

¿CÓMO SE HACE UNA GRAN DIVISIÓN?

*Tânia Stolze Lima - Marcio Goldman**

Dada su naturaleza e intención, este texto –presentado en la Mesa Redonda “Sobre las grandes divisiones: ‘Etnología de las sociedades indígenas’ y Antropología de las sociedades complejas”, realizada en el XXIº Congreso de la Asociación Brasileña de Antropología, en Vitória (1998)– exige una breve aclaración preliminar. Nuestro objetivo es plantear algunas cuestiones cuyos elementos, nos parece, se encuentran diseminados por la antropología contemporánea. Por lo general, tales elementos se encuentran tan naturalizados que no suelen ser explicitados o, cuando lo son, ni siquiera se piensa que sea necesario justificarlos.

La idea de realizar la mesa se originó en un sentimiento compartido por los autores de este texto –uno de los cuales desarrolla sus investigaciones en una sociedad “indígena” y el otro no– con antropólogos que trabajan en diferentes sociedades.¹ Todos sentimos como si existiera un foso que separa a los estudiosos de las sociedades indígenas (los “etnólogos”, como se acostumbra decir) de aquellos que investigan las llamadas “sociedades complejas”, y aunque atribuyamos diferentes valores a este hecho, creemos igualmente que esa separación tan perjudicial tal vez encuentre una de sus fuentes en la antigua tendencia del pensamiento antropológico en oponer “nosotros” a “ellos” –oposición que hace algunos años Jack Goody bautizó con el nombre de “Great Divide”, y que aquí traducimos libremente por “gran división” o bien por “partición”.

* Tânia Stolze Lima es profesora del Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política de la Universidade Federal Fluminense, y desarrolla desde 1984 un trabajo de investigación sobre un grupo tupí del Río Xingu, los Juruna. Marcio Goldman es profesor del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional) de la Universidade Federal do Rio de Janeiro e investigador del CNPq con el proyecto “Análisis Antropológico del Proceso Electoral Brasileño: Voto, Política y Cultura”, desarrollado en Ilhéus, sur de Bahía.

El texto no pretende construir un análisis detallado de cada uno de los puntos que plantea, lo que nos llevaría demasiado lejos, y exigiría, en verdad, todo un libro. Lo que pretendemos, más bien, es que sea una especie de "manifiesto", en el sentido de recordar a los antropólogos que algunos procedimientos recurrentes en nuestra disciplina están lejos de ser obvios o carentes de problemas. Lo que hemos intentado hacer es aislar esos procedimientos, ilustrándolos con ejemplos específicos.

Evidentemente, la cuestión de las grandes divisiones envuelve virtualmente la totalidad del saber antropológico y no tenemos aquí ninguna pretensión de exhaustividad. No estamos preocupados con autores sino con operaciones: saber si todos los autores aludidos emplean las mismas operaciones o si todas las operaciones están presentes en cada uno de los autores es secundario para nosotros. Sólo quisiéramos explicitar que nuestra reflexión se ha "apoyado", de una u otra forma, principalmente en la lectura de algunos textos de Roland Barthes, Pierre Clastres, Gilles Deleuze, Louis Dumont, Michel Foucault, Ernest Gellner, Jack Goody, Félix Guattari, Robin Horton, Adam Kuper, Bruno Latour y Claude Lévi-Strauss.²

Comenzar recordando que, al menos hoy, todos estamos en contra de las grandes divisiones puede sonar trivial. ¿Pero qué significaría eso? ¿Cómo y en qué medida podemos estar en contra? Por lo demás, si la antropología como un todo está en contra de la Gran División, las razones y las dimensiones de esta oposición no son de modo alguno consensuales. En el límite, se puede estar en contra y sin embargo realizar un trabajo a favor. Algo así puede suceder si nos declaramos en contra de la imagen de una humanidad dividida entre nosotros y ellos, sea lo que sea lo que eso quiera decir, y tratamos de reemplazarla por otra oposición, aparentemente mucho más adecuada, entre oralidad y escritura, por ejemplo. Para hacer una partición, no es necesario que los objetos sean como dos enormes conjuntos: "nosotros" y "ellos", los occidentales y los otros. También se puede hacer una partición con objetos relativamente menores, como la oralidad y la escritura, o más específicos, como las nociones de tiempo lineal y tiempo cíclico. En principio, creemos, no es imposible oponer conjuntos como "nosotros" y "ellos" sin producir al mismo tiempo una gran división. Sólo que es difícil. Porque lo verdaderamente difícil es la propia opción de no pensar en términos de grandes divisiones.

