

MONTSERRAT CAÑEDO RODRÍGUEZ (ed.) COSMOPOLÍTICAS

COSMOPOLÍTICAS

PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS

EDICIÓN DE MONTSERRAT CAÑEDO RODRÍGUEZ

EDITORIAL TROTTA

ISBN 978-84-9879-382-6



9 788498 793826



Cosmopolíticas.
Perspectivas antropológicas

Edición de Montserrat Cañedo Rodríguez

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Antropología

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Montserrat Cañedo Rodríguez, para esta edición, 2013

© Los autores, para sus colaboraciones, 2013

© Los traductores, para sus traducciones, 2013

ISBN: 978-84-9879-382-6
Depósito Legal: M-1551-2013

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

Introducción: *Montserrat Cañedo Rodríguez* 9

I

GRAMÁTICAS Y LÓGICAS DE LO POLÍTICO

El sistema político de los nuer: *Edward Evan Evans-Pritchard* 27
El gobierno de las castas; justicia y autoridad: *Louis Dumont* 64
La persona fractal: *Roy Wagner* 83

II

SIMBOLISMO, PERFORMANCE RITUAL Y LIDERAZGO

Gumlao y gumsa: *Edmund R. Leach* 101
El puente. Análisis de una situación social en la moderna Zululandia: *Max Gluckman* 115
La función políticamente integradora del ritual: *Victor W. Turner* 144
La mística del poder: *Abner Cohen* 171

III

HEGEMONÍA Y RESISTENCIA

Historia de una plantación en Puerto Rico: *Sidney W. Mintz* 195
La ley en una tierra sin ley. Diario de limpieza: *Michael Taussig* 225
Aventuras antropológicas con el Mago de Oz de Rumanía, 1973-1989: *Katherine Verdery* 250
La selva de las colaboraciones: *Anna L. Tsing* 266

- Hutton, J. H. (1946), *Caste in India, its Nature, Function and Origins*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ibbetson, D. C. J. (1916), *Panjab Castes*, Government Printing, Lahore.
- Kane, P. V. (1930-1962), *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 5 vols.
- Ketkar, S. V. (1909), *The History of Caste in India*, Ithaca, Nueva York.
- Lewis, O. (1958), *Village Life in North India*, University of Illinois Press, Urbana.
- Lingant, R. (1968), *Les sources du Droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Mouton, París.
- Marriott, M. (ed.) (1955), *Village India*, University of Chicago Press, Chicago.
- Mater (1960), «Dominant Caste», en N. K. Bose (ed.), *Data on Caste in Orissa*, Anthropological Survey, Calcuta.
- Matthai, J. (1915), «Village Government in British India»: *Studies in Economic and Political Science* 48.
- Mayer, A. C. (1956), «Associations in Fiji Indian Rural Society»: *American Anthropologist* 58: 97-108.
- (1958), «The Dominant Caste in a Region of Central India»: *South-Western Journal of Anthropology* XIV: 407-427.
- (1960), *Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region*, Routledge, Londres.
- Mookerti, R. K. (1919), *Local Government in Ancient India*, Oxford.
- Nath, Y. V. S. (1954), «The Bhils of Ratanmal»: *Economic Weekly* VI (Bombay): 1355-1360.
- Nesfield, J. C. (1885), *Brief View into the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh, together with an Examination of the Names and Figures shown in the Census Report, 1882*, Allahabad.
- O'Malley, L. S. S. (1932), *Indian Caste Customs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (ed.) (1941), *Modern India and the West*, Oxford University Press, Londres.
- Park, R. y Tinker, I. (eds.) (1959), *Leadership and Political Institutions*, Princeton University Press, Princeton.
- Report of the Study Team on Nyaya Panchayats*, Government of India, Ministry of Law, Delhi, 1962.
- Ronaldshay, conde de (1924), *India, a Bird's-Eye View*, Londres.
- Sastri, K. A. N. (1955), *The Colas* (History Series 9), University of Madras, Madrás.
- (1932), *Studies in Cola History and Administration* (History Series 7), University of Madras, Madrás.
- Srinivas, M. N. (1952), «A joint family dispute in a Mysore village»: *Journal of the M. S. University of Baroda* I: 7-31.
- (1954), «A Caste dispute among Washermen in Mysore»: *The Eastern Anthropologist* VII/3-4: 149-168.
- (1955), «The Social System of a Mysore Village», en M. Marriott (ed.), *Village India*, University of Chicago Press, Chicago: 1-36.
- (1959), «The case of the Potter and the Pries»: *Man in India* 39/3: 109-209.
- (ed.) (1960), *India's Villages*, Asia Publication House, Londres.
- Thurston, E. y Rangachari, K. (1909), *Castes and Tribes of Southern India*, Madrás.
- Tinker, H. (1954), *The Foundations of Local Self-Government in India, Pakistan and Burma*, The Atholone Press, Londres.

LA PERSONA FRACTAL*

Roy Wagner

Estamos en deuda con el marxista italiano Antonio Gramsci por la noción de ideas hegemónicas (1971), esto es, conceptos que se dan por sentados hasta el punto de confundirse con la voz de la razón. Estas ideas no son subconscientes ni están al margen de la conciencia, por el mismo motivo por el que su validez nunca se cuestiona; no son sino la forma misma que, de un asunto o problema, toma nuestra conciencia. De este modo, las ideas hegemónicas están tan poco sujetas a la prueba o a la falta de ella como los paradigmas kuhnianos: en ambos casos, entrar en el discurso es equivalente a sustituir la cuestión de *si* las cosas funcionan o *no* de esa manera por la cuestión de *cómo* funcionan de ese modo. Por eso, de los antropólogos cuya investigación presuponga, por ejemplo, el motivo hegemónico de la dinámica necesariamente social del pensamiento humano, puede esperarse que malinterpreten cualquier argumento que suponga un reto a dicho motivo. El error, del todo inconsciente, estará en tomar lo que es en realidad un desafío a la idea hegemónica por una incapacidad de dar razón convincente de un «cómo»¹.

La oposición de individuo y sociedad, un producto de la ideología y la jurisprudencia occidentales, no es meramente coincidente con la hegemonía del pensamiento «social», sino directamente idéntica a él. Se basa en la noción del «concepto social», necesariamente ideal e irrealizable en la práctica, y asimismo en la noción, necesariamente sustantiva, física y material, de la persona como objeto. Así, la idea de la «comunidad» (corporateness), una ostensible incorporación de los individuos a un único

* «The Fractal Person», en M. Godelier y M. Strathern (eds.), *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 159-173. Traducción de Montserrat Cañedo.

