
Louis Dumont: estructuralismo, jerarquía e individualismo

Robert Parkin

I

Aunque en antropología social el estructuralismo puede estar hoy pasado de moda, durante su apogeo en los años 60 y 70 del siglo XX produjo esclarecedores enfoques que todavía pueden resultar útiles a la disciplina. El célebre Claude Lévi-Strauss, virtual creador del enfoque estructuralista, puede ser en última instancia considerado, junto con el trío compuesto por Karl Marx, Max Weber y Émile Durkheim, uno de los padres fundadores de las ciencias sociales. Como el resto de los mencionados, Lévi-Strauss tuvo imitadores y críticos, tan radicales a veces aquéllos como éstos. Sin embargo, uno de sus primeros seguidores, Louis Dumont, fue evidentemente más lejos que él al reemplazar el concepto de oposición binaria –fundamental en el estructuralismo del propio Lévi-Strauss– por la llamada «oposición jerárquica», al tiempo que desarrollaba la comparación entre la jerarquía y el ho-

lismo social de la India y el igualitarismo e individualismo occidentales en términos de historia universal. Ello permitió a Dumont avanzar algunas esclarecedoras ideas sobre los inestables fundamentos de estos concretos valores occidentales –en cuyo seno acecha siempre la jerarquía–, ejemplificando así, de un modo que es al mismo tiempo satisfactorio desde el punto de vista intelectual y psicológicamente inquietante, el principio de que el antropólogo puede aprender mucho sobre su propia sociedad estudiando períodos amplios de la historia de otras sociedades.

En este artículo trazaré en primer lugar una breve biografía de Dumont, me ocuparé luego de las grandes líneas de su trayectoria intelectual y pasaré finalmente a discutir el significado del concepto de oposición jerárquica, la máxima aportación de Dumont.

Una carrera tardía

Dumont nació en 1911 en Salónica, Grecia, donde su padre, ingeniero de profesión, dirigía la compañía que estaba construyendo el ferrocarril a Constantinopla. Un abuelo de Louis, Victor Émile Dumont, fue un artista comercial que diseñaba papeles pintados franceses y cachemiras fabricadas en la India. La primera mujer de Louis, Jennie, murió en 1977 tras cuarenta años de matrimonio. Dumont se casaría luego con Suzanne Tardieu, experta en mobiliario normando en el Musée des Arts et Traditions Populaires, y moriría sin descendencia en París el 19 de noviembre de 1998, a la edad de 87 años.

En su juventud, Dumont asistió al Lycée Saint-Louis para preparar su ingreso en la École Polytechnique, pero lo abandonó a los 18 años, descontento con el estilo de vida burgués al que se veía arrastrado. Su madre, que había hecho considerables sacrificios para que pudiese estudiar, se desentendió de él, y Dumont

tuvo que desempeñar una serie de trabajos en el campo de los seguros, como corrector de pruebas, etc. Fue la época de su compromiso político como compañero de viaje de los comunistas, y en la que apoyó al gobierno del Frente Popular. Pero finalmente se impondrían de nuevo sus intereses académicos, que le llevaron a frecuentar el Collège de Sociologie de Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris a finales de los años 30, al tiempo que por primera vez entraba en contacto indirecto con la India a través de un grupo que se autodenominaba *Le Grand Jeu*. En 1936, gracias a Georges Henri Rivière, el museólogo francés más importante del período de entreguerras, consiguió un trabajo de oficina en el Musée des Arts et Traditions Populaires, que acababa de independizarse del Musée de l'Homme. Una de las tareas que se le encomendaron fue pasar a máquina las notas de Claude Lévi-Strauss sobre la tribu brasileña de los bororo. También descubrió, y asistió a ellos, los cursos de antropología de Marcel Mauss, que supusieron para él una especie de «conversión», y que entre otras cosas le inspiraron su interés por la India, y en 1938 consiguió una diplomatura en etnología. Al año siguiente se matriculó en la École du Louvre con intención de preparar una tesis de historia del arte sobre vestigios celtas en las herramientas francesas. Pero el estallido de la segunda guerra mundial puso fin a este proyecto.

En los primeros momentos de la guerra Dumont fue hecho prisionero y enviado a Alemania. Allí tuvo que trabajar en el campo, y luego como obrero en una fábrica de un barrio de Hamburgo. Durante el tiempo que pasó en cautividad, además de aprender alemán, tradujo tres libros de este idioma sobre folklore francés. Cuando le pareció que ya había hecho bastante en aquel terreno, pidió a su mujer que le enviase materiales con los que poder aprender sánscrito. Y, lo que resulta todavía más extraordinario, consiguió, con la complicidad de un guardián, no sólo conocer al espe-

cialista en jainismo Walther Schubring, sino también que éste le diese clases de sánscrito.

En 1945, terminada la guerra, reanudó sus actividades en el Musée des Arts et Traditions Populaires, entre las cuales figuró un estudio de *La Tarasque*, una fiesta del sur de Francia que se convirtió así en el tema de su primera obra escrita de importancia (1951). Al mismo tiempo estudió hindi y tamil como preparación para llevar a cabo su trabajo de campo en la India, trabajo que emprendería gracias a una beca que le consiguió el eminente sanscritista Louis Renu. El mismo Dumont describe esta época como años de duro e incesante trabajo.

