

**Un comentario a *La ilusión occidental*  
de la naturaleza humana, de Marshall Sahlins**

**A Commentary on *The Western Illusion*  
of Human Nature, by Marshall Sahlins**

Luis Rodríguez Castillo

 <https://orcid.org/0000-0002-4887-823X>

Universidad Nacional Autónoma de México-CIMSUR

[lurodri@unam.mx](mailto:lurodri@unam.mx)

**Resumen:**

El argumento central de Marshall Sahlins es que la cultura de Occidente muestra un amplio desdén por sí misma al reducir su comprensión de la humanidad al individuo maximizador. El autor hace un recuento del surgimiento de esta idea en la filosofía política y su contrargumento es que con ello se olvida a la Historia y a la diversidad de una amplia variabilidad del comportamiento humano sustentado en la comunidad del parentesco del que informa el registro etnográfico. Se lanza una mirada crítica sobre ambas formas de fundamentalismos.

**Palabras clave:** Occidente, filosofía política, parentesco, etnografía, igualdad.

**Abstract:**

Marshall Sahlins's core argument is that the Western culture, by restricting its understanding of humanity to the maximization of the individual, is actually showing a generalized contempt for itself. The author reviews the emergence of this idea within the field of political philosophy, counter-arguing that this leads to ignoring history and the diversity of an extensive variability of human behavior sustained on kinship relationships, about which there are ethnographic records. This research note provides a critical glance of both forms of fundamentalism.

**Keywords:** Western world, political philosophy, kinship, ethnography, equality.

Recibido: 13/06/2017

Aceptado: 01/10/2017

Publicado: 08/05/2018



## Introito

**E**n el actual contexto del capitalismo etiquetado como «neoliberal» hoy, más que nunca, las ciencias sociales en general, aunque particularmente las ciencias antropológicas, tienen una urgente tarea por cumplir: continuar presentando una mirada crítica a la ideología hegemónica del mundo contemporáneo. Y apelo particularmente a las ciencias antropológicas porque su crítica se dirige, al mismo tiempo, a dos dimensiones que otras disciplinas abordan de manera independiente, según las preferencias teóricas: por un lado, qué nos explica las condiciones materiales —realmente existentes— de vida o, en otros términos, cómo las cosas llegaron a ser lo que ahora son en su desenvolvimiento histórico y, por el otro, ¿qué les hace ser lo que ahora son?, es decir, ¿cuáles fueron las instituciones (normas y valores) fundamentales para que los seres humanos lograran moderar sus pasiones y transformarlas en «intereses» o, como señala la Rational Choice Theory (Elster, 2003), en elecciones para la acción social, base de la cooperación para la evolución social?

Para casi toda la ciencia social hay una presuposición general que adquiere estatuto epistemológico de verdad universal: la idea de que el ser humano en la civilización occidental es «egoísta por naturaleza». El argumento se completa de dos formas distintas; por un lado, la «mano invisible» como el factor omniexplicativo de la eficiencia social; es decir, como afirma el apotegma smithniano: el «individuo maximizador», al perseguir sus anhelos individuales, alcanza el bienestar colectivo. O, por otra parte, como sostendría la ordenanza hobbesiana: ese individuo egoísta solo puede regular sus pasiones bajo el poder del Estado que se sobrepone a todos los individuos.

Hay entonces dos datos curiosos que llaman a la reflexión en ese conjunto de deliberaciones. Por una parte, ¿por qué partiendo del ámbito de los sentimientos y las pasiones, las respuestas aparecen mágicamente en el espacio de la racionalidad? Y, por la otra, ¿por qué el egoísmo, otra pasión, es tratado como un dato más de un orden natural e inalterable? A lo que se suma, nos dice Sahlins, «una ola de determinismo genético en el que se asignan los papeles estelares al «gen egoísta» de los sociobiólogos y el determinismo darwiniano resucitado por los psicólogos evolucionistas» (Sahlins, 2011: 101).

