

# La tierra del remordimiento

Ernesto de Martino

Ed. Bellaterra, 1999

«La Tierra del Remordimiento» es la región de Apulia en el Mezzogiorno italiano donde el antropólogo e historiador de las religiones Ernesto de Martino encuentra huellas de una antigua forma religiosa popular, el tarantismo, al emprender una investigación etnográfica con un equipo pluridisciplinar. En esta magnífica obra que acaba por fin de ser traducida al castellano, el autor trata de resaltar la «autonomía simbólica» del fenómeno del tarantismo, aplicando un doble acercamiento, sociocultural e histórico-religioso, dentro de su proyecto global de «apropiación conceptual de la cotidianidad de las clases subalternas italianas» según la caracterización que hace Eduardo Menéndez de la obra de ese eminente seguidor de Gramsci<sup>1</sup>. Ya en su obra «II mondo magico» De Martino mostraba, de manera paradójica, cómo el campesinado meridional italiano generaba, como alternativa casi única frente a la opresión económica, política e ideológica de la cultura dominante, unas «técnicas mágicas mediante las cuales tratan de controlar el “riesgo” y la dominación, pero que esta alternativa hasta ahora ha servido básicamente para la dominación<sup>2</sup>».

El tarantismo, complejo simbólico-ritual compuesto de una crisis —la picadura de la tarántula— que padece el «envenenado», de sus sucesivos «remordimientos», y del ritual de curación formado por música, danza y colores, que se termina cada verano por sesiones rituales en la capilla de San Pablo en Galatina, había sido interpretado esencialmente según un enfoque médico: bien como aracnismo, es decir el síndrome tóxico debido a la pica-

dura de una araña, bien como trastorno psíquico. Ernesto de Martino emprende un trabajo riguroso y sistemático para mostrar lo inadecuado de este enfoque lo que le permite caracterizar el tarantismo como fenómeno religioso menor y ver en él ya no un conjunto de conductas extrañas y excéntricas, sino más bien una dimensión concreta de la historia religiosa del sur, cuyas contradicciones llegan a ilustrar, tras el análisis cuidadoso de sus antecedentes clásicos, de sus formas históricas y de sus actuales prácticas restantes, un episodio del conflicto entre cristianismo y paganismo enmarcado en el contexto de la vida social y cultural del Mezzogiorno.

Los resultados de la investigación etnográfica realizada en 1959 permiten, a pesar de la decadencia que sufre el ritual bajo la influencia del catolicismo, mostrar su estructura míticocultural específica, propia de una tradición particular, y destacar su función psicosocial: la «evolución, configuración, liberación, resolución de conflictos psíquicos sin resolver que remuerden en la oscuridad del inconsciente» a través de la figura de la tarántula mítica, en el marco de un orden simbólico cultural (el exorcismo de la música, del baile y de los colores) en el que se pudiera resolver unas crisis típicas culturalmente modeladas. El «remordimiento» es un símbolo polisémico, que representa la renovación de la crisis del tarantismo cuando la tarántula «remuerde» a su víctima, y de manera más amplia la vuelta del pasado malo, pasado que no fue elegido, que «vuelve y regurgita y oprime con su regurgitación», pero un pasado que es imposible recordar, algún conflicto sin resolver perdido para la memoria y que se tiene que sufrir como síntoma cerrado, incomprensible, y que entra en la conciencia mediante la figura mítica de la tarántula. Así muestra el autor cómo se traduce la opresión, en la vida concreta de los sujetos del campesinado meridional, en formas «miseria psicológica» y «miseria cultural» inseparables de la miseria económica, y cómo el tarantismo constituye un instrumento privilegiado de resistencia popular, una técnica de supervivencia.

En la segunda parte del libro, De Martino emprende un «viaje en el tiempo» para explorar, a través de la documentación histórica sobre el tarantismo (desde la Edad Media hasta nuestros días), las formas en las que se ha manifestado, el lugar que ocupaba en la vida socio-cultural, y cómo ha evolucionado hasta su actual disgregación bajo el efecto de la influencia católica. Aquel viaje permite al autor ahondar en el conocimiento del contenido del rito, su escenario y objetos, su simbolismo coreico-musical (los distintos ritmos, cantos e instrumentos, el baile que imita la araña arrastrándose al suelo, la danza que figura la expulsión de la

araña y su muerte bajo los golpes de pie que la pisan...), el simbolismo cromático y en particular el significado del verde (naturaleza renovada, amor y juventud) y del rojo (color del agonismo), su estructura estacional, y finalmente la figura de la tarántula que viene a ser como un espíritu que posee, transmitiendo al atarantado su «personalidad» –según se trate de una tarántula «libertina», «tempestuosa», o «triste y muda», etc.– y que el exorcismo trata de controlar. Sobre todo, De Martino reivindica la encuesta histórica como medio de «historización» del mundo popular, dentro de una postura política gramsciana, según la cual tal historización es necesaria para abrir posibilidades, para las clases dominadas, de generación de una cultura alternativa a la cultura hegemónica, pero a partir de sus propios elementos. En efecto, las clases subalternas «deshistorizan» justamente la realidad para poder conjurar el riesgo permanente de disgregación y disociación de la personalidad, riesgo relacionado con el hambre, la pobreza, la enfermedad, la alta mortalidad infantil y otras situaciones críticas de la existencia a las que deben enfrentarse con realismo los sujetos, y que pueden producir el «nafragio de la misma presencia individual».

