos, funciones, derechos y obligaciones. En estos contextos la vida social y económica está regulada por la transición sincronizada de un conjunto de personas de una etapa a otra. Se trata de los sistemas de clases de edad, que combinan un principio jerárquico, relacionado con las diferencias etarias, con un principio igualitario que gobierna las relaciones de copertenencia a una misma clase de edad (Bernardi, 1985; Hábeles y Collard, 1985; Stewart, 1977). Sin embargo, hay que precisar que normalmente estos grupos comprenden sólo individuos del mismo sexo. En el caso de esta configuración social, constatada en diversas regiones del globo, pero con presencia destacada sobre todo en varios países del África oriental —en parte porque aquí una determinada clase de edad gana presencia mucho más allá del nivel *local, proyectándose a escala *nacional—, las categorías colectivas definidas con base en el factor edad tienen, pues, verdaderamente una expresión institucional, lo cual no ocurre con la noción de generaciones. Se entiende por clase de edad un grupo de individuos nacido en un mismo intervalo de tiempo, periodo éste variable y socialmente determinado. Puede tratarse del intervalo comprendido entre dos rituales colectivos de iniciación de adolescentes. Pero este criterio de coiniciación pubescente, popularizado por el conocido caso de

los masai en Tanzania y Kenia, no es el único modo de constitución de clases de edad; otro criterio es de orden generacional, en la medida en que lo decisivo es la pertenencia de padre e hijo a clases de edad distintas. La edad genealógica prevalece en este caso sobre la cronológica. Teniendo en cuenta que cada clase de edad va progresando a lo largo de su existencia por diversos grados, que enmarcan diferentes funciones sociales desempeñadas por los individuos, la conciliación de estos dos aspectos puede resultar más compleja de lo que se podría suponer.

Sexo y género

La desigualdad también puede formularse en relación al género. Invirtiendo la perspectiva de esta formulación, el género ha sido definido, de hecho, como una forma de desigualdad, por lo que el estudio del género sería por inherencia un análisis de las relaciones de poder asimétrico (Ortner y Whitehead, 1981; Collier y Yanagisako, 1987). En la actualidad, esta consideración no implica, como en tiempos conllevó, el presupuesto simple de la dominación universal de las mujeres por los hombres, ni el de la universalidad de las nociones de género que afirman la superioridad masculina y la inferioridad femenina. Esta subordinación, como llegó a pensarse, se derivaría de la capacidad reproductora de las mujeres, que induciría en todas las épocas y en todos los lugares a una desvalorizante asociación simbólica con la naturaleza y la esfera privada o doméstica. Los hombres, por su parte, representarían universalmente la cultura y la esfera pública (Rosaldo y Lamphere, 1974). Una perspectiva comparativa más atenta a las diferencias culturales y sociales vino a evidenciar, no obstante, no sólo una mayor complejidad y diversidad de formas en este ámbito, sino también que esos dos presupuestos están en parte estrechamente ligados a construcciones ideológicas y esquemas "occidentales" de pensamiento. Se trata de esquemas dicotómicos tales como cultura/naturaleza, público/privado, producción/reproducción. Es más, esas dicotomías se encuentran organizadas siempre de manera asimétrica: la cultura figura en ellas como superior a la naturaleza, la esfera pública masculina engloba el ámbito doméstico femenino. En este marco, el pensamiento sobre la diferencia de género sería, pues, en principio jerarquizador e incapaz de reconocer, según los contextos, la igualdad entre los géneros, lo

mismo que admite la desigualdad; de identificar semejanzas, a la vez distingue diferencias. El problema de la desigualdad es también indisociable de la cuestión de la representación de las mujeres y desde luego está inscrito en ella, como la antropología feminista ha destacado. No sólo se ha descuidado a las mujeres en cuanto objeto de atención etnográfica, quedando sus actividades invisibles o subevaluadas, sino que tampoco se las representaba como actores plenos de la vida social, habiendo permanecido durante mucho tiempo sin voz.