Muchos han sido los ensayos para teorizar acerca de esa naturaleza humana; desde el así llamado darwinismo social —que desde la inspiración etológica sus-

tentaba sus explicaciones en la supremacía de la especie más fuerte—, al ámbito de la filosofía política, según la cual el orden solamente es posible a través del Leviatán, pasando por el actual auge de las teorías del Rational Choice de los economistas que parecen poder explicarnos todo. Pero, para dar respuesta a aquellas inquietudes debemos —primero— conocer cuál es «la ilusión occidental de la naturaleza humana».

### El argumento de Sahlins

La tesis central de nuestro autor es que ninguna «tradición cultural se puede equiparar con el continuo desdén occidental por la humanidad: este prolongado escándalo de la avaricia humana, junto con la antítesis entre cultura y naturaleza sobre la que se basa» (Sahlins, 2011: 21). En otras palabras, que la consideración de que estamos genética y evolutivamente predispuestos a seguir nuestros instintos animales e individualistas es una ilusión originada en la cultura; pero no en cualquier cultura, sino que este es un presupuesto especialmente de la cultura occidental. Un segundo acercamiento es que los intelectuales de Occidente, «olvidándose de la historia y la diversidad cultural, estos entusiastas del egoísmo evolucionista no logran reconocer el sujeto burgués clásico en su retrato de la llamada naturaleza humana» (2011: 20).

Es en ese sentido que el autor observó que se han planteado

dos formas contrastantes y alternas: como jerarquía o como igualdad [...] un sistema de dominación que (idealmente) restringe el interés propio que naturalmente tiene la gente por medio de un poder externo, o bien como un sistema de poderes libres e iguales que se organiza a sí mismo y cuya oposición (idealmente) reconcilia sus intereses particulares en beneficio del interés común (Sahlins, 2011: 19)

y que conducen a lo que Sahlins llama una «ciencia social multiusos del ‘gen egoísta’». En efecto, tal como Susan McKinnon nos advierte, «la noción de que nuestro comportamiento está guiado por mecanismos psicológicos [culturales, agregaría] que tienen profundos orígenes evolutivos y genéticos se ha convertido rápidamente en parte de las explicaciones [también agregaría, dogmas] de una multitud de campos diferentes» (McKinnon, 2012: 18).

Comparto al menos esa visión crítica que exponen tanto Sahlins como McKinnon. En lo que sigue de este documento presento mis consideraciones en torno a que el libro de aquel nos invita a un par de reflexiones importantes para la

antropología contemporánea; en seguida presento los elementos centrales del libro. En un tercer momento discurro que es necesario hacer una crítica a la evidencia en la que sustenta su contrargumento y, por último, planteo alternativas para pensar este mundo construido hoy día por jirones de diferencia.

## Las reflexiones

En primer lugar, Sahlins invita a reflexionar en una Antropología de la contemporaneidad marcada tanto por un cambio en los procesos de significación del Universo como por una ineludible visión del «choque de civilizaciones», según la frase acuñada por Samuel Huntington.

Respecto al primero, Marc Augé afirma que la televisión, los celulares, las computadoras, en fin, los instrumentos tecnológicos que han sido ensalzados como muestra de integración a la globalización, la sobremodernidad y la doble transición de los lugares a los no-lugares y viceversa —que para mí son la muestra, en efecto, tanto de nuestra inserción en el capitalismo mundial en su actual etapa de expansión, pero de manera diferenciada en la globalización, como de nuestra dependencia con el Atlántico Norte (Trouillot, 2011)—, son los medios que «desempeñan hoy en día [lo] que por tradición desempeñaban las cosmologías, esas visiones del mundo que son al mismo tiempo las visiones de la persona y que crean una apariencia de sentido» y, desde mi punto de vista, también de pertenencia. «Las cosmologías reticulan el espacio y el tiempo «simbolizándolos», es decir, imponiéndoles un orden arbitrario que también se impone en las relaciones que los seres humanos mantienen entre ellos y con el mundo» (Augé, 2015: 47).