El libro del que este texto es un capítulo fue el resultado de un seminario organizado en París en 1987 para explorar críticamente el trabajo seminal de Maurice Godelier en torno a los *great men* baruya de Papúa Nueva Guinea (Godelier 1982), a partir, fundamentalmente, de la referencia a diversas etnografías de distintos grupos melanesios. La ubicación geográfica de los grupos citados en el texto puede consultarse en el mapa que figura al final del capítulo (*N. de la E.*).

1. Esos antropólogos nunca se referirán, de este modo, al «porqué» del mismo motivo hegemónico: en este ejemplo, a si el pensamiento humano tiene o no una dinámica social. Que sí la tiene es, en sí misma, la idea hegemónica que permanece incuestionada (*N. de la E.*).

«cuerpo» social, llega a ser, debido al fracaso en el logro de su completa realización, un grupo sustantivo de individuos. Y la noción de una «cultura» de representaciones colectivas totalmente integrada dentro del individuo se convierte, debido al fracaso de su realización, en un mero «concepto de cultura», en un ideal. La clave no es simplemente que una oposición entre pensamiento y sustancia, fallida y poco realista, se reproduzca a sí misma como un hecho social observable, en la medida en que los grupos sociales y las idealizadas culturas son producidas en masa como un mapa de variaciones y problemáticas socioculturales. Más importante aún es que una ingenua dependencia hegemónica de la individualidad y la pluralidad subyace a y articula el modo en el que el concepto ideal y el objeto sustantivo son puestos en juego. Esta dependencia hace que los fallos del concepto en lo que hace a su completa realización, del objeto sustantivo a lo conceptualmente tratable, no parezcan sino hechos persistentes, el tejido mismo de la realidad social.

Así, declarar, por ejemplo, que «ninguna sociedad funciona a la perfección», o incluso que «la razón de que ninguna sociedad funcione perfectamente es que sus miembros esperan que lo haga», resulta más bien describir las expectativas mismas de los antropólogos, y no las de sus sujetos de estudio. Porque lo que se describe es la manera en la que los científicos sociales trabajan para hacer a sus sujetos interesantes, estadísticamente variables y objeto de problematización. No está claro de ninguna manera que los sujetos se piensen a sí mismos de ese modo, o que piensen en lo interesante de sus interacciones sociales solamente porque estas puedan ser mapeadas en paradigmas de agrupamientos sociales y variabilidad individual.

La idea de un mecanismo social, o la del individuo como su resistencia natural, no tiene base local en Melanesia; la llevaron allí «individuos» autoconscientes, junto con otros mecanismos². Igualmente, la proposición de que una sociedad podría funcionar o no es igual de sorprendente, en términos indígenas, que la de que la maquinaria de un automóvil funcione o pueda no funcionar. Pero el fallo del motor de un automóvil, como el de la sociedad de construcción occidental, no implica una total revisión de nuestras asunciones sobre mecánica; implica una revisión del motor, del modelo, antes de que la mecánica funcione. Una mecánica hegemónica del individuo/sociedad, con sus presupuestos implícitos sobre lo particular/general, transforma inmediatamente las cuestiones sobre el «porqué» en cuestiones sobre el «cómo».

Por lo tanto, el descubrimiento de que, al menos para algunos melanesios, la distinción parte/todo y sus implicaciones es inaplicable, no los convierte en genios matemáticos. Si un descubrimiento así sugiere que el fallo del concepto social que produce el problema del individuo, y el fallo de la autonomía individual que produce el sistema, son construcciones equivocadas de la «máquina» equivocada, esto simplemente significa que el pensamiento melanesio es demasiado elegantemente simple, y no demasiado complejo, para las expectativas occidentales. Un motor con partes que no se mueven al menos evita el castigo de la fricción. Y la fricción puede

2. Se refiere a que es una idea importada desde Occidente (N. de la E.).

muy bien ser el efecto que los científicos sociales han confundido con la influencia social.

Algo así es, al menos, lo que sugiere la concepción dominante del *big man*: este vendría a ser un emperador de la fricción social que utiliza a la sociedad contra sí misma para reinstaurar al individuo en la cúspide. En su identificación del fenómeno del *great man*, Godelier plantea un reto importante a nuestra comprensión de las sociedades melanesias³. Introducido como otro tipo u otra clase de líder, el *great man* provee un contrajemplo de la figura del *big man*, cuyo uso desmedido la ha extendido e inflado más allá de la sofisticada caracterización de Sahlins (1972). Pero la tipología en sí misma solo puede trivializar el reto; que adquiere su peso y autoridad fundamentalmente del contexto de la etnografía baruya. Así, *La Production des Grands Hommes* (Godelier 1982) propone una vívida antítesis de la autoindulgente noción de sociedades «pobremente estructuradas» que ha caracterizado la especulación etnográfica durante años. El gran reto no es otro que el de un modo más holístico de pensamiento que el que está implicado en [la idea de] estructura, del que el *great man* sería su contraparte holística.

¿Es el *big man* el equivalente del *great man* en otro tipo de sociedad, más abierta, más competitiva y menos estructurada? ¿O es este tipo de *big man* en sí mismo un error con respecto a otro modo de aproximarse a la sociedad y, en ese sentido, no puede ser un contraste tipológico en absoluto? Vamos a considerar un locus classicus etnográfico.

NI INDIVIDUO NI GRUPO

El antropólogo se ha visto frecuentemente obligado a, e incluso ha estado encantado de, construir fuerzas sociales a partir de la evidencia del modo de producción de un *big man*, esto es, de sus recursos para un *moka*⁴. En

3. Godelier propone en su etnografía sobre los baruya una distinción tipológica entre las sociedades de *big men* que había caracterizado Sahlins, y las propias de los *great men*, como es el caso, entre otros, de la misma sociedad baruya. En las sociedades de *big men*, los intercambios se basan en el principio de la no equivalencia entre las cosas intercambiadas, siendo los intercambios competitivos un asunto de importancia central en la sociedad. El *big man* logra su posición de poder en el marco de esa competitividad. Según Godelier, en las sociedades donde aparece el tipo de los *great men*, los intercambios se basan en el principio de la equivalencia, y no constituyen el contexto en el que se forman los *great men* (quienes son más bien cazadores o guerreros exitosos, o expertos en rituales, el desarrollo de los cuales es, en estas sociedades, más complejo). Véase Godelier 1982. La distinción de Godelier dio pie, en la reflexión antropológica posterior y propiamente en el seminario que originó el libro donde se incluye este texto, yendo más allá del la cuestión de la relación entre el poder, el género y el liderazgo, a una reflexión teórica sobre las condiciones de la reproducción social y los fundamentos de la comparación social, apoyada en gran parte en la etnografía melanesia. Un apunte final sobre la traducción de los términos: en la literatura antropológica en castellano, tanto *big man* como *great man* han sido traducidos, en distintos contextos, como «gran hombre». Como en este texto es esencial el contraste entre ambos términos, en último extremo entre ambos conceptos, hemos optado por mantener los términos en inglés, tanto en sus usos en singular como en plural (N. de la E.).