Ahora bien, la dicotomización que ha estructurado la representación del género está lejos de ser universal. Además, la cuestión de la subordinación de las mujeres no se plantea en los mismos términos en las sociedades igualitarias (Leacock, 1978), sin jerarquía política, donde el poder no se concibe como fuerza coercitiva y las mujeres controlan su *trabajo y lo que de él resulta. Como han destacado diversos antropólogos, el conjunto de dicotomías referido más arriba es menos una característica de los universos culturales estudiados que del discurso desarrollado sobre éstos. Es el caso de la oposición entre producción y reproducción, que se basa en la tendencia "occidental" a marcar la distinción entre la producción de personas y de cosas (Collier y Yanagisako, 1987) y a radicar en esa diferenciación la idea de la "naturalidad" de la división sexual del trabajo. Es más, la conceptualización naturalista de las mujeres con la que se relaciona ha estado en la base de un análisis económico distorsionado del trabajo de aquéllas —y, en consecuencia, de la producción en su conjunto— al privilegiar las tareas reproductivas que desempeñan en detrimento de otras (Mathieu, 1991). En cuanto a la dicotomía público/privado, no todas las sociedades la elaboran y se puede situar históricamente (Leacock, 1978). De la misma forma, este binomio no recubre uniformemente las mismas realidades —la noción de privado puede referirse a la persona, no a un grupo doméstico; la idea de público no siempre se puede reducir a la de político—; tampoco corresponde necesariamente a una distribución de actividades masculinas y femeninas, ni a una jerarquización que revaloriza unas —las de las mujeres— y devalúa otras —las de los hombres— (Overing, 1986). Se impone, no obstante, una precisión en este punto. Una cosa es revelar el *etnocentrismo y el androcentrismo presentes en las propias categorías analíticas utilizadas, y otra subestimar, con un

relativismo un tanto simétrico, la ideología androcéntrica en sociedades diferentes por considerar que las mujeres tendrían un poder real, aunque discreto, por detrás del poder visible, pero superficial de los hombres. En este caso la cuestión es saber si las mujeres detentan, sobre los hombres y la sociedad, el poder de decisión global que éstos muchas veces tienen sobre las mujeres y la sociedad, o si ellas poseen poder esencialmente en el dominio que se les atribuye (Mathieu, 1991). Finalmente, el par binario naturaleza/cultura, y su asociación a un contraste entre los sexos, han visto cuestionados su contenido y universalidad, una vez que también han sido considerados una particularidad "occidental" imputada a otras visiones del mundo (MacCormack e Strathern, 1980). Lo mismo sucede con el alineamiento simbólico de las mujeres con la naturaleza, de las mujeres con la reproducción y de ésta con la naturaleza: ninguna de estas asociaciones culturales se puede generalizar universalmente. Así lo señalan Collier y Rosaldo (Ortner y Whitehead, 1981).

El modo en que el binomio naturaleza/cultura está presente en la propia articulación entre sexo y género es menos lineal de lo que se pensaba en un principio. El término "género" fue introducido por los estudios feministas para designar la construcción social de la diferencia entre hombres y mujeres —por ejemplo, sus respectivas actividades y comportamientos o aquello que se entiende por "masculino" y "femenino"—, y para distinguirla de la diversidad biológica entre ambos, referida con el término "sexo". El género como construcción simbólica sería culturalmente variable, frente al hecho universal de las diferencias naturales de sexo. Sin embargo, las categorías de género "masculino" y "femenino" no son necesariamente simples comentarios o prolongaciones culturales de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, ni las diversidades de sexo son forzosamente la base universal a partir de la cual se generan las distinciones de género (Collier y Yanagisako, 1987). En otros contextos culturales, las diferencias de género también pueden naturalizarse o radicarse en el cuerpo, pero de manera diversa y sin que esa naturalización corresponda a la agregación específica de ingredientes que componen la noción occidental de sexo —una construcción que aglomera en una misma unidad aspectos diversos, tales como elementos anatómicos, funciones biológicas, y que produce categorizaciones sexuales binarias—. A pesar de reconocidas, las

diferencias genitales y de papeles reproductivos entre hombres y mujeres pueden ser menos relevantes, en las categorizaciones sexuales emprendidas por otras sociedades, que otros aspectos de la fisiología del cuerpo. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la carne y el hueso, entendidos como femenino y masculino, entre los khumbo de Nepal (Diemberger, 1993). Pero en este caso, en lugar de realzar diferencias entre cuerpos, las nociones de distinción sexual subrayan aspectos diferentes contenidos en cada cuerpo. Desde esta perspectiva se argumentó más tarde que, en último término, la distinción analítica entre sexo y género tal vez fuera innecesaria —e incluso reedite, a otro nivel, el tipo de naturalización que en un principio sirvió para cuestionar—, pues la noción de “sexo” en sí misma está modulada por construcciones culturales particulares (Collier y Yanagisako, 1987; Butler, 1999).

