

La antropología en todos los campos*

Entrevista de G. Belloin
con M. Godelier

Antropología. Para muchos, esta palabra evoca una actividad que se aplica a una humanidad de museo. M. Godelier, profesor de antropología y director de estudios de *L'Ecole des Hautes Etudes*, en ciencias sociales, nos explica que no se trata de nada de eso y que la antropología puede contribuir al conocimiento de nuestro propio medio.

G.B. Por qué no empezar simplemente con esta pregunta: ¿qué es la antropología?

* Publicada en el No. 1684 (20 de febrero de 1978) del semanario *France Nouvelle*, (semanario del CC del PCF), traducido por Gloria Artis M. y Patricia de Leonardo.

M.G. La antropología es hija de la expansión colonial. Antes de alcanzar el carácter científico que reviste hoy en día, tuvo primero, en efecto, la forma empírica que constituía la búsqueda de conocimientos sobre las civilizaciones conquistadas por el occidente. Ya desde el siglo XVI, es decir, desde que existen colonias españolas, portuguesas, inglesas, francesas, etc., hay misioneros, funcionarios, militares y viajeros, que observan las costumbres de las sociedades locales, ya que, para intervenir en estas sociedades, es necesario conocer mínimamente sus mecanismos internos.

Sin embargo, no son solamente las sociedades exóticas las que han constituido el objeto de

estudio de la antropología. La antropología se interesó en todas aquellas partes de Europa que representaban restos activos de los modos precapitalistas de organización. En el siglo XIX, se hace antropología y etnología rural para reseñar las costumbres de las comunidades vascas, albanesas, serbias, croatas, y tantas comunidades que no cuentan con ningún archivo escrito, o, en el mejor de los casos, con muy pocos.

Es muy importante destacar este hecho: que la antropología se constituyó cuando no hay historia escrita, ni documentos, ni monumentos. Y es lógico, cuando no hay mucho escrito, es necesario ir a ver, aprender la lengua, vivir con la gente; y es precisamente esto lo que, en nuestra jerga, llamamos observación participante.

Resulta interesante apuntar que la antropología se constituye, por un lado, volviéndose hacia los pueblos exóticos y, por otro, hacia todas aquellas partes de la sociedad occidental que se encontraban en contradicción con el mundo de desarrollo capitalista. Así, pues, la antropología tomó cuerpo en la conjunción de numerosos pedazos de historia; pero sometidos todos ellos a la dominación occidental y a la expansión del modo de producción capitalista.

Todas las grandes sociedades en expansión han producido sus propios antropólogos. Los griegos tenían a Herodoto y a otros viajeros que fueron a Egipto y con los escitas, que vivían al sur de Rusia. China produjo viajeros que durante milenios surcaron el Asia y vinieron incluso a veces hasta el occidente. Los árabes también acumularon muchos conocimientos sobre partes importantes del mundo. La anotación y la observación inteligentes de las costumbres no datan de nuestros días. No son, en modo alguno, un privilegio del capitalismo; pero es cierto que sólo el capitalismo ha sido capaz de crear las condiciones para reunir los conocimientos disponibles de casi todas las sociedades. Gracias al capitalismo, se ha logrado llegar a las diferentes partes del mundo, a las más diversas sociedades, y se ha podido buscar conexiones entre ellas y compararlas, aunque este mundo está en plena transformación contradictoria y la antropología permite captar de mejor manera la lógica original, o sea, el carácter específico de estas contradicciones.

G.B. Sin embargo, puede resultar curioso que la antropología parezca dejar de lado en sus investigaciones a las regiones consideradas como más desarrolladas, cuando

con el impulso del capitalismo y el fin del reparto imperialista del globo en las últimas décadas del siglo pasado, tiene como campo de aplicación a todo el planeta.

M.G. Es cierto que la antropología, hasta muy recientemente, se había preocupado más bien por el estudio de Africa, en el marco del imperio colonial, y más tarde, del neocolonialismo. También por la exploración de las comunidades vascas y del regionalismo francés. Pero, desde hace algún tiempo, existe una corriente que se orienta decididamente hacia el estudio de todas las partes de Francia, inclusive del sector industrial, urbano, esto es, del sector de las grandes concentraciones y de las relaciones de producción capitalistas.

