

¿Existen las islas culturales?¹

Thomas Hylland Eriksen

Traducción libre de Guillermo Brinck Pinsent²

Dedicado a Marshall Sahlins

Consideraciones preliminares

Este ensayo examina de manera crítica los usos de la isla como metáfora que han estado en la base tanto de la teoría como de la investigación antropológica –metáforas que en el apogeo del funcionalismo y del relativismo cultural produjeron potentes imágenes de sociedades aisladas y autosuficientes, las cuales ya han sido descartadas por muchos antropólogos debido a que inducen a engaños y son potencialmente dañinas. Basado en material empírico relativo a la isla literal³ de Mauricio, se sugiere aquí que esta crítica estaría bien fundada, ya que Mauricio, a pesar de su aislamiento, ha sido desde sus inicios como sociedad crucialmente dependiente del mundo exterior –es cualquier cosa menos aislada. De este modo, tal vez debería ser revivido un difusionismo modificado. Además se argumenta, también inspirándose en material mauriciano, que las metáforas de la isla aún pueden ser útiles, siempre y cuando denoten aspectos de significación intersubjetiva y de la construcción conciente de límites sociales y culturales, y no propiedades “objetivas” de determinadas sociedades.

La transformación de la metáfora de la isla sugerida arriba podría ser vista como un indicador de un cambio más penetrante en el modo de razonamiento dominante en antropología. Este giro, que a estas alturas parece ser definitivo (aunque aún debe surgir un nuevo “paradigma”), ha cambiado el énfasis de la disciplina desde una búsqueda positivista de la verdad a una menos ambiciosa interpretación de mundos ambíguos; desde la estructura a los procesos, desde la causalidad a la intersubjetividad, desde unidades sociales estables a fluctuantes sistemas de significación –y, en cierto modo, desde la explicación a la comprensión.

¹ Este artículo es la versión electrónica del texto *In wich sense do cultural islands exist?* aparecido en *Social Anthropology*, no. 1, 1B, pp. 133-147 1993 pero modificado ligeramente para su publicación en el sitio web de T.H. Eriksen, *Engaging with the World*. < <http://folk.uio.no/geirthe/index.html> > En la actualidad esta versión ya no aparece, en su lugar se encuentra un archivo pdf con el texto original. La presente traducción fue autorizada por el autor. En adelante, las notas del traductor aparecerán como N del T.

² Núcleo de Investigación de la Realidad Insular, Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

³ N del T: con la expresión “literal island” el autor alude al contraste que existe con “metaphorical island”, entendiéndose por isla literal aquella que se define por el aislamiento geográfico.

La metáfora de la isla y el mundo social

La isla es una metáfora poderosa tanto en el lenguaje cotidiano como en varias disciplinas académicas. La idea de la isla connota aislamiento y singularidad; en biología, por ejemplo, la metáfora de la isla es usada en la descripción de *pool* de genes que se encuentran aislados, patrones evolutivos divergentes y ecosistemas cerrados. De hecho, en la biogeografía moderna y la teoría de la evolución, existe un archipiélago literal que es una figura de estatura casi totémica, a saber, las Islas Galápagos, que ha jugado un papel fundamental en el desarrollo del darwinismo. En antropología las metáforas de la isla también han ejercido una atracción fuerte sobre los que practican la disciplina, y por razones similares. La antropología social moderna fue, como todos sabemos, fundada en una isla, particularmente la Isla Kiriwina en el Archipiélago Trobriand, que es en muchos sentidos para la antropología lo que Galápagos es para la biología.

Sin embargo, como en el caso de la biología, en antropología las islas y la insularidad son primero y ante todo metáforas potentes –a menudo implícitas- del aislamiento y la delimitación de los sistemas. La clásica monografía de antropología social tendía a describir una sociedad a pequeña escala, frecuentemente una aldea, como un sistema social cerrado y autosuficiente. Y como la comunidad descrita estaba obligada a establecer relaciones con el mundo exterior, estas relaciones eran descritas como vínculos extra-sistémicos y no como partes realmente constituyentes de las unidades sociales relevantes. De la misma manera, en la tradición Norteamericana de antropología cultural, generalmente las culturas han sido conceptualizadas como sistemas de significación e interacción cerrados y autosuficientes.

La idea de que las sociedades o culturas son sistemas sociales y simbólicos cerrados ha sido severamente criticada en los años recientes. Se ha hecho hincapié repetidamente en que ninguna sociedad está completamente aislada, que los límites culturales no son absolutos y que las redes de comunicación e intercambio enlazan a las sociedades donde quiera que sea, sin importar qué tan aisladas puedan parecer cuando se las mira superficialmente. Sin embargo, la idea misma de las sociedades, grupos y culturas como entidades que pueden ser aisladas conceptualmente con fines analíticos no ha sido descartada. Aunque en la actualidad está ampliamente acordado que la etnicidad, por ejemplo, se constituye a través de encuentros sociales y de la oposición simbólica entre grupos sociales, la noción de grupo étnico como una unidad relativamente fija sigue siendo fuerte (cf. Barth, 1969). Y aunque se ha señalado que las “culturas” o, si se prefiere, sistemas de significación y simbolización, están estrechamente relacionadas entre sí de maneras crecientemente complejas (ver, por ejemplo, Wolf, 1982; Featherstone, 1990), la metáfora que subyace a gran parte del trabajo antropológico sigue siendo la de la cultura como un sistema discreto y relativamente limitado.

Al parecer nos estamos acercando a un colapso de parámetros (expresión de Ardener's, 1989) en las disciplinas sociales. Los conceptos de “cultura” y “sociedad” como nuestras unidades de investigación centrales parecen ser cada vez más obsoletas como ideas reguladoras, ya que la estabilidad y la definición que suponen para los sistemas sociales está injustificada (ver, por ejemplo, Wallerstein, 1988; 1991). Por otro lado, el

escepticismo actual con respecto a estos conceptos puede ser relacionado con las transformaciones en el modo de pensar que domina en el ambiente académico, el cual en los años recientes ha intentado conceptualizar los procesos y la impredecibilidad en vez de la estructura y la regularidad. (Este desarrollo está, casualmente, tan presente en sociología y filosofía como en antropología.) Por otra parte, se podría argumentar que el cambio actual en las relaciones sociales en el mundo de post-guerra es la principal causa del inminente colapso de parámetros relativos a los conceptos de sociedades y culturas. Las interrelaciones entre los sistemas sociales, plantea este argumento –sistemas que inicialmente podrían haber sido bastante discretos- son hoy en día simplemente tan omnipresentes y tan importantes en la reproducción de cualquier sistema social, que no deberían ser dadas por sentado en ningún estudio social que se considere académicamente honesto (ver, por ejemplo, Hannerz, 1989; Appadurai, 1990).