La tercera parte del libro está dedicada a la búsqueda de paralelos etnográficos (en los rituales de posesión y los cultos extáticos) y de antecedentes antiguos, en particular en las formas religiosas orgiásticas de la Grecia clásica. A pesar de la limitada documentación, se pueden establecer claras analogías con prácticas semejantes en Cerdeña y en la península ibérica, donde han existido formas de danza y música aplicadas como exorcismo de la picadura ponzoñosa de algún animal mítico, como la *argia* sarda. Pero son sobre todo los cultos extáticos y los trances de posesión del norte de África (cultos zar y bori) y afroamericanos (macumba, candomblé, vudú) que permiten establecer comparaciones instructivas, no sólo en cuanto a la estructura mítico-ritual –terapia coreico-musical de las crisis, semejanzas entre los «loa» del vudú y las distintas tarántulas, simbolismos del agua y del mar– sino también analizando las funciones que cumplen estos ritos en sus respectivos medios sociales: liberación de los traumas, conflictos, frustraciones y represiones a los que están condenadas las clases populares y las mujeres en particular, grupos sociales marcadamente dominados. Además, para el autor muchos aspectos del tarantismo recuerdan dimensiones de la vida religiosa griega, lo que no es de extrañar sabiendo que Apulia formaba parte de la Magna Grecia. Gracias a una comparación con el símbolo del *oistros*, el aguijón del tábano que «empuja irresistiblemente a una carrera sin meta», y con el *aiôresis* o columpio como rito,

De Martino muestra cómo el conjunto de ritos orgiásticos femeninos de la Grecia antigua, del mismo modo que el tarantismo, remiten a unas crisis existenciales de las que «eran a la vez la recuperación y el “cambio de signo”». Eso se explica porque «una fuerte presión social ejercida sobre el mundo femenino en una sociedad de tipo androcático ocasiona la vuelta de la represión en forma de oscuros síntomas neuróticos incompatibles con cualquier orden cultural, que requieren un adecuado tratamiento preventivo y resolutivo» y precisamente «Esparta, proverbial por la austeridad de sus mujeres, no lo era menos por las prácticas orgiásticas de sus *dysmainai*». La catarsis musical era un tema también muy conocido de Platón, practicado en particular en el rito del coribantismo. Todas esas comparaciones no deben entenderse como un intento de reducir el tarantismo a sus antecedentes, sino al contrario sirven para enriquecerse y ampliar nuestro entendimiento de dicho fenómeno gracias a la luz que sobre ciertos de sus aspectos arroja el análisis sociocultural de esas formas religiosas antiguas. Más aún, y esa es una de las conclusiones a la que llega el autor en tanto que historiador de las religiones, es posible interpretar el tarantismo como plasmación o cristalización de un conflicto no resuelto entre el cristianismo y el paganismo, es decir como forma en la que se ha desarrollado, a partir de la Edad Media, un culto con sus funciones sociales y psicológicas que el cristianismo en expansión no podía cumplir, pero que sí eran culturalmente tratadas en la religión dionisiaca más antigua.

Ejemplar por la metodología empleada, también por el muy avanzado análisis reflexivo que desarrolla en la introducción con su amplia referencia a «Tristes Trópicos» de Lévi-Strauss, «La Tierra del Remordimiento» es un libro paradigmático para la disciplina antropológica, cuyo autor evita brillantemente caer en dos trampas frecuentes: por una parte el riesgo de sobreinterpretación, pues la riqueza de la documentación, el rigor del método y la lógica del desarrollo de las distintas interpretaciones son irreprochables, y por otra parte el riesgo de aislamiento del fenómeno estudiado como curiosidad local o «reliquia del pasado» gracias a su inserción en una historia (la del tarantismo y de sus probables antecedentes clásicos) y en un área cultural mediterráneo-africana (mediante los paralelos etnológico-religiosos).

Dedicado al estudio de un fenómeno aparentemente anacrónico de «enfermedad» y su curación, «La Tierra del Remordimiento» nos brinda además una magistral demostración en el ámbito de la «Antropología de la Salud y la Enfermedad», resaltando cómo los aspectos psicosomáticos de la conducta quedan configurados, canalizados, orien-

tados por los factores socioculturales del contexto y de la historia, y cómo las ciencias naturales y la medicina en particular, sí constituyen unos fundamentos inevitables y muy valiosos del pensamiento moderno, no pueden agotar las vías de interpretación y de comprensión de las cuestiones de salud, enfermedad y atención, como en el caso del tarantismo.

Pero no debemos limitar el interés de este libro a un ámbito delimitado de las Ciencias Sociales, pues su aportación es más amplia. Prolongando la obra de Gramsci, el estudio del tarantismo es un ejemplo perfecto de la aportación de éste último, que «reside en colocar, integrar, estructurar lo ideológico y lo político, junto con lo económico, como constitutivo de la lucha por la hegemonía»<sup>3</sup> y evitar caer tanto en las reducciones mecanicistas y economicistas del marxismo, como en las tendencias en las que la ideología se concibe como ideología ilusión o como simple sistema de ideas,

subestimando «su capacidad real para modelar las costumbres en distintas áreas, épocas y clases sociales».

Así, de manera contradictoria, conflictiva, el tarantismo se nos presenta como una forma religiosa-cultural que representa a la vez una afirmación popular contra la hegemonía cultural de las clases dominantes y un medio para mantener el orden social establecido y preservar el sometimiento de las clases campesinas dominadas.

#### NOTA

<sup>1</sup> Eduardo Menéndez. 1981. Poder, estratificación y salud. Ed. De la Casa Chata. México. (P. 394).

<sup>2</sup> Idem. (P. 404).

<sup>3</sup> Idem. (P. 403).

<sup>4</sup> Doctoranda en Antropología Social y Cultural U.C.M.

**Gabrielle Leflaive** <sup>4</sup>

# **POLITICA** **SOCIEDAD**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS  
Y SOCIOLOGIA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

SOMOSAGUAS - TEL. 91 582 28 80  
28223 MADRID

## LIBROS RECIBIDOS

- RODRÍGUEZ KAUTH, Ángel: *Vida cotidiana: Psiquismo, sociedad y política*. Tórculo Ediciones, 2001.
- MÁRQUEZ, C., Germán, y GUILLOT, M., Gabriel: *Ecología y efecto ambiental de embalses. Aproximación en casos colombianos*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- BALLART, Xavier: *Innovación en la gestión pública y en la empresa privada*, Madrid, Díaz de Santos, 2001.
- GIRARDET, Herbert: *Creando ciudades sostenibles*, Valencia, Ediciones Tilde, 2001.