Sobre el «choque de civilizaciones» propuesto por Samuel Huntington (1996), cuya hipótesis central es que la principal fuente de conflicto en la contemporaneidad no es fundamentalmente ideológica ni económica, sino que el carácter tanto de las grandes divisiones de la humanidad como la fuente dominante de conflicto, es cultural; se refuerza con el post 11/9 y la era Trump con un Estado hegemónico que solo finge ser una civilización o representante supremo de una de ellas: «Occidente». La «Comunidad mundial» es el eufemismo que designa la supuesta armonía de los Estados-nación, tanto en el caso de la diplomacia en las relaciones internacionales como en lo que llamo «políticas públicas en diáspora» (Rodríguez, 2011), adelantadas por las multilaterales, como las metas del milenio trocadas hoy día a la Agenda 2030 Objetivos de Desarrollo Sustentable (ODS).

En segundo lugar, el libro extiende una invitación a observar la urgente y necesaria tarea que tenemos de realizar una crítica seria y sistemática sobre los sentidos y significados que edifican ese mapa mental que llamamos cultura o civilización Occidental, ya que en la antropología que tenemos ahora no habrá civilización universal, sino un mundo de civilizaciones distintas, cada una de las cuales deberá aprender a convivir con las demás propugnando, desde una mirada utópica, una forma respetuosa de relacionarse.

### El contenido del libro

¿Cómo, entonces, se construye culturalmente la idea de la naturaleza humana y alcanza estatuto ontológico? Sahlins lo encuentra en la conexión existente entre Hobbes, Tucídides y John Adams en la filosofía política, que le permite «esbozar las principales coordenadas del Triángulo Metafísico de la anarquía, la jerarquía y la igualdad» (Sahlins, 2011:21).

Adams escribió en 1763 el ensayo «Todos los hombres serían tiranos si pudieran», donde planteaba una «sencilla observación sobre la naturaleza humana [...] que las Pasiones egoístas son más fuertes que lo social, y que aquellas siempre prevalecerán [...] sin sufrir la contención o el control de un Poder extrínseco a él, acompañado de la idea de que un gobierno de poderes equilibrados era la única forma de controlar a la bestia» (Sahlins, 2011: 22). Abogaba por una forma republicana de gobierno aristotélico o polibiano mixto. Es decir, «oponer una cámara baja elegida de manera popular a una aristocracia natural de la riqueza en una cámara alta [...] y una autoridad ejecutiva» El argumento es bien conocido en la ciencia política: cada uno de estos poderes sin contrapeso derivaría en la tiranía, pero la rivalidad de intereses que representan mantienen el equilibrio.

Adams introduce *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides en la obra *Defensa de las constituciones de los Estados Unidos*, para destacar las facciones y confusiones que se desataron en toda Grecia por la necesidad de equilibrio. Sahlins hace notar la narrativa que adopta Adams al recuperar a Tucídides: la guerra civil es como la peste, y lo cita para destacar la concepción de la naturaleza humana que «siempre rebelándose contra la ley y ahora convertida en dueña de ésta, con gusto se mostraba presa de la pasión ingobernable, sin manifestar respeto por la justicia, y enemiga de toda superioridad» (Sahlins, 2011:25).

Tucídides, el narrador de una historia de devastación y de los peligros de la anarquía ante la falta de equilibrios, encontró una lectura diferente por parte de Hobbes, quien halla sus respuestas en la jerarquía. Nos dice Sahlins que

lo que en particular le atraía a Hobbes era el aparente menosprecio de Tucídides por la democracia y su perpetua demostración de sus fracasos [...] Lo que vio Hobbes en la descripción de Tucídides de los ciudadanos en las asambleas atenienses convocadas para la creación de políticas eran demagogos al servicio de sus propias ambiciones (Sahlins, 2011: 27).