La partición es como el racismo. El hecho de que estemos en contra, de que ni siquiera veamos como pertinente la noción de razas humanas no nos asegura que el racismo no exista o que algo en nuestra conducta no pueda expresarlo. Es necesario admitir que la partición es una realidad de hecho, producto de una larga y sangrienta historia, y que no podríamos estudiarla adecuadamente sin tener en cuenta los discursos que la propia antropología ha producido. Porque esa realidad, creemos, incluye a la antropología. No en el sentido de que ella esté irremediamente dividida entre una antropología de los "indios" y otra de las sociedades "complejas o nacionales", sino en el sentido de que la partición es el espacio que habitamos, la frontera que transgredimos y un cierto tipo de línea que trazamos. Es la propia condición del objeto antropológico y de su ejercicio. Que también sea su consecuencia es lo que nos cabe evitar.

Pero aquí tendremos que proceder como si una cosa fuera la partición como realidad sociopolítica, y otra los estudios antropológicos que se dedican a reflexionar sobre lo que esa realidad recorta. Nuestra atención estará dirigida sobre todo hacia aquellos estudios que parecen traicionar la intención original del autor, llevándolo a construir lo que serían los verdaderos fundamentos etnográficos y teóricos de la gran división, a hacer la partición supuestamente justa. Es como si nos dijeran: estaríamos completamente engañados si pensáramos que somos superiores a ellos; lo que realmente sucede es que la escritura es superior a la oralidad, sólo eso. O entonces: una creencia puede ser mejor que otra sin que eso signifique que las personas que la profesan sean mejores o peores. Esto nos aclara sobre la falsa modestia que envuelve a las grandes divisiones en la antropología contemporánea: la grandeza de la escritura y de la ciencia, esos dos grandes totems de la partición, no significa nuestra grandeza. Adelantemos que la modalidad actual más prominente de la partición es la jerarquización de las producciones humanas desarticulada de la jerarquización de los humanos. Como si a buen entendedor no bastaran pocas palabras.

Intentemos mostrar, entonces, cómo se hace una gran división. Veremos que se trata de un mecanismo relativamente simple de producción de asimetrías que realiza una serie de operaciones:

1. Identificación

En general, la gran división exige una primera identificación con el fin de establecer una base de comparación, o mejor, una supuesta garantía de conmensurabilidad. Los adivinos africanos y los científicos occidentales, por ejemplo, presentarían una semejanza fundamental, la de aplicar una teoría para explicar y resolver prácticamente situaciones inquietantes (Horton). Ahora bien, teoría o explicación quieren decir cosas muy diferentes en los dos casos, pero eso poco importa. Siempre impresionista y analógica, la identificación apela a nuestra complacencia: para probar la identidad profunda de dos conjuntos bastaría con designarlos con el mismo nombre.

La operación de identificación, claro, sólo puede funcionar a partir de una concepción previa de los elementos que se identifican como "unidades". Esto revela que el problema de las grandes divisiones no se halla solamente en las asimetrías que producen sino en la concepción sustancialista de aquello que se separa. Además, el "lado de acá" de la oposición ("nosotros", "la escritura", "la ciencia"...) siempre aparece en forma excesivamente singularizada; el "lado de allá" ("ellos", "la oralidad", "la adivinación"...) pasa por un proceso de empobrecimiento o laminación. Se elimina toda heterogeneidad y densidad en beneficio de una concepción unidimensional de la diferencia.