4. El *moka* se refiere en general a una esfera de intercambio entre los hagen de Papúa Nueva Guinea (y más en concreto a las ceremonias en las que se desarrolla). En el *moka*, el intercambio de algunos tipos de bienes (fundamentalmente cerdos y conchas) se produce de manera competitiva entre los *big men* dispersos en una determinada área, quienes establecen redes de lealtad, en el marco

tanto un *big man* puede ser visto como alguien que construye algún tipo de solidaridad o que ayuda al grupo a constituirse, la sociología tiene una inmediata y obvia realización. La cuestión que formula la idea del *great man* es la de qué hacer cuando la sociedad y la solidaridad ya tienen su lugar. Entonces, claro está, los esfuerzos del *big man* tienen que ser reconsiderados o reinterpretados; este no está encarnando la respuesta a una pregunta sociológica, porque esa cuestión ya ha sido respondida. Pero si sugiriésemos que el *big man* está llevando a cabo sus propias aspiraciones individuales, la proyección de la economía política occidental encontraría así otra fácil respuesta. La sociología, de este modo, emergería de los efectos asociados de la competición individual.

Cualquiera que haya intentado determinar el lugar definitivo del «individuo» y del «grupo corporativo» en la planificación y el ejercicio de estos intercambios competitivos, pronto se habrá dado cuenta de que el individuo y el grupo son falsas alternativas, implicadas por partida doble, ya que una implica la otra. Es, después de todo, difícil o directamente imposible definir al exitoso (o fracasado) hacedor de un *moka* como individuo o como grupo, debido a que el *big man* aspira a algo que es las dos cosas a la vez. Se podría decir que el *big man* entre los *hagen* aspira al estatus del *great man* —que el *moka* produce ejemplos variantes de *great man*, igualmente válidos con independencia del éxito o fracaso de este—. Es una cuestión de validación de algo que está ya ahí, al igual que los cerdos y las conchas están ahí.

¿Tendría algún sentido, entonces, argüir que el estatus y la sociedad nunca están realmente ahí, que la imagen siempre se realiza por vez primera o incluso que nunca se realiza? Ningún sentido en absoluto. La sociedad *hagen* está o no ahí tanto si el *moka* se realiza como si no; el *big man* permanece como tal independientemente de su logro. Si fuera un asunto de «hacer» sociedad, entonces el fallo de un *moka* constituiría alguna diferencia.

He tomado prestada una ilustración de la sociedad *hagen*, y he realizado a propósito nuestra habitual proyección de motivación y agencia sobre

del clan y la tribu, entre las personas que los proveen y a quienes ellos mismos proveen, saldando las deudas, a partir de los resultados de los intercambios. La clave del modelo es que los intercambios no son equivalentes, puesto que cada *big man* intenta siempre dar más que su rival, lo cual le garantiza una superioridad en términos de prestigio que es la base de su poder de liderazgo. Este liderazgo, por otra parte, no es nunca independiente del apoyo del grupo de partidarios (quienes lo ofrecen a cambio de los beneficios que obtienen del líder) y está basado en las habilidades persuasivas y carismáticas del propio *big man*. La interpretación sociológica clásica de la figura del *big man* y del sistema de intercambio que lo hace posible puede observarse, en una de sus formulaciones más logradas, en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (si bien el ámbito de la discusión de Mauss es más amplio que el caso del *moka* melanesio). El intercambio «crea» sociedad al constituir una red de relaciones en las que los bienes y su circulación son la otra cara de un sistema de obligaciones (dar, recibir y devolver) que permite —y efectúa— la dinámica de los agrupamientos sociales. En ese esquema, el *big man* acumula los bienes que le ofrecen sus leales, a quienes en cierto modo «representa» en el *moka*, constituyendo una especie de operador que «traduce» una suma (de bienes y de relaciones) en prestigio y poder, permitiendo la articulación social de personas y agrupamientos. El presente texto de Roy Wagner se construye en gran parte a la contra de esta interpretación sociológica clásica y de sus presupuestos implícitos, fundamentalmente el par de opuestos persona-sociedad. No es extraño que la figura del *big man*, como un operador de los tránsitos entre un polo y otro de la oposición, resulte para Wagner una figura antropológica de especial relevancia para el cuestionamiento de lo que considera una idea hegemónica de las ciencias sociales (N. de la E.).

sus oblicuos y difíciles actores, y lo he hecho por un motivo concreto: desarrollar, en el curso de este ensayo, el concepto de persona que no es ni singular ni plural, un concepto que ha propuesto Marilyn Strathern. Al introducir su idea, Strathern (1990) toma prestada de Haraway (1985) la más ingeniosa aplicación del término clásico de la ciencia ficción, «cyborg»: el ser integral que es en parte humano y en parte máquina. Para mis propósitos, y por las razones que pronto aclararé, voy a retomar el concepto con el nombre de *persona fractal*, siguiendo la noción matemática de una dimensionalidad que no puede ser expresada en números enteros. No me concierne aquí el grado de fractalidad, los términos de la ratio o la fracción, sino simplemente la definición del concepto de persona fractal en contraste con la [idea de] singularidad y pluralidad.

Aunque la noción de fractalidad pueda parecer abstracta, de hecho no lo es más que la de singularidad o pluralidad, o la de análisis estadístico. Sus efectos son también familiares al etnógrafo —por ejemplo, en el problema de cómo las aspiraciones del *big man* son a un tiempo individuales y corporativas—. [La fractalidad] es ese problema, aprehendido como solución. Subyace en la raíz, también, de lo que es comúnmente malinterpretado como la «extensión» de los términos de parentesco, una extensión que se ejemplifica en el uso que hacen los siane (Salisbury 1964): cualquier hija de una unidad a la que la clase del «padre» haya dado una novia se convierte en *hovorafa* («hija de la hermana del padre»), una esposa en potencia. Como deduce correctamente Salisbury, padre no es aquí necesariamente identificado con el así llamado término primario de parentesco, y tampoco es ni singular ni plural. El término tiene una implicación fractal, igualmente aplicable a ambas situaciones.

Una persona fractal no es nunca una unidad en relación a un agregado, o un agregado que permanece en relación con una unidad, sino que es siempre una entidad con la relación integralmente implicada. Quizás la ilustración más concreta de la relación integral venga de la generalizada noción de reproducción y genealogía. La gente existe reproductivamente en tanto es «llevada» como parte de otra, y «lleva» o engendra a otros al hacerse a sí mismos «factores» reproductivos de esos otros. Una genealogía es, de este modo, un encadenamiento de gente, que daría pie a ver a las personas como «brotando» unas de otras en una representación cinemática a cámara rápida de la vida humana. La persona como ser humano y la persona como linaje o clan son fragmentos igualmente arbitrarios o identificaciones particulares de ese encadenamiento, proyecciones diferentes de su fractalidad. Pero entonces este encadenamiento a través de la reproducción corporal es en sí mismo solo una de un número de posibles instanciaciones⁵ de la relación integral, la cual también se manifiesta, por ejemplo, en el lenguaje compartido.