Entonces, para Hobbes la solución era un monarca excepcionalmente poderoso: el Leviatán; y en palabras de Macpherson, el mito de la emergencia del Estado es al mismo tiempo el mito de la mentalidad capitalista: el individuo maximizador. Y como señala McKinnon: «aunque esta propuesta parece risible, así es exactamente como se imaginan los psicólogos evolucionistas que llevamos a cabo nuestro pensamiento» (McKinnon, 2012: 50). Hombres y mujeres que finalmente aceptan renunciar a su derecho privado para usar la fuerza a favor de un poder soberano o que lo utilizan para declinar dicho poder a favor de un orden de equilibrio de poderes. «Es una estructura diacrónica y dinámica de contrarios interdependientes: dos modos contrastantes de orden cultural que se alternan uno a otro por un largo tiempo» (Sahlins, 2011: 31). Así, dominación monárquica y equilibrio republicano tienen un mismo origen: la necesidad de controlar el «gen egoísta»; una dialéctica que es guiada por la razón, pero motivada por el miedo.

Esta forma de relacionarse en sociedad es el sustento epistemológico de la división naturaleza-cultura, donde naturaleza se asocia a los aspectos universales mientras que cultura está vinculada a los particulares, aunado a que «la naturaleza es la necesidad: el egoísmo presocial y antisocial con el que debe lidiar la cultura» (Sahlins, 2011: 31). Una antítesis que al final de cuentas es la base de toda política y legitima la necesidad de gobierno, de sí y de los otros. Sahlins sostiene que esta es «una política de autodesprecio del género humano [que] ha sido defendida por muchos [filósofos] famosos y no tan famosos». Es decir, se trata de una estructura mental formada en la *longue durée*, una metafísica dinámica y recurrente en la cual la anarquía solo tiene solución a través de la jerarquía o la igualdad.

La filosofía política que ha tratado de darnos opciones sobre la organización humana ha dejado de lado, en el curso de la historia del pensamiento occidental, la vieja idea rousseauiana de una esencia buena del ser humano, para sumarse

a la idea hobbesiana del «hombre que es un lobo para el hombre». En efecto, afirma nuestro autor

dos mil años antes de que en la cultura científica de Occidente se desarrollara la idea de las invariables «leyes de la naturaleza», la fórmula ya se había acuñado en la antigüedad, específicamente en referencia a los deseos que tienen las personas o los grupos más fuertes de dominar (Sahlins, 2011:51).

Entonces, como antropólogos tenemos una cuestión fundamental que dilucidar: «¿qué posibilidad tendría la cultura si fuera solo un conjunto de asuntos locales, variables, de creencias y costumbres, en comparación con las predisposiciones conductuales que estaban arraigadas en la especie y en los imperativos del individuo?» (Sahlins, 2011:51).

Pienso que este maestro de la antropología plantea con esta pregunta un doble reto: por un lado, uno de carácter epistemológico. Si bien reconocemos como antropólogos que «lo cultural» solo adquiere sentido y significado en un espacio local, debemos romper con el atavismo de que no podemos o no debemos buscar universales. Y por el otro, de carácter ontológico, al reconocernos como productores y reproductores, en nuestra ciencia, de una matriz cultural particular: la de Occidente, pues, de igual manera, como antropólogos no podemos menos que reconocer que somos producto de una cultura.

Aunque, sospecho, hay un problema de fondo no dilucidado. Si la cultura (variable, local, etc.) se contrapone a la naturaleza (constante, universal, etc.), ¿por qué no discutimos esos constantes y universales desde la cultura? Y entonces, ¿por qué no vemos esos universales como un producto cultural y de relaciones de poder?

Para Sahlins es sorprendente que toda la filosofía occidental avance sobre el argumento de la separación cultura-naturaleza y que la naturaleza social se sustente en el interés individual y le dé legitimidad a una ilusión. Aquino le dio una interpretación económica a la afirmación de Aristóteles de que el hombre es un animal político. El barón D'Holbach, de manera similar, opinó que la división del trabajo, y por ello la dependencia respecto de otros para favorecer los intereses personales, es la razón por la que los hombres se congregan en sociedad.