Ahora bien, tendríamos que admitir que no existe una diferencia genérica e invariable (simple contracara de la identidad) sino más bien modalidades de diferencia que difieren entre sí. No basta afirmar que somos diferentes de los otros del mismo modo que ellos son diferentes entre sí; habría que establecer, en cada caso, la modalidad de la diferencia con la cual nos enfrentamos. En suma, creemos que la pregunta "qué nos acerca y/o distingue de los otros en general" es inadecuada y no tendría que ser formulada.

2. Sinécdoque

La segunda operación consiste en hacer que un conjunto sea representado por algunos de sus elementos, escogidos entre aquellos que se oponen de manera más aguda a los elementos escogidos para representar al otro conjunto. Por ejemplo,

se afirma que en las tradiciones orales la palabra participa en la realidad mientras que en las tradiciones escritas se sitúa como una cosa aparte. En efecto, existen innumerables evidencias etnográficas que sugieren que, en contextos bastante específicos, se neutraliza la distinción entre signo y cosa. Pero eso no significa que las personas confundan las palabras y las cosas. Al contrario, revela justamente la existencia de una diversidad interna a las relaciones entre signo y cosa. Pero que las modalidades de relación sean contextuales, que varíen en el interior de una misma sociedad y –¿por qué no?– en las experiencias de un mismo sujeto, nada de eso importa a la gran división.

En suma, los términos puestos en oposición son tratados como unidades y contruidos a partir de un procedimiento que toma la “parte” (algo que ocurre efectivamente en determinados contextos y momentos) por el “todo”. Lo que puede llevar a un paralogismo extremadamente peligroso: la confusión entre correlación y causalidad.

Así, aunque es indiscutible que la ciencia contemporánea exige la escritura –como lo prueba el trabajo etnográfico de Bruno Latour al revelar, concretamente, cómo se da esa relación– afirmar que la invención de la escritura es condición del surgimiento del pensamiento científico consiste justamente en hacer una partición e introducir una paradoja: si la escritura surgió hace 4.000 años, ¿qué es lo que hizo que la ciencia tuviera que esperar 3500 años para constituirse? El hecho de que la ciencia utilice la escritura como medio privilegiado de registro y acumulación de datos y teorías no hace que ella sea la propia esencia de la escritura –que, de este modo, podría ser opuesta a la de la oralidad, definida como una forma fluida y excesivamente mutable.

La escritura asume así el aspecto de una actividad todopoderosa, de una técnica capaz de producir nada más ni nada menos que la “domesticación” del pensamiento humano. Al hacerlo, envía simultáneamente el pensamiento de los “otros” –o sea, de aquellos que la desconocen– hacia las fronteras de la naturaleza, reestableciendo en un nivel “superior” un naturalismo del cual creíamos habernos librado. Porque se puede perfectamente distinguir con cuidado el “pensamiento salvaje” del “de los salvajes” y al mismo tiempo, en forma un tanto misteriosa, hacer que el segundo esté más cerca del primero que el “nuestro”.

3. Desproporción

En tercer lugar, una gran división opera con escalas heterogéneas nunca asumidas como tales. Esa heterogeneidad puede ser de orden temporal: resultados obtenidos en una investigación de historia de la ciencia se contraponen a resultados de la observación etnográfica de los sistemas de adivinación. Ahora bien, esa diferencia entre la perspectiva sincrónica de la etnografía y la perspectiva diacrónica de la historia de la ciencia condena de inmediato la comparación. O sea, es evidente que es el método etnográfico el que determina el carácter "cerrado" de sistemas como el de la adivinación; pero todo ocurre como si ese "cerramiento" fuera una propiedad inherente a esos sistemas, en oposición al carácter "abierto" de la ciencia —que sólo aparece como tal porque se la investiga desde una perspectiva diacrónica. A pesar de su coincidencia con nuestros más profundos prejuicios, el resultado de la comparación entre realidades tan desproporcionadas parece deducirse lógicamente: la ciencia se aproxima progresivamente a la verdad mientras el sistema adivinatorio se sitúa a una distancia intraspionable de ella.