Bibliografía

- BERNARDI, Bernardo (1985): *Age Class Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- COLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. (eds.) (1987): *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- DIEMBERGER, Hildegard (1993): “Blood, Sperm, Soul and the Mountain. Gender Relations, Kinship and Cosmology among the Kumbo”, en T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*. London: Routledge, 88-127.
- LAECOCC, Eleanor (1978): “Women’s Status in Egalitarian Societies: Implications for Social Evolution”. *Current Anthropology*, 19: 247-75.
- MACCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (eds.) (1980): *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MATHIEU, Nicole-Claude (1991): *L’Anatomie Politique. Catégorisations et Idéologies du Sexe*. Paris: Côté Femmes.
- MOORE, Henrietta (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- ORTNER, Sherry; WHITEHEAD, Harriet (eds.) (1981): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise (eds.) (1974): *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, 67-88.

STEWART, Frank Henderson (1977): *Fundamentals of Age-Group Systems*. New York: Academic Press.

STOCKLE, Verena (1993): “Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?”, en T. del Valle (ed.), *Gendered Anthropology*. London: Routledge.

Manuela Ivone P. da Cunha

Véanse además ALTERIDAD, CIUDADANÍA, Ciudadano, CONSUMO CULTURAL, Criollización, DERECHOS HUMANOS, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD, Diferencias sociales y diferencias culturales, Discriminación positiva, Espacios locales, ESTADO-NACIÓN, ESTEREOTIPOS Y ESENCIALIZACIÓN, ESTIGMA, Etnocentrismo y relativismo cultural, Global y local, Homofobia y heterofobia, INTEGRACIÓN, Integración educativa, Interculturalidad, Migraciones. Teoría macro, Migraciones y racismo, MINORÍAS, ESTEREOTIPOS Y ESENCIALIZACIÓN, Etnocentrismo y relativismo cultural, Naturalización, Nomadismo y turismo, Plurinacionalidad, Racismo y neoracismo, RELACIONES Y PROCESOS INFORMALES, Relaciones y procesos informales económicos, SABER Y SABERES, Viajes y sistemas de movilidad.

Diferencias sociales y diferencias culturales

De la misma manera que algunas *desigualdades han sido *naturalizadas, otras han sido *culturalizadas, esto es, se atribuyó a diferencias culturales aquello que muchas veces se debe, sobre todo, a disparidades sociales. La lógica esencialista es la misma en ambas conversiones, tal como el efecto de escamoteo de estructuras de desigualdad. Éste es uno de los tres principales problemas que pueden afectar al análisis de las relaciones entre diferencias sociales y culturales. La confusión entre estos dos planos se ha manifestado, por ejemplo, en la tendencia a exotizar la pobreza, atribuyendo a una inserción *étnica o a una opción cultural aspectos del modo de vida tales como las condiciones precarias de vivienda de una comunidad dada en barrios de chabolas (Bourdieu, 1993; Cunha, 2002). La distancia social se ve también amplificada y transformada en inconmensurabilidad, cuando se suprime del abanico de las motivaciones posibles de un comportamiento los factores

socioeconómicos y se lo reduce desde un principio a una mentalidad *“otra” o a rasgos psicosociales específicos, como puede ser la “orientación hacia el presente”.