En fin, luego de rastrear esa idea por varias vertientes de la filosofía, llega a la conclusión de que fue hacia finales del siglo XVIII cuando la idea de un interés personal se consolida como una «mala idea» y se «resucita la noción sofista

radical de que los deseos naturales de poder y triunfo están detrás de toda acción social, sin exceptuar a los aparentemente virtuosos o benevolentes [...] las virtudes son solo vicios disfrazados» (Sahlins, 2011: 99). De ese modo, la tesis de Adam Smith toma un lugar central en el pensamiento occidental en donde «la necesidad y la codicia del hombre, en vez de sumergirlo en la anarquía, lo condujo a la sociedad» (Sahlins, 2011: 100) y «para el siglo XX lo peor de nosotros se había convertido en la mejor» virtud alabada por la filosofía occidental (Sahlins, 2011: 101).

Y para el caso estadounidense realiza una observación crítica que me parece muy válida:

En secuela lógica, el individualismo posesivo estaba combinado con la libertad básica. Lo que San Agustín había percibido como esclavitud y, de hecho, como castigo divino —la eterna sumisión del hombre a los deseos de la carne— fue lo que los economistas neoliberales, los políticos neoconservadores y la mayor parte de los habitantes de Kansas entendieron como el fundamento de la libertad. La libertad es la capacidad de actuar en aras del mayor interés personal, en particular sin obstáculos del gobierno. (La antítesis entre el poder del Estado y el interés perdura, solo que ahora este último es bueno mientras que el mejor gobierno es el que menos gobierna) (Sahlins, 2011: 103).

Observo aquí una crítica al Estado democrático y destaca una tensión sobre la que volveré más tarde.

¿Cuál es la alternativa que encuentra Sahlins?

Desde luego, como antropólogo, y con un buen registro de la variabilidad del comportamiento humano encuentra alternativas, y advierte que

quizá la antítesis entre naturaleza (*physis*) y cultura (*nomos*) se convirtió en un problema con el origen del Estado y su intromisión en los lazos «naturales» del parentesco [y que] el argumento puede ser falso, pues la tradición occidental ha albergado por mucho tiempo una concepción alternativa del orden y del ser que los antropólogos han estudiado con frecuencia: la comunidad del parentesco (Sahlins, 2011: 59).

En efecto, encuentra su alternativa en San Agustín, quien planteaba que el sistema hawaiano (donde todos son parientes con todos, dadas las relaciones de consanguinidad o afines por el matrimonio) era «el más apropiado modelo de sociedad para la humanidad [...] como el orden social original decretado por la divinidad» (Sahlins, 2011: 60), para luego informarnos que es el mismo sustento



(consanguinidad o afines) que describe David Schneider en su célebre estudio sobre el parentesco estadounidense moderno (Sahlins, 2011:62).

Según el autor que comento, lo universalmente válido del parentesco es «la ética de la identidad: el mandato de que los parientes deben sentir amor uno por el otro» (Sahlins, 2011:63). Desde esta perspectiva, el autor afirma que contamos con

informes etnográficos que hablan del «yo transpersonal» (indígenas estadounidenses), del yo «como una sede de relaciones sociales compartidas o biografías compartidas» (islas Carolinas), de las personas como «el sitio plural y compuesto de las relaciones que las producen» (cordillera central de Nueva Guinea) [...] Claramente en estas sociedades el yo no es un sinónimo del individuo delimitado, unitario y autónomo que conocemos [...] como sucede en nuestra teoría social (Sahlins, 2011:64).