El método de la antropología, la observación participante, consiste en vivir con la gente, en recoger directamente su discurso, en observarla en su vida cotidiana. Este método proporciona conocimientos que una encuesta exterior, por ejemplo, mediante un cuestionario, no permite aprender. Es necesario saber escuchar lo que dice la gente, escuchar no solamente su discurso, sino también los silencios en su discurso. Estos silencios son tan elocuentes, como las palabras

mismas. Pero a esta manera de escuchar sólo se llega haciendo trabajo de campo. Hacer trabajo de campo es la palabra mágica para los antropólogos. Hacer trabajo de campo es vivir un año, dos años con la gente, aprender su lengua, su estilo de vida, etc. Los "pandilleros" de un barrio de las afueras, tienen su propio lenguaje, su propio código, su propio modo de reconocimiento. Hay que ser aceptado, para vivir con ellos. Es necesario comprenderlos antes de emitir un juicio sobre ellos, y no es posible comprenderlos más que desde el interior mismo. Desde luego que no se logró esta comprensión por medio de una encuesta estadística, encuesta por cuestionario, en la que el individuo contesta o no.

La antropología es uno de los métodos (sic) más avanzados para captar hechos sociales, ya que no se limita a una observación participante prolongada, sino que mediante esta observación construye un objeto científico; se eligen determinados hechos, como problemas por analizar; la realidad se construye científicamente.

Lo que narra el antropólogo sobre su experiencia de campo no son ni recuentos ni una confesión. No escribe en libro: "He vivido dos años con cien obreros" o con cien vascos. Cuando

regresa de trabajar con los Baruya de Nueva Guinea, debe ser capaz de elaborar la teoría de la sociedad baruya en su modo de organización y de evolución. Debe analizar todas las relaciones sociales que componen una sociedad. No puede dejar de lado parte alguna de la realidad. Debe hacer la teoría del todo, de la articulación de las cosas y de las relaciones sociales; asimismo, de la conciencia que la gente tiene de sus relaciones, y extraer la lógica del conjunto.

G.B. ¿Pueden esperarse aplicaciones inmediatas de los trabajos de los antropólogos sobre el sector urbano francés?

M.G. Como toda ciencia, la antropología no tiene resultados inmediatos. Si se quisiera investigar algo para una aplicación inmediata, nada se encontraría, o sería siempre demasiado tarde.

La antropología urbana empieza a desarrollarse. El objeto de estudio que se ha fijado son las relaciones de producción en el interior de los lugares de residencia (sic). Las formas de vida social, las formas de organización de la población en el interior de los nuevos barrios obreros (h.l.m., z.u.p. etc.) son poco conocidas. Puede comprobarse, por ejemplo, que muchas formas de acción para mejorar el nivel

de vida, para obtener una línea de autobús o determinado equipo, se agotan muy pronto. Se advierte que formas de lucha que son válidas en el marco de la empresa, tienen poco éxito cuando se transfieren a la vida residencial.

La clase obrera lleva a cabo en la empresa una lucha sindical y política. Tiene frente a ella a la patronal. De manera más clara, capta allí el lugar que ocupa en las estructuras sociales. Percibe más fácilmente la causa de su explotación, y lucha contra ella. En cambio, con frecuencia, le es al mismo obrero mucho más difícil comprender por qué el niño del vecino se robó un coche.

Las estructuras de vecindad tienen su propia propiedad (sic). Las relaciones sociales dentro de los barrios obreros presentan una lógica que la antropología se esfuerza por penetrar. Para comprender esta lógica, la antropología debería, además, poder trabajar en estos tres lugares, que son: el lugar de trabajo, el lugar de residencia y la familia.

Hay otro hecho que quisiera subrayar: se puede comprobar una oposición entre familias obreras "normales" y familias asistidas. Estas últimas son familias que se benefician de una ayuda social importante por haber tenido algún accidente, un desempleado, etc., y con frecuen-

cia tienen un sello negativo en el barrio, y es muy difícil que se constituya cualquier tipo de solidaridad para con ellas. Existen contradicciones en el interior de una población sometida a idénticas condiciones de vida. Los antropólogos pueden poner en evidencia la lógica de las reacciones que estas contradicciones llevan consigo, lógica que ciertamente las organizaciones políticas o los sindicatos tienen dificultades para percibir. Como se ve, la antropología no es, pues, el conocimiento de una humanidad de museo, de la humanidad transformada en un museo de costumbres . . .

