

Una categoría del pensamiento antropológico: la noción de persona

Marcio Goldman

Resumen: la "noción de persona" es ciertamente una de las categorías más utilizadas por antropología social y cultural. Acostumbramos olvidar, por otro lado, la gran cantidad de problemas que esta noción implica, tanto como el hecho de que su sentido exacto parece variar mucho entre un autor y otro. Partiendo del texto clásico Mauss respecto al tema, éste artículo pretende, a través de un recorrido histórico, mapear algunos de sus problemas y explicitar algunas de sus ambigüedades. Finalmente, nuevos caminos son propuestos en vista a recuperar el potencial creativo que la "persona" siempre presente en la reflexión antropológica, funcionando como medio de elaboración de perspectivas alternativas acerca la diversidad social y cultural.

"Una magnífica respuesta-mas cuál era la pregunta". Es así como Steve Lukes abre una colección de ensayos en torno al texto de Marcel Mauss que seguía prácticamente todas las discusiones contemporáneas en torno de "la noción de persona". De hecho, desde algún tiempo esta cuestión parece tan obviamente importante a los antropólogos que acostumbramos olvidar una enorme cantidad de problemas que se ocultan atrás de la aparente simplicidad del tema. Dada la verdadera proliferación de estudios acerca de este "objeto", es curioso que Michael Cartry lamente el "estado abandono" al cual antropología social tendría relegado el problema de la "persona" después de los trabajos pioneros de Lévy-Bruhl, Mauss e Lehardt. Abandono lleno de riesgos, según Cratry, una vez que no considerar el problema llevaría a dejar de lado un aspecto siempre presente en el "pensamiento salvaje", a saber, una "imagen de hombre" que ésta necesariamente comportaría. Más allá de esto, prosigue el autor, al no investigar sistemáticamente esta imagen, los antropólogos perderían la capacidad de dar cuenta del modo por el cual los grupos piensan las relaciones del hombre con la naturaleza y las instituciones sociales, abriendo las puertas para la proyección de la propia noción de persona sobre otra sociedad. Cometeríamos, así, el pecado capital de la disciplina, el etnocentrismo, travestido aquí del individualismo.

Mas el etnocentrismo tiene sus artimañas y sería posible investigar si la insistencia de este problema no podría reflejar igualmente una preocupación específicamente occidental. Todo indica que desde las "técnicas de sí" de la Grecia antigua hasta los debates contemporáneos en torno a los dilemas de la "identidad" -pasando por la experiencia cristiana y las más variadas formulaciones filosóficas- el problema de la persona, o del individuo, jamás dejó de obsesionar a occidente. Y eso a pesar de que todas las formas de valoraciones positivas, negativas, ambiguas o supuestamente neutras que

nuestros procesos de individualización pueden ser recibidas (ζ). Que este problema sea igualmente central para toda y cualquier sociedad es una pregunta permanece abierta. Si bien hay aquellos que, como Cartry, que plantean una presencia universal de la "persona", otros (por ejemplo, Carneiro de Cunha) plantean que la noción no es absolutamente una invariables sociológica, y que a las culturas que desarrollan una concepción de ese tipo podrían ser legítimamente opuesta a otras, para los cuales el hecho empírico de la existencia del individuo humano no habría recibido una mayor elaboración conceptual.

Los objetivos de este trabajo ciertamente no apuntan a dar una respuesta concluyente a esta pregunta. Más allá de esto, no se trata evidentemente de intentar proponer una nueva conceptualización de la "persona" o de querer que se deje designar con ese término. Lo que se pretende aquí simplemente es elaborar un mapeado del campo cubierto por este debate. De cualquier forma, está claro que ningún mapa puede suponerse ingenuo, y a partir de la argumentación tal vez sea posible avanzar hacia una problematización más profundo del tema, tanto como algunas indicaciones sobre cómo podríamos proceder en relación con él. En este sentido, la primera constatación es que "la noción de persona" evidentemente varía de sociedad en sociedad, tanto como la noción de esta noción no parece variar menos de antropólogo en antropólogo. Persona, personalidad, *persona* (latina), máscara, papel, individuo, individualización, individualismo, etc...., son palabras empleadas a veces como sinónimos y otras veces como alternativas -o incluso como opuestos. Eso provocó una cierta confusión terminológica que no tengo la menor pretensión de ser capaz de resolver, pero vale la pena de todas formas intentar exponer, una vez que, como dice Paul Veyne, "la indiferencia por el debate sobre las palabras se acompaña ordinariamente por una confusión de ideas sobre las cosas".

...

Es prácticamente unánime entre los antropólogos situar el inicio del debate sobre la noción de persona en un texto un poco enigmático de Marcel Mauss, escrito en 1938. *Una categoría del espíritu humano: la noción de persona, y la noción de yo*, pretende verificar y aplicar la hipótesis durkheimiana de una historia social de las categorías del espíritu humano a nivel de las concepciones acerca de la propia individualidad. Se trata de mostrar cómo, a partir de un fondo primitivo de indistinción, la noción de persona que conocemos y a la cual atribuimos erróneamente la existencia universal, se destaca lentamente de su enraizamiento social para constituir una categoría jurídica, moral y simultáneamente lógica. Del "personaje" primitivo, que existente sólo en tanto encarnación de un ancestro, estaríamos llegando así a una persona moderna, supuestamente existente en sí misma -pasando por las etapas de persona latina, de persona cristiana, de yo

filosófico y de personalidad psicológica. En cierto sentido, por lo tanto, es un estudio absolutamente durkheimiano. Pero por sobre eso, se esfuerza en resolver una pregunta un poco incierta en el pensamiento el propio Durkheim. Su sociología, como se sabe, postulaba que la autonomización progresiva del individuo de cara a la totalidad social sólo podría ser comprendida como un efecto del desenvolvimiento de la propia sociedad, que, al diferenciarse internamente, permitiría la diferenciación concomitante de sus miembros. En tanto, ese proceso propiamente morfológico debe ser acompañado por la elaboración de una noción que se realice simultáneamente en el plano de las representaciones:

"la evolución culmina en la elaboración de una representación racional de persona, de carácter monádico e independiente" (Beillevaire e Bensa)

Por otro lado, el análisis Mauss cumple el objetivo durkheimiano, en otro sentido, el texto parece escapar a los cuadros más rígidos de la escuela sociológica francesa. Bajo la evolución casi lineal de la noción de persona, lo que acaba siendo revelado es la variación de las representaciones sociales en torno al individuo humano. La verdad es que Mauss tiene cuidado distinguir entre *sentimiento*, *concepto* y la *categoría* de persona, siendo esta última un privilegio occidental. De cualquier forma, la atención en la oscilación de los sentimientos y conceptos no deja de constituir una radicalización del proyecto más general de la sociología durkheimiana. El texto presenta, por tanto, dos vertientes, que podríamos denominar muy precariamente de evolutiva y de relativista. Es difícil, con todo, dejar de concluir que, en el espíritu de Mauss, la primera lleva la mejor (*¿*). Todo ocurre como si él buscarse, a través de las incontestables variaciones a la cual la noción de persona es sometida a lo largo del estudio y entre las sociedades, el camino por el cual sería conducido al pleno reconocimiento de una esencia dada confusamente desde el inicio -o que constituiría, en otras palabras, procedimientos recurrentes en los análisis de la escuela sociológica francesa.

...

A pesar de todos los homenajes, *la noción de persona...* no es, ciertamente, el primer texto de la historia de la antropología en abordar ese problema. El propio Mauss (1927) ya había tratado el tema casi 10 años antes, con ocasión de un debate en torno al libro de Lévy-Bruhl sobre *el alma primitiva*, publicado en 1927. Libro que pretendía justamente estudiar

"como los hombres que convencionalmente se le llama primitivos se representó su propia individualidad"

Claro que los principios generales adoptados por Lévy-Bruhl no podían permitir que se tratase de una evolución o una historia al estilo de Mauss. Por ello, no habría ninguna elaboración más sofisticada al respecto del ser humano en cuanto individuo en las sociedades primitivas, y lo que se podría aprender en sus representaciones es que ésta nunca son independientemente de lo cercano, de sus ropas y sus antepasados reales o míticos. El individuo no pasaría de un "lugar de participación", y, para comprender cómo llegamos a una noción de persona si, sería necesario abandonar el postulado una lenta evolución ascendente, sustituyéndolo por la hipótesis de una mutación de orden mental que sería de hecho como pasamos a ver seres individuales ahí donde los primitivos percibían apenas relaciones y participaciones totales. En ese espíritu que, algunos años más tarde, Maurice Leenhardt (1947) emprenderá una investigación sobre *la persona y el mito del mundo melanesico*.

Pero es posible retroceder un poco más. En un trabajo fascinante, Adam Kuper (1988) demostró que las elaboraciones de una imagen de las sociedades llamadas primitivas, tanto como de las "tradicionales", cumplían una función política e intelectual de permitir el desenvolvimiento de las imágenes de la "sociedad moderna", de nuestra propia cultura. A través de un curioso juego de espejos, se partía de una concepción más o menos implícita de sociedad occidental, se encontraban a los primitivos en el inverso de su estructura, y se confirmaba, así, nuestra originalidad y superioridad. De ese modo, desde 1861, Maine puede oponer el "contractualismo" de occidente al carácter estatuario de las sociedades primitivas y tradicionales. A la inmersión del individuo en el grupo y las relaciones sociales, nuestra cultura tendría contrapuesto, a partir del derecho romano, la libre asociación de *individuos*. Recordemos que Mauss situaba su trabajo sobre la persona en la esfera del derecho y de la moral y que Maine era un jurista preocupado en probar la inviabilidad de la aplicación directa de la legislación británica en india: basada en el contrato mismo y en el utilitarismo, ¿cómo podría funcionar en una sociedad que no sabía reconocer conceptualmente al individuo? *Status* y *contrato* son efectivamente otros nombres para lo que se acostumbra designar por sociedad e individuo. En ese sentido, aún habría mucho que decir sobre el papel de las sociedades hindú en la constitución y el desenvolvimiento del pensamiento antropológico, bien como sobre los aspectos morales y jurídicos que marcan la emergencia de este último.

De cualquier forma, no se trata de negar el texto de Mauss constituye un marco decisivo de los estudios sobre la persona. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro busca situarlo en el origen de una de las dos vertientes que distinguen la contribución antropológica sobre el tema. Sería necesario añadir apenas que, como vimos, el propio trabajo de Mauss presenta los dos aspectos, el evolutivo y el relativista. Es ciertamente en el segundo que se piensa cuando se afirma con el telón de fondo

maussiano dos estudios de las

"nociones de persona en cuanto categoría de pensamiento nativas -explícitas o implícitas- en tanto, por tanto, construcciones culturalmente variables"

Incluso la obra de Louis Doumont esa vertiente sólo me parece pertinente, con todo, si admitimos, como intentaré mostrar adelante, que sus trabajos se basan en el aspecto evolutivo del texto de Mauss -más que en el relativista, en todo caso. Pero antes, es necesario detenerse un poco en los estudios acerca de la variabilidad cultural de las nociones de persona.