Los archivos etnográficos, por lo demás, indican efectivamente qué son y cómo funcionan diversos sistemas adivinatorios. Pero ¿qué es la "ciencia"? De la misma manera, se acostumbra a describir efectivamente a las sociedades "tradicionales"; las sociedades "modernas" suelen ser contrapuestas a partir de un "tipo ideal" construido con elementos recogidos de varias partes. En suma: ¿podemos utilizar resultados que no fueron obtenidos por el método etnográfico —como los proporcionados por epistemologías o incluso ideologías— como realidades equiparables a la de los objetos etnográficamente construidos? ¿No estaríamos así, simplemente, ampliando uno de los pecados esenciales del evolucionismo social, la comparación descontextualizada? Si casi 100 años de antropología fueron suficientes para que ya no actuemos más de ese modo con las sociedades "primitivas", no podríamos decir lo mismo en relación a las sociedades "civilizadas": invocamos la escritura o la ciencia como objetos desvinculados de los contextos concretos en que funcionan.

La operación de desproporción se revela también cuando se oponen unidades que pertenecen a planos completamente distintos. Aunque pueda ser verdad que la "igualdad" y el "individualismo" representan ideologías bastante explícitas en la sociedad norteamericana, un análisis etnográfico razonable, sin embargo, revelaría que esos ideales no funcionan de modo tan transparente en el nivel de las

relaciones sociales efectivas. Por otro lado, una etnografía de ciertas dimensiones de la sociedad brasileña podría revelar su carácter “jerárquico” y “personalista”; no obstante, difícilmente encontraríamos una formulación ideológica clara y aceptable que defendiera esos principios y valores. De este modo, al oponer el “igualitarismo norteamericano” a la “jerarquía brasileña” ¿no estaríamos, en verdad, trazando una división entre elementos situados en planos radicalmente distintos?

4. Proyección

La cuarta operación de la gran división es la proyección. La partición entre la oralidad y la escritura implica asimetrías tales como presencia o ausencia de estímulo a la creación, ignorancia o reconocimiento del individuo, saber contextualizado o descontextualizado (i. e., abstracto), la palabra como participando en la realidad o como una cosa aparte, el discurso como personalizado y circunstancial o despersonalizado y atemporal, la presencia o ausencia de contradicción. Ahora bien, todos sabemos que no es nada difícil inventariar miles de textos escritos que carecen de creatividad, son personalizados, circunstanciales y llenos de contradicciones. O miles de hablas orales que expresan creatividad, coherencia y utilización de los recursos lingüísticos apropiados para despersonalizar y descontextualizar el discurso proyectándolo en un tiempo eterno.

La partición entre la oralidad y la escritura supone la transposición de discriminaciones que hacemos en nuestra vida cotidiana, y que tienen sus raíces en nuestros sistemas de valores, hacia un dominio de otra magnitud (el conjunto de la humanidad). Sin embargo, una vez hecha la transposición, todo sucede como si las discriminaciones perdieran sus raíces valorativas como por encanto.

Nos queda una cuestión capital: ¿por qué las sociedades “sin escritura” son las llamadas a proporcionar los materiales necesarios para el estudio de la relación entre la oralidad y la escritura? Que ellas sean sociedades sin escritura, ¿no significa justamente que sus tradiciones son ajenas a esta división? Por comodidad, podemos designarlas como tradiciones orales, pero pedirles que ilustren el mundo de la oralidad en oposición al de la escritura parece un procedimiento vicioso. Indudablemente, es importante estudiar esa relación, pero debería procurársela donde realmente existe.

La conversión de una distinción que es interna a nuestra historia en una oposición entre tradiciones históricas diferentes consiste también en una operación de ocultamiento. Todo sucede como si con la invención de la escritura una sociedad simplemente adquiriera una nueva dimensión y una potencia enteramente nueva, sin que se produzca ninguna alteración en la dimensión de la oralidad. Como si el potencial (político o cognitivo) de la escritura fuera inherente a ella. Nosotros nos preguntamos, antes, de dónde viene ese potencial. ¿Qué tipo de saqueo se efectuó y se efectúa, por medio de la escritura, sobre las dimensiones de la palabra viva? Nos preguntamos, finalmente, si la pobreza o impotencia cognitiva de la oralidad no es el resultado de ese saqueo.