G.B. Precisamente, en la perspectiva de un cambio político, ¿no se debería considerar a la antropología como uno de los medios de que dispone la sociedad para informarse sobre ella misma y, por lo mismo, para mejorar su funcionamiento democrático.

M.G. Absolutamente. Es necesario liberar a la universidad; establecer nuevas relaciones entre la universidad y la sociedad. Es necesario que lo que hacemos en la universidad se ligue con lo que pasa fuera de la universidad, de tal manera que no se estudie ya a los vascos, sino sus problemas y con ellos. En ese momento, el

universitario ayuda al nacimiento de un nuevo instrumento de conocimientos en el seno del cual colaboran otros grupos sociales productores de otra parte de los conocimientos.

Hay que acabar ya con una situación que reproduce sin cesar, por un lado, una dicotomía entre los investigadores que se proponen hacer la teoría de la vida, y, por otro, los demás, que son los hombres de la práctica, y que, supuestamente, no tienen conciencia alguna sobre su práctica. Es preciso asociar contradictoriamente a todos aquellos que pueden aclarar el conocimiento de los fenómenos sociales, y que, por supuesto, están lejos de encontrarse todos en la universidad.

Pero me atrevería a decir que, a la inversa, un responsable político o sindical debe convenirse de que cierta cantidad de conocimientos le es necesaria para su acción, y de que es completamente normal que no pueda producir el conjunto de estos conocimientos él solo.

Quiero añadir que, si se compara a Francia con otros grandes países capitalistas, se encuentran fenómenos verdaderamente sorprendentes. Por ejemplo, contrariamente a lo que pasa en Alemania Occidental o en los E.U., en Francia las grandes centrales sindicales no cuentan con los

medios para dotarse de un instituto de investigación.

G.B. ¿Tiene Francia, en este campo, tradiciones propias?

M.G. Se podría decir mucho sobre este problema. Lo que es cierto es que la sociedad francesa es particularmente opaca a sí misma.

No se puede penetrar en las empresas para observar lo que en ellas pasa verdaderamente; no es posible hacer una encuesta más que si se trata de una encuesta estadística estrictamente. Realmente, no sería descabellado pensar en instalar observatorios de conocimiento en los que hubiera una participación de todos los elementos en juego, a saber, patrones, obreros, ejecutivos e investigadores; y, sin embargo, esto es todavía imposible. Igualmente, es difícil de penetrar en los movimientos religiosos para hacer su estudio desde el interior, y en los partidos políticos, esto se dificulta aún mucho más.

Hay toda una serie de elementos de la sociedad francesa que son tan impenetrables al investigador, como si este ejecutara un trabajo en Africa.

Esta opacidad (este carácter impenetrable) significa que una de las batallas democráticas que hay que llevar a cabo es la batalla por el derecho que tiene la

sociedad de conocerse a sí misma. Esto es fundamental para el investigador; es fundamental para la transformación de la sociedad. Este derecho a conocerse constituye una exigencia capital de la gestión democrática de las sociedades modernas. Naturalmente, este derecho no debe sacrificar el derecho de los individuos a no ser conocidos. La libertad consiste también en reconocer el derecho de cada quien de no exteriorizarse, de mantenerse con discreción respecto a los demás (para disimularse con respecto a los demás, para no mostrarse abiertamente ante los demás). Pero, en el caso de las empresas, no se trata de la vida privada de los individuos, sino de un proceso colectivo que articula a diferentes clases, y cuyos resultados conciernen a toda la sociedad.

G.B. Los conocimientos que una sociedad puede adquirir sobre ella misma provienen naturalmente de un análisis de sus mecanismos internos. Pero creo que la comparación con sociedades diferentes clarifica igualmente. ¿Qué es lo que nos aporta, con respecto a esto, el estudio antropológico de sociedades distintas de las llamadas desarrolladas, para la reflexión sobre lo que entendemos por relaciones

de producción, por Estado, por ideología?