Más allá del ya mencionado trabajo Leenhart -quizá ligada a la inspiración maussiana de los principios tomados de Lévi-Bruhl - esos estudios parecen estarse desarrollando especialmente entre los africanistas franceses, a partir de la obra de Marcel Griaule, y, en una perspectiva más histórica, en torno al pensamiento de I. Meyerson. Para Griaule, la "persona" es el

"Problema central: el estudio de todas las poblaciones de la tierra conduce finalmente a un estudio de la persona. Cualquiera que sea la idea que se haga de una sociedad, cualquiera que sean las relaciones reales o imaginarias que los individuos sustenten con las comunidades, permanece la noción de persona con central, la que está presente en todas las instituciones, representaciones y ritos, y que es mismamente, frecuentemente, su objeto principal"

Dado el presupuesto central de la etnografía de Griaule - "... la estructura social está determinada por las concepciones religiosas- se comprende que esa perspectiva se haya conducido al modo particular por el cual cada sociedad o grupo social concibe y articula su noción de persona. Es curioso observar igualmente que ese tipo de análisis se desenvuelve especialmente en relación a sociedades africanas y, en Brasil, respecto a lo llamado cultos afro brasileños. Fue apenas recientemente cuando se sustentó la necesidad de aplicarlo a otra cultura, en especial a los grupos indígenas sudamericanos.

Los trabajos inspirados por Meyerson, a su vez, podrían ser pensados, ocupando una posición intermedia entre aquellos que buscan analizar la variedad empírica de las nociones de persona y los que intentan encuadrar esas nociones en modelos históricos más o menos evolutivos:

"la persona, como efecto, no es un estado simple y uno, un hecho primitivo, un dato

inmediato: ella es mediata, construida, compleja. No es una categoría inmutable, eterna al hombre: es una función que se elabora preferencialmente a través de la historia y que se continúa elaborando bajo nuestros ojos"

Ahora, la posición del propio Meyerson parece más próxima al programa evolutivo trazado Mauss, la mayor parte los trabajos que reclaman una inspiración directa o indirecta de su pensamiento se asemeja más a una versión histórica de aquellos que Griaule y sus seguidores realizan en el orden geográfico y etnográfico.

...

Como afirmé más arriba -al contrario de lo que sustenta diversos comentaristas (Duarte) e inclusive el propio autor (Dumont)- no creo que las contribuciones de Dumont puedan ser inscritas en problemas de la vertiente del pensamiento de Mauss que denomine precariamente de relativista. Sustentar que derivan de la vertiente evolutiva puede, con todo, dar margen a malentendidos que es necesario intentar aclarar. Como se sabe, el blanco inicial de Dumont es la pretendida universalidad de la noción de individuo. Para atacarla, distingue el individuo empírico y universal, pero "infra sociológico", del "individuo-valor", específico de nuestra tradición cultural. El problema del individuo, o de la persona, es así traspuesto hacia una ideología que se instauraría como valor dominante. De hecho, el verdadero problema de Dumont no es el "individuo", sino el "individualismo", esa creencia que

"la humanidad está construida de hombres, y cada uno de sus hombres es concebido como poseedor, en despecho de su particularidad y fuera de ella, de la esencia de la humanidad"

Creencia en la *ideología* por oposición al "holismo", donde

"el acento es puesto sobre la sociedad en su conjunto, como hombre colectivo. El ideal se define por la organización de la sociedad en vista sus fines (y no en vista a la felicidad individual); se trata ante todo de orden, de jerarquía, cada hombre particular debe contribuir en su lugar para el orden global y la justicia, lo que consiste en proporcionar las funciones sociales en relación al conjunto"

Del punto de vista de la ideología -que Dumont define de modo abarcador como "un conjunto más o menos social de ideas y valores", sustentando al mismo tiempo que constituye el objeto

privilegiado del análisis antropológico -el individualismo occidental moderno contrastaría con el holismo tradicional. Todo pasa entonces como si Dumont profundizase la vertiente inaugurada por Mauss, desvelando el carácter específicamente moderno de la categoría persona, el "individuo-valor" en sus propios términos. Y así todo, como observamos, la posición de Mauss sugiere que el proceso de emergencia de persona corresponde al desenvolvimiento principio contenido desde el inicio, de forma implícita, el que podemos denominar "formas elementales de individualidad". Dumont, por el contrario, no se cansa de denunciar el carácter artificial del individualismo contemporáneo, llegando al punto de presuponer que lejos de haber abolido la jerarquía, como creíamos, lo que hicimos fue simplemente pasar a subsumir el todo a la parte. A una imposible eliminación de principios jerárquico, Dumont contrapone, por lo tanto, una inversión substantiva mantiene a la jerarquía desde el punto de vista formal. Más allá de eso, sería posible argumentar que su trabajo es sincrónico y que sus comparaciones operan sobre un eje etnográfico, no histórico, dejando así de lado todo el carácter evolutivo del texto Mauss. El problema, por un lado, es que la hipótesis de un individuo "infra sociológico" subyacente a las diferentes valoraciones culturales amenaza con reintroducir el esencialismo maussino, no siendo casual que Dumont se esfuerza en determinar la existencia de un "individuo fuera del mundo" en la india. Por otro lado, el desenvolvimiento de su pensamiento en la dirección de análisis de la "Génesis" del individualismo en la sociedad moderna hace sospechar que ese proceso podría ser interpretado como una especie de evolución en retroceso, conduciendo de un estado en que se reconoce el hecho objetivo de la preponderancia del todo sobre la parte a otro, donde este principio sería peligrosamente rechazado. Si recordamos que todavía al final del texto sobre la persona, Mauss -retomando una antigua preocupación Durkheim y escuela sociológica francesa- manifiesta sus temores en relación a los peligros que una individualización excesiva podría presentar a la sociedad occidental, percibimos que la distancia que lo separa de Dumont de este punto de vista es mucho menor a lo que podría parecer a primera vista.