Así pues, Dumont empezó lo más sustantivo de su carrera en antropología relativamente tarde, a los 38 años. Su primer viaje a la India duró en total dos años, incluyendo los ocho meses que pasó con los pramalai kallar, una casta shudra de antiguos guerreros y bandidos de Tamil Nadu. El resultado de aquel viaje fue su primera y única monografía basada en trabajo de campo, *Une sous-caste de l'Inde du Sud* (1957). Después de otro breve periodo en el Musée des Arts et Traditions Populaires, en 1951, a petición de C. Von Fürer-Haimendorf (profesor entonces en la Universidad de Londres), se trasladó a Oxford para sustituir a M. Srinivas, un antiguo discípulo de A.R. Radcliffe-Brown, como lector de Sociología de la India en lo que era entonces el Instituto de Antropología Social. El titular de la cátedra era en aquellos momentos E.E. Evans-Pritchard, y Dumont se refiere al periodo como una especie de «segunda capacitación». En 1955 regresó a París, hizo su doctorado y obtuvo la cátedra de Sociología de la India, que más tarde se convertiría en una cátedra de Sociología Comparada, en la Sección Sexta de la École Pratique des Hautes Études (lo que luego sería la Maison des Sciences de l'Homme), donde desarrollaría el resto de su carrera. Parece que este nombramiento lo logró en gran medida gracias al apoyo de Lévi-Strauss y Lucien Febvre. Inmediata-

mente después de su designación creó el Centre d'Études Indiennes en Sciences Sociales, que se convertiría en el Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud en 1967, aunque él lo abandonase en 1970 para ocuparse de otros menesteres. En 1976 fundó ERASME (Équipe de Recherche en Anthropologie Sociale: Morphologie, Échanges), un equipo de investigación creado por el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) con el fin de comparar culturas enteras partiendo de sus valores fundamentales (éste sería un concepto clave en el pensamiento maduro de Dumont). Estos años verían también el lanzamiento en 1977 de una serie de libros publicados conjuntamente por la Maison des Sciences de l'Homme y la Cambridge University Press. En 1982 Daniel de Coppet asumió la dirección de ERASME, que desapareció a su muerte.

A partir de 1955 Dumont pasó, con algunas interrupciones, quince meses en un pueblo de Uttar Pradesh, pero este segundo periodo de trabajo de campo, del que se publicó poco, a pesar de sus planes de escribir una monografía sobre el duelo, no fue tan fructífero ni le proporcionó tanto éxito como el primero. Fue sin embargo aquí donde se enfrentó a la institución de la *renuncia*, a partir de la cual desarrollaría más tarde el importante concepto del individuo que se aísla del mundo, un punto de apoyo fundamental para desarrollar su posterior comparación entre la India y Occidente. En vez de transcribir esta parte del trabajo de campo, Dumont volvió a las descripciones generales de la civilización india, primero en *La civilisation indienne et nous* (1964), dirigida en parte al gran público, y luego en su obra fundamental, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes* (1966). Muchos de los artículos de la revista que fundó en 1957 con su ex alumno David Pocock, *Contributions to Indian Sociology*, sirvieron como preparación para esta tarea (Pocock dejó la dirección de la revista en 1964, Dumont en 1967). Dumont volvió luego al estudio de la ideología europea, que veía en lo fundamental como el reverso de la ideología india debi-

do a su insistencia en la igualdad y el individualismo. Resultado de ello fueron los dos volúmenes de *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (1977) y *L'idéologie allemande* (1991): el primero seguía atentamente la aparición del pensamiento económico como un campo diferenciado de la política en Europa, mientras que el segundo mostraba determinadas variantes del individualismo europeo (más en concreto, las de Alemania en relación con Francia). A ello hay que sumar una recopilación de trabajos titulada *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983). Completan el cuadro su trabajo sobre el parentesco, algunos de los importantes textos reunidos en el volumen *La afinidad como valor* (1983), incluido el comparativista *Jerarquía y alianza matrimonial en el sur de la India* (1957), pero también un curso de conferencias impartido en París sobre teoría de la descendencia y teoría de la alianza, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale* (1971).

Del difusionismo a un estructuralismo «sui generis»

Hoy Dumont es conocido sobre todo como estructuralista, sin duda el primero de su generación después de Lévi-Strauss dentro de la antropología francesa. Sin embargo, su pensamiento fue evolucionando, e incluso cambió radicalmente durante la primera parte de su carrera. Su relación con el Musée des Arts et Traditions Populaires parece haberle imbuido no sólo el interés por la cultura material, que sigue presente en *Sous-caste*, sino también una visión difusionista del pasado, que estimuló concretamente su interés por el sur de la India. Esto fue así en primer lugar debido a la influencia de las teorías del sustrato, que postulaban, para esa parte de la India, un barniz brahmánico o «ario» en la ideología y la sociedad locales, que se habría extendido a la zona procedente de

la India del norte, pero que ahora existía recubriendo una base dravídica indígena más temprana. Aunque en la antropología actual este punto de vista ya no sea operativo, en buena medida gracias precisamente al trabajo del propio Dumont, en tiempos más recientes ha hecho su entrada en discursos políticos que defienden una identidad nacional específicamente dravídica junto con el rechazo de las influencias «arias» venidas del norte. Pero en un primer momento fue el deseo de encontrar un sustrato dravídico lo que condujo a Dumont al estudio de una casta de nivel medio muy alejada de las influencias brahmánicas, en un pueblo sin brahmanes.

Sin embargo, cuando Dumont hizo su primer viaje a la India había leído las pruebas de los capítulos más importantes de *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) de Lévi-Strauss, que le había pasado el propio autor. Esta circunstancia, más el hecho de que los mismos tamiles, «sociólogos de nacimiento» según Dumont, pensasen como los estructuralistas en términos de oposiciones binarias entre parientes y afines, condujo rápidamente a Dumont a considerar que el estructuralismo, y no el difusionismo, era la mejor manera de entender la organización social del sur de la India. Entre otras cosas, el descubrimiento del estructuralismo inició en su pensamiento un giro, de los enfoques culturales a los sociológicos, que se completaría con sus experiencias de la India del sur y de Oxford, donde se conservaba aún parte de la tradición radcliffe-browniana de una antropología más social que cultural, basada a su vez en precedentes que habría que remontar a Durkheim. Las teorías del sustrato y las supervivencias fueron así progresivamente abandonadas por Dumont en favor de una combinación del holismo sociológico de Mauss y lo que se convertiría en una forma original de estructuralismo.

