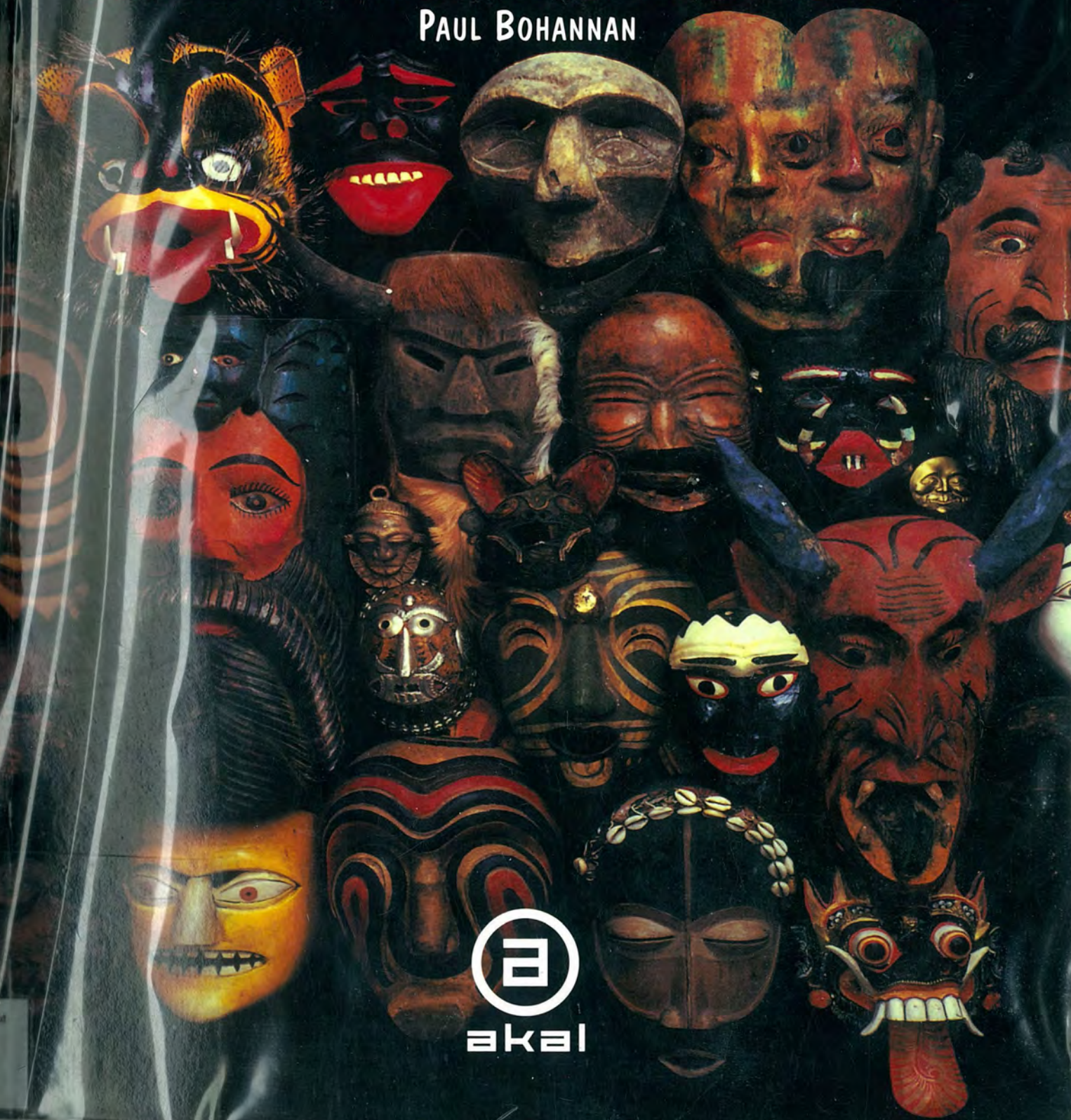


PARA RAROS, NOSOTROS

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

PAUL BOHANNAN



akai

Reservados todos los derechos.

De acuerdo a lo dispuesto en el artículo 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la perceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

1.ª reimpresión, 2009

Título original: *We, the Alien*

© Waveland Press, Inc., 1992

© Ediciones Akal, S. A., 1996

para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid · España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-0664-0

Depósito legal: M. 12.174-2009

Impreso en Lavel, S.A.
Humanes (Madrid)

PARA RAROS, NOSOTROS

INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

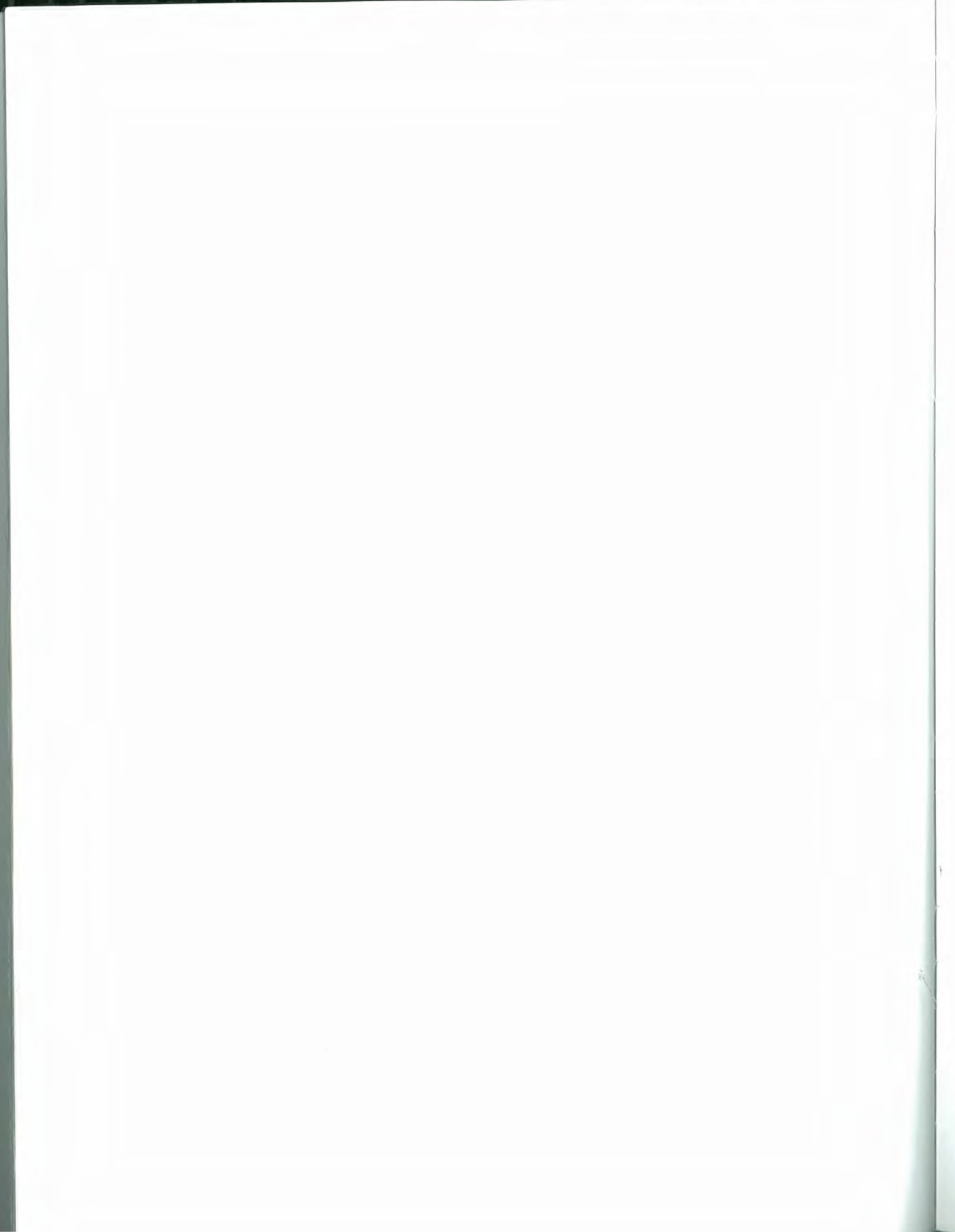
Paul Bohannan

con la colaboración editorial de Martha C. Ward

Traducción: Mar Llinares García



akal



a
LISA

Para Raros, Nosotros



1

I Parte

PERSONAS

II Parte

PARENTESCO



43



107

III Parte

PODER

IV Parte

SIGNIFICADO



191



255

V Parte

CONTEXTO

Índice



Prólogo ix

I Parte PERSONAS	1
1 Antropología, Cultura y Sociedad	3
2 Aprendiendo Cultura	25
 II Parte PARENTESCO	 43
3 Hombres y Mujeres, Sexo y Bebés	45
4 Matrimonio y Familia	63
5 Parentesco y Comunidad	85
 III Parte PODER	 107
6 Pan y Trabajo	109
7 Conflicto y Orden	133
8 Hacerse con el Control	153
9 ¿Nacidos Iguales?	171
 IV Parte SIGNIFICADO	 191
10 Símbolos: Lenguaje y Arte	193
11 Significado: Creatividad y Representación	215
12 Credo: Religión e Ideología	233
 V Parte CONTEXTO	 255
13 Cómo Funciona la Cultura	257
14 Del Colonialismo a la Sociedad Global	277
15 La Antropología en una Sociedad Global	299
 Conclusiones Finales	 315
Glosario	319
Referencias Citadas	327
Agradecimientos	333
Créditos Fotográficos	335
Índice	337

Prólogo

Los libros de texto son una difícil forma literaria. El autor de un libro de texto escribe para dos audiencias: estudiantes y profesores. Es algo parecido a los libros infantiles. Los niños no compran libros, son los adultos los que los compran para dárselos a los niños; el reto, por tanto, es escribir un libro que los adultos quieran comprar y que a los niños les guste.

Los estudiantes universitarios sí compran libros, pero no los seleccionan: son los profesores los que lo hacen. La labor será abarcar lo que el profesor cree que los alumnos deberían saber, de una forma con la que el profesor esté de acuerdo, y que al mismo tiempo los alumnos lo encuentren interesante y digno de atención.

Las biografías siguen una vida; los buenos ejemplos de literatura no novelesca siguen un argumento; las novelas siguen una historia. Pero un libro de texto debe tener la osadía de perfilar toda una disciplina; este perfil debe ser constantemente recreado a medida que la disciplina crece y la investigación acentúa el cambio. Un libro de texto debe ser original sin ser caprichoso o demasiado particular.

La tarea básica de un libro de texto es no sólo incluir el material correcto, sino exponerlo en el orden adecuado, un orden que haga innecesarias las repeticiones, y que permita al tema desarrollarse de idea en idea. Hay que ser un generalista incluso para proponerse escribir un texto introductorio, y los generalistas genuinos escasean. Sin embargo, el libro de texto introductorio es el principal foro para sintetizar las ideas antropológicas. Es una pena, pero es cierto.

Como un dramaturgo o un compositor, un escritor de libros de texto sabe que es necesario un «intérprete»: el profesor que está entre el escritor y la supuesta audiencia. El libro debe proporcionar al profesor espacio suficiente para ampliar, disentir, dar un aire personal, iniciar discusiones, hacer cosas con el material que al autor ni siquiera se le habían ocurrido. Es un poco como la diferencia entre una novela y una obra de teatro. Un novelista está en contacto directo con su lector, pero un escritor de teatro tiene que escribir de modo que los actores puedan efectuar el contacto. La contribución del actor es una parte vital del conjunto.

Llegados a este punto, lanzo un reto: al comienzo de cada capítulo encontraréis, expresados tan claramente como me es posible, mis valoraciones y las premisas que subyacen a mis argumentos. ¡Disentid de estas premisas si podéis! Pero recordad que vuestro desacuerdo debe estar basado en hechos y razonamientos que puedan resistir la refutación, no en prejuicios culturales o en la clase de «sentido común» que no es ni común ni sensato. Si no lo podéis hacer, entonces tenéis que manejar las premisas tal y como están o retirarlas.

El título de este libro —*Para raros, nosotros*— necesita una explicación. Los alumnos, como todo el mundo, necesitan darse cuenta de que también ellos tienen una cultura. De las muchas culturas extrañas del mundo, la nuestra debe ser de las más extrañas (al menos deberíamos acostumbrarnos al hecho de que el mundo está lleno de gente que lo cree). Cuando comencé este libro hace varios años, utilizaba «Para raros, nosotros» como un encabezamiento para

poner de relieve ejemplos de nuestra propia sociedad. Pero la idea de «vernos a nosotros mismos como nos ven los otros» se hizo cada vez más importante a medida que escribía. Finalmente se convirtió tanto en el título del libro como en el encabezamiento para los ejemplos de la cultura occidental. Los recuadros en el texto encabezados con «Dicen» son citas de autores que han expresado algo tan bien que cualquier cosa que yo pueda decir estaría peor.

Los pies de foto, figuras y otras ilustraciones están dispuestos de modo que, leídos en orden, forman un resumen del capítulo. Se podrían aprobar los exámenes sólo con estos textos, pero si se intenta probablemente no se pasaría de un aprobado.

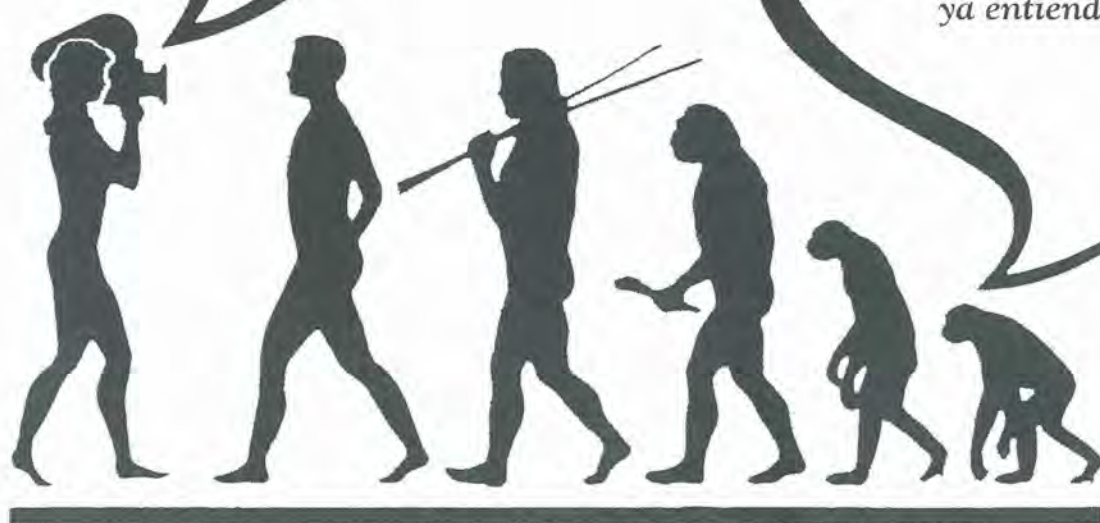
Los profesores no necesitan tantos estímulos para disentir del texto como la mayoría de los alumnos. Por eso les pido no sólo que sigan los mismos procedimientos que he señalado antes, sino también que me escriban para corregir mis errores o proporcionarme mejores ejemplos.

Es preciso recordar por último que la antropología es divertida porque ensancha la imaginación y ofrece nuevas intuiciones sobre uno mismo y la extraña forma en que la propia cultura (sea la que sea) hace las cosas. En este sentido, proporciona una base para ampliar la vida y saborear las experiencias.

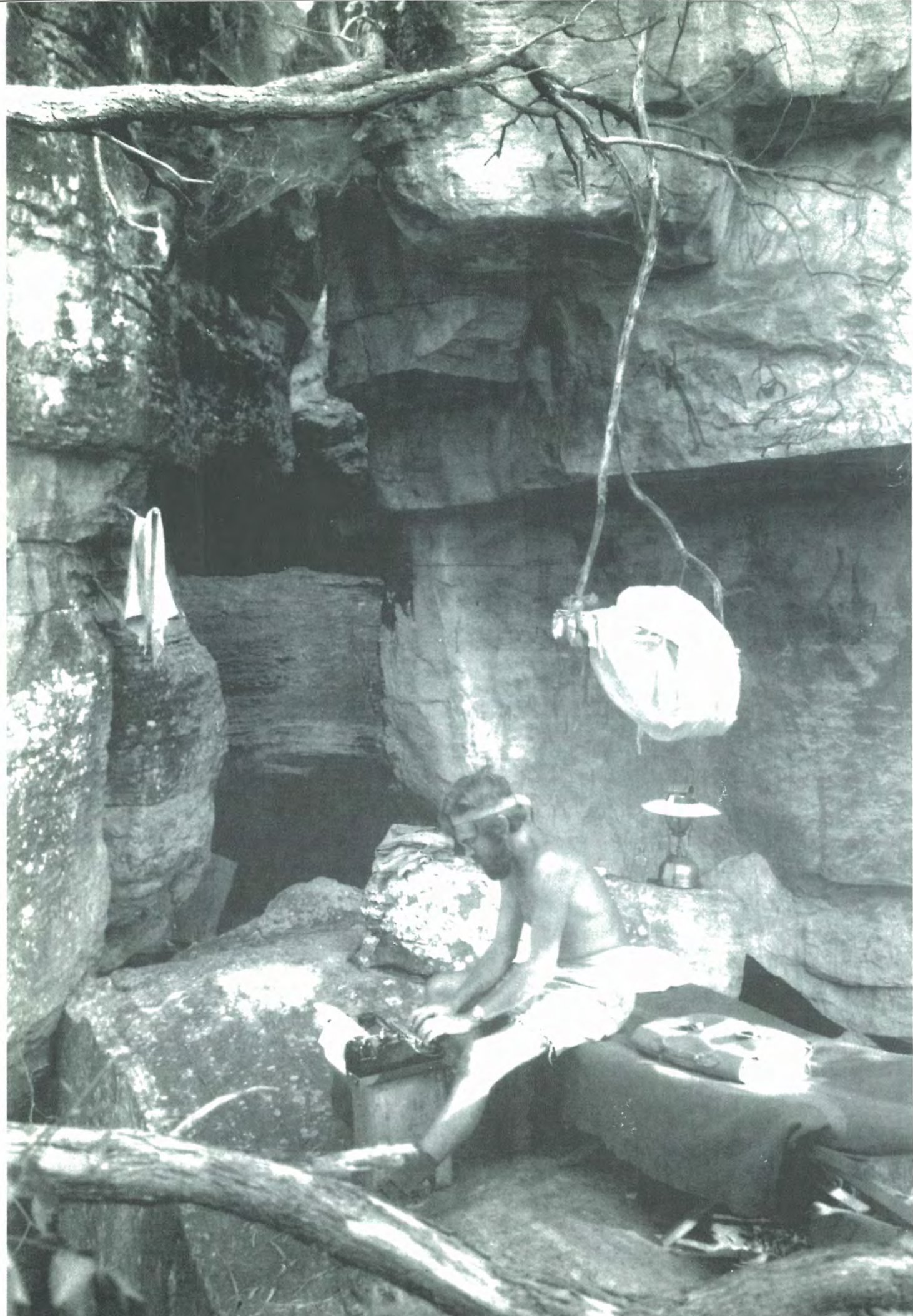
¡Disfrutadla!

*Lo que percibes depende de tu
punto de vista. Cambiar tu
punto de vista amplía tu
percepción.*

*La presunción más
peligrosa: suponer que
ya entiendes.*



PARA RAROS, NOSOTROS



PERSONAS

I

Las personas son muy hábiles para comunicar significados e ideas abstractas. También han llevado la habilidad para utilizar herramientas a un grado muy alto. Este talento para las herramientas y los significados es la base de la cultura, nos separa de otros animales. Los seres humanos comparten algunos de los principios sociales –principios sobre los que está organizada su sociedad– con muchas otras criaturas del reino animal. Pero las personas han añadido tanto complejas costumbres sociales como complejos significados.

La antropología trata de las personas, sus herramientas y sus significados. Su mayor valor consiste en permitir, mediante el aprendizaje de cómo otras personas hacen las cosas, ampliar las opciones propias.

Las personas tienen que aprender la cultura. Aunque la capacidad de aprender es innata, lo que se aprende siempre es resultado de lo que hay en el entorno.

Los antropólogos culturales también son personas, pero aportan a la humanidad que comparten con cualquier otra persona la convicción de que existen muchas formas de resolver los problemas y disfrutar de las alegrías de la vida. Estas formas pueden ser enriquecidas si aprendemos otras con las que compararlas. Pasamos toda nuestra vida aprendiendo cultura. Los antropólogos hacen un especial esfuerzo para aprender la cultura de otras personas, de tal forma que la suya propia sea cada vez más significativa.

Libros que cambiarán vuestras vidas Martha C. Ward

Anderson, Barbara Gallatin

1990 *First Fieldwork. The Misadventures of an Anthropologist*, Prospect Heights, IL., Waveland Press, Inc. Es una confesión divertida y fácil de leer sobre la primera experiencia de la autora con la etnografía. Es más emocionante empezar a leer sobre antropología cuando seleccionas una «etnografía sin dolor».

Auel, Jean M.

1980 *The Clan of the Cave Bear* (El clan del oso cavernario, 1985)

1982 *The Valley of the Horses* (El valle de los caballos, 1986)

1985 *The Mammoth Hunters* (Los cazadores de mamuts, 1993)

1990 *Plains of Passage* (Llanuras de tránsito, 1994). Todas en Nueva York, Crown Publishers (Random House). Varias ediciones en castellano.

Efectivamente, son novelas de gran éxito. Muchos antropólogos las leen; a la mayoría le gustan; algunos antropólogos se las recomiendan a otros. Algunos de nosotros incluso desearíamos haberlas escrito. Podéis aprender mucho sobre los problemas de crear cultura, organización social, tecnología, ritual, animales, plantas y la supervivencia de nuestra propia especie en un pasado lejano. Una advertencia: algunos antropólogos desaprobaban por completo los libros de esta lista, y ningún antropólogo cree que el sexo en la Edad de Piedra fuese tan escalofriante.

Bowen, Eleonore Smith (Laura Bohannan)

1954 *Return to Laughter: An Anthropological Novel* (con prólogo de David Riesmann), Nueva York, Harper & Row. Reimpreso en 1964 por Doubleday & Co., Inc., Nueva York. Esta novela, escrita bajo pseudónimo por Laura Bohannan, ex esposa del autor de este libro de texto, trata sobre los tiv, aunque el nombre de esta tribu nunca se menciona. Muchas generaciones de estudiantes de antropología supieron con este libro de las alegrías y dilemas del trabajo de campo.

Goodall, Jane

1988 *In the Shadow of Man*, edición revisada, Boston, Houghton Mifflin Co. El trabajo de campo pionero de Jane Goodall es una de las mayores aventuras de la ciencia moderna. Su forma de presentar la cultura y sociedad de los chimpancés, nuestros parientes vivos más cercanos, ha entretenido a millones de personas, además de revolucionar la antropología. Las vidas de Flo, David Graybeard y otros chimpancés del Gombe National Park de Tanzania han absorbido la atención de los lectores durante tres décadas. Goodall también ha escrito durante años en *National Geographic*. Ha escrito libros infantiles merecedores de premios literarios. El resumen científico de sus primeros veinticinco años de trabajo se encuentra en *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1986.

Powdermaker, Hortense

1966 *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, Nueva York, W. W. Norton & Co., Inc. Powdermaker fue una de las primeras en escribir un buen libro acerca de sus cuatro trabajos de campo. Es sencillo, franco y atractivo. Así sucede también con una antropóloga original y trabajadora, que se convirtió en una de las grandes personalidades de todos los tiempos.

Ward, Martha C.

1989 *Nest in the Wind: Adventures in Anthropology on a Tropical Island*, Prospect Heights, IL., Waveland Press, Inc. Esta historia personal acerca del trabajo de campo en una isla del Pacífico es descrito por su autora como un descarado intento de atraer a los alumnos hacia la emoción y el halo romántico de la antropología. Desde el choque cultural y los cerdos muertos al embarazo y los ñames gigantes, se puede ver cómo se hace realmente la investigación.

Antropología, Cultura y Sociedad

1

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Los seres humanos son mamíferos primates que en el transcurso de su evolución han adoptado la cultura como su más importante medio de adaptación.
- Los seres humanos han «culturizado» todo su comportamiento, lo que les aparta de otros animales.
- Así, existen dos categorías generales de cultura:
 - comportamiento animal culturizado*: conceptos como parentesco y poder, ahora tan completamente culturizados que a duras penas son reconocibles como «animal»
 - cultura pura*: conceptos como pensamiento y significado, que tienen poco o nada que ver con el comportamiento animal.
- La cultura es (con escasas excepciones en la protocultura de los chimpancés y probablemente otros animales) una prerrogativa humana. Dónde se traza la línea entre cultura y comportamiento aprendido es simplemente una cuestión de decisión antropológica. La sociedad humana, por otra parte, *no* es una prerrogativa humana. Los seres humanos comparten algunos principios organizativos básicos con sociedades no humanas. Los humanos, utilizando la cultura, han añadido también nuevos principios organizativos.

Cuando era joven, descubrí la antropología con gran alivio: casi inmediatamente me di cuenta de que si me convertía en antropólogo podría renunciar a menos cosas de las que quería hacer en la vida que si hubiese escogido otra carrera. Todavía lo veo así. Quería viajar y escribir. Quería aprender idiomas para poder averiguar cómo vivían otros pueblos. Quería estar seguro de experimentarlo todo: lo quería todo. Pero también quería un empleo seguro en el que pudiese controlar al menos parte de mi tiempo y de mi destino. La antropología me proporcionó todas estas cosas.

La antropología también me proporcionó otras cosas con las que no contaba. Puede que fuesen incluso más importantes:

- La antropología requiere que la persona constantemente se replantee lo que cree.
- La antropología proporciona una base firme sobre la que apoyarse mientras consideramos de forma crítica a nuestra propia sociedad y a la sociedad global. Considerar de forma crítica no significa censurar o ver defectos; significa ver los acontecimientos y tendencias con una perspectiva más amplia, y apreciar qué es lo que funciona y lo que no funciona. La antropología ofrece una base para formar ideas y para comprender los procesos sociales y políticos, tanto en el pasado como en el presente.
- La antropología prepara tanto observadores como participantes activos.
- La antropología nos anima a cuestionar todos los valores que poseemos. Ahora yo defiendiendo mis valores por propia convicción, no porque simplemente me los haya encontrado o porque los haya aprendido de mis padres (aunque algunos sean los que haya aprendido de mis padres).

La antropología te libera. En realidad, a veces te obliga a aceptar la libertad cuando preferirías no hacerlo. Uno de los grandes privilegios de la vida es liberarse a sí mismo del comportamiento rutinario, cómodo pero limitador.

La palabra «antropología» deriva del griego «estudio (logos) del ser humano (anthropos)». Para empezar este curso de antropología cultural, deberéis saber algo acerca de lo que hacen los antropólogos, sobre lo que pueden esperar aprender los estudiantes de antropología y por qué la empresa merece la pena.

LO QUE LOS ANTROPÓLOGOS CREEN Y HACEN

Aprendizaje

Los antropólogos culturales deben en primer lugar aprender las cosas básicas sobre los seres humanos si van a estudiarlos. Empezamos con aspectos físicos: el estudio de la biología humana.

Los antropólogos también deben aprender algo sobre el proceso de aprendizaje. Evolucionamos continuamente y nos adaptamos a la nueva información aprendida. Un aspecto primordial de la evolución humana es el lenguaje: debemos comprender qué ha hecho el lenguaje por nosotros.

Dos de los aspectos más importantes de la vida humana son el uso de herramientas y la búsqueda de significado en la vida.

Los antropólogos estudian ambas cosas y hacen preguntas como éstas: ¿por qué existe tanta variedad en las herramientas utilizadas por diferentes pueblos? ¿Por qué algunas culturas eligen una serie de significados para explicar las intenciones y acciones de las personas y otras culturas eligen otras?

Los antropólogos no sólo tienen que conocer extrañas herramientas y nuevos significados, sino que también deben tener en cuenta que sus conocimientos previos pueden interferir con su nuevo aprendizaje de otras formas de hacer las cosas o de pensar sobre significados. La importancia del contexto es un mensaje esencial de la antropología.

La antropología hará que os cuestionéis vuestros valores más profundos. Pero recordad, los antropólogos no son misioneros tratando de convertir a una creencia concreta. La finalidad no es necesariamente cambiar vuestro punto de vista, sino más bien escuchar el punto de vista de otras personas. Luego podéis considerar vuestro punto de vista desde la perspectiva de otra persona. Probablemente a los demás les parezcan obstinados, incluso estúpidos, como los suyos a vosotros. Para ellos, vosotros sois los otros.

Cuestionar vuestros puntos de vista no es un proceso peligroso. No poner en duda vuestros puntos de vista y valores de vez en cuando sí puede ser un asunto peligroso.

Trabajo de campo

Tras examinar estos puntos básicos, los antropólogos culturales llevan a cabo la más estimulante de las experiencias de aprendizaje que cualquiera puede tener: van al campo. El «campo» puede estar en cualquier parte del mundo donde se encuentre un grupo de personas cuyas vidas sean diferentes



1-1. La antropología proporciona una posición, distinta de la de la propia cultura, mientras se aprende y examina lo que significa ser humano. Nuestra propia cultura no proporciona —no puede— una guía adecuada para entender la cultura de otros pueblos. La antropología intenta proporcionar esa guía, una guía de la condición humana. Aquí unas campesinas aymará de Bolivia le piden a la antropóloga Alice Beck que las ayude a celebrar la plantación de patatas en sus nuevos campos. Ellas le proporcionan el traje de la mujer aymará.

de la vuestra. Mientras que los antropólogos normalmente prefieren ir a lugares alejados y aprender nuevas lenguas, se pueden encontrar formas «ajenas» de vivir en cualquier barrio de la ciudad o dando un paseo por el campo, sin importar dónde se viva. En el campo, un antropólogo aprende una nueva lengua, incluso cuando es un dialecto de la propia. Cuando se empieza a utilizar el nuevo lenguaje y a ajustar el comportamiento al de estas gentes diferentes, a veces ocurre algo interesante. A causa de vivir según una nueva serie de normas mientras se está en el campo, uno se convierte en otra clase de persona. Puede ser emocionante, pero también puede ser profundamente perturbador ver en qué clase de persona te conviertes en una sociedad extraña. Te conviertes en un «otro». Sin embargo, puedes salir de la «otredad»: puedes volver a casa. El campo proporciona la mejor manera de informarse sobre uno mismo y tanto sobre las libertades que tu cultura te proporciona como sobre las restricciones que te impone.

La primera norma para hacer trabajo de campo antropológico es seguir el ejemplo de lo que es significativo para la gente que se está estudiando. Averiguarás que lo que piensan es importante. Esto no significa que renuncies a tus puntos de vista, sino que los dejas de lado mientras examinas los suyos.

Hay que renunciar a la mayoría de las comodidades a las que se está acostumbrado y aprender a disfrutar de otras nuevas. Puede ser difícil. Sólo algunas personas pueden lograrlo. Ser antropólogo significa varias cosas, algunas serias y otras triviales. En primer lugar, hay que ser capaz de comer casi todo lo que coma la gente a la que se está estudiando. Si eres demasiado escrupuloso, te pierdes muchas cosas, y tus nuevos compañeros te verán como alguien que realmente no puede o no quiere recorrer todo el camino de aprendizaje de sus actitudes y valores.

En el campo se aprenden las herramientas y significados de la nueva cultura, lo que valoran. Teniendo cuidadosamente en cuenta las propias reacciones emocionales, se aprende mucho acerca de los propios valores, que quizá no se reconocieron hasta que fueron puestos a prueba. Los antropólogos están convencidos de que realmente no se pueden entender los valores propios hasta que han pasado esta prueba de fuego.

En 1950, me encontraba haciendo trabajo de campo entre los tiv de Nigeria central. Habitaba en un caserío (*compound*) de unas ochenta personas; otros caseríos, algunos más pequeños, estaban dispersos entre las granjas. Ayudantes tiv (no intérpretes, porque apenas sabían inglés) me ayudaban en mi trabajo.

Una tarde, uno de esos asistentes regresó de bañarse en el río local (todos nos bañábamos en los ríos). Metió la cabeza en mi cabaña para decirme que ya había vuelto. Le pregunté qué había pasado. Me contestó: «No mucho. Se ha ahogado un hombre».

Inmediatamente salté: «¿Qué? ¿Ahogado?».

«¿Conoces el lugar del río donde el fondo cae de golpe? Bueno, era extranjero. Perdió pie y no sabía nadar.»

«¿Nadie le salvó? ¿No intentaste tú salvarlo? (Yo sabía que era un gran nadador.)

La respuesta fue demoledora: «No era mío».

Entendí perfectamente lo que quería decir: los tiv se toman molestias para prestar algún servicio a sus parientes, pero no a

cualquiera. Me encontré odiándole a él y a sus valores porque me habían enseñado a pensar que una vida humana es una vida humana, sin que importe de quién sea. Pensé —y sigo pensando— que no le hubiese costado demasiado rescatar a aquel extraño.

Unas semanas más tarde, cuando estaba hablando con el mismo ayudante sobre las familias tiv, mencioné que no veía a mi madre desde hacía casi cinco años. Me miró horrorizado: «¿Quieres decir que no vas a tu casa a ayudar a tu madre?». Intenté decirle que nos escribiéramos, que nos manteníamos en contacto, que ella no necesitaba mi ayuda. Mis explicaciones no sirvieron de nada. Estaba tan ultrajado por mis valores como yo por los suyos. Después de considerarlo una y otra vez durante años, todavía creo que los míos son mejores. Sin duda él sigue creyendo que los mejores son los suyos.

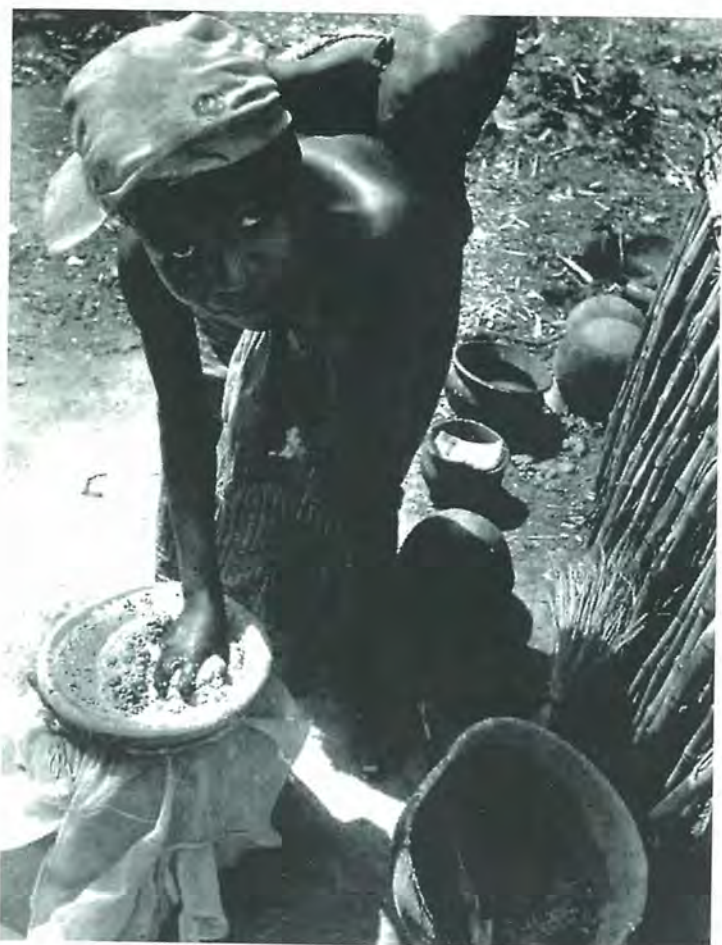
Mientras estudiaba la religión tiv, tuve la oportunidad de convertirme en adivino. Entre los tiv, un adivino es una persona que ha tomado medicinas y aprendido a utilizar cierto equipo ritual de modo que puede comprender las causas y las fuerzas que están ocultas para la gente normal. Para convertirme en adivino, sufrí una iniciación ritual. Hubo invocaciones y cantos. Tuve que beber diversas medicinas confeccionadas con raíces y hojas. En el clímax, mi maestro sacrificó un pollo y le cortó el cuello mientras yo le sostenía la cabeza. Todavía recuerdo la sensación de que el pollo estaba tragando mientras los músculos de su cuello se contraían. Mi maestro rápidamente extrajo el corazón del pollo y me lo entregó, todavía palpitante. Me lo tragué entero. Se suponía que la fuerza vital del corazón del pollo activaba todas las medicinas que había ingerido previamente. No creo que este proceso me haya hecho clarividente, pero creo que me hizo mejor antropólogo. Experimenté un ritual al que los tiv conceden enorme importancia; aprendí de una forma nueva y personal lo que la fuerza vital significa para ellos. El significado que tenía para mí se vio así enormemente enriquecido.

Desde el momento en que los antropólogos nunca pueden aprenderlo todo sobre la gente que estudian, ¿cómo saben que su trabajo de campo ha terminado? Se ha sugerido que cuando la gente a la que estás estudiando pueda comprender tres o cuatro de los chistes que cuentas en su lengua, puedes irte a casa. Si has tomado buenas notas, tienes datos para varios libros.

Etnografía

Ahora viene la parte más difícil. Una vez que se ha realizado el trabajo de campo, hay que transmitir lo que se ha aprendido, para que las personas de la propia cultura puedan entenderlo. Hay que recordar que uno está diciendo a sus amigos y lectores qué es lo importante para el pueblo estudiado.

La redacción de las notas de campo de un antropólogo se llama **etnografía**. La primera decisión es sobre qué escribir primero: ¿cuál va a ser la parte más importante de la etnografía? Pongamos que la economía. Ahora habría que aprender tanto sobre economía y economía política de la propia sociedad como lo que se sabe de la economía del campo de estudio. Hay que asegurarse de que los especialistas de la cultura propia no te malinterpretan, aunque no estén de acuerdo contigo. También



puede haber buenas ideas en la economía propia que aclaren lo aprendido en el campo, pero hay que recordar que ideas y términos utilizados para explicar instituciones de la sociedad de origen no necesariamente son trasplantables a la economía del campo etnográfico. El peligro reside en que podemos llegar a pervertir las ideas para adaptarlas a la economía política occidental: *pueden encajar, pero también pueden no hacerlo*.

En otras palabras, hay que traducir lo que se sabe del campo al idioma propio. Es una tarea traicionera, por la misma razón por la que es traicionero traducir poesía. Las palabras de las dos lenguas deben abarcar el mismo campo, pero probablemente la coincidencia nunca sea precisa. Seguramente los dos lenguajes diferirán tanto que no será posible una traducción literal.

La vida después del trabajo de campo

Las modalidades de trabajo que se desarrollan en el campo crean hábito. Se sigue observando cuidadosamente cuando se regresa a casa. Cuanto más se participa, más oportunidades hay para observar. Toda esta observación no significa que sea posible entender a otras gentes u otras instituciones simplemente observando, sino que quiere decir que se puede mantener el criterio propio mientras se intenta entender lo que se observa.

Así, la cultura propia se convierte en guía, pero no en una limitación. Se aprende que no son sólo los otros los extraños. Todos somos el otro. Progresivamente llegamos al convencimiento de que *nadie* es ajeno. Todos somos humanos, nada nos es ajeno a menos que nos autolimitemos para así creerlo. Las limitaciones crean al otro.

La actitud antropológica

Tras haber estudiado antropología, ya no se puede mirar el mundo desde un único punto de vista. Ya no se es un «monoculto» (adaptación mía de monogloto, o persona que habla solamente una lengua). Un monoculto siempre ve el mundo y su experiencia desde un único punto de vista. La riqueza de esta experiencia no se comprende ni se aprecia completamente hasta que se tiene algo con lo que compararla. Conocer dos o más culturas –incluso sabiendo que hay muchísimas– proporciona una especie de visión binocular. Tienes dos juegos de lentes con los que mirarte a ti mismo y a tu cultura. El primer plano destaca y el fondo se hace más claro, y el enri-

◀1-2. La actitud antropológica nos ofrece una especie de visión binocular: vemos simultáneamente desde el punto de vista de nuestra propia cultura y desde el de la cultura de la gente a la que estamos observando. También podemos mirar desde el punto de vista de varias culturas a la vez. La gente de todas las culturas cocina, pero esta mujer nigeriana prepara los alimentos de forma muy diferente a la abuela italo-americana que está haciendo pasta. Todos los que llevan ropa tienen que mantenerla limpia, pero la mujer tarahumara (del centro-norte de México) tiene una experiencia de lavado diario muy distinta de la anciana de la aldea portuguesa cuando ambas hacen la colada familiar.

quecimiento es enorme. Te das cuenta de que vivir con una única cultura, una de las formas de hacer las cosas, es una cárcel. Cuando se amplía la perspectiva, desaparecen algunos de los muros de esta prisión cultural.

La antropología es la mejor manera que conozco de hacer a la gente más completamente humana. Pone de manifiesto el privilegio –y la diversión– de ser humano.

LOS CUATRO CAMPOS BÁSICOS DE LA ANTROPOLOGÍA

En la antropología existen cuatro componentes principales. Cada uno de ellos se centra en un aspecto diferente del ser humano.

Antropología física o biológica

Como hemos señalado anteriormente, los antropólogos se interesan por el animal humano. Para comprender esta dimensión, tenemos que saber algo sobre los animales. El apartado de la antropología que contempla la dimensión biológica es la **antropología física** o **antropología biológica**. Muchos antropólogos físicos trabajan en facultades de medicina. Otros son genetistas. La comprensión de la genética humana por lo general ha sustituido el primitivo interés de los antropólogos físicos por las razas. La genética de poblaciones de seres humanos es también una importante especialización. Otros antropólogos biológicos estudian el comportamiento de los **primates** no humanos, como monos y grandes simios. Un conocimiento minucioso de especies estrechamente relacionadas puede ayudarnos a comprender la evolución de todos los primates, incluidos los seres humanos.

Antropología cultural

El centro de atención de la **antropología cultural** no es el animal humano, sino dos importantes características de éste: las herramientas y el significado. Aunque los chimpancés y quizá otros animales utilizan herramientas sin elaborar, la humanidad ha convertido la elaboración de utensilios en una especialidad. Una herramienta, un utensilio, es algo fabricado con vistas a crear o conseguir otra cosa. Las herramientas pueden ser aparatos como azadas, destornilladores o máquinas. Pero también pueden ser ideas. Y lo que es más importante, las herramientas pueden ser dispositivos e invenciones sociales como gobiernos, grupos sociales especializados en la producción económica o la instrucción religiosa, o muchísimas otras organizaciones para propósitos específicos.

El significado está relacionado con la intención o el propósito. Un vistazo al diccionario debería ser suficiente para convencernos de que «herramienta» y «significado» son palabras tan básicas como casi imposibles de definir. Los seres humanos crean palabras y otros símbolos para consignar significados. Utilizan mitos y teorías para organizarlo. Herramientas y significados son absolutamente básicos para el estudio de la antropología cultural y volveremos sobre el asunto una y otra vez.

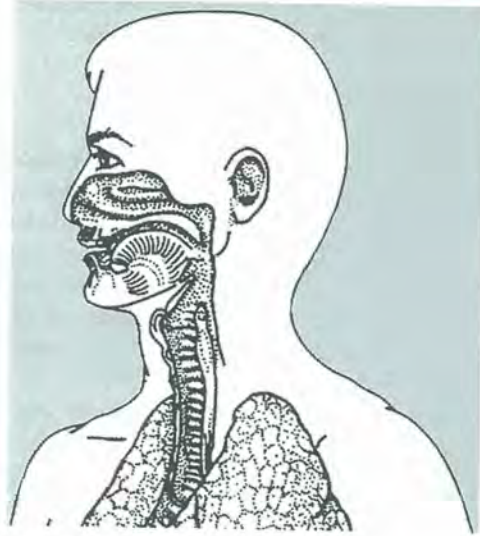




1-3. La antropología está dividida en cuatro ramas principales.

◀ La arqueología tiene que ver con la prehistoria tanto de los seres humanos como de su cultura. La naturaleza de los datos arqueológicos significa que, aunque se puedan descubrir algunas herramientas, el significado debe sobreentenderse.

La lingüística estudia el lenguaje humano y otras formas de comunicación. Implica la comparación con los sistemas de comunicación de otras especies, y por lo tanto se interesa por los sistemas tanto de signos como de símbolos.



La antropología física o biológica estudia los aspectos físicos del cuerpo humano. Implica la comparación entre las especies, especialmente con otras especies de primates, como el chimpancé que vemos aquí. Su principal orientación teórica es la evolución biológica.

La antropología cultural estudia la cultura humana. La cultura es tanto las ideas sostenidas por la gente como la plasmación de esas ideas en actos y artefactos. En otras palabras, la cultura incluye herramientas (incluidas las herramientas sociales) y significados. ▶



Lingüística

El lenguaje es el vehículo más importante mediante el cual los seres humanos crean, comprenden y comunican el significado. Todos los animales, incluidos los seres humanos, se comunican por medios no lingüísticos. Pero los seres humanos además hablan. El lenguaje sirve de base a la comunicación humana. Proporciona a la comunicación gamas de significado que no podrían alcanzarse sin él.

El estudio del lenguaje floreció en áreas académicas diferentes, ante todo en los departamentos de filosofía y filología. La lingüística antropológica, al principio, estaba interesada sobre todo en las lenguas no escritas, especialmente lenguas no indoeuropeas. A comienzos del siglo XX, los avances más significativos en lingüística surgieron en departamentos de antropología. Desde alrededor de 1950, la lingüística se ha declarado una disciplina independiente, aunque también sigue siendo un subcampo de la antropología. En la actualidad, la mayoría de los departamentos de lingüística, así como los grandes departamentos de antropología, incluyen lingüistas antropólogos. El lenguaje es una parte vital de la cultura, porque es el medio a través del cual la gente se comunica acerca de su cultura. Es importante, especialmente para los antropólogos culturales, porque la gramática (las regularidades de un lenguaje) y la fonética (la selección de sonidos particulares y su producción) están bien estudiadas, y proporcionan un modelo para organizar otros aspectos de la cultura.

Arqueología

La **arqueología** es el estudio realizado por antropólogos culturales de los restos materiales de culturas pasadas. Su trabajo está restringido solamente a la mitad de la cultura: aunque las herramientas y su contexto están presentes, el significado debe ser deducido en las civilizaciones sin un registro escrito de su historia. Los arqueólogos estudian los artefactos que la gente fabricó y utilizó, pero en el mejor de los casos sólo tienen suposiciones acerca de lo que es gente pensaba, decía o creía. Los arqueólogos utilizan muchas de las ciencias naturales, como la geología, la biología, la hidrología, el estudio de los pólenes, etc., para recrear tan verosímelmente como sea posible las vidas y entorno de pueblos más antiguos. Los arqueólogos también utilizan los registros escritos cuando están disponibles.

Algunos arqueólogos estudian la cultura material de pueblos *actuales*, para poder comprender mejor la relación entre la gente y las cosas que hacen, que llevarán las huellas de su vida en un determinado lugar. Simplificando mucho, los arqueólogos se especializan en las herramientas y en la historia de la construcción de útiles (además, por supuesto, en la historia de la evolución del animal), mientras que los lingüistas se especializan en el significado.

La mayoría de los antropólogos culturales invierten más tiempo en los problemas de significado que en las herramientas, aunque los que trabajan en museos y algunos otros se convierten en expertos en herramientas y en su uso. El significado, que está en gran medida oculto para los arqueólogos, es la esencia de la antropología cultural. Los antropólogos culturales tienen la inmensa ventaja de que pueden pregun-

tar acerca de los significados, pero por desgracia sólo a sus contemporáneos.

La antropología cultural se puede realizar con datos históricos, igual que se puede hacer con datos etnográficos recogidos por medio del trabajo de campo (bueno, casi igual). Los estudios históricos deben realizarse con cualquier dato registrado o que esté arqueológicamente disponible. El encuestador de campo puede salir y preguntar a la gente sobre situaciones confusas.

LA DINÁMICA DE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

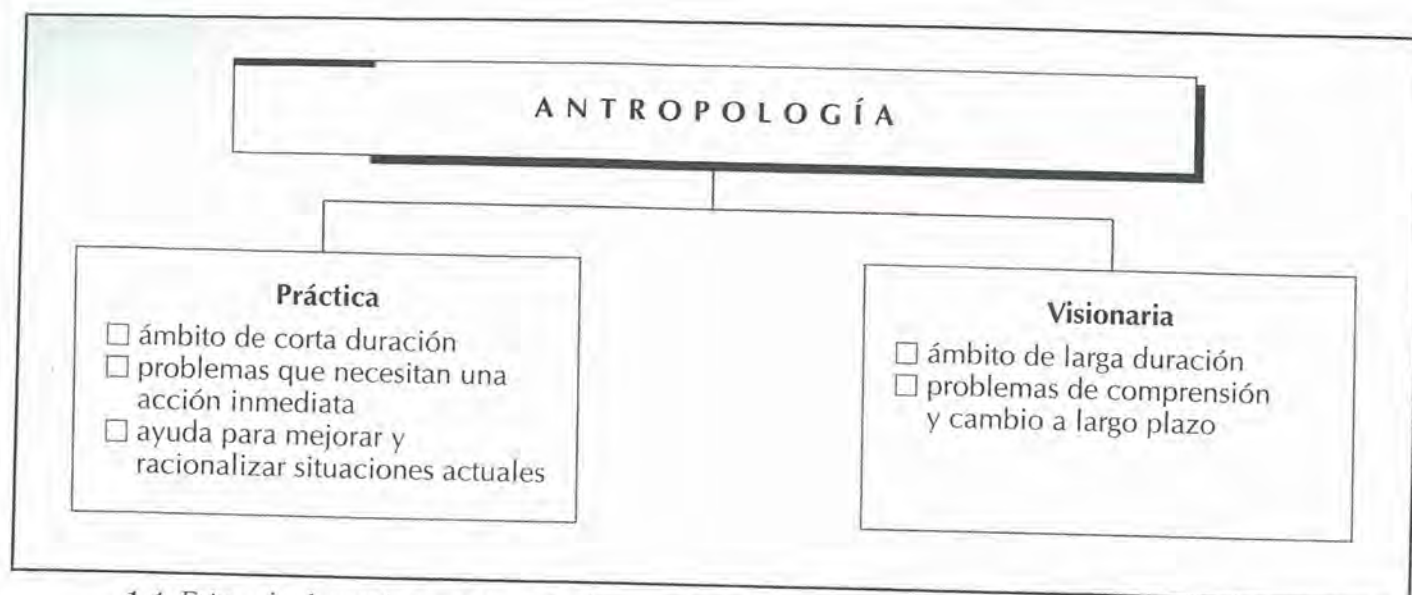
La antropología puede crear una diferencia en el mundo que nos rodea de dos formas. Nos ayuda a comprender la cultura *predominante* y hacer que funcione mejor. La segunda forma es diseñar una cultura innovadora que reemplace las ideas actuales: *nueva* cultura que cambiará el contexto, incluyendo las actitudes de las personas hacia el cambio cultural.