Éste fue uno de los problemas que afectó a la noción de “cultura de la pobreza”, una construcción que también ilustra un segundo tipo de equívocos analíticos que rodean esta cuestión: aquel que consiste en desconectar por completo los procesos culturales de los económicos y políticos. Según Oscar Lewis (1966), que propuso tal concepto, se habría generado un conjunto particular de comportamientos, valores e ideas como respuesta adaptativa a la *marginalidad económica y, una vez constituida, esa cultura se perpetuaría de forma autosostenida, inmune al cambio y condenando por sí misma a los pobres en la miseria. A despecho de las intenciones de Lewis, la “cultura de la pobreza” abrió un camino a la exclusiva responsabilización de los pobres de su subalternidad, dados los valores contraproducentes por los que se regirían, llegándose a juzgar inútil cualquier intervención en el sentido de mejorar su condición, por ejemplo, a través de programas sociales. El tipo de apropiación de la que esta noción ha sido objeto ilustra perfectamente la polarización ideológica existente en torno a los estudios sobre la pobreza, especialmente en el caso de EE. UU. Esta noción también entronca con la propia organización de las categorías culturales a través de las cuales la diferencia tiende a ser pensada *ahí*, y con el modo en que *ahí* se establecen las *identidades sociales, donde sobresale la tendencia a subsumir la identidad de clase en étnico-“racial” y a que la condición de clase sea el último factor invocado para explicar la pobreza y la impotencia social (Ortner, 1998). Cuando no lo es, adquiere a veces un carácter *sui generis*, como en la noción de *underclass* (Wilson, 1987), desarrollada para caracterizar al subproletariado de los guetos urbanos americanos, afectados por la desindustrialización y por el paro, por la descomposición de las estructuras familiares y, sobre todo, por el aislamiento social. En esta noción se subrayan los aspectos colectivos de la exclusión social y simbólica que caracteriza al gueto como un todo, al igual que, siguiendo a Lewis, los aspectos culturales de la organización de la supervivencia que en él emergen como reacción a esa exclusión. La centralidad asumida en este contexto por el concepto de *underclass* ilustra una tradición anglosajona

de abordaje de la cuestión, en la que los pobres figuran menos como un conjunto estadístico de individuos que como una categoría social con contenido ontológico.

En el extremo opuesto se sitúa otro tipo de equívocos en los que incurrieron precisamente algunos de los críticos de Lewis (Valentine, 1961; Leeds, 1971), al encarar la reproducción de las relaciones de clase únicamente como un efecto mecánico, directo y sobredeterminado de las estructuras de desigualdad. Varias etnografías han demostrado que no es así, al poner de relieve los procesos de carácter cultural implicados en esa reproducción (Howe, 1990; Willis, 1977). Es más, la antropología abandonó hace mucho tiempo la noción cosificante de cultura que orientó la idea de “cultura de la pobreza” y que la distinción analítica entre “cultura” y “respuesta situacional” —una primera tentativa de resolver los problemas que tal concepto implicaba— no había contribuido a superar. Más bien había creado una falsa dicotomía, una vez que la cultura no debe entenderse como un arcano núcleo fijo de valores, sino como un proceso ligado a la actividad social, por lo que, en consecuencia, también es en buena medida contextual y recreada continuamente en la práctica. Teniendo esto en cuenta, estudios recientes han procurado analizar modos de vida ligados a la pobreza como algo que representa más que una respuesta pasiva a constreñimientos estructurales, y que es susceptible de exacerbar una marginalidad social impuesta por esos constreñimientos (Day, Papataxiarchis y Stewart, 1999). La recuperación de la idea de “orientación hacia el presente” es central en esos abordajes, aunque los riesgos de cosificación y de sociocentrismo, identificados hace mucho tiempo por Elliot Liebow (1967), no estén definitivamente apartados (Cunha, 2002). En todo caso, están atentos al tercer riesgo analítico referido, es decir, reducir las diferencias culturales a las sociales.

Otro dominio en el que ha sobresalido la tendencia a prestar atención a la dimensión social en detrimento de la cultural es el ámbito de la salud y de la enfermedad. Con todo, es precisamente la dimensión cultural la que puede permitir comprender diferencias de conducta de las que no da suficiente cuenta la dimensión propiamente sociológica. No supone ceder a un culturalismo estéril, ni esto implica obliterar los aspectos sociales e históricos, el reconocer la importancia de esta dimensión, donde se incluyen, por ejemplo, los valores y las representaciones vehiculadas por

el origen religioso, que marcan comportamientos en ámbitos tan variados como la relación con el cuerpo, la enfermedad, los médicos y los medicamentos, según informan la relación con la escritura, el *saber y la autoridad (Fainzang, 2001). Es así como es posible dar cuenta de divergencias significativas constatadas en el seno de un mismo medio social, o en marcos sociales equivalentes, entre individuos asociados a categorías culturales diferentes, de la misma forma que se pueden descubrir tendencias semejantes, verificadas por recurrencias en el interior del mismo ámbito cultural, que son transversales a una población heterogénea desde un punto de vista socioeconómico, educativo, profesional o de medio rural/urbano.