La metáfora de la insularidad, usualmente implícita en la teoría y la investigación antropológica, puede ser utilizada para resumir estos temas fundamentales. El problema a tratar aquí puede ser expresado del siguiente modo. ¿En qué sentido se puede decir que el fenómeno cultural y las sociedades humanas son discretas, es decir autónomas, delimitadas y distintivas unas de otras?; y por el contrario, ¿hasta qué punto está la totalidad de la producción cultural de la humanidad entrelazada en un modelo de comunicación e intercambio continuo y sin fisuras? El asunto es de gran importancia para la antropología social actual, y no tiene una respuesta simple. Sin embargo, la cuestión puede ser fructíferamente abordada reflexionando sobre los mecanismos de aislamiento social y cultural, lo que llamaremos de manera provisoria, fenómenos culturales insulares.

Islas literales y metafóricas

Tendré que tratar con islas tanto en el sentido literal o geográfico como en el sentido metafórico. Considerada de manera literal, la isla, un área de tierra completamente rodeada por agua, no está necesariamente más aislada en términos socio-culturales que otras áreas de tierra.⁴ Tal vez sea cierto que las islas pequeñas puedan presentar características similares en ciertos aspectos socio-culturales, sin embargo, me abstendré de profundizar en ello aquí. En un principio será suficiente con decir que gran parte del esfuerzo de los intelectuales en los años recientes se ha dedicado a la tarea de demostrar que las sociedades que aparentemente han estado aisladas, siempre –es decir, antes de la llegada de Colón, Magallanes, Capitan Cook y sus sucesores- han migrado y siempre han estado involucradas en extensas redes de comunicación e intercambio con sus vecinos (ver, por ejemplo, Sahlins, 1985; Wolf, 1982; Hviding, 1991). Su pretendido aislamiento era una suposición errónea de los europeos.

⁴ Una de las principales intuiciones compartidas que emergieron de la conferencia en que fue originalmente presentado este artículo [*Islands: their biology and culture*. North Norwegian Academy for Science and the Arts, Melbu, Noruega. 16-20 julio de 1991], que incluyó a biólogos, antropólogos sociales y lingüistas, fue que las islas literales no están aisladas en un sentido absoluto. De hecho, tanto en lo que concierne a lo biológico como a lo lingüístico y lo socioantropológico, las islas tienden a estar menos aisladas que, por ejemplo, los valles de las zonas montañosas. El agua tiende a unir, las montañas tienden a dividir.

Entendida como una metáfora del aislamiento de los fenómenos socioculturales, el concepto de la isla resume, como ya lo he sugerido, temas importantes y extremadamente complejos en el estudio comparativo de la sociedad y la cultura. El problema principal consiste en definir la manera en que cambian las sociedades cuando entran en contactos de gran alcance, y en que sentido no cambian. ¿Son, por ejemplo, los cambios ocasionados por situaciones de colonización *plus ça change, c'est plus la même chose*; cambios superficiales que no afectan en lo fundamental a los modos de pensar, las creencias y las formas de organización social de las sociedades en cuestión? Por el contrario, uno podría querer preguntar dónde trazar el límite entre sociedades diferentes en el mundo contemporáneo, el cual no conoce límites absolutos entre sociedades. Los sistemas de comunicación e intercambio dominantes en el mundo moderno son globales, y aparentemente están incrementándose y convirtiéndose en universales abarcándolo todo (cf. Robertson, 1987; Giddens, 1990). Si uno se aventura a visitar lugares que hasta hace poco eran sitios en blanco en el mapa, como las comunidades de lo alto del río Sepik en Papua Nueva Guinea, en la tienda local le pueden ofrecer para comprar alimentos congelados transportados por avión desde Australia; en África central, que podía ser etiquetada como el África negra hace una generación, los habitantes ahora pueden seguir los partidos de la Copa Mundial de Soccer Fútbol por la radio y la TV; en las remotas aldeas chinas se discuten vividamente los aspectos de la guerra del Golfo Pérsico, en base a los periódicos, los reportes internacionales de los informativos televisivos, y así sucesivamente. Esta emergencia de un mundo aparentemente sin fronteras debería hacernos repensar nuestros conceptos de culturas y sociedades como entidades relativamente cerradas y aisladas. En este sentido, el paradigma dominante en la antropología social todavía define a todas las sociedades como islas –como sistemas únicos y virtualmente autosuficientes que deben ser entendidos, en primer lugar, en sus propios términos, de acuerdo con su propia y presumiblemente única lógica cultural. Esta idea debería ser repensada, tanto porque estaba errada desde el principio, como porque es evidente que el mundo contemporáneo no puede ser claramente dividido en sociedades discretas.

Por otro lado, sigue siendo obvio que la variación cultural en todo el mundo es fuertemente discontinua. En otras palabras, parecen estar en funcionamiento fuertes mecanismos de resistencia a la entropía, los que previenen la total disolución de las fronteras culturales y sociales. En base a una isla literal con la cual he trabajado, en este caso Mauricio⁵, discutiré algunos aspectos de esta dualidad entre similitudes y diferencias en el mundo humano. Discutiendo la metáfora insular con la continua referencia a una isla literal, es mi deseo seguir la sugerencia de Bateson concerniente al uso de la analogía que él recomienda cordialmente como una técnica para combinar “el pensamiento libre y el pensamiento riguroso”:

"La primera corazonada de la analogía es salvaje, y entonces, el momento en que comienzo a hacer trabajar la analogía, se me enfrenta a las formulaciones rígidas que han sido concebidas en el campo desde el cual tomé prestada la analogía." (Bateson, 1972 [1940]:75)

En otras palabras, si vamos a poner a prueba analogías insulares relativas a la manera de pensar las sociedades, entonces debemos investigar cómo son realmente las islas literales.

⁵ El trabajo de campo en Mauricio fue realizado en 1986 y en 1991-92.

Permítaseme un desvío para recordar al lector dos analogías usadas para describir el cambio cultural y social -analogías oficialmente abandonadas pero que han dejado su marca en nuestra disciplina-, de modo que la discusión subsecuente pueda ser relacionada a un contexto más amplio.