Otra posibilidad sería sostener que los análisis de Dumont pudiesen ser incorporados a la investigación más abarcadora de la noción de persona, en la perspectiva relativista igualmente inaugurada por Mauss. Para eso, bastaría reconocerle al individualismo moderno una cierta concepción respecto a la persona humana. Concepción extraña, ciertamente, en la medida en que se apartaría de modo singular de prácticamente todas las nociones de persona que los antropólogos describen en la sociedad que acostumbran a estudiar. De hecho, como afirma Levi Strauss, al comparar las representaciones de entidad existen diversas sociedades,

"una curiosa convergencia puede ser extraída de esa comparación. Al despecho de su

apartamiento del espacio y de sus contenidos culturales heterogéneos, ninguna de las sociedades que constituyen un muestreo aleatorio parecen haber dado por adquirida una identidad sustancial: ella se desmembran en una multitud de elementos en relación a lo cual es, para cada cultura, si bien en términos diferentes, la síntesis de un problema"

Si casi la totalidad de la sociedad humana fragmentan la persona en elementos más o menos dispares, conectando cada uno de ellos con un trascendental social sobrenatural, la especificidad occidental podría ser localizada una concepción de un ser uno e indiviso, relacionando los demás seres de la naturaleza idéntica a la suya bajo un modo de pura exterioridad: un universo compuesto de "individuos". Es exterioridad de relaciones encontraría su compensación en el desenvolvimiento sin igual de una dimensión de vida interior, moral y psicológica, desconocida por la otras culturas. En ese sentido, el "individuo" sería simplemente "persona" reducida a su expresión sociológica mínima y dotada de una densidad psicológica máxima -una especie de grado cero de la sociabilidad.

El problema es que, fuera de algunas manifestaciones difusas, presente en general de modo vago en ciertos análisis sociológicos en sentido amplio, no es nada fácil localizar con precisión ese supuesto "individualismo" del mundo occidental moderno y contemporáneo. Sea del lado del campo de los haberes -ruptura del sujeto en el psicoanálisis, dualismos filosóficos, y Génesis de las ciencias naturales...- sean las visiones del mundo más abarcales -cuerpo y alma, emoción e inteligencia...- lo que parece emerger, al contrario, en una concepción de persona formalmente semejante a aquellas encontradas en las sociedades "primitivas" y "tradicionales", un ser dividido en elementos cuya "síntesis genera un problema". Es curioso que los antropólogos acepten la idea de un individualismo occidental y, al mismo tiempo, dedican todo sus esfuerzos a encontrar entre nosotros las representaciones que no obedecen a ese modelo supuestamente dominante. En verdad, la caracterización de un individuo en tanto tal sólo parece surgir con alguna claridad en algunas concepciones occidentales respecto a la sociedad, no a la persona:

"La sociedad es construida por unidades autónomas iguales, a saber, por individuos separados que son más importante en última instancia que cualquier grupo constituyente más amplio"

Ésa definición de individualismo británico sugiere que el individualismo en general responde mucho más a una "noción de sociedad" que una "noción de persona", derivando antes de una "etnosociología" que de una "etnopsicología" al mismo tiempo que de una "etnofilosofía". Como sustenta La Fontein no debemos olvidar que esa concepción nace y se desenvuelve en un tipo de

sociedad muy particular, el estado nación, y que, por tanto

"Idea de sociedad, diferentemente conceptualizadas, y la naturaleza del concepto de persona son así interdependientes"

Eso permitiría el abandono de toda forma evolucionismo, llegando percibir en propias concepciones dependen una transformación sociopolítica compleja, y no de un proceso evolutivo cualquiera.

¿Pero no sería ésa, al final de cuentas, la verdadera concepción Dumont? ¿Al definir el individualismo como una ideología, no sería en esta dirección que su pensamiento estaría apuntando? Creo que sí, y éste es el punto fuerte de su contribución. El punto débil, por otro lado, reside justamente en la utilización de la noción de ideología. Es verdad, como demostró Duarte, en la categoría es definida

"En un sentido bastante peculiar, que no tiene nada en común con el sentido "negativo" de la tradición marxista y que tienen una vocación totalizante todavía mayor el sentido antropológico habitual de "cultura" (Duarte)

El problema es que "nunca se plantea tan claramente lo que no es ideológico" (Duarte) lo que hace que ese concepto marxista de ideología sea, en verdad, sometido a una simple operación de inversión, no de cuestionamiento y superación. En vez de concebirlo como un velo ocultando la realidad profunda y verdadera, Dumont parece suponer que la ideología es determinante y que lo real no pasaría de un mero residuo accesible apenas por "substracción". Es esa posición la que permite a Beteille criticar la asociación, crucial para Dumont, entre individualismo e igualitarismo, planteando que el segundo término no pasaría de un mecanismo ideal destinado a ocultar la efectiva desigualdad necesariamente producida en una sociedad que funciona a través de la competencia de los individuos que la componen.

Esa crítica, con todo, corre el riesgo de resucitar una concepción de ideología de la cual Dumont pretende justamente apartarse. De hecho, pensarla como un "velo" o una "cámara oscura" es extremadamente empobrecedor, en la medida en que perdemos de vista su positividad intrínseca, volviendo mucho más difícil, por ejemplo, entender como un "cebo" de tipo de igualitarismo podría sustentarse contra todos los desmentidos de la experiencia más cotidiana. Por otro lado, combatir lo "real" sobre lo "ideológico" tampoco me lleva muy lejos, ya que en este caso estaríamos obligados a emitir el principio de igualdad no podría ser enteramente aplicado a las prácticas por contradecir

algunas condiciones de posibilidad de existencia del orden social -lo que hace difícil comprender cómo pudo ser inventado y mantenerse durante tanto tiempo. Creo que la solución, sería echar mano definitivamente al par real/ideología, admitiendo una materialidad generalizada manifiesta sea en las "ideas", sea en las "cosas". Así, como sugirió Michel Foucault, es posible el principio de igualdad sea intrínsecamente inaplicable y que su función consiste simplemente en permitir que un conjunto de procedimientos disciplinarios actúe sobre hombres "iguales", diferenciándonos críticamente. Más precisamente, la igualdad ya es parte de ese procedimiento de diluir las antiguas jerarquías y permitir un nuevo orden, en el doble sentido de la palabra. Viveiros de Castro tiene por lo tanto razón cuando plantea que la preocupación exclusiva de Dumont con los aspectos formales ("ideológico") lo obliga a excluir la materialidad del individuo, relegándola a un plano "infra sociológicos". Ahora, más que nadie, los antropólogos deberían saber que las culturas invisten directamente los cuerpos y que toda separación entre lo físico, psíquico y lo social no puede pasar de pura abstracción.