Tales influencias sociológicas y estructuralistas no abandonarían a Dumont en lo sucesivo, aunque nunca fuese un imitador ser-

vil de ninguna de ellas; en especial su estructuralismo evolucionó en direcciones marcadamente distintas de las de Lévi-Strauss. Aunque el sentido aún esté presente en el estructuralismo de Dumont, significados y significantes son sustituidos por valores, y la jerarquía ocupa el lugar del estructuralismo «simple» –por decirlo de algún modo– que practicaba Lévi-Strauss: en resumen, las oposiciones jerárquicas relacionadas con el englobamiento, y la inversión de papeles entre niveles diferentemente construidos, sustituyen a las oposiciones binarias simples, que pueden ser asimétricas o no, y cuya inversión depende únicamente de una diferencia de contextos. Sin embargo, estas diferencias respecto a Lévi-Strauss son más visibles en los trabajos de Dumont sobre la India y la modernidad que en sus estudios del parentesco, donde los valores indígenas tienen una importancia menor que los principios generales. Dicho de otra forma, Dumont se liberó menos del estructuralismo de Lévi-Strauss en su obra sobre el parentesco que en sus estudios acerca de las castas y la modernidad europea.

Sin embargo, en sí misma considerada *Sous-caste* está más cerca del estructuralismo de Lévi-Strauss que buena parte de la obra posterior de Dumont sobre la India. El autor reconoce toda la importancia de la dicotomía puro-impuro, y por tanto del estatus, entre los pramalai kallar, pero la falta de brahmanes en el pueblo donde Dumont trabajó hace que la relación entre estatus y poder –tan fundamental en *Homo hierarchicus* (véase la parte IV)– sea aquí soslayada. Y aunque se reconozca la importancia de la jerarquía, ésta no resulta tan problematizada como en *Homo hierarchicus* y otros trabajos subsidiarios. Esto es interesante a la luz de la frecuente acusación de que la visión general que de la casta ofrece Dumont es demasiado brahmánica: en la medida en que tal crítica tenga sentido, no cabe aplicarla a *Sous-caste*. Los primeros números de *Contributions* representan también una ruptura decisiva y explícita con el pasado. Esta ruptura fue desde el principio bastante cons-

ciente. Así, Dumont y Pocock rebajaron la importancia de los estudios tribales que habían marcado hasta entonces la antropología de la India —a pesar de que aquí las tribus constituían claramente una minoría de la población—, de acuerdo con la postura mantenida por Dumont de que no había que estudiar sólo las castas, sino también el sistema de castas.

De este modo, aunque la historia, incluida la historia universal de Mauss, mantuviese su importancia en la obra tardía de Dumont, donde las perspectivas universalistas alcanzarían una importancia fundamental, el devaneo con las supervivencias difusionistas y los sustratos había desaparecido de su obra a finales de los años 50. En este punto de su carrera, la atención de Dumont empezó a centrarse sobre todo en la necesidad de estudiar una sociedad como el sistema de castas de manera sincrónica y holística, como un fenómeno que funciona y se estructura de forma coherente, y no como una serie de estratos históricos y agregaciones azarosas. La casta fue tratada como algo comprensible a partir de sus propios valores, que eran fundamentalmente religiosos, y no como un sistema patológico o degenerado de opresión y poder desnudo. Dumont vio polémicamente la casta como la resolución de un conflicto, a diferencia del totalitarismo, donde el aumento de poder es un valor en sí mismo. Dumont también dudaba de que la casta se pudiese reformar: lo único que podía hacer era desaparecer. Desde este punto de vista, la moderna competencia entre castas representaba un cambio no en los valores fundamentales, sino en el comportamiento, cambio debido, por otra parte, a influencias exteriores introducidas al abrigo de la modernidad.

Su trabajo sobre el parentesco es quizás aún más sorprendente en lo que se refiere a la adopción de unas perspectivas sincrónicas, holísticas, sociológicas, o puramente históricas y culturales. Aunque esta parte de su obra es relativamente pequeña, lo que más le interesa es analizar lo que él llama «normas matrimoniales positi-

vas» –y en otro lugar «alianza prescriptiva» o «matrimonio de primos cruzados»–, un sistema presente en todo el mundo, incluso allí donde se desconoce la existencia de vínculos históricos, a la manera de Lévi-Strauss. Esto se relaciona en parte con el hecho de que Dumont trabajó con datos sobre el parentesco no sólo procedentes de la India, sino también de Australia. Pero incluso en la India había que considerar dos aspectos. Uno era el intento en buena parte fracasado de Dumont de librarse de las admitidas diferencias entre el parentesco del norte y el sur del subcontinente, algo que él mismo reconoció era difícil de conseguir. El otro, mucho más convincente, su demostración de que el inusual sistema de afinidades –si así cabía considerarlo– de los nayar –que eran matrilineales– se podía entender en términos de unos valores y prácticas más generales, de carácter pan-indio.

Como ya se ha señalado, otra importante influencia en Dumont, aparte de la de Mauss y el estructuralismo, fue la que supuso su estancia de cuatro años en Oxford con Evans-Pritchard. Aunque evidentemente dudaba de que el gran hombre entendiese del todo lo que él pretendía hacer, Dumont vio en *The Nuer* de Evans-Pritchard (1940), con su demostración del carácter relativo de los grupos a causa de interminables procesos de fisión y fusión, la obra de un estructuralista *manqué*. También pudo influirle la idea de Evans-Pritchard de la antropología como un proceso esencialmente de traducción. Pero, más que nada, la experiencia parece haberle apartado de la habitual división del trabajo que en Francia existe entre etnografía y teoría, acercándole a una situación parecida a la anglosajona, en la que es más normal que los antropólogos hagan aportaciones a ambas. Fue esto, además de su interés por la India, lo que le llevó a producir la mayor parte de su obra en inglés, escribiéndola originalmente en esta lengua o traduciéndola después, en un proceso que controlaba siempre de forma muy directa. Dumont es por tanto seguramente el antropólogo francés de su gene-

ración más conocido en el mundo anglosajón, para muchos por delante incluso del mismo Lévi-Strauss. Sin duda, lo conocen mejor en Gran Bretaña, Estados Unidos y por supuesto la India que en su Francia natal, por más que fuese nombrado Chevalier de la Legión d'Honneur en 1987 (con Georges Dumezil a cargo de la presentación en la casa de Dumont en París). Junto con su resistencia a verse envuelto en temas políticos más generales, y su deseo de no simultanear cargos en su carrera después de 1955, esto contribuyó a librarle de la competencia y las rivalidades del cargado ambiente académico parisino.