Teorías evolucionistas y difusionistas del cambio cultural

A comienzos de este siglo dominaban dos tipos de teorías sobre el cambio social y cultural en las sociedades no europeas, esto es “sociedades primitivas”, a saber, el difusionismo y el evolucionismo en todas sus variedades. Los difusionistas sostenían que las sociedades cambiaban debido a influencias externas; es decir, la adopción de rasgos culturales ajenos y la posterior reconfiguración de la cultura local. Esta teoría está estrechamente relacionada con la teoría general de Hume sobre el surgimiento de ideas nuevas. Hume sostenía que el supuesto pensamiento original e imaginativo normalmente consistía en nuevas combinaciones de ideas antiguas (cf. *A Treatise on Human Nature*). Los difusionistas, al igual que Hume en su momento, fueron criticados por no poder establecer el origen concreto de lo que ellos llamaban rasgos culturales. Por otra parte, sus explicaciones, especialmente aquellas que proponían la existencia de fuentes comunes para diferentes fenómenos culturales, fueron –y lo siguen siendo– consideradas altamente especulativas. Radcliffe-Brown aconsejó a sus contemporáneos contra los peligros de lo que condescientemente llamó “historia conjetural” (Radcliffe-Brown, 1952). Mantenía que la historia de las sociedades sin escritura no podía ser investigada en una manera que fuese científicamente corroborable, y decía que el estudio comparativo de las sociedades debería, por lo tanto, ser de carácter exclusivamente sincrónico. Esta noción sigue siendo vigorosa en la antropología social, aunque el difusionismo aceche como una premisa implícita de muchas comparaciones antropológicas (ver Holy, 1987; Kuper, 1988). Los evolucionistas, por su parte, sostienen que estaba en la “naturaleza” de la sociedad humana desarrollarse dentro de ciertas líneas. La mayoría de las escuelas evolucionistas llegarían incluso a especificar las etapas a través de las cuales toda sociedad humana tendría necesariamente que pasar, aunque algunas, como la mayoría de los marxistas (incluyendo a Marx), permitirían variaciones locales como la del “modo de producción asiático”. Durante los años inmediatamente precedentes a la Segunda Guerra Mundial, las teorías evolucionistas de la sociedad fueron crecientemente sometidas a críticas por parte del estructural-funcionalismo británico como por el relativismo cultural norteamericano debido principalmente a su etnocentrismo: fueron acusadas de usar acríticamente e inconscientemente su propia sociedad como el modelo de la evolución humana, lo que las llevaba a ordenar jerárquicamente a las otras sociedades y culturas desde una posición aventajada, lo cual era profundamente ideológico además de no tener sentido explicativo.

Los evolucionistas y los difusionistas de la antropología temprana tomaron prestadas sus metáforas y conceptos centrales de la ciencia natural del Siglo XIX. Algunas de las metáforas difusionistas más poderosas, presentadas como conceptos explicativos, son la osmosis y la segunda ley de la termodinámica. La noción de dispersión a largo alcance también ha sido implícitamente tomada de la biogeografía. Las metáforas centrales del evolucionismo eran, por supuesto, la de la evolución de las especies a través de la

selección natural. La sociedad era pensada como una “especie natural” que debía evolucionar de acuerdo a ciertas *leyes* de la naturaleza. Las explicaciones engendradas por estas seductoras analogías finalmente fueron insatisfactorias. Dejaban gran cantidad de datos sin explicar, y hoy en día podemos agregar con toda seguridad que las historias conjeturales de los evolucionistas y los difucionistas produjeron cantidades enormes de teorías estimulantes, pero carentes de valor científico.

Deberíamos recalcar que, en la actualidad, algunos antropólogos sociales y sociólogos se están poniendo al día con los desarrollos de las ciencias naturales del Siglo XX, y ahora tienden a tomar sus conceptos y analogías de la teoría de sistemas y la teoría del caos en vez del darwinismo y de la física newtoniana (por ejemplo, Morin, 1986). Este movimiento eventualmente podría contribuir a la solución del problema que plantea el establecimiento de los límites de las sociedades, replanteando el tema dentro de parámetros conceptuales nuevos. Sin embargo, y ese es el punto aquí; aunque el evolucionismo siga desacreditado, las ideas fundamentales del difusionismo permanecen sanas y salvas en el centro de las disciplinas sociales. De hecho, en la discusión de la isla como concepto en relación con el estudio comparativo de las sociedades, yo propondré una versión actualizada del difusionismo, la que puede ser un modelo útil para la comprensión del cambio social y cultural. Porque, a fin de cuentas, cuando todo está dicho y hecho, somos todos difusionistas –de otro modo nos convertimos en creyentes ignorantes de la insularidad absoluta. El estudio de sociedades singulares y presumiblemente aisladas como piezas de un enorme mosaico, defendido por nacionalistas y antropólogos sociales clásicos por décadas (cf. Handler, 1988), ambos grupos perpetradores del mito de las islas culturales, ha pasado a ser evidentemente obsoleto. Hemos adquirido recientemente conceptos nuevos para pensar e investigar, además, el mundo ha sufrido una metamorfosis que lo ha convertido en un lugar muchísimo más pequeño del que era durante la era Victoriana.

¿Es Mauricio una isla?

En el sentido literal de la palabra, Mauricio indudablemente es una isla. Mauricio es de origen volcánico y geologicamente reciente, tiene un área de 1,850 kilómetros cuadrados y está completamente rodeada por el Océano Índico del suroeste. El continente africano se encuentra aproximadamente a 1,000 kilómetros de distancia; India está casi el doble de lejos. Mauricio también es famosa desde una perspectiva biogeográfica y de la biología evolutiva, aunque no tan famosa como Madagascar o las Galápagos, por desplegar características típicas de las islas. Cuando fue descubierta por los europeos en el Siglo XVII, la biología de Mauricio era única y proveía varios ejemplos de evolución divergente. El pájaro dodo que era incapaz de volar pasó a ser el habitante indígena más famoso de la isla. Sin embargo, la acción del hombre intervino rápidamente en contra de la ley de la evolución de las especies por la selección natural. El indefenso dodo fue exterminado por hambrientos marineros holandeses en cosa de décadas, y en menos de un siglo, poco quedaba del ecosistema mauriciano original. Fue reemplazado, en lo general, por un ecosistema de factura humana. Los holandeses llevaron la caña de azúcar, el ciervo javanés y la rata desde sus colonias en las indias orientales. En 1715, cuando los franceses tomaron la administración de la isla, se introdujo la plantación de azúcar a gran escala, y además, un ambicioso plan intentó introducir tantas especies vegetales nuevas como fuera posible implementar (Toussaint,

1977). Mauricio aún contiene especies endémicas de insectos y aves, pero la mayor parte de las áreas densamente pobladas muestran penetrantes e influyentes marcas de la acción y la planificación humana, y están dominadas por especies no endémicas. Cuando Charles Darwin visitó brevemente Mauricio en 1836, estaba más preocupado de su propia desilusión ante el leve nivel de anglicanización –después de todo, había estado en manos inglesas por más de dos décadas- que de hacer un mapa de su biología (Hollingworth, 1965).

De este modo, Incluso en el sentido botánico y zoológico Mauricio ha formado parte del sistema mundial de intercambio producido y monitoriado por la planificación consciente. Por consiguiente, si queremos comparar los sistemas culturales con los ecosistemas, deberíamos considerar el hecho de la acción humana. Los humanos que habitan Mauricio (y las otras islas) no llegaron por azar en pedazos de madera flotante o "balzas naturales". Ellos fueron ahí con un propósito claro, haya sido éste de ellos mismos o de otros.