¿No es esta, entonces, simplemente algo genérico, una ficción matemática como la «personalidad modal»? Lo sería desde luego si estuviésemos preocupados, o bien con generalizar, o bien con particularizar la relación entre general y particular. Pero la relación integral no es una cuestión de

5. En el sentido de una concreción (N. de la E.).

general y particular, ni de cómo uno de estos puede ser transformado en el otro. El argumento no trata de realidades comparativas, sino más bien de cómo las realidades o asuntos prácticos de alguien están situados con respecto a la relación. El único aspecto que requiere que nos detengamos es el de cómo los propios melanesios verían cómo se sitúan [ellos mismos, con respecto a la relación].

Es necesario ofrecer algún ejemplo, y el más apropiado hace referencia al modo en que los melanesios hablan de, ordenan y conceptualizan la existencia como identidad. Este título de existencia es, de modo bastante sencillo, el nombre, porque son, después de todo, los nombres, más que los individuos o grupos, los que «llegan alto» en el *moka*, los que inspiran temor, atención y responsabilidad en el *kula*⁶, los que sirven, como «grandes» o «pequeños», para las identidades de lo que nosotros estamos predispuestos a llamar grupos: linajes, clanes o lo que sea. Con independencia de su rango de denominación, sea personal o colectivo, los nombres no son sino nombres, pero es un nombre lo que es una aspiración, a la vez individual y colectiva, de los *big men*. Un amigo daribi observó una vez: «Cuando ves un hombre, es pequeño; cuando dices su nombre, es grande».

El ejemplo que voy a usar es el del nombre daribi. Un nombre daribi, *nogi*, es siempre una ejemplificación, y también una simplificación, de la relación designada por el participio, *poi*, del verbo *poie*, «ser congruente con». Dos personas, o una persona y una cosa que comparten un nombre, son *tedeli nogi poi*, «un nombre congruente». Dos seres que comparten el mismo tipo de piel son *tedeli tigi ware poi*, «una epidermis congruente». Cualquier cosa que pueda ser designada por una palabra, permanece en una relación *poi* a través de cualquier punto de semejanza concebible. Más aún, cualesquiera dos personas que comparten (cada una de ellas por separado) cualquier semejanza concebible con una tercera, son relacionadas como *poi* a través de esa tercera. *Poi* es universalmente conmutativo, y dado que una relación *poi* puede ser simplemente atribuida a través del otorgamiento de un nombre por una razón cualquiera es, además, universalmente aplicable. *Poi* se come el mundo, y también a sí misma. Porque cuando un niño permanece sin nombre durante un periodo de tiempo excesivamente largo después de su nacimiento, generalmente por temor a las consecuencias indeseables del nombre, se le adjudica la designación de *poziawai*, «sin nombre». El niño adquiere una relación inmediata con todas las cosas sin nombre (no congruentes), pero, por supuesto, como *poziawai* es un nombre, adquiere otra relación con todas las cosas que tienen nombre.

El niño, en resumen, se convierte en la encarnación de un gozne entre el mundo de los nombres y el de las cosas sin nombre. Y aunque *poziawai* no es en absoluto un nombre poco corriente en Karimui⁷, esto no es razón

6. Otro de los sistemas de intercambio que aparecen en la tradición de la reflexión antropológica como un objeto empírico clásico. La etnografía fundamental del *kula* fue la elaborada por B. Malinowski en su obra sobre los trobriandeses de Nueva Guinea, titulada *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Una etnografía que fue después discutida, entre otros, por M. Mauss, en el ya citado *Ensayo sobre el don*.

7. Localización geográfica de los daribi entre los que Wagner realizó su trabajo de campo, en Papúa Nueva Guinea. El término da nombre a una montaña, a un distrito administrativo y, más específicamente, a la capital de este (N. de la E.).

para estar de acuerdo con las meditaciones privadas de un oficial de patrulla que pensaba en los daribi como ejemplo palmario de pensamiento negativo. Porque resulta que la designación *poi* es virtualmente tan popular como un nombre personal. Por más que estos ejemplos puedan ser desquiciantes, sirven para dirigir nuestra atención hacia el reconocimiento *social* del nombre, la única sujeción real que se permiten los daribi en una superficie, por lo demás, falta de fricción.

Esencialmente, cualquier reconocimiento u otorgamiento de un nombre supone siempre la fijación de un punto de referencia dentro de un ámbito de relaciones potencialmente infinito, una designación que es inherentemente relacional. Como una ejemplificación de *poi*, el nombre siempre implica, a través de la relación, algo que es al mismo tiempo menos (una de muchas relaciones potenciales) y más (una clase, un rango de objetos o seres) que la persona designada. Un hombre, por ejemplo, al que se le pone el nombre del casoar⁸, puede reivindicar como propios términos como *tori*, *kebi* y *ebi*, porque también son nombres del casoar. Del mismo modo, y en tanto el casoar es poética y coloquialmente llamado el *ebi-haza*, el «animal-casoar», debido a los rasgos poco propios de las aves que lo caracterizan, el hombre puede asimismo reivindicar para sí el término *haza*, «animal», como un *pagerubo nogi*, un (de algún modo gracioso) apodo. Y si, como es normalmente el caso, al hombre se le pone el nombre de otra persona, o a otra persona el suyo, el nombre resulta siempre una sección, como la persona o el cuerpo conceptual, extraída de una cadena genealógica, y que implica en sí mismo esa cadena.

De ahí que los aspectos particulares de convergencia que otros regímenes del nombre melanesios puedan compartir o no con el modelo daribi estén más allá del asunto. En tanto las palabras son polisémicas (y el nombre, desde luego, las hace ser así) y la gente se relaciona por reproducción, cualquier sistema de identidades desarrollado a partir del seccionado y la referencia en el marco de este campo relacional es intrínsecamente fractal: la diferenciación aparente se desarrolla sobre la congruencia universal y la intercambiabilidad. Y, en tanto la denominación es nuestro más seguro mapa o modelo para la aprehensión de la identidad, el caso de la conceptualización indígena de unidades fractales es manifiesto. Son las nociones de «individuo» o «grupo» las que resultan arbitrarias, impuestas y artificiales.