M.G. Lo primero que nos enseña la antropología es que las relaciones de producción no se pueden tocar (en el sentido de tocar físicamente), que no son cosas. Si en Africa, o en Asia, se buscan las relaciones de producción, no se las va a encontrar "aparte" como, en nuestra sociedad, donde la fábrica está separada de la Iglesia, la Iglesia de la familia, la familia de los partidos. Es el modo de producción capitalista el que separó lo económico de la religión, de lo político y de los partidos.

No es necesario siquiera ir a Africa; entre los campesinos trabajadores y propietarios privados, las relaciones de parentesco son el punto mismo de referencia no solamente de la reproducción de los hombres, sino también del control sobre la tierra y el trabajo. Entre ellos, las relaciones de producción son en parte relaciones de parentesco. Esto quiere decir que la distinción que con frecuencia nos gustaría hacer —porque tiene un carácter etnocéntrico—, entre lo económico y la familia, corresponde a la naturaleza de las fuerzas productivas capitalistas; son estas las que han llevado a cabo tal separación.

En buen número de sociedades no capitalistas, las relaciones de parentesco funcionan igualmente como relaciones de producción. En otras, son las relaciones religiosas las que desempeñan este papel si, por ejemplo, toda la economía está en manos de sacerdotes, y, para tener derecho a los medios de existencia, hay que manifestarse abiertamente como un fiel. En este caso, es la religión la que sirve de marco general, directo, para la producción y la reproducción de la vida social.

Es porque funciona como relación de producción que la religión domina la vida y el pensamiento de la gente.

Esto nos lleva a considerar que la distinción entre infraestructura y superestructura no es una distinción de instancias superpuestas y que la ideología no es la superestructura de las superestructuras, la espuma de la conciencia. Una sociedad no tiene ni nivel inferior ni nivel superior.

La metáfora infraestructura-superestructura fue útil históricamente, pero es preciso ir más lejos. No puede existir ni la más mínima relación social; pongamos como ejemplo una relación de parentesco como el casamiento de dos personas, que, desde el principio, no lleve consigo representaciones que no son

el reflejo de esta relación, sino una parte interna de ella. De otra manera, no se casarían, no se reconocerían como parientes por alianza. Así, pues, esta representación no es la expresión de una relación que existe primero fuera de su conciencia; es más bien parte y condición de esta relación.

Para analizar a fondo las sociedades ajenas a la nuestra, debemos hacer una crítica radical de todas las concepciones que conciben a las relaciones sociales únicamente como relaciones materiales. La realidad social tiene un aspecto material y un aspecto ideal. Por ideal entiendo el conjunto de las representaciones; pero estas representaciones no son todas ellas de la misma naturaleza. Unas —y esto acabamos de verlo— son, desde el principio, un componente interno de las relaciones sociales. Otros, constituyen interpretaciones del origen y de la naturaleza de las relaciones sociales. Esta segunda categoría es la que algunos han considerado como el reflejo de la realidad. Sin embargo, la expresión resulta impropia en tanto que una interpretación no puede ser jamás un efecto pasivo de la realidad, no puede ser un reflejo en un espejo.

G.B. ¿Qué enseñanzas extrae usted de esta manera de abordar la reali-

dad social para el análisis de nuestra sociedad?

M.G. Existen actualmente aproximadamente 12 000 sociedades en el mundo, y nosotros, antropólogos, tenemos datos de cerca de 1 000; Nos encontramos ante una gran diversidad de formas sociales. Si las comparamos, podemos ya reducir esta diversidad a apenas algunas estructuras fundamentales y generadoras. Es lo que intentó Murdock cuando comparó 865 sociedades. En esta muestra, encontramos, por ejemplo, sociedades sin clase, de tipo antiguo y no de tipo futuro.

Pues bien, en estas sociedades sin clase existen formas de desigualdad: hay dominación de los hombres sobre las mujeres, de los hijos mayores sobre los menores. Es preciso hacer la teoría sobre esto.