5. Juicio de relación como atributo del objeto

La quinta operación consiste en la transformación de un juicio de relación en un atributo del objeto, como si el hecho de que una proposición como "Pablo es mayor que Pedro" sea verdadera justificara tomar el ser "mayor que Pedro" o "menor que Pablo" como atributos de cada uno. Este colapso entre metodología y ontología, para utilizar una expresión de Sahlins, es capital.

Es indudable que otorgamos cierta inteligibilidad a los materiales etnográficos hindúes, por ejemplo, cuando contrastamos el gran énfasis en la jerarquía y en el grupo que se revela al contemplar esos materiales desde un punto de vista que enfatiza la igualdad y el individuo. El problema surge cuando nos olvidamos del carácter relacional y metodológico de ese juicio y tomamos la relación de diferencia como atributo del objeto que investigamos. Resulta entonces que la "ausencia del individuo" suscita la idea de una sociedad omnipotente, en la que las personas están condenadas a una infinita repetición, o entonces es la sociedad la que aparece como una nada, puro espacio abierto para las interacciones, deseos y cálculos individuales –lo que nos remite a la paradoja de la complejidad que abordaremos más adelante.

La etnología también ofrece ejemplos de cómo la comparación entre dos o más grupos de sociedades engendra abstracciones que, inmediatamente, pueden ser tomadas como atributos de esas sociedades. Comparadas con las sociedades jê, que se caracterizan por diversos niveles de organización dualista, innumerables sociedades amazónicas aparecen como amorfas, o como sociedades que expulsan la diferencia

hacia el exterior. No es necesario más que dar un paso para tomar el amorfismo como una propiedad de esas sociedades, o para atribuir a la expulsión de la diferencia el estatuto de un hecho etnográfico.

Como tales modelos nunca se adaptan bien a los materiales etnográficos, se hace necesario imaginar algo así como un "retorno de lo reprimido": o bien el individuo irrumpe, amenazadora o marginalmente, en el seno de la sociedad; o bien la totalidad reaparece, corrupta o irrisoria, entre los individuos. Como si "sociedad", "individuo"... fueran cosas en sí cuya eliminación sólo pudiera ser ideológica o parcial, y no nociones y artificios metodológicamente contruidos para dar inteligibilidad a lo que investigamos.

6. Sobrecodificación

Las cinco operaciones que hemos identificado (identificación, sinécdoque, desproporción, proyección y transformación de un juicio de relación en atributo) no constituyen una gran división cuando se las aplica aisladamente. Para eso es necesaria una operación adicional, de sobrecodificación, que subordina u ordena a las otras. A ella le cabe componer el "síndrome", según la expresión de Horton, articular los haces de oposiciones, bautizándolos con los grandes significantes que aplastan la diversidad efectiva que corta por dentro y por fuera a los grupos humanos. Esta operación genera igualmente una especie de plasticidad que permite tanto situarse en un plano de abstracción muy elevado ("nosotros/ellos"...) como sostener que las oposiciones que se postulan son muy concretas ("EE.UU./Brasil", "África/Amazonia"...) –pasándose de un polo a otro a través de una serie de intermediarios tales como "complejo/simple", "moderno/tradicional", "escritura/oralidad", "estructura/amorfismo", etc.