El concepto de moneda, dinero que demanda una contabilidad en términos de singularidad y pluralidad, es del mismo modo una imposición no fractal sobre un régimen de intercambio basado en seccionamientos extraídos de la productividad y la reproductividad humanas. Los cerdos, las conchas de perlas, las hachas, los mantos de cortezas, ya son relacionales y están implicados en la congruencia que subyace al hacerse de la forma humana, el sentimiento y la relación. Las conchas y su contenido (que los daribi piensan como los «huevos» a través de los que los humanos se reproducen) están implicados en la reciprocidad de los sujetos que se muestran y se ocultan, al igual que las hachas, la carne y otros apéndices de la producción y la reproducción colocan la subsistencia y la replica-

8. Un ave zancuda parecida al avestruz (N. de la E.).

ción humana en el intercambio recíproco. Cuando nodos relacionales de este estilo son tratados como representaciones, como agregados-mercancía según el modelo de la moneda, o cuando la moneda que los sustituye es tomada literalmente, la relación integral resulta negada o distorsionada. Sin la congruencia que mantiene la escala de su unidad esencial a través de todas las permutaciones de la categorización, los nombres serían meras categorías representacionales de la designación y la clasificación social. Y sin el sentido de su esencial unidad con el cuerpo y los procesos vitales (en su intensificación tanto subjetiva como objetiva), los elementos intercambiados serían meros «objetos de riqueza» de una categorización: una «representación» de valores humanos a través de la utilidad, una «clasificación» de utilidades a través del valor humano.

El dinero, a la vanguardia del sistema-mundo, implica la cuenta de recursos-base. Donde el recurso es en sí mismo relacional, la mercancía, por así decir, de la relación, ejercerá su propio efecto reflexivo sobre los términos de la valoración. De ahí que el precio de la novia y el precio del niño se inflen prodigiosamente en el intento de hacer una valoración en una forma de relación, empleando una literalidad representacional al servicio de lo que es fundamentalmente una retórica de la aserción.

¿Es la imagen económica del *big man* solamente el efecto de esta retórica cuando es magnificada a través de la conmensuración literal de los objetos y de su valor? De este modo, nuestra misma imagen del *big man* lo infla al imputarle su propia inflación, mientras que su distintiva atribución indígena no es otra que la del retórico (Reay 1959: 113-130). Porque en último término, el árbitro final del dinero, igual que de la ley y de los casos judiciales, de la etnografía o del estatus indígena, es el habla. Y el habla, un concepto que para los melanesios generalmente incluye al lenguaje, no es en absoluto lo mismo que la descripción, la valoración, la información o el lenguaje en sí mismo. Es el medio de su fractalidad, lo que expande o contrae la escala del reconocimiento y la articulación para cumplir con todas las exigencias, haciendo el lenguaje igual para todas las ocasiones al hacer esas ocasiones en la conversación. De este modo, el habla es como una relación *poi* intrínseca al pensamiento. La ley y el dinero, el singular y el plural, el individuo y el grupo, la etnografía incluso, se supone que son los lugares donde descansa, pero la conversación sobre la ley, el dinero, y también sobre la etnografía, nunca descansa, y el habla en sí misma, como ejemplifica el estudio de Goldman sobre la retórica huli (1983), nunca muere. Esta es la fractalidad de la persona melanesia: el habla formada a través de la persona que es la persona formada a través del habla.

NI SINGULAR NI PLURAL

Cuando los arbitrarios fragmentos recortados de la totalidad de la malla de la congruencia universal son tomados literalmente como datos, se convierten en las categorías sociales que identificamos con los nombres, los individuos, los grupos, las posesiones y las frases que portan información. Tomados a este nivel pierden cualquier sentido de fractalidad y se funden

en la hegemonía occidental de órdenes sociales construidos de elementos sustantivos, sistemas culturales hechos de categorías representacionales. Esto no significa que las posibilidades fractales de la retención de la escala no estén ahí, ya que las evidencia la relación *poi* y sus muchos equivalentes. Pero sí es una garantía de que la conciencia y el uso indígenas de estas posibilidades serán obviados, o malinterpretados como rústicos intentos de construcción social.

Para ponerlo en los términos estructuralistas que han llegado a ser una jerga del oficio de antropólogo social, existe la posibilidad de que los fenómenos sociales y culturales puedan colapsarse a lo largo de un número de ejes, proporcionando comprensiones de insospechada fuerza y elegancia que retienen la escala, formas del concepto y la persona que no son ni singulares ni plurales. Esto implicaría la dimensionalidad fractal de Benoit Mandelbrot, quizás el caso general de la holografía, como «dimensión fraccional» o «recordatorio» dimensional que replica su figuración como parte de la construcción del campo, a través de todos los cambios de escala. La fractalidad, entonces, se relaciona con, se convierte en y reproduce el todo, algo tan diferente de una suma como de una parte individual. Una forma holográfica o autoescalar, de este modo, difiere de una «organización social» o de una ideología cultural en que no se impone para ordenar y organizar, explicar o interpretar un set de elementos dispares. Es una ejemplificación de los elementos mismos.

La condición de fenómeno del significado provee un paralelo válido: no existe algo así como una «parte» de un significado. Aunque podamos convencernos a nosotros mismos, a través de gramáticas, sistemas de signos, estratagemas deconstructivas, etc., de que el medio a través del que obtenemos el significado puede fragmentarse, los significados suscitados ni tienen ni pueden tener partes. No es simplemente cuestión de ese cliché que afirma que las totalidades son más grandes que la suma de sus partes, porque un significado no tiene partes, no hay suma que comparar con la totalidad. Se podría también concluir que la totalidad es menos que la suma, porque es solo una. Cuando una totalidad es subdividida de esa manera se fragmenta en holografías de sí misma; pero ni esa fragmentación ni su opuesto tienen nada que ver con una función de «ordenación». Lo que nosotros llamamos un «orden»⁹ pertenece al mundo de la partición y la construcción.

Esto trae a colación un ejemplo melanesio más extendido, el del importante estudio de Mimica sobre la matemática conceptual de los *iqwaye*, un pueblo que habla el *angan* y vive cerca de *Menyamya*. Mimica (1988) describe un sistema de contabilidad esencialmente recursivo, que incluye solo dos números, el uno y el dos, y que se computa con los dígitos de las manos y los pies. Un aspecto clave de esta matemática es que entiende que los dígitos se asimilan al número final alcanzado, en un sentido holístico de suma o totalidad para el que Mimica toma prestado del alemán el término *Anzahl* (1988: 102). Así, por ejemplo, los cinco dígitos de una mano se convierten en «uno», en el sentido de «una mano», porque son asimilados

9. Orden (órdenes) en un sentido próximo al botánico, como grupos taxonómicos en que se dividen las clases y que se subdividen en familias (*N. de la E.*).

al «uno» final en la serie «uno-dos-uno-dos-uno». «Diez», el «uno» al final de la segunda mano, es también, desde luego, «uno», excepto que está en la mano número dos. Los pies se diferencian del mismo modo («un pie», «dos pies»), excepto que la unidad a la conclusión del segundo pie es —extraño para un número par— uno: «dos manos, dos pies: un hombre». Después se empieza de nuevo con el primer dedo de la primera mano contándolo como «veinte», o con «un hombre» en vez de «un dedo». Cuando hemos contado veinte de esos veintes, o sea, 400, el *Anzahl* es otra vez «uno», al igual que en 8.000, y así sucesivamente.