Otras posiciones intelectuales de Dumont se pueden remontar directamente a su estudio de la fiesta popular del sur de Francia conocida como *La Tarasque*, que él situó no sólo en el contexto regional francés, sino también en el más amplio de la cristiandad mediterránea, combinando el trabajo de campo antropológico con análisis generales y utilizando perspectivas extraídas de la historia. Este reconocimiento de diferentes contextos se encuentra también en sus posteriores trabajos sobre la India –aunque la tendencia, lejos de ceñirse a una sola obra, sea común a todos sus escritos importantes más tardíos–, en los que adopta una metodología igualmente variada. El trabajo de campo en el sur de la India describía las características específicas de una casta concreta de una región concreta, Tamil Nadu. Ello condujo a un estudio comparativo del parentesco en aquellas regiones en una obra más amplia, *Hierarchy and Marriage Alliance in South India* (1957) y luego a comparaciones más generales centradas fundamentalmente en las diferentes formas de relación entre parentesco y casta en el norte y el sur del subcontinente. En lo que se refiere a la India, el proceso culminó en el estudio general presentado en *Homo hierarchicus* (1966), que recurría, como ya se ha señalado, a etnografías locales (sobre todo de otros antropólogos) junto a conceptos más globales de historia e indología. En este sentido, es una lástima que el trabajo de cam-

po de Dumont en el norte de la India tuviese mucho menos éxito que sus investigaciones en Tamil Nadu. La idea que inspiró su viaje a Uttar Pradesh era ampliar la comparación entre regiones dentro de la India. En consecuencia, en *Homo hierarchicus* Dumont tuvo que confiar en cambio en la obra frecuentemente pasada de moda de antropólogos anteriores que le proporcionaran una sólida base para el norte de la India.

Pero éste no fue el fin del proceso de expansión continuada de los horizontes comparativistas, pues la obra de Dumont sobre ideología europea, considerada conjuntamente con su obra sobre la India, podría ser vista como el punto de partida de una comparación global entre las sociedades que él denominaba no modernas y modernas. En el momento en que escribió la obra sobre Europa, la etnografía había quedado atrás, y las ideas generales habían reemplazado a la observación de los hechos. La fuente material es sobre todo la historia, en especial la historia de las ideas, a la que a menudo se piensa ha contribuido la misma obra de Dumont. Una vez más, la principal fuente de inspiración parece haber sido aquí Mauss. Aunque la influencia de Mauss en nuestro autor es normalmente vista en relación con el holismo y la sociología, la aproximación general de Dumont al cambio histórico, incluso después de su conversión al estructuralismo, estuvo también influida por el especial evolucionismo de la escuela de *L'Année Sociologique*, que quizás Mauss represente mejor que nadie. La comparación global que Dumont lleva a cabo entre la India y Europa se expone en términos de historia universal como un contraste entre ideologías no modernas y modernas, de modo muy similar al punto de vista habitualmente adoptado por dicha escuela. Y como ocurre en gran parte de su obra, las secuencias tipológicas de Dumont no coinciden totalmente con las históricas: sobre todo, mientras que la India de que Dumont se ocupa como paradigma de las sociedades no modernas es contemporánea, la Europa de la ideología moderna

que estudia es en gran medida histórica. Del mismo modo, la separación entre ideas económicas y políticas que se advierte en *Homo aequalis I* parece un desmontaje moderno de aspectos de un fenómeno que antes habían estado unidos, algo que se puede apreciar en los trabajos de la escuela de *L'Année Sociologique* y que constituye un aspecto significativo de su específica visión del evolucionismo.

Otra influencia sobre Dumont de *L'Année Sociologique*, tal como Mauss la representaba, tiene que ver con las virtudes del trabajo en equipo en el ámbito académico. Aunque aquél no fue el único ejemplo, ni siquiera el primero, que tuvo ese impacto en él: hay que recordar su actividad temprana en el Musée des Arts et Traditions Populaires, donde Dumont y sus colegas pensaban que su obligación era preservar el legado del folklore francés. Los primeros artículos de *Contributions* no iban firmados, como una forma de señalar que eran un trabajo de colaboración de los dos directores (Dumont y Pocock), una política que sin embargo pronto se abandonaría, al temerse que pudiera disuadir a otros estudiosos de participar en estos debates. Dumont concebía el estudio sobre la India como un proyecto de colaboración no sólo entre expertos en el subcontinente y antropólogos, sino también entre antropólogos que realizaban trabajo de campo en distintas partes de la India, y que proporcionaban los datos de cada lugar que servían para apuntalar su sintética visión del conjunto. Esto puede verse no sólo en el uso que se hace en *Homo hierarchicus* de materiales muy diversos, procedentes de diferentes regiones geográficas y disciplinas, sino igualmente en su compromiso con otros especialistas en esas disciplinas después de que crease el Centre d'Études Indiennes en Sciences Sociales. También se quiso que ERASME superase los niveles de cooperación habituales, hasta el punto de producir un texto escrito en colaboración por varios de sus miembros. En general, parece que Dumont consideraba la autoría compartida como

más apropiada para la investigación científica, aunque también se daba cuenta de que era difícil que fuese aceptada en ciencias sociales, donde el investigador individual constituye la norma.