Estas dos formas de crear una diferencia son igualmente importantes. La primera es denominada antropología práctica. Se pregunta cómo podemos utilizar nuestros conocimientos para aliviar o resolver problemas actuales. La segunda es bastante más visionaria, tanto que puede ser denominada así, antropología visionaria. Se pregunta cómo la cultura puede ser intencionalmente cambiada para mejorar la calidad de vida y del entorno.

Las dos formas se superponen y pueden, por supuesto, ser llevadas a cabo por las mismas personas. La diferencia está en el contexto. El contexto de la antropología práctica tiende a estar establecido; presenta problemas inmediatos que necesitan respuestas puntuales. El contexto de la antropología visionaria es el estudio, la biblioteca, la conferencia, la sesión de planificación. El mayor problema a la hora de trasplantar las ideas de la antropología visionaria a la antropología práctica es el problema habitual de cualquier teoría nueva: ¿aceptará la gente las nuevas propuestas o las rechazará porque no encajan con las prácticas aceptadas?

La antropología práctica fue denominada en sus comienzos antropología aplicada. Un antropólogo práctico trabaja en la industria, el gobierno o los organismos internacionales; los antropólogos prácticos se diferencian de los antropólogos académicos, que se ganan la vida enseñando. La antropología práctica necesariamente comienza con las tareas que la gente ya entiende y necesita realizar. Sin embargo, la gente no siempre sabe que la antropología tiene respuestas para sus problemas. Hay muy pocas especialidades, si es que hay alguna, en las que los antropólogos sean los únicos técnicos. Por otra parte, los antropólogos académicos han tenido tanto éxito en el pasado al definirse como estudiosos de los pueblos exóticos, incluso primitivos, que muchos que lo ven desde fuera no saben que los antropólogos prácticos pueden aplicar las mismas aptitudes que desarrollan en el campo a la industria y el gobierno.

La antropología visionaria, por otro lado, cuestiona la cultura existente buscando nuevas formas que puedan ser utilizadas o aceptadas. Por ejemplo, sabemos que si las ciudades-Estado griegas hubiesen podido resolver sus problemas por



1-4. Existen dos formas de antropología. La forma aplicada, la antropología práctica, tiene que ver con las culturas actuales y ayuda a la gente a utilizar sus recursos y creencias actuales con mejores resultados. La forma visionaria, la antropología visionaria, tiene que ver con la comprensión de las diferencias humanas de amplio espectro, y con la crítica de la cultura, las políticas y las creencias a largo plazo de forma que esa cultura pueda ser mejorada. Algunos antropólogos realizan ambas, y muchos van de una a otra.

medios distintos de la guerra destructiva, quizá no hubiesen desaparecido. Es más, sabemos que las dictaduras desaparecen porque sus dirigentes (como niños de tres años) se extralimitan de tal manera que alguien los derriba.

Los antropólogos prácticos deben aceptar las reglas tal y como están definidas. Si tiene que cambiar algo, debe ser lentamente. Estos antropólogos aceptan la mayoría de las premisas de la cultura dentro de la que trabajan porque juegan en equipo; otros miembros del equipo no pueden cambiar sus ideas básicas o las formas arraigadas de hacer las cosas simplemente porque un antropólogo lo pida.

Los visionarios buscan identificar los aspectos subyacentes de nuestra cultura que impiden la aplicación de soluciones adecuadas a los problemas de largo alcance que pueden no ser visibles para la gente normal. Buscan más allá de las normas reconocidas y cuestionan las ideas que sostienen el orden presente. A veces la primera tarea es establecer justamente cuáles son estas ideas, para que puedan ser adecuadamente puestas en duda. Los antropólogos visionarios reconsideran la lógica de una situación cultural, preguntándose qué sucedería si se introdujesen y aceptasen otras ideas.

Los administradores necesitan la antropología y las demás ciencias sociales para analizar los problemas con los que se enfrentan diariamente durante su trabajo. Especialidades como la antropología del desarrollo y la antropología educacional crean programas para reeducar a los administradores en las respuestas que la cultura ya proporciona. En suma, algunos problemas tienen que ser tratados inmediatamente, sepamos resolverlos o no. Éste es el típico problema del antropólogo práctico. Necesariamente maneja soluciones y problemas a corto plazo porque la acción no puede esperar. Sin embargo, puede encontrar que realmente cambien y mejoren la cultura.

Los visionarios, por otro lado, se ocupan de las implicaciones

del cambio a largo plazo. Están convencidos de que no podemos permitirnos simplemente dejarlos ir. Los visionarios necesitan la antropología para poder cuestionarlo todo, incluyendo sus propios motivos y sus propias premisas. Deben separar, tan radicalmente como puedan, las tareas a realizar de los métodos con los que están funcionando la sociedad y la cultura. Asumen que los problemas sociales que nos acosan están tan cargados de los valores económicos y morales del pasado que el cambio sería prohibitivamente costoso, o que no hemos creado nunca una cultura adecuada para resolver nuestros problemas.

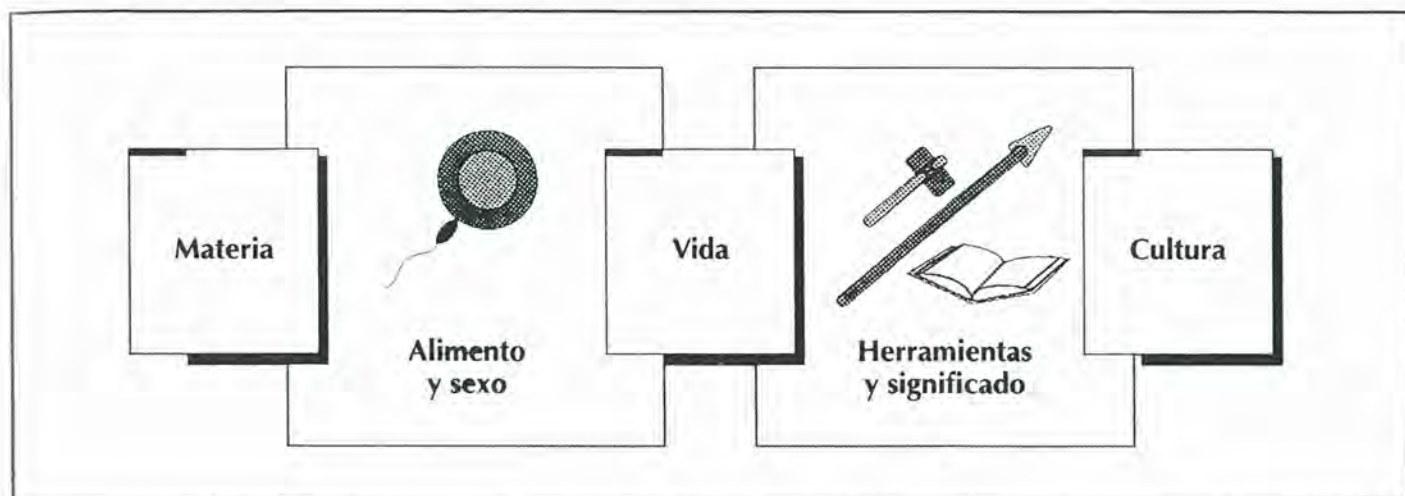
¿Por qué estudiar antropología cultural?

Hay al menos tres buenas razones para estudiar antropología cultural. La primera es descubrir las muchísimas formas diferentes de vivir una vida plena. Examinarlas nos ayuda a aclarar nuestras propias ideas. La antropología nos ayuda a considerar al ser humano en el espacio y en el tiempo.

Pero existe una impresionante segunda razón. La antropología pone de relieve lo que somos enseñándonos lo que no somos. Aprender otras culturas hace resaltar nuestra propia cultura, del mismo modo que aprender otra lengua nos enseña cosas que no sabíamos acerca de la nuestra y de la forma de pensar que impone. Aprender cosas acerca de otras culturas no sólo nos hace mejores seres humanos, sino mejores ciudadanos.

La tercera razón, sin embargo, es quizá la más poderosa. La antropología nos proporciona una base desde la que podemos examinar la nueva situación social y cultural que está surgiendo a nuestro alrededor. Este punto es especialmente importante hoy, cuando la cultura está cambiando tan rápidamente. Nos encontramos en un constante peligro de dejar pasar nuevas ideas y nuevas formaciones simplemente porque nos complacemos en pensar que son variaciones de las viejas. Esto es

1-5. Igual que la vida comunica nuevas cualidades a la materia inerte, la cultura insufla nuevas propiedades a la materia viva. Cuando las cualidades del sistema vital (obtener combustible, eliminar los residuos) y de la reproducción se añaden a la materia, aparece un ámbito completamente nuevo. De la misma forma, cuando las herramientas y el significado se añaden a la vida, aparece todo un campo nuevo.



especialmente cierto, como veremos más adelante, de las invenciones sociales. Las semillas de la tragedia se ocultan en el hecho de que la gente comprende el presente desde el punto de vista de un pasado incorrectamente comprendido. De hecho, la comprensión de todas las implicaciones de la nueva cultura puede ser el mayor reto de nuestra época.

La antropología te permite entender mejor el mundo. Partiendo de esta comprensión, lo disfrutarás más.

CÓMO LA CULTURA CAMBIA LA MATERIA Y LA VIDA

La gente está hecha de materia viva. Sus cuerpos están sometidos a las reglas de la química y la física. Todo en el universo está hecho de materia.

Hasta que se agrega la vida, la materia es inerte. La vida proporciona a la materia muchas cualidades que no están presentes en la materia inanimada. Los cuerpos humanos también están sometidos a las reglas de la biología.

Pero los seres humanos también poseen algo más: cultura. Nuestro propósito es entender la cultura, captar la forma en que se suma y enriquece la física, la química y la biología sin cambiar sus contribuciones básicas. La cultura, como veremos, es lo que hace humano al animal humano.

Materia y vida

La línea divisoria entre los seres vivos como los árboles y los seres inanimados como las rocas es fácil de ver en circunstancias normales. Sin embargo, es difícil trazarla con claridad. Los virus, por ejemplo, son sustancias inertes hasta que se introducen en una célula viva, después de lo cual adquieren algunas de las cualidades de los seres vivos. Las especiales características de los seres vivos —todas ellas características vitales de nuestra humanidad— son fáciles de comprender, y todas ellas son importantes para la cultura humana.

- *Los seres vivos son sistemas de realimentación.* Perciben el entorno, que experimentan como estímulos. Los seres vivos pueden, dentro de sus limitaciones, responder o adaptarse a esos estímulos.
- *Los seres vivos son sistemas de flujo.* Absorben sustancias del entorno, convierten parte de ellas en energía útil, y devuelven el resto al entorno. En otras palabras, los seres vivos tienen metabolismos.
- *Los seres vivos implican movimiento.* El movimiento puede ser muy limitado: la savia que recorre los tallos de las plantas, las flores que se abren y se cierran. Las esponjas no pueden desplazar su cuerpo, pero pueden hacer que el agua circule por su interior para poder extraer de ella los nutrientes. En el otro extremo, la cantidad de movimiento puede ser extensiva, como en las migraciones de los caribúes o los pájaros o el vagabundeo (incluso los viajes espaciales) entre los seres humanos.
- *Los seres vivos experimentan procesos de crecimiento.* Los animales y las plantas siguen un trayecto desde la concepción al nacimiento, juventud, madurez y muerte.
- *Los seres vivos son capaces de reproducirse.* La reproducción puede tener lugar de forma sexual o asexual (las bacterias se reproducen de forma asexual, y plantas como los geranios pueden crecer a partir de esquejes; algunas hembras de lagarto son capaces de reproducirse de forma asexual, fundamentalmente creando clones de sí mismas).

Cultura

La **cultura** añade nuevas cualidades a los seres vivos, del mismo modo que la vida añade nuevas cualidades a las cosas materiales. La cultura se define tradicionalmente como «el todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la ley, la moral, las costumbres y cualquier otra capacidad adquirida por el hombre como miembro de una sociedad» (Tylor, 1871). Esta antigua y respetada definición está llena de sutilezas. En primer lugar, la cultura es un todo complejo: una



1-6a. Características de la cultura.

parte está estrechamente relacionada con las demás partes. En el capítulo 14 veremos de forma dramática de qué modo puede hundirse la cultura cuando se destruyen algunas de sus partes.

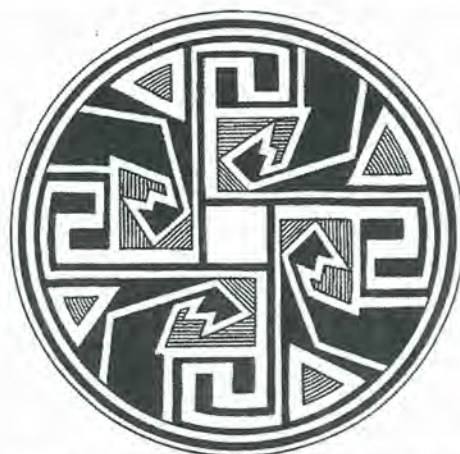
En segundo lugar, la cultura es «adquirida», lo que supone decir que es aprendida. Los seres humanos poseen una capacidad innata para *aprender* cultura. La cultura no es heredada; no está contenida en los genes, que son los portadores de la información biológica. La cultura es *lo que* aprendemos, diferenciándola de nuestra capacidad para aprender. En el capítulo 2 hablaremos del aprendizaje de la cultura.

La cultura es utilizada por las personas como miembros de una sociedad; en realidad, la cultura es la auténtica sustancia de la

sociedad humana. La cultura puede dividirse en muchas partes («conocimiento, creencias, arte, ley, moral, costumbres»). La lista, por supuesto, podría ser mucho más detallada. Los capítulos del 3 al 12 estudian algunos de estos componentes culturales.

La cultura es también un dispositivo para encauzar una elección, de forma que las experiencias de una persona puedan ser útiles para sus vecinos y descendientes. Los jóvenes de muchas especies son instruidos por los mayores respecto de cómo utilizar sus cuerpos y el entorno. Sin embargo, la cultura proporciona una reserva de información que es externa a cualquier animal. Cualquier individuo puede acceder a ella aprendiéndola. Un animal cultural enfrentado con una elección ya ha aprendi-

¹La cultura es un todo complejo.
Cada parte está relacionada con todas
las demás.



²La cultura es aprendida. La capacidad
de adquirir cultura es genética. Los temas
de la cultura en sí no son genéticos,
deben ser aprendidos por cada persona.

³La cultura depende de una matriz social subyacente
si quiere proseguir o ser utilizada.

1-6b. La definición original de cultura publicada en 1871 todavía es útil si añadimos algunas características descubiertas más tarde: «ese todo¹ complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, ley, moral, costumbres y cualquier otra capacidad adquirida por el hombre² como miembro de una sociedad³».

do la suficiente cultura para saber, antes de realizar cualquier acción, el resultado probable de cada una de las opciones.

La cultura permite a cualquier criatura aumentar sus capacidades y hacer cosas que su cuerpo no puede realizar sin ayuda. La cultura permite a las personas hacer cosas que sus aptitudes biológicas por sí solas no le permitirían hacer. Los chimpancés no están genéticamente equipados para extraer las termitas de sus montículos, aunque a todos les gusta comer termitas. Sin embargo, pueden fabricar toscas herramientas –bastones atrapa-termitas– y utilizarlas para sacarlas del nido. Como cualquier otro útil, el bastón descortezado para la ocasión es una prolongación cultural del chimpancé que lo utiliza. Tales prolongaciones culturales, que suponen una elección y un conocimiento de la forma, parece que son escasas en el mundo no humano. Son extraordinariamente abundantes entre los seres humanos: las personas no pueden mantenerse calientes o conseguir alimento sin las prolongaciones culturales de sus cuerpos.

La cultura proporciona a los seres humanos una inmensa capacidad de elección que permite muchas y diferentes soluciones satisfactorias para los desafíos de la vida. Estas elecciones, una vez realizadas, se convierten en la base del conocimiento cultural. Así, la cultura puede ser considerada como un almacén de las elecciones realizadas durante largos periodos de tiempo. Permite a las personas saber antes de actuar que algunas elecciones son apropiadas en circunstancias concretas; ciertas formas de comportamiento funcionan porque consiguen los resultados esperados o porque son aceptables para los demás. Las criaturas culturales no sólo aprenden de otros –muchos animales pueden hacerlo también–, sino que construyen sobre las experiencias de otros. La cultura es así un medio para normalizar elecciones y compartir los resultados afortunados de las elecciones realizadas por otras personas en el pasado. Es un

depósito donde guardar un registro de elecciones afortunadas (y desafortunadas).

Así, se puede ver que la cultura es cuando menos tan difícil de definir como la vida, y por las mismas razones. De todos modos, algunas características de la cultura y de las criaturas que se sustentan en ella pueden ser destacadas y estudiadas:

- *La cultura es aprendida.* A medida que la persona madura, adquiere formas culturales estereotipadas de ver sus propias experiencias y el entorno. Esto es bastante más complicado que simplemente aprender a obrar recíprocamente con el entorno. Por ejemplo, cuando las jóvenes cornejas aprenden a volar, deben calibrar qué ramas de los árboles soportarán su peso. Mirarlas aprendiendo a posarse en un alambre telefónico es muy instructivo. Aunque aprenden a hacerlo, sus cerebros no están desarrollados hasta el punto de ocurrírseles preguntarse cómo hacerlo, y ni mucho menos si *deberían* hacerlo. Los chimpancés aprenden de sus madres a fabricar ramitas atrapa-termitas. Los niños humanos aprenden a hablar; incluso aprenden a ir a la escuela para aprender cómo aprender. La diferencia puede parecer pequeña, pero es inmensa.
- *Toda actividad humana está culturizada.* Los seres humanos hacen muchas cosas que también hacen otros animales. Sin embargo, *todo* el comportamiento humano, sin importar qué parte de él esté en nuestros genes, lleva una sobrecarga. Se considera buena o mala, correcta o equivocada, tanto por el individuo como por todos los presentes. Esta evaluación de nuestro comportamiento es el resultado de las convenciones culturales y las experiencias multigeneracionales acerca de la eficacia, la pertinencia o la conveniencia moral. El comportamiento que lleva una sobrecarga cultural puede ser denominado comportamiento culturizado.

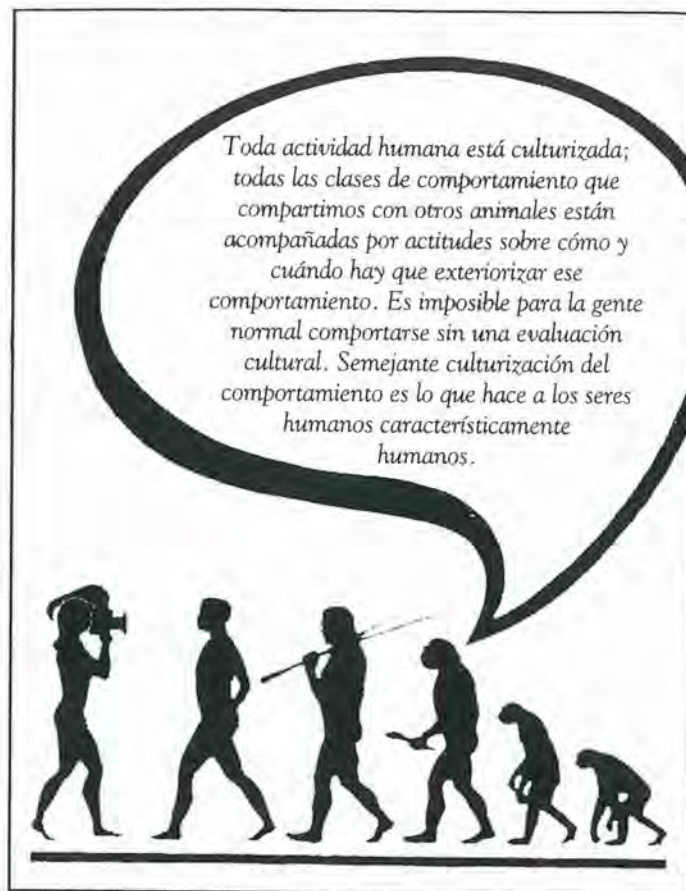
Incluso las actividades que los seres humanos comparten con otros animales están culturizadas. El comportamiento se ve a través de filtros de significado e ideas sobre lo correcto y lo equivocado, lo razonable y lo disparatado. Por ejemplo, en todas partes las personas tienen actitudes culturales hacia sus propios sistemas alimenticios. A causa de que somos sistemas de flujo, tenemos que comer, pero comemos solamente algunos de los productos comestibles que proporciona nuestro entorno. ¿Qué se define culturalmente como comida decente? Las actitudes de las personas respecto a ciertos alimentos, que son siempre culturales tanto como personales, tiñe toda su percepción de la comida. No podemos comer sin nuestras actitudes, incluso después de haber aprendido a considerar algunas de ellas excesivamente restrictivas. Nuestra cultura entra en nosotros a medida que aprendemos a sobrevivir.

¿Dónde y cómo evacuar? La mayoría de las personas del mundo comen en público y evacúan en privado. Pero los jakun de Nigeria exigían a su nobleza comer en privado, porque les enseñaron que el hecho de comer es una debilidad humana, y los nobles no debían parecer débiles. El ejército de los Estados Unidos convierte la evacuación en un acto público, y algunos reclutas tienen dificultades para acostumbrarse.

Nuestras actitudes hacia nuestros propios sistemas reproductivos están mediatizadas por nuestras ideas culturales. ¿Dónde, cuándo, con quién, y bajo qué condiciones es conveniente el sexo? Nuestros actos sexuales están impregnados de los valores que aprendemos cuando aprendemos sobre el sexo en sí mismo.

Sin embargo, podemos cambiar de forma consciente nuestras actitudes y evaluaciones de la cultura implicada en nuestra actividad animal. Una de las ventajas de la cultura es que puede ser alterada, mientras que las características innatas no, al menos no hasta que la ciencia llegue lo bastante lejos como para enseñarnos cómo hacerlo. La cultura, por esta razón y por algunas otras, es enormemente adaptativa.

- *La cultura es el medio de nuestra individualidad y nuestra personalidad.* Es un medio en el mismo sentido en que la pintura es el medio de un cuadro. Solamente puedes expresar tu Yo con la cultura que te resulta accesible y aceptable. Así, la cultura está en la base de la personalidad. Una personalidad humana no puede expresarse sin cultura.
- *La cultura es el medio de las relaciones sociales humanas.* Una relación social humana no puede realizarse sin cultura. La cultura compartida puede ser mínima. La cultura que no es compartida puede dar lugar a malentendidos. Pero la cultura siempre está ahí.
- *La cultura puede ser considerada como una serie de símbolos.* Un símbolo es un sonido, un acto, o algo a lo que la gente asigna un significado. El significado no es una parte de ese algo. El acto de tragar, por ejemplo, es expresado con una palabra diferente en cada lengua. Las palabras específicas son símbolos; cada una de ellas en sí misma es irrelevante para el significado. La capacidad para utilizar símbolos está en la base de todo lenguaje. Todas las emociones humanas implican símbolos de significado. Los animales pueden estar asustados, pero no poseen actitudes acerca del miedo que les lleven a ideas simbólicas como la valentía o la cobardía. Las emociones humanas, así, soportan una sobrecarga de significado que puede ser manipulado. Los símbo-



1-7.

los están en todas partes. Hay símbolos religiosos, políticos, de género. Todos son símbolos culturales.

- *Sólo parte de nuestra cultura es consciente.* Amplios segmentos de cualquier cultura están fuera de la conciencia. Edward T. Hall (1966) nos ha mostrado cómo aprendemos la distancia respecto de los demás a la que es conveniente colocarnos cuando nos relacionamos con ellos, aunque no somos conscientes de que lo sabemos. Los franceses se colocan más cerca que los estadounidenses, y los árabes más que ambos. Cuando las distancias no son «correctas», nos sentimos incómodos. Nos damos cuenta de que la gente de otras culturas está en el lugar «equivocado» cuando nos vemos enfrentados con un comportamiento que difiere del nuestro. Hay otros elementos en nuestra cultura no consciente que afectan a nuestra conducta. Esta dimensión de la cultura se estudia desde hace muy poco tiempo.
- *La cultura, para ser cultura, debe estar presente a la vez en la mente y en el entorno.* Cuando hablamos de la mente, hablamos del significado, lo que los antiguos científicos sociales franceses llamaban representaciones. Cuando hablamos del mundo exterior, adquiere la forma de comportamiento y herramientas. Las herramientas son artefactos y son más o menos permanentes; el comportamiento es en gran parte efímero. Si algo no está en ambos lugares, no es cultura. Trasladar la cultura de la mente al mundo exterior es comportamiento. Trasladar la cultura desde el mundo exterior a la mente es aprendizaje.

CÓMO LA CULTURA CAMBIA LA SOCIEDAD

Los seres humanos son clasificados por los biólogos en varias categorías resumidas en 1-8. Se denominan generalmente clasificaciones linneanas a partir del científico sueco Linneo, que realizó la primera (denominada taxonomía), aunque desde entonces se han introducido numerosos cambios.

Homo sapiens es el nombre científico de los seres humanos vivos. En 1-8 vemos que este nombre representa nuestro género y nuestra especie. Somos la única especie superviviente de nuestro género. A medida que avanzamos hacia clasificaciones más generales, encontramos cada vez más criaturas con las que estamos emparentados, de forma cada vez más lejana. Para los antropólogos culturales, la categoría más importante es la familia de homínidos, porque somos los únicos miembros con una cultura desarrollada. Otros miembros de la familia pueden exhibir una cultura rudimentaria, pero el *Homo sapiens* es el único miembro que adquirió cultura y la desarrolló. El orden primates es también importante. Incluye todos los monos y grandes simios, pero excluye los demás animales. Podemos aprender mucho sobre nosotros, especialmente sobre nuestros cuerpos y nuestra estructura social, mediante un cuidadoso estudio de los demás miembros del orden de los primates.

La clase de los mamíferos es importante para los antropólogos porque, como mamíferos, los seres humanos son vivíparos e inmaduros. Son amamantados por sus madres, al menos hasta que la cultura encontró otra forma. Tienen mucho que aprender a medida que crecen. Los seres humanos tienen que crecer no sólo físicamente, sino también culturalmente. La relación con la madre es extraordinariamente importante para el crecimiento de todos los mamíferos, porque la madre es el maestro principal en los primeros años de vida. Los seres humanos también aprenden de sus madres grandes cantidades de cultura, incluyendo su lengua, incluso sin saber que lo están haciendo.

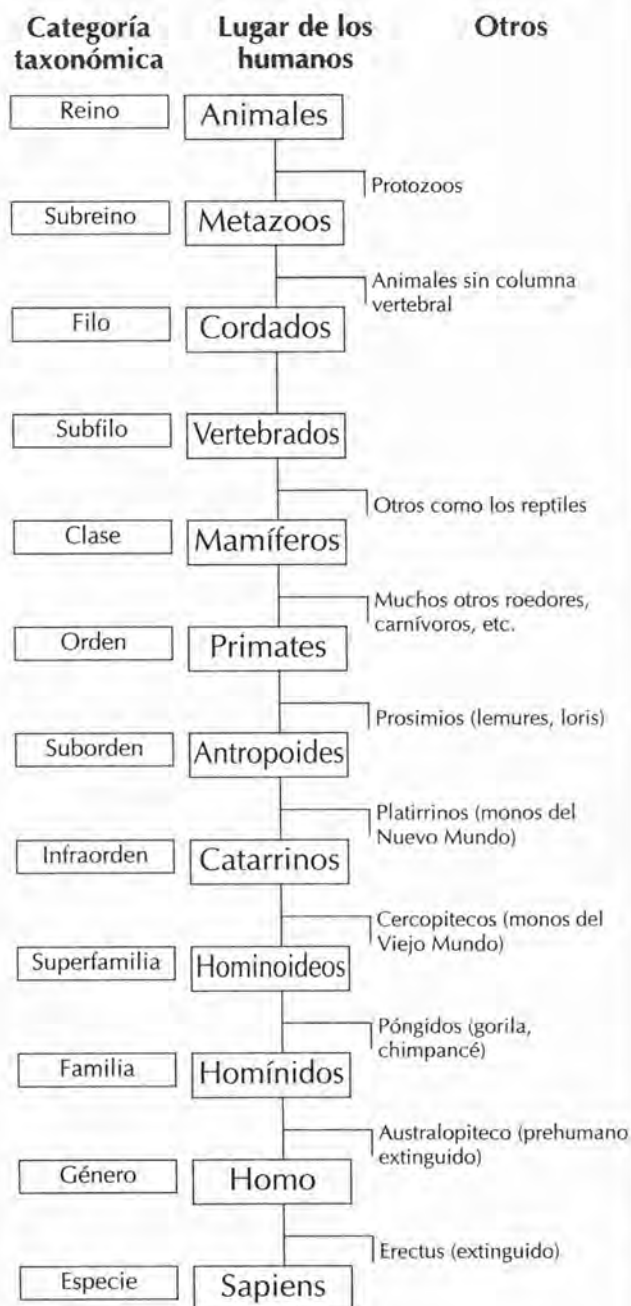
A pesar de todas las diferencias que crea la cultura, los simios y los seres humanos comparten muchos genes y estructuras corporales. Algunos pueblos reconocen su parentesco con otros primates; otros no. Los idoma de Nigeria, por ejemplo, comen monos. Sus vecinos, los tiv, encuentran esta práctica escandalosamente parecida al canibalismo.

Un animal, buscando una vida próspera, debe realizar lo bastante bien ciertas tareas. Las más importantes son: conseguir suficiente alimento, huir de los depredadores, cortejar, emparejarse y criar a su prole. Si el animal las realiza con éxito, sobrevivirá, así como su especie.

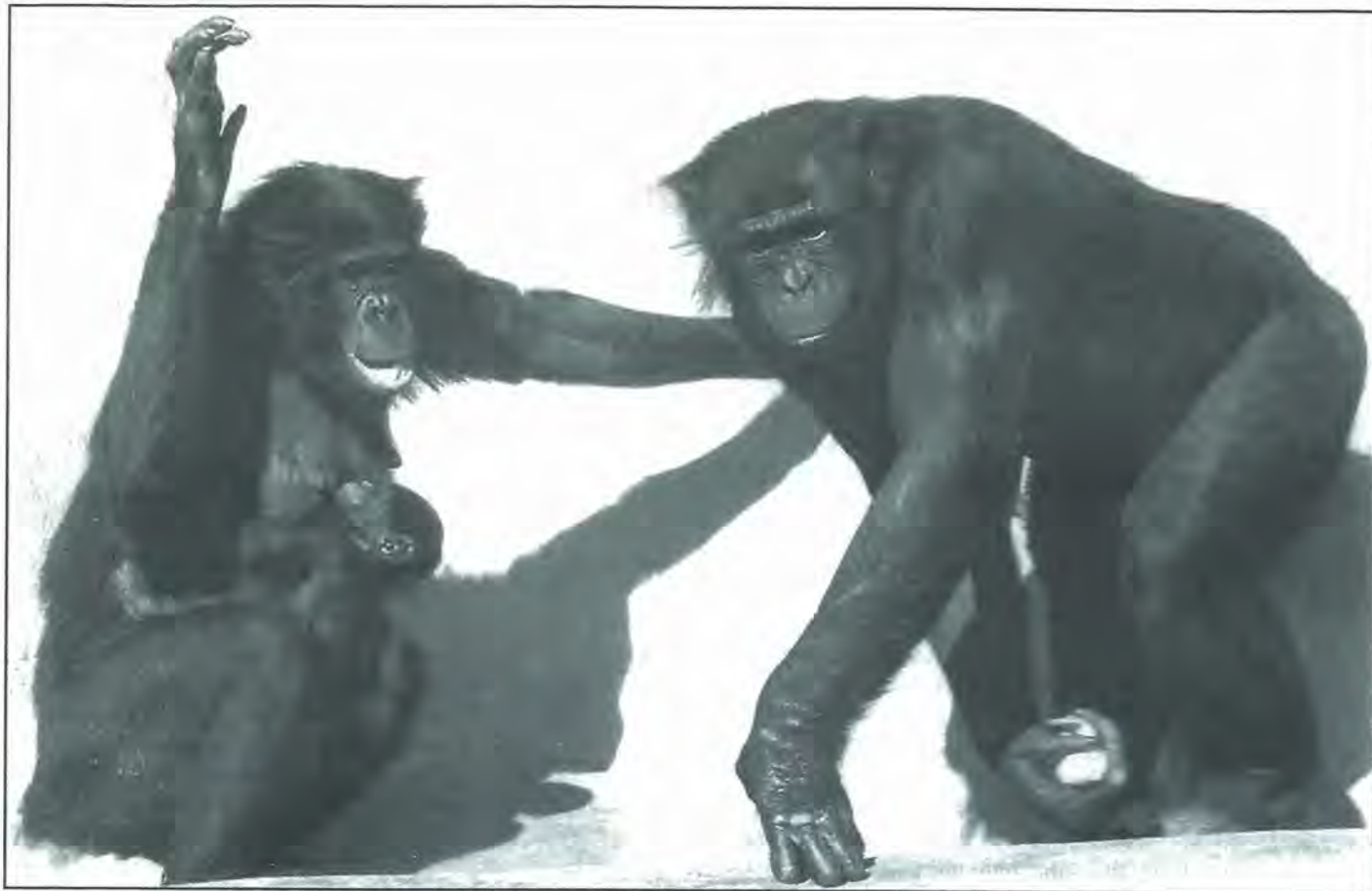
La sociedad en el mundo animal ha evolucionado porque aumenta la capacidad de los animales para realizar las tareas necesarias. La sociedad supone que un animal cambie su comportamiento como respuesta a otro animal. Estos animales pueden ser tanto seres humanos como cualquier otra clase de criaturas.

La sociedad es una estructura de relaciones entre personas individuales o entre los grupos sociales y las personas que los forman. La forma en que tales relaciones encajan en un sistema se denomina estructura social. Es precisamente en el ámbito de la estructura social donde la comparación entre los seres humanos y los demás primates es más instructiva. Las

La posición de los seres humanos en una clasificación taxonómica



1-8. En cada escalón, compartimos algunas cualidades con «otros». Entre las más sorprendentes están las que compartimos con otros primates, otros mamíferos y otros vertebrados. Este diagrama fue construido para mostrar la posición de los seres humanos. Es difícil de hacer sin que parezca que la evolución se ha «elevado» hasta los seres humanos. Podríamos construir el mismo tipo de diagrama para que pareciera llegar a los puercoespines o las ostras.



1-9. Una vida animal próspera requiere los siguientes logros: conseguir suficiente alimento; cortejar y encontrar una pareja; reproducirse; y criar a los jóvenes. A estos logros, los seres humanos añaden: aprender a hablar y a utilizar la cultura; y hacer una contribución a la cultura, producir y reproducir la cultura tanto como (o mejor que) reproducir la especie.

personas utilizan algunos de los mecanismos de la organización social que también usan otros animales, pero han añadido algunos mecanismos adicionales privativos del ser humano. Un vistazo a las similitudes y diferencias muestra que los seres humanos, utilizando la cultura, han tenido éxito al utilizar las herramientas sociales para sobrevivir.

Las personas han culturizado su sociedad del mismo modo que han culturizado su comportamiento animal. La forma particular en la que se desarrollan las relaciones está expuesta a una sobrecarga cultural constante. Diferentes pueblos, enfrentados con diferentes metas y diferentes entornos, han culturizado la sociedad de formas diferentes. Los animales eligen asociarse o no entre sí. Los seres humanos, además de hacerlo, también pueden elegir cambiar las formas culturales que sus sociedades han de tomar. Pueden reflexionar y alterar la estructura social en lugar de simplemente participar o no.

La forma en que las personas han culturizado su comportamiento animal y las formas en que han culturizado la sociedad son una parte importante de lo que abarca la antropología cultural.

La sociedad de los primates

Los seres humanos y los simios comparten al menos cuatro principios básicos sobre los que construyen sus sociedades. De

hecho, todos los mamíferos comparten estos principios. Sociedades de lobos, perros de las praderas y antílopes muestran interesantes diferencias, pero similitudes todavía más interesantes, con la sociedad de los primates.

(1) Principio de dominación (jerarquía).

«Puedo zurrarte.»

«De acuerdo, puedes zurrarme.»

Todos los animales luchan para encontrar y conservar un lugar en el entorno del que puedan obtener lo que necesitan para sobrevivir. Esta lucha adquiere dos formas principales: territorialidad y dominación. Algunos primates delimitan territorios de los que excluyen a los demás miembros de su propia especie, asegurándose de este modo los recursos suficientes para su propia supervivencia. La territorialidad entre los seres humanos impregna muchos otros sutiles principios sociales. Las jerarquías de dominación son estructuras de relaciones diádicas en las que un animal es reconocido como más poderoso que el otro. La admisión por parte del animal más débil de que otro es más fuerte consolida la relación. Ésta puede desarrollarse entonces de forma pacífica. Las relaciones de dominación pueden establecerse en cadena; el animal dominante en una relación puede ser el subordinado en otra. Pueden ser transformadas en estructuras sociales complejas

que siguen existiendo a lo largo del tiempo. La dominación siempre está basada en el poder reconocido de animales individuales. Una vez que se ha establecido la jerarquía, no es necesario seguir luchando para mantener la paz.

(2) *Principio del parentesco.*

«No importa cuánto te odio, llevas mis genes y por lo tanto te quiero.»

Casi todos los mamíferos y aves reconocen individualmente a sus crías. Protegen a estas crías de los depredadores y de otros miembros de su propia especie. Solamente así sobrevivirán sus genes. El principio del parentesco, construido sobre las relaciones padres-hijos, puede implicar también relaciones a largo plazo entre los padres y sus retoños. Aunque los padres probablemente no son parientes entre sí (aunque en algunas sociedades humanas puede que sí), ambos son parientes de las crías. Por lo tanto tienen intereses comunes.

(3) *Principio de especialización de funciones.*

«Puedes depender de lo que yo sé hacer si yo puedo depender de lo que tú sabes hacer.»

Este principio también se encuentra en la mayoría de las especies de vertebrados, incluidos todos los mamíferos. Su forma más habitual es la separación de las funciones masculinas de las femeninas, complementándolas de tal forma que los sexos se necesitan para más que la simple reproducción. La cultura ha permitido a los seres humanos cuestionarse si es preferible que tareas específicas sean realizadas por machos o hembras en lugar de seguir ciegamente patrones establecidos de antemano; sin embargo, no nos ha permitido (y puede que nunca lo haga) hacer desaparecer las diferencias de género.

Las tareas también pueden estar divididas según la edad, de modo que jóvenes y mayores dependan unos de otros. Los seres humanos, al culturizar este principio, han llegado a dividir el trabajo según aficiones y habilidades, según la preparación, el rango social y muchos otros criterios.

(4) *Principio de cooperación.*

«Te ayudaré mientras me convenga.»

Este principio significa que cierto número de animales o personas trabajando juntos para conseguir una meta común la alcanzarán, mientras que individualmente no podrían. Aunque animales individuales normalmente pueden conseguir más cosas sin cooperar entre sí —es decir, el animal que coopera puede ser engañado por otro que no coopera—, los tramosos generalmente serán excluidos de las coaliciones y de beneficios especiales. Los animales que tienen contacto sólo una vez raramente cooperan. Los animales que están repetidamente en contacto pueden salir ganando si cooperan. La cooperación se desarrolla sin duda a partir de estructuras sociales a largo plazo: la asociación permite a los seres confiar lo bastante unos en otros como para cooperar a veces para alcanzar metas comunes (Axelrod y Hamilton, 1981).

Nuestra comprensión de la sociedad de los primates se vio revolucionada por la nueva disciplina de la sociobiología, que alcanzó su madurez en la década de los setenta. La sociobiología insistió en dos importantes puntos; en primer lugar, que el comportamiento puede ser tratado como un artefacto, y en segundo lugar, que está asociado con animales individuales.

Una especie no puede comportarse. Sólo sus miembros, los animales individuales, pueden hacerlo.

Otra idea surgió aproximadamente al mismo tiempo. El bloque vital básico es lo que se llama el «gen egoísta» (Dawkins, 1976). En su necesidad de autoconservación, el gen «utiliza» a los organismos como vehículos para su supervivencia a largo plazo. Con vistas a sobrevivir, un animal debe actuar de modo que transmita sus genes a la siguiente generación. Así, los genes, y por lo tanto la especie, sobrevive. La capacidad de un animal para dejar descendientes se denomina aptitud personal. Cuanto mayor es el número de retoños, mayor es la aptitud del animal.

1-10. La sociedad es previa a los logros culturales: los seres humanos fueron sociales antes de ser culturales.

El comportamiento de un animal individual, además, está determinado por una serie de estrategias. Hay tres (Dunbar, 1988). Los términos siguientes son readaptaciones más:

Herencia. Esta estrategia surge en el transcurso de la evolución. Los descendientes de animales que «eligen» unas estrategias de comportamiento particulares, conscientemente o no, sobreviven. La información resultante de sus elecciones probablemente está registrada en los genes del animal actual, y nos muestra las capacidades y limitaciones compartidas por todos los miembros de la especie. A causa de que estas «elecciones» del pasado están genéticamente codificadas, el animal individual no tiene control sobre ellas.

Azar. Las experiencias impuestas por el entorno a medida que un individuo crece dejan un residuo biológico. Si un animal creció durante una época de hambre, sufrió porque el entorno no le proporcionó suficiente alimento. No realizó una elección consciente, sino que se vio afectado por el azar. ¿Pudieron nuestros progenitores proporcionar una alimentación adecuada durante épocas críticas del crecimiento? ¿Estaban nuestras madres constantemente tensas e inseguras a causa de las amenazas y las agresiones de otros miembros del grupo? Las experiencias tempranas de los animales individuales tienen un gran impacto en su capacidad posterior para sobrevivir y reproducirse.

Libre elección. La tercera clase de estrategia se hace más importante a medida que dependemos más y más de la cultura y tenemos más alternativas. Las decisiones son tomadas de forma activa por el propio animal, con una conciencia más o menos clara de las opciones. Entre los primates, esta clase de «elección» frecuentemente, pero sin duda no siempre, se hace de forma cognitiva. El mandril, por ejemplo, considera sus opciones y elige las que mejor sirven a sus propósitos. Los gatos también lo hacen, con un alcance más limitado. Presumiblemente lo hacen también otros seres, dentro de sus limitaciones.

La sociedad humana

Los seres humanos, en el transcurso de la evolución, aparecieron con versiones especializadas de estas características

sociales de los primates. Sin embargo, los seres humanos también añadieron cierto número de principios nuevos y únicos. La cultura proporciona a las personas expectativas adicionales, que les llevan a utilizar la sociedad para nuevos propósitos.

Para los seres humanos, por lo tanto, la necesidad de la supervivencia de la especie a largo plazo no pasa simplemente a través de los genes a una nueva generación de animales. Pasa a una nueva generación a través de los genes y la cultura. No es sólo la especie la que debe ser continuada, sino también la cultura. Los genes sin duda deben sobrevivir, pero también la cultura debe hacerlo. Los genes humanos sin la cultura humana no puede crear la especie. No seríamos humanos sin cultura.

La presencia de la cultura reduce la necesidad individual de descendientes: hay una ruta alternativa para contribuir al futuro de la especie. Los seres humanos que no tienen hijos no son considerados fracasados por ello. Einstein es importante por sus logros culturales en física, no por su descendencia. Los hijos de Johann Sebastian Bach son recordados no por ser hijos fértiles de un padre fértil, sino porque varios de ellos fueron músicos de talento que aprendieron música con su padre. Los padres proporcionan los genes; los maestros (incluyendo a los padres, por supuesto) proporcionan la cultura. Una persona puede hacer una contribución a la cultura que enriquezca a la siguiente generación. Los descendientes no son la única prueba de que uno ha vivido realmente.

Los seres humanos, de este modo, añaden cierto número de tareas adicionales a la lista de tareas animales básicas. Deben aprender sus culturas, practicar sus culturas y enseñárselas a la generación posterior. En el proceso que supuso hacer todo esto durante milenios, los seres humanos han creado nuevos principios de relación social estrictamente humanos y no compartidos con otros animales.

(5) Principio del contrato.

«Haré A para ti si tú haces B para mí.»

El principio del contrato implica no solamente cooperación, sino algo más: es un acuerdo vinculante en el que dos partes, individuos o grupos, convienen en que una parte proporcione un bien o servicio concreto a cambio de un bien o servicio proporcionado por la otra.

Cuanto mayor es una sociedad, probablemente el ámbito del contrato es más amplio. En comunidades pequeñas y culturalmente simples, no es necesario especificar tantos aspectos de un contrato como en sociedades complejas a gran escala. Esto es sobre todo cierto en sociedades que son tan pequeñas que pueden estar dominadas por el parentesco.

El contrato presupone un sistema legal que puede, y de hecho lo hace, obligar a la gente a cumplir sus contratos.

(6) Principio del papel (rol).

«Realmente no soy yo quien te lo está haciendo.»

Este principio ha tenido una profunda incidencia durante el curso de la historia humana. Las personas comienzan a distinguir entre un **papel** dentro de una organización y la persona que lo representa. Este principio es el que se expresa en la antigua declaración «El rey ha muerto; viva el rey». La idea

suponía que los derechos y obligaciones en una organización (por ejemplo, una escuela) estaban vinculados a papeles, no a las personas que hacían estos papeles. Tu profesor tiene tanto el derecho como la obligación de examinarte y calificar tu trabajo. Este derecho se deriva del hecho de que el colegio está organizado de esa forma y que tú has entrado en él de forma voluntaria. Sin el papel, el profesor no tiene autoridad, sino que tiene que depender de características personales.

(7) Principio de clasificación.

«Yo soy sencillamente mejor que tú, y por las siguientes razones...»

Este principio está en la base de la tendencia humana a derivar sistemas complejos de posición social a partir de criterios distintos del poder personal. La gente escalona papeles, y como resultado de ello, los reyes están por encima de los plebeyos. Escalonan trabajos, de modo que los gerentes están por encima de los obreros. Escalonan rasgos culturales, y así los que usan porcelana china pueden estar por encima de lo que usan loza.

(8) Principio de propiedad.

«Esto es mío. Los únicos derechos que tienes sobre ello son los que yo te doy.»

Este principio trae consigo la institución de la esclavitud. Tiene un lugar destacado en la historia de todas las sociedades que en la actualidad se consideran civilizadas. Hoy se encuentran restos de ella en algunas sociedades.

Cuando se trata de propiedad de objetos materiales, no necesitamos un principio de relación social. Las personas son dueñas de la propiedad; la utilizan pero no interactúan con ella en un sentido social. Vender el trabajo en el mercado es un asunto de contrato, lo que es muy diferente de la esclavitud.

(9) Principio de coste-beneficio.

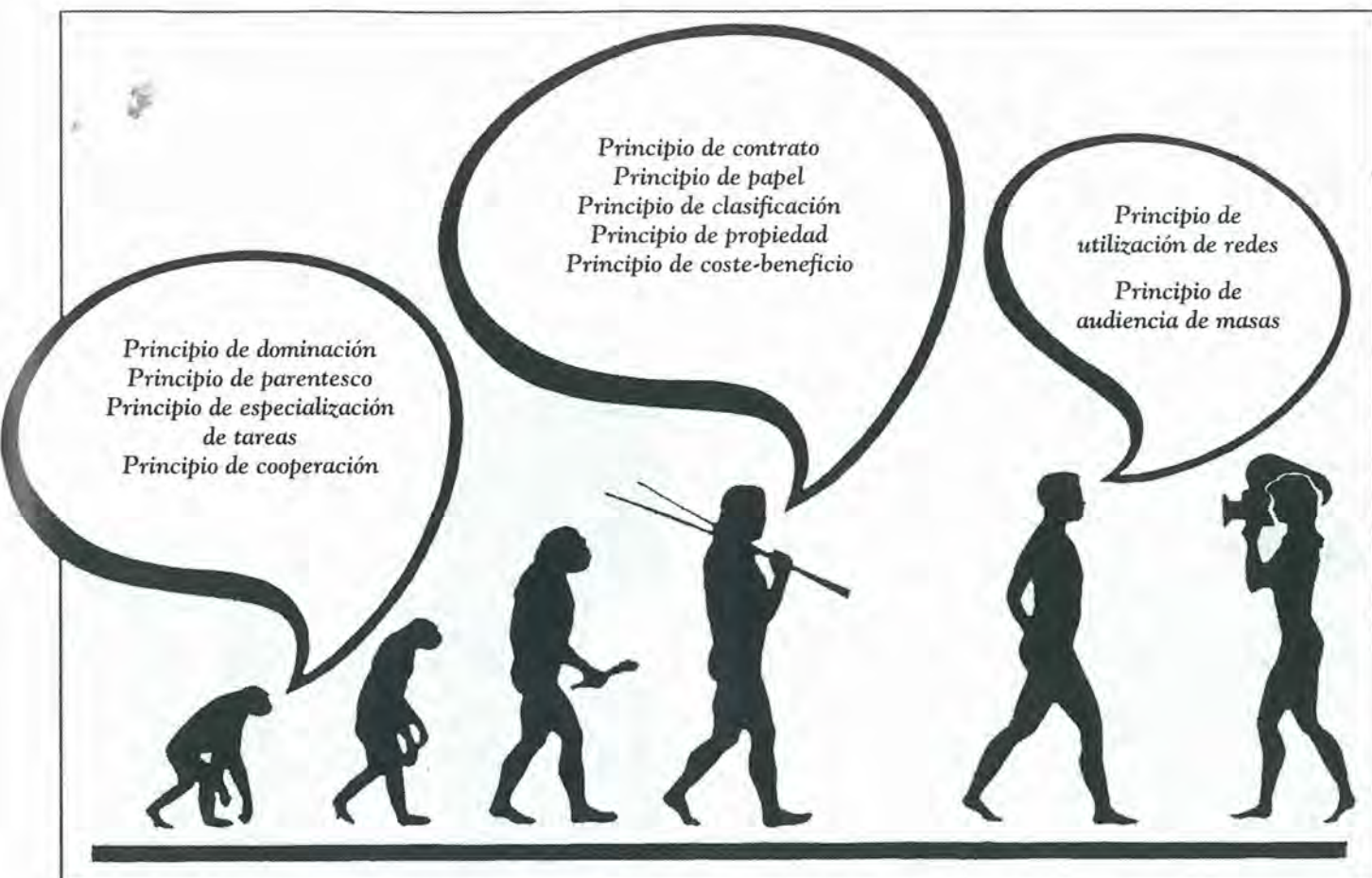
«Te lo compraré o lo haré para ti si el coste no es demasiado alto.»