Afirma Sahlins que «en resumen, y en general, en las relaciones de parentesco otros se vuelven predicados de la propia existencia, y viceversa [se trata de] la integración de ciertas relaciones, y por lo tanto de la participación de ciertos otros en el propio ser de uno». Y remata con una visión plenamente romántica «si yo soy otro, entonces el otro es también mi propio propósito» (Sahlins, 2011:65). Desde esta perspectiva entonces, la valía del sujeto se desprende de «la capacidad de la comunidad para cuidar de sus miembros y de la capacidad del individuo para servir a otros» (Sahlins, 2011:66).

Y para demostrar la existencia de concepciones en otras culturas en las que no hay tal contraposición con la naturaleza, cita a dos conocidos antropólogos románticos y enamorados de las evidencias que dejan tras de sí las cosmologías de las comunidades indígenas, particularmente las amazónicas.

Por un lado, Philippe Descola, de quien recupera el siguiente argumento:

La forma en la que occidente moderno representa a la naturaleza es la menos comúnmente compartida en todo el mundo. En numerosas regiones del planeta no se concibe que los humanos y no humanos se desarrollan en mundos inconmensurables, según distintos principios. El entorno no consiste en la objetividad como esfera autónoma (Descola, en Sahlins 2011: 102).

Por el otro, recupera a Viveiros de Castro, para quien

Igual que los seres humanos, estas otras especies de personas (en referencia a animales, plantas, ríos, rocas, el clima, etc.) tienen almas o los espíritus les han dotado de ellas [...] Este es un cosmos de humanidad inmanente [...] en el cual las relaciones entre personas humanas y lo que llamamos naturaleza adquieren el rango de relaciones sociales [...] las personas humanas no son colocadas por encima ni en contra de un contexto material de naturaleza inerte, sino que son una especie de personas en una red de personas recíprocas (Viveiros de Castro, en Sahlins 2011: 103).

### Una crítica al argumento

En efecto, contamos con el registro etnográfico de otras formas de organización social que se alejan de la ilusión occidental del individuo maximizador. No obstante, también cabe la pregunta acerca de qué buscaban esos etnógrafos y de qué fue aquello de lo que dieron cuenta, sumado a la problematización sobre qué es lo que ahora leemos (o queremos leer) de ellos.

Solo por traer como ejemplo una de las multicitadas críticas a los proyectos Harvard y Chicago en Chiapas. Es sobre su perspectiva funcionalista, y que las diferentes investigaciones solo hacían un esfuerzo por ratificar la tesis de que las comunidades indígenas eran unidades socioculturales independientes, y por ello se les debería asignar a su estudio un valor esencial para el mejor conocimiento en la etnología.

Sin duda alguna, si buscamos una comunidad integrada y no contaminada por los usos y costumbres del mundo occidental, lo más probable es que la encontremos e, incluso, que aun hoy en día pudiéramos informar de la construcción de nociones de persona totalmente distintas del concepto occidental de individuo haciendo de manera inconsciente omisión de todos aquellos signos que no hablen de las influencias occidentales en la comunidad indígena. Sin embargo, todos hemos escuchado en algún momento el argumento de E. E. Evans-Pritchard acerca de la importancia de las relaciones de parentesco entre los Nuer y que dio sentido al análisis de redes, en aquella célebre frase sobre: «yo me peleo con mi hermano, pero si mi primo le pega a mi hermano, yo y mi hermano le pegamos a mi primo, pero si mi vecino viene y le pega a mi primo, yo, mi hermano y mi primo, le pegamos al vecino», lo cual nos dice que también ese registro comunitarista de las relaciones de parentesco como un todo integrado y armonioso resulta meramente circunstancial.

Considero también relevante traer a colación las críticas que se nos hacen a los antropólogos por nuestras inclinaciones nostálgicas para encontrar en el mundo

culturas incontaminadas y cosmologías integrales tales como las mostradas en las citas a Descola y Viveiros de Castro. Particularmente, recordemos la lamentación de Lévi-Strauss, registrada poéticamente en *Tristes trópicos* (1988), sobre la «contaminación cultural» que ya entonces (en los treinta) marcaba la vida de los pueblos indígenas de la Amazonía.