Bibliografía

- CUNHA, Manuela Ivone P. da (2002): *Entre o Bairro e a Prisão: Tráfico e Trayectos*. Lisboa: Fim de Século.
- DAY, Sophie; PAPATAXIARCHIS, Evyhymios; STEWART, Michael (eds.) (1999): *Lilies of the Field. Marginal People Who Live For the Moment*. Boulder, Co. Westview Press.
- FAINZANG, Sylvie (2001): *Médicaments et Société*. Paris: PUF.
- HOWE, Leo (1990): *Being Unemployed in Northern Ireland: An Ethnographic Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEEDS, Anthony (1971): "The Concept of the Culture of Poverty: Conceptual, Logical, and Empirical Problems, with Perspectives From Brazil and Peru", en E. Leacock (ed.), *The Culture of Poverty: A Critique*. New York: Simon and Schuster, 226-284.
- LEWIS, Oscar (1966): *La Vida. A Puerto Rican in the Culture of Poverty*. New York: Random House.
- LIEBOW, Elliot (1967): *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston: Little, Brown and Company.
- ORTNER, Shirley (1998): "Identities: The Hidden Life of Class". *Journal of Anthropological Research*, 54 (1): 1-17.
- VALENTINE, Charles (1966): *Culture and Poverty. Critique and Counter Proposals*. Chicago: The Chicago University Press.
- WILLIS, Paul (1977): *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. London: Saxon House.
- WILSON, William Julius (1987): *The Truly Disadvantaged*. Chicago: The Chicago University Press.

Manuela Ivone P. Da Cunha

Véanse además Acciones afirmativas, Aculturación, ALTERIDAD, CIUDADANÍA, Ciudadano, Comunitarismo, CONSUMO CULTURAL, Criollización, CULTURA, DESARROLLO, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD, Diferencias sociolingüísticas y desigualdad, Discriminación positiva, DISCRIMINACIÓN Y EXCLUSIÓN SOCIAL, ELITES, ESPACIO-TIEMPO, Etnicidad, Etnocentrismo y relativismo cultural, EXPLOTACIÓN SOCIAL, Extranjero, FRONTERA, HIBRIDACIÓN, Homofobia y heterofobia, IDENTIDAD, INTEGRACIÓN, Integración educativa, Integración religiosa, Interculturalidad, Megalópolis, Migraciones, Teoría macro, MINORÍAS, MOVILIDAD, MULTICULTURALISMO, Nacionalidad, Nacionalismo, Naturalización, Nomadismo y turismo, NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES, Pluralismo sincrónico, Plurinacionalidad, Racismo y neoracismo, Relaciones y procesos informales económicos, Revolución técnico-comunicativa, SABER Y SABERES, Segregación, Sujeto intercultural, TRABAJO, Viajes y sistemas de movilidad, Violencia política. Tipos.

Diferencias sociolingüísticas y desigualdad

Una población puede manifestar una variedad de prácticas lingüísticas que informan y son informadas por *diferencias sociales y culturales, que se toman como causas o justificaciones de diversas desigualdades (Barman, 2003; Schieffelin *et al.*, 1998). Mientras la unidad genética de la especie humana es algo que se ha venido aceptando con dificultades, nos encontramos habitualmente con la idea de la existencia de una lengua original que se habría ramificado. Ahora bien, es plausible que las familias de lenguas hayan tenido múltiples orígenes, instancias diversas de realización de una universal capacidad humana para el lenguaje. Sea como sea, la variedad que representan los varios miles de lenguas de la humanidad es patente. En este sentido las estimaciones varían según los criterios que se tengan en cuenta, como, por ejemplo, la distinción lengua/dialecto, cuyos usos políticos pueden ilustrar la jerarquización social de las diferencias lingüísticas.