...

La dicotomía "realidad/ideología" recorre ciertamente todo el campo de las ciencias humanas. En el caso específico de la antropología, creo que tendió a asumir la forma de un antiguo debate que siempre dividía la disciplina, la conocida posición entre sociedad y cultura. Como se sabe, la antropología "cultural" norteamericana se inclinó a plantear, desde Boas, una precedencia metodológica y objetiva de los valores y las ideas sobre las relaciones sociales concretas, en tanto que la antropología "social" británica, desde Radcliffe-Brown, se caracterizó por la postura inversa. Casi reducida a efecto de los hechos mentales en el primer caso, el orden de la sociedad es concebido como productora de su epifenómeno ideal, la cultura, en el segundo. Es verdad que la antropología francesa, al menos a partir de ciertos textos Mauss, tendió a permanecer al margen del debate, lo que no desautoriza suponer que, en ese contexto, la posición de Dumont podría ser considerada "culturalista". A partir un referente empírico objetivo e universal -el individuo "infra sociológicos" en este caso- la antropología se limitaría a escribir los modos cuales las diferentes cultura humana celebrarían las más variadas concepciones de sí mismas, de la persona tradicional al individuo moderno. Es uno de los límites del relativismo que acostumbra acompañar a la porción culturalista y justamente tener que suponer eso referente fijo, absoluto, en torno al cual se procesarían las variaciones debidamente limitadas. Así, la llamada "escuela de cultura y personalidad" -que buscaba cerrar la brecha entre esas dos nociones- debe postular una realidad humana infraestructural, bio psicológica, que las culturas trabajarían diferentemente a fin de producir distintos tipos de personalidad.

La posición de la antropología social británica frente a esos problemas es aparentemente otra. Como mencioné anteriormente, Viveiros de Castro distingue dos vertientes en el abordaje antropológico de la noción de persona. La primera, ya analizada, derivada de Mauss, en relación a la cual intenté demostrar la posibilidad de subdividir en dos orientaciones distintas. La segunda vertiente aislada por esos autores corresponde justamente al modo del cual la pregunta fue desarrollada por la tradición antropológica británica. Su punto de partida podría ser localizado en la distinción efectuada por Radcliffe Brown entre el "individuo" y la "persona" sobre la base de una diferenciación entre los aspectos biológicos y sociales de la existencia humana. El primer aspecto corresponde al "individuo", objeto de estudio de biólogos y psicólogos; el segundo ubicaría en torno a la posición ocupada por esos "individuos" en la red de relaciones sociales concretas ("estructura social"), se transformaría en "personas", objeto de estudio de la sociología y de antropología social. Más allá de lo evidente -hombre = ser biológico + ser social- esta posición, claramente emparentada con el "homo duplex" de Durkheim, posee otro peligro. El hacer coincidir siempre individuo biológico y persona social (que no pasa de un individuo más las relaciones), el esquema no permite cierta flexibilidad en la comprensión del modo en el cual el grupo estudiado concibe tanto la realidad individual propiamente dicha como la efectiva posición de las personas en la trama social. Abandonados así a las "nociones" nativas de persona y sociedad, termina por proyectar concepciones occidentales, suponiendo que la unidad mínima del sistema corresponde invariablemente a una entidad individual. Es verdad que algunos seguidores de Radcliffe Brown, Evans-Prichard en particular, intentan abandonar esa postura "individualista", localizando y las unidades mínimas de la estructura social en grupos más exclusivos como el clan o los linajes, y no las personas. El problema, destacado en diversas ocasiones, es que esos "grupos comprados" acaban siendo concebidos a imagen y semejanza de los individuos, como verdaderas "super personas" dotados de intereses, necesidades, deseos, derechos y deberes específicos.

Junto a lo anterior, es evidente que el modelo propuesto por Radcliffe Brown es de orden abstracto, dicho respecto a la teoría social en sentido amplio y a cualquier sociedad humana empírica, siendo de empleo aparentemente mucho más difícil en la comprensión concreta de la diversidad de nociones de personas presentes en diferentes sociedades. Fue Meyer Fortes que se encargó de una transposición metodológica del modelo. Para eso, fue necesario suponer que cualquier grupo humano debía necesariamente generar una concepción social de un dato biológico universal, de tal forma que la objetividad del individuo se hace siempre acompañada por una noción de persona convergente, y claro, en una estructura social más abarcante:

"En suma, yo sostendría que la noción de persona en el sentido maussiano es intrínseca la propia naturaleza de la estructura de la sociedad humana y el comportamiento social humano en todas partes"

"la sociedad es una fuente para la noción de persona (personalidad)" y la tarea del antropólogo consiste no en describir esa noción sino, sobre todo, en demostrar su origen e inserción sociológica. Estamos de vuelta en relativismo y nos podemos dar cuenta que la vertiente maussiana (en sus aspectos) y la funcionalista no están tan apartadas una a la otra cómo podríamos esperar. Luego postular la existencia de un orden del individuo y un orden de la sociedad, se trata apenas de realizar -de maneras distintas, claramente- el modo de elaboración de la primera por la segunda. En ese sentido, contribuciones como las de Malinowski o del interaccionismo simbólico norteamericano parecen consistir en una simple inversión del esquema, pasando investigar cómo individuo afecta la sociedad o reducción a esta última a un conjunto de micro relaciones inter individuales.