Sin embargo, también es necesario recordar el inesperado revuelo resultado de su intervención en la conferencia UNESCO de 1971 por el Año Internacional de la Lucha contra al Racismo y la Discriminación Racial, donde argumentó que la pasión por la propia cultura debería ser vista como una manera comprensible de preservación de valores que, de otro modo, estarían expuestos a la relación empobrecedora con otros sistemas culturales, mereciendo, por eso —en la visión del antropólogo— ser pensadas esas pasiones fuera de las consideraciones condenatorias del racismo o del etnocentrismo.

Pienso, por tanto, que eso que llamamos eurocentrismo y etnocentrismo se mantiene en la crítica de Sahlins y es fundamento de un romanticismo sobre lo otro, lo no occidental.

Me temo que Sahlins hace un recuento histórico de cómo surge esa idea de la naturaleza humana y sus usos políticos —particularmente por los llamados padres fundadores de los Estados Unidos—, pero al hacer referencia al registro etnográfico, se olvida entonces de los usos políticos de esas concepciones diferentes y diferenciadas en las sociedades de origen y un conjunto complejo de relaciones dentro del parentesco y la localidad, que si bien podrían moralmente obligar al amor, también podrían provocar eventuales conflictos, tal como lo muestra el registro etnográfico de Evans-Pritchard. Recurriendo a las palabras con las que Johannes Fabian estableció las relaciones entre etnocentrismo e imperialismo en la crítica a la antropología en *Time and the Other* (1983), las «comparaciones sincrónicas» corresponden a la «negación de la coexistencia»: el proceso por el cual las sociedades tradicionalmente estudiadas por la antropología son sacadas de la actualidad y remitidas a un pasado primitivo, inmemorial en donde, desde mi perspectiva, las relaciones de poder, lo político y la política carecen de importancia en el registro etnográfico centrado en las relaciones de parentesco.

### Plantear alternativas

Aceptar el reto planteado por la pregunta sobre la alternativa que encuentra Sahlins implica, desde mi punto de vista, redoblar esfuerzos por realizar una des-

cripción etnográfica que no parta *a priori* de ninguna de las «dos ilusiones de la naturaleza humana»: ni el individuo egoísta solo moderado por una fuerza externa, ni la comunidad armónica sustentada en el parentesco. Deberíamos empeñarnos en describir las relaciones reales que se observan en cada localidad, tal como me lo recomendó mi profesor Pablo Castro: estar atento a que algunas son de solidaridad, otras de oposición, algunas más concomitantes.

Lograremos abonar así al proyecto crítico de Sahlins, pero sin caer en romanticismos. Parfraseando a Dipesh Chakrabarty (2000), necesitamos sumar al proyecto de «provincializar Occidente». No es una propuesta enunciada para la destitución apriorística de los productos epistemológicos de origen occidental a la luz de un relativismo ingenuo o de la invocación al registro etnográfico que demuestra que una mayor parte de la población del mundo puede vivir sin una concepción perniciosa de la naturaleza humana y sin Estado. Aceptar entonces la invitación a «documentar cómo —y a través de qué proceso histórico— su ‘razón’, que no ha sido siempre autoevidente para toda la gente, se ha hecho obvia mucho más allá del campo donde se originó. Si una lengua, como se ha dicho, no es más que un dialecto apoyado por un ejército, lo mismo puede decirse de las narrativas de la modernidad que hoy, casi universalmente, apuntan hacia una cierta ‘Europa’ como el *habitus* primordial de lo moderno» (Chakrabarty, 2000: 43).

En todo sentido, debemos recordar que la hegemonía de la ilusión occidental de la naturaleza humana también se ha visto reforzada por muchos años de hegemonía colonial y que, como el propio Sahlins reconoce, también existe en muchos registros etnográficos. Dicha hegemonía condujo a cambios socioculturales importantes, entre ellos a que las colonias entraran también en un proceso de constitución de Estados-naciones, formación de gobierno y adopción de las instituciones formales que implica la democracia normativa que actualmente se considera el bien supremo para la convivencia.