Usada como expresión de aislamiento relativo, la metáfora de la isla podría tener alguna relevancia para la biogeografía de Mauricio antes del asentamiento humano. Sin embargo, después de la colonización hecha por el hombre, Mauricio no ha sido una isla en el sentido biológico, ni tampoco, como argumentaré, en la mayoría de los aspectos socio-culturales.

Mauricio no es una isla

Enfoquémosnos ahora en el sistema social y cultural de Mauricio con la noción de presunto aislamiento insular en mente. Como en el caso de toda sociedad humana, la mauriciana es, en un sentido fundamental, no prístina. Su población llegó desde algún otro lado en determinados momentos de la historia. Lo que distingue a Mauricio de muchas otras sociedades es la llegada reciente de gente de diversos orígenes. La totalidad del millón (aproximadamente) de mauricianos que viven en la actualidad descende de inmigrantes que arribaron después de 1715, los que además vinieron de tres continentes, algunos de ellos desde lugares realmente alejados. Las principales categorías étnicas de los mauricianos en la actualidad son: descendientes de Hindúes del norte de India, Musulmanes provenientes del subcontinente Indio, descendientes de Creoles⁶ de África, Tamiles y Telegus del sur de India, Chinos, y descendientes de colonos franceses y británicos (para detalles sobre etnicidad mauriciana ver Eriksen, 1990; en prensa).⁷

Los factores que conforman la sociedad mauriciana nunca han sido totalmente autóctonos. Durante el dominio francés, la isla fue destinada a la producción de azúcar y a servir como puerto de tránsito para embarcaciones que viajaban de África a India y el Lejano Oriente (Arno y Orian, 1986). Los británicos, que tomaron la administración después de las guerras napoleónicas, vieron a Mauricio como un pequeño engranaje en la gran máquina imperial, siendo su principal tarea la producción de azúcar, tanto para los británicos como para el mercado mundial. Desde su independencia en 1968, los

⁶ N del T: francés criollo

⁷ La palabra etnicidad se refiere aquí a un aspecto de las relaciones entre grupos que ellos consideran como culturalmente distintivos. No se refiere a "esencias" (cf. Eriksen 1992a; 1992b).

mauricianos han, hasta cierto punto, rediseñado la infraestructura de su sociedad. Siguen dependiendo en gran medida de las exportaciones de azúcar, pero han diversificado su economía considerablemente a través del turismo y la manufactura (Bowman, 1991).

La isla sigue siendo extremadamente dependiente del mundo externo a causa del intercambio. Esta dependencia también puede ser vista como una vulnerabilidad extrema. Cuando los precios del petróleo aumentan, o cuando el gobierno de E.E.U.U. introduce nuevos impuestos a las importaciones textiles, el resultado puede ser un desastre económico casi inmediato para muchos mauricianos. Si hay recesión económica en Francia, el turismo sufre; si algunas partes de Indonesia triunfan en su propuesta de industrialización acelerada, la industria doméstica textil perderá el porcentaje del mercado que hasta ese momento abastecía. Muchos mauricianos viajan al extranjero para estudiar, algunos viajan afuera para conseguir esposas; sus principales lenguajes literarios, francés, inglés y el hindi, son todos extranjeros; los cines de Mauricio exhiben películas indias, europeas y norteamericanas; y podríamos continuar. Mauricio simplemente no hubiera existido como sociedad si no hubiera sido poblada a través de la planificación humana consciente, la cual trajo inmigrantes desde otras partes del mundo. Hoy sería un lugar totalmente diferente si no hubiera estado estrechamente integrada al sistema económico global.

Mauricio es periférica en cuanto a su economía, entre otras cosas, pero no es más insular en estos aspectos que otras áreas periféricas. Evidentemente es posible contestar a lo anterior con el argumento de que Mauricio no es una isla típica; que su cultura es, en cierto sentido, “artificial”, ya que su población está compuesta por inmigrantes relativamente recientes. Sin embargo, si mantenemos esta proposición, tenemos necesariamente que proponer una distinción clara entre culturas artificiales y no artificiales. La cultura moderna, que se basa en la planificación humana a gran escala y en el monitoreo reflexivo de su proceder, parecería entonces como más artificial que la cultura no moderna, la cual parece entonces evolucionar de una manera más “natural”. Sin embargo, basta con dar una mirada a otras sociedades isleñas para ver la falsedad de tal distinción. Se sabe ahora que los habitantes indígenas de Madagascar, por ejemplo, llegaron desde lejanas islas polinésicas en tiempos históricos; los arawak y los caribes con los que Colón se encontró en el Caribe habían arribado desde el continente algunos siglos antes; y tanto los nativos polinésicos como los melanésicos pueden haber viajado distancias sorprendentes para intercambiar bienes que muchas veces eran de un valor puramente simbólico (como ha sido tan bien documentado por Malinowski, 1961 [1922], y sus sucesores). Una de las famosas sociedades insulares de los tiempos medievales fue la que fundaron colonos escandinavos en Groenlandia. Esta comunidad era fundamentalmente dependiente del comercio con Europa, particularmente Bergen, para sobrevivir. Cuando las embarcaciones europeas dejaron de llegar a la isla debido a las adversidades y la recesión que siguió a la Peste Negra en 1349-50, la comunidad desapareció. No pretendo generalizar a partir de estos hechos particulares, pero el hecho del contacto con el mundo exterior parece ser una característica universal de las sociedades humanas.

Por lo tanto, Mauricio no es una isla metafórica, si el término es reservado para sistemas relativamente aislados. Por el contrario, Mauricio –como prácticamente todas las islas literales habitadas- está constituida como sociedad en base a contactos extensivos con el mundo exterior.

Mauricio es una isla

Por otro lado, no se puede negar que hay aspectos de la sociedad mauriciana que presentan sugerentes características insulares, como el aislamiento y los procesos endémicos. Aunque Mauricio no es una isla en el sentido económico y político, y a pesar de tener una historia relativamente corta, comprende varios “fenómenos culturales insulares”. Porque, aunque siempre ha mantenido contactos extensos y fundamentales con el mundo exterior, Mauricio sigue siendo, como toda sociedad digna de ese nombre, distintiva en muchos aspectos –y para estos efectos, Mauricio es una isla.