Numerosas decisiones individuales, realizadas por muchas personas diferentes en su propio beneficio y de forma independiente, tienen un efecto acumulativo. El mercado es la manifestación mejor comprendida de este principio. Las decisiones individuales sobre prácticas de salud y reproducción afectan a la distribución de las poblaciones humanas. Las tasas de matrimonio y divorcio —los individuos se casan y se divorcian para ajustar sus costes y beneficios personales— tienen un inmenso impacto sobre la familia. Las decisiones individuales acumulativas basadas en el coste-beneficio afectan directamente a la sociedad.

(10) Principio de utilización de redes.

«Consigue que tus amigos me echen una mano.»

La construcción de redes implica a grupos que construyen un interés común. Una **red** es una de las formas sociales básicas; las sociedades han utilizado esta forma durante años como un medio de comunicación y de participación. Sin embargo, la utilización de la red para suplir o reemplazar grupos sociales organizados ha adquirido gran importancia durante las últimas dos o tres décadas. Si necesitas un trabajo, utilizas tu red: dile a tus amigos que le digan a sus amigos...



1-11. Hay al menos once principios básicos de la organización social; algunos son compartidos con otros animales, y algunos parecen ser inequívocamente humanos.

La formación de redes es importante en el mundo moderno, donde una persona puede verse aislada; raramente se encuentra en las sociedades a pequeña escala.

(11) Principio de audiencia de masas.

«Vi por televisión...»

Las audiencias existían mucho antes de la imprenta, pero eran audiencias cara a cara. La audiencia de masas comenzó con la prensa de imprenta y la extensión de la alfabetización. Sin embargo, el poder de la audiencia de masas empezó a crecer con la radio y realmente alcanzó su máxima expresión con la televisión. Es uno de los principios sociales más importantes del mundo moderno.

Un individuo, tanto humano como primate, debe coordinar sus actividades con otros miembros de su especie para llevar a cabo las tareas vitales de encontrar alimento y protección, emparejarse y criar. Hacerlo con éxito significa que el animal debe tener en cuenta el comportamiento de otros animales a la hora de tomar decisiones sobre su propio comportamiento. En otras palabras, el animal entra en relaciones sociales que le proporcionan una base para estructurar sistemáticamente la sociedad. Y la sociedad es un mecanismo de supervivencia; la mayoría de las especies animales, pero no todas, lo manifiestan.

Relaciones sociales

Comportarse requiere tiempo. Por ejemplo, a los mandriles les lleva tiempo comer, ir de un área de abastecimiento a la siguiente, y preparar sus zonas de sueño para la noche. Requiere tiempo hacer lo necesario para que valgan la pena las relaciones sociales. Cuanto más esfuerzo y tiempo se invierten en la relación, menos tiempo hay para otras actividades. Por lo tanto, a largo plazo las recompensas de las relaciones sociales deben igualar o superar a sus costes. No hay que dejar que la sociabilidad robe demasiado tiempo a comer, desplazarse de una fuente de abastecimiento a otra, dormir o cuidar a los hijos.

Es sabido desde hace décadas (Wilson y Wilson, 1954) que si se aumenta el número de personas con las que un individuo interactúa, o se aumenta el número de contextos de interacción, la naturaleza de las interacciones individuales cambiará a causa de esta ampliación. La persona ya no tiene la misma cantidad de tiempo y energía para dedicar a las relaciones anteriores. Cuando la sociedad colonial o la sociedad global incide en el individuo que ha vivido toda su vida en una sociedad a pequeña escala, su punto de vista tiene que cambiar. Ya no tiene tanto tiempo para invertir en sus relaciones en la sociedad a pequeña escala. Esto quiere decir que, quiera

o no quiera, las relaciones que proporcionaban una placentera asociación son ahora breves intercambios.

Cualquier animal que se ve agobiado tratando de conseguir las condiciones óptimas para un máximo bienestar, incluyendo tiempo para descansar, está en desventaja cuando llega el momento de la reproducción. Los animales abandonarán las relaciones sociales que les ocupan tanto tiempo que eclipsan otras actividades necesarias. Los seres humanos, evidentemente, están en el mismo caso.

Cuando el precio que uno paga es mayor que las recompensas que obtiene de una asociación, el animal, aplicando el principio de coste-beneficio, probablemente abandonará la asociación. Este principio general parece funcionar tanto para los seres humanos como para cualquier otra especie.



Los primeros europeos que tropezaron con los tiv hacia 1909 se encontraron con que vivían, para protegerse, en grandes aldeas con empalizadas de varios cientos de personas. Hacia 1949, a causa de la paz impuesta por el poder colonial británico, los tiv se dispersaron por la región formando caseríos que incluían entre diez y ochenta y cinco personas. Puesto que la protección ya no era un problema, el coste personal de vivir en grandes grupos fue considerado demasiado alto, y se trasladaron a otros más pequeños.

Del mismo modo, el número de occidentales que viven solos creció enormemente en los años sesenta, setenta y ochenta. A medida que aparecieron en el mercado nuevos bienes y servicios, y cambiaron las costumbres sexuales, el precio que las personas tradicionalmente pagaban por los servicios recíprocos y el sexo empezó a parecer demasiado alto. El resultado es que se «cambiaron de casa» y viven solos.

PARA RAROS, NOSOTROS

Los seres humanos, de todos modos, son animales extremadamente sociales. Veremos en el capítulo 13 que a medida que aumenta el tamaño del grupo social humano, se inventa nueva cultura, incluyendo cultura social, con vistas a impedir que el grupo se desplome. En la actualidad, aunque todos nosotros participamos también en grupos pequeños, el mundo entero es una única sociedad. Como resultado de ello, el número de principios sociales aumenta siempre, y la cantidad de tiempo que empleamos en la sociabilidad es inmensa.

Formas sociales

Aunque es posible darle muchas vueltas, el dogma fundamental de la sociedad, humana o animal, en realidad es muy sencillo*. Del mismo modo que la unidad básica de comportamiento es la persona actuando, la unidad básica de la sociedad son dos personas adaptándose la una a la otra.

Capítulo Uno

Existen tres formas principales en cualquier estructura social: la red, la categoría y el grupo. Los principios sociales expuestos más arriba sirven de base a las formas sociales.

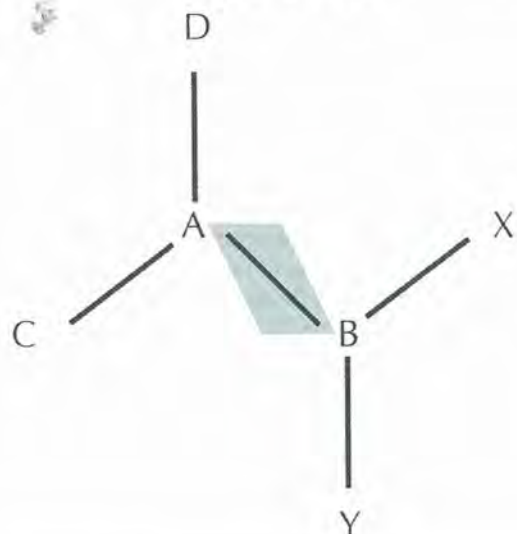
Díadas y redes. La unidad básica tanto del grupo social como de la red social es la **díada**, que es una relación entre dos personas actuantes. Aunque cada persona es la unidad *actuante* que es miembro de la sociedad, la *díada* es la *unidad social básica*. Toda díada estable (como toda persona) tiene su propia cultura (la mayoría de la cual, aunque no toda, es compartida por otras personas y díadas).



1-12. Dos seres humanos (o dos grupos de seres humanos) pueden formar una relación diádica. La persona A considera los actos y deseos de la persona B cuando actúa; la persona B hace lo mismo respecto de la persona A. La persona es el actor y decisor básico. Pero la díada de dos partes que interactúan es la unidad social básica. Como podéis ver en la fotografía, una persona, sin otra, no es una unidad social. Cadenas de esas díadas (cada una de las personas de una díada forma parte de muchas otras) forman redes. Racimos de díadas forman grupos.

* Esta sección está escrita desde el punto de vista de los seres humanos, pero muchos de estos principios son también aplicables a otros animales.

Redes Sociales



1-13. Hay que distinguir las redes de relaciones sociales, categorías culturales en las que las personas pueden ser clasificadas, y los grupos en los que pueden estar organizadas: A tiene relaciones directas con B, C y D; los tres últimos están indirectamente vinculados con X e Y, que a su vez tienen lazos indirectos entre sí y con A. Si B presenta a A e Y, crea un lazo directo, e incluso pueden convertirse en amigos y ayudarse de muchas formas.

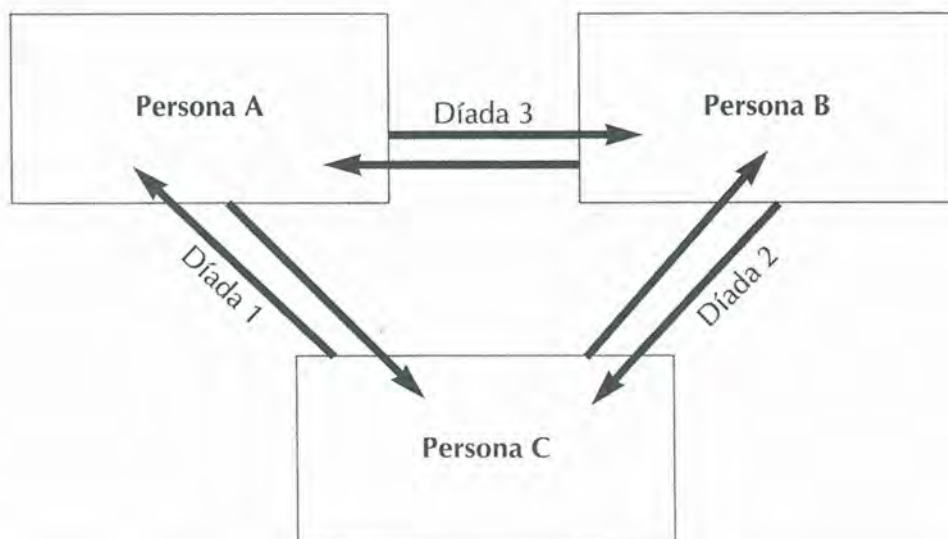
Formar redes supone utilizar la red para los propios fines. Si D necesita ayuda para encontrar un nuevo trabajo, por ejemplo, puede hablar con A. A habla luego de la necesidad de D a varios de sus amigos, incluyendo a B, que se lo dice a los suyos, y resulta que X ha oído hablar de un empleo que podría ser adecuado. La información vuelve a D, que se interesa y consigue el trabajo. D y X pueden que nunca se hayan visto.

Una red social consiste en díadas interrelacionadas. El enlace tiene lugar cuando una persona está implicada con más de otra persona. Si A está conectado con B y también con C y D, entonces C está indirectamente conectado con B y D a causa de su relación común con A (ver 1-13). La red existe porque muchas personas entablan entre sí relaciones en cadena. Como vimos antes, esta red se puede utilizar para fines sociales específicos. Las redes están presentes incluso cuando su utilización no es un principio social habitual.

Una red es una trama. Las redes están involucradas en los sistemas de parentesco o de comercio, incluso cuando los implicados no aplican el principio de utilización de redes. En muchas de las redes de la sociedad moderna, sin embargo, su utilización puede ser el único principio que mantiene a las personas conectadas entre sí.

Las unidades de una díada pueden ser personas individuales; también pueden ser grupos sociales. Un tratado internacional o un acuerdo comercial entre dos países es una díada. Lo mismo es una venganza de sangre o un contrato. Las díadas sociales están marcadas por el hecho de que los dos indi-

Tríada



1-14. La presencia de un tercer ser humano lleva a una tríada, formada por tres díadas. Las tríadas son un rasgo esencial de los grupos humanos.

viduos se benefician de su asociación mutua. La díada se desintegrará cuando dejen de ser útiles el uno al otro, cuando los costes de uno o de ambos superen con mucho a las recompensas, o cuando la díada se vea seriamente coartada por la envidia.

Los problemas que surgen en la díada se solucionan o bien por la separación entre las partes (destruyendo la díada, por lo tanto), o bien añadiendo una tercera parte e incluyendo la díada en una tríada.

Tríadas y grupos. Una *tríada* se forma cuando tres animales mantienen relaciones entre ellos. Es decir, A y B mantienen una relación, B y C otra, y C y A otra. La tríada se compone, por lo tanto, de tres díadas. Se pueden formar grupos mayores conectando díadas y tríadas en unidades de mayor tamaño. El número de principios no aumenta necesariamente sólo porque lo haga el tamaño de la unidad.

Las tríadas sociales tienen una debilidad interna que aumenta a causa de que un miembro puede envidiar la relación del otro con el tercero, creando entonces una situación de celos. Los celos pueden ocasionar que un animal se retire del campo o que dos animales conspiren contra el tercero. En la tríada, cada una de las díadas que la forman está «arbitrada» por la tercera parte. Este arbitraje puede a veces ser la amenaza. Por ejemplo, en la tríada de mutua desconfianza durante la Guerra Fría OTAN-URSS-China, cada uno vigilaba la relación entre los otros dos. Grupos sociales más amplios resultan de la concatenación de díadas y tríadas, como Occidente, el mundo comunista (y el «Tercer» Mundo). Y también la tríada más pequeña y fundamental: madre, padre y retoño.

Categorías. Una categoría social es de un orden diferente. No está basada en díadas, sino más bien en la clasificación y evaluación cultural de personas sobre la base de sus características. Así, una categoría social es un dispositivo cultural para agrupar a las personas. Varones y mujeres son categorías de personas. No forman necesariamente grupos o redes, aunque el género puede ser utilizado como criterio de admisión en algunos grupos. Las «razas», como veremos en el capítulo 9, son categorías sociales. Los viejos y los jóvenes pueden ser vistos como categorías sociales.

Estas distinciones son simples una vez que se dominan. Pero si confundimos categorías con grupos, o con redes, tendremos problemas para comprender tanto las sociedades en las que vivimos como las que estudiamos. La comprensión de la cultura que permite a estas formas sociales funcionar es más compleja, aunque no es difícil. Las distinciones aquí realizadas son fundamentales para el resto del libro.

REFLEXIONES FINALES

Aprender cosas acerca de algo o alguien completamente diferente nos permite compararnos con lo que no somos. Aprender lo que no se es ayuda a definir lo que se es. A lo largo de este libro realizaremos tres clases de comparaciones.

- Compararemos otras especies con la nuestra. Este proceso es especialmente útil para la comprensión tanto de la naturaleza de la cultura como el modo en que los seres humanos han culturizado su comportamiento animal y partes de su estructura social.

- Compararemos otras culturas con la nuestra. Este proceso nos va a permitir comprender las particularidades históricas de nuestras formas de percibir el mundo en el que vivimos.
- Compararemos las experiencias de otras personas con nuestras propias experiencias. Esto nos ayudará a comprender la importancia de nuestro propio aprendizaje y nuestra propia posición social.

También podremos aprender mucho sobre la cultura y sobre nosotros mismos inventando culturas que nunca han existido. A medida que vamos inventando una cultura, necesariamente hacemos que nuestras propias características se pongan de relieve tanto en la cultura como en lo biológico. Podemos elegir aspectos de la nuestra o de otra cultura, y luego postular culturas de la imaginación en las que falten tales características. Un ejercicio semejante requiere que tengamos en cuenta todo lo que está conectado con la característica en que nos hemos centrado. Por ejemplo, para comprender la forma en que el género está entremezclado con todos los aspectos culturales, podemos postular culturas de la imaginación en la que el género no esté presente, y luego descubrir que el sexo, la familia y muchas otras dimensiones de nuestras vidas también deberán ser cambiados.

Podemos componer una cultura en la que no exista la guerra ni la disensión. Durante este proceso, podremos comenzar a entender por qué existe la guerra en nuestra propia cultura. Podemos, utilizando estas culturas de la imaginación, descubrir lo difícil que puede llegar a ser crear una paz permanente entre la humanidad.

PALABRAS CLAVE

antropología estudio de la humanidad. La palabra se deriva de los vocablos griegos estudio (logos) de los seres humanos (anthropos). Fue utilizada antes del año 1600 en la filosofía y la historia, pero adquirió su significado presente sólo hacia 1870.

antropología cultural parte del hecho de que los seres humanos son animales que utilizan herramientas y que asignan significado tanto a sus actos como a sus cuerpos. Se interesa por los utillajes y significados que han desarrollado los pueblos.

antropología física o **antropología biológica** parte de la base biológica del ser humano. Se ocupa de la anatomía y fisiología de la especie humana, de la biología y el comportamiento de aquellas especies de monos y grandes simios más estrechamente relacionados con los seres humanos, y del impacto de la cultura en la biología humana.

arqueología estudio de la cultura prehistórica o histórica examinando los restos de esa cultura y de las personas que la vivieron.

cultura capacidad para utilizar herramientas y símbolos.
díada grupo de dos.

etnografía estudio de un pueblo concreto y de su cultura.

lingüística parte de la capacidad humana para hablar, considera tanto la biología del aparato vocal como el habla, el lenguaje y la historia y desarrollo de las lenguas.

papel parte que debe representar un ser humano individual.

Los papeles suponen derechos y obligaciones, actividades previstas, y la dimensión moral para juzgar esas actividades. Los papeles están interconectados entre sí: un papel ayuda a definir otro. Las personas representan papeles, pero no deben ser confundidas con ellos.

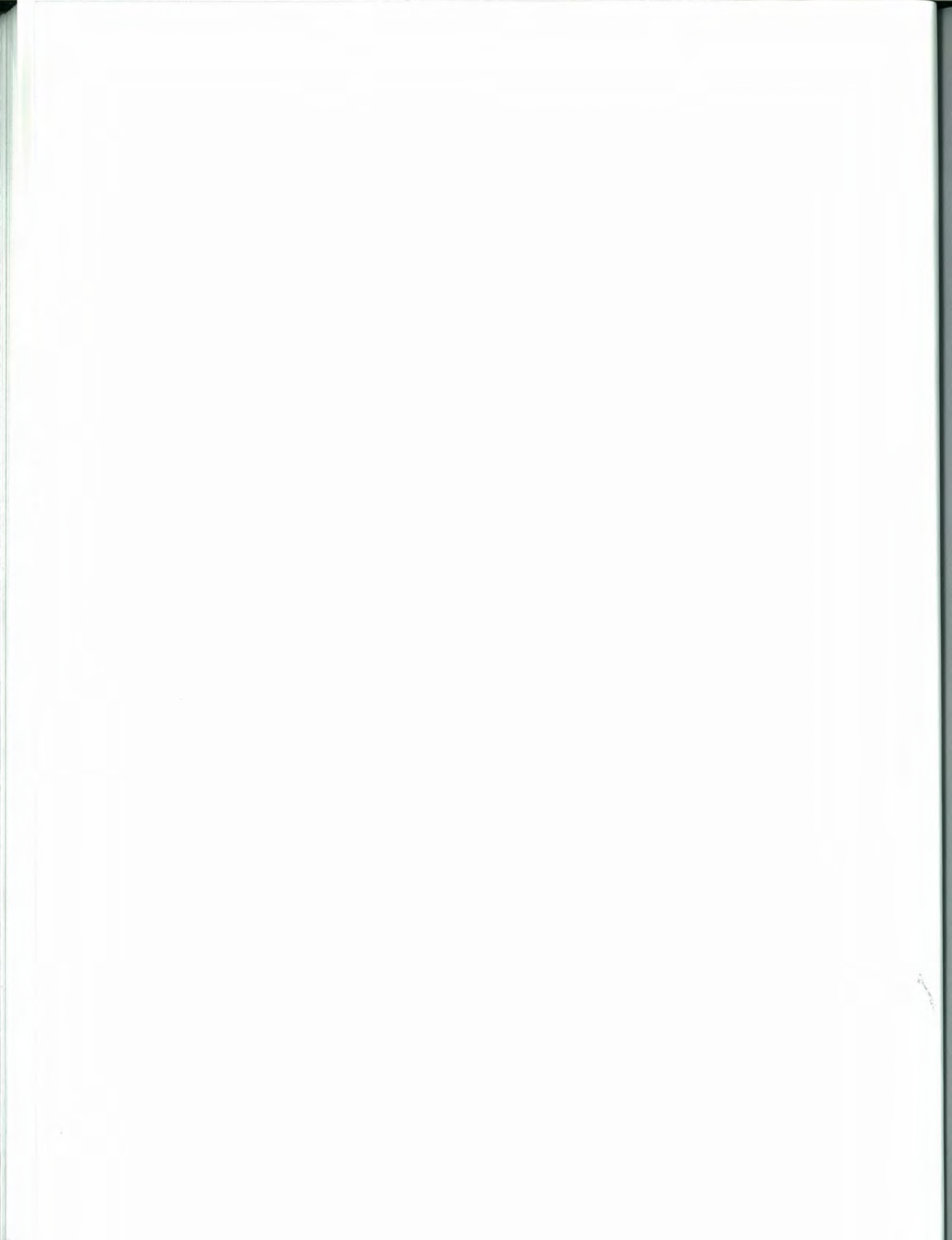
primate orden de mamíferos que incluye a los monos, los grandes simios y los seres humanos.

red engranaje de relaciones sociales diádicas, cuyos nodos son personas individuales o grupos sociales. Las redes se

forman porque cada persona (o grupo) está involucrada en muchas relaciones con gente que frecuentemente no está relacionada entre sí. La información viaja rápidamente a través de las redes; las personas pueden utilizarlas como apoyo.

sociedad grupo de personas en interacción que se ven a sí mismas como una unidad, diferente de otras unidades similares.

triada grupo o serie de tres, especialmente de personas o cosas. Una tríada contiene tres diadas.



Aprendiendo Cultura

2

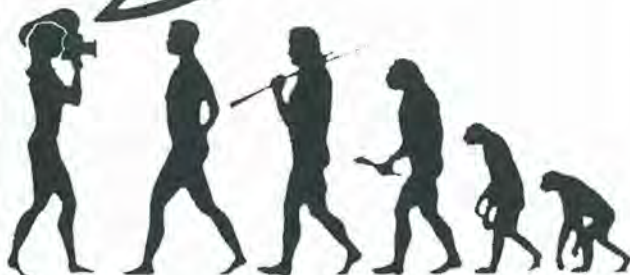
PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Toda cultura es aprendida (la experiencia es una forma de aprendizaje). Cada individuo absorbe ciertos aspectos de una o más culturas. Tanto el aprendizaje como la experiencia son actividades que duran toda la vida, pero lo que aprendemos, y quizá cómo aprendemos, cambia a medida que crecemos y envejecemos.
- A causa de que cada persona aprende cultura, existe al menos cierta idiosincrasia en la cultura de cada uno de nosotros. Cuanto mayores son las diferencias de entorno cultural y de experiencia entre dos personas o grupos, mayor es el grado de idiosincrasia. Sin embargo, y porque crecemos en compañía de otros, gran parte de la cultura es compartida, especialmente la lengua.
- Los antropólogos de campo aprenden lo que para ellos son culturas ajenas como parte principal de su actividad profesional. Los métodos para el aprendizaje de nuevas culturas cuando se es adulto pueden ser aprendidos. Los antropólogos han desarrollado, y todavía lo hacen, tales métodos.
- Las personas que han aprendido dos culturas muy diferentes tienen la ventaja de una visión bicultural; como la visión binocular, la visión bicultural permite a la gente ver en profundidad: es decir, saben que hay varias formas de comprender y utilizar cualquier situación.

En el transcurso de la evolución, nuestros antepasados desarrollaron la capacidad de hablar. Aprendieron a inventar herramientas y a utilizar la cultura. Estas habilidades son genéticas: todos nosotros nacemos preparados para utilizar el lenguaje y la cultura. Estamos evolutivamente tan bien preparados que desde el momento del nacimiento, y quizá antes, comenzamos a aprender todo a lo que estamos expuestos.

Hay una ironía oculta en nuestro aprendizaje del lenguaje y la cultura. El hecho de crecer y aprender una cultura nos hace humanos. Sin la cultura, no podemos ser completamente humanos. PERO el hecho de que aprendamos una cultura nos hace difícil, y a veces incluso imposible, aprender otra de la forma profunda y natural en que aprendemos la primera. El mismo proceso que nos hace humanos nos hace también provincianos.

Nosotros, seres humanos, estamos genéticamente programados para aprender la cultura de nuestro entorno. Pero aprender «nuestra» cultura, irónicamente, nos aparta de otras culturas.



2-1.

CÓMO APRENDEMOS NUESTRA PROPIA CULTURA

Los seres humanos comienzan su aprendizaje a los pocos minutos de nacer; seguimos aprendiendo hasta la muerte. En el proceso de aprendizaje de la cultura, obtenemos la particular impresión de que aprendemos —nuestra propia cultura— como parte del mundo natural. No podemos ver, oír o sentir algo sin que simultáneamente percibamos las dimensiones culturales.

Este hecho puede ser descrito como una trampa social. Esto quiere decir que la cultura a la larga se convierte en una fuerza destructiva al mismo tiempo que soluciona nuestros problemas inmediatos. Por nuestra lengua y nuestra cultura, estamos atados a nuestro propio grupo y (aquí reside la trampa), enajenados de los demás.

En la actualidad, la necesidad de muchos pueblos del mundo de caminar al lado de otros hace indispensable que traspasemos las estrechas dimensiones culturales de cualquier grupo. No sólo debemos aprender nuestra propia cultura a medida que crecemos (de hecho, para crecer), sino que debemos intentar activamente aprender que nuestra cultura proporciona solamente una forma de ser cultural y de ser humano. Existen otras formas que funcionan igual de bien.

Algunos de nosotros tenemos dos culturas «nativas» (quizá una en nuestro hogar y otra en el colegio o el trabajo). Otros aprendemos una segunda cultura cuando somos jóvenes. Muchas personas, cuando son adultas, se trasladan a sociedades extrañas y aprenden esas culturas nuevas. Algunos de esos aprendices son refugiados que han huido de la tiranía llevándose poco más que la vida; otros van a países nuevos para mejorar sus expectativas. Otros más quieren hacer negocios en países extranjeros.

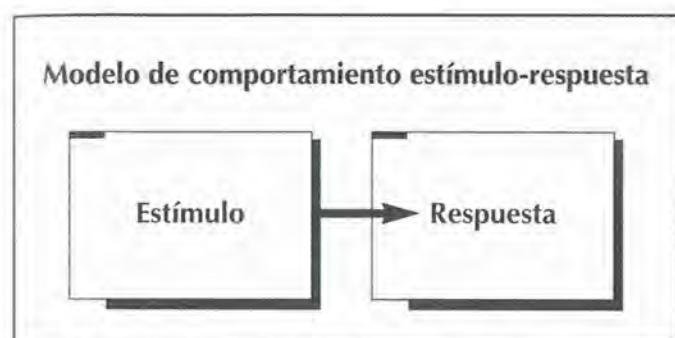
Cuando aprendemos culturas distintas de nuestra cultura materna, especialmente cuando lo hacemos ya adultos, el proceso es más consciente. Cuando somos jóvenes, aprendemos nuestra cultura específica sin percatarnos del proceso. Parece tan natural como cualquier otra parte de nuestro entorno. Pero si aprendemos nuevas culturas cuando somos mayores, somos extremadamente conscientes tanto del acto de aprendizaje como de la escasa familiaridad de lo que estamos aprendiendo. El acto de aprendizaje ya no es simplemente cosa de nuestro desarrollo corporal y cerebral: se ha convertido en un proceso consciente. Lo que aprendemos ya no es sólo parte de nuestro entorno (aunque en parte lo siga siendo): es una alternativa a lo que aprendimos en primer lugar. El hecho de que conocemos dos alternativas nos va a marcar para siempre.

Este capítulo trata de ambos tipos de aprendizaje. Primero, examinaremos cómo aprende la gente su propia cultura; seguiremos a una persona a lo largo de su vida, viendo cómo aprende su cultura materna como parte del crecimiento y de la vida. Luego, en la segunda parte del capítulo, cambiaremos nuestra perspectiva para examinar cómo aprenden los adultos culturas ajenas (nuestro punto focal específico será cómo aprenden los antropólogos).

La base de nuestra personalidad es genética, y por lo tanto química. Todos los padres aprenden rápidamente que sus hijos tienen unas características de personalidad innatas que no habían previsto. Estos rasgos innatos, sin embargo, son guiados e influenciados por la cultura que aprendemos. Una de mis más profundas experiencias cuando trabajé con los tiv fue conocer a una mujer tiv cuyas características innatas eran asombrosamente parecidas a las de mi madre. No se parecía a mi madre; no actuaba como mi madre. Sin embargo, se reía igual que mi madre. La forma en que se relacionaba con los demás —la combinación particular de buen humor, paciencia, sincera preocupación y una exigencia intransigente de lo que creía que era un comportamiento considerado y correcto—

también era como la de mi madre. Me di cuenta, por supuesto, de que mucho de este parecido sólo existía para mí. Pero si esta mujer hubiese crecido en la cultura de mi madre, o mi madre en la suya, hubieran sido notoriamente parecidas para la mayoría de los observadores. No sé si esas cualidades eran innatas. Pero con un cambio de cultura, las dos hubieran sido casi intercambiables. Así aprendí de primera mano que todos los seres humanos son parientes separados por cultura.

A comienzos del siglo XX, el modelo estímulo-respuesta dominaba las ideas sobre el aprendizaje (en realidad, las ideas sobre todo el comportamiento). La premisa básica era la siguiente: un estímulo externo al animal «causa» que se comporte. La formulación era «el estímulo lleva al comportamiento» (ver 2-2). Es correcto (mientras funciona).



2-2. Un primer modelo del comportamiento se basaba completamente en una respuesta frente a un estímulo externo.

Sin embargo, este modelo llamado estímulo-respuesta convierte al animal en un receptor pasivo. Deja fuera el aprendizaje. También excluye los propósitos o intenciones del animal. Además, asume lo que sabemos que no es cierto: que todos los estímulos recibidos por la persona o animal provienen del exterior. Los críticos del modelo estímulo-respuesta indicaron que

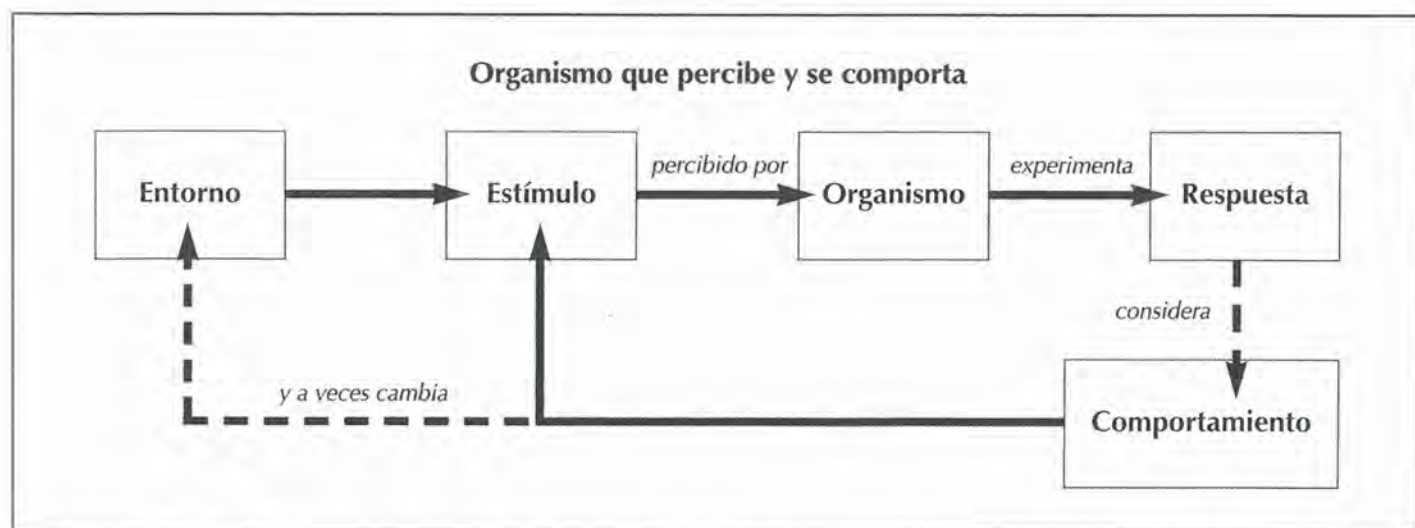
había un organismo que sentía, pensaba y aprendía entre el estímulo y la respuesta. Tanto el organismo perceptor como el entorno que proporcionaba la mayor parte de los estímulos son importantes factores excluidos del modelo estímulo-respuesta (ver 2-3).

Realimentación

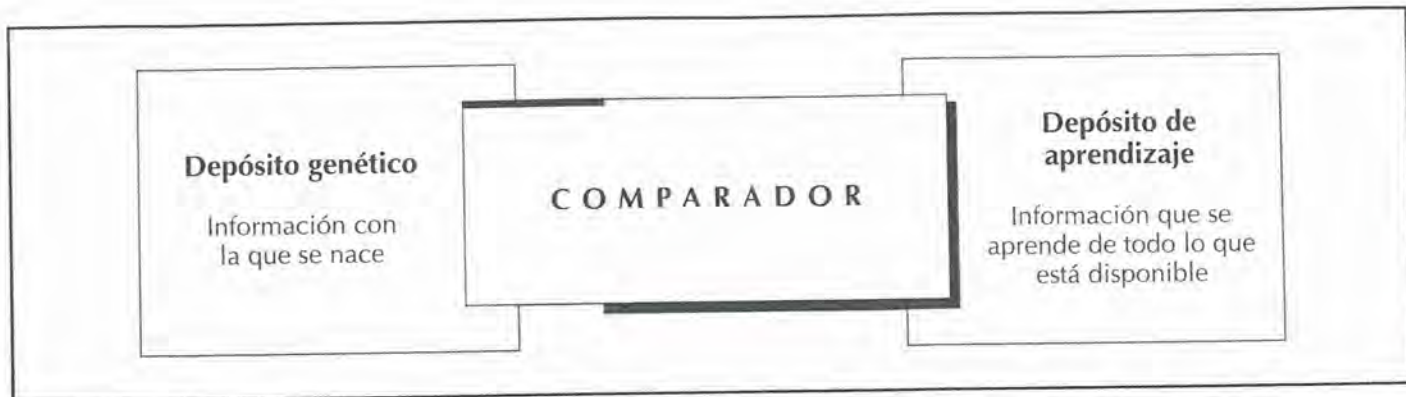
No fue hasta los años sesenta y setenta cuando se introdujo una complicación en el modelo. Un libro llamado *Behavior: The Control of Perception* (Powers, 1973), proponía la idea de que un organismo animal es un mecanismo de realimentación, que funciona como un termostato. La premisa básica es que el propósito de cualquier comportamiento es influir en y controlar el estímulo (paso 6 en 2-3). Los animales, incluidos los animales humanos, actúan para adecuar el estímulo con lo que, consciente o inconscientemente, quieren percibir; de ningún modo todos nuestros deseos están claros; muchos son resultado del funcionamiento de nuestro cuerpo. Nuestro comportamiento, por lo tanto, puede –pero puede que no– causar efectos en el entorno físico (línea de puntos 7 en 2-3).

Pero ¿cómo sabemos lo que queremos percibir? ¿Qué es lo correcto? Todos los mecanismos de realimentación –el más simple es el termostato de un horno– necesitan un comparador (ver 2-4). Por ejemplo, todo termostato está dispuesto de tal manera que dentro de una escala limitada de estímulos no se exige respuesta. Es decir, como el estímulo es «correcto», todo puede seguir haciendo exactamente lo que estaba haciendo. Cuando el estímulo sobrepasa o no llega a ese límite, sin embargo, se envía una señal de que algo está pasando. Con esta señal de «demasiado» o de «demasiado poco», el termostato o el animal hace algo para devolver el estímulo a la esfera preestablecida.

Comparador. El marco básico de cualquier comparador animal es la genética. Como resultado de la evolución, el ser nace preparado para saber cuándo algunos estímulos son correctos. Respuestas particulares a estímulos particulares, a través de los años de evolución, han permitido sobrevivir a



2-3. El gráfico se lee así: un entorno contiene muchos estímulos. Un organismo en un entorno percibe un acontecimiento; la percepción es un estímulo. El organismo perceptor experimenta una respuesta, registra el acontecimiento. Puede o no producir comportamiento. El comportamiento tendrá un efecto en el estímulo y puede alterarlo considerablemente. De hecho, también puede afectar al entorno.



2-4. Todo ser humano se caracteriza por un banco de información (lo que está en los recuadros). Una inmensa cantidad de esa información es información heredada. Rara vez, o nunca, somos conscientes de ella. Se lleva en los genes y aquí es denominada depósito genético. La gente también añade más información aprendida de la experiencia. Es denominada depósito de aprendizaje. Ambos tipos de información, cuando se mezclan, alimentan el comparador. El comparador es el cerebro, trabajando con toda la información (de ambos tipos) que tiene disponible. Es este comparador el que nos dice lo que resulta cómodo, lo que es «correcto».

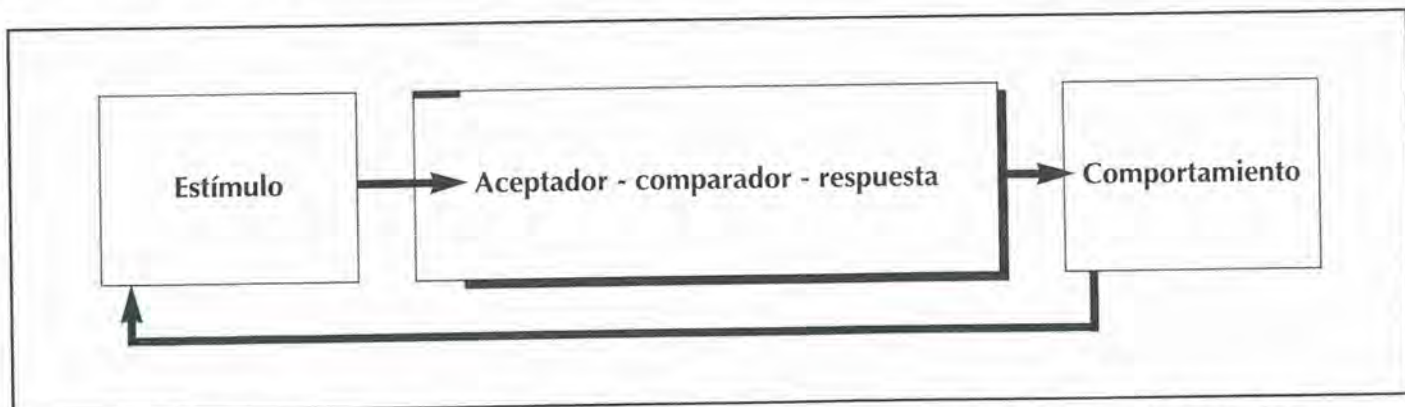
los antepasados del animal. Cuando una respuesta es innata en lugar de aprendida, se trata de un depósito genético, que podemos caracterizar como una cuenta abierta por la criatura individual en el banco de información.

Los seres humanos añaden otra dimensión al comparador: legitimidad cultural, aprendida. El comportamiento no sólo altera lo que la persona percibe, sino que produce otro resultado enormemente importante. La persona aprende mediante el ensayo y el error, o según su instrucción, cómo comportarse para devolver el estímulo a una condición aceptable. Por lo tanto, «sabe» algo además de la genética. Para bien o para mal, aprendemos de la experiencia. Así, el comportamiento no sólo afecta al estímulo, sino que también deja huella en el organismo actuante. Esta huella puede cambiar las normas del comparador. Podemos caracterizarla como el depósito aprendido en el banco de información del ser.

La información genética y la información aprendida, una vez depositada, se convierten en operativamente inseparables. En los términos utilizados por los bancos acerca de los fondos de varias procedencias, el depósito genético y el depósito aprendido están «asociados». Estos procesos están resumidos en 2-4.

El aspecto más interesante de todo esto es el flujo. La mayoría de los estímulos (no todos) se originan en el entorno. El resto tiene su origen en el funcionamiento corporal, llegando a nosotros como dolor o emoción. Un estímulo externo se percibe por medio de un «sistema aceptador»: órganos de los sentidos como oídos, ojos y piel. Las reacciones a este estímulo fluyen a través del comparador, donde son consideradas en relación con la información, genética y vivida combinadas, almacenada (2-5). Cualquier respuesta, por lo tanto, lleva simultáneamente a más información experimentada y a un comportamiento que altera el estímulo. Tales procesos comienzan en la concepción y finalizan con la muerte.

Así, la información total disponible para la criatura que percibe está por un lado en los genes, y por otro en la experiencia personal. Nuestra experiencia, ampliada por la gama de posibles opciones, está de hecho limitada por las elecciones que hemos realizado. Cada vez que se percibe un estímulo, es comparado con la información interiorizada por decisiones y acciones procedentes de experiencias anteriores. El ser o bien repite la acción que aprendió antes, o bien, si los resultados no fueron satisfactorios, realiza un esfuerzo específico para



2-5. Una vez que el estímulo se percibe y se registra por el aceptante, es considerado por el comparador y se produce una respuesta. El comportamiento puede tener lugar o no. Si tiene lugar, cambiará el estímulo o el comparador, o ambos. Tanto la respuesta como el comportamiento (incluyendo la decisión de no producirlo abiertamente) dejan un residuo en la cuenta de experiencia de información.

no repetirla. Al efectuar estas elecciones, el individuo interioriza la cultura como una parte efectiva de la información sobre cómo relacionarse con el entorno.

Al menos dos variables complican la forma en que las personas aprenden cultura. En primer lugar, el organismo actuante está genéticamente programado para crecer y envejecer. El crecimiento altera los patrones genéticos del comparador. Así, las dimensiones genéticas del comparador no reflejan los mismos patrones de comportamiento en todas las etapas del ciclo vital. La dimensión experimentada también se ve alterada cada día a medida que envejecemos, aprendemos más, y asumimos nuevas tareas sociales. Forma parte de la experiencia humana el hecho de verse constantemente reevaluada a la luz de los cambios en el entorno y de las experiencias posteriores. Nuestras experiencias pasadas evidentemente no cambian. Lo que sucedió, sucedió. Pero nuestra evaluación de esas experiencias pueden cambiar varias veces al día. Revalorar nuestra experiencia es una dimensión normal del crecimiento y la madurez.

Esquemas. En segundo lugar, la persona en proceso de aprendizaje aprende categorías en las que introducir la información conocida. Si no podemos construir tales categorías —los teóricos del aprendizaje de la antropología cognitiva y de las demás ciencias cognitivas las llaman **esquemas**—, sería imposible organizar la información que aprendemos. En seguida nos veríamos abrumados por una sobrecarga de información. Aunque algunos de los esquemas son universales entre los seres humanos y otros pueden ser incluso peculiares de un individuo, la mayoría son culturalmente compartidos: no por todos los seres humanos, sino por los que comparten la misma cultura. Los esquemas son «abstracciones conceptuales que median entre los estímulos recibidos por los sentidos y las respuestas de conducta» (Casson, 1983). El término esquemas supone poner en plural lo que previamente hemos denominado comparador.

Para comprender el término esquema, piensa en la gramática de tu lengua. Ningún niño que aprende cualquier lengua sabe que existe la gramática. Tienen que enseñárnoslo. Sin embargo, la gramática es una parte indispensable de la expresión del propio pensamiento. De acuerdo con las gramáticas de nuestras lenguas, dividimos el significado en unidades que son reconocibles por otros que hablan la misma lengua. Luego colocamos las unidades en el orden «correcto» (es decir, gramatical) cuando hablamos. Podemos transformar las unidades según una serie de reglas gramaticales (es decir, podemos cambiar los tiempos, hacer plurales, y ajustar las terminaciones verbales o las formas adjetivas). Las categorías de la gramática modelan no sólo nuestro discurso, sino nuestros pensamientos. No podemos siempre pensar con palabras, pero para expresarnos con lenguaje debemos poseer palabras y gramática. Cuando nos comunicamos, debemos hacerlo dentro de los esquemas de la gramática de algún lenguaje.

Algunos aspectos de la gramática son comunes a todos los

lenguajes, seguramente reflejando tendencias del cerebro humano. Todas las lenguas tienen sustantivos y verbos. Pero otros aspectos no son universales. En la lengua tiv, los términos para color son verbos en lugar de adjetivos: los tiv no dicen que algo es rojo, sino que «rojea». La información puede ser traducida, pero la sensación es muy diferente porque los esquemas son diferentes. Esquemas como la gramática están depositados en el comparador y se convierten en parte permanente de la forma en que experimentamos el mundo y nos comunicamos sobre él.

Así, lo que aprendemos no es una simple copia de una realidad externa. Los esquemas mediante los cuales organizamos las experiencias a medida que las percibimos y a medida que actuamos *crean* nuestra propia realidad. Sólo podemos comprender lo que este marco nos permite entender. Percibir una realidad diferente puede requerir un marco alternativo.

La gramática es solamente uno de los diversos esquemas. En un nivel menos abstracto, hay un esquema (o, si se añaden más detalles, muchos esquemas) para adquirir y utilizar el mobiliario de nuestra casa: sabemos dónde sentarnos, dónde colocarnos, dónde poner los pies. Existe un esquema para ir al cine o ver la televisión, para leer o estudiar, para escribir un libro. Un esquema es «una estructura de datos para representar los conceptos genéricos almacenados en la memoria» (Casson, 1983, citando a Rumelhart). Los esquemas de las lenguas extranjeras que aprendemos de adultos puede que nunca sean completamente interiorizados, y así nunca las hablaremos como los nativos.

Otra forma de expresar todo esto es que percibimos; es decir, que nuestros sentidos trabajan. Cuando las percepciones entran en el comparador, son clasificadas en categorías que son parte de los esquemas. Los contenidos de esas categorías están interrelacionados mediante los principios manifiestos en los esquemas. Por consiguiente, «entendemos» lo que vemos en términos de los esquemas ya en el comparador (o, en ocasiones excepcionales, añadimos o quitamos de los esquemas). Un «pensamiento» por lo tanto es una percepción organizada esquemáticamente.

Los esquemas del comparador trabajan para archivar lo que percibimos dentro de modelos que ya conocemos. Los esquemas son por lo tanto no sólo estructuras, sino también procesos. Cuando percibimos nueva información, experimentamos el proceso de acomodarla dentro de nuestros modelos usuales de percibir y comportarnos. A veces los esquemas condicionan lo que percibimos para no perturbar el modelo (y a veces nos alejan de la comprensión de la realidad si esa realidad no se corresponde con nuestros esquemas). Como veremos más adelante, esta coacción es lo que debe ser cuidadosamente vigilado en el trabajo de campo. Para controlarla, debemos ser conscientes de nuestros esquemas, de modo que *sepamos* que los estamos utilizando y cómo lo estamos haciendo.

VIAJE A TRAVÉS DE UNA VIDA

Unas horas después del nacimiento, el bebé humano ajusta sus movimientos a los ritmos del lenguaje adulto (Condor y Sander, 1974). Analizando registros de sonido frase por frase, psicólogos y pediatras comprobaron que el movimiento corporal del bebé y el ritmo del énfasis en la voz adulta coinciden. Es más, estos científicos descubrieron que esta correla-

2-6. La información en el banco de datos de cada persona se dispone en modelos denominados esquemas. La nueva información se archiva en este mismo sistema, que es proporcionado por los esquemas genéticos (biológicos) y aprendidos (culturales).





2-7. Algunos minutos después del nacimiento, el niño ajusta sus ritmos corporales a los ritmos de la lengua que se habla a su alrededor. Los bebés ven muy bien; esta niña tiene solamente un minuto de edad.

ción era válida para todas las culturas. Cuando los investigadores utilizaban varias lenguas, el movimiento del recién nacido cambiaba cada vez que cambiaba la lengua. Cuando el adulto hablaba una lengua diferente, el niño se adaptaba al ritmo de la nueva lengua.

Por lo tanto, la cultura nos influye desde el momento en que nacemos. Nuestros primeros movimientos corporales están asociados a la lengua de nuestros padres y vecinos. El primer estímulo cultural nos marca para toda la vida.

Un animal joven, humano o no humano, debe ser estimulado por su entorno. Sólo cuando los jóvenes son estimulados crecen y prosperan. Las capacidades se desarrollan mediante respuestas a estímulos ambientales. La estimulación es tan vital para el crecimiento como una nutrición adecuada. Los niños humanos mueren si no son estimulados. Si no hay estímulo, no hay comportamiento.

La cultura que aprendemos está afectada por tres condiciones limitadoras: (1) un niño (o un adulto) puede aprender solamente lo que le proporciona el entorno cultural, sin que

importe su capacidad genética; (2) debe aprender de acuerdo con las demandas de las demás personas del entorno; incluso a una edad muy temprana se pueden hacer diferentes demandas basadas en el género o en la clase; y (3), hay algunas cosas que los adultos no permiten que los niños aprendan.

Interacción

El niño aprende a interactuar con una persona cada vez. La primera relación social intensa y prolongada normalmente tiene lugar con la madre. Pero pronto se ve también activamente relacionado con el padre, los hermanos, otros parientes, quizá con el perro (si el perro es parte del hogar como en la cultura occidental) o con el ganado (si el ganado es parte de la comunidad, como sucede en ciertas áreas de África Oriental).

Mientras el niño interactúa con los demás, está aprendiendo una identidad sexual. Cuando tiene alrededor de un año, un niño o niña ya sabe de qué sexo es. La mayoría de la gente



2-8. Los niños necesitan estímulos para aprender. Las personas y los objetos culturales proporcionan los estímulos. De hecho, todo el mundo los necesita en todas las etapas de su vida, pero la niñez muy temprana y la vejez son los momentos en los que su falta se nota más. Ha habido una larga disputa —nunca solucionada— sobre si el enfajado apretado, como este niño navajo, inhibe ciertas clases de desarrollo físico, o si, y cómo, afecta a la personalidad adulta.

no tiene ninguna dificultad en aceptar el hecho de su sexo. Sin embargo, como veremos en el capítulo 3, todo el mundo experimenta alguna dificultad, y algunos una dificultad muy considerable, para aceptar las limitaciones de género asociadas con su sexo.