# La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión

Ramón Ramos Torre

Madrid, CIS, 1999

Es bien conocido el aforismo de Thomas Kuhn que distingue las esencias «duras» o naturales de las «blandas» o sociales por la inmisericorde serenidad con que aquéllas olvidan a sus fundadores y a sus revolucionarios paradigmáticos, sin más condescendencia que el recuerdo honorífico de su nombre (eponimia); mientras que éstas, por el contrario, basan en gran medida la formación de sus estudiantes en la lectura, exégesis y comentarios críticos de sus autoridades y «clásicos». Por supuesto, la distinción es casi, aunque no del todo, espúrea. Lo que da a las ciencias naturales su aspecto acumulativo durante sus períodos «normales» es, ante todo, la *traducción* de las aportaciones más fértiles y sugerentes de los autores sobre y contra cuya creatividad se ha construido el paradigma vigente al lenguaje teórico-analítico más abstracto, reflexivo e innovador de este último. Si la sociología, por ejemplo, parece acumular más bien figuras patristicas y obras canónicas en lugar de teorías y metodologías ejemplares, condensables en practicables manuales didácticos, bien podría ser porque ninguna teoría sociológica, al menos desde Parsons, ha podido o siquiera osado tratar de refundir y sintetizar las aportaciones de la generación fundacional de Durkheim, Weber, Simmel, Pareto, Mead, Park, etc.

Semejante logro monumental es quizá tan imposible como seguramente innecesario: de hecho, no disponemos de concepciones sobre la modernidad

—que sigue siendo nuestro tiempo común— clara y distintamente superiores a las suyas. La obra de Durkheim, magistralmente viviseccionada por Ramón Ramos, nos muestra un espécimen evolutivamente anterior a nosotros, pero viable y palpitante. De hecho, y éste es uno de los grandes méritos de este libro, bajo la pluma del profesor Ramos, Durkheim se convierte en un personaje casi real, próximo, y cotidiano: lo vemos y lo sentimos en el joven progresista y republicano que se funde con la «efervescencia colectiva» de las masas populares en la primera celebración oficial del 14 de julio, en su enardecida militancia *dreyfusard*; en su compromiso laicista durante la polémica separación de la Iglesia y el Estado que casi condujo a Francia a otra guerra civil; en sus enconadas disputas con las escuelas sociológicas rivales de su momento. Durkheim, en el ámbito público de la controversia política, como en el terreno más distanciado de la producción intelectual, aparece siempre como un pensador comprometido con el proyecto de crear una ciencia, descriptiva y analítica al modo de la medicina de Claude Bernard, que como ésta pudiera identificar patologías y etiologías que permitieran a los cirujanos políticos y a los galenos civiles descubrir terapéuticas colectivas capaces de consolidar una República democrática y social(ista).

Las circunstancias sociopolíticas otorgan a Durkheim la ocasión cultural, la legitimidad institucional y el soporte material (nada más, pero nada menos) para conseguir un doble logro: una obra sociológica que se pretende paradigmática y una escuela cuyos discípulos la extiendan y desarrollen. A pesar de que los textos reunidos en este volumen han sido publicado a lo largo de más de quince años, es notoria la unidad total con que proclaman la unidad programática de la obra de Durkheim. Una y otra vez nos aparece éste como una presa del pensamiento dualista religioso, como un maníaco obsesionado por el antagonismo entre el bien y el mal, y todavía más por la agónica apertura existencial entre la salvación y la perdición (sociales). Este es un presupuesto tácito más, pero quizá no desdeñable, desde el cual comprender los tanteos preliminares y los profundos análisis de las obras durkheimianas.

Tomando la afortunada expresión de Ramos, leídos «entre el homenaje y el ultraje», los grandes textos de Durkheim son presentados como testigos de cargo contra una forma particular de hacer sociología que, paradójicamente, pretendían precisamente consolidar e institucionalizar. Así, *La División del Trabajo Social* es un ejemplo cabal de las limitaciones del evolucionismo lineal, bipolar, optimista y mecanicista que Durkheim heredó y suscribió. Y, sin embargo, tiene al mérito original

de presentar «la cuestión social», o de modo más general «el malestar contemporáneo», como un período de transición crítica entre dos momentos de estabilidad, hiato ausente de modelos evolucionistas previos divididos en toscas fases sin solución de continuidad. En esta obra Durkheim consigue construir la sociedad como un verídico objeto cognitivo, como la complejidad misma de las interacciones y prácticas individuales –fruto a su vez de las características, creencias, competencias prácticas, expectativas y preferencias variables en las que estos individuos han sido socializados y luego han elaborado en su discurso vital. Sin embargo, lo hace pagando el portazgo de acceso al parnaso positivista al postular la sociedad como un hecho distinto de la dinámica complejidad de sus partes, como una especie de *superorganismo* pensante– de ahí sus nociones de «conciencia común» producto de la solidaridad mecánica en sociedades segmentarias de individuos homogéneos (aunque puedan estar estratificados) y la «conciencia social» propia de las sociedades basadas en la división del trabajo especializado. El esfuerzo por segregar a la sociología de la psicología paga el precio de hacer de la sociedad humana una especie de mente. (En esto anuncia los excesos tanto de una teoría de sistemas como de un individualismo metodológico extremos que imaginan la sociedad como un inmenso computador autopoyético formado por miles de millones de unidades individuales de procesamiento de información en paralelo, autorreflexivas y multiinterconectadas). La «mente» social constituye un sujeto intangible y, al mismo tiempo, una psique capaz de tener emociones (la aprehensión del tiempo se cifra en un *a priori afectivo*), de constituir ideaciones o representaciones (esto es, no sólo creencias sino también «ideales» que hoy etiquetamos más como valores y preferencias) y de postular una moralidad o normatividad *obligatoria* cuya justificación radica en su funcionalidad para mantener la salud (orden social) y el desarrollo (progreso) de una sociedad.