De hecho, el infinito es también «uno», no porque exista algún acceso privilegiado a él a través de la numeración, sino simplemente porque siempre se cuenta en el cuerpo, que siempre se cierra en el uno. Pero la razón para ello también se halla en la cosmología, y en el tipo de congruencia universal o relación integral que se evidenció en el *poai* o en la genealogía. Según Mimica (1981), el cosmos iqwaye estaba originalmente incorporado en un único hombre, Omalyce, replegado en sí mismo, con sus dedos unidos entre sí y un pene/ombigo conectando el abdomen y la boca. Solo cuando se cortó el ligamento, y Omalyce se desplegó, comenzó a existir la pluralidad/reproducción, y también los dedos en los que contarla. No es una sorpresa, entonces, comprobar que la numeración y la genealogía tienen una misma y congruente base para los iqwaye, quienes característicamente ponen a sus hijos (en orden) el nombre de los dígitos de la mano.

Ahora supongamos que un demógrafo occidental viene a hacer un censo de los iqwaye. No importa lo elevado que sea el número que se pueda alcanzar, ni lo laboriosa y precisamente que el censo pueda llevarse a cabo: siempre será deficiente para los estándares iqwaye. La totalidad iqwaye, el *Anzahl* que se instancia en Omalyce, incluye también a todos los iqwaye que han vivido en el pasado, y también a todos aquellos que van a nacer (Mimica 1988: 74). Es indiferente lo grande que llegue a ser el número [de censados], pues siempre será menor que el número incorporado en Omalyce, que es, por supuesto, el uno. Cada persona iqwaye, entonces, es una totalidad, es Omalyce instanciado, pero cualquier número de ellos es menos que eso. Para los iqwaye, en otras palabras, el cálculo/la reproducción mantienen su escala humana, lo que no tiene nada que ver con la abstracción del número occidental.

La holografía de la reproducción conecta con otro extendido ejemplo, el de los gimí de las Tierras Altas Orientales descritos por Gillian Gillison (1991: cap. 10). Inicialmente, Gillison delinea su holografía a través de una suerte de combinación metonímica del feto contenido y el pene contenido en la cópula. Como el pene, el feto tiene una apertura en la parte superior, la fontanela, mientras que la boca está cubierta por una membrana (Gillison 1987: 177); el feto «crece» en el vientre, igual que el pene aumenta de tamaño en el acto sexual, y «se come» el semen expulsado a través de la fontanela (*ibid.*). Pero la sustancia ingerida fluye de la cabeza del padre —él mismo un feto maduro y asimismo un pene—, hacia su uretra, de tal modo que la «cabeza» del feto se come la «cabeza» metafórica del padre. Los gimí observan que la totalidad del cuerpo masculino se distiende, como el pene, después de la cópula sexual.

Un hombre es, de este modo, un pene con un pene; pero también una mujer, de acuerdo con Gillison, guarda su propio pene dentro de su cuerpo, incluso antes de la fecundación. Porque los gimí entienden que el feto femenino es fecundado por su padre cuando se forma, que «los medios por los que la mujer gimí es concebida y gestada dentro del vientre son los mismos que los de su 'fecundación' [...] ella está congénitamente preñada de el niño muerto de su padre» (*ibid.*: 186). Este incestuoso aborto es su pene interno, que será sustituido por la visita mensual del pene gigante de la luna, el que va a causarle a la mujer, con la pérdida de sangre, la expulsión de esa sustancia que porta; y, después, ese pene interno será sustituido por el de su marido o amante, un pene que se instancia metonímicamente como otro feto.

Este set de sustituciones constitutivas del pene interno femenino —desde el feto holográfico dentro de un feto que se expulsa con la menarquía, al feto de la fecundación y el embarazo— es también el nacimiento de la procreación legítima y las relaciones de parentesco, que emanan de su incestuoso opuesto. La legitimación social de estas en el matrimonio sigue un círculo familiar, porque además de la novia y su implícito pene interno, es el padre de ella quien secretamente otorga un pene «externo». Este toma la forma de un tubo de bambú hueco relleno de carne cocida con una «boca» trazada, si bien cerrada, que está decorada con un motivo que se tatúa también alrededor de la boca de la novia durante el matrimonio (Gillison 1991: cap. 10). El novio debe retirar la carne cocida y dársela a comer a su mujer, y después abrir «la boca» del tubo de bambú y usarlo como flauta. Siendo un «pene» que es un «feto» femenino ya preñado con la sustancia del padre de la novia, el tubo de bambú ha sido «alimentado» a través de su «fontanela», el agujero en su extremo, mientras que su boca de embrión está aún cubierta por una membrana. Y el bambú se identifica con la novia cuando se corta, siendo la vagina la boca; ha sido hecho por el padre de la novia como una réplica de su propia flauta, su «madre», que él mismo toca en la casa de los hombres.

La recompensa apropiada para este feto preñado externalizado es un pago en retorno que se ofrece cuando nace un niño, por la cabeza del mismo. Esta es, de nuevo, para volver al comienzo del ejemplo, la metonímica «cabeza» del padre, si bien, como el tubo de bambú, lleva consigo una serie de cadenas analógicas igualmente potentes todas ellas, como caras divergentes de un mismo motivo. En palabras de Gillison:

El parentesco gimí se crea, en otras palabras, a través de un arduo proceso de diferenciar una cosa dadora-de-vida. Esta «cosa» está al mismo tiempo viva, moviéndose hacia arriba como fluido seminal, y muerta, fluyendo hacia abajo como sangre menstrual, pero se deriva siempre de algún sinónimo del pene del padre (1987: 198).

Es importante no olvidar que el arduo proceso de diferenciación es tanto una parte de la holografía —como el pene que se transforma en feto para reemplazar a otro feto dentro de un «feto» más grande— como el motivo en sí mismo.

Algo similar puede ser observado en un tercer ejemplo, tomado de mi trabajo entre los usen barok de Nueva Irlanda Central (1986). Los barok

constituyen cada una de sus mitades matrilineales exógamas en términos de la relación entre ellas: una mitad contiene el sustento de la paternidad brindada por la otra, y engendra, penetra y sostiene la contención de la otra. Es esta relación, cuyos términos permutan a lo largo de la transformación del ciclo festivo, más que las mitades en sí mismas como cuerpos sociales, la que da legitimidad a todas las transferencias de estatus o propiedad.