Esta forma de entender las cosas puede también relacionarse con la visión general que Dumont tenía de su trabajo como científico. Científico metódico e infatigable, atento lo mismo al detalle que a las grandes visiones de conjunto, se veía explícitamente a sí mismo como un obrero o artesano, describiéndose como un «antropólogo social de obra menuda». Previendo que los antropólogos que viniesen tras él pudiesen querer servirse de su obra, Dumont se sentía obligado a ser tan exhaustivo como fuese posible. Así *Sous-caste*, que pretendía ser un estudio general de una casta específica, contiene datos sobre muchas materias que no preocupaban especialmente a Dumont, pero que se aportaban porque podían tener interés para los investigadores del futuro. Mientras que los últimos capítulos del libro reflejan las representaciones colectivas, los primeros se basan en la observación; es fácil ver que éstos eran los que más interesaban a Dumont, especialmente en relación con su obra posterior. Otra muestra de la falta de pretensiones con que desarrollaba su trabajo era que, aunque supuestamente fuese muy sensible a cualquier crítica, también estaba dispuesto a someter su obra a revisión, como demuestran sus sucesivos estudios sobre el parentesco en el norte de la India y algunas ocasionales respuestas a sus críticos.

A pesar de que como científico raramente simpatizó con el mundo de los negocios, Dumont era sin embargo claramente escéptico a propósito del igualitarismo, reconociendo que éste tenía sus límites, independientemente de que en los tiempos modernos los individuos normales ya no estén preparados para reconocerlo (algo que en Occidente también ocurre con la raza); su actitud aquí era, en cierto sentido, no ideológica sino etnográfica. Igualmente escéptico se mostraba, sobre todo en conversaciones referi-

das por otros, frente al concepto de los derechos humanos en los discursos internacionales contemporáneos, que él entendía como una forma de universalismo basada en última instancia en los valores, atomizadores e igualitarios, de la modernidad occidental, y por tanto muy posiblemente de dudosa relevancia para otras tradiciones.

Oposiciones binarias y oposiciones jerárquicas

Aunque a veces se le compara con Tocqueville, la carrera de Dumont invirtió el anterior proyecto durkheimiano de Céléstin Bouglé, que empezó estudiando las ideas occidentales de igualdad antes de dirigir su atención a la India. Bouglé, que nunca estuvo en la India, la entendía desde luego menos que Dumont, y culpaba de todos sus supuestos problemas a los brahmanes. Pocos antropólogos han aprovechado más literalmente que Dumont el principio de que el estudio de otras sociedades enseña muchas cosas sobre la propia. En cuanto al estructuralismo, como ya se ha dicho, en el caso de Dumont fue siempre algo etnográficamente más específico, menos universalista, que el de Lévi-Strauss. Pero aquí me gustaría centrarme sobre todo en el desarrollo que hizo Dumont del mecanicismo estructuralista lévi-straussiano de la oposición binaria, que convertiría en lo que denominó oposición jerárquica. Algo que no sólo es clave para su forma de entender la India, sino que también plantea varios temas de interés respecto a la imagen que Occidente se forma de sí mismo. Sin embargo, también esto ha sido mal interpretado, pues, al mismo tiempo, proporciona una forma de relacionar ideología y práctica que me atrevería a decir no resultaba asequible al estructuralismo más simple de Lévi-Strauss.

Dumont aplicó inicialmente esta forma revisada de oposición a la relación en la sociedad india entre brahmanes y chatrias, asocia-

dos a formas de autoridad diferentes. En el caso de los brahmanes, se trataba de una autoridad espiritual en un sentido amplio. La visión habitual del brahmán como sacerdote refleja sólo en parte la realidad india. Hay sacerdotes que no son brahmanes, sobre todo aquellos que sirven a las castas y tribus más bajas. También existen brahmanes que no son sacerdotes sino propietarios que cultivan sus tierras valiéndose muchas veces del trabajo de los intocables, pero que se consideran a sí mismos como autores de transacciones limitadas, o incluso como no participantes en absoluto en ningún tipo de intercambio; su independencia de los dones de los clientes y de los pecados que tales dones encarnan les permite afirmar su superioridad sobre los brahmanes sacerdotes. El papel que estos brahmanes propietarios reclaman para sí es el estudio de los textos antiguos, los Vedas, y la celebración de rituales que incluyen la repetición exacta de dichos textos, de un profundo significado cosmológico.

En el sistema tradicional los chatrias, en cambio, detentan una autoridad que pertenece al ámbito de lo secular y en él están asociados con la ley, el poder y la guerra. Todos, incluidos los brahmanes, quedan sometidos a ellos, *pero sólo en tal esfera*. Ello indica el rango inferior que ésta ocupa en relación con la de los brahmanes, a la que se asignan objetivos cósmicos que trascienden el estrecho campo de los asuntos prácticos del hombre en el mundo, que es el ámbito propio de los chatrias. En definitiva, Dumont afirma que ésta no es una oposición binaria corriente del tipo de las que utiliza Lévi-Strauss, se consideren los polos equivalentes en rango (o en «valor», por utilizar el término de Dumont) o asimétricos. Lo que caracteriza la relación brahmán-chatria es el constituir una oposición jerárquica en la que los valores representados por el chatria quedan «englobados» dentro de los del brahmán. La razón de ello es que mientras que incluso el brahmán propietario se encuentra sometido al chatria en la esfera secular, ésta es no sólo inferior

a la del brahmán, sino que además se encuentra englobada dentro de la esfera de éste, que en virtud de su trascendencia es superior a cualquier otra. Semejante punto de vista se encuentra reforzado por el hecho de que el chatría ayuda al brahmán en su tarea (cediéndole tierra y, en los tiempos védicos, prehindúes, proporcionándole el sacrificio) y lo protege físicamente con el mantenimiento del orden social. En otras palabras, el ámbito secular no tiene otra finalidad que sustentar las actividades trascendentales de la esfera de los brahmanes.

Como ya se ha señalado, el concepto de oposición jerárquica está desde luego entre los peor comprendidos de la antropología de la postguerra. Un ejemplo familiar aclarará más lo que queremos decir.