En esta línea, *Las reglas del método sociológico* son la argumentación de que la sociología es una disciplina con una metodología empírico-observacional y un objeto ontológicamente diferenciado; dentro del canon positivista esto implica que un objeto teórico puede validarse a través de la verificación de sus efectos. Y así se pone de manifiesto en *El Suicidio*, donde «fuerzas» (afectivas) como el altruismo y el fatalismo –más propios de sociedades primitivas– y el egoísmo y la anomia –frutos respectivos del individualismo y el progreso modernos– generan *corrientes suicidógenas* que se muestran en las tasas estadísticas de suicidios como las corrientes eléctricas en voltrímetros y amperí-

metros. La brillantez retórica de Durkheim se pone de relieve en los dos argumentos que dan cuenta y limitan la constricción social sobre los individuos. Es la primera la hipótesis del *homo dúplex*: los individuos tendrían capacidad intelectual-racional o ideacional propia así como impulso práctico-pasiones tanto asociativos como insociables, pero en ambos casos participarían en la «marea» ideacional (integradora) y normativa (reguladora) de lo social. La desviación es un simple e inevitable producto estadístico marginal de la normalidad –en los márgenes excluidos de lo normal algunos individuos encuentran oportunidades atractivas o halagadoras (incluso aberrantes) para distinguirse y/o desviarse. Lo anormal, lo patológico es tanto el exceso en el número de casos como la combinación de desviaciones. Es fácil verse seducido por simplicidad y el sencillo ajuste empírico del modelo explicativo de Durkheim en *El Suicidio*; no es difícil identificar, aún hoy, el altruismo fatalista de los kamikaces mujaidines, el altruismo anómico de los buscadores de paraísos orientales, el egoísmo anómico de quienes comparten jeringuillas o conducen en dirección contraria, o el egoísmo fatalista de los tiburones financieros fracasados. Ahora bien ¿son éstas las únicas variantes?, ¿queda algo fuera del cuadro?, ¿hasta qué punto son operacionalizables las nociones de integración y regulación?, y, sobre todo ¿no son esos comportamientos formas equilibradas de integración y regulación dentro de subgrupos sociales particulares?, ¿por qué habrían de ser éstos teóricamente menos relevantes que la «gran» sociedad reificada que Durkheim identifica con el Estado Nacional?

*El Suicidio* constituye un estudio de caso que hace incuestionable la sociología como ciencia empírica que trasciende la filosofía y estadística morales. Sin embargo, no logra satisfacer la ambición durkheimiana: identificar la panacea del orden social. Precisamente *El Suicidio* muestra que la integración idealista con la libertad, la igualdad, la fraternidad, la razón científica, el progreso industrial y comercial, la democracia, el patriarcalismo, la estructura social desigual, etc. no garantiza una interpretación unánime de éstos, el diseño de proyectos socio-políticos unitarios, ni la producción y el respeto de códigos normativo-legales únicos. Convencido de la falacia esencialista, Durkheim concluye buscando la clave de la socialidad en lo que creyó ser el hecho social primigenio: la religión.

La ambición última de Durkheim, en lo intelectual y lo político, era mostrar la posibilidad de una sacralidad secular que fundamentase el orden republicano; lo que otros, antes y después de él, llamaron una *religión civil*. En sus primeros trabajos sobre religión, Durkheim no va más allá de sus argumentos previa-

mente forjados en sus intentos de construir una teoría sociológica tanto del tiempo como de todas las demás categorías cognitivas. Si Durkheim tiene éxito en establecer las bases de una sociología de la organización y uso sociales del tiempo, así como de la construcción social de las clasificaciones que la sociedad proyecta sobre la naturaleza (y que luego pueden cobrar una autonomía socialmente sostenida); fracasa, en cambio, en demostrar que el tiempo, la causalidad o la individualidad entre otras, son reductibles a productos representacionales de la interacción colectiva. Cuando Durkheim afirma que las categorías sociales son apropiadas para aprehender el mundo natural porque la sociedad es meramente un emergente de éste, sólo que más complejo, quizá pretendiera desarrollar —cosa que nunca hizo— el argumento de que la viabilidad empírica de la construcción social de las categorías se basa en la potencial sintonización con el medio ambiente natural y social de las prácticas cognitivas humanas, que son un producto evolutivo adaptado a la integración estructural entre el mundo natural y las mediaciones orgánicas a través de las que interactuamos con éste; un argumento que hasta hoy no ha sido explorado con la exhaustividad y desde la interdisciplinariedad que merece.

A causa de ello, el intento de Durkheim por reducir la religión a lo social y esta dualidad a la de lo sagrado vs. lo profano, y esto, a su vez, al binomio público/privado, o bien, a lo obligatorio vs. lo utilitario particular, si bien hace de la religión un hecho social, no lo distingue de ningún otro en cuanto que representación y norma, creencia y práctica constrictivas. Este círculo vicioso y estéril podría haberse vuelto virtuoso y fértil de haber profundizado Durkheim la paradoja de que lo sagrado incluye lo divino y lo demoníaco, el bien y el mal, lo fasto y lo nefasto, como señala Ramos. Durkheim intenta romper este círculo haciendo de lo sagrado, a su vez; el fundamento de lo social, éste es, perversamente, lo obligatorio, lo dado, lo vigente. Para no excluir de este modo la posibilidad misma de cambio y evolución sólo puede apelar a un motor externo: el crecimiento demográfico que daría lugar eventualmente a mayor densidad moral y actividad espiritual y económica o, en otras palabras, civilizatoria (argumento que sufre mal la evidencia de sociedades densas y míseras mientras otras prosperan más dispersas).