Los *orong* barok, los líderes de las festividades tradicionales, dicen que dos cosas se replican una y otra vez en todo lo que hacen, el *kolumé* y el *gala*. El *kolumé* es la contención, como el vientre que contiene un feto o la tierra un cuerpo, y se concreta ritualmente en el recinto cerrado con muros de piedra del *taun*, o casa de los hombres. El *gala* es la evocación del comienzo y la nutrición, como el pene que penetra para fertilizar o el cuchillo para segmentar, y se realiza ritualmente como un árbol enraizado. Pero estas imágenes en sí mismas, una iconografía que los barok llaman *iri lolos*, «poder terminado», son el *kolumé*, la contención, del todo, mientras que la fiesta o banquete es el proceso de evocación por el cual los significados son realizados, esto es, su *gala*. El término barok para banquete es «el corte del cerdo».

Es la relación entre *kolumé* y *gala*, de este modo, lo que constituye a las mitades y las relaciona. Entendido en el sentido más amplio —*kolumé* como una iconografía contenedora, *gala* como el protocolo productivo de la fiesta—, está claro que cada uno de esos modos está a su vez constituido por la relación entre ellos. Porque la iconografía contiene imágenes tanto de *kolumé* como de *gala*, siendo cada uno de ellos, a través de la acción del otro, solubles en *kolumé/gala*. Así, el terreno interior al recinto del *taun* es cortado por el tronco del árbol (la viga en el umbral de la casa de los hombres) en espacios festivos y de enterramiento, y el tronco vertical del árbol es a su vez cortado por el suelo y dividido en una mitad subterránea (enterrada) y una sobre la tierra, que da fruta (nutriente). Y el protocolo del banquete comienza con un *kolumé* de comensales rodeando los alimentos y procediendo al *gala* de trocear los cerdos y consumirlos —un formato básico que puede ser actualizado en una variante *kolumé* (cerrada) o *gala* (abierta).

La relación *kolumé/gala* «mantiene su escala», como lo harían las matemáticas de fractales, con independencia del nivel de magnificación. *Kolumé* y *gala* son motivos fractales que, de manera muy similar a los géneros, permanecen entre el todo y la parte, de tal modo que cada uno de ellos incluye la relación total. Lo muestra de manera decisiva la transformación final del banquete funerario, el *Una Ya* («base del árbol») *Kaba*. La imagen-árbol de *gala* se invierte, los cerdos del festín se disponen encima de la sección enterrada, las raíces; encima de los cerdos, situado sobre las raíces (el «ancestro apical» del árbol), permanece el *winawn*, es decir, el neófito *orong*. *Kolumé* y *gala* se muestran igualmente efectivos si sus roles se invierten, esto es, se muestran idénticos; se hace una sola imagen del ancestro apical que incluye a la gente del pasado y la del *winawn* que los incorpora en su potencial futuro. En cierto sentido, el *winawn* es un *great man*, un líder englobante más que estadístico, que extiende la memoria desde una posición futura.

Los tres ejemplos de holografía vienen de diferentes familias de lenguaje y representan diferentes localizaciones en Papúa Nueva Guinea. Existen considerables evidencias de la extensión del fenómeno. Por ejemplo, en el estudio de los bush mekeo de Mosko (1985); el capítulo cinco muestra que para ellos, como para los barok, una única relación se replica a sí misma a través de un formato ritual. Pero si la holografía tiene alguna significación en esa discusión, no se trata de un fenómeno etnográfico, sino más bien de un modo de comprensión.

NI PARTE NI SUMA

La holografía no es en ningún caso un asunto de presentación directa; no se percibe tanto en el material, sino que más bien es re-percibida como el sentido de la intención indígena de mostrar los fenómenos en su auto-constitución. Así, los iqwaye «hacen gente» al contar y, asimismo, para ellos hacer gente es un conteo, o una ejemplificación o re-numeración de Omalyce. El embrión femenino para los gimi ya está preñado con una holografía del pene de su padre, con la transitividad de una replicación que, a través de sus transformaciones, muta en continuidad. El *gala* de los banquetes rituales de los barok provoca y nutre la contención de su propia relación con el *kolumé*, y de ahí la relación entre las mitades matrilineales, que se transforma en la simultaneidad de la memoria y la reproducción. Nada se construye y nada se disecciona en estos ejemplos; no son construcción ni deconstrucción, sino una simple replicación de la fractalidad, esta vez en el plano de la comprensión del etnógrafo. Se podría decir que la holografía indígena está reinterpretando las ideas del antropólogo y, en el proceso, reinterpretando la interpretación misma.

La re-percepción implica que la holografía no será aparente en la clase de pensamiento orgánico que distingue la terminología de parentesco como «social» (o «cognitiva»), el faccionalismo como «político», la horticultura como «tecnológica», o que postula la integración de grupos, funciones o categorías en un tejido social más amplio. El elemento crucial es la fractalidad, que evita la diferenciación de la parte y el todo, que mantiene las imágenes de la comprensión lejos de su conformación como individuos, grupos y categorías al modo en el que el construccionismo los subsume en todos que son más grandes que sus partes. Así, es determinante que sigamos aquí las modalidades indígenas, los analógicos cortes transversales a través de los cuales el todo crece como tal. Sin la ejemplificación del *Anzahl*, y de un específico sentido del cuerpo, la contabilidad de los iqwayan no es más que un error matemático; ignorando la transitividad de su fecundación y las transformaciones que esta opera, la reproducción gimi solo es un pulcro set de categorías nativas. De igual modo, olvidando los rigurosos protocolos del banquete, el *kastam* de los barok es meramente un banquete de solidaridad a la Durkheim, un acontecimiento que podría tomar cualquier número de otras formas.

La totalización holográfica del mundo conceptual evidenciado en estos tres ejemplos equivale al reconocimiento de la fractalidad personal a través

de la realización de sus implicaciones relacionales. Como tal, esa totalización fractal no es una «construcción» ni tampoco una «interpretación» en el plano de la explicación, porque no es movilizada como una fuerza que une elementos diversos, como una realización de significado, a través de la magia metodológica del cambio de escala.