Michael Cartry parece, por tanto, tener razón en apuntar a las "tres direcciones en la investigación" que prevalecen en los estudios sobre la noción de persona:

"Para algunos, el objetivo perseguido es restituir tan fiel y completamente, en tanto sea posible, los sistemas de pensamiento y sus representaciones indígenas, extrayendo su conciencia interna. Para otra categoría de investigadores, se trata menos de extraer la coherencia de una doctrina que de analizar como tal o cual noción ligada a la persona está comprendida y es utilizada por un cuadro institucional preciso en tal o cual punto del sistema el sistema de relaciones sociales. En fin, para algunos, la preocupación mayor es intentar delimitar detrás de los modelos indígenas una estructura inconsciente más profunda."

Culturalismo, funcionalismo, estructuralismo estarían, así, perfectamente representados en los estudios antropológicos sobre la noción de persona. Más que eso, es importante observar que más allá de los rótulos siempre discutibles, esas variantes parecen constituir verdaderas "estructuras elementales" del pensamiento antropológico, manifestándose respecto a los más variados temas empíricos. La pregunta que se plantea es si debemos permanecer en esa estructura, concentrándonos en trabajar algunos "bricolajes", o si sería posible y deseable buscar alternativas a ellas.

...

La antropología social y cultural siempre oscilan entre una visión totalizadora más amplia a las demás ciencias sociales y un particularismo difícilmente igualado por otras disciplinas de campo. Los tres modelos aislados por Cartry asimilan bien es oscilación. Los estudios sobre las "filosofías" indígenas se caracterizan en general por presentar las representaciones de la cultura estudiada como monolíticas y totalizantes, sirviendo para definir de modo global a la sociedad como todo. Por otro lado, los modelos de inspiración funcionalista buscan determinar las particularidades que las nociones de persona presentarían debido a su interacción en la estructura social abarcante. En fin, la ambición de develar modelos inconscientes, llevada a las últimas consecuencias, realizaría el grado más alto de la vertiente universalista del pensamiento antropológico. Desde este punto de vista, la dificultad experimentada por Cartry en dirigir estudios propiamente "realistas" sobre la noción de persona, puede indicar que la categoría efectivamente actúan en la práctica sociales difícilmente encontrarán expresión directa en el elevado nivel de abstracción en que esa perspectiva se coloca. Estaríamos así condenado a optar entre emisiones culturalistas amplias y análisis sociológicos particularizantes. Opción que no parece plantear mayores problemas en tanto vivíamos con sociedades filtradas como de pequeña escala, una vez que, en este caso, el propio diferencialismo funcionalista terminaría por ser capaz de revertir la diversidad de las representaciones, en un mismo grupo, sobre una estructura social pensada como abarcante.

En ese sentido, es importante admitir que el llamado estudio antropológico de las sociedades complejas siempre presentó por lo menos una virtud: revelar, como una ampliación, dificultades ya presentes en el estudio del sociedades "primitivas", los que ahí podían pasar más o menos desapercibidos, sea debido a las características intrínsecas de sus sociedades, sea, probablemente, debido a la posición especial del observador racional. En el caso específico de los estudios sobre la noción de persona, esta propiedad reveladora se manifiesta, por un lado, en los problemas que encontramos para definir una concepción global que sería características de occidente, en una escala un poco menor, de alguna sociedad nacional moderna. Se manifiesta igualmente, por otro lado, la tentación de hacer proliferar micro estudios de pequeños grupos constitutivos de las grandes sociedades contemporáneas, tomados casi como sucedáneos de las pequeñas culturas en que los antropólogos acostumbraban efectuar sus observaciones. Esos trabajos, en general, son ciertamente capaces de elucidar algunas diferencias significativas entre los grupos estudiados, más difícilmente consiguen articular esas diferencias con los problemas más generales que inevitablemente surgen cuando nos enfrentamos con sociedades de gran magnitud.

Es posible, en tanto, que esas oscilaciones no constituyan signos enteramente negativos y que la

alternancia entre el inventario minucioso de las diferencias y la estructura global de las sociedades y de la natural humana puedan ofrecer una alternativa para nuevas investigaciones. La práctica etnográfica de la antropología siempre funcionó como una defensa contra los excesos de la teoría, métodos y grandes generalizaciones. Por otro lado, la misión totalizante de esa disciplina a veces apunta en dirección a una investigación casi kantiana respecto a las condiciones de posibilidad de existencia humana y social. En ese sentido, nuestro particularismo y nuestro universalismo tal vez puedan corregirse mutuamente, permitiendo una investigación "crítica" de las condiciones de posibilidad del fenómeno humanos, investigación que busque esas condiciones en conjunto de variables concretas con la que estamos siempre lidiando, y no un trascendental cualquiera. A la aproximación antropológica en sentido estricto, sería importante sustituir una analítica histórica y etnográfica. Mauss estaba cercano a hacerlo y ciertamente lo habría hecho bien si no hubiese estado subordinado a una perspectiva histórica de una antropología sociologizada:

" el mérito más claro de los textos de Mauss es elaborar una historia social de la subjetividad. Más al término de su recorrido, la persona se halla ajustada a los contornos de la imagen que esfuerzan ofrecer, la de la pulcritud y la soberanía, precauciones de un orden social de totalizado. Mauss moraliza en contra de Durkheim; un miedo acecha su sociología: que lo social se disuelva, el individuo sea robado"

Ya observamos que las nociones de personas son inseparables de las nociones de sociedad. Más al expresar las cosas en esos términos, aun podemos tener la falsa impresión de que estamos lidiando con sustancias que sólo varían secundariamente, en la medida en que fuesen referidas por representaciones diferenciadas. Tal vez sea preciso radicalizar esa posición, admitiendo que es lo propio del par individuo/sociedad que consiste en una especificidad del imaginario occidental, o, al menos, ciertas culturas particulares. Con más precisión, tal vez sea importante plantear que la sociedad occidental también se ha dedicado por mucho tiempo producir a este par en tanto realidad. No se trata de ideología, por lo tanto, sino de un conjunto de prácticas bien datadas que sería importante intentar reconstruir. En este sentido, a los tres modelos aislados por Cartry, deberíamos incluir un cuarto, que se manifiesta especialmente los estudios históricos, del cual la antropología podría legítima y provechosamente apropiarse.