A lo largo de todo este libro, pues, se nos muestra con precisión quirúrgica la entraña argumental de la sociología de Durkheim y de su propio orden emerge la evidencia de por qué se convirtió en el núcleo duro de todas las sociologías normativistas y conservadoras que han ubicado siempre *la situación* (llámense estructura o funciones) delante y por encima lógica y genéticamente, de los agentes y sus acciones. Tomando otra feliz metáfora de Ramos, la obra de Durkheim es un tótem frágil. En ella surgen conceptos, argumentos y métodos, algunos todavía local o parcialmente vigentes, otros periclitados; tótem *bueno para pensar*, en absoluto para comulgar con él con fe ciega. Si la obra de Durkheim culmina en la cruz arquitectónica de lo sagrado, identificado con la subsunción de lo individual en lo colectivo, con su contraposición al interés pragmático individual, entonces Durkheim está prefigurando el problema central de la sociología en la modernidad reflexiva: cómo se producen, mantienen y reproducen los bienes colectivos en un mundo donde existe plena conciencia de las oportunidades de portarse como «gorrón», en el que todo lo sagrado ha sido sometido a sospecha, desenmascarado y desacralizado. La religión cívica de los Derechos Humanos, la religión naturalista del ecologismo, la religión racional del empirismo crítico y el escepticismo metodológico, la religión cívica y moral de la solidaridad sin fronteras étnicas, políticas ni clasistas son con frecuencia escarnecidas y pisoteadas por intereses autoritarios y dogmáticos, mientras florecen los viejos integristas de las religiones deístas y unos nacionalismos, sociológicamente instruidos, que sacralizan etnias y patrias sobre cuyas aras inmolan masas foráneas en rituales genocidas. Quizá todavía podamos encontrar en Durkheim, sus aportaciones e insuficiencias, razones para estas sinrazones. En nuestra ayuda, Ramón Ramos nos ha donado una lúcida, amplia, profunda y reflexivamente actual exposición de la obra de Durkheim que prolonga orgullosamente y con elevado mérito la secular tradición de Parsons, Aron, Lukes, Alexander y, entre nosotros, Carlos Moya y Luis Rodríguez Zúñiga. Para terminar, sin duda, es ésta una relectura señera de Durkheim que viene a enriquecer la tan necesaria reflexión teórica de la sociología en la modernidad reflexiva.

**Juan Manuel Iranzo**

# Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España

---

Pedro Tomé Martín y Andrés  
Fábregas Puig

Colegio de Jalisco, Diputación provincial de  
Ávila/Institución Gran Duque de Alba.  
Zapopán, Jalisco (México), 1999.

---

«Aunque sea un lugar común, este libro provoca pensar, entre muchas otras cosas, en qué relativo es el concepto de distancia» (Prólogo, p. 9).

Después de años y años de purga particularista, la comparación como estrategia distintiva de la Antropología cultural ha sido recuperada en escasas ocasiones, entre las cuales esta obra constituye un ejemplo. La actualidad restringida del método comparativo ha venido marcada no tanto por la legitimidad metodológica de su aplicación, como por las dificultades que ha supuesto su reconstrucción en torno a prácticas etnográficas complejas que lo distancian radicalmente de sus primeros usos evolucionistas. No son muchos los investigadores que hoy se aventuran a desarrollar la comparación intercultural, apostando por el considerable esfuerzo de llevar a cabo un trabajo de campo apropiado y cuidadoso.

La ventaja irrenunciable de esta apuesta consiste en la posibilidad de conducir la etnografía hacia lo que Marvin Harris ha llamado «restauración nomotética», la reconstrucción teórica que se eleva sobre la sola descripción y nos hace capaces de retomar las grandes cuestiones del origen y la cau-

salidad. Sin embargo, el ejercicio comparativo que los autores proponen para Los Altos de Jalisco y la Sierra de Ávila no consuma esta intención última. Andrés Fábregas y Pedro Tomé centran su obra en la investigación de semejanzas y diferencias entre dos tierras lejanas, y nos conducen con destreza literaria por el devenir de las relaciones entre los aspectos históricos compartidos y un proceso de cambio social y cultural divergente.

El punto de apoyo del análisis es la perspectiva ecológica. Los autores parten de la idea de definir modelos regionales y describen los diferentes procesos de intervienen en la transformación de cada área. La obra nos presenta sendos complejos de variables que se relacionan entre sí. Con ello, se cuidan de no dejar atrás aspectos tan inherentes a la dimensión cultural como la religión, que interactúa con factores económicos, demográficos, identitarios o políticos en la configuración de las comunidades alteñas y serranas.

Jalisco y Ávila comparten un campo áspero, un «paisaje de desolada belleza» que anuncia la vida dura del agricultor esforzado, abandonado por la tierra a la incertidumbre de la lluvia escasa y las tormentas fatales. El exiguo rendimiento del suelo ha sido complementado en la Sierra con la búsqueda trashumante de mejores pastos, mientras que los alteños han adaptado su ganadería a la actividad minera que también es fuente de riqueza para la región. En la adaptación a estos medios los autores dan también relevancia a la convergencia histórica de otros elementos comunes. Así, ambas áreas han compartido históricamente el carácter fronterizo y las estrategias de ocupación características de asentamientos defensivos, con un peculiar vínculo de la familia con la tierra manifiesto en la importancia de la localidad y el valor identitario de los ranchos. Además, a diferencia de otros lugares de México, Los Altos de Jalisco han profesado, desde la colonización, un catolicismo «castellano», que debido al origen peninsular de sus moradores ha permanecido ajeno a los sincretismos de la región, pues no era producto de la evangelización americana. Como en la Sierra, el catolicismo impregna la sociedad y también el paisaje, articula la memoria y también la identidad.