La sobrecodificación de las diferencias es la transformación de la diversidad cultural en oposición, en una forma muy particular de oposición que Trubietzkói calificó de "privativa": una particularidad común que se supone está ausente o presente. El estilo contemporáneo de hacer la partición se distingue así del evolucionismo –que postulaba sobre todo "oposiciones graduales", una particularidad común que varía en grado–. Ahora se evita la posibilidad de mediaciones entre los términos, y todo se da como si la evolución de la humanidad, cuyo ápice estaba representado

por el nosotros (Occidente, la escritura, la ciencia o la igualdad) se hubiera historizado, cuando en realidad se reemplazó una teleología optimista por un fatalismo histórico. Nuestra superioridad no sería más que un mero accidente.³

* * *

Para concluir –provisoriamente, claro– quisiéramos abordar dos cuestiones. La primera, clásica, es hasta qué punto la antropología no estaría irremediablemente comprometida con la Gran División. No creemos que sea así. Pensamos, más bien, que la antropología sólo ofrece un terreno adecuado para el desarrollo de las grandes divisiones, lo que parece sugerir una analogía entre la relación de éstas con la antropología y aquella que, en las sociedades capitalistas, los mitos establecen con el lenguaje. Según Roland Barthes, tales mitos son una especie de virus que incorpora los propios recursos del lenguaje y le provoca una hemorragia de sentido. También las grandes divisiones se apropian de los recursos de la antropología produciendo, por su intermedio, una laminación etnográfica. Y así como el lenguaje sólo puede abrigar esos mitos porque presenta “predisposiciones”, la antropología abriga dispositivos que presentan riesgos:

En primer lugar, la distinción entre etnografía (o “descripción”) y antropología (o “teoría”). Habría que abandonar definitivamente ciertos prejuicios que suponen que cuanto mayor es la amplitud de la realidad cubierta por un concepto éste es más “científico”, o que la producción de conceptos pase necesariamente por la pérdida etnográfica. Habría que admitir que la etnografía no es un simple medio para la antropología, pues eso sólo le da aires de ciencia al precio de una pérdida etnográfica, al precio de generalizaciones más o menos fáciles o vacías.

En segundo lugar, la comparación y la generalización producen conceptos empobrecidos que pasan fácilmente por “constantes”, generando ese impresionismo de segunda categoría que es una de las condiciones y uno de los resultados de las grandes divisiones. Es de aquí que resultan simultáneamente los universales y las particiones: siempre habrá algo en “nosotros” que no puede ser disuelto en la naturaleza humana; nunca habrá nada entre “ellos” que parezca suficientemente específico para no desvanecerse en la identidad de todos ellos. Es en el mismo golpe en que nosotros incorporamos esa identidad empobrecedora y empobrecida (hecha de cosas unidimensionalizadas como “reciprocidad”, “jerarquía” u “oralidad”) que nos

distinguiamos de ellos (los que ignoran la mercancía, el individuo, la escritura o la ciencia).

La segunda cuestión que queremos tratar se refiere a la "etnología de las sociedades indígenas" y a la "antropología de las sociedades complejas" —y al futuro—. Evidentemente, el pluralismo que sostenemos aquí no implica la eliminación de las comparaciones. Pero es necesario que se las someta a dos condiciones. La primera, sobre la que Lévi-Strauss llamaba la atención hace ya mucho tiempo, es no suponer que es la comparación la que fundamenta la generalización. Al contrario, es solamente haciendo más profunda la riqueza de las singularidades que el proyecto comparativo puede ganar sentido. La segunda condición: el pluralismo estimula las comparaciones pero exige que el cotejo se efectúe entre prácticas y concepciones reales y precisas, aisladas a partir del estudio etnográfico minucioso de *cualquier sociedad*.

Creemos que ésta es la condición para el cumplimiento de la más interesante de las promesas que nos hacen cuando comenzamos a estudiar antropología: la transformación de nuestra mirada, la posibilidad de alcanzar puntos de vista diferentes a través de otros puntos de vista. En este sentido, esta mesa redonda representa un paso previo en la dirección de una colaboración *sustantiva* entre investigadores que quieren escapar tanto de los límites impuestos por las falsas particiones sociales y disciplinarias como de los suscitados por la tendencia tan real a la compartimentalización del saber.