En efecto, me parece que para una etnografía crítica más robusta debemos entrar a discutir asuntos del poder, del Estado, de la política y de lo político. En este sentido, es necesario regresar a las dos opciones planteadas del surgimiento de lo social para la convivencia humana en la filosofía política: jerarquía o igualdad. Sahlins da buenas pistas sobre la historia de las ideas que propugnaban por la formación de esas respuestas en la formación del Estado y deja asentada una tensión a la cual no le da seguimiento. Y yo plantearía a modo de pregunta: ¿por

qué no profundizar en el hecho de que los Estados democráticos occidentales afirman privilegiar el principio de libertad?

El reto pleno para la antropología es pensar, a través de la documentación de la variabilidad de la experiencia humana, en posibilidades de soluciones de igualdad, antes que en la construcción de nuevos leviatanes que privilegien el puro principio de libertad, particularmente la del mercado que, como bien señala Béatrice Hibou (2013), parece ser el sustento de la actual tendencia a la privatización del Estado.

Si bien podemos lamentar, junto con Sahlins, «la vulnerabilidad de las instituciones civiles ante los deseos egoístas de la naturaleza humana» (Sahlins, 2011:23), el contrargumento de una comunidad idílica tampoco soluciona nada y nos ofrece nuevas ilusiones que si bien podrían escalarse o reproducirse a escala mundial, no nos abren posibilidades de generar nuevas antropologías que muestren cómo esa variabilidad humana, con sus acontecimientos, contaminaciones y préstamos culturales, busca —siempre a través de conflictos— nuevos acuerdos, sentidos y significados en los ámbitos locales, de los Estados y de la globalización.

Hay diversas fuentes filosóficas en las que antropólogos y antropólogas podemos inspirarnos para intentar una etnografía que salga de esos forzados corsés de las ilusiones sobre la naturaleza humana, y que nos ayuden a reentrenar nuestra mirada; por ejemplo, la crítica del filósofo alemán Otfried Höffe al *proyecto político de la modernidad*, las filosofías que Olivert Marchant llama el *pensamiento posfundacional* y reúne a autores como Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou; el diálogo de este último con Slavoj Žižek sobre los fenómenos sociales como una condición *acontecimental* o la propuesta de una *política agonística* de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, por nombrar solo a algunos a los que trato de entender, pues profundizar en sus propuestas y pretender experimentar un aterrizaje de sus categorías para un ejercicio etnográfico es una tarea que excede los propósitos de esta nota crítica a Sahlins y sería motivo de otro ensayo.

### Fuentes de consulta

- Augé, Marc, 2015, *¿Qué pasó con la confianza en el futuro?*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores (Colección Mínima).
- Chakrabarty, Dipesh, 2000, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press.

- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Elster, Jon, 2003, *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa (serie CLA-DE-MA, Filosofía).
- Hibou, Béatrice, 2013, *De la privatización de las economías a la privatización de los Estados. Análisis de la formación continua del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica (colección Umbrales).
- Huntington, Samuel, 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Lévi-Strauss, Claude, 1988, *Tristes Trópicos*, Barcelona/ Buenos Aires, Paidós.
- McKinnon, Susan, 2012, *Genética neoliberal: mitos y moralejas de la psicología evolucionista*, México Fondo de Cultura Económica (colección Umbrales).
- Rodríguez Castillo, Luis, 2011, «Hacia una etnografía de la acción pública: desafíos teórico-metodológicos de la antropología para el estudio de las políticas públicas contemporáneas», en *Maguaré*, 25(1), enero-junio, pp. 131-163.
- Sahlins, Marshall, 2011, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, México, Fondo de Cultura Económica (colección Umbrales).
- Trouillot, Michel-Rolph, 2011, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Cali, Universidad del Cauca/CESO Universidad de los Andes.