En la actualidad, sin embargo, la importancia de estos ingredientes socioculturales ha cambiado. Una de las aportaciones más importantes de *Entre mundos* consiste en analizar este cambio. Para el estudio del sentido del cambio los autores nos remiten a varios factores. Entre ellos es fundamental la diferencia de procesos demográficos en ambas áreas. Ciertamente resulta llamativo el contraste entre el envejecimiento de la población serrana y la «abrumadora» presencia juvenil en Los

Altos. La clave está en la presencia de dos modelos muy distintos de emigración. De la desertización castellana se explica por el desplazamiento de la gente joven a las ciudades, en Jalisco los jóvenes emigrantes vuelven a Los Altos convirtiéndose en importante motor de conservación y cambio al mismo tiempo. Este proceso lleva implicado una reformulación de la identidad a partir de experiencias de convivencia completamente distintas en las dos áreas y con respecto al pasado de cada una. Así, la dirección del cambio que toma la sociedad alteña se da a través de la importación por parte de los emigrados de modelos estéticos y comportamentales norteños, mientras que la Sierra evoluciona hacia comunidades nuevas donde la presencia ausente del veraneante define nuevas pautas de convivencia.

Para dar cuenta de esta transformaciones Pedro Tomé y Andrés Fábregas han compartido el conocimiento previo del terreno que tenían cada uno y lo han completado con la realización de un trabajo de campo conjunto, empeño que revela seriedad puesta en la investigación. Y es precisamente la profundidad y buen ritmo de la obra lo que hace que se eche de menos una conclusión un poco más arriesgada, una síntesis que supere la recopilación del trabajo descriptivo, tarea que bien también sugerida por la elección del método comparativo.

La otra gran aportación de la obra es el papel cardinal que los autores otorgan a los factores propiamente culturales, demostrando, desde un punto de vista metodológico, su compatibilidad con la analítica de la ecología cultural. Fábregas y Tomé se ocupan en su obra de detallar los modos en que el acceso a los recursos materiales viene marcado por el acceso simbólico esos mismos recursos. Así, despegan de las tesis del posibilismo ambiental examinando el papel activo que toma el paisaje como fuente de sentido desde la que emanan los significados de las experiencias vinculadas a la tierra. Sólo a partir de este perspectiva es posible reconstruir analíticamente la íntima relación entre la religiosidad profunda de serranos y alteños y un

medio que interviene en la definición de cuestiones últimas relativas a la existencia misma. En comunicación recíproca, esta religiosidad actúa simbólicamente sobre la tierra que ordena mediante hitos arquitectónicos o apariciones milagrosas.

Del mismo modo, también la identidad de ambas comunidades se encuentra pautada por las particularidades del medio. Los autores prestan atención especial al vínculo que se establece entre identidad y tierra mediante la administración de su aprovechamiento durante generaciones. Parentesco y herencia articulan ese vínculo por el cual el rancho, la casa o la vecindad son más que una categoría socioeconómica. Como referencia de contraste, Fábregas y Tomé han trabajado también con las imágenes que de serranos y alteños se ofrecen en las comarcas aledañas, completando la minuciosa contextualización de su estudio.

*Entre mundos* nos lleva desde la memoria del pasado al boceto de «los rumbos posibles» caminando entre «los paisajes y la gente», cruzando la historia, los cambios políticos, las innovaciones tecnológicas o algunos nuevos valores. Las viejas incertidumbres del campesino que escrutaba el cielo se han venido transformando en estos años en la espera expectante de las subvenciones de la Comunidad Europea o la apertura de nuevos mercados. Ávila y Jalisco han resuelto su epopeya mundana en modos distintos a pesar de sus semejanzas, sin duda en razón del impacto que en ambos ha tenido su participación diferencial en el nuevo contexto internacional de nuestras culturas. Unos abandonan las eras por el *bienestar* urbano que crece en Europa mientras otros diversifican y modernizan su producción, transformándose para ambos las costumbres y adaptándose a los nuevos sentidos del presente. Nada como un análisis comparativo puede hacernos descubrir las dimensiones profundas de esta transformación, logrando atrapar en la descripción etnográfica aquella cualidad de las culturas que más a menudo se escamotea, su dinamismo, lo que de vivo hay en ellas.

Mónica Cornejo Valle

# Trabajo y ciudadanía. Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial

Luis Enrique Alonso

Trotta, Madrid, 1999

Los seis artículos que dan estructura al libro que nos ocupa están atravesados por un tema central: el trabajo como condición de posibilidad del ejercicio de una ciudadanía real y, por tanto, la consideración de la crisis del trabajo como crisis de la idea y la práctica de la ciudadanía. Un libro que, partiendo de la centralidad del binomio trabajo/ciudadanía, explora la crisis de la sociedad salarial, la transición del modo de regulación fordista al modo de (des)regulación postfordista, desvelando las relaciones sociales y de poder que configuran estos procesos de cambio social. Y seis artículos/capítulos que, a pesar de la fragmentación que supone toda reunión de artículos escritos en diferentes momentos y en diferentes espacios, dan estructura y coherencia al libro, bien que a partir de puentes fundamentalmente temáticos. La construcción de puentes analíticos entre los diferentes artículos/capítulos deberá ser una labor compartida entre el autor y el lector.

Se inicia así un recorrido que comienza por el análisis de las transformaciones del proceso de trabajo y el objeto de consumo (Cap. I), transformaciones que suponen un cambio estructural en las formas de organización institucional de la producción y en, por tanto, las formas de organización obrera y empresarial y en su mediación pública, el Estado (Cap. II). Un Estado que sufre una constan-

te reducción de sus atribuciones en un contexto donde la balanza igualdad social/acumulación de capital se decanta de forma dramática hacia la segunda, con claras consecuencias en la definición del espacio de la ciudadanía (Cap. III). Y una desarticulación del Estado keynesiano estrechamente relacionada con los efectos de una globalización económica, política y cultural dirigida por la hegemonía de una innovación tecnológica (Cap. IV) que estará en el origen de los procesos de fragmentación y dualización social que configuran la base del debate sobre el fin del trabajo (Cap. V). Por último se pasa revista al estado de la teoría: del determinismo tecnológico como elemento de legitimación teórica y praxiológica y de una sintomática metamorfosis de la sociología del trabajo en sociología del empleo (Cap. VI).