A medida que el niño crece y aprende a hablar, se van desarrollando los esquemas en su comparador. La percepción y la expresión del color es un ejemplo típico. Todas las lenguas humanas realizan las mismas distinciones fundamentales: tienen palabras para el blanco y el negro (es decir, color claro y color oscuro). La mayoría, aunque no todas, añaden una palabra para el rojo. Los demás colores, si están recogidos en la lengua en cuestión, siempre mantienen un orden específico (Berlin y Kay, 1969). En gran parte, esto parece derivarse del sentido de la percepción innato de los seres humanos. Los tiv tienen una palabra para designar el negro (que incluye el azul), otra para el blanco (que incluye todos los colores claros, incluso el azul claro), y otra para el rojo (que incluye el amarillo y el naranja). Su capacidad para distinguir los colores es tan aguda como la de cualquiera, pero para expresar por medio del lenguaje las demás distinciones que perciben y que se preocupan por hacer recurren a la metáfora: del color de la hierba o del color del cielo. Se hace lo mismo en castellano: las palabras naranja, lavanda, cereza, son metáforas. Así, las

fronteras entre las palabras que designan el color muestran una dimensión cultural añadida a la percepción física.

Otros esquemas aparecen muy pronto. Los antropólogos han dedicado gran atención a los esquemas que subyacen bajo los términos de parentesco (Lounsbury, 1964), la clasificación de las partes del cuerpo (Werner *et al.*, 1986) o de las plantas (Berlin, Breedlove y Raven, 1974). Todas contienen una fascinante combinación de lo genético y lo cultural.

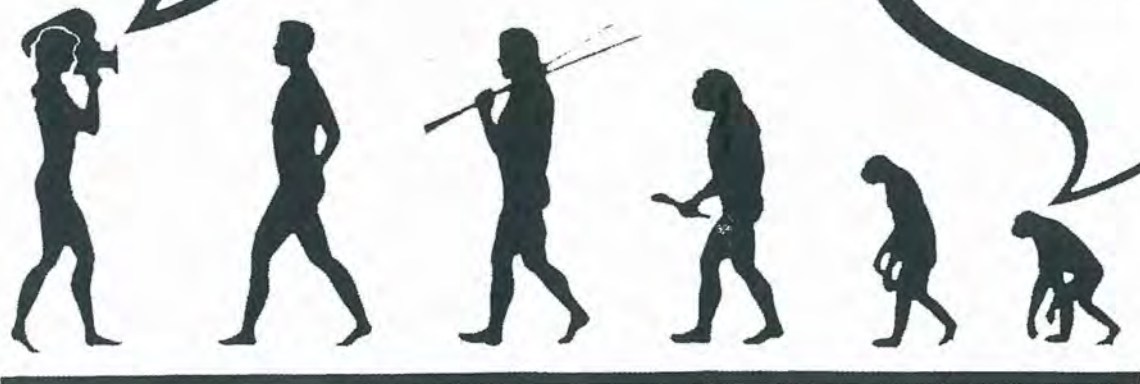
Elecciones

Durante el proceso de aprendizaje y adaptación, el niño efectúa las elecciones que a la larga crean la persona en que se convertirá. No hay modo de que las elecciones del niño puedan ser controladas por nadie más que él. Pueden estar limitadas por lo que proporciona la cultura o por las exigencias de individuos como padres, maestros o dirigentes políticos. Pero es el niño o niña por sí mismo quien realiza estas elecciones entre las opciones disponibles.

La dotación genética y la cultura, a la vez, proporcionan los parámetros de opciones, tanto conscientes como inconscientes. Enfrentada a ellas, la elección efectiva es la que construye a la persona. Cuando un niño efectúa por primera vez una elección para resolver un problema, y funciona, el niño sabe «cómo se hace». Saber cómo se hace algo tiene una importancia enorme

El etnocentrismo es un resultado natural del aprendizaje humano y de los estigmas culturales. Sin embargo, si vamos a vivir en la sociedad global hacia la que hemos evolucionado, tenemos que superar ese etnocentrismo. La antropología es un buen medio para enseñar a la gente cómo superar el etnocentrismo.

Las elecciones que la gente realmente realiza entre las posibles determinan en lo que se convierten.



para el comportamiento futuro: la próxima vez que se dé la misma situación, el niño repetirá la acción que funcionó anteriormente. Hemos sobrepasado una barrera. Hacerlo de alguna otra forma significa o bien que se ha desaprendido algo, o bien que el niño debe empezar a escoger entre varias formas previamente aprendidas. Estamos marcados por nuestras elecciones, y por lo tanto por las opciones culturales que hemos elegido.

Resumiendo, en la infancia y la niñez las capacidades genéticas de la persona reciben el impacto de la cultura. El resultado es una inmensa variedad en la gente, más allá de las diferencias genéticas. El componente cultural se hace cada vez más dominante a medida que la persona crece, realiza más elecciones, tiene más experiencia. Uno es lo que aprende y lo que hace.

En todas las sociedades, la gente reconoce uno o más tipos ideales de persona. Pueden dirigir todos sus esfuerzos a convertir a los niños en uno u otro de estos tipos ideales.



Los americanos no paran de decir que debe permitirse a los niños desarrollarse de acuerdo con sus capacidades. Sin embargo, detrás de esa cháchara, se presiona mucho para convertir a los niños

en buenos americanitos. Uno de los aspectos insólitos de la educación americana es que los niños aprenden desde muy pequeños que se supone que deben ser independientes y autónomos. Conocí a una mujer holandesa que vio a una madre americana que discutía con su hijo de dos años. Cuando la madre le dijo: «¡Bueno, decídetle!», la holandesa se encolerizó. Ella creía que a ningún niño de esta edad se le debía permitir —y mucho menos animar a— tomar una decisión.

Otros dogmas de la cultura americana son que los niños deben ser apartados de la muerte, que no deben saber qué es el sexo demasiado jóvenes, y que hay muchos temas que simplemente son inadecuados para los niños. Muchos adultos consideran al menos algunos aspectos de estos asuntos vergonzosos o como una carga, y por lo tanto dicen que no quieren sobrecargar a los niños.

PARA RAROS, NOSOTROS

Movilidad

Una vez que el niño aprende a caminar, se ensanchan tanto la esfera geográfica como la cultural. Cambian las relaciones con todos y todo en el entorno. Las personas que rodean al niño intervienen para limitar sus movimientos, a veces por medios muy severos. En las sociedades industriales, los niños tienen que ser mantenidos lejos de las carreteras; en sociedades tecnológicamente simples, hay que enseñar a los niños a evitar el fuego.

La tarea más urgente para los niños de cinco o seis años es aprender las habilidades sociales que les permiten participar en grupos sociales compuestos por tres personas o tres partes (las

triadas de las que hablábamos en el capítulo 1). El niño aprende que las personas con las que interactúa tienen relaciones sociales entre sí y que estas relaciones a veces lo excluyen. El niño debe aprender la confianza y paciencia necesarias para esperar, solo, a que estas importantes personas reanuden su interacción con él. La díada y la triada son las formas sociales básicas en todas partes. Lo aprendemos antes de los seis años.

Aunque han estado adquiriendo cultura desde el momento del nacimiento, los niños de cinco o seis años se dan cuenta de que deben aprender de forma activa una cultura específica. Todos continuamos aprendiendo formas de hacer las cosas —la gente del mundo moderno aprende mucha cultura a través de la televisión—, pero seguimos recurriendo a los contenidos específicos de las lecciones de dentro y de fuera de la escuela. «Cultura adquirida» es lo que aprendemos en la vida diaria. «Cultura aprendida» es lo que intencionadamente pretendemos dominar.

«Cultura aprendida»

En la mayoría de las culturas actuales, un niño se hace consciente de sus iguales aproximadamente al mismo tiempo que se supone que debe ingresar en la escuela. Las escuelas, y los sistemas educativos de los que forman parte, sirven en primer lugar a las necesidades de la sociedad. Sólo secundariamente intentan ser útiles a las necesidades de los niños. Todas las escuelas son creadas para educar a los jóvenes, y a veces también a los adultos, en las formas de la cultura. Pero esto también quiere decir adoctrinar. En la escuela, el niño aprende no sólo materias académicas, sino también actitudes y comportamientos.

Las escuelas, incluso las más elementales, son sistemas sociales complicados. Tienen culturas complejas y especializadas. Cuanto más complejas son las lecciones culturales que deben ser enseñadas, más complejo se hace el sistema social de la escuela. La complejidad social puede ser un escollo en el aprendizaje.

En la actualidad se espera que los niños aprendan a leer y escribir. Esta capacidad incluye la transferencia de estímulos de un canal sensorial receptor a otro. El fenómeno fundamentalmente auditivo del lenguaje debe ser reexperimentado como fenómeno visual. Algunos niños tienen dificultades con esta transferencia.

Hacerse adulto

En la pubertad, la cultura que debemos aprender cambia radicalmente. La pubertad es el conjunto de cambios físicos que la persona experimenta a medida que alcanza la edad adulta. La adolescencia, por otro lado, es un estatuto social culturalmente definido, así como un estado mental que comienza en o antes de la pubertad y que puede persistir tras la madurez física.

La mayoría de los adolescentes son físicamente adultos, pero social y culturalmente son inexpertos. La mayoría de las sociedades marcan el paso de la niñez a la edad adulta por medio de un ritual o una ceremonia, como veremos en el capítulo 11. Los adolescentes occidentales, a falta de la iniciación, se encuentran en una especie de limbo social. La cultura que aprenden o inventan mientras están en este limbo a veces parece tan atractiva que son reacios a abandonarla cuando

-crecen. De todos modos, la edad adulta es el estatuto más valorado en todas las sociedades.

En el mundo occidental, ha prevalecido durante mucho tiempo el punto de vista de que tanto el carácter como el desarrollo social están acabados al final de la adolescencia. Esta idea es tan general, de hecho, que el estudio del desarrollo personal de los adultos apenas ha sido merecedor de atención científica. Los problemas de los adultos han sido considerados neurosis o discapacidades personales en lugar de problemas del desarrollo normal. Al final nos hemos dado cuenta de que esta idea es errónea.

A medida que una persona pasa de la adolescencia a la edad adulta, se calman los apremios del crecimiento corporal, pero las presiones del entorno cultural pasan al primer plano. Durante la primera fase de la edad adulta (Levinson, 1978), las personas deben encontrar su camino en la vida. A la mayoría les gustaría hacer una carrera, encontrar pareja, e inscribirse sobre el matrimonio y la creación de una familia. La cultura pone su sello en todas estas actividades.

La primera mitad de la vida se construye alrededor de un programa biológico: crecemos, entramos en la pubertad, y nos

convertimos en adultos. Durante la segunda mitad de la vida, la dimensión biológica sigue presente, pero disminuye en importancia hasta el comienzo de la vejez. El estudio de los años de madurez, al igual que de los primeros años de la edad adulta, está demasiado descuidado.

La cultura occidental, a pesar del hecho de que trata de convencernos de que es una cultura orientada hacia la juventud, sin embargo otorga la mayoría de las ventajas y recompensas a las personas de mediana edad. Los sistemas educativos y de salud, y muchos servicios, son inadecuados tanto para los jóvenes como para los ancianos (pero sólo un poco más adecuados para las personas de mediana edad).

Tener hijos

En la mayoría de los casos, se tienen hijos en la primera fase de la edad adulta. Igual que el matrimonio, la paternidad o maternidad confiere un estatuto que en la mayoría de las sociedades es sumamente valorado. El padre y la madre observan al hijo hacer el mismo recorrido vital que ellos; los papeles están invertidos. Los padres están aprendiendo a enseñar cultura al mismo tiempo que siguen aprendiéndola. Del mismo modo que el resultado de una buena crianza es un niño saludable, los padres sanos alcanzan un nivel de satisfacción personal a medida que el niño prospera. Tener hijos proporciona una visión de la vida —y por supuesto de la cultura— desde dos lugares a la vez. Si la cultura en el mundo exterior está cambiando rápidamente, la diferencia entre las generaciones puede resultar dolorosa o incluso incomprensible para los padres.

Ser abuelos es un escenario estupendo para repasar la vida y la cultura. Cuando se ve crecer a los nietos, y cuando nos identificamos con ellos, se tiene una oportunidad para observar una tercera vez el transcurso de la vida. Las similitudes —y diferencias— entre las experiencias propias, las de los hijos y las de los nietos, ofrecen un medio excelente para rastrear las influencias tanto genéticas como culturales. Los abuelos también tienen un asiento de primera fila para observar la interacción entre las generaciones más jóvenes.

El propio yo

La biología del envejecimiento todavía no se comprende demasiado bien. Sabemos que el envejecimiento es provocado genéticamente. A comienzos de la década de los sesenta, se descubrió que nuestras propias células sufren un proceso de envejecimiento. Tras cierto número de generaciones, mueren. El envejecimiento parece ser el resultado de la incapacidad de las células para reproducirse indefinidamente sin perder parte de su capacidad funcional. El envejecimiento está genéticamente codificado en la célula.

Las capacidades funcionales de la persona anciana dependen absolutamente de los pilares gemelos de la buena salud y del apoyo cultural.

Con un trabajo interesante y cierto grado de autodirección, el funcionamiento intelectual mejora en la vejez. Sin embargo, algunas sociedades —especialmente las que viven en el umbral de la subsistencia— simplemente no estaban preparadas para tratar a aquellos de sus miembros a los que su edad hacía incapaces de realizar contribuciones directas de alimen-



En las culturas urbanas occidentales, se supone que los jóvenes de ambos sexos deben separarse de sus familias de origen y formar lo que se llama una familia propia. Deben cambiar sus relaciones con

sus padres, de forma que aseguren su propia autonomía.

Tras la ruptura con la autoridad paterna, se establece una nueva clase de relaciones con los padres. La meta cultural son relaciones que sean cariñosas y cálidas pero que no posean una dimensión autoritaria o, en última instancia, una dimensión autoritaria invertida.

Muchas culturas exigen algo similar solamente a un sexo. En muchas sociedades de África, es la mujer la que debe romper sus lazos parentales y unirse a la familia de su marido. Deben adaptarse a la autoridad de una suegra o una esposa anterior, o de ambas. Y los hombres deben vivir bajo la autoridad de sus padres mientras el padre viva. Es cierto que la naturaleza de la autoridad paterna cambia y se atenúa, pero sigue existiendo. He oído a muchos africanos decir que Fulano no tiene suerte, porque a sus sesenta años todavía vive su viejo padre. Esto quiere decir que, mientras el padre viva, el hijo no puede hacerse un hombre completo.

En general, la cultura occidental nos libera de estos requisitos. No tenemos que «sufrir» (según sus propias palabras) viviendo con nuestra suegra o esperando a que mueran nuestros padres para ser completamente adultos. La otra cara de la moneda es, por supuesto, que a veces nos encontramos solos y sin apoyos sociales.

PARA RAROS, NOSOTROS



Aprender a ser viejo es una difícil lección cultural en la sociedad española urbana. Supone renunciar a mucha cultura y a muchas actividades. Nuestra lengua ni siquiera tiene términos adecuados para

describir a las personas ancianas que se mantienen saludables, activas y creativas. Recurrimos a denominarlas «jóvenes de espíritu», y les decimos que no aparentan la edad que tienen. Estar sano, ser activo y creativo no tiene una correlación biológica con la juventud; nuestra cultura efectúa esta correlación porque hasta ahora no ha creado otros medios para pensar y expresar estas ideas.

PARA RAROS, NOSOTROS

tos y trabajo. En las sociedades esquimales tradicionales del siglo XIX, los ancianos eran abandonados para que muriesen cuando ya no podían continuar. Hay datos de varias sociedades de cazadores-recolectores que hablan del abandono de los muy ancianos. Algunos incluso hablan de que la gente era insensible ante este abandono: puede ser, pero ¿qué sentimientos puede ocultar esta dureza? No lo sabemos.



2-10. *Aprendemos nuestra cultura materna a medida que crecemos. Durante toda nuestra vida seguimos aprendiendo más partes de ella: el aprendizaje de la cultura es un proceso de toda la vida. Si no nos jubilamos, el proceso de aprendizaje continúa. Jubilarse es rechazar el reto de aprender algo nuevo.*

Capítulo Dos

Incluso en nuestra propia sociedad, la vida de las personas ancianas puede estar sometida a una severa privación de estímulos; los ancianos que están sanos y reciben suficientes estímulos no se deterioran mentalmente. El estímulo es tan importante para los ancianos como para los niños.

A comienzos del siglo XX, en general se definía el envejecimiento en términos de declive más que en términos de desarrollo. Esto supone el mismo error que definir la enfermedad mental como un defecto moral del paciente. En la década de los sesenta, médicos y biólogos comenzaron a darse cuenta de que el deterioro mental no es algo natural en la ancianidad. La senilidad es un producto o bien de la enfermedad, o bien de la privación de estímulos.

Todos nosotros pasamos revista a nuestra vida en muchas etapas de ella, pero la ancianidad parece ir mejor si podemos organizar una revisión completa de nuestras vidas. Una revisión honrada supone conformarse tanto con nuestros logros como con nuestros defectos, sin renegar de nada y sin replegarse en las antiguas defensas. Es la hora de organizar la propia biografía: una visión aceptable de uno mismo y de la propia cultura.



Uno de los primeros signos de que los jóvenes españoles han alcanzado la edad adulta es que a los catorce años deben pagar la entrada de adultos en algunos espectáculos deportivos. Uno de los primeros signos de que los adultos españoles son ciudadanos ancianos (además de la jubilación laboral) es que tienen precios reducidos en muchos viajes y en las entradas de algunos espectáculos.

PARA RAROS, NOSOTROS

Las diferencias entre las personas se agudizan más en la ancianidad que en cualquier otra etapa vital anterior. Como dice el especialista en geriatría Robert Kastembaum, «la experiencia vital nos hace especiales». Los ancianos se han convertido en sus propios yoes. En etapas más tempranas de la vida, la dotación genética era capital; en la edad madura, las dimensiones culturales son más importantes. Pero en la vejez aparece la persona: el carácter personal y la cultura que ha interiorizado. Esto es lo que somos. Fueron nuestros genes y nuestra cultura lo que nos hicieron así.

ETNOCENTRISMO

Los mismos procesos a través de los cuales aprendemos cultura, que nos hacen personas y nos permiten compartir ideas, también nos hacen etnocéntricos. **Etnocentrismo** es un término antropológico que ha pasado a los diccionarios. Es una actitud que consiste en considerar al grupo o cultura propios como superior, y es despreciativo respecto a otros grupos y culturas. Todo grupo desprecia a los demás, aunque la forma de hacerlo puede variar culturalmente.



2-11. También podemos aprender lenguas y culturas extranjeras a medida que crecemos, pero una vez que somos adultos, aprender otras culturas se convierte en un proceso consciente. No sólo aprendemos, sino que nos damos cuenta de que estamos aprendiendo formas alternativas de hacer lo que ya sabemos hacer de una manera. Estas estadounidenses están intentando aprender pasos de una danza filipina en una exhibición al aire libre en San Francisco.

El etnocentrismo se produce de tres formas. La más simple es que una persona asuma ingenuamente que las premisas que subyacen a la cultura son las mismas en todas partes. Durante mi trabajo de campo entre los tiv, pasé una mañana preguntando a un anciano sobre la organización política de su sociedad. Después de un par de horas, me dijo: «Ya te lo he contado todo. Sabes todo lo que yo sé. Ahora debes contarme cómo se gobierna tu país». Tomé aire y empecé con lo que en aquel momento era exacto: «Tenemos un país inmensamente grande que se divide en cuarenta y ocho segmentos que llamamos estados».

El anciano me interrumpió. «Te saltas varias generaciones», me dijo con mucha seguridad. Decir esto no es ilógico en su cultura. La organización política de su sociedad, y por lo tanto su visión de la organización política en general, está basada en un modelo cultural que sostiene que (1) cada segmento geográfico de su país está ocupado por los descendientes de un hombre, y (2), el antepasado del segmento adyacente era su hermano. Para describir el siguiente nivel de organización, los tiv se refieren a toda la gente que vive en dos segmentos adyacentes como hermanos con un antepasado común. Y así, con grupos cada vez mayores, en diecisiete o veinte generaciones. El mapa completo del país está coordinado por una única genealogía que incluye a un millón de personas. Conociendo esta premisa, se comprende por qué el anciano dijo «te saltas varias generaciones» cuando pasé de uno a cuarenta y ocho. Todos nosotros somos probablemente culpables de esta clase de etnocentrismo simple; algunos estudiosos lo denominan incluso «realismo ingenuo».

Una forma más compleja de etnocentrismo aparece cuando la gente sabe perfectamente que existen las diferencias cultu-

rales, pero en lugar de tratar de comprender la cultura ajena y ver la humanidad común a través de las diferencias, en el mejor de los casos consideran a la otra cultura como incorrecta, quizá inmoral, a veces incluso inferior, y en el peor de los casos absolutamente perversa (Le Vine and Campbell, 1972). Una educación liberal puede ser considerada una continua batalla contra el etnocentrismo. Cuanto más aprendemos, mejor comprendemos el provincianismo de nuestras premisas y las actitudes que surgen de ellas.

La forma más compleja de etnocentrismo —y el primer paso más allá de él— supone darse cuenta de que otros pueblos también son etnocéntricos. Piensan que su forma de hacer las cosas es correcta y adecuada por las mismas razones que nosotros defendemos las nuestras. Creen que la forma en que nosotros hacemos las cosas es realmente extraña. Desde su punto de vista, tienen razón: nosotros somos los otros.



Volvía a casa en un tranvía una tarde de agosto desde el campo en el que enseñaba durante algunas vacaciones de verano cuando estudiaba. Hombres blancos y negros que obviamente habían estado cavando y ... trabajando al sol subieron al tranvía. Estaban sucios y sudorosos... Una mujer blanca que estaba a mi lado se quejó del olor de los negros; efectivamente, olían. Me pregunté qué pasaba con los trabajadores blancos, y me acerqué a ellos; también olían. El uniforme azul de algodón que yo llevaba estaba húmedo de sudor a causa del duro día que había tenido. Entonces me di cuenta de que yo olía. Fue un descubrimiento.

Hortense Powdermaker (1966)

DICEN

TRABAJO DE CAMPO: CÓMO APRENDEMOS OTRAS CULTURAS

Todos los hechos etnográficos tienen dos componentes: (1) lo que algunos pueblos hacen, dicen o quieren decir, y (2), lo que algún antropólogo de campo (o historiador) dedujo de ello. Un hecho etnográfico que no haya sido observado no existe. Por consiguiente, las cualidades personales y la habilidad del observador son primordiales.

Ajeno y amigo

Los antropólogos son diferentes de los viajeros o los inmigrantes. El estatuto de «ajeno» es un punto esencial, no necesariamente un inconveniente que superar. Un viaje a países lejanos, o calle abajo, se hace con el propósito específico no sólo de aprender, sino también de comprender otra cultura (idealmente, comprenderla del mismo modo que lo hacen los nativos). Mientras que los inmigrantes se adaptan para parecerse lo más posible a sus nuevos vecinos, los antropólogos de campo deben tener un pie en cada cultura, la suya propia y la

que están estudiando. Nos convertimos en el puente a través del cual fluye la información de una cultura a otra.

Cuando los antropólogos van al campo, necesariamente llevan consigo su propia versión de su cultura nativa. También se llevan una preparación antropológica especial. Esta preparación incluye formas de utilizar su yo para observar culturas ajenas y comprender cómo la gente ve su propia cultura. A veces deben ser superadas tanto la propia cultura como la preparación antropológica. Estos dos elementos pueden ser beneficiosos para comprender nuevos comportamientos, pero también pueden actuar como vendas ante los ojos.



En el ritualizado proceso antropológico conocido como observación participante, vivimos durante un año (de anguilas cocidas y otras exquisiteces marinas) en una cabaña de paja de dos pisos

(disponible porque ningún pescador viviría en ella) calentada por una única estufa panzuda durante un invierno que heló el mar y bloqueó todos los barcos en el largo crepúsculo subártico.

La mayoría del trabajo de campo, sospecho, comienza mal. Siendo más caritativa, podría afirmar que mi récord en establecer relaciones en el campo es difícil de batir. Durante nuestro primer mes en Taamby, no hice nada bien. Como hecho positivo, simplemente hacerlo mal era un nivel al que aspiraba.

Barbara Gallatin Anderson (1990)

DICEN

Los antropólogos son los instrumentos para estudiar a otras personas. Aunque pueden alcanzar una cierta objetividad a través de la preparación y la práctica, no pueden convertirse en una máquina o una cámara. Un antropólogo no puede dejar su personalidad aparte durante su trabajo. Este instrumento humano es un producto de condicionamientos biológicos y culturales, igual que la gente a la que estudia, pero el contenido de los condicionamientos del antropólogo es diferente.

Etnografía

La etnografía supone dos fases. La primera es el trabajo de campo. En el campo hay que aprender a comprender el tema «cultura». Esto implica dos percepciones simultáneas: en primer lugar, hay que saber por qué vemos como lo hacemos —es decir, hacer conscientes algunos de nuestros esquemas—, y en segundo lugar hay que ser capaz de comunicarse con la gente que se está estudiando, en su propio lenguaje, de forma que, al menos hasta cierto punto, sea posible también comprender por qué ellos ven las cosas como las ven (un proceso que significa interiorizar sus esquemas).

En la segunda etapa, hay que ayudar a otros a superar su etnocentrismo: hay que describir la versión «nativa» de la

realidad en la lengua de análisis, utilizando los conocimientos de la disciplina y teniendo en cuenta la cultura del lector, de forma que ésta no interfiera en su comprensión.

La tarea —escribir etnografía— supone traducir lo que se ha aprendido de la gente que se ha estudiado a lo que es, para ellos y para los datos, una lengua extranjera. Llevar a cabo esta tarea supone más que el estudio de la gente. También supone un cuidadoso estudio de aspectos similares a la cultura del autor, con el fin de conseguir la clase de visión estereoscópica que ofrezca una visión de ambas culturas.

2-12. Los antropólogos luchan por superar el etnocentrismo, tanto el suyo como el de sus lectores. Traducen lo que han aprendido en el campo a una lengua y unos esquemas que puedan ser comprendidos por lectores y estudiantes, pero lo hacen explicando los esquemas de los pueblos que estudian.

Preparación para el trabajo de campo

En los primeros días de la antropología, el deseo de realizar trabajo de campo estaba animado por el hecho de que apenas se sabía nada de muchos pueblos. A finales de los años treinta, a medida que más antropólogos iban al campo, esto comenzó a cambiar. Con más información disponible, el antropólogo de campo tenía que aislar un aspecto más específico que investigar. Los antropólogos actuales casi sin excepción van al campo con elaborados planes para recoger informaciones específicas sobre áreas específicas de la vida de los pueblos que estudian.

La meta es tanto llenar los vacíos en el mapa etnográfico o la historia de un pueblo como realizar alguna contribución a la teoría antropológica. Si un antropólogo de campo se especializa excesivamente y no efectúa una revisión del material cultural, no percibe la forma en que los temas de especial interés encajan en el contexto de la cultura. Un buen ejemplo de cómo hacerlo correctamente es el trabajo de Nancy Levine, cuyos estudios sobre la vida familiar en el Himalaya volveremos a ver en el capítulo 4. Fue hasta allí para recoger información específica sobre la poliandria, el sistema en el cual una mujer se casa con un grupo de hermanos. Su trabajo es un modelo del equilibrio ideal entre la selección y el análisis de un problema y el relato de su contexto.

Antes de ir al campo, hay que estudiar todo lo que se ha escrito o rodado sobre el pueblo que nos proponemos estudiar, así como de sus vecinos. Hay que estar avisado, sin embargo, de que la situación que nos encontraremos puede ser diferente de la que relataron anteriores etnógrafos. Esta diferencia se produce por dos razones. Primero, las culturas cambian rápidamente con el tiempo. Y segundo, las ideas que uno lleva consigo pueden ser diferentes de las de los predecesores. Por ejemplo, Rupert East, que tradujo *Akiga's Story* (Akiga, 1939), un libro de un tiv en su propia lengua sobre su propio pueblo, decía concretamente que los tiv tenían un culto de los antepasados. Durante mi trabajo de campo, busqué en

Las tareas del antropólogo de campo

Aprender a reconocer nuestros propios ajustes culturales y luego apartarlos de forma que podamos aprender la cultura a estudiar desde el punto de vista de las personas que viven en ella.

Aprender la lengua de forma que podamos entender los esquemas de la nueva cultura.

Realizar comparaciones y contrastes de estos esquemas con los de nuestra propia cultura.

Escribir la etnografía que comunica la cultura a estudiar y sus ideas únicas.

2-13. El diagrama muestra un patrón a seguir cuando aprendemos culturas que nos son ajenas.

vano ese culto. Finalmente, un hombre joven que había viajado mucho por Nigeria y vino a visitarme me dijo: «Estás preguntando cosas como si fuésemos igbo». Su afirmación me hizo considerar por primera vez que quizá los tiv no tenían un culto de los antepasados, en lugar de pensar de forma poco caritativa y, como luego resultó, falsa, que me lo estaban ocultando. Cuando retomé *Akiga's Story*, descubrí que no era Akiga el que hablaba de un culto de los antepasados; Rupert East, el traductor, lo decía en sus por otra parte útiles notas. Los tiv tenían todos los componentes de un culto de los antepasados, pero no los dispusieron de esa forma.

Trabajo de campo en sociedades a pequeña escala

La principal técnica del moderno trabajo de campo es denominada **observación participante**. El antropólogo de campo vive con la gente que ha elegido estudiar, participa en su vida hasta donde se lo permiten y toma notas de lo que sucede. De todos modos, antes de poder hacer todo esto, hay que solucionar ciertas necesidades básicas.

Un antropólogo de campo en primer lugar necesita un lugar para vivir. El gran etnógrafo Bronislaw Malinowski plantó su tienda a unos cuantos pasos del centro de la aldea de Kiriwina en las islas Trobiand, en la costa de Nueva Guinea, donde trabajó en los años veinte. Podía ver casi todo lo que pasaba en los lugares públicos de la aldea; y a la inversa, los aldeanos podían verlo a él y casi todo lo que hacía. Evans-Pritchard, un etnógrafo británico que trabajó en África en la década de los treinta, vivía en una choza nuer desocupada. En

1949, en la zona sur de Tivlandia, yo tenía cabañas construidas por la gente de la zona, y les pagué los materiales y el trabajo. Mi caserío dentro del caserío de un importante individuo del área de MbaDuku estaba compuesto por una cabaña dormitorio con una gran veranda donde podía trabajar, una cabaña donde dormía el cocinero, una cabaña-cocina, y una



2-14. Los antropólogos de campo deben vivir cerca de la gente a la que estudian. Esta fotografía muestra la tienda de Bronislaw Malinowski en una aldea de las islas Trobiand a comienzos de los años veinte, con el propio Malinowski de pie a su lado.

gran cabaña para recibir (como las demás del área) donde la gente podía venir a sentarse y hablar. Los antropólogos de campo actuales pueden alquilar casas o habitaciones; algunos se trasladan con sus familias. El único requisito es que tu residencia no esté separada de la de la gente que estudias. No se puede acabar un día de trabajo e «irse a casa». El trabajo de campo es un compromiso de veinticuatro horas al día.

Algunos antropólogos de campo desean más que otros pasar apuros. Independientemente de tus preferencias, la gente que estás estudiando también tendrá algunas ideas sobre dónde –y cómo– vas a vivir. Escuchar sus opiniones es un importante primer paso para que el trabajo tenga éxito.

Otro asunto importante es decidir cómo emplear el tiempo. Llevar la casa, procurarse suministros y cocinar pueden robar un tiempo precioso para la observación de otras actividades. Los presupuestos de tiempo funcionan para los antropólogos igual que para cualquiera; el tiempo empleado en una tarea supone menos tiempo para otra. Los antropólogos de campo normalmente necesitan a alguien que les ayude con los quehaceres domésticos. En África, en los años cuarenta y cincuenta, los antropólogos contrataban a personas del lugar para hacer la compra, cocinar, lavar la ropa y barrer la vivienda. Las primeras relaciones estrechas que se establecen durante el trabajo de campo son generalmente con las personas que trabajan para, y en último extremo con, el antropólogo.

2-15. *Los antropólogos de campo deben ser capaces de comer casi de todo. (No tiene que gustarles, pero eso ayuda.)*

Uno de los requisitos para ser antropólogo de campo es ser capaz de comer casi cualquier cosa. Muchos antropólogos de la primera mitad de siglo, especialmente los que trabajaron entre los indígenas de Norteamérica y de África, cazaban por su cuenta y ayudaban a suministrar carne a la aldea. En la actualidad, en la mayoría de los casos, los antropólogos compran su comida en el mercado local. Si vas al mercado personalmente, perderás mucho tiempo y probablemente pagarás mucho más de lo que pagaría tu cocinero. Durante mi estancia en África, los cocineros me ahorraron al menos tanto dinero como el que les pagué. De todas formas, es cosa del antropólogo de campo enterarse de qué alimentos están disponibles, cómo se cultivan o se recogen, y cómo se preparan. O bien se come lo mismo que los lugareños (quizá preparado de forma algo diferente), o bien se utilizan alimentos importados, lo que puede ser difícil y caro. No es casualidad que experimentados antropólogos hayan publicado varios libros de cocina o recetas «de campo» de todo el mundo.

Muchos antropólogos llevan a su cónyuge en las expediciones de campo, pero el antropólogo soltero (o soltera) debe considerar cuidadosamente las relaciones sexuales. Se intercambian muchas advertencias a este respecto entre los antropólogos de campo. Hay varios puntos críticos. En primer lugar, si uno entabla relaciones sexuales con alguien de la cultura nativa, no hay que utilizar esta experiencia como la base para escribir sobre las prácticas sexuales nativas. En segundo

lugar, hay en que pensar en todas las implicaciones que puede tener este comportamiento. ¿Cuáles son las expectativas del compañero/a sexual? ¿Y de sus parientes? ¿Y de la comunidad? ¿Se ha empezado algo que puede tener un final incómodo? Aunque muchos antropólogos de campo, tanto hombres como mujeres, han mantenido romances felices en el campo, la advertencia normal era (y todavía es): mejor no pruebes. Si lo haces, aumenta la complejidad de tu posición en la sociedad. Se deja de ser lo que Hortense Powdermaker llamaba «ajeno y amigo»; en lugar de esto, uno se convierte en casi-pariente, que o bien se adecúa a las intensificadas expectativas culturales, o bien no lo hace, y tiene que sufrir las consecuencias.

Los antropólogos de campo necesitan un apoyo moral en el campo, tanto como en cualquier otro sitio. Una carta de un colega o supervisor puede ser un gran alivio. Sin embargo, para encontrar auténtico compañerismo, personas que te hagan ver que existes porque reconocen que estás allí y escuchan lo que dices, tienes que recurrir a la gente de la comunidad que estás estudiando.

Resulta de mucha ayuda que la gente te permita hacer amigos sin unirse a ninguna facción. En algunas comunidades esto resulta difícil, porque la amistad con miembros de un grupo puede identificarte con ese grupo, lo que puede querer



Era mi primera noche sola en Lesu. Por la tarde, me senté en la veranda de mi casa de dos habitaciones con techo de paja. Me sentía insegura y asustada, por nada en particular, sólo por estar sola en una aldea nativa. Me preguntaba a mí misma qué estaba haciendo allí, sola y en el fin del mundo... Sentada en mi veranda, supuestamente lista para empezar el trabajo, todavía asustada [,] volvía a preguntarme qué estaba haciendo allí sola... Debía de haber enloquecido... Me iría a casa en el próximo barco... [Luego] llegaron visitas. Ongus, el *luluai* [jefe designado por el gobierno colonial australiano], con su esposa Pulong y su hija adolescente Batu... Llegaron con un pastel de taro... Ongus y su hija hablaban *pidgin*. A medida que hablábamos, Ongus me enseñó varias palabras de la lengua nativa que yo copié... También me contó cosas de sí mismo... Tras algunas horas, dijo que pronto convocaría a la gente para que yo pudiese explicarles lo que quería hacer. Mencionó que eran muy curiosos... Cuando se iban, Ongus me dijo que «diese una voz» si necesitaba algo y que vendría inmediatamente. Su casa estaba justo enfrente de la mía.

Ya no estaba sola. Tenía amigos. Me fui a la cama y me quedé dormida casi instantáneamente... Varios años después aprendí que una definición del pánico era un estado de falta de relaciones.

Hortense Powdermaker (1966)

DICEN

decir que eres evitado o incluso insultado por los miembros de algún otro grupo. Si pasa esto, se puede conseguir una visión solamente parcial de la cultura. Estar avisado de esta posible dificultad normalmente es suficiente para evitar la trampa.

Existen cierto número de trabajos que requieren un esfuerzo concertado de todos los aspectos de la personalidad: la enseñanza, la crianza de los hijos, ser psicoterapeuta. El trabajo de campo es uno de ellos. Uno mismo es la herramienta o instrumento a través del que se descubre una nueva cultura. De todos modos, cuanto mejor se conozcan las peculiaridades y limitaciones de este instrumento, mejor será la investigación de campo. Lo que se requiere es ser honrado con uno mismo. Esto es fácil de decir pero difícil de hacer. Nuestros mecanismos de defensa son tan buenos que con frecuencia confundimos lo que queremos ser con lo que realmente somos.

Una de las mejores formas de mejorar la habilidad investigadora es reconocer y luego analizar las incomodidades que se experimentan en el campo. Casi todos los antropólogos de campo se encuentran emocionalmente incómodos de vez en cuando (Malinowski, 1967; Cesara, 1982). Esta incomodidad proporciona la mejor materia prima para las intuiciones. Si se está emocionalmente incómodo —es decir, si irracionalmente se odia a la gente que se ha venido a estudiar, se está atormentado por la nostalgia o deprimido—, hay que descifrar por qué. Y al contrario, a veces es necesario pensar por qué no se está emocionalmente incómodo en el campo. Los resultados pueden llevar a importantes intuiciones tanto sobre la gente que se estudia como sobre nosotros mismos.

2-16. Los antropólogos deben considerar lo que los hace sentirse incómodos en el campo, y luego examinar la parte de su propia cultura y experiencia que crea la incomodidad. Este proceso es la mejor forma de poner de relieve sus propios esquemas, que probablemente eran inconscientes hasta que quedaron al descubierto por el malestar.

Atender las necesidades básicas es una manera que el etnógrafo tiene de participar en la vida diaria. Una vez que estas necesidades están satisfechas, la observación participante debe tomar un nuevo rumbo. Hay que unirse a la gente en sus actividades, de forma que la cultura entre en la mente y en el cuerpo. Es el aprendizaje a través de la acción. Esta participación está necesariamente limitada por el grado en que la gente la tolera. Con más frecuencia, sin embargo, las limitaciones principales están en el antropólogo. En los primeros días del trabajo de campo, se pueden confeccionar diccionarios o listas de palabras. Se pueden hacer censos de la comunidad si nadie se opone. Se pueden aprender procesos técnicos y recoger algunos cuentos que ayuden a aprender la lengua. Incluso la mejor y más minuciosa observación participante sólo te lleva hasta el punto en que puedes decir sobre cualquier asunto: «Algunas personas hacen esto y otras no». Ir más allá requiere otros métodos.

La entrevista pronto se convierte en parte integral del proceso de observación participante: tú eres el participante que hace todas esas extrañas preguntas. Al principio las entrevistas deben ser abiertas e informales, es decir, aprenderás lo que la gente hace y dice entre ellos mismos más que buscar respuestas a preguntas concretas. A medida que transcurre el trabajo de campo, surgirán cuestiones a partir de los intercambios informales. Puedes querer llegar hasta el fondo en aquellas cuestiones que no acabas de entender. Vas a necesitar información precisa cuando vuelvas a casa para informar a tus colegas acerca de la cultura en cuestión. Ahora pueden realizarse entrevistas cerradas, entrevistas que siguen una línea concreta en lugar de asociaciones casuales. También puede pedirse a la gente que responda a un cuestionario. Pero hay que recordar que construir un buen cuestionario es una tarea altamente calificada; la mayoría de los cuestionarios están inconscientemente realizados solamente para confirmar lo que la gente cree que ya sabe o lo que quiere oír.

Quizá lo más importante es lo que puede ser denominado trabajo de campo accidental. Ocurre cuando no se está tratando de hacer «trabajo de campo», sino simplemente se está buscando compañía humana. En las tardes en que no pasaba nada, yo paseaba por el caserío mayor simplemente para hablar con otras personas que estaban sentadas frente a sus casas disfrutando de la brisa. No llevaba una libreta de notas. No estaba haciendo conscientemente trabajo de campo; estaba buscando compañía. Sólo más tarde me di cuenta de que parte del trabajo de campo más valioso de toda mi estancia llegó en estas sesiones, cuando no era sino yo mismo, yendo al encuentro de gente que me agradaba, para charlar con mis amigos.

Uno será aceptado, de una forma u otra, dependiendo de su personalidad. Si se es un tiquismiquis, reservado y egoísta, se es aceptado como un avaro. Si se es abierto y guasón, uno es aceptado como un bromista. Si se es sinceramente comprensivo —y especialmente si se sabe escuchar—, es posible que te acepten como un «buen chico». A fin de cuentas, la gente decidirá tu papel. La verdad es que no se puede planear cuál va a ser este papel antes de ir. Como todas las relaciones sociales, el trabajo de campo es una calle de dos direcciones.

Una persona nunca puede saber lo que otra piensa o siente. Sin embargo, una persona puede saber, con un mayor o menor grado de comprensión, lo que otra persona hace o dice. Necesariamente procesamos los mensajes que recibimos de otros a través de nuestro aparato perceptivo, como vemos en 2-5. El proceso consiste en introducir algunas diferencias en el mensaje original. El trabajo de campo es una lucha constante para refinar los propios esquemas, para que esta distorsión se reduzca.

La observación se ha hecho más científica en los últimos años con el desarrollo de cierto número de técnicas específicas. La *etnociencia* es un conjunto de métodos, basados en esquemas lingüísticos, para comprender los criterios mediante los cuales las personas realizan distinciones lingüísticas o de otra clase. El análisis del discurso es una forma organizada de examinar lo que la gente quiere decir cuando dice lo que dice.

Objetivos de la observación participante:

- ☐ Encontrar una posición en la que tú y la gente a la que estás estudiando os sintáis cómodos.
- ☐ Aprender la lengua lo bastante bien como para que puedan entender lo que dices y tú puedas entender lo que se dicen entre sí. Sólo de esta forma un etnógrafo puede lidiar con los esquemas de las personas cuya cultura está estudiando.
- ☐ Encontrar las amistades y relaciones principales entre la gente que estás estudiando. Asistir a tantos acontecimientos como sea posible. ¡Asómate! Trabaja codo con codo. ¡Estate allí!

Luego puedes querer añadir:

- ☐ Investigación lingüística específica sobre los esquemas de la gente.
- ☐ Censos u otra clase de registros de quién está presente.
- ☐ Entrevistas sobre temas concretos.

En culturas más complejas se puede añadir:

- ☐ Investigación con cuestionarios.
- ☐ Otros proyectos utilizando métodos más habitualmente empleados por los sociólogos o la ciencia política.

2-17. Métodos básicos de campo.



Un mes después de las ceremonias de curación, visité por última vez a Sohn Alpet... Como siempre, tenía algo que decirme. «Voy a morir y debemos

decirnos adiós.»

Mi capacidad de negación es inmensa, y nunca nadie me había hablado de esa forma. «Oh, no, Nah-nid, no digas eso. Aún no lo hemos intentado todo para curarte. No vas a morir. No puedes morir...»

Él insistió: «Tranquila, Karapei. ¿Cuántas veces te he dicho que no agites los brazos, levantes la voz y reveles tus sentimientos?... He tenido una vida buena y larga y muero rodeado de mi familia. Tienes que aprender a decir adiós a los que se están muriendo, y afligirse bien por ellos es un don del espíritu que pocos poseen. Es lo último que puedo enseñarte.»

Lloré, intenté otras vías de defensa, y finalmente me resigné a escucharlo, como había hecho en otras ocasiones menos dolorosas... Nos reímos y bromeamos. Hablamos de la muerte. Él tenía razón; yo tenía mucho que aprender. Y luego nos dijimos adiós.

Martha C. Ward (1989)

DICEN

Hay que tener cuidado, sin embargo, para no utilizar los métodos científicos como un amortiguador contra las distintas formas de incomodidad que llevan al aprendizaje. Hacerse una idea de otras culturas puede ser una experiencia personal intensa y desafiante. A veces es dolorosa (Devereux, 1968).

El trabajo de campo es una empresa sumamente emocional. Los buenos antropólogos de campo frecuentemente utilizan sus emociones como guías para la investigación. Se encuentran con que gran parte de sus mejores datos provienen de explorar las situaciones que provocan emociones en ellos. Las emociones no son los datos. Los datos provienen del descubrimiento de las razones que hay detrás de las reacciones emocionales. El estímulo es la reacción emocional original; el comportamiento es el análisis intelectual que resulta del hecho de que el comparador sopesa la entrada, basándose en toda la experiencia, genética y aprendida, disponible.

Trabajo de campo en sociedades complejas modernas

Trabajar en sociedades complejas impone al antropólogo de campo unas condiciones diferentes. Gran parte (pero de ninguna manera todo) del trabajo de campo realizado por antropólogos prácticos en la actualidad se efectúa en sociedades complejas a gran escala.

Por ejemplo, conozco a un antropólogo cuya tarea consistía en analizar por qué tan pocos clientes americanos acudían a un centro comercial, propiedad de una empresa japonesa, situado en los Estados Unidos. Permaneciendo en el centro comercial y realizando observación participante, el antropólogo descubrió muchas cosas acerca de las preferencias americanas. Cuando los americanos se van de compras, les gusta ir de aquí para allá. Les gusta sentarse, hablar, poder ver los pro-

ductos sin que se les acerque un dependiente, aunque quieren tener uno a mano cuando lo necesitan. Los dependientes habían sido instruidos por los dueños japoneses para acercarse enseguida a los clientes. El antropólogo aconsejó a los dueños crear una zona de paseo y entrenar a los dependientes al estilo americano. El negocio se recuperó inmediatamente. Obviamente esta experiencia particular de trabajo de campo no supone escoger un lugar para vivir, resolver el problema de la compra/comida, o aprender otra lengua.

Mi propia investigación de campo sobre los ancianos que viven en hoteles del centro de San Diego me enseñó muchas cosas. Viví en los hoteles sólo unas cuantas semanas, aunque dos de mis colegas (en este estudio estaban implicados cuatro antropólogos de campo) vivieron allí durante meses, y uno incluso estuvo empleado en un hotel (Eckert, 1980). Sus observaciones sobre lo que sucedía por la noche o durante las vacaciones demostraron, una vez más, que para estar cerca de la gente hay que vivir donde ésta vive. Pudimos comenzar las entrevistas formales antes de lo que lo habríamos hecho de no conocer la lengua. Los cuatro pronto llegamos a saber claramente la información exacta que necesitábamos; utilizamos cuestionarios para obtener la mayor parte de ella. Estos métodos funcionan en nuestra sociedad porque los americanos esperan que los científicos sociales realicen este tipo de investigación, y están preparados para las encuestas (Bohannon, 1981).



2-18. El proceso de aprendizaje y relato de otras culturas permite al antropólogo darse cuenta de que nuestra propia cultura es solamente una forma más de llevar una vida humana lo bastante buena. Es extraña para cualquiera menos para nosotros. La fotografía muestra a la antropóloga Laura Nader en el México meridional rural.

REFLEXIONES FINALES

Un antropólogo que hace trabajo de campo aprende cultura dos veces. Podemos aplicar los mismos principios a nuestro viaje a través de la vida: participar activamente en este viaje en lugar de absorber de forma pasiva lo que nos encontramos por el camino. Podemos comenzar por observar cuidadosamente lo que sucede a nuestro alrededor. ¿Qué me está diciendo esa persona? ¿Qué hay en mi educación y mi experiencia que hace que me resulte difícil entender lo que pasa? Comienzas a ver a tu alrededor la interacción de la cultura y el carácter, de la diferencia, del discurso. Ves con una nueva conciencia. El «trabajo de campo», una vez que te familiarizas con él, se convierte en una forma de vida, una especie de sexto sentido que te hace crecer a medida que respondes a un entorno, familiar o extraño. En último extremo, nunca estás lejos del campo, sin que importe a dónde vayas.

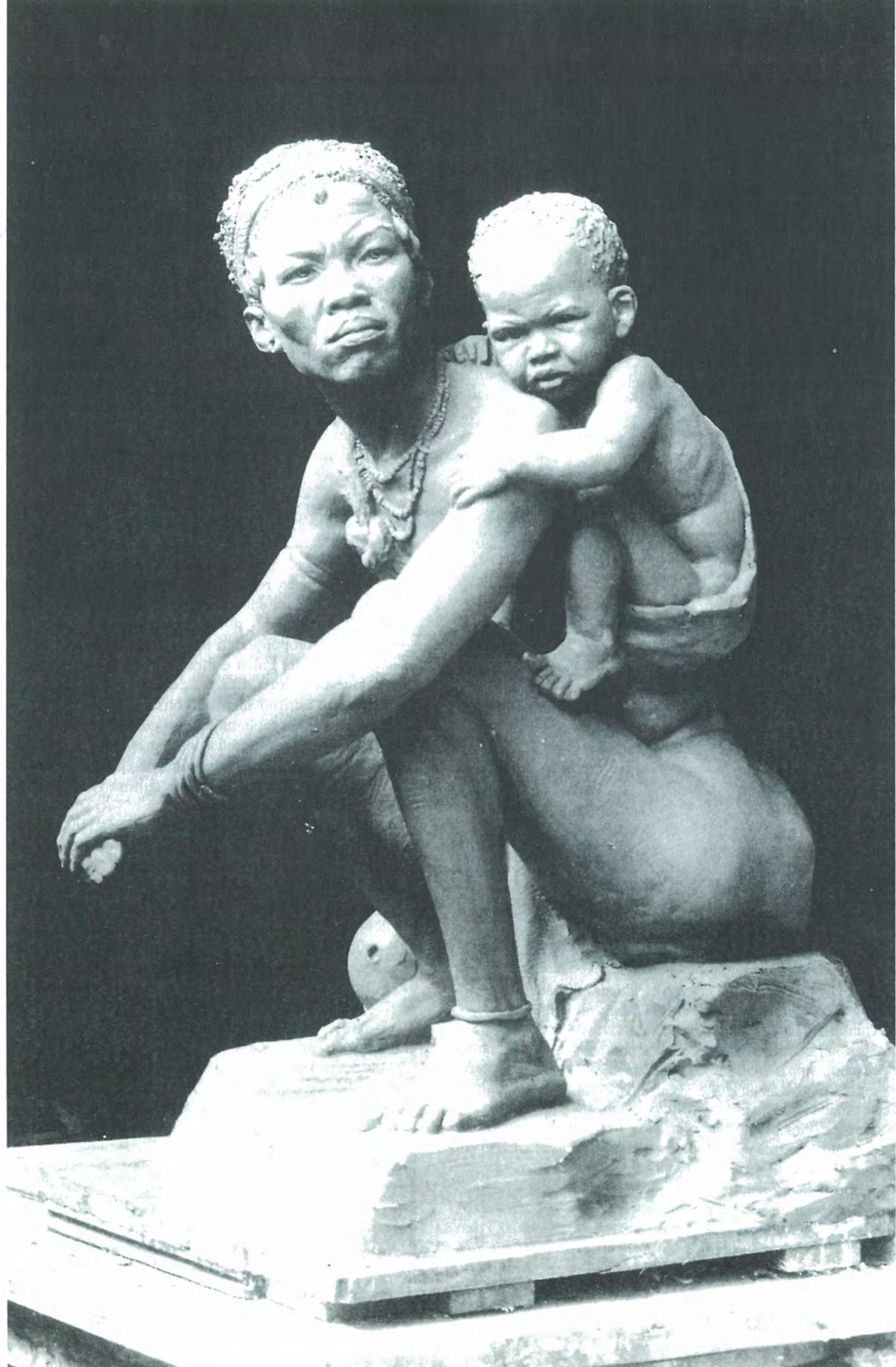
PALABRAS CLAVE

esquemas categorías conceptuales, frecuentemente abstractas, para comprender y relacionar lo que percibimos con lo que ya sabemos, y para dar un sentido a lo que tenemos en la mente. Los esquemas son algo parecido a un sistema de archivo: nos proporcionan un lugar para colocar las ideas nuevas, y permite hallar e interconectar las diferentes partes de nuestra cultura.

etnocentrismo actitud mental, consciente o inconsciente, que considera el propio grupo y su cultura como la medida por la que son juzgados todos los demás.

etnociencia técnica de investigación de campo que ayuda a descubrir cómo los nativos de una cultura ven la organización de sus ideas y actividades.

observación participante técnica de investigación en la cual el antropólogo participa en las actividades de la gente que está siendo estudiada, tanto como se lo permiten. El antropólogo también toma notas escrupulosamente y realiza análisis preliminares que son verificados con la gente.