En tiempos anteriores a los de lo políticamente correcto, la palabra «hombre» tenía un doble significado. En un «nivel», para utilizar el término de Dumont, «hombre» simplemente se oponía a «mujer» como su contrario. En otro nivel, significaba el conjunto de la humanidad, que incluía a «mujer» (como ocurre en «humanidad», etc.). En otras palabras, en este segundo nivel «incluía» a su contrario «mujer». Está claro que esto se relacionaba con toda una serie de circunstancias en las que las cosas masculinas eran consideradas más importantes, de mayor valor, que las femeninas. En el nivel en que se da la inclusión, y gracias precisamente a ésta, las mujeres son sencillamente invisibles. La categoría «mujer» sólo aparece en un nivel secundario, el de la distinción. Los dos «niveles» están por tanto diferentemente estructurados. Pero también se encuentran unificados ideológicamente en una sola estructura: no se limitan a representar «contextos» diferentes, en los que dominan alternativamente los dos polos de la oposición binaria. Los contextos que se crean al invertir una de las oposiciones binarias meramente asimétricas de Lévi-Strauss son equivalentes, por cuanto el paso de uno a otro supone simplemente invertir la polaridad de la

oposición. Por otra parte, en Dumont, al pasar de un nivel a otro, se está pasando de una situación supraordinada de englobamiento (es decir de invisibilidad) de un polo dentro del otro a una situación subordinada en la que ambos polos se hacen presentes al diferenciarse entre sí. De este modo, y volviendo a la India, el brahmán o bien representa (engloba) a toda la sociedad en sus relaciones con el cosmos, en rituales en los que sólo él se hace visible; o bien aparece junto al chatría como sometido a la autoridad de éste en una situación de subordinación (secular, no trascendente).

Esto en lo que respecta a la inclusión: ¿pero qué ocurre con la jerarquía? En primer lugar, dado que los niveles son desigualmente valorados, tal jerarquía debe existir necesariamente. Es muy fácil relacionarla con una sociedad como la india, que todavía hoy es jerárquica en sumo grado (recuérdese la persistencia de las castas, pero también aspectos de la vida moderna como el funcionamiento del mundo laboral, además del sistema de parentesco). Para los críticos de Dumont el problema ha sido su insistencia en que este modelo es pertinente también para Occidente, a pesar de las pretensiones igualitaristas de éste. Como consecuencia, Dumont ha sido acusado de no entender bien, o de ignorar por completo, la naturaleza de la igualdad, y hasta de preferir en última instancia la jerarquía como forma de vida. Incluso dentro de la India, su trabajo ha sido repetidamente criticado por ofrecer el punto de vista del brahmán, ignorando los de otros sectores de la sociedad. Es algo que se ve en parte en relación con los valores de quien practica la renuncia, el que vuelve la espalda a la sociedad para intentar conseguir su salvación personal como individuo. Sin embargo, el brahmán propietario puede considerarse más próximo a estos ideales que cualquiera que se mantenga aún dentro de la sociedad dada su posición de participante en transacciones mínimas –como el o la renunciante, el brahmán propietario trata de minimizar su dependencia del arrendatario evitando también el intercambio de tran-

sacciones, dado que en éstas ha quedado una parte de la carga de pecado y otras sustancias perjudiciales de los donantes inferiores. Como se ha señalado, esto es lo que distingue a los brahmanes propietarios de los brahmanes sacerdotes, que dependen más o menos completamente de tales transacciones.

Los críticos de Dumont han llamado la atención sobre ciertos aspectos significativos, pero tienden todavía a interpretar mal su posición y la naturaleza –si acaso reconocen su existencia– de la jerarquía en Occidente. Una vez más, todo esto refleja un error de apreciación absoluto. La jerarquía no es simplemente la base del modelo de oposición jerárquica objetivamente considerado –como valor cultural subjetivo, puede participar en este mismo modelo en tanto uno de los polos activos de una oposición jerárquica. Quizás suponga un fracaso reconocer lo que más ha confundido a los críticos de Dumont. En la terminología de Dumont jerarquía no es sólo estratificación social: es la operación de asignar diferentes valores a diferentes cosas. Aquí resulta útil, creo yo, invocar el concepto de «preferencia». Resumiendo, podríamos decir que mientras que la India prefiere los valores de la jerarquía a los de la igualdad, de modo que aquéllos engloban a éstos, Occidente hace lo contrario. En otras palabras, en Occidente el valor «igualdad» engloba el valor «jerarquía» en lo que es evidentemente otra oposición jerárquica. Es decir, la igualdad es un ideal, asociado a otros ideales como el individualismo y la libertad. Como tal, normalmente es llevado hasta la exclusión de la jerarquía. Sin embargo, la sociedad occidental es todavía jerárquica en muchos aspectos, relacionados sobre todo con cuestiones prácticas (es decir, no ideológicas). El mundo del trabajo es especialmente jerárquico, desde el momento en que –por mucho que trate de disfrazarse en las prácticas personales y las modernas relaciones industriales– seguimos dando y obedeciendo órdenes, y las empresas funcionan contratando y despidiendo a personas. Del mismo modo, el derecho, el

gobierno y el ejército son ámbitos a los que raramente se asigna otro estatus que el de males necesarios, debido a que limitan en la práctica el ejercicio de los ideales de libertad e igualdad de Occidente, y en no menor medida porque son altamente jerárquicos, de forma bastante literal la mayoría de las veces. Pero, significativamente, esas instituciones también apelan a una función de soporte o protección de los ideales de libertad e igualdad como su justificación última, lo que equivale a decir que se subordinan de modo explícito a aquellos ideales. Resumiendo, en Occidente existe una oposición jerárquica que sitúa la igualdad en una situación supraordinada, y por tanto englobadora, respecto a su contrario, la jerarquía. Ésta sólo aparece en terrenos que le son favorables, y como una cuestión de orden práctico que necesita, pero también sustenta, el nivel de los ideales fundamentalmente igualitarios.