El libro arranca por el principio, es decir, por el análisis del proceso de producción de mercancías. Análisis que, lejos de separar el proceso de producción en esferas analíticas separadas (práctica habitual en los estudios sobre el proceso de producción. cf. Palloix)<sup>1</sup>, es capaz de dar cuenta de la articulación de los diferentes momentos de dicho proceso, de la necesaria articulación entre norma de producción y norma de consumo (valor de cambio/valor de uso) y, por tanto, de hacer visible el amplio conjunto de relaciones sociales y estructuras de poder que se despliegan a su alrededor.

Así, mientras el modo de regulación fordista/keynesiano prefiguraba una pauta de consumo normalizada y estandarizada, en consonancia con las determinaciones técnicas de una norma de producción igualmente normalizada (Aglietta), la desregulación postfordista implicará la fragmentación e individualización de esas normas de consumo y de producción. Si el fordismo y la estandarización del proceso de producción permiten procesos de homogeneización social y la posibilidad del despliegue de unos niveles relativamente elevados de igualdad social, la flexibilización y especialización productiva que conlleva el postfordismo tendrán como consecuencia una fragmentación y dualización social, provocando una profunda fractura en la identidad social tradicional del fordismo y en el espacio de la ciudadanía que articula.

Estas transformaciones abren un escenario en el que, en última instancia, la figura del ciudadano del Estado intervencionista dará paso a la figura del consumidor racional, vale decir, a la reducción del homo sociologicus al homo oeconomicus.

La flexibilización del proceso de trabajo, así como los procesos de individualización de la acción social que se derivan de la norma de consumo postfordista tendrán, en el terreno de la concertación social (Cap. II), efectos desregulatorios cla-

ros. Si, como señala Alonso, la lógica fordista/keynesiana implicaba la normalización del conflicto social a través de un pacto entre capital y trabajo y la asunción de una «disciplina contractual» (Gaudemar) que dotaba de paz y seguridad a las sociedades occidentales, permitiendo la negociación entre grandes grupos sociales en busca del consenso, la desarticulación del Estado de bienestar y la paralela flexibilización productiva darán paso a una situación definida por la fragmentación e individualización de las estrategias de acción colectivas. Así pues, del modelo macrocorporativo keynesiano fundamentado en la defensa de intereses horizontales de clase, pasamos a una lógica microcorporativa que consolida la interiorización de valores individualistas, meritocráticos y particularistas.

Las actuales políticas de reprivatización y mercantilización de los servicios sociales y la consiguiente transformación del papel del Estado remiten al análisis (Cap. III) de un discurso neoconservador donde el Estado aparece como una maquinaria que estrangula las posibilidades de crecimiento y desarrollo de las sociedades occidentales. Un discurso neoconservador que, centrado en la idea de la creciente complejidad e ingobernabilidad de los sistemas de economía intervenida, performa una sistemática deconstrucción del concepto de lo público y de la lógica de la intervención del Estado en la economía, diseñando un escenario donde los subsistemas de lo social se autorregularían armónicamente en aras de una drástica reducción de la complejidad social<sup>2</sup>.

Tras el postulado de la necesaria reducción de la complejidad social, vehiculada a través del funcionamiento autorregulado y autolegitimado de los sistemas y subsistemas sociales. Alonso desvela la apuesta por un cambio en los modos de gubernamentalidad, en los dispositivos y tecnologías de disciplinamiento que desplaza, necesariamente, el centro de atención del análisis. Así, bajo la apariencia de un problema de consideración meramente divergentes. Mientras la regulación económica por parte del Estado era solidaria con una definición pública del lugar que debían ocupar tanto el complejo conjunto de necesidades sociales como la asunción de los riesgos y los costes externos del desarrollo económico y social, generando altos niveles de seguridad y definiendo un amplio espacio para el ejercicio de la ciudadanía, las nuevas y diferentes formas de individualización disciplinaria en la definición de las necesidades sociales y del tipo de gestión de los riesgos, vinculada a una sustitución de lo social y lo político por lo económico como elemento de legitimación de los espacios de poder, moldean una realidad caracterizada por la generalización de la inseguridad, del pánico hacia

el devenir y los avatares de la innovación tecnológica y de los mercados financieros interacionales. Marco en el que el alto grado de precariedad, eventualidad, fragilidad, etc. que impone el mercado de trabajo será aceptado como forma de enfrentarse a la incertidumbre que depara el futuro.

En razón de este escenario de inseguridad, de esta sociedad del riesgo (Beck), la globalización económica (Cap. IV) –como fenómeno ligado a la unidireccionalidad de los procesos de innovación tecnológica y a la tiranía de los mercados financieros– reforzará, por un lado, las dinámicas de desestructuración de las garantías de bienestar público y del espacio de la ciudadanía, elementos centrales en la constitución de los Estados nacionales que se configuran tras la II Guerra Mundial y, por otro lado, ahondará en las desigualdades territoriales entre centro y periferia. De forma que asistimos a la paulatina sustitución de una ciudadanía nacional ligada al modo de regulación fordista/keynesiano, por una ciudadanía privada a escala mundial que condena a grandes regiones y capas sociales una periferia de pobreza y exclusión. Se trata de un proceso de dualización social donde los conectados, sean regiones o capas sociales, a las empresas red internacionales y al desarrollo tecnológico, disfrutarán de altos niveles de renta y consumo perfilando un nuevo tipo de sujeto y de territorio, mientras que aquellos que queden relegados a las capas más bajas de esta nueva división internacional del trabajo se encontrarán en niveles de precariedad y exclusión que exacerban la distancia entre clases sociales y entre regiones.