Antes de todo, están el tipo de fenómenos culturales insulares tan queridos por los difusionistas de la vieja escuela que trataban de dar cuenta de las diferencias entre sociedades relacionadas en otros aspectos. Estos serían fenómenos traídos a la sociedad a través de la difusión; fenómenos que han sido transformados o que han caído en el olvido en sus lugares de origen, pero que han proliferado en su nuevo habitat –o que han tomado un significado diferente en su nuevo contexto. La sociolingüística comparativa ha proveído muchos y buenos ejemplos de tales fenómenos. Por ejemplo, los dialectos noruegos que hasta hace poco se hablaban en el oeste medio de Norte América, han resistido al cambio por mucho tiempo luego de que los dialectos de origen se hubieran alterado; y el lenguaje faroés y el islandés son considerados por los lingüistas como variedades levemente modificadas del lenguaje escandinavo antiguo, alguna vez hablado por toda Escandinavia. En cuanto a Mauricio, se pueden identificar varias de estas inusuales “supervivencias”, tanto en cuanto al lenguaje como otros aspectos de la cultura. En Mauricio, los hablantes del francés contienen un número de ítems léxicos que derivan del francés hablado por los marineros del Siglo XVIII (Corne y Baker, 1983); algunas de las variedades de hinduismo practicadas en Mauricio serían consideradas en India como heterodoxas, en el mejor de los casos, y como heréticas en el peor; un peculiar ethos “aristocrático” existe entre algunos mauricianos descendientes de franceses, los que perciben la sociedad más o menos de la misma forma en que los franceses pre-revolucionarios lo hicieron, y así se podría continuar enumerando. La resistencia hacia el cambio tecnológico entre los franco-mauricianos que manejan las plantaciones de azúcar posiblemente también podría ser considerado como una sobrevivencia de la era pre-industrial (Eriksen, 1986).

Se podrían citar muchos otros aspectos “exóticos” de la cultura y la sociedad en Mauricio como evidencias de que realmente es una isla –distante y fuera del alcance de los desarrollos en el continente. Sin embargo, debemos observar que ninguno de los fenómenos citados se han desarrollado en total aislamiento; fueron originados a través del contacto con el mundo exterior. De este modo, el aislamiento, como aspecto de la sociedad, siempre debe ser un asunto de grado. Ninguna sociedad está completamente cerrada; ninguna sociedad está completamente abierta tampoco, de lo contrario dejaría de ser una sociedad. Una sociedad debe tener límites de algún tipo para ser una sociedad. Más adelante volveré sobre este problema.

Los “fenómenos culturales insulares” que han sido mencionados hasta aquí son fenómenos que la mayoría de los habitantes ignora. Los mauricianos conversan alegremente sin tener la más remota idea de que su léxico contiene términos que derivan del francés hablado por los marineros del Siglo XVIII; los aristócratas franco-

mauricianos pueden condenar a Rousseau y a la Revolución Francesa sin saber lo ridículos que les pueden parecer a los europeos contemporáneos; los hindúes de castas bajas pueden adorar a sus dioses de su manera característica sin saber que los hindúes ortodoxos de la India estarían consternados y horrorizados, y así sucesivamente. Para los mauricianos, esto realmente no hace ninguna diferencia. Como dice el adagio noruego, "What you don't know won't harm you."⁸

Estos fenómenos culturales insulares son comparables a los fenómenos insulares biológicos. Han sido producidos casualmente a través de mecanismos de aislamiento objetivos; particularmente, la distancia física desde la metrópolis y la irregularidad de los contactos.

Los mauricianos y la insularidad

Abordaremos ahora un tipo diferente de fenómeno cultural insular, a saber, aquellos aspectos de la insularidad que son reconocidos y/o conscientemente creados por los propios actores. De hecho, las formas más significativas de aislamiento en Mauricio son producidas precisamente porque los mismos actores están decididos a formar una isla, de algún modo; en otras palabras, expresan el deseo consciente de que deberían estar aislados. Podríamos preguntarnos, por supuesto, sobre las razones para querer esto, o sobre las causas subyacentes a tal deseo. Sin embargo, no haré hincapié en estos temas. Mi interés central es examinar y distinguir entre aquellos fenómenos insulares que son resultado de contingencias históricas y aquellos que son generados, o al menos mediados por la acción consciente. Estos últimos aparecen como más significativos en términos sociológicos que los primeros.

La entropía cultural, la disolución de los límites culturales internos, es positivamente alentada por el gobierno de Mauricio. Considerando que su principal proyecto desde su independencia en 1968 puede ser resumido como la construcción de la nación, existen muchas y buenas razones para que la homogeneidad cultural sea considerada como algo beneficioso desde la perspectiva del estado mauriciano, que es un estado-nación (Eriksen, 1990). De este modo, el estado favorece el desarrollo de un sistema educacional unificado para todos, un mercado laboral uniforme y un lenguaje nacional compartido. A pesar de que muchas tendencias contemporáneas en la sociedad mauriciana han favorecido la remoción sistemática de las fronteras socio-culturales, el estado ha sido forzado a hacer concesiones en una serie de asuntos. Para empezar, en la actualidad hay importantes cláusulas legales que garantizan los derechos culturales de varios grupos étnicos, las que están insertas en las políticas educacionales y en los medios de comunicación. Tal vez más importante que eso es el hecho de que las fronteras étnicas son reproducidas sistemática y auto-conscientemente por los mismos étnicos, por llamarlos de alguna manera. La Isla está densamente poblada (el porcentaje es 500/km².); frecuentemente sucede que negros, hindúes y musulmanes viven en los mismos barrios, son educados en las mismas escuelas, y pueden postular a los mismos trabajos. Una creciente y significativa mayoría de los mauricianos habla el mismo *kreol*

⁸ N del T: Literalmente "lo que no sabes no puede hacerte daño". Análogo al dicho usado en Chile "ojos que no ven, corazón que no siente".

vernáculo, que es un creole de léxico francés. En muchos otros aspectos, los grupos se están acercando entre sí en términos de cultura compartida, debido a la extensión de una educación uniforme, el trabajo asalariado, la ideología nacional y los medios de comunicación internacionales, entre otros factores. A pesar de tales cambios objetivos, el flujo de personas entre grupos étnicos es casi inexistente, la tasa de matrimonios entre miembros de diferentes grupos es baja, y la distinción étnica a través de símbolos es protegida encarnizadamente y expresada hasta la saturación. Entonces, ¿por qué estos grupos mantienen una resistencia a la entropía como categorías étnicas o, si uno prefiere, como “islas socio-culturales”?