Esto estudios se caracterizan, en primer lugar, por un cierto nominalismo. Así, a propósito de ese "individualismo" que se invoca tan frecuentemente para explicar, en épocas diferentes, fenómenos diversos", y bajo cuya cúbica acostumbramos agrupar "realidad completamente diferente", Michel Foucault analiza a la sociedad romana, planteando como necesario distinguir al menos tres

aspectos:

"La actitud individualista, se caracteriza por el valor absoluto que se le atribuye el individuo en su singularidad, y por el grado de independencia que les ha atribuido en relación al grupo al cual pertenece o las instituciones de las cuales depende; la valorización de la vida privada, esto es, la importancia reconocida a las relaciones familiares, a las formas de actividad doméstica y el dominio de los intereses patrimoniales; en fin, la intensidad de las relaciones de sí mismo, esto es, la forma a través de las cual se le ha llamado a tomar al sí mismo como objeto de conocimiento y dominio de acción, a fin de transformarse, corregir, purificar, promover su salvación. Estas actitudes pueden estar relacionadas entre sí. Pero esos vínculos no son ni constantes ni necesarios. (Michel Foucault)

Eso significa que dependiendo del sentido en que tomemos la palabra, una sociedad o un grupo puede aparecer como absolutamente "individualista" u otro como renegando la pertinencia del "individuo". La terminología es, por lo tanto, meramente relativa, lo que hace inútil intentar encerrarse en esa posición es una especie de paradoja que consistiría simplemente substituir conceptos problemáticos por otros tanto o más comprometidos que aquellos que se desea abandonar. La necesidad de un cierto nominalismo no excluye, por otro lado, que esta estrategia será sometida a dos condiciones, a fin de no caer en un juego de palabras que luego se mostraría estéril. En primer lugar, la operación nominalista debe ser accionada incesantemente, todas las veces que una substitución conceptual se muestra efectiva para el refinamiento del análisis. En segundo lugar-lo que es más importante- como el nominalismo está limitado por las necesidades de la causa, o sea, sólo se detienen para producir una inteligibilidad del fenómeno considera satisfactoria por el analista -lo que no implica, evidentemente, y otras no puedan prolongar el proceso en una espiral infinita.

En esta dirección, Jean-Pierre Vernant fue capaz de mostrar que la distinción heurística entre "el individuo *stricto sensus*", "el sujeto" y "él yo, la persona", producían un poderoso instrumento metodológico para esclarecer ciertos problemas relativos a las ciudades griegas y a la participación de las ciudades en sus contextos políticos. Del mismo modo, Paul Veyne demostró que era necesario definir el "individuo" como un "sujeto, un ser vinculado a su propia identidad por el conocimiento de la conciencia de sí" para poder dar cuenta de la duda entre obedecer y revelarse en cierto periodo de la historia romana. Esas posiciones no denotan, creo, un simple particularismo exagerado, sino el presupuesto de que si alguna generalización es posible, ésta sólo puede ser atendida a través de un una confrontación entre diferencias, y no por medio de principios

supuestamente universales que serían capaces de englobar todas las variaciones concretas.

Es en virtud de consideraciones de este género que el texto de Vernant comporta una discreta contestación a una de las principales tesis de Dumont, la que afirma el origen "fuera del mundo" del individuo occidental. De hecho, uno de los principales problemas cuando se trabaja con nociones como la de ideología, es la dificultad de escapar a las artimañas substancialistas y a las reificaciones. Oponiendo globalmente "holismo" e "individualismo", Dumont deja escapar la posibilidad de utilizar esas nociones como instrumentos y heurísticos destinados a conferir inteligibilidad a un conjunto de hechos muy complejos, convirtiéndolos en principios teóricos al interior de los cuales es posible encajar lo que se quiera con un mínimo de esfuerzo. Hasta el mismo totalitarismo del nazismo puede, así, ser reducido a simples perturbaciones de nuestro individualismo general, tornando difícil adivinar lo que podría escapar a un esquema aparentemente tan poderoso.

De la misma forma, al situar a "la sociedad brasilera" entre la jerarquía y el individualismo, Roberto daMatta termina por alimentar, contra sus propios objetivos, un "tipo" de aquellos ya aislados por Dumont. "Tipo" cuyo carácter aparentemente intermediario puede hacer desconfiar de un residuo evolucionista permeando todo raciocinio. Una alternativa es ofrecida por Laymert Garcia do Santos, al emplear la nomenclatura de Da Matta en un sentido operativo y metodológico, analizando las individualizaciones y personalizaciones, algunas de las prácticas políticas que atraviesan las relaciones sociales del Brasil. Es claro que otras podrían ser aisladas y es esa, creo, la tarea que se coloca para aquellos interesados en proseguir ese tipo de trabajo.

...

A las *teorías* que buscan captar la *sustancia* de *ideologías* englobantes, sería importante oponer, consecuentemente, una *analítica* de los *procesos* inmanente a las *prácticas* múltiples. Esta es, se sabe, una posición desarrollada por Michel Foucault, al dedicarse, ya al final de su vida, al estudio de lo que denominó "formas de subjetivación", y que, a grosso modo, podríamos también llamar de "noción de persona". Este estudio representa, la verdad, una consecuencia más o menos necesaria de sus investigaciones anteriores, las que, infelizmente, terminaron por ser una conclusión precoz. Es bastante conocido el hecho de que esas investigaciones se desarrollarán en la dirección de análisis de las configuraciones políticas que objetivan ciertas formas de subjetividad a lo largo de la historia reciente de la sociedad occidental. "Sujetos" que se manifestaran en diferentes esferas, de los saberes -"sujetos de conocimiento"- a las más variadas prácticas sociales -locura, delincuencia,