PARENTESCO

II

Las relaciones de parentesco son las más fundamentales de todas las relaciones sociales. El parentesco tiene significado tanto biológico como cultural. El significado biológico tiene que ver con los genes compartidos, y el significado cultural tiene que ver con la cooperación, la educación y la herencia. Las dimensiones cultural y biológica del parentesco están interconectadas y son muy complejas. Su relación plantea alguna de las más difíciles cuestiones de la antropología. El parentesco implica reproducción, y por lo tanto sexo, y además, al menos entre los seres humanos, género. Implica maternidad y paternidad. Implica fraternidad, sororidad y confianza.

La familia humana es la más fundamental de todas las instituciones sociales humanas. Puede proporcionar todo lo que una persona necesita excepto una pareja, y algunos de los sistemas de parentesco más completos incluso esto. Los grupos sociales humanos pequeños y tecnológicamente simples no necesitan más instituciones que la familia y el grupo de familias. A medida que la sociedad se hace más compleja y la cultura se desarrolla más, organizaciones sociales especializadas asumen algunas de las actividades básicas que previamente eran funciones familiares. En casi todos los contextos sociales, el sexo y la familia siguen estando en el núcleo de las preocupaciones humanas.

Libros que cambiarán vuestras vidas Martha C. Ward

Ferne, Elizabeth Warnock

1965 *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc.

1975 *A Street in Marrakech: A Personal View of Urban Women in Morocco*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc.
Reeditado en 1988 por Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL.

1991 *Nubian Ethnographies* (con Robert A. Fernea y Alea Rouchdy), Prospect Heights, IL: Waveland Press, Inc.
Todos los libros de Fernea entran en el mundo desconocido y privado de las mujeres veladas, los musulmanes devotos y los hogares de Oriente Medio. De la hostilidad a la confianza, muestra vidas que la mayoría de los occidentales nunca verán.

Hart, C. W. M.; Arnold Pilling, y Jane Goodale

1988 *The Tiwi of Northern Australia*, tercera edición, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. Tres antropólogos que han trabajado allí en momentos diferentes cubren las negociaciones sobre contratos matrimoniales y modernos artículos de consumo (entre muchos otros problemas). Esta nueva síntesis en cooperación supone una nueva encarnación de este importante pueblo.

Herd, Gilbert H.

1986 *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. ¿Qué nos puede decir la homosexualidad institucionalizada entre jóvenes varones sobre nuestros propios rituales y sobre la formación de la identidad de género en nuestra propia sociedad? Lo leeréis con avidez, aunque es posible que esta pregunta no se os ocurra hasta que acabéis el libro, porque estaréis demasiado ocupados para hacéroslo mientras tanto.

Malinowski, Bronislaw Kaspar

1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, Londres, Routledge & Kegan Paul (trad. esp. *La vida sexual de los salvajes del Noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975). Malinowski escribía en un inglés magnífico, aunque no era su lengua nativa. Merece la pena leer todo lo que escribió. Este libro es tan bueno que no apetece ir directamente a las partes «escabrosas». Como todos los libros de Malinowski, contiene importantes —y tempranas— intuiciones sobre lo que los antropólogos aprenden y cómo lo aprenden. También puede interesaros *Argonauts of Western Pacific* (1922; trad. esp. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1973), sobre el sistema económico de las islas Trobriand, o *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, vols. I y II (Londres, Allen & Unwin, 1935; trad. esp. *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia*, Barcelona, Labor, 1977), que trata de la agricultura, el lenguaje y la magia.

Mead, Margaret

1935 *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*, Nueva York, William Morrow and Co. (trad. esp. *Educación y cultura en Nueva Guinea*, Barcelona, Paidós, 1985). Es uno de los estudios de Mead más ampliamente difundido y copiado. Era, y es, una importante fuente sobre el crecimiento. Si fuese una película, la publicidad diría: «¡Crecías que tus padres eran extraños! Pues fíjate en los manus». Incluso existe una secuela titulada *New Lives for Old* (1956) sobre lo que les sucedió a los niños estudiados por Mead cuando crecieron.

Mead, Margaret

1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, Dell (trad. esp. *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, Laia, 1981). Una sociedad en la que los hombres son maternales; una sociedad en la que el juego amoroso significa arrancarse las cejas, y una sociedad en la que las mujeres son prácticas negociantes. Este libro es una de las obras maestras del estudio de los papeles sexuales. Os los creáis o no, los ejemplos de Mead sobre hombres y mujeres en culturas comparadas os cautivarán y ampliarán vuestras perspectivas.

Murphy, Yolanda, y Robert F. Murphy

1985 *Women of the Forest*, segunda edición, Nueva York, Columbia University Press. Una enconada y fascinante batalla entre los sexos está teniendo lugar en las profundidades de la selva amazónica. ¿Por qué los hombres están obsesionados por las flautas? ¿Qué hacen las mujeres a sus espaldas? ¿Qué nos enseña todo esto de la forma en que nosotros vivimos?

Turnbull, Colin M.

1961 *The Forest People* (con prólogo de Harry L. Shapiro), Nueva York, Simon & Schuster. Este relato de la vida de los amables cazadores-recolectores pigmeos mbuti ha sido muy popular durante décadas, por la simple razón de que es una magnífica etnografía y de lectura muy absorbente. La capacidad de los pigmeos para hacernos ver la vida feliz y sencilla os hará clamar por su supervivencia.

Turnbull, Colin M.

1972 *The Mountain People*, Nueva York, Simon & Schuster. Los repugnantes hábitos de los ik y su indiferencia por la vida humana pusieron enfermo a Turnbull. Este libro, y los propios ik, es fascinante por la misma razón que las películas de terror.

Weiner, Anette

1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. Tras haber leído los justamente famosos libros de Malinowski, os apetece leer éste para ver qué les sucedió después a los isleños trobriandeses.

Hombres y Mujeres, Sexo y Bebés

3

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Puesto que los seres humanos son mamíferos, cada individuo es macho o hembra. Muchas características, además de la reproducción, se derivan de este hecho.
- El impulso sexual está «culturizado» entre los seres humanos, de manera que las prácticas sexuales resultantes, y especialmente las valoraciones de las mismas, varían.
- El género es cualquier forma cultural de asignar prerrogativas y tareas a un sexo o al otro y de comprender e institucionalizar las similitudes y diferencias entre macho y hembra. El género es un asunto cultural que puede estar asociado o no con la biología.
- La identidad sexual es diferente, y se reconoce antes (aproximadamente al final del primer año de vida) que la identidad de género (hacia los cuatro o incluso cinco años).
- Las mujeres son en todas partes el «género de respaldo»: hacen los trabajos que de otra forma no se harían.
- El sexismo (que más correctamente habría que denominar generismo) supone la introducción de un sistema de poder para colocar en desventaja a un sexo sobre otro, generalmente a las mujeres.



La reproducción, desde el punto de vista de la especie, es la meta más importante para cualquier animal: la supervivencia de la especie depende de la producción de nuevas generaciones. Para los seres humanos, se añade una segunda meta. Para que la humanidad sobreviva, debe sobrevivir la cultura. Para que la cultura sobreviva, debe ser constantemente renovada, reinventada y enseñada a las nuevas generaciones. La especie humana depende de la cultura como medio primario de adaptación a situaciones ambientales cambiantes, estrategia primaria de supervivencia. Así, para los seres humanos, las contribuciones culturales a la siguiente generación pueden ser tan importantes como las contribuciones genéticas.

En todos los mamíferos, la contribución de la hembra a la reproducción requiere más tiempo y esfuerzo que la del macho. No sólo el feto se desarrolla dentro del cuerpo de la madre, sino que también puede ser alimentado a sus pechos durante meses o incluso años. Un mamífero macho puede procrear literalmente docenas o cientos de descendientes mientras que la hembra está ocupada con uno solo. Este hecho tiñe las vidas y estrategias reproductivas de los machos y hembras humanos tanto como las de los demás mamíferos. También tiñe las estrategias culturales de ambos sexos, aunque los antropólogos apenas han comenzado a examinarlas.



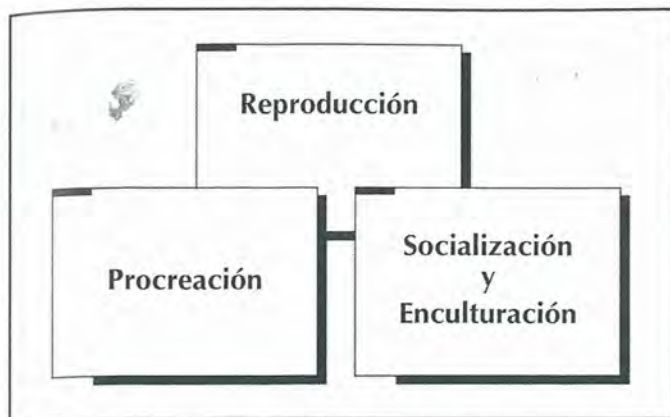
3-1. La reproducción, para todos los animales no humanos, es el fin último de la vida. La reproducción afortunada requiere éxito en la búsqueda de alimentos, en la supervivencia frente a los peligros del entorno, y en la crianza de los jóvenes hasta la edad adulta.



3-2. Esta fotografía muestra a una madre india de Bolivia. Todas las hembras de los mamíferos, incluyendo a las hembras humanas, invierten más tiempo y energía en la siguiente generación que los machos. Llevar, parir y amamantar a un niño requiere mucho más tiempo que engendrarlo. Durante el período de amamantamiento, una mujer (casi siempre la madre) se convierte en la primera maestra de cultura para la criatura. Una vez que el niño es destetado, las mujeres pueden ser (o pueden no ser) más importantes para la educación del joven.

La disparidad de la cantidad de tiempo y energía requerida para la reproducción, al menos en culturas complejas, puede causar conflictos. Las consecuencias de la reproducción son diferentes para machos y hembras. Hombres y mujeres tienen metas similares a la hora de construir una vida plena, pero los condicionamientos genéticos a veces interfieren en sus planes.

Existen al menos dos aspectos en la reproducción (ver 3-3). Uno es la **procreación**: los procesos biológicos de concepción y parto de la siguiente generación. El otro es la crianza del hijo hasta que alcanza la edad adulta para poder a su vez reproducirse. Entre los seres humanos, esto significa **enculturación** (proporcionar las condiciones en las que una persona joven



3-3. Hay dos dimensiones en una reproducción con éxito: el acto sexual (proceso biológico) por el que los jóvenes son concebidos y nacen, y su cuidado y enculturación.

puede adquirir cultura). Puesto que un bebé aprende cultura desde el momento en que nace, las lecciones culturales tempranas provienen en primer lugar de las mujeres, generalmente de las madres. Tanto en el proceso biológico como en el cultural, la hembra es generalmente responsable del niño durante períodos de tiempo más largos que el macho. El papel de las mujeres en la reproducción es central. Es tan central que los hombres en algunas sociedades, particularmente en Sudamérica y Nueva Guinea, han tratado de usurpar, al menos simbólicamente, el papel femenino en la reproducción. Veremos estos intentos más adelante.

Hay cuestiones de vital importancia para todo grupo humano que pueden ser culturizadas de diferentes formas. Examinaremos: (1) la variedad cultural de las actitudes hacia la sexualidad, (2) las ideas culturales acerca de las contribuciones de ambos sexos a la reproducción, (3) las actividades sexuales no reproductoras, y (4) el sexismo (la relación entre género y poder).



3-4. Entre los seres humanos, tan importante como la reproducción es un segundo fin: asegurar la supervivencia de la cultura y sus ajustes y cambios. Los seres humanos sin cultura no son humanos. Los maestros (incluyendo a los padres) son a la supervivencia de la cultura lo que los padres son a la supervivencia de los genes.



3-5. Sexualidad, prácticas de crianza de los hijos y educación son los puntales básicos de la reproducción con éxito entre los seres humanos. Si todas llegan a buen fin, tanto los genes como la cultura sobreviven y prosperan.

SEXUALIDAD

La sexualidad tiene una inmensa capacidad para integrar la sociedad, y también una inmensa capacidad para desordenarla. El hecho de que casi todo el mundo la practica no significa que tengan (o tengamos) grandes conocimientos sobre ella. Es igual que el hecho de que no haya que entender los principios del motor de combustión interna para ser capaz de conducir un coche. El tema de la sexualidad está tan culturalmente sobrecargado que es muy difícil pensar con claridad sobre él.

Un primer paso en la compleja tarea de comprender la sexualidad es diferenciar en ella cuatro facetas distintas pero relacionadas.

- El **sexo** está *genéticamente determinado*. Son las diferencias biológicas entre machos y hembras. En nuestra cultura, no se distingue suficientemente del género o la sexualidad.
- La **sexualidad** es el *comportamiento* que implica a los órganos que determinan el sexo.
- El **género** son los *papeles sociales*: la asignación cultural de cualidades personales y actividades a cada sexo.
- La **reproducción** incluye la procreación y llevar a la prole a la edad adulta. Se asegura así el futuro tanto de la especie como de la cultura.

Algunas desafortunadas confusiones

Confundir el sexo con el género lleva a prácticas que mantienen a muchas personas lejos de ser todo lo buenas que podrían. Es especialmente duro con las mujeres.

Confundir el género con la sexualidad lleva a graves injusticias hacia los homosexuales y lesbianas, y frecuentemente estereotipa a todo el mundo.

Confundir sexualidad y reproducción significa que todo acto sexual debe estar al servicio de la reproducción; nada de sexo por cualquier otra razón.

3-6. Algunas desafortunadas confusiones.

Diferenciar entre estos temas es el primer requisito para clarificar nuestro pensamiento. En primer lugar, hay que distinguir el *sexo* (biológico) del *género* (cultural); durante mucho tiempo, los occidentales no han tenido claro este asunto, en parte porque no hemos tenido en consideración que el sexo es solamente uno de los muchos criterios para definir el género.

En segundo lugar, hay que distinguir el *sexo* (lo que eres) de la *sexualidad* (lo que haces). La sexualidad incluye tanto tus opiniones sobre lo que haces como las opiniones de otras personas.

El *género* también debe diferenciarse de la *sexualidad*. Cualquier idea cultural del género limita y dirige el posible comportamiento sexual que hombres y mujeres eligen en sus relaciones sexuales.

En tercer lugar, la *sexualidad* debe ser diferenciada de la *procreación* —la creación de descendientes— y de la *reproducción*, que incluye la procreación y las formas culturales de garantizar una nueva generación. El coito —penetración de un pene en una vagina— es la única técnica de la sexualidad que puede dar lugar a la reproducción. Por esta razón, ha sido la expresión abrumadoramente privilegiada de la sexualidad en la ley, la costumbre y la religión. Sin embargo, no es en modo alguno la única expresión común de la sexualidad. Para el individuo, la sexualidad afecta a asuntos como la formación y mantenimiento de una buena autoimagen y a muchos aspectos del comportamiento relacionados con cuestiones de poder o de falta de él, como veremos más adelante.

Los antropólogos que están interesados en la *reproducción* estudian un amplio abanico de comportamientos. La sexuali-

dad y la procreación forman parte de la gama de comportamiento reproductivo; otros aspectos incluyen el hogar y la protección y enculturación de los jóvenes.

Actitudes frente a la sexualidad

Entre los seres humanos, la sexualidad no incluye solamente la reproducción, sino también amor, parentesco, poder, culpa, alegría, diversión y buenos ratos, tristeza y malos momentos, y actitudes hacia uno mismo y hacia los demás. La sexualidad está profundamente culturizada. De hecho, para los seres humanos no existe una forma no culturizada de expresar o desempeñar su sexualidad. La sexualidad es una serie de actividades estructuradas, y hay que aprender la estructura y el comportamiento. La sexualidad puede «suceder de forma natural», pero no hay actos sexuales que puedan ser realizados de forma no cultural. Como toda cultura, tiene que ser aprendida, y puede variar enormemente de un lugar a otro. En algunos lugares, la gente aprende que es normal hacer el amor tres o más veces al día. En otros, la actividad sexual es un acontecimiento raro. En algunos lugares, a la gente se le enseña que para ser fuertes, los hombres jóvenes deben tener sus primeras experiencias sexuales con hombres mayores. Los actos sexuales efectivos que los seres humanos pueden realizar quizá sean limitados, pero la forma en que la gente puede ver estos actos y dar preferencia a unos sobre otros no parece serlo.

Culturas sexualmente positivas y sexualmente negativas

Algunas sociedades adoptan una visión negativa de la sexualidad, mientras que otras adoptan una positiva. Todavía no se ha encontrado ninguna sociedad en la que no exista ningún tipo de ansiedad respecto de la sexualidad. Algunas sociedades son descritas como permisivas, y otras como estrictas o controladoras, pero estas diferencias están tan simplificadas que son casi inútiles. Todas las sociedades controlan la sexualidad en el sentido de que ninguna garantiza la legitimidad de cualquier posible acto sexual. La nuestra ha sido tradicionalmente lo que se ha dado en llamar una cultura sexual-negativa (para mantener las diferenciaciones realizadas anteriormente, el término correcto, aunque algo chapucero, sería sexualmente negativas). En la cumbre de la fase negativa, la sexualidad se expresaría solamente al servicio de la procreación, y la asociación de las dos se consideraría «desafortunada». En otras palabras, algunos autodenominados moralistas consideran desagradable que la sexualidad esté relacionada con la creación de descendencia. Durante el siglo veinte, las actitudes comenzaron a suavizarse, y se fue relajando el control. Todavía está por saber si aún somos una cultura sexualmente negativa.

Las ideas euroamericanas sobre la naturaleza de la mujer cambiaron completamente entre los siglos XVII y XIX. La caracterización del siglo XVII como el «sexo lujurioso» fue lentamente revisada. En el siglo XIX, las nuevas posturas asignaban a las mujeres el papel de sexo poco apasionado. Durante el mismo período, la sexualidad masculina fue percibida como

un peligro para la salud del hombre. Fue condenada la masturbación y se dijo que llevaba a la locura; se decía que la sexualidad «excesiva» debilitaba al hombre y en último extremo lo mataba.

Sin duda, la sexualidad se expresa con más libertad en unas sociedades que en otras. La sociedad más restrictiva conocida en la literatura etnográfica es una comunidad llamada Inis Beag (no es el nombre auténtico) en las islas al oeste de Irlanda (estudiada durante un total de dieciocho meses entre 1958 y 1966). La población en aquella época era de unas trescientas cincuenta personas, distribuidas en cuatro aldeas con un total de setenta y una cabañas. Los hombres eran más activos socialmente. Las mujeres dejaban sus cabañas sólo para ir a la iglesia, los funerales y los velatorios, o para visitar ocasionalmente a sus parientes. Los isleños carecían de conocimientos sexuales y nunca hablaban de sexo. Decían que después del matrimonio «la naturaleza sigue su curso», y añadían que por lo tanto no era necesaria una educación sexual. Estos isleños irlandeses dijeron a los etnógrafos que los hombres eran más libidinosos que las mujeres; una mujer dijo que «los hombres pueden esperar mucho tiempo por “eso”, pero nosotras podemos esperar mucho más». Las mujeres decían que el sexo era un deber que había que tolerar. El orgasmo femenino era aparentemente desconocido. Los hombres decían que el coito debilitaba, y lo evitaban antes de realizar cualquier trabajo que requiriese esfuerzo.

Los sexos estaban separados en casi todas las actividades, incluso la iglesia. Los hombres dijeron a los etnógrafos que no se masturbaban porque tendrían que confesárselo al sacerdote. El informe dice que el coito prematrimonial es desconocido.



3-7. Todas las sociedades controlan la sexualidad de la gente; en ninguna parte todos los posibles actos sexuales son aprobados o perdonados. Las actitudes hacia la sexualidad se disponen en un continuum entre represión y permisividad. La primera foto es de una mujer israelí bañándose en el Mar Muerto. La segunda son mujeres israelíes del barrio puritano de Meir Shearim, donde frecuentemente están segregadas, de Jerusalén. Ambas fotos fueron tomadas en 1988.

Aborrecen la desnudez; en realidad, no aprenden a nadar porque tendrían que desvestirse. Los niños son bañados cada semana; todos se lavan la cara, el cuello, los antebrazos, las manos, los pies y las piernas (eso es todo). Se cambian de ropa completamente a solas (bajo las mantas si no es posible estar en privado) y duermen con la ropa interior. Se orina y se defeca en secreto. No hay tradición de chistes obscenos. Cuando bailan, nunca se tocan.

Los etnógrafos han aportado varias explicaciones de esta represión sexual masiva. Las explicaciones históricas destacan que cuando los irlandeses adoptaron el cristianismo, se adhirieron particularmente a la doctrina sexualmente negativa de San Pablo. Las explicaciones psicológicas se centran en la idea de que las madres irlandesas, que eran la piedra angular de la familia, eran tan dominantes que causaban en los hombres una gran ansiedad ante las mujeres. Ninguna explicación es totalmente convincente.

La represión estaba anclada en (1), las costumbres religiosas, incluyendo la idea, verdadera o no, de que algunos sacerdotes tenían informantes en la comunidad, de manera que podían castigar a los malhechores que no se confesaban, y (2), el temor a las habladurías. La gente intentaba evitar que hablasen de ella no dando a nadie nada que hablar. Todos estaban constantemente en guardia contra las situaciones comprometidas. Este temor a la murmuración era la principal limitación para las actividades femeninas: «Si voy a dar un paseo, se preguntarán por qué no estoy en casa haciendo los quehaceres» (Messenger, 1971). (Hay que recordar que la etnografía de Inis Beag en los cincuenta no representa a toda, y quizá ni siquiera una parte significativa, la cultura irlandesa de los noventa).

En el otro extremo está otro famoso ejemplo, las islas Trobriand de Nueva Guinea, donde los más jóvenes tienen completa libertad sexual hasta que se casan. Los hombres jóvenes agasajan a sus novias en la llamada casa de los solteros, con el conocimiento y la aprobación de la generación adulta (Malinowski, 1929).

Las actitudes hacia el sexo son tan complejas que uno pronto se da cuenta de que las sociedades no pueden ser clasificadas siguiendo un criterio tan simple como tener una actitud positiva o negativa hacia la sexualidad. A simple vista, el pueblo mehinaku del Brasil central parece acomodarse a la etiqueta de sexualmente positivo. En una pequeña aldea mehinaku había veinte hombres y diecisiete mujeres sexualmente activos. Sólo tres de las mujeres y ningún hombre no eran activos en relaciones extramaritales. Una mujer había tenido relaciones con catorce de los hombres; cuatro mujeres habían tenido cinco. Un hombre había tenido diez relaciones, y la media para los hombres era de 4,4. Estas relaciones extramaritales raramente provocan enfrentamientos. A pesar de todos estos contactos sexuales, los mehinaku experimentaban una gran ansiedad respecto a la sexualidad. Los mehinaku dividen su sociedad en mundo masculino y mundo femenino, que se mantienen separados por el miedo masculino a la contaminación sexual y por la ansiedad de que la sexualidad los pueda hacer enfermar, impida su crecimiento y debilite su competencia como luchadores. Lo que es peor, puede atraer a espíritus peligrosos y limitar su capacidad para cazar y pescar (Gregor, 1985).

La gente de las diferentes sociedades no hace las mismas diferencias sobre lo que está permitido y lo que está prohibido

(Broude, 1981). Clasificar a las sociedades simplemente como positivas o negativas es demasiado simplificador. Una cosa es cierta: no hay sociedad sin un elaborado modelo sobre qué formas de sexualidad están permitidas y cuáles están prohibidas. Las diferencias residen justamente en qué y cuánto se permite o se restringe.

Ideas culturales acerca de la menstruación

La llamada revolución sexual nos proporcionó una considerable libertad para hablar de algunos aspectos de la reproducción. Sin embargo, la menstruación es todavía un tema tabú para muchos occidentales. Aunque es un aspecto físico de la procreación, sus aspectos más interesantes son culturales. Muchas sociedades marcan la menstruación con un especial tratamiento de las mujeres. De hecho, un estudio indica que solamente catorce de setenta y una culturas tribales no tienen tabúes menstruales (Gregor, 1985, citando a Stephens).

En Inis Beag, tanto la menstruación (para la que los isleños no tienen explicación) como la menopausia (que tampoco se puede explicar, pero que, según dicen, puede causar locura) causan ansiedad porque nadie comprende por qué tienen lugar esas funciones físicas. Las mujeres jóvenes no están en absoluto preparadas. Los hombres dicen no saber nada sobre ellos. En Mehinaku, todo el mundo lo sabe, incluso los niños, pero las mujeres menstruantes son de todos modos recluidas: el propósito de la reclusión es proteger a los hombres, las medicinas y los símbolos sagrados de la contaminación.

Muchas culturas, como la mehinaku, sostienen que los fluidos menstruales dañan a los hombres, o que también perjudican las cosechas, a los dioses o los sagrados emblemas del grupo. Las mujeres deben ser mantenidas aparte de los hombres durante el período de menstruación y frecuentemente pasan por una purificación tras cada período. Investigaciones recientes revelan, sin embargo, que el retiro durante la menstruación frecuentemente es a favor de la mujer, proporcionándole un necesario descanso del duro trabajo que realizan durante el resto del tiempo, y ofreciéndole oportunidades especiales para confraternizar con otras mujeres (Buckley y Gottlieb, 1988).

Hay algunas sociedades en el mundo, especialmente en Nueva Guinea, en las que los hombres, simbólicamente, menstrúan. La mayoría lo realizan insertando algún instrumento en la uretra para hacer que el pene sangre. En muchas de estas mismas sociedades, los hombres también realizan ceremonias de dar a luz simbólicamente. La razón que ofrecen es que tales prácticas hacen a los hombres más importantes en el proceso reproductor.

Aunque en muchas sociedades las mujeres están aisladas durante la menstruación, en otras no lo están. Entre los tiv, he oído a algunos hombres decir a las mujeres durante sus períodos: «Goteas». Las mujeres entonces utilizan los dedos de los pies para cubrir con polvo el fluido menstrual caído. La actitud frente a tener relaciones sexuales durante la regla también varía enormemente. Los tiv dicen que está bien, mientras que en otras sociedades hacerlo sería una invitación al desastre y a la muerte.

La menstruación es un tema en el que los occidentales actuales no se sienten completamente libres y naturales. La mayoría de los hombres, y un número considerable de mujeres, no saben casi nada sobre este proceso y qué se consigue con él.

REPRODUCCIÓN

Todos los pueblos tienen ideas y creencias acerca de los procesos de concepción y el crecimiento prenatal, ideas que afectan a su comportamiento y a las experiencias vitales de sus hijos. Las creencias acerca de la concepción van desde la pretensión de los isleños trobriandeses y algunos aborígenes australianos de comienzos de siglo de que los varones no tienen nada que ver con el proceso, hasta la creencia en algunos países islámicos y de África central de que la mujer simplemente proporciona un receptáculo en el que se deposita la semilla del niño completamente formado, pasando por la idea sostenida por los hua de Nueva Guinea de que el bebé se forma a partir de la coagulación del semen y el fluido menstrual (y cuanto más semen se aporte durante los primeros meses de embarazo mejor crecerá el bebé).

El estudio de la doctrina de la procreación sostenida por los miembros de cualquier sociedad revela no sólo lo que creen, sino también sus expectativas de comportamiento: cómo creen que deben tratarse durante el proceso. Estas expectativas afectan tanto a la forma en que hacen el amor como a la forma en que legislan sobre los derechos de las mujeres. La gente con frecuencia resume estas doctrinas en términos míticos, pseudocientíficos o científicos. Tanto el mito como la ciencia reflejan las más íntimas actitudes de los pueblos hacia la vida, así como la suma de todos sus conocimientos sobre los niños, tanto antes como después del nacimiento.

Como dijimos antes, los hua creen que los bebés se forman a partir de la mezcla de semen y fluido menstrual. Creen que tras el nacimiento los niños se alimentan de una combinación de leche materna, sangre obtenida de las venas de los padres, sudor y fluidos corporales untados sobre el cuerpo de los niños, y comida (Meigs, 1984). Estas creencias reflejan la noción fundamental de que el cuerpo es una nave vacía que crece, se reproduce, se pone enferma y envejece de forma específica como resultado de las sustancias que recibe y que emite. Su creencia es muy diferente de la idea occidental de que el cuerpo está separado del mundo y lleno de órganos que actúan de forma interna para realizar funciones físicas. (No se trata de que los hua no reconozcan la existencia de órganos internos. Más bien se trata de que los hua consideran la función de los órganos menos importante que los intercambios constantes entre el cuerpo y el mundo exterior).

Hay que recordar que no hace demasiado tiempo que la medicina moderna descubrió los hechos científicos acerca de la procreación. Aunque la gente hace milenios que posee ideas acerca de la función del varón en la procreación, sus discusiones sobre el asunto eran totalmente precientíficas hasta la invención del microscopio. En la Grecia clásica, existían dos puntos de vista. La teoría de la «preformación» consistía en que todas las partes del embrión se formaban simultáneamente, que una cabeza y unos miembros diminutos estaban presentes desde el principio. El poeta romano Séneca decía que todas las características corporales y la personalidad se encontraban presentes desde el primer momento. Las creencias medievales en *homunculi* (minúsculos seres humanos presentes en el semen) supusieron enormes complicaciones en las leyes matrimoniales y sobre adulterio, especialmente el adulterio de las esposas.



3-8. Cada cultura tiene una serie de creencias (la doctrina de la procreación) sobre la fisiología de la reproducción. Nuestra propia sociedad tiene muchas doctrinas populares sobre la procreación que conviven con las científicas. Muchas culturas también tienen políticas sobre la procreación. Esta fotografía muestra un anuncio propagandístico chino sobre la política que permite a cada pareja china tener solamente un hijo.

El otro punto de vista era la posición «epigenética»; Aristóteles estimuló esta explicación. Planteaba una serie de diferenciaciones sucesivas similares a las que reconocemos actualmente como fases críticas del desarrollo fetal, cada una de ellas imposible hasta que se completaba la anterior.

Ambos puntos de vista evidentemente presagiaban la información científica, pero eran entre las que oscilaban los occidentales hasta hace muy poco tiempo. Hoy sabemos que los genes proporcionan los bloques de crecimiento propuestos por los preformacionistas, y que los genes también controlan las divisiones sucesivas propuestas por Aristóteles y sus seguidores.

Con el desarrollo del microscopio a mediados del siglo XVII, se descubrió en el semen la existencia del espermatozoide. Anton van Leeuwenhoek, el primero que utilizó un microscopio, insistió primero en que era capaz de ver la cabeza de un homúnculo y un diminuto cuerpo completo en cada espermatozoide. A medida que mejoraron los microscopios, Leeuwenhoek y sus discípulos realizaron dibujos más exactos del espermatozoide de varios animales.

A finales del XIX se descubrió el óvulo humano a través del microscopio. Solamente con el desarrollo de la genética en el siglo XX se comprendió de forma científica el proceso de herencia de las características físicas.

Los antropólogos del siglo XIX y de comienzos del XX estaban fascinados por la idea de que algunos pueblos podían no conocer la relación entre la sexualidad y el embarazo. Era la época en que «científico» y «verdadero» eran considerados sinónimos. No saber nada acerca de la paternidad parecía lo más «equivocado» y primitivo que se pudiese concebir.

Aunque hubo informes anteriores de pueblos que no sabían nada acerca de la paternidad, el trabajo de campo de Bronislaw Malinowski en las islas Trobiand justo después de la Primera Guerra Mundial proporcionó las primeras informaciones relativamente fiables. Comienza a surgir la auténtica complejidad de intentar comprender qué «saben» otros pueblos. Los primeros informes no eran válidos porque muchos de los investigadores de campo no hablaban la lengua de los pueblos que estudiaban lo bastante bien como para comprender las metáforas y alusiones utilizadas por los informantes. Así, los antropólogos no podían informar correctamente acerca de lo que los nativos «sabían». Incluso aunque Malinowski hablaba la lengua trobiandesa con fluidez, estaba influido por los estudios anteriores. Sin embargo, la información que proporcionó nos introdujo en una nueva era en la que las ideas sobre la concepción y el crecimiento fetal están inextricablemente ligadas a la definición cultural de la naturaleza humana.

Los antropólogos todavía discuten si los trobiandeses tradicionales «conocían» la concepción física. Sin duda se daban cuenta de la relación entre la sangre menstrual y el embarazo, pero parecían no tener una doctrina específica sobre el asunto. Le dijeron a Malinowski que el cuerpo del bebé se forma a partir de sustancias físicas aportadas solamente por la madre, y que el padre no realizaba ninguna contribución física al cuerpo del bebé (Malinowski, 1929). Como los hua, los trobiandeses creían que la madre reforzaba su propia sustancia en el niño a través del amamantamiento. Malinowski relacionaba estas nociones directamente con el principio trobiandés de descendencia matrilineal, es decir, heredaban propiedad, oficio, rango y magia de su madre, o más bien del hermano de ésta, que era su pariente varón más próximo. Los trobiandeses creían que sólo la madre estaba involucrada en la procreación, porque su creencia respaldaba sus principios de organización social. O por lo menos decían que lo creían. Cuando eran presionados por Malinowski sobre el asunto de la paternidad, o sus vecinos de Dobu les tomaban el pelo, daban signos de intensa turbación, dando la impresión de que estaban «intentando mantener incondicionalmente una postura en la que tenían que creer» (Lee, 1950).

Cuarenta años después del trabajo de campo de Malinowski, descendientes de los trobiandeses que él estudió dijeron a la antropóloga Anette Weiner que conocían los hechos científicos sobre la concepción, y que los atrasados que creían que los hombres no tenían nada que ver con la concepción estaban todos muertos. Sin embargo, Weiner (1976) también encontró que volvían a las viejas creencias cuando era conveniente. Las mujeres podían afirmar que la magia las había dejado embarazadas cuando no deseaban confesar un adulterio, afirmación que nadie discutía. La verdad científica tenía su lugar, pero la

verdad mítica tenía otro bastante reverenciado. El problema es saber si ésta era su posición desde el principio.



La mayoría de los occidentales afirman que la concepción está «causada» por la relación sexual. Esta descripción no es exacta, puesto que las mujeres no se quedan embarazadas

cada vez que tienen relaciones sexuales. La explicación correcta, por supuesto, es la científica: la concepción está ocasionada por la unión de espermatozoide y óvulo. Pero pocos occidentales pueden explicar el ciclo ovulatorio u otros detalles del proceso.

Aunque sus cánones de validación son mucho más rigurosos, una explicación científica es todavía una serie de creencias culturales que pueden ser estudiadas mediante el método etnográfico. Muchas personas de la sociedad occidental sostienen ideas precientíficas incluso cuando conocen la ciencia, porque la verdad social mítica es tan importante para ellas como la verdad científica objetiva (y con frecuencia es más satisfactoria emocional y espiritualmente).

PARA RAROS, NOSOTROS

Algunos pueblos de los que se dijo que no entendían la función del hombre en la procreación cuentan la descendencia por línea masculina, por lo que parece ser más difícil explicar estos bebés sin padre que entre los trobiandeses matrilineales. Algunos grupos australianos citaban conexiones míticas entre el hijo y las sustancias religiosas asociadas con el padre. En realidad, en algunas partes de Australia, una persona se decía descendiente de la madre y de la entidad religiosa llamada tótem, que estaba asociada con el padre.

Los aranda de Australia llaman a cualquier pieza del equipo ceremonial que es considerada sagrada un *tjurunga* (a veces aparece escrito *churinga*). También dicen que el «otro cuerpo» de una persona sobrevive y resucita en un *tjurunga*. Los aranda explican que durante la recolección diaria de alimentos, una mujer puede sentir un repentino dolor en su abdomen. Ella fija su consciencia de su embarazo en este suceso. Muestra a su marido el lugar exacto donde sintió el dolor. Él, con la ayuda de los ancianos, recuerda la historia oral de su grupo. Recuerdan a un antepasado del marido de la mujer que estaba asociado al lugar. La gente dice entonces que el antepasado causó el embarazo, bien entrando en el cuerpo de la mujer para reencarnarse, o lanzando un *tjurunga* de forma que entre en el cuerpo de la mujer. Es el antepasado y el *tjurunga* quienes dan la vida, no el marido. El bebé por lo tanto «desciende» directamente de ese antepasado.

Por ejemplo, un hombre llamado Urbala y su mujer Kaltia vivían en una zona en la que existía una gran roca (Strehlow, 1947). El mito decía que uno de los antepasados de Urbala había vivido en ese lugar, y cuando murió fue convertido en esa roca. Una noche, el antepasado salió de la roca y visitó el cam-

pamiento de Urbala (Urbala soñó su visita de forma muy clara). Cuando Urbala fue a cazar a la mañana siguiente, su antepasado muerto (e invisible) fue con él. Cuando volvieron tras una caza afortunada, la esposa, Kaltia, los vio a ambos a distancia, pero el antepasado se desvaneció cuando se acercaron, y Urbala estaba solo. Cuando Kaltia comió un trozo de carne de la caza, se puso enferma. Cuando, al día siguiente, pasó al lado de la roca, vio a un hombre con una banda blanca decorada alrededor de la frente. El hombre llevaba un bastón de caza y un *tjurunga*. Lanzó el *tjurunga* a Kaltia, que sintió un dolor en el vientre. Cuando volvió a casa y le contó su experiencia a su marido, ambos supieron que había concebido un hijo.

Actitudes sobre los hombres y la reproducción

Una vieja broma de la Marina —ahora considerada estúpida y sexista— hablaba de un marinero que pidió una semana de permiso porque su esposa iba a tener un bebé. Su oficial se lo negó: «Creo que el marido es necesario para poner la quilla, pero no en la botadura». Aunque los hombres son importantes en la crianza de los niños —lo que llamamos socialización y enculturación en 3-2—, su contribución a la dimensión biológica de la reproducción es mucho menos obvia y ocupa menos tiempo que la contribución de las mujeres.

Los varones de muchas sociedades intentan «demostrar» que ellos, igual que las mujeres —o incluso en lugar de ellas—, hacen bebés. En muchos lugares existen medios rituales o de otro tipo para realzar la importancia de los hombres en el pro-

ceso reproductivo. Como vimos anteriormente, algunos varones de Nueva Guinea intentan simular la menstruación haciendo que sus penes sangren. Entre los mehinaku, se supone que los cuerpos de los hombres transforman ciertos alimentos en semen y otros en heces. Los alimentos productores de semen, especialmente los feculentos, como la mandioca, son los cultivados por mujeres. El alimento que los hombres producen —carne y pescado— se dice que forma las heces. Los hombres cuecen medicinas especiales que son ingeridas ritualmente por los muchachos pubescentes para asegurar que los chicos producirán semen. La gente de gran parte de Nueva Guinea cree que los hombres no solamente tienen una parte activa en el hecho de embarazar a las mujeres, sino que también son responsables de convertir a los chicos en hombres con semen, una creencia sobre la que hablaremos más abajo, al tratar la homosexualidad.

La costumbre de involucrar al padre de forma más directa en la reproducción —y darle a él más méritos por lo que está haciendo su esposa— se llama *covada*. Desde el punto de vista de algunas mujeres, la covada es una forma que los hombres utilizan para imponerse en el proceso de embarazo y nacimiento, allí donde no poseen una función natural. En algunas formas de covada, el padre debe observar todos los tabúes alimenticios de la madre; si no lo hace, el bebé puede resultar dañado. En otros lugares, el padre se mete en la cama cuando su esposa da a luz, y a veces es más mimado y apartado que ella. Entre los wogeo, en una isla en la costa de Nueva Guinea, los hombres cuya esposa está embarazada dicen que



3-9. Los hombres de muchas sociedades observan algunos de los tabúes de sus esposas embarazadas; en otros lugares, se entrometen o incluso usurpan la importancia del papel de la mujer en la reproducción. La covada es la más extendida de estas instituciones. En esta fotografía, hombres estadounidenses de clase media asisten a una clase de preparación al parto con sus esposas.

sufren tantos mareos matinales como ellas; se cansan fácilmente y tienen que evitar las actividades fatigosas, como la caza y la lucha.



En los Estados Unidos y Europa, durante los últimos veinticinco años, se ha desarrollado la única institución que tiene visos de covada. Los hombres modernos frecuentemente acompañan a sus esposas embarazadas cuando van al tocólogo, asisten a seis semanas de preparación para el parto con ellas, dicen experimentar dolores de espalda y malestar durante el embarazo, apoyan a sus esposas física y psíquicamente durante las contracciones y están presentes en el parto. Los padres a veces cortan el cordón umbilical y con frecuencia son los primeros en coger al recién nacido. Subrayamos que los hombres están ahí para apoyar a las mujeres, pero además ello les proporciona un lugar en la procreación que antes no tenían.

PARA RAROS, NOSOTROS

Aunque los padres en muchas sociedades están excluidos de los procesos concretos de nacimiento, muchos hombres cuentan enternecedoras historias sobre los sentimientos que experimentaron cuando nacieron sus hijos. Su importancia recibe el reconocimiento que se merece durante la crianza de los niños: los hombres son importantes como padres.

SEXUALIDAD NO REPRODUCTIVA

Sexo como diversión

La sexualidad es importante en muchos más contextos que en el de la procreación. Los indios mehinaku de Brasil tienen un dicho: «El buen pescado acaba aburriendo, pero el sexo siempre es divertido» (Gregor, 1985). Muchos pueblos del mundo —probablemente la mayoría— estarían de acuerdo con ellos. Las personas a veces desean que su sexualidad no acabe en procreación. Durante milenios, han puesto en práctica métodos anticonceptivos de barrera, métodos que suponen colocar una obstrucción física, como diafragmas o condones, en el camino del semen, de forma que la mujer no quede embarazada. Se han colocado vinagre o zumo de limón en la vagina; han utilizado tampones cervicales de hojas de cocaína; han probado con esponjas. Muchos utilizaron métodos de ritmos; muchos otros, formas de sexualidad sin coito. El aborto, el infanticidio y rezar mucho tienen una larga historia.

3-10. Mucha gente de todo el mundo desea que su sexualidad sea fértil si quieren hijos y estéril si no los quieren.

En nuestra sociedad, tanto el sexo marital como el no marital pueden ser expresamente separados de la procreación, aunque con frecuencia no sucede así. A pesar del hecho de que muchos métodos anticonceptivos eran conocidos desde épocas muy antiguas, existen muchos prejuicios religiosos y políticos contra ellos, por ejemplo en los Estados Unidos (en muchos estados era ilegal vender anticonceptivos), donde empezaron a ser utilizados ampliamente sólo tras la Segunda Guerra Mundial, o en España hasta hace muy poco tiempo. El aumento de la disponibilidad de los anticonceptivos fue un importante factor que llevó a la libertad y «permisividad» de la cultura occidental en la década de los sesenta.

Homosexualidad

Muchos pueblos del mundo no tienen un vocablo específico para lo que los occidentales llaman homosexualidad. En realidad, la palabra comenzó a ser utilizada sólo a fines del siglo pasado, al menos en inglés. Las opiniones sobre la homosexualidad tienden a estar formadas por las interrelaciones culturales entre las variables con las que comenzábamos este capítulo:

- Sexo: de acuerdo con nuestra definición originaria, las personas son biológicamente machos o hembras.
- Procreación: si la sexualidad está culturalmente limitada a la procreación, la homosexualidad será considerada anómala, porque la procreación no puede tener lugar.
- Las tareas de «reproducción» que subyacen a la procreación —crianza de los hijos para que se conviertan en adultos— no excluyen a las personas homosexuales. Si no se realiza la distinción entre procreación y reproducción, este punto no tendría sentido.
- Sexualidad: puesto que el género es la asignación cultural de actividades basada en el sexo biológico, cuando una cultura asume que la sexualidad (comportamiento que afecta a los órganos que determinan el sexo) y el género cultural deben coincidir completamente, se dan las condiciones para la persecución de los actos homosexuales y la denigración de la gente que los realiza. Tales actos borran las fronteras entre las categorías de género, y por lo tanto suponen una amenaza al orden social establecido.
- Género: los homosexuales son masculinos o femeninos en el mismo grado que los heterosexuales, excepto en sus preferencias sexuales. Es decir, pueden exhibir las mismas características asignadas por la cultura a mujeres y varones en todas las áreas no sexuales.

Podría parecer que en la medida en que la homosexualidad es un problema, es un problema de definición del género. En Mombasa, como veremos, el género está determinado únicamente por el sexo. En Occidente, el género está determinado en parte por la sexualidad. Puesto que tendemos a pensar en términos binarios (lo que significa que si no eres una cosa tienes que ser la contraria), carecemos de una tercera opción. Algunos grupos indígenas americanos disponen de una categoría especial, que los antropólogos tradicionalmente denominan con el término francés *berdache*, para los hombres homosexuales que eligen dedicarse a papeles de género femenino (Williams, 1986).

3-11. Las actitudes hacia la homosexualidad varían enormemente, asociadas con la forma en que se consideran e institucionalizan el sexo, la sexualidad, el género y la reproducción. Históricamente, las sociedades euroamericanas han confundido sexualidad y género y por lo tanto han perseguido a las personas que realizaban actos homosexuales, especialmente a los hombres. Desde los sesenta muchos occidentales se han vuelto más tolerantes. Otras sociedades son mucho más permisivas; algunas (especialmente en Nueva Guinea) han utilizado lo que nosotros consideraríamos homosexualidad para asegurar lo que ellos consideran la masculinización de los muchachos. La primera fotografía es de un hombre gay de unos cincuenta años con su madre, que tenía ochenta y ocho cuando se tomó la foto, en un desfile en Nueva York, pasando por Stonewall, el lugar de una de las primeras luchas por los derechos de los gays. Lo interesante de la segunda foto es la presencia en segundo plano de la policía y de la iglesia.



Mombasa es una ciudad árabe de la costa este de África. Aproximadamente el diez por ciento de sus habitantes son homosexuales, pero puesto que la gente va y viene entre estilos de vida homosexuales y heterosexuales, un número mayor de personas, en un momento o en otro, han vivido como homosexuales (Shepherd, 1987). En Mombasa, solamente el sexo determina el género. La gente puede vivir parte de sus vidas como lo que los occidentales llaman homosexuales, pero ni su sexo ni su género son sacrificados por este hecho, y ni siquiera están conectados con él. El género no es la consideración básica para determinar el estatus social; es el rango lo que realiza esta función.

En Mombasa, tanto un hombre como una mujer pueden establecer una relación homosexual que mejore su posición económica y social. Las parejas homosexuales masculinas frecuentemente consisten en un hombre más joven pobre y un hombre rico de mayor edad. El más joven y más pobre es casi siempre el compañero pasivo, pero su posición social tiene que ver tan poco con esta pasividad como el género. Se deriva de su rango social, que se establece a partir de una combinación de riqueza, linaje árabe y piedad musulmana. El rango es la consideración primordial cuando se arreglan los matrimonios, se determinan las lealtades y se decide «quien hace los recados y quien se sienta y espera» (Shepherd, 1987).

Muchos muchachos de Mombasa tienen sus primeras experiencias homosexuales alrededor de los doce años. La mayoría

tienen luego aventuras heterosexuales y luego se casan. Pero algunos de estos chicos se prostituyen homosexualmente y ganan mucho dinero antes de casarse; unos cuantos nunca se casan. Los hombres que viven como homosexuales prefieren pasar la mayoría de su tiempo en mutua compañía, pero nunca viven juntos.

Las lesbianas de Mombasa son mujeres que pueden ser solteras, casadas, divorciadas o viudas. Las mujeres forman grupos que se reúnen regularmente, a veces con entretenimientos caros y elaborados. Estos círculos están compuestos por mujeres ricas y sus amantes más pobres y generalmente más jóvenes. Las mujeres más jóvenes eligen estas relaciones al menos en parte porque no pueden encontrar un hombre que les proporcione el mismo grado de seguridad y lujo.

En la sociedad de Mombasa, las mujeres se casan muy jóvenes. Los matrimonios son arreglados, y ellas no tienen posibilidad de elección, o muy poca. Desde el momento en que las propiedades de una mujer casada son siempre y necesariamente administradas por su marido, una mujer que tiene propiedades y quiere administrarlas por sí misma debe ser divorciada o viuda. El divorcio es mejor porque así los hermanos de su marido no tienen posibilidad de reclamar. Si se volviese a casar, perdería el control a manos de su nuevo marido. Si no quiere vivir sola, puede entablar una relación lesbiana. A diferencia de los hombres, las mujeres normalmente viven juntas.

En la sociedad de Mombasa, tener un gran número de personas dependientes te convierte en una persona muy apreciada. Desde el momento en que estas mujeres tienen un gran número de personas dependientes, son admiradas tanto por hombres como por mujeres. En resumen, algunas personas realizan elecciones homosexuales para poseer lo que definen como las mejores cosas de la vida. En la sociedad de Mombasa se reconoce que las uniones homosexuales proporcionan una forma de mejorar la situación económica personal. Se consideran normalmente como relaciones patrono-cliente con una dimensión sexual.