Uno podría ofrecer muchas explicaciones diferentes para esta resistencia contra la entropía social, y no todas mutuamente excluyentes. Una explicación socio-biológica simple sería que las personas cuidan su genoma de la contaminación (o disolución) de poblaciones genéticamente alejadas (cf. van den Berghe, 1981); una explicación marxista simple podría ser que las tensiones étnicas han sido producidas por la hegemonía de los blancos en una estrategia de divide e impera (Durand & Durand, 1978); un teórico del juego podría considerar la etnicidad mauriciana como una articulación de la competencia individual, y así sucesivamente. Mientras que ninguna de estas explicaciones de argumento único es enteramente satisfactoria, es un hecho que el aislamiento cultural de los grupos es promovido por la mayoría de los mauricianos como un valor absoluto. Ellos han aprendido a hacer concesiones, aunque no escatiman esfuerzos para prevenir concesiones que conlleven contaminación. Uno podría decir que cada grupo se mantiene como una isla en aspectos que son cruciales para el bien estar existencial de sus miembros. En Mauricio las ideologías que proclaman que el propio grupo es moralmente superior y, en aspectos cruciales, autosuficiente, son importantes entre los miembros de cada categoría étnica. Por otro lado, además de los cambios culturales objetivos que están teniendo lugar, claramente se están desarrollando procesos de cambio en los procesos de autodefinición y reconocimiento. Mientras la integración interna de la sociedad mauriciana gana impulso, musulmanes, hindúes y creoles desarrollan crecientes campos de significado compartido. Si no fueran capaces de ello, sería imposible hablar de la sociedad mauriciana como algo diferente de los ropajes formales del estado-nación de Mauricio.

De este modo, mientras Mauricio es y no es una isla, como he argumentado, también debemos decir que los grupos étnicos de Mauricio son islas y, con todo, no lo son.

La insularidad como una lucha contra el aislamiento

Paradójicamente quizás, la preocupación por reproducir los límites étnicos en casa, y el fuerte deseo de permanecer étnicamente puros e incontaminados, es tan típico de la sociedad mauriciana como el deseo colectivo de pasar a estar completamente integrados en el sistema global de comunicación e intercambio. Los mauricianos ansían entrañablemente inversiones y turistas de todas partes del mundo, y muchos de ellos desean emigrar a algún continente distante. De hecho, idealizar y crear imágenes románticas de las sociedades metropolitanas son características muy típicas de las sociedades isleñas (esto es, sociedades pequeñas y periféricas) de todo el mundo, junto con la ansiedad por seguir formando parte del mundo.

La autoconsciencia generalizada de su aislamiento potencial y la apuesta por sobreponerse a él, son características de Mauricio y de muchas otras sociedades insulares o remotas, tanto en el sentido literal como metafórico. En este sentido, la insularidad es relativa. Por ejemplo, mientras los habitantes de Trinidad miran hacia New York y Toronto como rutas de escape de la insularidad y el aislamiento, los habitantes de pequeñas islas como St. Vincent y Granada pueden ver a la Isla Trinidad, que es comparativamente más grande, del mismo modo. Sin duda, en Mauricio, como en otras sociedades isleñas, hay una resistencia muy fuerte contra varias formas de aislamiento cultural.

Como habrá notado, en el párrafo precedente no he hecho la cuidadosa distinción entre los significados literales y metafóricos de las islas y la insularidad. Ciertamente, el concepto como tal es metafórico; sería tonto pretender, por ejemplo, que Gran Bretaña, Groenlandia y la Isla de Pascua tienen algo particular en común sólo porque son islas. Por otro lado, no se puede negar que, en el caso de Mauricio, el hecho de que la insularidad geográfica ha contribuido a algunas formas de aislamiento. En este caso ocurre un traslape sustancial entre el uso metafórico y el uso literal del término. Sin embargo, esto debería ser considerado como una coincidencia. La insularidad relativa puede ser producida por una variedad de causas, y la insularidad geográfica puede facilitar tan fácilmente el contacto como el aislamiento. Como el lingüista Peter Trudgill ha hecho notar (1991), los dialectos noruegos más antiguos no se encuentran en islas alejadas de la costa, sino en valles interiores del continente.

¿Es el mundo un archipiélago de culturas?

Hasta hace poco los antropólogos estudiaban sus comunidades como si fueran islas. En la actualidad la idea del “mosaico de culturas” global –todavía una metáfora común en la literatura de viajes– es reconocida como inadmisibile. Se sostiene ampliamente que “las culturas” no son entidades fijas ni son precibidas como “cosas” con límites claros –esto es particularmente evidente en el mundo contemporáneo, el cual está marcado por procesos de globalización de la cultura y la correspondiente disolución de los límites físicos. Cien años atrás hubiera tomado semanas viajar desde Europa a Mauricio; hoy, toma doce horas o menos.

En este ensayo he descrito ocasionalmente a Mauricio como una sociedad singular y he comparado superficialmente algunas de sus características con otras sociedades de otros lugares del mundo. Esto implica ver a Mauricio como un todo, como una isla cultural, oponiéndola al continente.⁹ Para hacer esto, siempre debemos especificar en qué aspecto elegimos considerar un fenómeno social dado como una isla o como una sociedad - cultura o sistema social, si se prefiere- relativamente delimitada. De este modo, como he mostrado, los mecanismos de delimitación cultural y social interna, sea éstos de naturaleza étnica o de cualquier otra, también podrían alentarnos a considerar determinadas secciones de la sociedad mauriciana como islas en aspectos específicos. Posiblemente la persistencia de la etnicidad y de las fronteras étnicas en relación con la

⁹ La noción de “continentes” culturales no es ni más ni menos metafórica que la de “islas”. Una de las más comunes conceptualizaciones de “continentes” culturales en la literatura antropológica es la “cultura occidental”, que es una reducción muy gruesa de lo que son quizá un billon de personas, viviendo en diferentes sociedades muy diferentes sociedades a una *chose* [N del T: en francés en el original] cultural.

baja tasa de matrimonios entre individuos pertenecientes a diferentes grupos sea el rasgo insular más impactante de la sociedad mauriciana. Esta característica no tiene nada que ver con el hecho de que Mauricio sea una isla geográfica.

El aislamiento es siempre relativo. De este modo, los mauricianos de comunidades étnicas diferentes tienden a relacionarse entre ellos como mauricianos –no como hindúes, creoles o musulmanes– cuando se encuentran en Francia o Inglaterra. Como regla general, las identidades isleñas dependen del contraste con el continente. Lo que va a ser conceptualizado como el continente¹⁰ y lo que será considerado como la isla varía con el contexto social. En el contexto nacional, el continente frecuentemente es la sociedad multiétnica entera de Mauricio. Cuando uno está en el extranjero, el continente es Francia, Inglaterra o el mundo entero –y en estas situaciones, Mauricio como tal puede ser un punto focal insular de autoidentificación.