sexualidad... El problema es que las primeras descripciones y análisis de Foucault acostumbraban ser tan cerrados, que provocaban una falsa impresión de no haber salida del campo mapeado, a no ser a través de una especie de gran recusación que pretendiera reiniciar todo de cero. Eso produjo el doble y lamentable efecto de hacer que algunos simplemente dejaran de prestar atención a todo lo que proviniese, por ejemplo, de la antropología, y que en otros recusasen, de forma igualmente global, a los trabajos de Foucault, en nombre de la preservación de la misma antropología. A la misma idea de una producción de sujeto siempre parece tropezar con el peligro del mecanicismo, al sugerir que esos sujetos serían siempre efectos pasivos del funcionamiento de mecanismo situado sobre otros planos, cuya naturaleza jamás tenemos certeza de conocer. Los trabajos sobre las formas de subjetivación pretenden justamente alejarse de ese fantasma mecanicista. En lugar de suponer que la interioridad sea un puro reflejo de algo supuestamente exterior, fue necesario admitir que ella constituye un espacio de elaboración de fuerzas extrínsecas, protegiéndose, al mismo tiempo, por fuera.

Creo que esa posición abarca un enorme campo de investigaciones empíricas de gran importancia en relación a las cuales la antropología no puede permanecer indiferente. Más allá de la ya mencionada distinción entre diferentes modalidades y acepciones del "individualismo", Foucault apunta cuatro dimensiones sobre las que el análisis de las formas de subjetivación debería incidir:

A) la determinación de la materia investida (la "sustancia ética", en las palabras de Foucault): el cuerpo, las almas, la voluntad, el deseo

B) la investigación de la razón del investimento (el "modo de subjetivación"): aceptación de un orden social abarcante, voluntad de distinción, obediencia a un principio tenido como universal

C) la delimitación del modo de investimento (la "elaboración de trabajo ético"): ejercicios físicos o espirituales, formas de auto desciframiento, contacto con lo sobrenatural

D) el análisis del objetivo de todo el proceso (la "teleología del sujeto moral"): integrarse al orden social, garantizar la salvación, fundirse con los dioses o antepasados

Se percibe, por tanto, que la conducción de un análisis de esta naturaleza depende de un alargamiento de lo que acostumbramos a denominar "noción de persona". Sería importante reconocer situarse sobre el plano puramente representacional es insuficiente, y que este plano constituye apenas una parte del fenómeno, siendo necesario la inclusión de múltiples esferas

relativas a las prácticas institucionales e individuales.

Si desean permanecer fieles a la tradición antropológica, deberíamos reconocer que después de toda esta discusión, es aún Marcel Mauss quien nos espera el final del camino. Para admitirlo, basta reunir el texto sobre persona con sus análisis respecto a las "expresiones obligatorias de los sentimientos" y las "técnicas corporales". Recuperaríamos, sí, el plano del "hecho social total", donde lo físico, psíquico, y social ya no pueden ser distinguidos, y donde las representaciones y procesos empíricos no constituyen más que dimensiones o expresiones siempre articuladas de la práctica humana que pretendemos invertir.

Bibliografía

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971.

BEILLEVAIRE, Patrick e BENZA, Alban. Mauss dans la Tradition Durkheimienne: de l'Individu à la Personne. *Critique*, Paris, XL (445-446): 532-541, 1984.

BENZAQUEM DE ARAÚJO, Ricardo e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Romeu e Julieta e a Origem do Estado. In: VELHO, Gilberto, org. *Arte e Sociedade — Ensaio de Sociologia da Arte*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977, p. 130-169.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. De Amigos Formais e Pessoa; de Companheiros, Espelhos e Identidades. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 32: 31-39, 1979.

CARTRY, Michel. Introduction. In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1973, p. 15-31.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

DIETERLEN, Germaine. Allocution d'Ouverture. In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1973, p. 9-13.

DUARTE, Luiz Fernando D. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar/CNPq, 1986.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard (Éd. Tel), 1979.

FORTES, Meyer. On the Concept of the Person among the Tallensi. In: *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1973, p. 283-319.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir*. Paris, Gallimard, 1973.

_____. *Histoire de la Sexualité 2 - L'Usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984a.

_____. *Histoire de la Sexualité 3 - Le Souci de Soi*. Paris, Gallimard, 1984b.

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society — Transformations of an Illusion*. London, Routledge, 1988.

LA FONTAINE, J. S. Person and Individual: some Anthropological Reflections. In: CARRITHERS, Michael et al, orgs. *The Category of the Person — Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 123-140.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo — La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*. Paris, Gallimard, 1947.

LÉVI-STRAUSS, Claude (org.). *L'Identité*. Paris, Bernard Grasset, 1977.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'Âme Primitive*. Paris, Félix Alcan, 1927.

LUKES, Steven. Conclusion. In: CARRITHERS, Michael et al, orgs. *The Category of the Person – Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 282-303.

MAUSS, Marcel. L'Âme, le Nom et la Personne. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, XXIX (2): 124-127, 1929.

_____. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF, 1950.

MEYERSON, Ignace. Préface. In: MEYERSON, Ignace, org. *Problèmes de la Personne*. Paris, Mouton, 1973, p. 7-10.

SANTOS, Laymert Garcia dos. *Tempo de Ensaio*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro 32: 2-19, 1979.

VERNANT, Jean-Pierre. Aspects de la Personne dans la Religion Grecque. In: MEYERSON, Ignace, org. *Problèmes de la Personne*. Paris, Mouton, 1973, p. 23-37.

_____. L'Individu dans la Cité. In: VEYNE, Paul et al. *Sur l'Individu*. Paris, Seuil, 1987, p. 20-37.

VEYNE, Paul. *Comment on Écrit l'Histoire*. Paris, Seuil, 1978.

_____. L'Individu Atteint au Cœur par la Puissance Publique. In: VEYNE, Paul et al. *Sur l'Individu*. Paris, Seuil, 1987, p. 7-19.