Los bucaneros del Caribe de los siglos XVI y XVII proporcionan un ejemplo de una sociedad formada por un único sexo. No hay datos de mujeres sirviendo como tripulantes en un barco pirata. La mayoría de los piratas rechazaban la heterosexualidad incluso cuando en los puertos había prostitutas disponibles. Las mujeres capturadas rara vez eran utilizadas sexualmente, sino que más bien se las capturaba para pedir rescate. En las fuentes aparecen muy pocos casos de violación. Los piratas vivían en una situación en la que la heterosexualidad no era la norma: vivían una vida, por elección o por rapto, que aborrecía tanto las reglas sociales como a las mujeres.

Algunos de los piratas preferían a los muchachos, la mayoría de ellos raptados como compañeros. Los muchachos capturados tenían que aprender las tareas de marinero y podían ser entrenados por un único marinero. El marinero supervisor le tomaba mucho cariño a su muchacho, y podían comer y dormir juntos. El marinero experimentado podía proteger al más joven de los demás miembros de la tripulación y darle parte del botín.

La institución del *matelotage*, un lazo entre un bucanero y otro hombre en una relación con características claramente homosexuales, estaba bastante extendida. El *matelot* era un criado, en la mayoría de los casos un hombre que había vendido sus servicios por un número concreto de años; ocasionalmente el *matelot* se compraba como esclavo. Heredaban sus propiedades entre sí, y a veces compartían formalmente la propiedad. Existen registros escritos de tal copropiedad.

Una excelente ilustración del *matelotage* es la historia del conocidísimo pirata LeGolif. Cuando se casó con una mujer importada a Tortuga por un gobernador español (alrededor de 1665), su *matelot*, Pulverin, se trastornó. Posteriormente, Pulverin reclamó su derecho a compartir las propiedades de LeGolif, incluyendo la esposa. Sin embargo, Pulverin no quería compartir a LeGolif con una mujer. De regreso de una incursión, LeGolif envió a Pulverin a tierra para notificar a la esposa que había regresado. Pulverin la pilló en la cama con otro hombre, los mató a ambos y desapareció. LeGolif cayó en un profundo duelo, pero no por su esposa, sino por el *matelot* (Burg, 1983).

En Nueva Guinea, la homosexualidad ha adquirido significados que van más allá de la simple idea de preferencia sexual que tiene en nuestra propia sociedad. Aunque sabemos poco acerca de la homosexualidad femenina en Nueva Guinea, sabemos que la homosexualidad masculina es un fenómeno complejo asociado con el hecho de convertir a los muchachos en hombres, con el intercambio económico y el prestigio, y con la reestructuración y el reforzamiento ritual del mundo social.

Mientras que las culturas occidentales también exigen que los muchachos sufran una separación de sus madres como parte del establecimiento de su género masculino, la experiencia neoguineana es mucho más extrema. Algunos pueblos

de Nueva Guinea creen que los chicos deben ser separados de la influencia no sólo de sus madres, sino de toda feminidad. Los varones no pueden convertirse en «hombres» hasta que tenga lugar esta ruptura. Unos cuantos grupos de Nueva Guinea también parten de la idea de que los hombres no crecen y se desarrollan de forma natural hasta el punto de producir semen. Son los hombres de más edad los que implantan el semen de forma que los muchachos sean capaces luego de producir el suyo a partir de esta semilla. Esto significa que los hombres son, en cierto grado, responsables del crecimiento de los muchachos (y en sentido metafórico tienen poderes reproductivos análogos a los de las mujeres).

La cuestión se complica más cuando, en algunas sociedades neoguineanas, esta homosexualidad se combina con el matrimonio basado en el intercambio de hermanas. El hermano más joven de una esposa se convierte en el compañero del marido, que es personalmente responsable de él. En algunas etapas de su vida, el marido tiene relaciones sexuales tanto con su esposa para darle hijos como con su hermano más joven, para darle el semen que lo llevará a una plena edad adulta.

Otra idea que encontramos en Nueva Guinea es la caracterización del semen como un regalo. En algunas de estas sociedades, es (o era) el regalo más preciado que se podía ofrecer. Puesto que la reproducción era la mayor meta, el regalo de semen representaba un don de la esencia espiritual de un antepasado (Schwimmer, 1984). La práctica de la homosexualidad ritual comentada antes se solapa con este área de donación ritual. El comercio de «bienes» culturalmente establecidos convertía a los hombres en lo que la literatura antropológica llama «big men». Cuando los misioneros y los oficiales gubernamentales australianos comenzaron una campaña contra estas prácticas, se encontró un sustituto para el regalo de semen. Pronto empezó a tener lugar el matrimonio por intercambio de regalos o precio de la novia. La idea importante es que tanto la homosexualidad como la heterosexualidad pueden ser dotadas de significados que tienen poco o nada que ver con la procreación (Herdt, 1984; Lindenbaum, 1987).

GÉNERO

Las diferencias biológicas entre «macho» y «hembra» —el sexo— se determinan en el momento de la concepción y dependen de si está presente en la herencia genética del individuo un cromosoma X o uno Y. Las diferencias entre **masculinidad** y **feminidad** son culturales. El género son los papeles y atributos que son asignados a un sexo o al otro. El género se forma y se exhibe de nuevo todos los días. En muchas áreas del mundo, se sitúa en un entorno cultural en el que las asociaciones tradicionales entre sexo y género han sido desafiadas y están cambiando.

Es perfectamente posible —de hecho es normal— estar satisfecha por ser una mujer, pero estar indignada por lo que se consideran limitaciones en los papeles de género que están culturalmente adscritos a las mujeres. Asimismo, también es posible, pero quizá no tan común, alegrarse de ser un hombre, pero estar resentido por los requisitos culturales de la masculinidad, especialmente la necesidad de ser agresivo. Cada uno de nosotros tiene una identidad de sexo y una



3-12. Al contrario que las diferencias entre hombre y mujer, que son biológicas, las diferencias entre masculino y femenino son culturales. Puesto que las tareas no reproductivas son asignadas a mujeres o a hombres sobre una base cultural, la asignación puede ser alterada sin consideraciones biológicas.

identidad de género. Cuando ambas no encajan tan bien como nuestros preceptos culturales dicen que deben hacerlo, podemos tener problemas de tensión; podemos estar furiosos y volver esta rabia contra nosotros mismos o contra la sociedad.

Incluso los expertos a veces confunden sexo y género. Nadie hasta el momento ha resuelto científicamente de qué forma ser femenina se relaciona con ser mujer, o cómo ser masculino se relaciona con ser hombre. Tradicionalmente, se asumía que algunos papeles culturales se asignaban a uno de los sexos porque éste era el «naturalmente» designado para realizarlos. Sin embargo, la mayor parte de la cultura moderna puede ser utilizada tanto por un sexo como por el otro, y esto es válido tanto para las azadas como para los biberones. La complejidad cultural dificulta la cuestión del género.

Como señalamos más arriba, todavía no hemos resuelto de forma satisfactoria dónde termina el sexo y comienza el género. De un modo general, la gente resuelve este problema por medio de definiciones artificiales. Algunos sostienen que las diferencias de sexo incluyen diferencias de comportamiento. Si hacemos esto, debemos entonces definir qué porciones del comportamiento son masculinas y cuáles femeninas, y alguien que tenga un punto de vista diferente nos llevará la contraria. Esta aproximación se reduce a «la biología es el destino», incluso cuando el «destino» es fuertemente discutido. Otras personas sostienen que las únicas diferencias entre las capacidades masculinas y las femeninas son sus actividades en la procreación, y en todo lo demás son iguales, incluso idénticos. Ambas posiciones obvian la mayoría de los problemas. Inclu-

so plantear los problemas de forma lo bastante clara como para ser solucionados es una tarea difícil.

Exactamente de la misma forma en que nos hacemos etnocéntricos a medida que aprendemos la cultura, nos volvemos también generocéntricos. En los hospitales estadounidenses a los bebés se les ponen pulseras de identificación al nacer. El color de la pulsera es diferente para niños y niñas. Cuando las enfermeras de la maternidad hablan a las niñas, alzan el tono de voz: hasta un tercio más alto que cuando hablan a los niños. Estudios muy minuciosos muestran que las enfermeras manejan a los niños con más energía que a las niñas, y postulan que esta diferencia proporciona a los niños la experiencia de un mayor movimiento. Todo el mundo, inconscientemente, trata a los miembros de un sexo de forma diferente a los del otro.

3-13. Nos hacemos generocéntricos por la misma razón por la que nos hacemos etnocéntricos: todos nosotros tenemos que luchar para aprender formas y actitudes que no son parte de nuestra propia experiencia.

Por lo tanto, así como el etnocentrismo es natural pero debe ser superado en interés de la sociedad global, también el generocentrismo es natural, pero debe ser vencido. El generocentrismo está basado en (1), nuestras experiencias de ser mujer u hombre y nuestras reacciones ante la forma en que la gente nos trata, y (2), lo que nos enseñan y cómo nos lo enseñan, dadas las posiciones sociales y situaciones en las que nos

encontramos. Que los hombres no entiendan a las mujeres o viceversa parece tener que ver con la experiencia del género, no con su sexo (pero esta afirmación puede ser discutida y necesita ser redefinida y estudiada).

La gente tiene opiniones, la mayoría intuitivas y derivadas de sus vivencias, sobre el género. Aprendemos muy pronto a decir «Los hombres son así y así», o «Las mujeres hacen esto y lo otro», y luego modelamos nuestras percepciones de hombres y mujeres sobre estos estereotipos. Aunque estas opiniones estereotipadas con frecuencia son erróneas, sin embargo son muy poderosas.

Masculinidad y feminidad

Una de las mejores maneras de comenzar el proceso de diferenciar el sexo del género es darse cuenta de que todos nosotros tenemos que realizar dos ajustes. Tenemos que ajustarnos al hecho de ser del sexo del que somos. Y también tenemos que acomodarnos a ser del género del que somos. No es lo mismo.

La identidad sexual incluye saber de qué sexo somos y estar en paz con ello. Antes de los dieciocho meses de edad, como hemos señalado en el capítulo 2, un bebé sabe si es niño o niña. Antes de este momento, lo que algunos pediatras lla-

man «el sexo de asignación» puede ser cambiado sin excesivas dificultades para el niño (aunque los padres pueden encontrar tantas dificultades que el bebé tiene pocas posibilidades de ajuste). Existen muchos casos de anormalidades hormonales, algunos bebés nacen con genitales externos dudosos, y hay casos de anormalidades cromosómicas. En tales casos, el sexo del bebé debe ser decidido generalmente por los médicos. También tenemos algunos casos de errores médicos, como la circuncisión mal realizada (a veces la situación se «corrige» algo con cirugía y tratamiento hormonal). Es decir, un bebé nacido indiscutiblemente varón puede ser, tras un error quirúrgico, convertido en una especie de mujer. Aunque estos estudios son controvertidos y frecuentemente cuestionados, parece que un bebé puede crecer hasta llegar a ser un miembro operativo de cualquiera de los sexos al que sea asignado (Gregor, 1985; Money y Ehrhardt, 1972). En resumen, la mayoría de la gente no tiene especiales dificultades con su identidad sexual, con el hecho de ser del sexo que son.

Sin embargo, *todo* el mundo tiene al menos alguna dificultad con la identidad de género. La identidad de género tiene que ver con la posición social y las tareas culturales que le son asignadas a una persona sobre la base de su sexo. Incluye características de personalidad que se cree que son masculinas



3-14. Identidad sexual significa que estamos cómodos con ser del sexo que somos. Identidad de género significa que tenemos que hacer las paces con el hecho de no ser del género del que no somos. Es decir, tenemos que llegar a un acuerdo con las restricciones culturales sobre nuestro género. Casi en todas partes las restricciones son más onerosas sobre las mujeres que sobre los hombres, lo que no quiere decir que los hombres no soporten a veces una carga considerable.

o femeninas. Así, al ajustarse a su género, las personas se ven enfrentadas con el hecho de reprimir más o menos aspectos de su personalidad con el fin de encajar en el patrón cultural. La identidad de género se forma más tarde que la identidad sexual: se está formando hacia los cuatro o cinco años, pero (a diferencia de la identidad sexual) tiene que ser revisada y reforzada durante toda la vida.

Cada persona tiene que reprimir lo que encuentra en sí misma que está culturalmente definido como un atributo del otro género. En algunas sociedades, las ceremonias de iniciación para los muchachos aspiran específicamente a extirpar toda identificación con lo femenino. Ya Confucio hace mucho tiempo, y Freud mucho más recientemente, descubrieron que hay atributos tanto de lo femenino como de lo masculino en todos nosotros. Esto no significa necesariamente, como algunos expertos quieren, que haya atributos del hombre y de la mujer en todos nosotros. El asunto depende en parte de si se incluyen comportamiento y habilidades especiales en la definición de hombre o mujer, o se limita esta definición a la fisiología.

La represión de las cualidades del sexo opuesto raramente se consigue completa e inequívocamente. La sensación de culpa por esta incapacidad puede dejar cicatrices, y el coste personal puede ser abrumador. Sin embargo, puesto que el coste personal generalmente ha sido hundido en el inconsciente para evitar el dolor, podemos incluso no reconocer el comportamiento originario que estamos intentando borrar.

En la mayoría de las sociedades, y casi en todas las épocas históricas, las presunciones culturales sobre lo que es femenino y lo que es masculino raramente se ponían en duda. En nuestra sociedad, sin embargo, esta cuestión se ha convertido en el centro de muchos asuntos económicos y culturales, así como familiares y de parentesco. Las cualidades que son culturalmente asignadas a ambos sexos son vigorosamente discutidas en la actualidad. Tenemos que tratar este asunto, incluso aunque los resultados nos parezcan confusos.

Género y papel social

En todas las sociedades, el género es un criterio primario para la asignación de papeles sociales. Hay dos cosas inequívocas: en primer lugar, los papeles procreadores y reproductores de los dos sexos son diferentes (esto puede ser alterado o no en el futuro); en segundo lugar, la mayoría de las asignaciones de papeles económicos, políticos y religiosos tiene un componente de género que puede cambiar con las necesidades y demandas culturales.

La base es simple: las mujeres son las madres. La evidencia de las sociedades humanas es abrumadora: las madres cuidarán de sus hijos, y lo harán al precio de grandes sacrificios si no hay nadie que las ayude. ¿Quién más cuida de los niños? Depende en gran parte de las ideas de la cultura y del patrón familiar. En culturas en las que la relación marido-esposa

forma la base de la familia, el padre de los niños puede ayudar. En muchos lugares, es la madre de la madre u otro pariente materno. La madre del padre u otro pariente paterno colabora en algunos lugares. Otros niños, generalmente pero no siempre hermanos o hermanas del bebé, pueden ser requeridos como ayuda. En algunas sociedades antiguas, los esclavos a veces cuidaban de los bebés, actuando incluso como nodrizas. En el mundo actual, algunos de estos servicios pueden ser contratados. Es posible contratar a personas individuales si existe un mercado; si existe la posibilidad de hacer negocio, instituciones especializadas venden servicios como pañales, alimentos infantiles, jardines de infancia, parvularios y escuelas.

Hasta estos tiempos tan recientes, el hecho de que las mujeres pariesen a los niños quería decir que también tenían que criarlos. Antes de la invención del biberón y de la distribución general de anticonceptivos, las mujeres estaban constantemente atadas por los embarazos y la crianza. Así, estaban limitadas para tratar de hacer algo más, excepto si renunciaban al sexo y a la familia. Desperdigadas por la historia pueden encontrarse raras excepciones, como la novelista francesa Georges Sand o la pianista alemana Clara Schumann (que sin embargo tuvo siete hijos).

Los hombres son los padres. Ser padre supone apoyo —no sólo material— para la madre y los hijos. También supone educar a los jóvenes. Podemos preguntarnos si los padres pueden hacer lo que generalmente hacen las madres cuando éstas no lo hacen o no pueden. En la cultura de los biberones, alimentos infantiles y servicios de pañales, los hombres pueden atender a las necesidades de los bebés. En ausencia de tal cultura, es dudoso que *puedan* hacerlo, dejando de lado el hecho de que quieran. Aunque algunos machos de primates no humanos protegen a las crías y a veces juegan con ellas, ninguno puede cuidar de crías no destetadas.

La crianza de los hijos se ajusta en todas partes al tipo de trabajo que hacen las mujeres. Uno de los triunfos de la antropología feminista de los años ochenta fue hacernos comprender que la crianza de los hijos no está basada directamente en la biología, sino más bien en las interpretaciones culturales de la biología. No hay criterios biológicos previos para la asignación de características de género o trabajos (Collier y Yanagisako, 1987).

Las distinciones de género han sido frecuentemente discutidas, en general más por mujeres que por hombres, aunque también a veces por éstos. Este rechazo era considerado por la mayoría de los hombres y por muchas mujeres como disparatado o neurótico hasta hace relativamente poco. La gente pensaba —y muchos todavía lo sostienen— que las diferencias de género eran una parte integral de las diferencias de sexo. Las mujeres probablemente no son más sensibles que los hombres, pero les han enseñado a expresar su sensibilidad abiertamente. Los hombres no son más racionales que las mujeres, a pesar de que se les dijo tal cosa desde la más tierna edad.

Dentro de nuestra propia cultura, los hombres como grupo realizan mejor algunas pruebas (matemáticas, ir de un lugar a otro), mientras que las mujeres como grupo realizan mejor otras (habilidades verbales de lenguaje y escritura; explicar con palabras cómo van de un lugar a otro) (Maccoby y Jacklin, 1974, pero ver Nielsen, 1990). No sabemos si estas diferencias son genéticas o si se enseñan y se aprenden cultural-

3-15. La correlación entre mujer y femenino o entre hombre y masculino es cultural. Puede ser alterada si las personas desean cambiar sus convicciones.

mente, pero sabemos que si la cultura estuviese organizada para sacar ventaja de los talentos específicos de cada cual, esta cuestión sería irrelevante.

Discutiremos detalladamente la división del trabajo según el género en el capítulo 6. Aquí señalaremos que cuanto más desarrollada tecnológicamente está la cultura, menos importante es el sexo de la persona que la utiliza, especialmente para actos que deben ser claramente aprendidos. Es cierto que los hombres son más fuertes que las mujeres; pueden levantar y mover veinte kilos, sin especial fatiga. Las mujeres pueden hacer lo mismo con aproximadamente quince kilos, y tienen más resistencia que los hombres. Pero pocas personas en la cultura desarrollada actual tienen que realizar tales levantamientos repetidos cuando existen ascensores y carretillas elevadoras. Sabemos que en muchas sociedades prealfabetas las mujeres cargan pesos mucho mayores que los hombres (y se agotan) porque llevar pesos está definido culturalmente como un trabajo de mujeres. ¿Qué es «equitativo» en cualquier división del trabajo? ¿Por qué la cultura no está organizada de forma que se aprovechen las habilidades de todos?

En todas partes, las mujeres son lo que puede llamarse el género de respaldo. Es decir, cuando nadie más hace un trabajo, lo hacen las mujeres. En muchos casos esta posición puede serles impuesta por la cultura. Muchas mujeres lo hacen «porque hay que hacerlo y nadie lo está haciendo». Las mujeres en la actualidad están trabajando duramente para superar esta dimensión de su preparación y para cambiar las actitudes culturales por una imagen más positiva de sí mismas.

Las mujeres siempre han trabajado. Muchas (quizá la mayoría) tienen pocas elecciones sobre el trabajo de mantenimiento: tienen que hacerlo para ayudar a la manutención de la familia. Cuando los hombres no pueden hacer lo que tienen que hacer, las mujeres los sustituyen. Incluso cuando trabajan en la agricultura, como camareras, abogadas o cambiando sábanas en un hotel, las mujeres como madres y esposas tienen que volver a casa y trabajar en este segundo turno. La situación es análoga a la familia como institución de respaldo general. Cuando ninguna institución realiza este trabajo, la familia lo hace porque tiene que hacerse. Obviamente, no sabemos si esto es natural. Pero, mientras sigue la investigación de campo, ésta parece ser la forma en que funciona.

Sexo, género y poder

El impulso sexual tanto en hombres como en mujeres es activado por los andrógenos, las llamadas hormonas del sexo masculino. El impulso agresivo en ambos sexos es activado por la adrenalina; los andrógenos incrementan la influencia de la adrenalina. La conexión entre sexo y poder es por lo tanto básica. A veces sexo y poder incluso se confunden. El generocentrismo medra a partir de esa confusión.

Ambos sexos pueden hallar poder en su sexualidad. Para algunas mujeres, en ciertas circunstancias, meter a un hombre en su cama proporciona una sensación de gran poder. Mata Hari, una famosa espía alemana durante la Primera Guerra Mundial, desarrolló así su carrera. El género también puede ser utilizado como una estrategia de poder. Una vez, en una conferencia, vi a un cortés y anciano abogado sureño comenzar a exponer su desacuerdo con una joven abogada diciendo:

«Odio no estar de acuerdo con una dama tan encantadora, pero...». La joven lo interrumpió: «Que quede claro que pienso utilizar todas las ventajas que tengo». El cortés caballero sureño no expresó en voz alta su desacuerdo.

Los hombres frecuentemente sienten el éxito sexual como poder. A veces, algunos hombres confunden sexo con agresión. La violación es más un asunto de poder que de sexualidad. Para muchos hombres algunas veces, y para ciertos hombres transformados siempre, obtener poder parece ser la principal finalidad de la sexualidad. La violencia sexual masculina contra las mujeres surge de esta clase de confusión entre sexo y poder.



3-16. A causa de las restricciones culturales de un género o del otro, el acceso al poder es probable que sea desigual entre ambos sexos. Puesto que las mujeres están mucho más implicadas en la reproducción, a veces restringen voluntariamente sus actividades a cambio de seguridad.

La gente poderosa, tanto hombres como mujeres, generalmente tiene amplias posibilidades de elección de compañeros y de prácticas sexuales. Pueden utilizar el sexo para incrementar su poder. Los menos poderosos pueden utilizar el sexo como un recurso para obtener al menos algún poder.

SEXISMO

El sexismo es la confusión de sexualidad, género y poder. Como el racismo, es una clase de prejuicio que lleva a enormes desigualdades. Puesto que los dos sexos experimentan algunos aspectos del mundo de forma diferente, y puesto que el orden de los acontecimientos durante la vida de los hombres y las mujeres es diferente, cada sexo puede asumir que sus puntos de vista y especialmente su ritmo de acontecimientos vitales son naturales y correctos. Para comprender las diferencias en los puntos de vista de hombres y mujeres que son resultado tanto del sexo como del género, hay que hacer un particular esfuerzo. Uno de los logros del movimiento feminista es poner al descubierto las ideas sobre el género, junto con las ideas sobre la violencia familiar y la discriminación en el lugar de trabajo.



3-17. El sexismo es la práctica de una discriminación impropia contra un sexo (generalmente las mujeres) sobre la base de una errónea conexión entre sexo y género antes que sobre la capacidad. Las mujeres de culturas diferentes, sin embargo, pueden no estar de acuerdo con lo que es impropio, o incluso sobre lo que es discriminación. Las mujeres occidentales tienden a pensar que las mujeres musulmanas están sometidas a una seria discriminación. Las mujeres musulmanas sostienen que su situación es mucho mejor que la de las mujeres occidentales.

REFLEXIONES FINALES

Estamos viviendo un momento de gran cambio en la definición cultural de las prácticas sexuales y reproductivas, las estructuras familiares y los papeles de género. Tales cambios están mostrando a los antropólogos que las cuestiones del género son relevantes en todos los contextos. De hecho, el género es un componente de todos los capítulos siguientes. (Si no he conseguido aclararlo, vosotros mismos podéis corregir mi omisión.) Ambos sexos pueden, si nos desembarazamos de los estereotipos de género y ajustamos nuestra cultura adecuadamente, aplicar todas sus capacidades tanto a la familia como a la tarea de desarrollar y mantener los aspectos no familiares de la cultura. Todo el intelecto y el talento de la especie puede ser aplicado a la misión cultural, en lugar de insistir en que las tareas se compartimenten, desperdiciando así mucha inteligencia y talento simplemente a causa de la definición cultural de género.

PALABRAS CLAVE

covada la institucionalización de la ficción de que el padre comparte las cargas, síntomas y recompensas de parir un niño.

enculturación el proceso mediante el cual una persona aprende de cultura.

feminidad los atributos culturales asignados a las mujeres. Difieren de una sociedad a otra, pero están casi siempre asociados con el comportamiento maternal y la familia.

género la colección de atributos que se suponen asociados con un sexo o con el otro. El género es un asunto cultural si lo comparamos con el sexo, que es un asunto biológico.

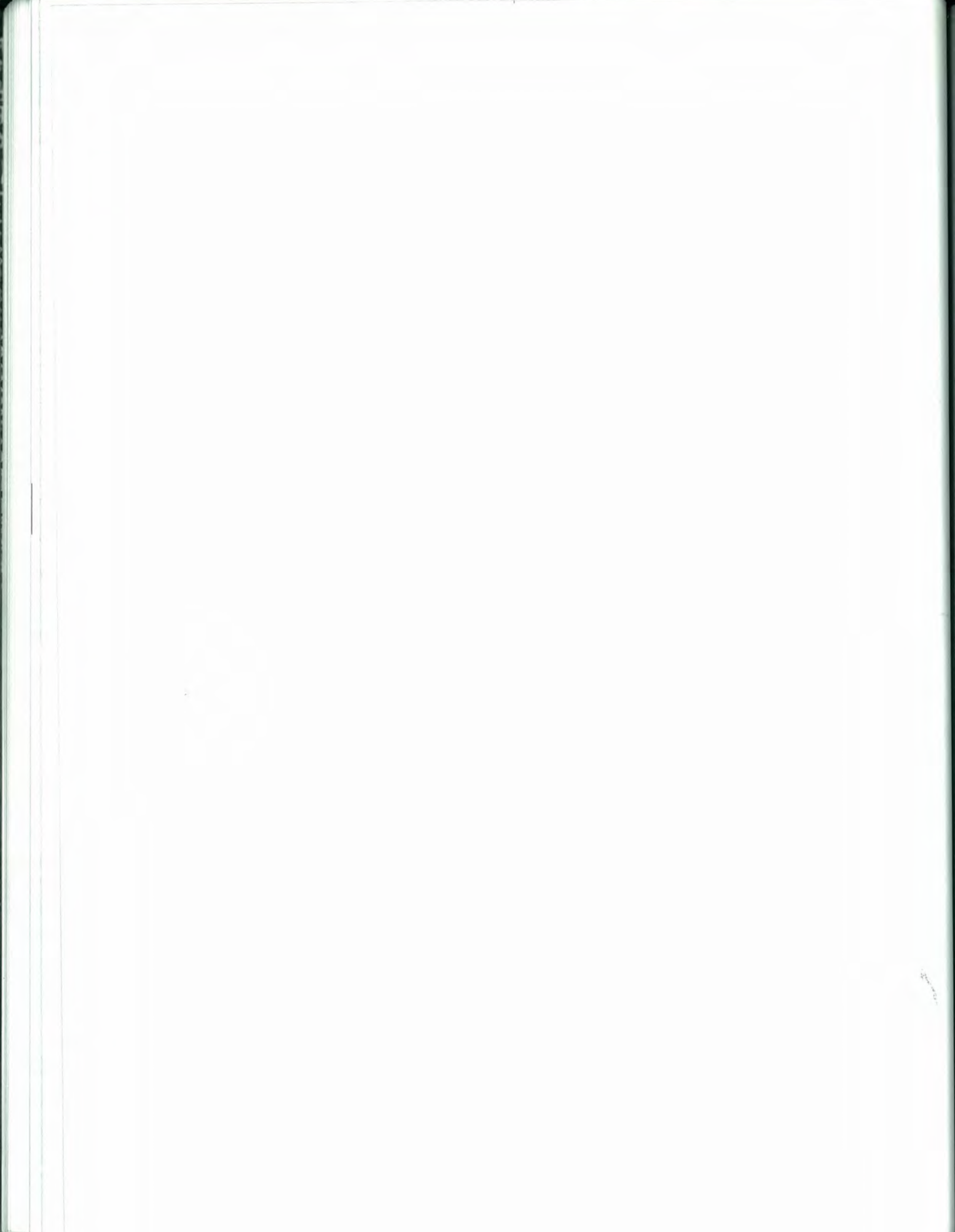
masculinidad los atributos culturales asignados a los hombres. Difieren de una sociedad a otra, pero están generalmente asociados con la agresión, la protección de la familia y la comunidad, y la fuerza.

procreación engendrar y concebir bebés.

reproducción se compone de dos elementos: por un lado la procreación, y por otro convertir a los hijos en adultos capaces.

sexo las cualidades biológicas de ser macho o hembra.

sexualidad comportamiento que implica a los órganos sexuales y puede estimular también un placer erótico en otros órganos.



Matrimonio y Familia

4

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- El matrimonio es (si lo definimos de forma lo bastante flexible) un universal humano. El matrimonio es un proceso con un comienzo, una zona media y un final. Tradicionalmente ha sido definido sobre la base de los derechos sexuales y de residencia. Una definición más manejable tiene que ver con la posición de la prole en un sistema de parentesco.
- La familia es la versión humana de uno de los dos dispositivos sociales más básicos: crear, cuidar y preparar a la siguiente generación, y por lo tanto conseguir la supervivencia de los genes de la especie. El otro dispositivo social básico es la jerarquía.
- Puesto que los seres humanos han culturizado todo su comportamiento, mantener y mejorar la cultura es tan importante como mantener los genes. Así, el aprendizaje (que es parte del hecho de tener hijos) es una necesidad humana fundamental.
- Los humanos comparten con otros animales muchas de las características de la familia, pero no todas: la familia humana es única.
- La mayoría de los seres humanos, durante la mayor parte del tiempo, centran su reproducción en la familia.
- La familia humana depende de un comportamiento maternal adecuado (lo que vale para todos los mamíferos), un comportamiento paternal adecuado (lo que no ocurre en la mayoría de los mamíferos), y en el apoyo al padre y a la madre por parte de otros parientes o de instituciones especializadas.
- Las familias humanas pueden atender a todas las necesidades en ausencia de instituciones especializadas. La familia es, por lo tanto, la principal «institución de respaldo» en todas partes.
- Tener hijos es la mayor tarea individual que cualquier animal adulto, incluidos los seres humanos, lleva a cabo.

El matrimonio es una forma particularmente humana de considerar y organizar el emparejamiento. Combina sexo, sexualidad, género, procreación y reproducción, y está conectado con muchas otras instituciones sociales y culturales. El matrimonio normalmente proporciona una forma de conectar segmentos separados de la sociedad, sirviendo así a fines políticos. En muchos lugares está estrechamente relacionado con la producción y distribución de bienes, así como con la herencia de los bienes materiales, y por lo tanto está al servicio de fines económicos.

El matrimonio, entre otras definiciones, es un dispositivo cultural por el cual una sociedad reconoce el vínculo entre un hombre y una mujer con el fin de hacer legítimos a sus hijos. Los hijos son así reconocidos por toda una serie de parientes tanto por parte de su madre como por parte de su padre.



4-1. El matrimonio une sexo, sexualidad, reproducción y género en una única institución. Esta joven familia es de Moscú.

Los occidentales, cuando consideran el matrimonio en las distintas culturas, tienen que superar algunos puntos de vista específicos de su cultura. En primer lugar, tienen que reconocer que el matrimonio en muchas sociedades tiene tanto que ver con la subsistencia, la propiedad y el poder como con la pareja; en realidad, sólo en relativamente pocas sociedades el matrimonio se considera un emparejamiento en el sentido que nosotros le damos. Los occidentales también deben ser conscientes de que es raro que el matrimonio se base en el amor romántico. Incluso cuando el amor romántico es reconocido en otras sociedades, puede no ser la única, o incluso la mejor, base del matrimonio. El matrimonio en muchas sociedades es considerado una importante etapa del proceso de convertirse en adulto.

La **familia** es un grupo de parentesco. La unidad fundamental de la familia es una mujer con sus hijos (lo que puede ser denominado **familia matricéntrica**). Todas las sociedades humanas, al menos idealmente, postulan un marido/padre (después de lo cual se convierte en lo que generalmente se

llama **familia nuclear**). La palabra familia es elástica, y puede ser extendida a otros parientes en casi cualquier dirección (formando lo que los antropólogos llaman **familia extensa**). Lo que es importante es que es diferente de cualquier otro grupo de parentesco, porque incluye no sólo a personas que comparten una descendencia genealógica, sino también a algunas (rara vez todas) las relacionadas por matrimonio.

MATRIMONIO

El matrimonio es una cadena de muchos acontecimientos en el largo proceso de nuestro crecimiento personal y social. Examinaremos aquí cinco eslabones de esta cadena. Cada eslabón está asociado con ideas y costumbres que responden a una pregunta particular.

Eslabón/Pregunta 1: ¿Cómo se encuentran un hombre y una mujer? El campo de candidatos elegibles para el matrimonio en cualquier sociedad dada está definido por normas que regulan la prohibición del incesto (que prohíbe las relaciones sexuales entre personas que mantienen entre sí unas determinadas relaciones de parentesco) y la **exogamia** (que son reglas que prohíben el matrimonio dentro de un grupo social específico). Veremos las formas en que los hombres y las mujeres se encuentran. Veremos algunas culturas que ordenan que los esposos sean individuos específicos, y otras en las que los matrimonios son arreglados por los padres u otros parientes, casamenteros u otras terceras partes, y finalmente culturas en que los principales actores del matrimonio son responsables de su encuentro.

Eslabón/Pregunta 2: ¿Cómo se realizan las bodas? Es decir, ¿qué acciones confieren el estatuto de esposos? Las bodas generalmente son acontecimientos, mientras que los matrimonios son cadenas de acontecimientos. Las bodas muestran muchas variaciones culturales: ritual, legal, intercambio de bienes, contrato. La práctica más común es establecer un acontecimiento ritual, legal o económico que es la marca socialmente reconocida antes de la cual un proceso de matrimonio puede ser abandonado, pero después de la cual debe tener lugar un divorcio.

Eslabón/Pregunta 3: ¿Cuáles son las expectativas culturales y personales de los esposos respecto de ellos mismos y de otros parientes, y cómo varían durante el transcurso de la vida? De nuevo la respuesta a esta pregunta es un largo proceso, y no un acontecimiento. Este aspecto del matrimonio es el menos considerado en los registros históricos y etnográficos, y le han dado mayor importancia las antropólogas feministas de los años setenta y ochenta. Las nuevas interpretaciones requieren un tratamiento más completo que las demás etapas.

Eslabón/Pregunta 4: ¿Cómo acaban los matrimonios? Todos los matrimonios terminan, bien por la muerte de uno de los miembros o por un divorcio. Pero la gente de algunas culturas afirman que la muerte no pone fin a un matrimonio.

Eslabón/Pregunta 5: ¿Qué sucede con los supervivientes una vez que el matrimonio ha terminado? ¿Cuáles son las prácticas para tratar a los viudos y viudas? ¿Y con los hombres y mujeres divorciados?

Estos cinco eslabones —las etapas del matrimonio— pueden ser considerados como una trayectoria evolutiva, como en 4-2.

4-2. El matrimonio es un universal humano, todas las sociedades lo reconocen. Cada matrimonio individual pasa por alguna versión de la misma cadena de acciones. (1) La pareja debe escogerse, por sí misma o por otros. (2) Un acto socialmente sancionado declara establecido el vínculo. (3) Se desarrolla una relación personal entre los cónyuges (así como relaciones entre los parientes de los cónyuges). (4) Todos los matrimonios finalizan, ya sea por muerte de uno de los cónyuges o por divorcio. (5) Los supervivientes del matrimonio están en la posición social de viudez o de divorciados.

Trayectoria evolutiva de un matrimonio



Encontrar una pareja

Todas las sociedades prohíben la sexualidad dentro de la familia nuclear, excepto entre esposo y esposa. La mayoría extienden este tabú del incesto hasta incluir a los hermanos y hermanas de los padres (los llamamos en castellano tíos y tías). Muchas lo extienden hasta incluir a los primos hermanos, y algunas más allá. Los tiv, por ejemplo, consideran incestuosas las relaciones sexuales con cualquiera con el que compartas un abuelo o abuela.

Muchos animales poseen mecanismos sociales que prohíben la endogamia de parientes cercanos. Estos mecanismos son ventajosos porque los cruces demasiado cercanos a veces producen progenie menos viable que si los cruces son más lejanos.

La exogamia, por otra parte, no tiene que ver sólo con el sexo, sino también con muchas otras dimensiones del matrimonio: un grupo exógamo consiste en que un miembro del grupo no puede casarse con otro. La exogamia puede estar directamente asociada o no con la prohibición del incesto, y

Limitación de posibles cónyuges



4-3. Dos dispositivos principales limitan los cónyuges potenciales. Los tabúes de incesto prohíben la relación sexual (y por lo tanto el matrimonio) entre parientes cercanos. Casi todas las sociedades proscriben la sexualidad entre los miembros de una familia nuclear (las excepciones son tres conocidas casas reales: Antiguo Egipto, Polinesia y los Incas). Las reglas de la exogamia niegan a una persona el privilegio de casarse dentro de un grupo de parientes específico del que uno es miembro. Algunas culturas pueden tener otras normas, basadas en la casta, la raza u otras consideraciones que prohíben algunos matrimonios.



normalmente funciona para impulsar el intercambio tanto biológico como económico entre los grupos.

Algunas sociedades no tienen sitio para personas no casadas. Por lo tanto, como los tiwi de Australia, prometen en matrimonio a los niños y vuelven a casar inmediatamente a los viudos y viudas.

Algunas personas tienen a sus parejas culturalmente aprobadas determinadas por el sistema de parentesco o el religioso. Muchas sociedades prefieren que la gente se case con un primo o prima específicos.

Muchas personas contraen un matrimonio arreglado por los padres, los adivinos o funcionarios especiales, con poca o ninguna intervención de los contrayentes. Aunque a los occidentales puede parecerles difícil de creer, tales matrimonios nor-



4-4. Los modelos occidentales de cortejo y matrimonio están enormemente individualizados y parecen totalmente ajenos a la mayoría de los pueblos del mundo. Los occidentales seleccionan sus propios cónyuges. En muchas culturas, los matrimonios son arreglados. Esta foto muestra a un grupo de hombres basseri preparando un contrato de matrimonio.

malmente funcionan. Las expectativas de los esposos en estas sociedades son menores, y frecuentemente no se realiza ningún intento de intimidad entre los esposos.

Aún hay otras sociedades que dicen que arreglan los matrimonios cuando de hecho simplemente formalizan los que ya han sido acordados por la novia y el novio. Por lo tanto, las fronteras entre los matrimonios arreglados por los padres o especialistas y los acordados entre los contrayentes son vagas. Muchos jóvenes, en muchas culturas, no se casarán con una persona que disguste a sus padres, aunque en nuestra propia cultura algunos se casarán justamente con la persona a la que sus padres desapruaban. Seleccionar al esposo o esposa es la forma que dicen preferir los jóvenes de muchas sociedades. A pesar de la preferencia expuesta, algunos no ejercen esta libertad cuando tienen la oportunidad.

Una desventaja de hacer una elección personal es que a veces la gente parece seleccionar una pareja que apuntalará sus puntos débiles. Si la pareja falla en este aspecto, el matrimonio tendrá problemas. Sin embargo, también puede haber problemas si tiene tanto éxito que los puntos débiles desaparecen: cuando esto sucede, la necesidad original se ha evaporado. Surgen con mayor fuerza las demás características del cónyuge. Puede ser que estas nuevas características no se necesiten o ni siquiera gusten. Las personas que eligen a su propia pareja se enfrentan con muchos problemas, la mayoría de ellos camuflados por ideas como el amor romántico.

Hay varios aspectos en un cortejo o noviazgo. Algunas culturas ignoran uno o varios, y culturas diferentes los disponen en diferentes secuencias temporales. Los aspectos son: (1) conocerse y/o enamorarse, (2) la primera relación sexual, (3) establecer un hogar, (4) una boda. Estos acontecimientos pueden ser dispuestos en cualquier orden (ver 4-5). El orden preferido en los Estados Unidos de los años cincuenta era: 1, luego 4, después de lo cual 2 y 3 eran más o menos simultáneos. Sin embargo, los sesenta cambiaron las prácticas y preferencias estadounidenses. La secuencia pasaba a ser, en el caso extremo, 2, 1 (si llegaba a suceder), 3, 4 (si llegaba a suceder). En zonas de la India tradicional, el orden era 4, 3, 2, 1.

Orden de acontecimientos que establecen un matrimonio

Acontecimiento	EE.UU. antes de 1950	EE.UU. durante los 60	India tradicional	Trobiands
1. Conocerse y/o enamorarse	Primero	Segundo	Cuarto	Segundo
2. Primera relación sexual	Cuarto	Primero	Tercero	Primero
3. Formar un hogar	Tercero	Tercero (¿?)	Segundo	Cuarto
4. Boda	Segundo	Cuarto (¿?)	Primero	Tercero

4-5. Para que un matrimonio quede establecido, deben producirse varios acontecimientos en orden. Hemos seleccionado cuatro, y mostramos que el orden varía, dependiendo de los valores y convicciones culturales.

Las sociedades difieren en lo que prefieren y exigen en estos asuntos, y la mayoría de ellas difieren de un período histórico a otro. En las islas Trobiand, el orden preferido es 2, 1, 4, 3. Vimos en el capítulo 3 que los adolescentes trobiandeses tenían una considerable libertad sexual. Para muchas generaciones de antropólogos eran el ejemplo clásico de un pueblo que garantizaba a los muchachos y muchachas libertad prematrimonial. Pero resultaba un gran alivio para nuestros antepasados intelectuales de los años treinta y cuarenta que los trobiandeses se asentasen al casarse. Cuando una pareja trobiandesa decide casarse, deja la casa de los solteros y se van a vivir a la cabaña de los padres del novio mientras tiene lugar una larga serie de intercambio de regalos. En la época de la siguiente cosecha, se van a su propia casa.

Mientras están en la casa de los solteros, su interés primordial es el sexo. Después del matrimonio, cuando viven con los padres del novio, la joven pareja se centra principalmente en el cambio de sus relaciones con casi toda la comunidad; el sexo ya no es el interés primordial. Se comportan con gran circunspección mientras están en casa de los padres. Aunque la novia y el novio duermen en la misma cama, los trobiandeses dijeron a Malinowski que los primeros días tras la boda eran de abstinencia. Nadie se quitaba la ropa durante este período a causa de la vergüenza que causarían las relaciones sexuales estando presente la generación mayor.

Cuando se iban a su propia casa, generalmente dormían juntos en los primeros tiempos del matrimonio, pero más tarde tenían camas separadas. Malinowski se encontró con que obtener información sobre el comportamiento sexual de las personas casadas era muy difícil, aunque fácilmente recogió información sobre el comportamiento sexual prematrimonial. La esposa y el esposo nunca deben oír al otro hablar de sexo; ni siquiera deben apoyarse el uno en el otro cuando van caminando. Aparte de esta prohibición de tocarse en público, están cómodos juntos y parecen llevarse bien.

Bodas: acontecimientos que confirman el estatuto marital

En la mayoría de las sociedades, la boda actúa como el punto en el proceso del matrimonio antes del cual un noviazgo o una negociación se pueden romper y después del cual el matrimonio sólo puede romperse con un divorcio. Una boda puede adoptar muchas formas. En nuestra sociedad, se requiere una acción legal que puede estar acompañada o no por una ceremonia religiosa. En otras sociedades, se utiliza solamente el ritual. El matrimonio puede ser llevado a cabo con intercambios de riqueza o por contrato, bien entre las partes o bien entre sus familias. En algunos países europeos puede haber dos bodas: una pequeña para cumplimentar las formalidades legales y otra grande y pública para celebrar el ritual. Vivir juntos durante un determinado número de años puede estar legalmente definido como matrimonio, como en algunos estados americanos (llamada «matrimonio consuetudinario», aunque el verdadero matrimonio consuetudinario es un contrato entre los esposos).

La forma que requiere una atención especial es el intercambio de bienes. Pueden intercambiarse regalos en las bodas de muchas sociedades, incluyendo la nuestra, pero esos dones no



4-6. El matrimonio es un dispositivo cultural para aprobar socialmente el vínculo entre una mujer y un hombre que hace a sus hijos legítimos. Un hijo legítimo es aquel que tiene una serie completa de parientes tanto por parte de padre como de madre. En algunas sociedades (incluyendo la nuestra hasta hace muy poco), la legitimidad es considerada importante; en muchas sociedades afecta a los derechos de herencia de propiedad. Esta foto de boda está tomada en San Jerónimo, Cuzco, Perú, en 1973. Esta clase de foto podría salir de los álbumes familiares de muchas partes del mundo.

son lo que realmente crea la boda. El **precio de la novia** es un pago que constituye una boda, o una parte importante de ella. En algunas sociedades, especialmente en África, bienes específicos pasan de la familia del novio a la familia de la novia, creando un vínculo entre los dos grupos de parentesco, y por lo tanto entre la pareja. En muchos lugares se dice que el precio de la novia resarce a la familia de la novia por haberla criado y luego perderla. La red contractual que resulta del precio de la novia puede ser un factor estabilizador no sólo del

matrimonio, sino también de las relaciones de los parientes políticos en toda la sociedad; es el precio de la novia lo que convierte a los hijos en miembros indudables del grupo de su padre. En los primeros tiempos de la etnografía, el precio de la novia se confundía con la compra de la novia, lo que negaban airadamente todos los que lo practicaban. El precio de la novia es un pago por unos derechos específicos sobre la esposa, especialmente derecho a su capacidad de tener hijos y a su trabajo doméstico. Estos derechos sobre la esposa siempre eran correspondidos por unas obligaciones del marido, que por supuesto pueden ser consideradas como los derechos de la esposa sobre él.

El **precio del novio** se encuentra en algunas sociedades en las que la familia del novio recibe pagos de la familia de la novia. Ni el precio de la novia ni el precio del novio deben ser confundidos con la **dote**, que es un don de propiedades que acompañan a la novia y que se suponen que deben servirle como apoyo. En algunas sociedades, la propiedad de la dote se dice que corresponde a la novia, y ella es la principal responsable de su administración, pero en la mayoría de los lugares el control de la dote de una mujer pasa a su marido.

Qué hacen los cónyuges

Lo que los cónyuges hacen el uno por el otro es tan importante en nuestra propia sociedad que es sorprendente que haya tan pocos datos de estas actividades en otras sociedades. Las instituciones como la terapia familiar y matrimonial, y muchos grupos de debate y de apoyo se centran en si uno se está comportando adecuadamente como cónyuge, si el cónyuge se está comportando bien, y qué hacer al respecto para que el matrimonio sea «feliz».



4-8. Todos los matrimonios comienzan con algún signo cultural (generalmente una boda) que sigue al proceso de autoselección de parejas o de su selección por una tercera parte. Luego pasan por una serie de etapas de desarrollo vinculadas con la edad, los logros de la pareja, la edad y desarrollo de los niños. Todos finalizan, o bien con la muerte de un cónyuge o con divorcio. La boda es frecuentemente un ritual elaborado, con trajes y banquete, como podemos ver en esta pareja de moros de Filipinas.

Varios medios de reconocer públicamente la validez de un matrimonio



4-7. Los matrimonios pueden ser validados por varios medios. Algunos pueblos, especialmente en Europa y Latinoamérica, tienen una ceremonia legal y un ritual religioso que marca el matrimonio ante Dios. Se reconoce también la validación legal: un libro de familia, una ceremonia legal, testigos, demuestran que la boda ha tenido lugar. Entre muchos pueblos del África tradicional, el precio de la novia es el método más común: algunos derechos sobre una mujer son adquiridos por su marido y su grupo social mediante un pago al padre de ella y su grupo social. Los esquimales sostienen que las relaciones sexuales —incluso las clandestinas— cimentan un matrimonio.



Los americanos más o menos inventaron la idea de que los matrimonios deberían ser «felices». Evidentemente, todo el mundo, en todas partes, prefiere que

los cónyuges congenien, pero el hecho de que los occidentales en general tengan tanta capacidad de elección —incluyendo la elección del cónyuge— significa que su interés por el comportamiento y la «satisfactoriedad» de los cónyuges sea dominante. Los americanos y europeos invierten más en sus cónyuges que en cualquier otro pariente. El cónyuge es lo más importante para, y a veces responsable de, nuestro bienestar. Los esposos deben «comunicarse» bien entre sí, para que puedan «cooperar» y «apoyarse» mutuamente. Estas palabras indican una serie de ideas que nunca se les ocurren a la gente que vive en culturas tecnológicamente más simples.

En la mayoría de las sociedades, las normas del matrimonio son simples y rígidas. Una mujer *tiv*, por ejemplo, debe tener la casa limpia, cuidar sus cultivos, cocinar para su marido al menos una vez al día, y turnarse para dormir con él. El marido debe vestir a la esposa, debe preparar tierra de cultivo adecuada para ella, y debe consultar a un adivino si se pone enferma.

Los cónyuges *tiv* a veces se hacen amigos, pero realmente no se espera que lo hagan, y no es necesario. El éxito de un matrimonio para los *tiv* está determinado por la falta de peleas, numerosos hijos, trabajo duro y buen carácter. Encuentran ridícula la sugerencia de que una persona está singularmente cualificada para ser cónyuge de otra persona concreta.

En resumen, los occidentales no sólo han hecho del matrimonio algo más importante en sus vidas, sino que lo han complicado enormemente.

PARA RAROS, NOSOTROS

Cómo terminan los matrimonios

Todos los matrimonios terminan, sea por la muerte o con un divorcio. Es importante señalar, sin embargo, que el fin de un matrimonio no significa el fin de la familia. A veces hablamos de «familias rotas», pero si nos paramos a pensarlo un minuto nos convenceremos de que aunque la familia ya no forme un hogar (y en nuestra sociedad, esto puede ser una grave dificultad), las relaciones de parentesco entre otros miembros de la familia no se rompen, ni por la muerte ni por el divorcio. Lo único roto es el matrimonio.

¿Qué pasa con los supervivientes?

La respuesta a esta pregunta depende de las normas culturales y de cómo finaliza el matrimonio.

Viudez. Cuando la muerte pone fin a un matrimonio, el cónyuge superviviente debe realizar ciertos ajustes personales y aprender a encajar en la sociedad de una forma nueva. Una vez conocí a una mujer de Texas en una excursión en barco por el Rin, de los Países Bajos a Suiza. Me dijo que acababa de enviudar, y que había decidido venir a Europa (lo pronunciaba «Yurp», en una sola sílaba) «para ver si debía recordarle u olvidarle». La mayoría de los viudos se vuelve a casar. El nuevo matrimonio de las viudas está relacionado con su edad: las que están todavía en edad fértil generalmente lo hacen. La mujer tejana (de unos sesenta y cinco años) había sido arrojada por la muerte de su marido a una serie de circunstancias desconocidas, como la mayoría de las viudas en nuestra sociedad.