El neodarwinismo social que producen estos fenómenos de exclusión y flexibilización social afectará, por tanto, a las relaciones de poder territoriales, esto es, el egoísmo generalizado como pauta de acción que se deriva de la reducción de la sociabilidad al mercado, extrapolado al ámbito de la concentración geográfica de los núcleos productivos e informacionales (archipiélagos tecnológicos y financieros) desarrollará dinámicas de competencias territoriales, de insolidaridades regionales, que irán definiendo una situación de neodarwinismo regional y de regional y de consiguientes fenómenos de localismo político frente a la pérdida de centralidad del poder de los Estados nacionales. Los efectos de la globalización pueden tratarse así como de centralidad del poder de los Estados nacionales. Los efectos de la globalización pueden tratarse así como fenómenos de «glocalización» que permiten entender las determinaciones y sobre-determinaciones de la globalización y, por extensión, la tiranía de los procesos de innovación tecnológica ligados al libre funcionamiento de los mercados financieros internacionales.

Si tanto las políticas de privatización y remercantilización del Estado como el análisis de las causas y los efectos de la globalización económica y la innovación tecnológica eran estudiados en función de sus raíces sociales, de sus razones políticas e ideológicas, el examen del impacto de las nuevas tecnologías sobre el empleo, así como su teorización en forma de fin de trabajo (Rifkin), desvela, igualmente, las razones y las determinaciones sociales e ideológicas que hay detrás de la aparente escasez del empleo y pérdida de centralidad del trabajo (Cap. V).

Alonso, postulando la necesidad de entender la innovación tecnológica como resultado de negociaciones sociales, del entrecruzamiento de variables políticas, económicas, sociales, incluso morales y culturales<sup>3</sup>, procede a una sistemática, coherente e interesante crítica a los desarrollos pseudoteóricos de Rifkin con respecto al mito del fin del trabajo.

Analizando la relación entre empleo, trabajo y tecnología de forma compleja, dando cuenta, como se decía de sus determinaciones sociales, Alonso no puede sino llegar a la conclusión de que el trabajo, lejos de desvalorizarse, está siendo revalorizado hasta la exasperación. El recorrido intelectual que lleva a esta conclusión a contra corriente es claro: en un contexto de progresiva desregulación del mercado de la fuerza de trabajo de, por tanto, creciente inseguridad e incertidumbre de cara al futuro laboral y vital, paralelo a un aumento de la presión sobre el consumo que permita dar salida a las nuevas mercancías resultado de la hipertecnologización del proceso productivo, el trabajo, lejos de perder relevancia, se demanda, acumula y acapara en unos niveles que no conoce nuestra historia reciente. En razón de esta amorfa revalorización del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo como alternativa a su supuesta desaparición no deja de ser una enorme simplificación de la realidad a la que os enfrentamos. Así, «...si no se transforman los modelos de consumo y los valores sociales, y si los sistemas de seguridad y protección social se limitan y fragmentan, la tendencia no va a ser abandonar y repartir voluntariamente el empleo, sino acapararlo de forma cada vez más obsesiva.» (Alonso, p. 158)

Alonso desplaza así el centro de atención del debate sobre el fin del trabajo al debate sobre la reorganización de los procesos productivos y reproductivos y sobre los modos de vida que perfilan estos cambios. Cambios que, si bien dan clara muestra de la pérdida de centralidad del trabajo como eje constitutivo de las sociedades industriales, no permiten hacerlo desaparecer en un cajón de sastre y muestran, más bien, su amorfa y problemática revalorización.

Alonso concluirá este recorrido por la crisis de la sociedad salarial mostrando el impacto de la pérdida de centralidad del trabajo en las disciplinas que lo toman como objeto (Cap. VI). Así, el trabajo y las temáticas a él asociadas tenderán a desaparecer del horizonte de preocupaciones de los estudios laborales. El trabajo será desplazado por un concepto de empleo como mera relación contractual radicalmente individualizada y subordinada a los dictados de la tecnología y los mercados financieros.

Esta asunción teórica (y también política) de la subordinación del empleo a los dictados de la tecnología no es sino el resultado de la sustitución del trabajo por la tecnología como elemento central de lo social y origen de la riqueza y el bienestar colectivo. El progreso de las sociedades será resultado único del camino que marque la innovación y el desarrollo tecnológicos. Un desplazamiento en el centro de atención sociológico cuyas consecuencias son claras: si la tecnología es la base del progreso, se impone la necesidad de liberar toda traba para la acumulación de capital que permita la expansión y el desarrollo ilimitados de estas tecnologías.

Las relaciones sociales que se deriven de la hegemonía tecnológica en la organización del proceso y el mercado de trabajo quedarán relegadas bien a la invisibilidad, bien a su naturalización, situando a las leyes del mercado como ejes centrales de la sociabilidad.

Esta reducción teórica del trabajo y el empleo a un discurso de naturaleza meramente técnica impedirá la configuración del trabajo como sujeto político que codifique un espacio para el ejercicio de la ciudadanía, un espacio, en definitiva, para la libertad y la igualdad social.

#### NOTA

<sup>1</sup> Alonso acepta la crítica que desarrolla Gaudemar a los análisis de Palloix por su esquematismo y formalismo e introduce así la posibilidad de pensar la complejidad del poder en las formas de disciplina que configura el proceso de producción.

<sup>2</sup> Alonso hace una interesante identificación entre las meta-complejas teorías de la cibernética de segundo orden y el orden espontáneo hayeckiano, ambos herederos del pensamiento liberal que atraviesa tanto al Círculo de Viena como a la escuela austríaca de economía.

<sup>3</sup> En este punto los análisis de Alonso se acercan a los planteamientos de Latour sobre la naturaleza híbrida de toda tecnología.

**Jorge Lago Blasco**