Nos gustaría terminar mencionando esa especie de paradoja que hay en torno de la distinción entre antropología de las sociedades complejas y la otra antropología. Cuando se dice sociedad compleja, muchas veces lo que realmente se designa es lo que elegimos no estudiar: el telón de fondo de donde destacamos un objeto, que es en el fondo muy simple, pero cuya simplicidad resulta solamente de nuestra propia opción en detenernos en una sola de sus dimensiones. De este modo, frecuentemente los estudios etnográficos en sociedades autodenominadas complejas o modernas implican objetos etnográficos muy simples cuando se los compara con ciertos objetos etnográficos pertenecientes a sociedades que ahora está fuera de moda llamar simples.⁴ Considerando eso, la cuestión es si la complejidad de las sociedades así calificadas es algo más que una consecuencia de la manera como se hace etnografía (incluyéndose el trabajo de campo). En sí mismas, las sociedades no son ni simples ni complejas, pero nuestros análisis pueden construir realidades uni o multidimensionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, 1957 – *Mythologies*. Paris: Seuil.
- Clastres, Pierre, 1968 – “Entre Silence et Dialogue”. In: Raymond Bellour e Catherine Clément (orgs.). *Claude Lévi-Strauss: 33-38*. Gallimard, Paris, 1979.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, 1972 – *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- 1980 – *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Dumont, Louis, 1979 – *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard (Éd. Tel).
- Foucault, Michel, 1983 – “Structuralisme et Post-Structuralisme”. In: *Dits et Écrits* IV: 431-457. Paris: Gallimard.
- 1984 – “What is Enlightenment?”. In: Paul Rabinow (org.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Gellner, Ernest, 1994 – “O Relativismo ‘Versus’ Verdade Única”. In: Antônio Cícero e Walli Salomão (orgs.). *O Relativismo Enquanto Visão do Mundo: 17-38*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Goody, Jack, 1977 – *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, Robin, 1967 – “African Traditional Thought and Western Science”. In: Brian R. Wilson (org.). *Rationality: 131-171*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- 1982 – “Tradition and Modernity Revisited”. In: Martin Hollis e Steven Lukes (orgs.). *Rationality and Relativism: 201-260*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kuper, Adam, 1988 – *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge.
- Latour, Bruno, 1988 – *La Vie de Laboratoire: la Production des Faits Scientifiques*. Paris: La Découverte.
- 1991 – *Nous n'Avons Jamais Été Modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude, 1945 – “L'Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie”. In: *Anthropologie Structurale: 37-62*. Paris: Plon, 1958.
- 1962 – *Le Totémisme Aujourd'hui*. Paris: PUF.
- 1952 – “Race et Histoire”. In: *Anthropologie Structurale Deux: 377-422*. Paris: Plon, 1973.

NOTAS

1. Mencionamos, sobre todo, a Eduardo Viveiros de Castro, Mariza Peirano y Federico Neiburg. El primero fue uno de los idealizadores de la mesa, sin poder participar en ella por encontrarse fuera del país. Los dos últimos aceptaron amablemente presentar en ella sus comunicaciones.
2. Lévi-Strauss ocupa una posición algo ambigua en el contexto de este trabajo. Aunque algunos de sus textos puedan parecer orientarse en dirección del refuerzo de las particiones, creemos que, en el año de su nonagésimo aniversario, ésta es una ocasión para hacer un homenaje al pensador que, *para nosotros*, hace posible este intento de reflexión sobre las grandes divisiones y sobre la diferencia.
3. Recordemos que Trubietzkói también aisló las “oposiciones equipolentes”, constituidas por relaciones diferenciales entre términos que no poseen ninguna particularidad común, excepto el hecho de pertenecer al mismo universo. ¿Por qué no podría encontrar aquí la antropología un modo adecuado de manejar sus comparaciones?
4. No conocemos ninguna buena etnografía de la noción de individuo que alcance el grado de complejidad de la noción de persona en otras sociedades. Tal vez la complejidad sea una ilusión del mismo tipo de aquella involucrada en la distinción abierto/cerrado que se aplicó a la ciencia occidental y a la adivinación africana.