Semejante formulación puede parecer a primera vista contraria a la intuición, pero ello se debe simplemente a que en el modo de vida occidental existe una contradicción fundamental a la que no se enfrenta una sociedad jerárquica como la india. Para Dumont, la jerarquía es inevitable en cualquier parte. En la India, el paralelismo con la oposición jerárquica descrita más arriba para Occidente muestra una situación inversa, en la que la jerarquía engloba el igualitarismo, lo mismo que la sociedad engloba al individuo y el deber engloba el interés material y la libertad (representada a veces por el placer). En términos autóctonos esto se puede expresar en relación con la triple pero todavía jerárquica distinción entre las tres finalidades de la vida, *dharma*, *artha* y *kama*, o deber, trabajo y placer; todo tiene su sitio, pero en un orden de valoración descendente, y por tanto con inclusión del nivel inferior en el superior. Naturalmente, como se ha señalado a menudo, los valores del que practica la renuncia, vinculados en última instancia con la salvación personal, parecen poner el acento tanto en la individualidad como en la igualdad básica entre todas las aproximaciones

trascendentes a este fin. No es éste un aspecto desdeñable, ya que se trata de una importante forma de trascendencia, aunque seguida sólo por una ínfima minoría de la sociedad india (además, puesto que el objetivo último es la *moksha*, esto es, la liberación del ciclo de los renacimientos, también se puede pensar que incluye los tres valores arriba mencionados). Ideológicamente, sin embargo, el que renuncia no vive en sociedad, y normalmente señala su retirada de ella sometándose a un ritual de muerte simbólica, que posiblemente se completa vistiendo un sudario y con la inmersión en el Ganges u otro río a él asimilado, así como con las cenizas de un cabeza de familia incinerado. Por el contrario, el papel del brahmán es social, ya que hace posible que el cosmos siga existiendo en beneficio de la sociedad, y de toda la humanidad en definitiva; por tanto puede defender que su actitud no consiste en aislarse en sí mismo, como ocurre con quien practica la renuncia. En este terreno los valores del renunciante y los del brahmán entran en conflicto político e ideológico.

Sea como sea, al expresar su preferencia por la jerarquía, Dumont sostiene que el modelo de oposición jerárquica coincide por tanto con ese valor supraordinante en la sociedad india; algo que en Occidente no ocurre. En otras palabras, las sociedades jerárquicas funcionan confortablemente en conformidad con sus ideales, que enfatizan esta misma jerarquía; las igualitarias no, porque por razones prácticas nunca pueden escapar del todo a la jerarquía a que se oponen –lo más que pueden hacer es subordinarla en cuanto valor al mayor énfasis puesto en el igualitarismo.

Esto tiene tres consecuencias posteriores. Una de ellas se relaciona con el racismo. Dumont no lo opone al igualitarismo, sino que más bien lo ve como una patología de éste. Aunque Occidente haya influido en algunos discursos indios modernos próximos al racismo, y aunque las diferencias entre castas probablemente siempre hayan sido vistas en parte como diferencias de sustancia, el ra-

cismo moderno no parece haber existido nunca en la India tradicional. En primer lugar, el sistema de castas es más un sistema de inclusión que de exclusión. Aunque ciertas prácticas (el matrimonio entre primos, el consumo de carne de vaca y alcohol) puedan determinar un estatus bajo dentro del sistema, éste seguirá teniendo un lugar para quienes las lleven a cabo. En otras palabras, las jerarquías son flexibles, al ser fundamentalmente relacionales: tú no eres absolutamente diferente a mí, absolutamente puro o impuro, sino sólo más o menos puro, y eso es lo que queda reflejado en el rango que ocupas respecto a mí. Incluso si eres impuro, aunque yo podría evitar cualquier contacto contigo, ideológicamente no te desprecio del todo sino que te sitúo en la posición que te corresponde.

El igualitarismo, por otra parte, sólo puede crear definiciones en términos de sustancia, puesto que adoptar un planteamiento relacional de la definición a la manera india (como ocurre con la pureza y la impureza relativas) supondría introducir esa misma jerarquía que el igualitarismo rechaza. Sin embargo, ninguna sociedad que se considere ideológicamente igualitaria parece capaz de librarse totalmente de cierta necesidad de discriminar en la práctica: ésta es una de las irónicas contradicciones que Dumont encuentra en la modernidad. Y si un grupo social debe discriminar mientras sigue manteniendo la igualdad dentro de sus fronteras, sólo puede hacerlo por medio de un proceso de exclusión, es decir, definiendo al objeto de discriminación como totalmente diferente en términos sustanciales, en lo racial o lo étnico por ejemplo (como si la pureza o la impureza fueran valores absolutos, no relativos). No deberíamos olvidar que las poblaciones blancas que dominaban ciertas sociedades multirraciales en el pasado más reciente, reprimiendo política y económicamente al mismo tiempo a sus elementos no blancos, como en el sur de los Estados Unidos o en Sudáfrica, se consideraban a sí mismas como internamente iguales, al menos en

cuanto a la raza –y por tanto en lo que se refiere a la sustancia–, aunque no siempre socialmente (por ejemplo en cuanto a la clase). Esto, por supuesto, contrastaba con la draconiana y a menudo terrible discriminación, también en términos de sustancia, que padecían los no blancos en las mismas sociedades. Los resultados prácticos de semejante situación fueron la segregación racial en los Estados Unidos y el *apartheid* en Sudáfrica.