La forma en que las sociedades tratan (o trataban) la viudez varía absolutamente de los *tiwi* de Australia, que vuelven a casar a la viuda en los funerales de su marido, a la práctica del *sati* (a veces aparece escrito *sutee*) de algunas castas de la India tradicional, que en épocas antiguas insistían en que la viuda fuese quemada en la pira funeraria de su marido muerto. Los grupos dirigentes en partes del Fiji tradicional estrangulaban a las viudas de un hombre muerto. Estas soluciones extremas son raras. La mayoría de las sociedades simplemente exigen que las viudas se adapten, y les proporcionan más o menos —generalmente menos— ayuda. En la mayoría de las sociedades se permite a las viudas volver a casarse, pero en otras sociedades (especialmente en las épocas históricamente más tempranas) no era así. Por ejemplo, en el siglo XV un gobernante coreano llegó al punto de declarar que los hijos legítimos de una viuda serían ilegítimos si se volvía a casar (Koo, 1987). En otras, como los *nandi* de Kenya, la viuda no se podía volver a casar, pero tenía sus propiedades particulares, que administraba por sí misma; podía tener amantes si quería; cualquier hijo futuro sería considerado hijo de su esposo muerto (Oboler, 1986).

En sociedades como la nuestra, donde el hogar está basado en la relación marido-esposa, acostumbrarse a la viudez es duro. El compañero principal de la viuda está ausente, y en su hogar falta mano de obra. En otros grupos, como los musulmanes de Turquía, hombres y mujeres ocupan mundos sociales tan diferentes y tienen tan poco que ver el uno con el otro que el ajuste es, al menos socialmente, bastante simple (Heisel, 1987).

En todas partes existen expectativas culturales sobre la respuesta de las viudas a las muertes de sus maridos. En Irán, se supone que la viuda estará emocionalmente abrumada, y será incapaz de desenvolverse en el mundo real. Las ceremonias que siguen a la muerte de un marido iraní pueden ser muy elaboradas. El funeral es normalmente celebrado el mismo día o el día siguiente del fallecimiento, puesto que no existen prácticas de embalsamamiento. Luego, durante seis días, la viuda y la familia reciben visitas de condolencia. Al séptimo día, se realiza otra visita al cementerio, donde se lleva a cabo otro ritual. Más tarde, del octavo al decimocuarto día, la viuda y otros parientes devuelven las visitas de los primeros siete días. Después de esto, la viuda es más o menos ignorada (Touba, 1987).

Para adaptarse, una persona que ha enviudado necesita cuatro clases de apoyo: económico, ayuda para realizar el trabajo diario, ayuda para establecer una nueva serie de papeles o adaptar los antiguos, y un sistema de apoyo emocional (Lopata, 1987). En las sociedades basadas en el parentesco, los dere-

chos sobre la viuda pueden ser heredados por alguno de los parientes del marido muerto. En otras, los hijos, generalmente los varones, se hacen cargo de la viuda, aunque en nuestra sociedad es más normal que sean las hijas las que cuiden de sus madres viudas. En las sociedades occidentales modernas, la seguridad social, las pensiones y los seguros de vida aportan apoyo financiero. En muchos casos, nadie echa una mano con el trabajo de la casa; poca gente —quizá nadie— ayuda a la viuda a realizar los ajustes personales para volver a la sociedad con su nuevo papel de no casada.



El seguro de vida fue pensado para prever las contingencias de viudas y huérfanos.

El seguro es una institución muy antigua: el código de Hammurabi menciona una forma de seguro. Las sociedades funerarias, en las que los miembros realizan aportaciones para pagar los gastos de entierro de otros miembros, son al menos tan viejas como la antigua Grecia, y son normales en todo el mundo. El seguro de vida, sin embargo, es más reciente.

La primera compañía española que ofreció seguros de vida fue Banco Vitalicio, que se inscribió en 1909. Los sistemas morales tuvieron que ajustarse a la nueva situación, porque el seguro de vida fue considerado en primer lugar poner un precio a la vida humana, y algunas vidas podrían ser declaradas más valiosas que otras. Una vez que la falta de lógica de esta situación fue superada (ajustarse a situaciones nuevas siempre requiere tiempo), la industria del seguro de vida comenzó a crecer. En la actualidad, la situación económica y laboral influye en el crecimiento de los seguros en general y los de vida y jubilación en particular.

PARA RAROS, NOSOTROS

En algunas sociedades, la parentela del marido ayuda a la viuda asignándola a un hombre en concreto. Se llama *levir* (en latín, hermano más joven), y la institución es conocida como **levirato**. Las formas en que está organizado el levirato varían. El papel del levir puede ir desde más o menos ignorar a la viuda, en un extremo, a convertirla en una esposa (la única diferencia es que los hijos que ella pueda tener se asignan al marido muerto, no al levir). Las mujeres luo de Kenya, por ejemplo, seleccionan un levir de entre los parientes del marido muerto; los levires dicen que ayudan a las viudas, pero la mayoría de ellas no está de acuerdo. La única responsabilidad del levir, dicen las viudas, es proporcionarles nuevos niños que serán miembros del linaje de su último marido (Potash, 1986).

El levirato se encuentra en el Antiguo Testamento. La historia del Libro de Ruth relata cómo Ruth acompañó a su suegra de vuelta al grupo de su marido cuando fue rechazada por un levir y luego aceptada por otro. El Libro del Génesis (capí-



4-9. *Toda sociedad debe tratar con las viudas. Los viudos son menos habituales y parecen no necesitar instituciones tan elaboradas, en parte probablemente porque los derechos de los viudos no se cuestionan porque su estatuto nunca depende del de sus cónyuges. En muchas sociedades, las viudas son víctimas del sexismo y de la discriminación por edad.*

tulo 38) cuenta la historia de Onán, que se convirtió en el levir de la viuda de su hermano, Tamar. Puesto que Onán no quería engendrar hijos, que serían considerados hijos de su hermano, «derramaba su semilla en el suelo» cada vez que tenía relaciones con Tamar. Tamar, para tener hijos legítimos, se disfrazó de prostituta e hizo caer en una trampa al padre de Onán (y de su marido muerto) para que la dejase embarazada. En recuerdo de estos sucesos, la humorista Dorothy Parker llamó a su canario *Onán*, porque derramaba su semilla en el suelo.

Los tiv practicaban una forma modificada de levirato cuando estuve entre ellos en los años cincuenta. La elección de tomar un levir o dejar el hogar y casarse en otra parte es de la viuda. Si se va, debe volver a ser pagado parte del precio de la novia. Además, tiene que renunciar a sus hijos, puesto que ellos solamente tienen derechos en la comunidad de su padre, y no la acompañarán si tienen cinco años más o menos. Por otra parte, si se casa con alguno de los parientes de su marido muerto, no deja sus campos, y sigue viviendo en un caserío en el que sus hijos tienen todos los derechos y desde el que se casarán sus hijas. Según la costumbre tiv, las viudas tienen derecho a mantener relaciones sexuales con alguno o todos los hombres que puedan heredarla. Luego, en una ceremonia pública un año después de la muerte de su marido, se le pide que seleccione a su próximo marido de entre los hombres con los que ha mantenido relaciones. Es un momento muy divertido para los tiv. La viuda nombra a un hombre como su nuevo marido. Si ya ha tenido un hijo varón, será su levir; si no, será su marido. El hombre está obligado a aceptar, por lo general vehementemente, especialmente si ella es joven y no ha tenido un hijo varón. En este caso, los futuros hijos de la mujer serán de este hombre tanto biológica como legalmente. Se le toma el pelo sin piedad

sobre sus proezas sexuales y lo bueno que es con las mujeres. A todos los demás candidatos también se les da un repaso por no haber sido elegidos y, se deduce, no ser tan agradables para las mujeres en general.

En muchas sociedades, incluyendo la occidental, las viudas son frecuentemente víctimas del sexismo y de los prejuicios contra las personas ancianas. Es difícil por lo tanto establecer qué dificultades surgen de su papel como viudas y cuáles de su edad y su sexo.

Los viudos no han sido demasiado estudiados, quizá porque la mayoría se vuelven a casar (y en muchas sociedades puede que ya tengan otras esposas), pero también porque no se espera que sean capaces de cuidar de sí mismos, como las viudas, y por lo tanto no son percibidos como problema.

Divorcio

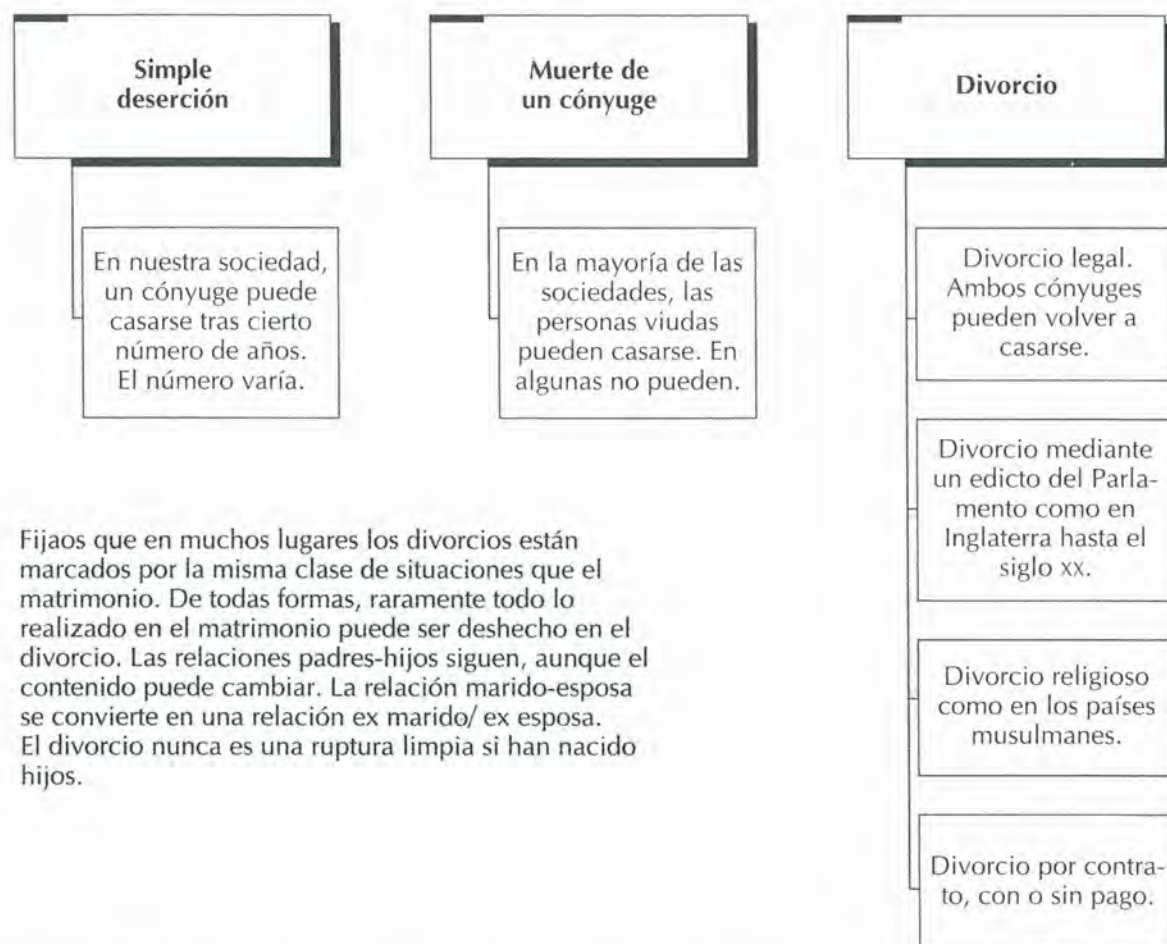
El divorcio tiene lugar en la mayoría de las sociedades, pero no en todas, incluso aunque los matrimonios en realidad fra-

casan en todas partes. En algunas sociedades del mundo, el divorcio es imposible por razones religiosas o de otra clase. La Iglesia católica romana, por ejemplo, afirma que el matrimonio es un sacramento que no puede deshacerse (aunque los católicos se divorcian y de hecho en algunos lugares la tasa católica de divorcio es más elevada que las tasas de los protestantes o los judíos).

Los nandi de África Oriental hacen que el divorcio sea casi imposible una vez que han nacido hijos. Si una mujer nandi rechaza vivir con su marido y establece otra relación, el nuevo hogar no es considerado un hogar marital. Así, la falta de divorcio no implica que la pareja sigue viviendo unida, sino solamente que todavía están casados.

Incluso en sociedades donde existe el divorcio, parece que no todas las cosas que se hicieron en la boda se deshacen en el divorcio. Ninguna costumbre de divorcio en cualquier sociedad puede romper la especie de relación de parentesco entre una pareja cuando ha nacido un hijo. Como copadres de un niño, el ex marido y la ex esposa comparten descendientes.

Medios de romper un matrimonio



Fijaos que en muchos lugares los divorcios están marcados por la misma clase de situaciones que el matrimonio. De todas formas, raramente todo lo realizado en el matrimonio puede ser deshecho en el divorcio. Las relaciones padres-hijos siguen, aunque el contenido puede cambiar. La relación marido-esposa se convierte en una relación ex marido/ ex esposa. El divorcio nunca es una ruptura limpia si han nacido hijos.

4-10. Aunque los matrimonios se rompen en todas partes, existen algunas sociedades que no reconocen el divorcio. El divorcio puede conseguirse por medios legales o rituales, pagos económicos, o simple huida. Si del matrimonio nacieron hijos, el divorcio no borra todos los lazos establecidos durante el matrimonio.

Algunos divorciados en nuestra sociedad se encuentran incómodos porque creamos legalmente el divorcio pero (excepto en las religiones mormona y judía) no tenemos forma de deshacer los rituales religiosos que constituyeran el matrimonio. (La institución de la anulación del matrimonio religioso está limitada a algunas sociedades occidentales. Supone una ficción legal de forma que un matrimonio válido de hecho nunca tuvo lugar.)

El divorcio es más complicado que la viudez en todas las sociedades, porque los ex esposos tienen que tratarse. Los esquimales tradicionales ofrecen un ejemplo especialmente claro de lo complicada que puede llegar a ser la situación. El matrimonio esquimal simplemente consiste en establecer una residencia. No hay ritual ni acto legal, ni precio de la novia. Los esquimales siguen vinculados a todas las personas con las que han tenido relaciones sexuales. El equivalente del divorcio supone mudarse a hogares separados. Sin embargo, todavía son marido y mujer. Cuando vuelven a casarse, siguen siendo marido y mujer, y los nuevos esposos se convierten en coesposos de los antiguos. Este factor es importante porque cualquier descendiente de dos personas que se llamen entre sí esposos tienen prohibido tener relaciones sexuales. Un hombre joven tiene prohibido mantener relaciones sexuales con las hijas de cualquier mujer con la que su padre haya mantenido una relación sexual, por efímera que haya sido (Burch, 1970).

Entre los kanuri musulmanes de Kenia, los divorcios se aproximan al 100 por ciento de los matrimonios. En seis áreas de las que existen muestras, del 66 al 99 por ciento de los matrimonios consumados acaban en divorcio y no con la muerte. En realidad, más de la mitad de los matrimonios kanuri acaban en divorcio antes de los cuatro años (Cohen,

1963). Estar divorciadas resulta atractivo para las mujeres kanuri, que se casan entre los doce y los dieciséis años, porque este estado les proporciona la libertad que no pueden obtener de ninguna otra forma. Sin embargo, si una mujer abandona a su marido y su hogar, deja allí a sus hijos. Este factor se suaviza por el hecho de que los niños van de hogar en hogar, viviendo en numerosos lugares diferentes incluso si sus padres no están divorciados. Hay un factor básico: las mujeres kanuri sale de la población matrimoniable con la menopausia. Una mujer menopáusica, considerándose a sí misma no casadera, probablemente volverá al hogar de su hijo o hijos. Así, la sociedad no se hace pedazos a causa de las altísimas tasas de divorcio. La razón fundamental es que el hogar tiene una base firme.

Como hemos visto, el impacto del divorcio está directamente relacionado con la forma de hogar. En sociedades en las que el hogar está basado en la relación padres-hijos, el impacto del divorcio es bastante benigno; los hogares permanecen como estaban antes del divorcio. En sociedades donde el hogar está basado en la relación marido-esposa y se rompe en el momento del divorcio, el impacto puede ser devastador, especialmente para los niños, que pierden sus domicilios cuando el hogar de sus padres se hunde.

FAMILIAS Y HOGARES

Es un comportamiento específicamente humano disponer la paternidad-maternidad, que es la protección e instrucción de los jóvenes, en una situación que llamamos familia. La familia es universal entre los seres humanos, pero reviste muchas formas. Las familias en culturas diferentes no siempre se parecen a la nuestra, y pueden tener problemas muy diferentes. El significado de la palabra familia se ampliará a medida que lo discutamos.

La familia es el determinante primario del destino de una persona. Proporciona el tono psicológico, el primer entorno cultural; es el criterio primario para establecer la posición social de una persona joven. La familia, construida como está sobre genes compartidos, es también la depositaria de los detalles culturales compartidos y de la confianza mutua.

La familia puede hacer, y lo hace, todo lo que la sociedad requiere y que no es realizado por cualquier otro grupo social. Sobre la base de sus amplias capacidades y sus relativamente pocos miembros, es la institución general de respaldo. Esto significa que la familia interviene en todas las crisis; está ahí cuando otras instituciones fallan.

La familia es la más eficiente de todas las instituciones humanas, eficiente en el sentido de que pocas personas pueden realizar muchas cosas. En realidad, la familia humana puede hacerlo todo excepto proporcionar una pareja. E incluso puede hacer esto si se extiende el grupo intermatrimonial de la forma adecuada. Es un milagro organizativo.

Las familias específicas, por supuesto, pueden no funcionar bien. Algunas incluso pueden hacer a sus miembros más daño que bien. Pero en la mayoría de los casos la familia proporciona un refugio básico (en todo el sentido de la palabra) y proporciona a cada uno un grupo fiable de personas. El crecimiento de la cultura social aumenta cuando los grupos no



Los fundadores Puritanos de los Estados Unidos estaban enfrentados con la Iglesia de Inglaterra acerca del divorcio.

Inglaterra no reconocía el divorcio

excepto si era otorgado por el legislativo, incluso hasta el siglo xx. Los Puritanos, sin embargo, estaban convencidos de que era un deber amar al cónyuge, y si uno no podía cumplir esta obligación, existía el deber de divorciarse y encontrar a alguien a quien poder amar. Como resultado de ello, la institución del divorcio judicial fue más o menos inventado en Massachusetts alrededor de 1630.

En España, desde 1939 hasta 1981 no existió ninguna posibilidad legal de divorciarse. El régimen franquista incluso anuló los divorcios legales de la Segunda República.

En la actualidad, la tasa de divorcio en España en 1991 es del 11,5 por mil, con un mayor número de mujeres que permanecen divorciadas, porque parece que los hombres tienen más facilidades para volverse a casar.

PARA RAROS, NOSOTROS

familiares asumen funciones especializadas que previamente se realizaban dentro de la familia. Es algo parecido a tallar piedra para hacer herramientas especializadas, dejando el núcleo como herramienta multiuso.

Disposiciones pseudofamiliares en los animales

La palabra familia se utiliza frecuentemente para describir a las parejas de otras especies y su descendencia. Su utilización es o bien una fábula como *Rizos de Oro* y *los tres osos*, o cualquier otra cosa igualmente antropocéntrica. Para nosotros, ver a otros animales a nuestra imagen es peligroso; nos impide aprender qué son y qué hacen. Todos los mamíferos, por supuesto, tienen lo que los criadores de animales llaman padres y madres. Pero la simple presencia de padres, madres y crías no forma una familia en el sentido humano. En todo caso, la familia humana realiza muchas tareas básicas que simplemente no se encuentran en el resto del reino animal. Otras especies de mamíferos reúnen algunos componentes de la familia, pero nunca todos. Tales actividades proporcionan un buen lugar para comenzar nuestra exploración de la familia y su evolución.

Mandriles. Los mandriles se encuentran en África y viven en bandas. Una **banda** se mueve por el entorno formando un grupo de una fuente de abastecimiento de alimentos a otra. Hay una gran variación entre las especies de mandriles. Uno de los patrones más comunes contiene varios machos y un número a veces mayor de hembras. Esta proporción sesgada entre los sexos se produce porque las hembras se hacen adultas a una edad más temprana que los machos y porque, a diferencia de las hembras, los mandriles machos (de la mayoría de las especies) dejan sus bandas natales. Pueden unirse o no a grupos periféricos de otros machos. Unirse a otra banda supone rondar los márgenes del nuevo grupo hasta ser conocido. Luego luchan para ganarse una posición en la jerarquía de los machos que ya pertenecen al nuevo grupo. Durante este período, cuando no tienen un grupo social que los proteja, están en peligro a causa de los depredadores.

Los mandriles hembra permanecen en su banda natal, proporcionando un núcleo estable y dependiendo de sus parientes femeninos. Forman jerarquías de dominación que permanecen estables durante largos períodos de tiempo. Una hija ocupa su lugar en la jerarquía justamente bajo su madre, pero sobre su hermana mayor. Las hembras de alto rango tienen más apoyo y soportan menos agresiones que las de bajo rango. La mayoría de sus relaciones sociales tienen lugar con parientes maternos cercanos.

La mayoría de las bandas de mandriles incluyen varios machos que no están emparentados entre sí. Se disponen en jerarquías de dominación, separadas pero conectadas con las jerarquías de las hembras. Las relaciones macho-macho son a veces agresivas, especialmente durante los períodos en que se producen cambios en el orden de dominación, pero los machos también forman grupos de alianza. La jerarquía de dominación depende del tamaño y habilidad en la lucha de los machos. Puede haber largos períodos de tiempo sin luchas si la jerarquía no es discutida.

El emparejamiento está condicionado por la elección de la hembra y por el rango del macho. Machos y hembras concre-



4-11. Aunque todos los animales tienen padre y madre y todos los mamíferos (y muchos otros, como los pájaros) necesitan cuidados parentales, los seres humanos han organizado la paternidad y el matrimonio dentro de la institución de la familia. La familia está caracterizada por su inclusión en un sistema de parentesco más amplio. Los mandriles (que vemos aquí) o los chimpancés reconocen madres y hermanos, pero no padres o maridos. Los gibones son monógamos, pero cuando la cría crece, se rompen sus vínculos con sus padres; no hay nada que se parezca a una familia extensa o a un sistema de parentesco.

tos crean frecuentemente estrechos lazos entre sí; a veces estos lazos son descritos como amistades. Los machos protegen a sus amigas hembras de otros machos. Ese macho, generalmente pero no siempre, es la pareja favorita de la amiga hembra. Las hembras pueden tener tantos amigos machos como elijan. Mientras los jóvenes son criados por sus madres, los machos adultos a veces juegan con ellos, y contribuyen a proteger al grupo.

Gibones. Los gibones viven en las selvas tropicales del sudeste de Asia. Son monógamos y altamente territoriales. Su territorio tiene una media de treinta y dos hectáreas, que la pareja monógama recorre cada pocos días, moviéndose por las copas de los árboles en busca de alimentos. Ambos miembros de la pareja defienden su territorio con fuertes gritos al amanecer. La pareja puede estar acompañada de una cría de dos años, un joven de entre dos y cuatro o un adolescente de entre cuatro y seis. A medida que los jóvenes se van haciendo adultos, se ven desplazados cada vez más hacia la periferia del territorio de sus padres. Surge una hostilidad cada vez mayor entre las generaciones, especialmente con el progenitor del mismo sexo. La agresión madre-hija puede ser especialmente encarnizada. El resultado de su territorialidad es que los jóvenes gibones no tienen compañeros de juego de la misma edad. La hostilidad generacional origina un sistema sin abuelos, tías, tíos o primos.

Cuando los padres gibones deshaucian a sus hijos casi adultos, estos últimos deben encontrar una pareja y un territorio. A veces una hembra joven, y ocasionalmente un macho joven, reemplazará al compañero muerto o enfermo de una

pareja. Generalmente, el joven encontrará a otro durante sus vagabundeos y conseguirán un territorio a través de la lucha. La tasa de mortalidad entre los jóvenes gibones es aparentemente alta.

Macho y hembra son completamente iguales; incluso tienen el mismo aspecto; ninguna tarea excepto la reproductora está especializada según el sexo. Los machos pueden pasar más tiempo jugando con los jóvenes que las hembras, aunque las hembras los llevan a cuevas más tiempo.

Aunque a primera vista la pareja de gibones con sus hijos pueden parecerse a una familia humana, no muestran algunas de las características más vitales que hacen humanas a las familias humanas. La familia humana está inserta en una red de parentesco extensa. El parentesco permanece y es reconocido durante toda la vida, de manera que los lazos de parentesco forman la base de un extenso agrupamiento social. Ni los mandriles ni los gibones hacen tal cosa. Cuando el gibbon joven alcanza la edad adulta, ambos sexos son expulsados del territorio de los padres para que encuentren su propia pareja y su propio territorio.

Familias y hogares humanos

La familia es una forma específicamente humana de disponer los bloques: mujeres adultas, niños y hombres adultos. Es una estructura elegante y eficiente. Diferentes concepciones sobre la naturaleza de la paternidad y la maternidad, el parentesco, el sexo y el matrimonio, la producción de bienes económicos y el reparto dan a la familia sus diferentes formas.

Hay dos cuestiones de entrada. En primer lugar, ¿sobre qué bases culturales se unen mujeres, hombres y niños en familias? En segundo lugar, ¿dónde y cómo vive la familia?

El lazo más débil en cualquier sistema familiar humano es el que existe entre la pareja. No existe una necesidad absoluta de que los hombres y mujeres adultos permanezcan unidos. En algunas circunstancias familiares en muchas culturas, los hombres son ajenos e irrelevantes, aunque el grado en que se lo hace sentir difiere mucho. De todos modos, casi en todas partes la asignación consciente y determinada de la **paternidad** proporciona a un hombre adulto la posición de esposo y padre. La paternidad es importante y deseable casi en todas partes. En algunas circunstancias específicas, por supuesto, algunos hombres pueden desear evitar las demandas sociales de la paternidad, especialmente si tiene más obligaciones legales o económicas que ventajas. Pero no hay ninguna sociedad en la que la relación estrecha entre una mujer y sus hijos no sea central. De un modo general, el hombre es más prescindible que la mujer.

La segunda pregunta importante es: ¿dónde vive la familia? Ya que las personas son materiales, tiene que *estar* en algún lugar. Necesitan un lugar seguro para dormir y protegerse de los enemigos y de las presiones del entorno. De la misma forma que otros animales tienen madrigueras y nidos, los seres humanos tienen hogares. Nuestro hogar nos proporciona un lugar donde estar, o mejor dicho, al que *pertenecer*, generalmente con otras personas.

El hogar, al ser material, también tiene que ser algún lugar. Igual que los animales tienen rebaños, colonias y cosas por el



4-12. La relación entre madre e hijo es la piedra angular de todas las familias humanas, así como en todas las disposiciones pseudofamiliares de los mamíferos. Esta madre *wape* llevaba a sus gemelos al mercado mientras vendía cacahuets y sorgo. El reconocimiento humano de la paternidad alteró los patrones primates básicos al dar al marido/padre papeles especiales en el cuidado de los hijos. Los padres *wape* de Nueva Guinea cuidan a los niños en muchas ocasiones. Aunque la paternidad es buscada de forma activa por la mayoría de los hombres en la mayoría de las sociedades al menos durante algún tiempo, el marido/padre sigue siendo el miembro menos atado de la familia; sus responsabilidades y derechos varían ampliamente de una cultura a otra.

estilo, los seres humanos tienen familias dispuestas en bandas o algún otro tipo de comunidad más compleja.

Los aspectos espaciales o geográficos del hogar y la comunidad son la infraestructura a la que la cultura humana añade una inmensa variedad. Comunidad y hogar varían a causa de lo que se les añade. También varían con la forma en que se llevan. Los hogares se forman a medida que las personas desarrollan sus convicciones sobre quién debe vivir con quién y qué deben hacer por los demás. La densidad de hogares de una comunidad está determinada por la respuesta cultural al entorno.

Las diferencias entre familia y hogar son vitales. Es sorprendente el modo en que muchos libros, incluso los modernos, definen a la familia como un hombre, una mujer y sus hijos; y luego añaden: que viven juntos. Los problemas de semejante definición deberían ser obvios. La familia es un asunto de parentesco. Esto significa que sus miembros reconocen una asociación mutua sobre la base de una descendencia biológica compartida. La adscripción de la descendencia biológica (cualesquiera que sean los hechos) es importante, incluso cuando es negada, como en las islas Trobriand.

El **hogar**, por otra parte, es un asunto de disposición espacial. Sus miembros están ligados sobre la base de la residencia compartida. La familia es un grupo de parentesco, definido por el parentesco (real o putativo) de sus miembros. El hogar es un grupo residencial doméstico cuyos miembros pueden o no constituir una familia. Puesto que frecuentemente los confundimos, desarrollaremos las dos ideas para mantenerlas separadas. Puesto que existen dos criterios, hay cabida para cuatro clases, como vemos en 4-13.

El problema puede ser planteado en términos investigables: en una sociedad específica, ¿cuál es la correlación entre grupos de parentesco y hogares? La proporción mundial de familias cuyos miembros viven juntos es alta, pero no es del cien por cien. Definir a las familias ligándolas a hogares es un procedimiento incorrecto. Los términos no son intercambiables.

En nuestra propia sociedad, la mayoría de los hogares están normalmente ocupados por familias; así, es fácil entender la confusión entre hogar y familia. Las diferencias son más claras en otras culturas. Entre los ashanti tradicionales, por ejemplo, los esposos no viven juntos. Ambos viven en hogares formados por miembros de sus familias de origen. Los niños siempre viven con sus madres, como veremos en el capítulo siguiente. La sociedad ashanti es denominada matrilineal por los especiales valores que conceden a la descendencia por línea materna.

Los hogares, por supuesto, pueden existir donde no hay relaciones de parentesco, por ejemplo en internados, o como hacen los hombres jóvenes que viven en casas de solteros en algunas sociedades tradicionales.

Más que buscar una teoría de hogares (como hicieron Netting, Wilk y Arnould, 1984), vamos a considerar brevemente algunas de las preguntas que pueden hacerse acerca de los hogares:

- ¿Quién está en el hogar? ¿Por qué? ¿Quién tiene derechos legales para estar en el hogar y quién está por otras razones? ¿A quién le gustaría estar en otro sitio? ¿Y por qué?
- ¿Qué hace cada miembro? ¿Cómo se relaciona esto con la edad y el sexo de la persona?

Familia y hogar	
Hogares parentesco y residencia	Dormitorios residencia sin parentesco
Familias extensas que no viven juntas parentesco sin residencia	Clubes y asociaciones ni parentesco ni residencia

4-13. Una familia es un grupo de personas unidas por lazos de parentesco u otros que culturalmente son considerados su equivalente funcional. Un hogar es un grupo de personas que viven en la misma casa, caserío o comunidad. El hecho de que en la mayoría de los lugares las familias vivan en hogares no nos permite hacer desaparecer esta importante distinción, puesto que los hogares pueden estar formados por no parientes, y los parientes concretos que pueden estar presentes varían mucho.

- ¿Cuál es la estructura de poder dentro del hogar? ¿Y la estructura de autoridad? ¿Cuál es la razón que las personas dan para la autoridad?
- ¿Cuál es la división del trabajo en el hogar dentro de los procesos de producción? ¿Y en los procesos de consumo?
- ¿Dónde duerme cada uno? ¿Y dónde come? ¿Quién cocina para quién?

Residencia. La primera forma en que los antropólogos abordaron estos problemas fue preguntar acerca del lugar de residencia de una pareja recién casada. El primer método aceptado de clasificar su residencia fue considerar dónde establecían su residencia respecto de sus padres. Se aplicaba el término **patrilocal** si vivían con los padres del marido, y **matrilocal** si vivían con los de la esposa.

En 1940 surgieron algunos ataques dispersos a esta excesiva simplificación. La primera sugerencia fue que se abandonasen los términos matrilocal y patrilocal y se sustituyesen por **uxorilocal** (localidad de la esposa) y **virilocal** (localidad del marido) (Adam, 1948). Sin embargo, puesto que estos términos no distinguen entre residencia con el padre del marido o con otro pariente del lado del esposo, ambas series de términos siguen utilizándose.

También se puso de manifiesto la distinción entre (A) un nuevo hogar en el área de los padres de un cónyuge y (B) la entrada de la pareja casada en un hogar ya existente, y se enunció un nuevo principio. Residencia **unilocal** significa que la pareja casada se instala en un hogar ya existente, de un cónyuge o del otro (Titiev, 1943). Se puede hablar entonces de unilocal-matrilocal. Si se practica sin excepción la residencia unilocal-patrilocal, por ejemplo, el resul-



4-14. Una pareja recién casada puede irse a vivir con los padres del uno o del otro, con algún otro pariente, o pueden establecerse en un hogar independiente. Los hopi, que vemos aquí, son matrilocales, lo que quiere decir que la pareja recién casada se va a vivir al hogar de la novia. Los antropólogos han creado una elaborada terminología para clasificar los tipos de hogares que resultan de estas decisiones.

tado es la formación de comunidades locales que incluyen un hombre, sus hijos varones, nietos varones, etc., junto con sus respectivas esposas e hijas no casadas. Así, los patrones de residencia pueden afectar a las comunidades a pequeña escala de forma comparable a la forma en que afectan a los hogares.

Todavía se inventaron más términos: **bilocal** si hay elección; **neolocal** si la pareja establece un nuevo hogar; **avunculocal** si se van con el hermano de la madre del marido (Murdock, 1949). Obviamente, todavía quedan situaciones que no pueden encajarse en esta clase de terminología, especialmente casos en los que la pareja vive con un grupo hasta que nace un hijo, luego se muda hasta que pasa alguna otra cosa, y luego se vuelve a mudar. Estas clasificaciones no consiguen abarcar algunos de los tipos reconocidos de hogares en nuestra sociedad, especialmente los hogares madre-hijo comunes en las ciudades.

Yo prefiero un método más simple, basado en la pregunta: ¿qué relación diádica es la fundamental en el hogar? Los occidentales en general construyen hogares basados en la relación esposa-marido. Si esta relación falla, el hogar se desmorona. Los tiv basan sus hogares en la relación padre-hijo varón; si discuten o se van, el hogar se desmorona. Los iroqueses y los hopi basan los hogares en la relación madre-hija. No he encontrado ninguna sociedad en la que la norma sea construir un hogar alrededor de la relación madre-hijo varón. Los hogares basados en la relación padre-hija son raros y aparentemente están en todos los casos asociados a la institución del **servicio del novio**, en la que un hombre pasa un considerable período de tiempo trabajando para su suegro hasta que se gana el permiso para llevarse a su esposa a otro hogar.



Los hogares en la civilización occidental están en su mayoría basados en la relación esposa-marido. En un desacuerdo entre un cónyuge y un pariente político, se supone que una persona debe apoyar a su cónyuge. Un niño de clase media crece en un hogar en el que los padres están coaligados, tratando de presentar un frente unido. Probablemente no hay otros adultos en el hogar. En las ciudades se considera una grave dificultad tener que mudarse a casa de los padres de uno de los cónyuges. A veces se tiene a los padres ancianos en el hogar, pero con frecuencia es incómodo.

En un hogar de estas características, si algo destruye la relación marido-esposa, este «hogar» se hace pedazos, y surgen dos nuevos, alrededor de cada ex cónyuge. Es difícil saber hasta qué punto los problemas que los niños experimentan cuando sus padres se divorcian tienen que ver con la desaparición de sus hogares. Si los padres están en hogares separados, «¿cuál es el mío?». El hogar marital impone una grave carga sobre el matrimonio: «permanecer juntos por el bien de los niños».

Muchos hogares occidentales actuales, sin embargo, incluyen sólo un progenitor, generalmente la madre. Algunos hogares son de familias con padrastros, madrastras e hijastros. Los hogares que se apartan de lo que consideramos la norma en algunos casos sobrepasan a los que tienen madre, padre e hijos, los que se adaptan a la norma.

PARA RAROS, NOSOTROS

Los tiv son virilocales y generalmente patrilocales, lo que es una forma complicada de decir que las esposas se van al hogar de los maridos, llamados caseríos. Alrededor del 83 por ciento de las ocasiones, el caserío está dentro del área del linaje del padre del marido. En España, la situación doméstica en el matrimonio se ve como una nueva pareja estableciendo una nueva residencia. Los tiv ven a la gente de un caserío estable perdiendo hijas y, según su propia expresión, «adquiriendo una esposa».

Un esposa entrometida es tan mortal en un hogar tiv como un pariente político entrometido lo es en un hogar occidental de la clase media. La causa es la misma: hay un intruso que está causando dificultades en la relación angular. Una mujer tiv adquiere una posición indiscutida en el hogar de su marido sólo como madre de sus hijos.

El matrimonio no altera significativamente el hogar padre-hijo varón excepto porque pone los medios para que crezca. Tampoco lo hace el divorcio. En nuestra sociedad, las dificultades maritales y el divorcio amenazan el hogar y lo dividen en dos. En la sociedad tiv, una riña entre padre e hijo varón amenaza el hogar. Si el hijo se va o es expulsado, tiene que establecer un nuevo hogar. Algunos de sus hermanos varones pueden unírsele. Los tiv dicen que el caserío es «explotado» si

se divide, mientras que nosotros decimos «roto» para describir un hogar tras un divorcio.

La situación de poder en un hogar padre-hijo varón como el de los ~~ti~~ es un equilibrio de poder entre padres e hijos varones adultos, y en segundo plano entre hermanos y medio hermanos (siempre varones). La situación de poder en un hogar basado en el matrimonio como el occidental es el equilibrio entre los derechos y deberes de marido y mujer, y en segundo plano entre padres e hijos. En el hogar marido-esposa, la relación entre germanos (hermanos y hermanas, sin distinción de sexo) es la de menor importancia estructural; en el hogar padre-hijo varón, la relación marital tiene una importancia estructural mínima.

Hasta finales del siglo XVIII, los iroqueses —nativos americanos del estado de Nueva York— vivían en casas largas que estaban basadas en la relación madre-hija. Las hermanas y sus hijas casadas tenían habitaciones en una casa larga, adonde iban a vivir sus maridos. Las relaciones madre-hija formaban cadenas compuestas por una mujer, sus hijas y las hijas de sus hijas. Los lazos madre-hija son mucho más eficaces en un contexto de hogar que las relaciones padre-hijo, porque el grupo de mujeres que deben trabajar juntas lo han hecho así durante toda su vida. Así, si bien la esposa es algo periférico en un hogar padre-hijo, el marido es enormemente periférico en un hogar dominado por madre-hija. Aunque los hombres son importantes en situaciones específicas, los matrimonios

Fuerza y problemas de los hogares basados en diferentes relaciones de parentesco			
Hogares basados en	Fuerza	Dificultades	¿Quién causa problemas?
Relación marido-esposa ¹	☐ Movilidad ☐ Intimidad	☐ No hay modelos de papeles variados para los niños ☐ Se hunde si el matrimonio fracasa ☐ Aislado, demasiada intimidad ³ ☐ Falta de personal	Parientes políticos ⁴
Relación padre-hijo varón ²	☐ Permanencia	☐ No hay intimidad ☐ Se hunde si padre e hijo no están de acuerdo ☐ Rivalidad sexual entre padre e hijo o entre hermanos ☐ Mujeres periféricas	Cualquier esposa que se meta entre hermanos o padre-hijo
Relación madre-hija	☐ Permanencia ☐ Quizá los más estables	☐ No hay intimidad ☐ Se hunde si la hija se va ☐ Hombres periféricos	Varones adultos (padrastro)
¿Con qué parientes vives?	LLENA LAS CASILLAS		

¹ Si la relación es múltiple, casi nunca es la base del hogar.
² Estas relaciones pueden ser múltiples.
³ ¿La excesiva intimidad favorece los abusos físicos, psíquicos y sexuales?
⁴ No es sólo la gente la que causa problemas: dinero, religión y sexo son otros factores.

4-15. Los hogares basados en la relación marido-esposa carecen de personal suficiente; un niño o niña no tiene otros modelos que no sean los padres; el elemento más peligroso es la disolución de la relación marido-esposa, en cuyo caso el hogar se hunde, o la interferencia de los parientes políticos. Los hogares basados en la relación padre-hijo varón se rompen cuando padre e hijo se pelean; tales hogares colocan a las mujeres en una posición periférica en el hogar de sus maridos. El elemento más peligroso es que una esposa cause malestar entre su marido y sus hermanos o padre. Los hogares basados en la relación madre-hija colocan a los hombres en una posición periférica; siempre deben mudarse, frecuentemente al hogar de su propia madre, cuando enviudan o se divorcian.

son estructuralmente casi irrelevantes para el hogar madre-hija. Esto evidentemente no significa que los matrimonios sean poco importantes personal o emocionalmente, sino sólo que la estructura del hogar no se crea ni se destruye sobre esta base. Wallace (1970) ha demostrado que los maridos-padres iroqueses estaban muy levemente vinculados al hogar, con frecuencia formando partidas de caza y de guerra que estaban fuera durante meses. Los hogares basados en la relación madre-hija son casi tan completos que los varones periféricos, que no están intensamente involucrados en ningún hogar, pueden formar bandas u otros grupos antisociales.

División del trabajo doméstico. El hogar es lo que satisface las necesidades físicas más básicas de las personas. También asigna a las personas responsabilidades de trabajo. Está asociado con la protección, así que, ¿quién construye el hogar? ¿Quién ayuda? ¿De quién es la casa?

El abastecimiento de alimentos se organiza generalmente dentro del hogar. ¿Quién los cultiva, los caza o los paga? ¿Quién los cocina y quién tiene derecho a comerlos? El hogar es generalmente una unidad de consumo, y frecuentemente es también una unidad de producción. Los bebés y los ancianos son miembros del hogar. Si tienen que ser cuidados, ¿quién los cuida? Existen tantas variables de importancia similar que una clasificación por tipos de los hogares roza lo imposible. Afortunadamente, esto no tiene importancia. Como quiera que estén organizados, los hogares, como las comunidades, son vitales en cualquier sociedad.

En su mayor parte, las tareas dentro del hogar están divididas sobre la base de la edad y del sexo. En algunas sociedades los niños pueden realizar muchas de las tareas necesarias y se les asignan quehaceres habituales. En sociedades como la nuestra, los niños tienen que ir a la escuela. Sus horarios son tan apretados como los de sus padres. Incluso así muchos comparten los trabajos del hogar.

Familias y hogares de matrimonios plurales

El tamaño del hogar familiar puede verse afectado por varios factores. Los dos más importantes son (1) el número de matrimonios de cada hombre o mujer adultos, pero muy pocas veces de los dos, puede aumentar, y (2) el número de generaciones que viven en el hogar puede multiplicarse. Ambos producen un gran efecto sobre la forma y el funcionamiento de los hogares familiares.

Los hogares basados en un matrimonio monógamo son normales casi en todas partes. Pero suponen un serio problema de fondo para los adultos involucrados. Si uno de los cónyuges se pone enfermo o es incapaz de realizar alguna de las tareas que tiene asignadas, el otro debe asumir toda la responsabilidad de llevar el hogar. El hogar monógamo se verá probablemente falto de mano de obra, al menos de vez en cuando. Los niños solamente tienen a dos adultos como modelos, profesores o compañeros de juegos. Para las personas que han crecido en hogares más grandes, esta situación parece forzada y vacía. En países como los Estados Unidos, los hogares monógamos intactos son todavía la norma moral, pero ya no son la norma estadística. Las familias matricéntricas, con padrastros o hijastros, y las familias resultantes de divorcios, consideradas en conjunto, suponen un número

considerablemente mayor de hogares que los compuestos por una familia monógama tradicional.

Poliginia. **Poliginia** (literalmente varias mujeres en griego) es la forma de **poligamia** (varios matrimonios) en la que varias mujeres, cada una con sus hijos, están vinculadas con un hombre. La poliginia es todavía común en África y el mundo musulmán. La encontramos entre los mormones de Utah del siglo XIX. El Antiguo Testamento ofrece muchos ejemplos. En realidad, si contamos las culturas y sociedades y consideramos las preferencias, la poliginia es con mucho la forma preferida en la mayor parte de ellas.

4-16. *El matrimonio múltiple —poliginia y poliandria— tiene una importante repercusión en el hogar. Crea relaciones, y a veces problemas, entre medio hermanos. Los hogares de matrimonio múltiple requieren modelos claramente establecidos sobre la forma en que las coesposas o los coesposos deben relacionarse entre sí. Ni la poliginia ni la poliandria afectan demasiado al número de hijos que tiene una mujer.*

Los hombres frecuentemente prefieren la poliginia porque es la mejor forma de asegurarse la mayor cantidad de hijos (tener una gran cantidad de hijos es algo deseable en muchas sociedades no occidentales, y puede ser considerada la única forma de realizar una contribución a la sociedad). Los hogares basados en la poliginia necesitan normas precisas, a veces rígidas, para funcionar. La poliginia funciona mejor allí donde más esposas e hijos incrementan la riqueza del marido/padre, ya sea esta riqueza la posesión de tierras y prestigio o alguna otra forma. Para las mujeres, la poliginia ofrece menos recompensas que para los hombres, pero hay alguna: es más probable que se casen con un hombre rico y próspero si quieren compartirlo, sus hijos heredarán mayores propiedades y honores más altos, y pueden beneficiarse del trabajo compartido y de la compañía de sus coesposas. Aunque los celos pueden ser un problema, la mayoría de las mujeres polígamas pueden superar los celos sexuales mejor de lo que toleran desaires, reales o imaginarios, a sus hijos.

La poliginia es más tenaz en sociedades en las que los derechos económicos sobre las mujeres pueden ser adquiridos por los hombres. En la sociedad occidental, los hombres ya no tienen derechos sobre las propiedades de sus esposas, ni tampoco derechos inequívocos sobre las ganancias de sus esposas. El número de hombres que pueden costearse más de una esposa sería pequeño. Si las esposas son económicamente autosuficientes, o si producen más de lo que cuestan, entonces la poliginia es algo muy sensato desde el punto de vista del hombre. El asunto ya no está tan claro para las mujeres; en realidad, si las mujeres son económicamente independientes, no necesitan un hombre para nada.

Los hogares de familias polígamas funcionan mejor cuando las relaciones entre las esposas están culturalmente definidas en detalle. El comportamiento que se espera de una buena coesposa está regulado por una serie de normas que establecen

la pauta de la relación. Si una mujer vive conforme a esas reglas, es una buena coesposa. Que le gusten las otras esposas de su marido no tiene importancia. Sin embargo, si no vive conforme a las reglas, no es una buena coesposa.

La definición cultural de la relación entre coesposas varía enormemente de una sociedad a otra. En algunas sociedades, existe una relación de hostilidad institucionalizada. En otras, es de cooperación y amistad. Entre los tiv, por ejemplo, una buena coesposa asume las tareas de su coesposa, incluyendo el cultivo y a veces incluso cocinar, durante el último mes, o los dos últimos, de embarazo de ésta. Actúa como ayudante de la comadrona cuando nace el niño y ayuda a cuidar a su coesposa durante unos días o incluso semanas tras el parto. Tener cualquier clase de enfrentamiento abierto con una coesposa no sólo es del peor gusto, sino que corta la mayor fuente de cooperación. Sólo si la coesposa no se conforma a los patrones establecidos se puede perdonar que se discuta con ella: no porque sea una coesposa, sino porque es una mala coesposa.

Los occidentales con los que se habla de poliginia casi siempre asumen que los celos sexuales harían difícil una relación semejante. Las coesposas, de hecho, están generalmente celosas unas de otras, excepto cuando tienen un buen marido. Sin embargo, un hombre que trata a todas sus esposas igual —o al menos equitativamente en todos los aspectos que ellas consideran importantes— es considerado un buen marido por todas sus esposas. En las sociedades políginas, las mujeres generalmente desean coesposas para aligerar su propia carga de trabajo. En el África tradicional, ninguna madre que esté amamantando quiere quedarse embarazada otra vez hasta que su bebé sea destetado. Los niños son amamantados durante tres años. Estas mujeres no corren riesgos; se aseguran de no quedarse embarazadas absteniéndose de tener relaciones sexuales, con sus maridos o con otros. En tales circunstancias, la mayoría de las mujeres prefieren que haya otra esposa (u otras) en el caserío, para que los maridos se queden en casa y ayuden con su parte de las tareas en lugar de salir en busca de sexo.

He conocido mujeres africanas (y hay muchos ejemplos en la literatura etnográfica) que hacen las gestiones iniciales para buscar una joven agradable y se la llevan a casa para que sea la nueva esposa de su marido porque desean la compañía y la ayuda de una buena coesposa. La mayoría de los pueblos políginos creen que es una buena idea que las esposas de un hombre busquen una nueva esposa antes de que sea traída al grupo de coesposas. Los hombres ven esto como una evidencia de que las esposas forman un grupo que congenia. Muchas mujeres no permanecerán con un marido que les gusta si no pueden avenirse con sus coesposas. Si a una mujer le gustan su coesposas, puede resignarse con el marido que tiene.

Las cocinas seguramente son más difíciles de compartir que los maridos. En la mayoría de las sociedades africanas, cada esposa tiene su propia choza o habitaciones, y todas tienen su propia cocina. Cocinan por separado, lo que es especialmente importante cuando tienen hijos. El marido o bien divide sus comidas entre sus esposas o más habitualmente come un poco de la comida de cada una de ellas, compartiendo el resto con cualquier niño que se encuentre por allí. Así, cada esposa tiene una esfera propia. Puede reducir la relación con las coes-



4-17. La poliginia permite a un hombre ser padre de muchos más hijos que en la monogamia. Este próspero pero turbulento joven tiv, en 1950, aparece rodeado por sus tres esposas. Más o menos un mes después de tomar la fotografía, las tres esposas hablaron y decidieron dejarlo. Las tres se fueron juntas, con todas sus propiedades; dos de ellas se llevaron también a sus hijos, dejándolo «sentado solo en el bosque».

posas a algo puramente formal si es necesario. Las coesposas que no congenian pueden no cruzarse si no lo desean.

La poliginia no debe ser considerada una **monogamia** múltiple. Las relaciones de los cónyuges son bastante diferentes en los dos sistemas. El marido polígino tiene que ser un hábil gerente. Está en inferioridad numérica si las esposas deciden actuar de acuerdo. Algunos hombres de sociedades políginas esperan con temor el estado de poliginia. Pero como decía un anciano africano, la única forma segura de tener seguidores fieles es engendrarlos. Con esta filosofía, la poliginia se convierte en la marca esencial del hombre próspero.