He tenido ya la ocasión de recordar, en un artículo de "l'Humanité", que la dominación que ejerce el hombre sobre las mujeres es una contradicción más antigua que la dominación de clase, y que no se transforma en dominación de clase. Pero, al mismo tiempo, si una sociedad se divide en clases, esta contradicción hombres/mujeres se transforma en el interior de las relaciones de clase y adquiere un contenido nuevo. Bajo el régimen feudal, un señor podía tener

el derecho de pernada sobre una mujer campesina, pero no sobre sus propias mujeres. Luego, se comportaba ante esta mujer campesina, en primer lugar, como un hombre ante una mujer y, en segundo lugar como un señor ante una campesina; combinaba, pues, los derechos de hombre y los derechos de clase. Evidentemente, hay que reflexionar, tomando como punto de partida un fenómeno de esta naturaleza, sobre lo que concierne actualmente a la cuestión femenina en nuestra sociedad.

G.B. ¿Qué puede enseñarnos la antropología para el conocimiento de la formación de los mecanismos de dominación de clase?

M.G. Se observa una gran variedad de formas de jerarquía y de dominación de clases y de castas en el mundo. Pero los antropólogos pueden mostrar que en el proceso de nacimiento de las clases y de las castas, no siempre ha sido la violencia la fuerza única, ni la principal. Se trata de una fuerza más fuerte que ella, pero siempre combinada con ella: es una determinada forma de consentir la jerarquía, la dominación. Es una ideología compartida; son representaciones compartidas de la realidad. Dicho de otra manera, los explotados aceptan, en cierta medida, su explo-

tación, y colaboran en su producción.

Si con imaginación volvemos la vista a miles de años atrás, nos damos cuenta de que las sociedades de clases se desarrollaban entre los cazadores sedentarizados, entre algunos agricultores y algunos criadores de ganado. Los primeros aspectos de una jerarquía estabilizada presentaban por una parte, la forma de la diferencia entre, los sacerdotes que tenían el monopolio de los ritos, esto es, de los medios imaginarios de reproducción de la sociedad y, por otra parte, los productores directos. Con mucha frecuencia vemos que estos sacerdotes siguen trabajando parcialmente, o sea, que no están totalmente separados de la producción. Sin embargo, se benefician de una porción del producto social que es para ellos y para los dioses.

Hay muchas formas de Estado. La teoría del origen de las clases está en mucho aún por hacerse. Pero parece que nos encontraríamos ante un problema general que no es válido solamente para pensar en lo pasado, y que reside en que de los dos componentes que forman todo poder de dominación, la violencia es menos fuerte que el consentimiento.

Consentimiento, consenso... términos muy delicados, muy ambiguos, pero que hablan de

representaciones compartidas y de una manera de compartir y de unas representaciones tales que no se trata esencialmente de un conjunto de mentiras inventadas por los poderosos para instaurar y mantener su dominio. Es necesario rechazar el materialismo burgués, el materialismo estrecho que consideraba a la religión como una mentira inventada por los sacerdotes para engañar al pueblo. Ha habido sacerdotes que no creyeron en la religión; pero las religiones nacieron de una creencia profundamente compartida. Son estas profundas fuerzas de creencia, y no solamente en el campo religioso, las que hay que analizar. Actualmente, presenciamos en la lucha política que el consentimiento se ha separado de un tipo de sociedad, para unirse a otro tipo de sociedad que aún no existe concretamente, pero cuyos contornos se encuentran ya en la cabeza de la gente. Este proceso va más allá de la conquista de un 51% de los votos, aun cuando se trata en este caso de un aspecto nada despreciable del cambio.

Insisto en la idea de que es en extremo peligroso tener una concepción reduccionista de las infraestructuras y de las superestructuras. El pensamiento no es solamente un reflejo de las cosas. Es sorprendente ver que

muchos materialistas olvidan que el pensamiento organiza la vida, organiza la sociedad. El pensamiento no es algo que viene a reflejar, a expresar, a registrar a posteriori, transformaciones ocurridas totalmente al margen de él. Una relación social existe siempre de manera doble; tiene su aspecto objetivo y su aspecto subjetivo. Un cambio social ocurre siempre dentro y fuera de la conciencia al mismo tiempo; se presenta también, pues, de manera doble.