La segunda consecuencia de aplicar la oposición jerárquica al Occidente igualitario está relacionada con los mecanismos de la discriminación. Dumont insiste repetidamente en la relación que existe entre establecer diferencias y valorar de modo distinto aquello que se diferencia: según él, *sólo* distinguimos para manifestar una preferencia, es decir para asignar valores diferentes. Es una razón más para que las oposiciones no puedan ser sino jerárquicas. Su corolario es que, si queremos dejar de discriminar, deberíamos dejar de diferenciar, de prestar atención a la diferencia. Hasta cierto punto, esto se refleja en el modo en que la práctica occidental ha evolucionado en las últimas décadas, pero no ocurre lo mismo en otras muchas partes del mundo, donde puede ser mucho más habitual que los individuos sean identificados sin problemas en términos de raza o etnia. En Occidente se cree cada vez más que tales formas de actuar son equivocadas, o cuando menos descorteses, al establecer especificidades irrelevantes –lo que por supuesto no significa que hayan desaparecido por completo. Sólo cuando debatimos en serio sobre la discriminación étnica o racial, considerándolo por ejemplo un tema todavía pendiente, parece justificado referirse a tales diferencias. Prácticas similares se han extendido a otros terrenos de discriminación potencial o real, como la orientación sexual, las discapacidades o las preferencias alimenticias (el vegetarianismo, por ejemplo). Podríamos añadir también el género, aunque aquí la situación se complica por la continua necesidad de hacer frecuentes referencias oblicuas a la diferencia en situacio-

nes, por ejemplo, de flirteo o de búsqueda de pareja. Pero incluso aquí, como en el caso de los entornos laborales, discutir acerca del trabajo haciendo referencia a diferencias de género no parece ya aceptable si no es en el contexto de acabar con cualquier resto de discriminación (tampoco aquí digo que lo contrario no ocurra nunca, sólo que ya no se lo considera políticamente correcto). El género es también interesante cuando lo combinamos en relación con la orientación sexual, o al menos con la política gay. En Gran Bretaña al menos el término «gay» tiende a tener una doble referencia semejante a la de aquella a que antes nos hemos referido para «hombre» y «mujer», ya que unas veces cubre ambos géneros y otras se refiere sólo a los hombres, como ocurre en el frecuente identificador «gays y lesbianas»; por el contrario, «lesbiana» se refiere exclusivamente a una mujer, nunca a un hombre. Esto demuestra seguramente el mantenimiento de la capacidad de la oposición jerárquica, incluso en círculos sociales que parecerían tener el mayor interés en rechazar no sólo la discriminación, sino también el sentimiento de diferencia de valor y jerarquía que la acompaña.

La tercera consecuencia de la aplicación de oposiciones jerárquicas en el igualitario Occidente es la relación entre ideología y práctica. Dumont conocía también las sociologías de Weber y de Parsons, y a diferencia de Lévi-Strauss las tuvo en cuenta al atribuir a las actividades prácticas en que aquéllos insistían la importancia debida, aunque subordinándolas al nivel de los ideales. En la naturaleza de las actividades pragmáticas está el que puedan entrar en conflicto con los mismos ideales que respaldan, como ocurre con las donaciones de bienes mal obtenidos que los ricos hacen a sus iglesias o sus templos. Mientras los humanos tengan valores diferentes de los del mundo de la práctica, los ideales que encarnen y expresen tales valores serán en última instancia inalcanzables y por ello siempre tendrán una existencia separada de lo real y lo

práctico. No tengo reparo en sugerir que, incluso en una época que pone el énfasis en la práctica y la acción, los ideales siguen siendo objetos de interés para el antropólogo. Una de las razones por las que considero valiosa la obra de Dumont es que, gracias al concepto de oposición jerárquica, nos proporcionó un modo de relacionar ideología y práctica que hunde sus raíces en la tradición de Durkheim y Mauss, pero que también va más allá. Como antes se ha señalado, el nivel de los ideales y los valores engloba siempre al de la práctica, pues aunque el primero pueda depender para su realización del segundo, el segundo está subordinado al nivel ideológico, aun cuando éste no lo reconozca. Sólo cuando los aspectos prácticos de la atención al culto o la naturaleza moralmente comprometida del mundo práctico se convierten en objetos del debate llegan a ser totalmente visibles, y aun así sólo en el nivel subordinado de la diferenciación, y no en el supraordinado del englobamiento.

Por ello creo que el nombre de Dumont debería ser sumado al de quienes han intentado combinar práctica y acción con ideología, incluyendo en los últimos tiempos a Anthony Giddens y Pierre Bourdieu, antes a Talcott Parsons y en los orígenes al mismo Max Weber. Sin embargo, Dumont se diferencia de todos ellos en que concede a la ideología un valor claramente supraordinado en relación a la práctica, manteniéndose así más próximo a la sociología de Émile Durkheim y a la antropología de Mauss.

Conclusión

Así pues, y resumiendo, podemos considerar que en la trayectoria intelectual de Dumont se observan una serie de cambios. El primero fue el paso de los tempranos enfoques difusionistas y culturalistas surgidos de su experiencia en el museo a la sociología de

Mauss, el holismo y las perspectivas de la historia universal, fundamentado en una creciente reconocimiento del estructuralismo de Lévi-Strauss, aunque éste se basaba en oposiciones binarias simples. Un segundo giro fue el que le llevó desde una temprana familiaridad con esta forma de estructuralismo, estimulada también por su primer trabajo de campo en Tamil Nadu, a la revisión del estructuralismo en beneficio de la oposición jerárquica que favorecieron las comparaciones de tipo más amplio entre distintas partes de la India, y las todavía más generales entre la India y Occidente. Un tercer paso le condujo de la observación a las ideas, del trabajo de campo a los textos escritos, como base documental de su obra, aunque en ambos casos al hacer etnografía y utilizarla teóricamente estaba también adoptando una metodología antropológica claramente anglosajona, y no francesa. Sin embargo, combinada con una familiaridad menor, pero real, con autores no durkheimianos como Parsons y Weber, que ponen el acento en la práctica tanto como en las ideas y valores, la oposición jerárquica proporcionó también a Dumont una forma de relacionar y reconciliar ideología y práctica que no estaba al alcance de la variante estructuralista más simple, la de Lévi-Strauss. Además, Dumont utilizó la oposición jerárquica para poner al descubierto aspectos opacos de la ideología y la práctica occidentales, como había hecho con las de la India. A mi juicio, son éstos los aspectos por los que Dumont merece nuestra atención constante.

R. P.

Traducción: *Alfredo Taberna*