Ya que el aislamiento es siempre relativo, tal vez sería más apropiada una analogía peninsular que la insular propiamente tal. Así, aunque ninguna entidad cultural debería estar absolutamente aislada, ni siquiera para propósitos analíticos, y aunque todo acto o institución humana se ha desarrollado a través de la comunicación con otras poblaciones humanas, sigue siendo un hecho que las sociedades permanecen en mayor o menor grado aisladas en aspectos importantes, a fin de que no cesen de ser sociedades. Aunque a veces es una distinción importante, la diferencia entre sociedades aisladas y no-aisladas es siempre una cuestión de grado. No hay nada más natural sobre un humano que ha vivido su vida entera en Borneo Central y que ha conocido a todos sus cincuenta seres significativos desde que era un niño pequeño, que decir un mauriciano que ha estudiado en Francia, trabajado en Inglaterra, y que ahora vive en un pueblo diferente del aquel en que creció. Ambos mantienen un sentido de pertenencia, de identidad, con gente que ellos perciben como similares, y un sentido de diferencia con aquellos que son percibidos como discímiles. Por otra parte, las nociones de cultura y sociedad son en sí mismas relativas y se refieren a abstracciones de procesos particulares, no a "*des choses*" (Durkheim).

El mundo no puede ser visto de manera ilegible como un archipiélago de culturas o sociedades. En ciertos contextos, el globo entero puede ser considerado como la isla de alguien; en otros contextos, un par diádico, por ejemplo, puede de manera relevante percibirse a sí mismo como una isla social. El punto general es que la auto-identificación es producida mediante la creación de contrastes (insularidad), el cual es, a pesar de todo, situacionalmente variable. Como las fronteras de exclusión e inclusión de los sistemas son relativas, y como los humanos son criaturas que se definen a sí mismas (Geertz, 1973), puede ser igualmente cierto la afirmación de que existe una cultura global que la afirmación de que hay culturas que abarcan solamente a dos personas. La insularidad es una cuestión de perspectiva.

¹⁰ N del T: En este punto el inglés provee una oposición en el significante que el español hace mediante el significado: el término español "*continente*" corresponde, en este respecto, al inglés "*mainland*" (tierra-principal). De este modo la oposición identitaria propuesta por el autor está prefigurada en la oposición lingüística *island / mainland*.

Resumen y observaciones finales

- Inicialmente, deberíamos hacer notar que la metáfora de la isla en relación con las sociedades es infortunada desde el principio, ya que ni siquiera funciona muy bien en el campo desde el cual fue tomada. Así, en sentido geográfico o literal, no hay nada excepcional a las sociedades isleñas como categoría. Las islas tampoco están necesariamente más aisladas biológicamente que otros lugares.
- Usado como metáfora de las culturas o sociedades, el concepto de isla es interesante en cuanto hace resaltar el aislamiento relativo. Sin embargo, es desorientador porque todas las sociedades humanas están de manera crucial, en diversos grados, en comunicación con otras sociedades. En este sentido, los difusionistas estaban, de manera general, en lo correcto cuando enfatizaban que las sociedades se influyen mutuamente.
- Usado metafóricamente sobre aspectos de las culturas o sociedades, el concepto de la isla puede parecer inicialmente un concepto muy potente. La dimensión operacional puede ser aquí el límite por el cual las diferencias adquieren relevancia social (Barth, 1969). Debemos hacer notar que la acción humana consciente contribuye a definir en qué sentido una sociedad es insular y en qué sentido no lo es. Los aspectos insulares no intencionados deben ser distinguidos de aquellos que son deseados, planeados y monitoreados conscientemente. Las culturas o las sociedades no cambian de acuerdo a las leyes de la naturaleza; los cambios son, cuando menos, mediados e interpretados por la intervención de la consciencia y la reflexividad. Como señaló Marx: Un constructor que erige una casa, sin importar cuán pobremente capacitado y torpe sea, hace algo cualitativamente diferente de una abeja construyendo una colmena: él tiene un modelo de la casa en su cabeza antes de empezar a trabajar en ella. Evidentemente esto no implica que los cambios sean siempre planificados.

La famosa distinción de Claude Lévi-Strauss entre culturas calientes y frías (Lévi-Strauss, 1962) parece apoyar el supuesto de que existen culturas insulares aisladas. Las culturas calientes, según Lévi-Strauss, cambian incesantemente y de una manera febril. Las sociedades frías se repiten a sí mismas ciclicamente; en este sentido, son tan regulares como un mecanismo de relojería. Aunque esta hipótesis pueda tener cierto atractivo para el sentido común, y aunque inicialmente profundizó nuestro entendimiento de la modernidad, ninguna distinción entre culturas calientes y frías es en último término válida, incluso si no consideramos la modernización contemporánea del mundo entero. Todas “las culturas” cambian y están en contacto con otras sociedades. Podemos especular sobre las causas del contacto y el cambio, como muchas mentes profundas efectivamente lo han hecho. ¿Puede haber tenido que ver con el tabú del incesto y la necesaria búsqueda de mujeres en sociedades vecinas? ¿Puede la voluntad de poder nietzscheana ser la fuerza impelente detrás de los viajes, de las operaciones militares, el intercambio y otras técnicas para aproximarse a los otros? ¿Es el aumento de la población y la escasez de tierra, o, en todo caso, la escasez de proteínas, lo que lleva a los pueblos hacia el contacto cultural? ¿Es meramente una forma de compensación masculina por no ser capaz de dar nacimiento a un hijo? ¿Es el cambio intencional, causal o arbitrario? – Y así uno podría seguir.

Permitásenos no tratar de responder ninguna de estas preguntas ahora. Aunque he argumentado que “no man is an island entire of it self”¹¹ (John Donne), y he señalado que ninguna sociedad es verdaderamente una isla, también he remarcado que las

¹¹ N del T: Literalmente “ningún hombre es una isla completa en sí misma”.

fronteras entre sociedades o entre grupos que forman parte de una misma sociedad, son activados frecuentemente a pesar de las continuas presiones hacia la entropía. Tradicionalmente, estos límites han estado relacionados a la topografía, la geografía y la tecnología, y también han sido considerados como límites “naturales”. Parecía natural que las sociedades de islas geográficas estuvieran, por esta razón, aisladas. He cuestionado esta idea desde dos perspectivas.

Primero, las sociedades isleñas nunca estuvieron realmente aisladas, ni lo estuvieron otras sociedades tribales aparentemente aisladas. Cuando Napoleon Chagnon conoció a los Yanomamö del noreste del Amazonas en los años 1960's, después de una larga lucha a través de la jungla, ellos estaban cultivando plantaino no-endémico y usaban herramientas de acero importadas, incluso en las áreas más remotas (Chagnon, 1983). La visión del mundo tribal como un mosaico es definitivamente una ficción (cf. Fabian, 1983; Kuper, 1988).