G.B. Lo que acaba de decirme me parece alcanzar la idea en la que insiste actualmente el PCF, de que no basta, para construir una sociedad socialista, con transformar las relaciones de producción, sino que es igualmente necesario un largo proceso de transformación de las mentalidades.

M.G. El término "mentalidades", es un término estrecho, y con frecuencia peyorativo; pero que designa un problema capital: la existencia activa de estilos de vida, de formas de pensamiento anteriores al capitalismo, que este ha mantenido y transformado en su dinámica. Tomemos algunos ejemplos para intentar percibir la amplitud de lo que debe cambiar. Se advierte con bastante frecuencia entre la clase obrera, que una mujer que cae en el

desempleo vuelve, en cierta manera, a su estatuto normal; para muchos obreros, todavía el caso de una mujer desempleada es menos grave que el de un hombre desempleado. Pongamos otro ejemplo a propósito también del estatuto de las mujeres. Tomemos el principio "a trabajo igual, salario igual". Si vemos lo que verdaderamente significa, si queremos reflexionar en todo lo que este representa, percibimos que su aplicación exige una crítica radical de la familia, de la escuela, etc., ya que el ser mujer o el ser hombre empieza desde cuando se está en la escuela o en casa. Es desde el principio, en la familia, cuando se mutila la personalidad femenina de toda clase de capacidades de iniciativa, cuando se la orienta hacia un modelo de comportamiento más pasivo que implica menos responsabilidades y menos iniciativa.

"A trabajo igual, salario igual" es un principio que, a primera vista, da la impresión de ser solamente sindical, un principio cuyas implicaciones se limitan aparentemente a la empresa misma, pero si se ve de más cerca, resulta que, precisamente, este principio no puede aplicarse si se considera únicamente lo que ocurre dentro de la empresa. Es preciso llevar a cabo una reforma de la escuela, una reforma de la vida familiar, etc.

Se trata de un amplio proyecto de sociedad, ya que no es posible hacer que hombres y mujeres se encuentren en relaciones de igualdad si no se transforma todo el dispositivo social.

G.B. Su aplicación hasta sus últimas consecuencias supone que no hay que limitarse al cambio de las antiguas relaciones de producción.

M.G. Sí, puesto que las antiguas relaciones de producción pueden prolongarse más o menos en la familia, en la escuela.

La lucha por la transformación de las relaciones de producción no es, pues, una lucha que se circunscriba solamente al lugar en que estas aparecen de manera más fuerte, esto es, a la empresa. Se trata de una lucha dirigida hacia un cambio de la forma general de la sociedad, y, por lo tanto, también del pensamiento.

Tomemos otro ejemplo: el "sexismo". En nuestra sociedad prevalece la dominación masculina, como en muchas sociedades con clases o sin ellas. Ahora bien, ¿cuáles son las tres dimensiones del "sexismo" en toda sociedad con dominación masculina? En primer lugar, es el cuestionamiento de las capacidades productivas de las mujeres, poniendo en duda su fuerza física y su inteligencia.

En segundo lugar, es el cuestionamiento de su aptitud para la responsabilidad, para la gestión de un interés común. En tercer lugar, es el cuestionamiento de sus capacidades reproductivas. En muchas sociedades primitivas, los hombres pretenden menstruar. Cuestionan con ello que sea la mujer la que haga a los niños.

Entre nosotros, ocurre lo mismo, pero al revés. Es decir, que en vez de que los hombres pretendan hacer creer que menstruan, lo que hacen es reducir a la mujer a no ser más que una madre, la encierran en la gloria de hacer hijos y la enajenan completamente a esta función. Es exactamente la misma desvalorización "sexista", pero que procede de un sistema totalmente invertido.

G.B. ¿Qué piensa usted de la crítica sobre el marxismo y las ciencias humanas que actualmente llevan a cabo los llamados "nuevos filósofos"?