Un *big man*, en el inflado cliché antropológico estándar, se convierte en el organizador de una «fuerza» sociológica por el modo en que aglutina los débitos de otros en forma de estatus, tanto si ese estatus es visto como el de un integrador o meramente como el de un manipulador estratega. Experimenta una magnificación de su persona cuando cambia de una escala individual a una social. La que con frecuencia es denominada sociología de las sociedades de pequeña escala, produce sus objetos tanto como sus soluciones a través de los cambios de escala, del sucesivo agrupamiento de individuos y la individuación de grupos. Cada aspecto de la estructura u organización social asumida envuelve un cambio de ese tipo: del individuo o la familia, al linaje o la aldea, del linaje a la fratría, o la sociedad o la región. Y una vez este principio es establecido como básico, como estrategia analítica, con el *big man* como integrador indígena y operador del cambio de escala, un fundamento para el cambio de escala como estrategia teórica legítima queda fijado en su lugar. Terminologías específicas se ponen al servicio de una focalización de la atención en la forma de la reducción o cambio de escala que se pretende —comportamental, psicológico, simbólico, económico o ecológico—. El resultado es que, como muchas formas de «orden» heurístico están vinculadas al sujeto, muchos heurísticos del cambio de escala pueden ser imaginados: una vez que el sistema y el orden son asumidos como aquello que la sociedad hace, al antropólogo se le da carta blanca para proponer heurísticos alternativos.

Las formas indígenas de pensamiento y acción cesan, así, de ser sus propios sujetos en el proceso de transformarse en muchos sujetos, en un virtual caleidoscopio de cambios de escala. En el centro de esta estrategia está el dogma hegemónico de la cualidad dispar y distintiva del individuo en relación a cualquier forma de generalización o agrupamiento, de cualquier sistema que pueda ser aplicado. Este dogma supone y garantiza la sistematización como la tarea básica del antropólogo, así como del sujeto.

Pero los ejemplos presentados aquí sugieren que, para algunos pueblos melanesios al menos, las formas de la conceptualización social y cultural mantienen su escala a través de todas las permutaciones rituales y pragmáticas. Porque en una conceptualización fractal o retenedora de la escala como la suya, el concepto mismo se funde con el espacio de su concepción, con lo que no hay nada que ganar releendo los datos a través de escalas artificiales. Si la mayor parte de los problemas sociales y culturales dependen propiamente de la hegemonía occidental para ser imaginados, esto sugiere que las exigencias del vivir y el pensar en muchas culturas melanesias son bastante diferentes de cómo los científicos sociales han entendido que son.

La tarea de los *great men*, entonces, no sería la de aumentar la escala de los individuos para agregar los grupos, sino la de mantener la escala que es la persona y el grupo a la vez, solidificando la totalidad en el suceso. La forma

social no es emergente, sino immanente. Si esto hace recordar la poderosa evocación del holismo que hace Louis Dumont en relación al sistema de castas hindú, con la fractalidad de la unidad brahmánica, también resuena en ello el concepto de la persona «dividual» propuesto por Marriott: la persona que, como la sociedad, es el todo y la parte a la vez.

Al final llegamos a la cuestión de cómo las piezas son segmentadas, en la trama de la experiencia, de una manera distinta a lo que podríamos esperar. La fractalidad trata con totalidades con independencia de su tamaño y es por esta razón por la que he insistido en los temas del cambio de escala y la magnificación. Porque el asunto del *great man* y del *big man* es en último extremo un asunto de magnificación. El *big man*, como producto de la inflación etnográfica, es el resultado de la magnificación estadística y sociológica, una aparente reunión y dispersión de personas. Pero la concepción fractal del *great man* empieza con la premisa de que la persona es una totalidad, con respecto a la cual cualquier agregado es solo una realización parcial. La totalidad es, en otras palabras, conceptual más que estadística. El *great man*, sin género específico, es grande en tanto particular ejemplificación o configuración de una totalidad conceptual; puede haber diferentes tipos de *great men*, igual que existen variantes de un mito.

El estudio de los baruya de Godelier nos ha ofrecido un número de elocuentes ejemplificaciones de este asunto. Pero me gustaría cerrar con un ejemplo final de los usen barok de Nueva Irlanda. El *orong* barok, que empieza como neófito *winaum*, es un líder de las festividades, un articulador del ciclo a través del que la totalidad holográfica de *iri lolos* se hace manifiesta para que todos sean testigos de ella. Más aún, el banquete *Kaba*, en el que la manifestación se lleva a cabo, solo se celebra «porque el *orong* lo desea y no por otra razón». Para decirlo más simplemente, el *orong* «mata cerdos» para el «corte del cerdo» que define al banquete. El *umri*, el tradicional líder de guerra barok, «mata hombres» para otro tipo de banquete, el del *ararum taun*, una variante «cerrada» o *kolume* del ciclo festivo público. La participación en los banquetes *ararum*, celebrados en un espacio definido por la convergencia de las funciones de la comensalidad festiva y el enterramiento, está restringida a los *salup*, a los hombres formalmente definidos como ya fallecidos al haber pasado por sus banquetes mortuorios mientras estaban aún vivos. Ya son ancestros, *great men* como el *orong* y el *umri* y, de ese modo, variantes de un único mito u holografía.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Gillison, G. (1987), «Incest and the atom of kinship: the role of the mother's brother in a New Guinea Highlands society»: *Ethos* 15: 166-202.
- (1991), «The flute myth and the law of equivalence: origins of a principle of exchange», en M. Godelier y M. Strathern (eds.), *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge: 174-196.
- Godelier, M. (1982), *La Production des Grands Hommes*, Fayard, París [La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación entre los baruya de Nueva Guinea, Akal, Madrid, 1986].

- Goldman, L. (1983), *Talk Never Dies: The Language of Huli Disputes*, Tavistock, Londres.
- Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, International Publishers, Nueva York. [Una antología de textos del autor en castellano es: A. Gramsci, *Antología*, selección, trad. y notas de M. Sacristán, Siglo XXI, Madrid, 141999].
- Haraway, D. (1985), «A manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980s'»: *Socialist Review* 80: 65-107. [Hay trad. castellana que puede consultarse en: <http://manifestocyborg.blogspot.com.es/>].
- Malinowski, B. (2001), *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- Mauss, M. (2009), *Ensayo sobre el don*, Katz, Madrid.
- Mimica, J. (1988), *Intimations of Infinity: The Mythopoeia of the Ikwaye Counting System and Number*, Berg, Oxford.
- Mosko, M. (1985), *Quadripartite Structures: Categories, Relations and Homologies in Bush Mekeo Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reay, M. (1959), *The Kuwa: Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*, Melbourne University Press for the Australian National University, Melbourne.
- Sahlins, M. D. (1972), *Stone Age Economics*, Chicago University Press, Chicago [Economía de la Edad de la Piedra, Akal, Madrid, 1983].
- Salisbury, R. F. (1964), «New Guinea Highlands models and descent theory»: *Man* 64: 168-171.
- Strathern, M. (1990), *Partial Connections*, ASAO Special Publication n.º 3, University Press of America.
- Wagner, R. (1986), *Asiwinarong. Ethos, Image and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

II

SIMBOLISMO, PERFORMANCE RITUAL Y LIDERAZGO