Segundo, el mundo contemporáneo no permite el aislamiento verdadero. Sin embargo, esto no debería conducirnos a la creencia de que toda diferencia cultural eventualmente desaparecerá. Aunque hemos pasado a ser similares en ciertos sentidos de manera creciente, continuamente se generan nuevas diferencias. Tal vez, lo que es nuevo en nuestro tiempo, la era de la universalización de ciertos aspectos de la modernidad, consiste en la creciente auto-consciencia de la identidad cultural y el mantenimiento conciente y reflexivo de las fronteras sociales. Es posible que, cuando se les pregunta, los hindúes de Mauricio digan que ellos prohíben el matrimonio con creoles debido a la preocupación por su identidad cultural, la cual considerarían amenazada si permitieran el matrimonio con personas no hindúes. ¿Podemos rehusarnos a tomar en cuenta tal respuesta en su sentido aparente? Una segunda pregunta para finalizar: ¿Qué ocurre con nuestras propias sociedades? Ellas permanecen insulares en tanto se rehúsan a permitir que las minorías culturales tengan los mismos derechos que los nativos, y ciertamente en la medida en que no abran sus fronteras para la inmigración ilimitada.

El capitalismo moderno y los modernos medios de comunicación – que transmiten personas tanto como mensajes- desafían los límites y crean uniformidad como también diferencia auto-consciente donde previamente había diferencias inexploradas y desconocidas. Por lo tanto, las islas culturales contemporáneas son, en creciente grado, exhaustivamente planificadas, sus muros y fosos defensivos cuidadosamente modelados por humanos que aborrecen la idea de que la humanidad debería ser una hasta en el más mínimo detalle. Si es posible que nosotros podamos ser nosotros, alguien más tiene necesariamente que ser ellos.

Comentando los hechos de las animosidades étnicas y lo que se ha dado en llamar racismo, Lévi-Strauss dijo una vez que para resaltar su potencial creativo, toda sociedad humana debe descubrir su equilibrio apropiado entre aislamiento y contacto con los otros. Cuál es el punto de equilibrio apropiado varía de acuerdo con factores que están más allá del alcance de este ensayo. Sin embargo, probablemente no es muy osado sugerir que la mayoría de las poblaciones aborígenes, para mencionar un ejemplo, se habrían embarcado en mejores condiciones si se les hubiera permitido mantener más de sus características insulares.

El proceso de globalización –la propagación de la alfabetización, la televisión, los ejércitos nacionales, las formas de los impuestos, etc.- parecen comprobar el supuesto,

fundamental para la antropología social, de la unidad mental de la humanidad. Nuestra historia reciente ha provado que cualquiera puede “llegar a ser moderno”. También es interesante notar que la producción auto-consciente y reflexiva de las islas culturales tiene muchos rasgos similares a lo largo del mundo. Las islas “artificiales” son mucho más parecidas entre sí que las islas “naturales” que intentan reemplazar. Están mediadas por las interfases del mercado, el Estado y los sistemas de comunicación globales que no reconocen fronteras. Sin embargo, estos sistemas se manifiestan sólo a través de las permutaciones de un número infinito de expresiones locales, las cuales son diferentes en modo para nada triviales. Aparentemente, algunas de estas diferencias pueden ser utilizadas como recurso para explicaciones que rechazan la idea de que la acción humana es importante en la constitución de la sociedad; sin embargo, algunas de ellas son de manera demostrable creadas por humanos que insisten en el derecho a mantener y venerar su sentido de vivir en una isla.

Agradecimientos

Una primera versión de este artículo fue presentada como ponencia en The Interdisciplinary Conference Islands: Their Biology and Culture, organizado por la North Norwegian Academy for Science and the Arts, Melbu, Norway, 16-20 Julio, 1991. Estoy agradecido a los participantes de la conferencia, particularmente Peter Trudgill y Edvard Hviding, por sus comentarios y sugerencias.

Referencias

Appadurai, Arjun. 1990. 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*: 295-310. London: SAGE

Ardener, Edwin 1989. 'The Voice of Prophecy', in Ardener, *The Voice of Prophecy and Other Essays*: 134-154. Oxford: Blackwell

Arno, Toni and Claude Orian. 1986. *L'Ile Maurice: Une Société Multiraciale*. Paris: L'Harmattan

Barth, Fredrik. 1969. 'Introduction'. In Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*: 9-38. Oslo: Norwegian University Press

Bateson, Gregory. 1972 [1940]. 'Experiments in thinking about observed ethnological material', in Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*: 61-72. New York: Ballantine

Bowman, Larry. 1991. *Mauritius: Democracy and Development in the Indian Ocean*. Boulder: Westview

Chagnon, Napoleon. 1983. *Yanomamö: The Fierce People*. 3rd edition.

- Corne, Chris and Philip Baker. 1983. *Isle de France Creole*. Ann Arbor: Karoma Press
- Durand, J.-P. and J. Durand. 1978. *L'Ile Maurice et ses populations*. Paris: Presses Universitaires Françaises
- Eriksen, Thomas H. 1986. 'Creole Culture and Social Change'. *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1(2): 59-72
- Eriksen, Thomas H. 1990. *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Oslo: Department of Social Anthropology, Occasional Paper no. 16
- Eriksen, Thomas H. In press, 1992. *Us and Them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond*. Oslo: Norwegian University Press
- Fabian, Johannes. 1993. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press
- Featherstone, Mike, ed. 1990. *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity
- Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press
- Hannerz, Ulf. 1989. 'Notes on the Global Ecumene', *Public Culture*, vol. 1, no. 2: 66-75
- Hollingsworth, Derek. 1965. *They Came To Mauritius*. London: Oxford University Press
- Holy, Ladislav. 1987. 'Introduction. Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms', in L. Holy, ed., *Comparative Anthropology*: 1-21. Oxford: Blackwell
- Hviding, Edvard. 1991. 'The Island Effect in Cultural Phenomena: 'Island Cultures' and 'Cultural Islands' in the Tropical Pacific'. Paper presented at the seminar *Islands - Their Biology and Culture*, The North Norwegian Academy of Arts and Sciences, Melbu, Norway, 15-20 July, 1991
- Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London: Routledge
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon
- Malinowski, Bronislaw. 1961 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: E.P. Dutton

Morin, Edgar. 1986. *La Méthode 3. La Connaissance de la Connaissance*. Livre premier. Paris: Seuil

Radcliffe-Brown, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Routledge & Kegan Paul

Robertson, Roland. 1987. 'Globalization Theory and Civilization Analysis'. *Comparative Civilizations Review*, vol. 17:20-30

Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press

Toussaint, Adolphe. 1977. *History of Mauritius*. London: Macmillan

Trudgill, Peter. 1991. Personal communication

van den Berghe, Pierre, 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press

Wallerstein, Immanuel. 1988. 'Should we unthink nineteenth-century social science?' *International Social Science Journal*, vol. 40: 525-532

Wallerstein, Immanuel. 1991. *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity

Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: California University Press

©Thomas Hylland Eriksen 1993

© de la traducción, Guillermo Brinck P. 2008