M.G. Critican la ciencia y sus ilusiones, un cierto positivismo, el terrorismo intelectual, las fórmulas mecánicas del marxismo, la evolución patológica del socialismo, la existencia del "goulag", las formas de opresión a la investigación y a la reflexión política, son puntos que comparten tam-

bién los intelectuales progresistas, sean o no comunistas, con lo que dicen los nuevos filósofos. Pero los nuevos filósofos no llevan a cabo sus observaciones críticas con el fin de ayudar a una transformación de la sociedad. Y no aportan ninguna idea nueva. Las ideas sobre las que se apoyan habían sido avanzadas por sus antecesores, por Foucault y Deleuze. No se trata de criticar a estos hombres. Sería una cacería de brujas, tanto más inadmisibles, cuanto que fueron los primeros, dada la dogmatización del marxismo, en explorar terrenos que este dejaba de lado: el estatuto de la locura, el universo carceral, las instituciones de represión, etc.

No se cuestiona, pues, el interés que presentaban estas ideas. Pero los nuevos filósofos oscilan por completo y desarrollan una especie de filosofía anarquista fundada en la idea de que el individuo es la única realidad revolucionaria, la fuente última de la revolución. A partir de ello se habla ahora de filosofía nietzscheana, de sociología nietzscheana, de antropología nietzscheana, de arte nietzscheano. Se inventó una explicación de los hechos sociales en la que el individuo se encuentra solo frente al Estado, monstruo opresivo. Entre el individuo y

el Estado no existen ya ni instituciones ni relaciones de clase. Es decir que, tomando para estudio un tema original, fundamentado con datos objetivos críticos, se cayó completamente en una ausencia de análisis riguroso. Se volvió al principio del siglo XIX, cuando no había sociología, cuando las relaciones de clase no se analizaban. Y, aún más, se puede agregar este muy ambiguo panorama un ultrarrevolucionarismo verbal . . . Pero, tomando como punto de partida una crisis de positivismo "cientificista", por una crisis al mismo tiempo del marxismo stalinista y de su tardanza para desdogmatizarse, quedó abierta una nueva situación que es lo contrario de un progreso: en vez de progresar hacia un cambio de la ciencia y un cambio de las conexiones entre ciencia y sociedad en una transformación revolucionaria de ambas, lo que se presencia es la denuncia de la ciencia, la denuncia de las transformaciones revolucionarias propuestas actualmente por la clase obrera.

Por primera vez, hay intelectuales que, a partir de estas ideas, concluyen que es necesario votar por la derecha, en tanto que esta constituye un mal menor, el cual es nuevo en la universidad y en la sociedad francesas; en general, el

intelectual tiene escrúpulos para presentarse como de derecha. Y, ciertamente, esta ofensiva no sobrevive por casualidad. El temor a la alianza de la clase obrera y de las clases medias llevó consigo una presión máxima sobre los intelectuales que son uno de los engranajes de esta unión, y que, por su papel, su *personaje* y su estatura, cuentan mucho.

Tampoco hay que olvidar un fenómeno a la vez sociológico e ideológico profundo ocurrido en Francia. En otros tiempos, el marco ideológico y la presencia de la ideología de derecha en todo el "tissu" (tejido, entretejimiento) de la nación estaban asegurados por la religión. Por dondequiera había un cura, un marco institucional e ideológico. Ahora, el poder no puede ya apoyarse en el catolicismo; de ahí que surja un llamamiento nuevo y cada vez más masivo al intelectual para que desempeñe directamente, un papel ideológico. Existe actualmente una situación en que los intelectuales se ven solicitados, no tanto como productores de conocimientos, sino más bien como productores de ideología. La combinación de los intelectuales que se prestan a este rol y de las "mass media" tiende a sustituir a las grandes institu-

ciones ideológicas tradicionales.

G.B. ¿Una conclusión?

M.G. Sí, simplemente para decir que, por lo que acabo de plantear, la responsabilidad del intelectual es, hoy en día, mucho mayor que hace aproximadamente quince años.

Debe ocupar su lugar en el combate por la transformación revolucionaria de la sociedad,

como ciudadano y como intelectual. No se trata de que el intelectual se presente con lecciones a enseñar; pero tiene responsabilidades con las que jamás debe transigir. Debe participar en un proceso que tendría lugar independientemente de si lo ha acabado de comprender o no; pero en este proceso jamás debe hacer concesiones, jamás debe hacer aplicar aquella teoría que se le quiera obligar o hacer aplicar.