El problema de asegurar la paz y la estabilidad entre las coesposas en el hogar es una preocupación común en todas las sociedades políginas. Algunas han institucionalizado la **poliginia sororal**, en la que un hombre se casa con dos o más hermanas suponiendo que mujeres que ya están emparentadas entre sí serán mejores coesposas que las que no lo están. Por cada sociedad que ha considerado la poliginia sororal una vía adecuada, hay otra que se sorprende de que se pueda permitir



que las posibilidades de conflicto inherentes a la relación de coesposas afecten a la amistad entre las hermanas.

La poliginia no significa que haya más mujeres que hombres en la sociedad, sino más bien que hay más mujeres casadas que hombres. Dado un número más o menos igual de hombres que de mujeres, si las mujeres se casan cuando tienen quince años y los hombres cuando tienen veinticinco, obviamente hay muchas más mujeres casaderas que hombres.

La complejidad del hogar de familia polígina procede de las relaciones entre medio hermanos incluso más que de las relaciones entre coesposas. Las diferencias entre medio hermanos frecuentemente crean las divisiones que tienen como resultado la ruptura de tales hogares. Aunque muchas mujeres pueden llevarse lo bastante bien con sus coesposas, la cosa se complica cuando sus hijos comienzan a pelear. Un niño, incluso un niño mayor, se pone del lado de sus hermanos contra sus medio hermanos. Una mujer se pone del lado de sus hijos contra los hijos de su coesposa. Esta lucha puede llegar a ser intensa, especialmente cuando hay por medio grandes herencias. Reglas estrictas de herencia y de rango de los hijos, por edad o por el estatuto social de la madre, o por algún otro medio, pueden atemperar la lucha. Sin embargo, las reglas y la jerarquización no eliminan el conflicto. A veces, el hogar se resquebraja por la tensión. Cuando esto sucede, la lucha se intensifica. ¿Quién obtiene la parcela más fértil? ¿Quién se lleva la mejor escopeta del padre? ¿Quién consigue la segunda mejor cama?

Así, la familia polígina lleva en sí la semilla de la disolución de cualquier hogar basado en ella. El hecho de que los hijos tienen madres diferentes, y por consiguiente diferentes parentelas por el lado de la madre, tiende a apartarlos. Pensad: ¿qué aspecto tendría el guión de un culebrón en una cultura que practicara la clase de matrimonios múltiples de los que hemos estado hablando? ¿Qué relaciones serían las principales? ¿Qué dificultades especiales surgirían? ¿Quién sería el malo? ¿Y la heroína? ¿Qué habría que hacer para ganar? ¿Para ganar qué?

Toda sociedad que elija hogares políginos debe superar dos problemas: (1) cómo asegurar que las coesposas se lleven bien, y (2) cómo regular el comportamiento de los medio hermanos. Los ejemplos con más éxito son aquellos en los que el contenido de ambos grupos de relaciones está claramente establecido, de forma que solamente haya un mínimo de opciones para llevar a cabo desde un punto de vista personal.

La poliandria y por qué es rara. Cuando varios hombres adultos están vinculados con una mujer, el resultado es denominado **poliandria** (varios varones en griego). Este sistema de matrimonio existe en el Tíbet y otras zonas de Asia central, y en algunos otros lugares, pero es raro. Incluso más raro es encontrar poliginia y poliandria asociadas, una práctica (denominada matrimonio de grupo en el siglo XIX) que se encuentra ocasionalmente en la India septentrional y en el Tíbet.

Nuestra comprensión de la poliandria avanzó rápidamente durante los últimos años de la década de los setenta y en los años ochenta, por dos causas. Primero, las intuiciones de la sociobiología hicieron comprensible la poliandria por primera vez. En la mayoría de los casos de poliandria registrados, los maridos son hermanos; los hijos de cada uno aumentan la

aptitud genética de todos. En segundo lugar, varios etnógrafos realizaron por fin la clase de trabajo de campo intensivo necesario para comprender la poliandria tal y como es entendida por la gente que la practica.

Hasta que dispusimos de esta investigación, la percepción de la poliandria había estado nublada por las «suposiciones ocultas» (premisas que no son conscientes pero que sin embargo afectan a nuestros razonamientos) de que los hombres no podían compartir mujeres porque no desearían ceder sus derechos exclusivos sobre la sexualidad de la esposa. Esta idea derivaba de la suposición patriarcal de que la única forma de estar seguro de la legitimidad de los hijos de un hombre era controlar la actividad sexual de la esposa. En segundo lugar, puesto que la paternidad en la poliandria era y es imposible de determinar, se decía que privaba a los hombres de hijos. La idea de paternidad realmente es importante para los hombres, incluso para aquellos (como indica la nueva literatura etnográfica) que están inmersos en matrimonios poliándricos.

En la mayoría de los lugares en los que aparece la poliandria, los coesposos ya están unidos por fuertes relaciones. Aunque normalmente son hermanos, se han dado casos en los que socios de negocios o comerciales comparten una esposa. Varios autores (esta discusión se basa en Levine, 1988) descubrieron que estos hombres tibetanos que compartían esposas con sus hermanos no estaban preocupados por el sexo o incluso por los hijos. Su principal motivación era evitar la subdivisión de sus tierras. Viven en un área económicamente marginal en la que la tierra es escasa. La subdivisión de las explotaciones de la familia entre los hijos varones daría lugar a que cada hijo heredase una parcela de tierra tan pequeña que no podría sostener una familia. Si los hermanos comparten una esposa, solamente un grupo de hijos tienen que vivir de la herencia. La poliandria casi podría ser considerada una forma de control de natalidad, puesto que una mujer tendrá aproximadamente el mismo número de hijos estando casada con un hombre o con varios.

En la comunidad de nepaleses tibetanos estudiada por Nancy Levine, si hay más de tres hermanos, o si uno de ellos no se lleva en absoluto con la esposa conjunta, existe una tendencia a que los hermanos, como grupo, tomen una esposa adicional. Este paso añade todos los problemas de la poliginia a los de la poliandria. En un intento de combatir la tendencia a la división de la poliginia, la segunda esposa también es compartida por los hermanos. Hacerlo de otro modo supondría establecer dos familias separadas, y esto tendría como resultado la división del hogar y de sus tierras, empobreciendo así a todo el grupo. En algunas de las familias estudiadas por Levine lo llevaron a cabo, y la pobreza efectivamente sobrevino.

Desde el punto de vista de una mujer tibetana, los hijos de sus coesposas son simples competidores. No son sus parientes en absoluto. Esto es así en cualquier clase de poliginia, sin duda, pero aquí tiene especiales efectos, porque una mujer no está relacionada con los hijos de su coesposa. Para evitar el impacto negativo de las coesposas que no se llevan bien entre sí, los hermanos creen que es mejor casarse con la hermana de su esposa, cuyos hijos *estarán* emparentados con la primera esposa. Luego los hijos de madres diferentes no tienen distintos parientes maternos. Así, añaden poliginia sororal (las

4-18. La poliandria requiere algún sistema para atribuir la paternidad a uno de los maridos. Una de las razones por la que la poliandria es rara es porque la paternidad es un gran problema. Los maridos son hermanos en la mayoría de las sociedades poliándricas conocidas. Esta familia tibetana poliándrica de Nepal está formada por, de izquierda a derecha, el marido de más edad; la esposa conjunta con el más joven de sus hijos, una niña; la hija mayor con su hermano, el único varón; y el más joven de los tres maridos. El segundo marido estaba fuera de casa cuando se tomó la foto.



esposas son hermanas) a la poliandria fraterna (los maridos son hermanos).

En el grupo de nepaleses tibetanos de Levine, la esposa anuncia cuál de los hermanos es el padre de cada uno de sus hijos. Uno de los primeros ejemplos de poliandria fue un estudio de los toda de la India meridional (Rivers, 1904), que asignaban todos los hijos al hermano mayor hasta que se realizaba un ritual que cambiaba la asignación de paternidad al siguiente hermano. La asignación de paternidad, ya fuese por la esposa o por un ritual, creaba una especial relación entre ese niño y el hombre, aunque cada marido era considerado padre de todos ellos. De todos modos, cada hombre quería que un hijo, preferiblemente varón, le fuese atribuido. En cualquier caso, los hermanos de la familia poliándrica eran vistos como socialmente idénticos, como miembros de un grupo unitario de hermanos. Por consiguiente, cada hijo incrementaba la aptitud tanto genética como cultural de cada varón.

Una esposa poliándrica divide su tiempo de forma equivalente, aunque no igual, entre sus maridos. Los maridos pueden estar involucrados en asuntos amorosos en la comunidad o pueden realizar viajes comerciales durante largo tiempo. En una sociedad en la que los hombres son los principales productores, y en la que es difícil ganarse la vida, tener varios hombres cooperando en el hogar es una forma de asegurar una mayor prosperidad para todos los miembros del hogar.

Hogares de divorcio y nuevos matrimonios

Como hemos visto, el divorcio y los nuevos matrimonios producen relativamente pocas diferencias en los hogares contruidos sobre la relación padre-hijo o madre-hija. Sin embargo, toda sociedad que base sus hogares en la relación esposo-esposa debe hacer grandes ajustes frente a altas tasas de divorcio y nuevos matrimonios. En el mundo occidental de fines del siglo xx, y especialmente en los Estados Unidos, el hogar familiar estadísticamente dominante ya no está construido alrededor del matrimonio monógamo y la familia nuclear. Más bien tenemos hogares contruidos sobre muchas formas de familia, algunas de ellas complicadas, y la mayoría sin todos sus miembros. Hay una lamentable tendencia a no tratar estas variadas formas de hogar como parte de un cambio cultural a largo plazo, sino a considerarlas más bien como el resultado de un empobrecimiento moral o de la desorganización social. Todavía no sabemos cómo abordar estas nuevas formas de hogar. Particularmente, no conocemos las técnicas para preservar a la familia cuando no está asociada con un hogar. Tenemos mucho que aprender.

La nueva situación de hogares en los que falta alguno de los miembros no está causada únicamente por las tasas de divorcio. También se ha producido un espectacular ascenso en el número de hogares unipersonales. En la Nueva Inglaterra puritana era ilegal vivir solo; las personas no casadas viví-

an con sus parientes o como huéspedes en los hogares de personas casadas. A mediados del siglo xx, se hizo normal para muchas personas vivir solas o formar un hogar temporal con amigos/as del mismo sexo durante la época que va desde que finalizaban sus estudios hasta que establecían un hogar monógamo.

Hogares de padres no casados, generalmente hogares matricéntricos. La posición de las mujeres ha cambiado lo suficiente para que ahora haya muchas mujeres en nuestra sociedad que sean autosuficientes o que vivan de ayudas públicas y no necesiten un hombre que proporcione el sustento para sus familias. La tasa de lo que era habitual denominar «nacimientos ilegítimos» en los Estados Unidos o en Suecia se ha disparado. Aunque esta situación se considera a veces un signo de decadencia de la familia, es mejor verla como un signo del cambio de la familia. Los hogares de divorcio también a veces son matricéntricos, pero no deben ser confundidos con los hogares de parejas no casadas, porque generalmente son percibidos de forma diferente por la sociedad.

Hogares de divorcio monoparentales. Los hogares occidentales se rompen en el momento del divorcio. Si hay hijos, viven con sus madres en la inmensa mayoría de los casos. El hogar y el matrimonio se han roto, pero la familia permanece. Los padres son tan padres de sus hijos como siempre. Esto quiere decir que la familia ahora vive en dos hogares: un hogar con una sola persona (generalmente el marido/padre) y un hogar con una mujer y sus hijos. Los hogares monoparentales carecen de personas suficientes. Existe una penosa conexión entre este tipo de hogares y la pobreza porque nuestra sociedad todavía no ha resuelto su forma de financiación.

Los hogares formados por padres/maridos y sus hijos ya no son tan raros como hace unos años. La suposición de que los niños deben quedarse con su madre, sin tener en cuenta cualquier otra consideración, ha sido cuestionada. En la actuali-

dad, en los Estados Unidos, el 10 por ciento de los niños viven con su padre y sus hermanos tras el divorcio. La posición del varón ha cambiado. Los padres que no tienen la custodia de sus hijos, que los visitan los fines de semana o incluso más raramente, pueden tener dificultades a la hora de cumplir su papel como padre. A algunos les produce un considerable dolor. Algunos renuncian a intentar ser verdaderos padres para sus hijos porque las relaciones con su ex esposa son dolorosas y difíciles. Todavía no hemos encontrado soluciones adecuadas a los problemas que suponen nuestras nuevas formas de familia.

Familias y hogares de nuevos matrimonios. Cuando una mujer o un hombre divorciados se vuelven a casar, probablemente llevarán a sus hijos a hogares que contienen lo que se podría denominar una «familiarastra».

El hogar fruto de un nuevo matrimonio es una forma compleja, especialmente tras el divorcio. La sociedad occidental todavía no la domina. Si el hogar de una familia nuclear puede contener ocho tipos de relaciones, los hogares de nuevos matrimonios pueden llevar a veintidós: se han añadido las relaciones padrastros-hijastros, y los anteriores cónyuges de los padres (que son los otros padres de los niños) tienen algo que decir y, en muchos casos, realizan contribuciones monetarias al hogar. Los niños deben aprender a adaptarse al padre y al padrastro, a la madre y a la madrastra, cada uno con sus prerrogativas y su forma de criarlos. Cuando los niños van y vienen entre tales hogares, madrastras y padrastros también deben adaptarse entre sí, y sus distintos valores pueden chocar. Los niños pueden aceptar esta situación bastante deprisa si los adultos son capaces de expresar las reglas y los fines.

Todas estas dificultades desaparecerían si pudiésemos cambiar nuestra manera de formar hogares. Si todas las mujeres, por ejemplo, siguiesen viviendo con sus madres y hermanas —y si las mujeres de tales hogares tuviesen los medios suficientes para mantenerse—, los problemas de las familias con

El tamaño de los hogares españoles

Una única
persona:
los que viven
solos

Los que viven con
personas que no
son parientes

Hogares
uniparentales:

Hogares de padre
y madre:

- ☐ Padres que no se han casado
- ☐ Padres divorciados
- ☐ Padre/madre viudo

- ☐ Familia nuclear
- ☐ Familia con padrastro/madrastra

4-19. En España hay varias formas de hogar, basadas en muchas expresiones diferentes de la familia: personas que viven solas, progenitores que nunca se han casado (la mayoría son madres, pero hay algunos padres que crían a sus hijos), familias nucleares, hogares uniparentales de divorcio, y familias de divorcio (o «familiarastras»). En algunas zonas, también podemos encontrar familias de tres generaciones.

padrastrós e hijastros desaparecerían. Sin embargo, estos hogares rebajarían la movilidad social de sus miembros, y convertirían el problema de los varones periféricos en algo peor de lo que ya es. Y presentarían otros problemas que sería aún más difícil manejar.

REFLEXIONES FINALES

En resumen, la familia es un comportamiento específico de los seres humanos y parece ser exclusiva de ellos, aunque algunos componentes se encuentran en otras especies. El matrimonio es un universal cultural. Los matrimonios deben formarse, deben durar y deben terminar. Los hogares, generalmente pero no siempre basados en la familia, incluyendo el matrimonio, son en todas partes los grupos sociales básicos. A

veces el único. Familia y hogar, ambos de formas muy diferentes, son las organizaciones humanas esenciales, y sus valores impregnan toda la cultura.

PALABRAS CLAVE

Este capítulo y el siguiente contienen muchos más términos técnicos que los demás. No es posible hablar de estos asuntos sin los términos correspondientes. Fueron contruidos, de un modo general, por antropólogos para poder realizar la clase de distinciones que nos permitan meternos en la cabeza las diferencias en la vida familiar. Ningún otro aspecto de la antropología requiere tantos términos y distinciones específicos. Las palabras aparecen clasificadas en categorías en la página siguiente.

Palabras clave generales

banda grupo de familias que viven juntas. En la mayoría de las bandas, las familias tienen una relación de parentesco, y también en la mayoría existe una jerarquía entre los varones.

divorcio disolución de un matrimonio. Puede ser llevado a cabo por medios legales, financieros, religiosos o de otra clase. Tras un divorcio, el matrimonio ya no existe, pero se reconoce que alguna vez existió. Difiere de la *anulación*, que crea la ficción de que el matrimonio nunca existió.

hogar grupo de personas que viven juntas en una única vivienda o grupo de viviendas que es considerada una unidad por los miembros del hogar y sus vecinos de otros hogares.

paternidad el término es complejo. Los progenitores de caballos de carreras y otros animales también son llamados padres. La paternidad es la atribución social del hecho de tener hijos por parte de un hombre; puede ser o no lo mismo que la paternidad biológica.

Palabras relativas al proceso de encontrar un cónyuge

cortejo o **noviazgo** palabra pasada de moda que quiere decir lo que los hombres hacen para «ganarse» una novia. Puede incluir derechos sobre su trabajo, derechos sexuales, y derechos a afiliar a los hijos de la mujer al grupo de parentesco del novio.

dote la propiedad que una mujer lleva consigo en el momento del matrimonio. Si la propiedad sigue siendo suya, puede denominarse viudedad.

exogamia práctica que prohíbe a dos miembros del mismo grupo de parentesco (o de algún otro grupo) casarse entre sí. Su opuesto es *endogamia*, práctica que requiere que la gente se case dentro de su grupo de parentesco.

levirato institución en la que un hombre es responsable de la esposa o esposas de su hermano muerto (ocasionalmente, también de las esposas de su padre, excepto su propia madre) u otro pariente. Se parece a la herencia de viudas, exceptuando que los hijos posteriores se adscriben al marido muerto. En la herencia de viudas, los hijos posteriores son adscritos al heredero vivo.

Palabras relativas al lugar donde vive una pareja recién casada

avunculocal la pareja vive con el hermano de la madre del novio. Sólo ocurre en sociedades matrilineales.

bilocal la pareja vive indistintamente con los padres del novio o de la novia.

matrilocal la pareja vive con los padres de la novia.

neolocal la pareja establece un hogar propio y no vive con ninguno de sus padres.

patrilocal la pareja vive con los padres del novio.

unilocal la pareja no sólo vive con los padres de uno de ellos, sino que además vive en la misma casa.

uxorilocal la pareja vive con los padres de la esposa. Fue concebido para sustituir a matrilocal, pero ambos términos conviven.

virilocal la pareja vive con los padres del novio. Originalmente concebido para reemplazar al término patrilocal, pero ambos se utilizan.

Palabras relativas al número de cónyuges

monogamia un marido y una esposa.

poliandria varios maridos y una esposa.

poliandria fraterna poliandria en la que una mujer se casa con dos o más hermanos.

poligamia matrimonio plural; tanto la poliandria como la poliginia son tipos de poligamia.

poliginia un marido y varias esposas.

poliginia sororal (a veces denominada sororato) poliginia en la que un hombre se casa con dos o más hermanas.

Palabras relativas al tipo de familia

familia una mujer y sus hijos; normalmente al menos se añade un varón adulto. Por lo general este varón es el marido de la mujer e idealmente el padre de los hijos.

familia de divorcio (o «familiastra») familia en la que un miembro de la pareja casada es padre o madre de los niños, pero el otro cónyuge no. Obviamente, ambos cónyuges pueden aportar hijos a la familia, lo que supone que dentro de la «familiastra» aparece una familia nuclear.

familia extensa una familia que incluye tres o más generaciones y remonta a todos sus miembros a una única pareja (o, en casos de poliginia, a un único varón), y se extiende a lo largo de todas las líneas.

familia matricéntrica una mujer y sus hijos.

familia nuclear una mujer y sus hijos y su marido. Los hijos presumiblemente fueron engendrados por el marido. En muchos países, el hecho de que los hijos sean engendrados por alguien distinto al marido puede ser determinado por un tribunal para que el marido no sea considerado padre legal de los hijos.

Parentesco y Comunidad

5

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Un sistema de parentesco es una disposición cultural de los hechos biológicos de la reproducción sexual y de la función parental (otros aspectos sexuales pueden ser relevantes o no para el sistema de parentesco, dependiendo de los puntos de vista de las diferentes culturas).
- Se pueden distinguir tres categorías de parientes útiles para propósitos comparativos: relaciones de (1) descendencia (parentesco lineal), de (2) descendencia compartida (parentesco colateral), y de (3) afinidad (matrimonio).
- La terminología de parentesco es un esquema central de todas las culturas: proporciona un sistema de etiquetas para movilizar comportamientos específicos, y crea una analogía simple que permite describir las relaciones entre muchos órdenes de cosas.
- Los grupos de parentesco distintos de la familia se forman excluyendo algunas clases de parientes y luego incrementando la escala hasta la que se reconocen las clases restantes.
- Los grupos de descendencia lineal son importantes en muchas sociedades horticultoras y pastoriles, y pueden aparecer en otros tipos. Tales grupos pueden servir como gobiernos, organizaciones económicas y congregaciones religiosas.
- La mayoría de las sociedades poseen mecanismos de adopción, y pueden existir muchas otras instituciones basadas en el parentesco ficticio.
- La comunidad presenta dos elementos: asentamientos y grupos de intereses. En las sociedades tradicionales, ambos van unidos. En las culturas tecnológicamente modernas, pueden estar separados.
- La meta más vital tanto del parentesco como de la comunidad es producir y educar a la siguiente generación. Una buena crianza asegura tanto la supervivencia de la especie como la continuidad y el desarrollo de la cultura.

Para entender cualquier sociedad, es esencial comprender el parentesco. El parentesco —la comprensión cultural de la relación genética entre las personas— subyace bajo muchas instituciones. El parentesco proporciona formas culturales de considerar los hechos biológicos de la reproducción, de atenuarlos, de extenderlos, y de ponerlos al servicio de intereses más amplios de la sociedad. El parentesco es importante en todas las sociedades porque proporciona una base interna para la confianza.

En las sociedades a pequeña escala, el parentesco es generalmente el principio social dominante: puede ser utilizado para hacerlo casi todo si la población es pequeña. En tales sociedades, el parentesco sirve de base a las instituciones sociales y políticas. Es un puntal para muchas actividades religiosas.

En el otro extremo de la escala, las sociedades que utilizan tecnologías avanzadas pueden crecer tanto que el principio del parentesco no puede proporcionar una base adecuada para toda la organización social. Una vez que la división social del trabajo separa a la gente según sus intereses y su experiencia, las organizaciones basadas en el parentesco resultan ineficaces cuando intentan llevar a cabo tareas políticas y económicas. Para realizar tales tareas, se crean instituciones especializadas basadas en otros principios organizativos. El parentesco desempeña un papel más restringido en las sociedades desarrolladas modernas, pero todavía resulta de importancia vital: pensemos en qué haríamos sin nuestra red de parentesco.

Entre las sociedades muy pequeñas y las muy grandes, existen sociedades que utilizan los principios del parentesco como un dispositivo para crear grupos que realicen algunos de estos trabajos especializados no familiares. Términos como linajes y clanes se utilizan para describir grupos estructurados según los principios del parentesco. Aunque estas sociedades tienen instituciones especializadas, éstas utilizan una forma alterada del principio del parentesco. Es decir, tales instituciones están formadas mediante la exclusión sistemática de algunos tipos de parientes y la asignación de encargos específicos a los que quedan.

Los alumnos verán que la siguiente sección de este capítulo es más técnica que cualquier otra del libro. Algunos profesores creen que no es necesario estudiar los pormenores técnicos del parentesco; otros creen que es el núcleo de la antropología. Si vuestro profesor os dice que os saltéis las partes técnicas, id directamente a la sección titulada «Parentesco ficticio». Si vais a especializaros en antropología, querréis leer el capítulo completo. Sinceramente creo que la descripción de este importante tema está más claramente expuesta aquí que en la mayoría de los textos.

PARENTESCO

El parentesco implica relación biológica. Sin embargo, el significado cultural de la relación tiene más que ver con ideas y valores que están asociados, real o ficticiamente, con lazos



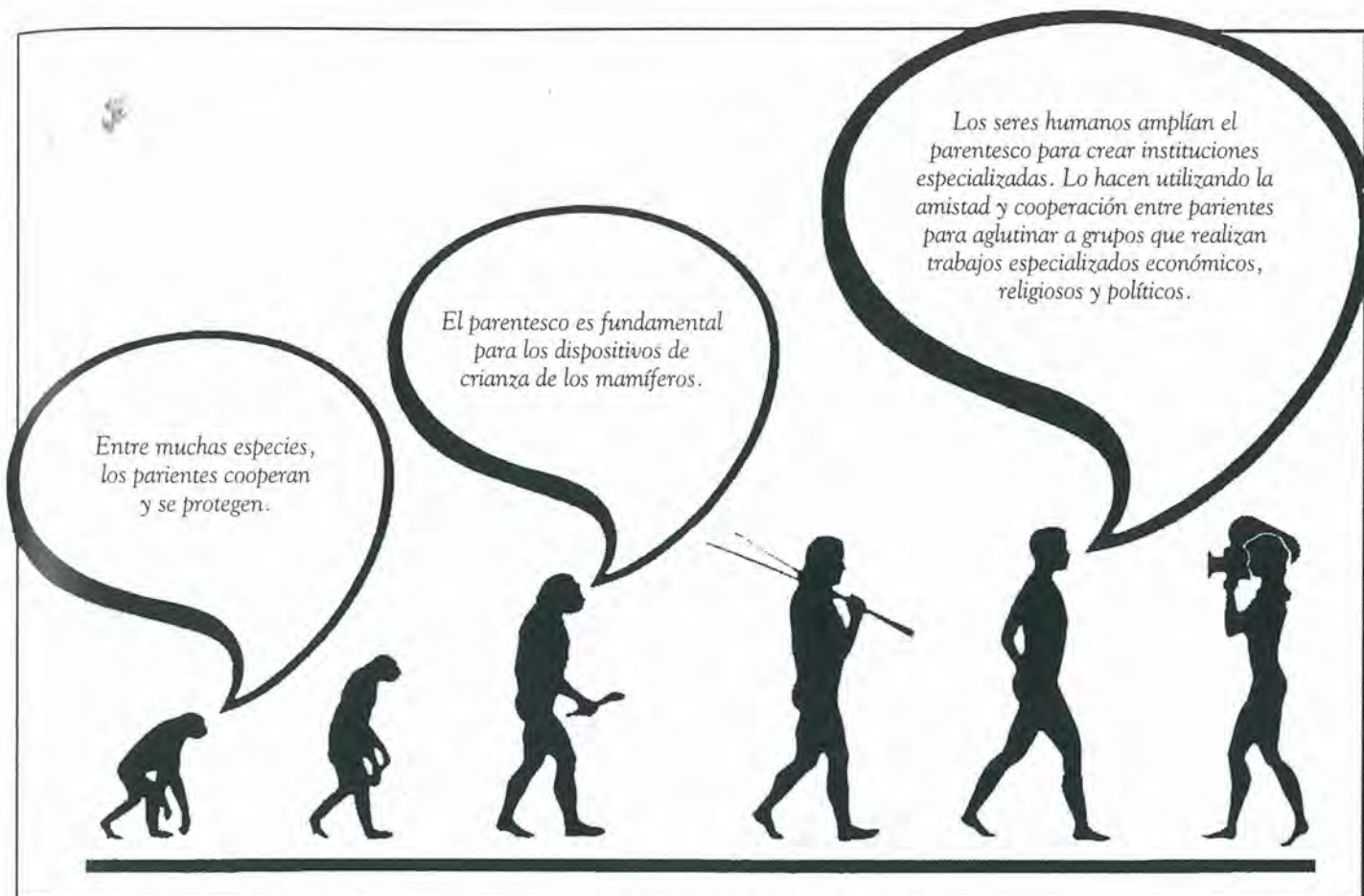
5-1. El estudio del parentesco tiene que ver con la comprensión cultural de la afinidad genética entre las personas. De hecho implica afinidad biológica. Pero esta afinidad es la misma en todo el mundo; por lo tanto, no tiene demasiado interés social. Lo interesante es que las explicaciones culturales de esta afinidad pueden adquirir muchas formas y servir a múltiples propósitos sociales. La fotografía es de una familia hutterita del estado de Washington en 1987.

biológicos que con la propia biología. Todo el mundo tiene ideas sobre lo que los parientes deben hacer por ti y lo que tú debes hacer por ellos.

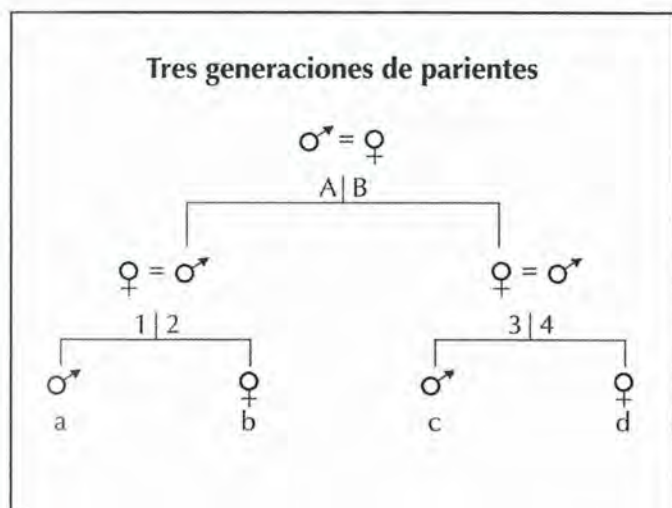
Aquí nos centraremos en tres puntos: (1) las tres clases diferentes de lazos de parentesco, (2) la forma en que los términos para los parientes se utilizan para solicitar el comportamiento que se espera, y (3) de qué forma algunos (pero nunca todos) los lazos de parentesco son utilizados para formar grupos a los que les son asignadas tareas sociales específicas más allá del ámbito de la relación biológica y la familia.

Para ayudarnos a comprender la complejidad del parentesco humano, 5-3 presenta tres generaciones de relaciones que nos ayudarán a diferenciar entre parentesco lineal, parentesco colateral y afines.

Parentesco lineal. Si miramos la figura 5-3, podremos realizar algunas valiosas distinciones. En primer lugar, existe una diferencia entre el parentesco derivado de la descendencia directa y el derivado de la descendencia compartida. Cada uno de nosotros es descendiente directo de nuestros padres y abuelos. Somos o seremos ascendientes directos de nuestros hijos y nietos. Estos parientes con los que estás relacionado por descendencia y ascendencia directa son denominados *parientes lineales*: forman líneas de descendencia. En 5-3, las personas A, 2 y a tienen vínculos de parentesco directos o lineales. Lo mismo B, 3 y c. Así, nuestros parientes lineales son aquellos con los cuales trazamos nuestro parentesco sola-



5-2.



5-3. Los antropólogos —y la mayoría de los pueblos del mundo— realizan importantes distinciones sobre la base de criterios de parentesco: (a) parientes lineales (los que descienden el uno del otro, como las personas A-2-a o B-3-d en el diagrama); (b) parientes colaterales (que comparten una descendencia de un antepasado común, pero que no descienden el uno del otro como 2-3 o 3-a-b en el diagrama; y (c) afines (que están relacionados por matrimonio, como A-B o 3-4 en el diagrama).

mente a través de «engendramientos», como en el Génesis (lo que significa que el pariente de más edad es un varón) o de «concepciones» (lo que significa que el de mayor edad es una mujer).

Se puede realizar una distinción ulterior entre los parientes lineales sobre la base del sexo del miembro de más edad de un vínculo lineal. Si el miembro de más edad es un varón, el lazo es un vínculo lineal **agnático**; si es una mujer, el vínculo es **uterino**. Esta distinción es importante porque muchas sociedades la utilizan cuando cargos o propiedades pasan de una generación a la siguiente, y otras la utilizan como un criterio de pertenencia cuando organizan grupos de parentesco especializados.

Algunos vínculos de descendencia pueden formar cadenas. Puesto que una mujer puede ser a la vez hija y madre, las relaciones madre-hija forman una cadena que crece a medida que cada hija se convierte a su vez en madre de hijas. En 5-3, la cadena es B-3-d. En muchas sociedades, como veremos, tales cadenas se ponen de manifiesto y se les otorga una especial atención o significado. Los antropólogos las llaman cadenas **matrilineales** o cadenas uterinas. Las cadenas matrilineales son comunes en el reino animal. Primates como los chimpancés y los macacos rhesus han basado partes importantes de su organización social en tales cadenas.

Las relaciones padre-hijo varón pueden formar cadenas de la misma forma, que pueden ser denominadas cadenas **patrili-**

neales o agnaticias. Las cadenas patrilineales no aparecen entre otros primates.

Cuando el sexo del progenitor y del hijo no coincide, las cadenas no funcionan. Los vínculos madre-hijo varón o padre-hija, por importantes que sean, no forman cadenas porque el hijo no puede convertirse en una madre o la hija en un padre. Por lo tanto B-2-b en 5-3 no es una cadena.

Los grupos matrilineales se forman alrededor de las cadenas matrilineales. Los grupos (no las cadenas) contienen a los hijos varones de una madre, pero no a los hijos de los hijos. De la misma forma, los grupos patrilineales incluyen a las hijas, pero no a los hijos de las hijas.

Parentesco colateral. Compartimos descendencia con otros grupos de parientes. Son aquellas personas que descienden de los mismos antepasados que nosotros, pero que no son ni ascendientes ni descendientes directos. Nuestros hermanos y hermanas, nuestras tías y tíos, nuestros primos y primas comparten descendencia con nosotros a partir de antepasados comunes, pero descienden los unos de los otros. Las personas con las que compartimos descendencia son llamados parientes

colaterales. En 5-3, a y c tienen parentesco compartido, como 2 y 3 o a y b. A esta diferencia entre parientes lineales y colaterales se le da gran importancia en algunas sociedades.

Afines. Se puede hacer una diferenciación posterior entre el parentesco biológico y los que llamamos normalmente parientes políticos, pero a los que genealogistas y antropólogos llaman *afines*. Tus afines son todos aquellos parientes con los que trazas tu relación a través de un vínculo matrimonial. Tu cónyuge, los parientes colaterales o lineales de tu cónyuge y los cónyuges de los hermanos de tus padres son tus afines. Los parientes de tus hijos, que están relacionados con ellos a través de su otro progenitor, son tus afines. En 5-3, la persona 1 es afín de todos los del esquema excepto sus descendientes, a y b. La única posible excepción es la persona 4, que está casada con la hermana del marido de la persona 1. Puesto que hay dos vínculos de matrimonio, algunos sistemas lo cuentan como afín y otros no. Aunque no están «relacionados», los afines ocupan un lugar vital en todo sistema de parentesco.

Si se dominan las distinciones anteriores, la mayoría de las discusiones sobre grupos de parentesco estarán claras.



Yo, tío Sol y Mel



Yo, papá, mamá y Mel

5-4. Los términos de parentesco son etiquetas lingüísticas para referirse y dirigirse a los parientes. Cada etiqueta agrupa a algunos parientes y los separa de los demás.

Términos de parentesco

Los términos de parentesco son etiquetas para papeles sociales. Implican formas específicas de comportamiento y a veces se utilizan para movilizar ese comportamiento. Tal comportamiento de parentesco es, en muchas situaciones, mucho más importante que los hechos biológicos.

Los términos de parentesco forman lo que llamábamos un esquema en el capítulo 2. Un sistema de parentesco es también una serie de categorías en las que se pueden clasificar a los parientes. Palabras como madre y padre implican ciertas clases de comportamiento. Lo mismo sucede con palabras como tío o primo o abuela. Se espera que todas las personas incluidas en la categoría obren de acuerdo con un núcleo de comportamiento esperado, y además que añadan una dimensión personal.

Distinciones terminológicas. Los esquemas para clasificar los significados de los términos de parentesco difieren de una lengua a otra. Aunque las personas multilingües de épocas anteriores conocían estas diferencias, el significado de la variación fue comprendido solamente a finales del siglo XIX. Lewis H.

Morgan, un próspero abogado del estado de Nueva York, estudió a los indios americanos. Le interesaron los términos de parentesco cuando estaba trabajando entre los indios iroqueses y los ojibwa. Descubrió en estas dos lenguas no emparentadas formas más o menos idénticas de clasificar a los parientes, formas que eran muy diferentes de las que describían a los parientes en inglés o latín, o cualquier lengua que conociese. Morgan se entusiasmó con su descubrimiento. Comenzó a recoger terminologías de cientos de lenguas a través de cuestionarios que enviaba a oficiales de administración colonial, misioneros y viajeros a lugares remotos. Les pedía que rellenasen estos cuestionarios, que construyó cuidadosamente con términos puramente descriptivos como «hermano de la madre», más que según el esquema normal en inglés (y en castellano), en los que términos como «tío» se referían a varios parientes que otros idiomas podían clasificar de formas diferentes. La palabra «tío», por ejemplo, no tiene traducción al iroqués.

Morgan organizó esta inmensa cantidad de datos y publicó un libro en 1881 que sigue siendo un clásico (*Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family*). Su argumento

Terminologías de parentesco clasificadas por la generación de los padres				
	Padre	Hermano del padre	Hermano de la madre	
Generación				1 término
Lineal				2 términos colaterales fusionados
Colateral bifurcado				3 términos
Bifurcado de fusión				2 términos 1 colateral fusionado con lineal

5-5. Cada término de parentesco implica cierto tipo de comportamiento. La recogida de tales categorías es un esquema de gran importancia. Un modo básico de clasificación de los términos de parentesco es mediante el pariente más cercano de la generación inmediatamente anterior a ego (ego es la persona que está utilizando los términos, es decir, el «yo» de «mi padre»). El esquema generacional llama al padre, al hermano del padre y al hermano de la madre con el mismo término. Los sistemas lineales separan al pariente lineal (padre) de los términos colaterales (tío, tanto hermano del padre como hermano de la madre), pero llaman a ambos colaterales con el mismo término. El colateral bifurcado separa los dos colaterales entre sí y también del pariente lineal masculino, y por lo tanto tiene tres términos. El bifurcado de fusión une al hermano del padre con el padre como un único término, pero designa al hermano de la madre con un término diferente. Esto significa que el padre y el hermano del padre se espera que hagan más o menos lo mismo por ego, aunque el padre puede ser considerado más próximo y de mayor confianza.

principal era que algunos términos de parentesco, y por extensión algunos sistemas terminológicos, eran descriptivos, mientras que otros eran clasificatorios. En su forma más pura, un sistema descriptivo utiliza solamente términos primarios como padre, madre, hijo, hija, marido, esposa, de forma que un abuelo es denominado padre de la madre, o una tía es la hermana del padre. Así, todos los demás parientes eran descritos acumulando los términos primarios. Las lenguas escandinavas utilizan estos términos descriptivos mucho más que cualquier otra lengua europea.

Un sistema **clasificatorio**, por otro lado, depende de un esquema bastante diferente. En tal sistema, lo que son varios tipos diferentes de parientes según criterios descriptivos, son agrupados en una única categoría terminológica. «Tío» es un término de este tipo, porque indica al hermano de la madre, al hermano del padre, al marido de la hermana de la madre y al marido de la hermana del padre. En nuestro sistema, el comportamiento que se espera de un tío es casi el mismo que el de otra clase de tío.

Sin embargo, este no era el tipo de agrupamiento que le interesaba a Morgan. Su mayor descubrimiento fue la clase de sistema «clasificatorio» que agrupaba a algunos parientes colaterales junto a parientes lineales. Así, en un «sistema clasificatorio» como el iroqués, el padre y el hermano del padre son denominados con el mismo término.

Los términos en español distinguen cuidadosamente entre los parientes lineales y los colaterales. Sin embargo, en algunas terminologías, las consideraciones sobre la generación y la descendencia compartida anulan o desplazan a las distinciones entre lineal y colateral a la hora de crear los términos. En un sistema así, mi padre y todos sus hermanos varones (y en algunos casos también las hermanas) y sus primos agnáticos son denominados con el mismo término. Ojo, no digo que los hermanos del padre sean denominados «padre». Esta puntualización aparentemente pedante está en la base de lo que todavía es la mayor fuente de incomprensión en las terminologías de parentesco: traducción errónea. La palabra española «padre» reconoce tres principios de clasificación: generación, sexo y descendencia. La palabra iroquesa *hanih* reconoce generación y sexo, pero no diferencia descendencia de colateralidad. Por lo tanto, traducir *hanih* como «padre» es inadecuado. Es importante destacar, sin embargo, que las personas que utilizan estos sistemas dicen que el término, cuando se utiliza para parientes lejanos, es más o menos una metáfora del pariente más cercano de la categoría.

En la actualidad, existen cuatro formas lógicas de crear distinciones terminológicas entre los parientes masculinos de la generación inmediatamente anterior (ver 5-5). Se podría construir la misma clase de esquema para las parientes femeninas de la generación inmediatamente anterior.

Esta clase de análisis también puede ser realizado con los términos para hermanos y hermanas (a veces denominados como grupo «germanos») y primos (ver 5-6). Todos los primos pueden ser denominados con un término único, bien diferenciándolos de los germanos (como en español: sistema denominado esquimal) o no (sistema denominado hawaiano).

Algunos sistemas de terminologías de parentesco tratan a los distintos primos de formas diferentes. La primera distinción se realiza entre **primos cruzados** y **primos paralelos**. Tu

Sistemas de terminologías de parentesco contadas por los primos de la generación de ego

	Ho	Ha	HoP Hjo Hja		HaP Hjo Hja		HoM Hjo Hja		HaM Hjo Hja	
Esquimal	Ho	Ha	Pr	Pr	Pr	Pr	Pr	Pr	Pr	Pr
Hawaiano	Ho	Ha	Ho	Ha	Ho	Ha	Ho	Ha	Ho	Ha
Iroqués	Ho	Ha	Ho	Ha	Pr	Pr	Pr	Pr	Ho	Ha
Crow		Ho	Ha	Ho	Ha	P	HaP	Hjo	Hja	Ho
Omaha	Ho	Ha	Ho	Ha	Sbro	Sbra	HoM	M	Ho	Ha

5-6. En la propia generación, podemos denominar a todos los primos con el mismo término como hacemos en castellano (aunque este sistema fue denominado «esquimal» por los antropólogos), implicando que un primo es más o menos como otro. Podemos denominar a todos los primos con el mismo término que utilizamos para hermano y hermana (hawaiano), lo que tiene diferentes implicaciones de comportamiento que si diferenciamos terminológicamente entre primos y germanos. Podemos denominar «hermano» y «hermana» a los primos paralelos (hijos de germanos del mismo sexo) pero denominar a los primos cruzados (hijos de germanos de distinto sexo) «primos» como en el sistema iroqués. Los sistemas crow y omaha unen a los primos paralelos con hermano y hermana, pero separan a los primos cruzados de formas diferentes. Los patrones de comportamiento se mezclan íntimamente con el linaje o las pertenencias de clan.

primo es un primo paralelo si vuestros padres son hermanos o vuestras madres son hermanas. Tu primo es un primo cruzado si ambos descendéis de germanos de distinto sexo. 5-6 nos muestra que el sistema iroqués denomina a los primos paralelos con los mismos términos que a los hermanos y hermanas, pero posee un término diferente para los primos cruzados. El sistema crow hace lo mismo, pero en lugar de poseer una palabra especial para primo cruzado, unifica los primos cruzados con otros parientes matrilineales.

Relacionar los términos con el comportamiento. Hay que recordar que los términos movilizan comportamiento. En sociedades que utilizan términos diferentes para primos paralelos y cruzados, el comportamiento de ambos tipos de primos es muy diferente. Como veremos, el sistema de terminología crow (que designa a la madre y a la hermana de la madre con el mismo término) va acompañado de grupos de parentesco basados en lazos matrilineales; el sistema omaha va acompañado de grupos patrilineales.

A lo largo de los años, los antropólogos han dedicado muchos esfuerzos al análisis de la terminología de parentesco. El punto más importante es señalar que es imprudente trabajar sobre terminologías de parentesco con traducciones: es casi imposible traducir los términos de parentesco.



5-7. El sistema de terminología de parentesco de los ashanti de Ghana es muy sencillo si recordamos que reconocen un tipo de comportamiento de los miembros de sus parientes matrilineales (es decir, uterinos), pero uno muy diferente por parte de la matrilinea de su padre. Esta fotografía fue tomada en 1983.

Bastan dos ejemplos para mostrar de qué forma culturas diferentes pueden, en su terminología de parentesco, destacar puntos de vista culturales muy diferentes acerca de la base biológica común, y convencernos de que trabajar con traducciones es traicionero.

Como la mayoría de las terminologías de parentesco, el sistema ashanti es simple y lógico, pero solamente cuando es considerado desde el punto de vista correcto. En primer lugar, existen cuatro términos primarios para los parientes uterinos. Uno significa «pariente uterino de mi propia generación» (*nua*). Puede ser el hermano, la hermana o cualquier primo uterino de mi propia generación, sin importar ni la edad ni la lejanía. Existe otra palabra que significa «pariente uterina femenina de la generación ascendente» (*ena*); incluye a la madre, las hermanas de la madre, las hijas de las hermanas de la madre de la madre, y así sucesivamente. Existe otro término que significa «pariente uterino varón de la generación ascendente» (*wofa*), que incluye al hermano de la madre, los hijos

de las hermanas de la madre de la madre, etc. Hay un término que significa «pariente uterino de la generación descendente» (*ba*). Este término sólo puede ser utilizado por mujeres, obviamente porque ningún hombre puede tener descendientes uterinos. Los varones utilizan otro término (*wofase*) que se aplica a todos los descendientes uterinos de cualquiera al que llamen *ena*. Esto supone cinco términos para los parientes uterinos.

Además, existen otras dos palabras para los parientes uterinos del padre: una para los varones (*agya*), que incluye al padre, y otra para las mujeres (*sewa*). Existe otro término (*nana*) que posee dos referentes primarios; en primer lugar, son todas las personas con las que uno está relacionado de forma lineal en generaciones alternas (abuelo, nieto), y en segundo lugar, todos los parientes uterinos en generaciones alternas. Existe otro término (*ntoro*) utilizado para describir la relación de agnación, pero no se aplica a agnados específicos más allá de la expresión «Somos del mismo *ntoro*».

Existe un término (*akonta*) que significa «afín de mi propia generación» y se aplica a todos excepto el cónyuge; existen términos especiales para marido y mujer. Todos los demás términos de parentesco ashanti son modificaciones de los anteriores. Obviamente resulta simple porque hemos encontrado el marco correcto para verlo: la fusión de parientes uterinos por generaciones.

El sistema tiv es incluso más sencillo que el ashanti. Los tiv poseen un término (*ityo*) que significa «pariente agnático». Poseen otro (*igba*) que significa «pariente agnático de la madre». Estos términos, rara vez utilizados para dirigirse a alguien, no reconocen las diferencias de edad, generación o sexo.

La principal distinción terminológica que realizan los tiv es entre parientes lineales y colaterales. Todos los ascendientes masculinos son denominados por el mismo término (*ter*). La palabra se aplica tanto al padre, padre del padre, y así sucesivamente, y también al padre de la madre, padre de la madre de la madre, etc. La palabra puede ser traducida como «antepasado varón». Existe otra palabra equivalente (*ngo*) para «antepasada», que incluye a la madre, ambas abuelas, todas las bisabuelas, etc. Todos los colaterales con los que uno comparte una antepasada por cualquier línea pueden ser denominados «hijo de mi madre» (*wango*). Todos los colaterales con los que comparto un antepasado varón pueden ser llamados «hijo de mi padre» (*wanter*). Los descendientes propios son todos denominados «hijo»; este término puede ser extendido a los colaterales que descienden de parientes de la generación propia o de la posterior, y (desde el punto de vista de un hombre) puede ser extendido a cualquier mujer que es agnada de uno. Los tiv poseen otro término, difícil porque es único hasta donde yo sé, que significa «alguien con el que estoy relacionado a través de dos vías» (*wangban*): hermanos de padre y madre, primos dobles, y otros parientes más lejanos con los que puedo trazar relaciones por dos vías. Mi *wangban* es a la vez mi *wango* y mi *wanter*. Éstos, con los términos para esposo y esposa (que son los términos genéricos, hombre y mujer), y una única palabra para afín (que literalmente significa «fuera»), completan la clasificación. Los tiv dicen que una esposa a largo plazo con la que un hombre ha tenido hijos se convierte en su *wangban*. Esto supone afirmar que el marido y la esposa están relacionados a través de sus hijos. Así, los tiv clasifican a los parientes en categorías muy amplias cuyo propósito principal es separar a los



5-8. El sistema tiv es sencillo si recordamos que su preocupación principal es distinguir a los parientes lineales de los colaterales. Esta fotografía es de un hombre (sentado) con su esposa de más edad (que está de pie a su derecha). Las dos mujeres agachadas son también sus esposas. Con él están dos hijos, el mayor y sus tres esposas (las tres mujeres de la izquierda), y un segundo hijo (medio hermano del primero) casi escondido detrás de su esposa. Las madres de ambos están divorciadas o muertas.

que son más jóvenes que nosotros de los coetáneos y los mayores, y secundariamente separar a los mayores que son parientes lineales de los que son parientes colaterales.

Yo mismo tuve una vívida ilustración del hecho de que los términos de parentesco son etiquetas de comportamiento durante mi trabajo de campo entre los tiv. Me habían llamado por todos los términos de parentesco indicados para un varón, dependiendo de lo que mis interlocutores querían que yo hiciese. Si me llamaban «padre mío», querían que les diese algo. Si me llamaban «hijo mío», querían corregir mi gramática o mi comportamiento. Si alguien me llamaba «hijo de mi madre», era para señalar que estaba más allegado a este individuo que a cualquier otro. Incluso me dijeron que los tiv y los americanos tienen una madre, pero que los ingleses tienen una madre diferente, lo que significa que yo había comprendido la forma de vida tiv mejor que todos los ingleses que habían conocido.

5-9. Los esquemas que surgen de los diferentes modos de contar los términos de parentesco están frecuentemente relacionados con esquemas religiosos, económicos o de otra clase.

GRUPOS DE PARENTESCO

Ya hemos destacado que en sociedades muy pequeñas, la familia y el parentesco proporcionan la base para todos los grupos, mientras que en sociedades muy grandes (y en algunas no tan grandes), el parentesco está limitado a las familias. En las sociedades a gran escala, se forman grupos para propósitos específicos utilizando otros principios sociales. Sin embargo, muchas sociedades, especialmente las de tamaño medio, han encontrado formas de utilizar grupos especializados que están basados en el parentesco.

Los grupos de parentesco son grupos de personas formalmente organizados que contienen a algunos, pero no a todos, los parientes con los que está relacionada una persona. Deben ser diferenciados de las familias, porque los grupos de parentesco casi nunca contienen afines, y la familia siempre lo hace. La práctica china tradicional según la cual una mujer rompe la relación con su propia familia y linaje, convirtiéndose en un miembro del grupo de parentesco y de la familia de su marido, puede ser considerada una excepción. La ruptura de la relación con sus propios parientes es un paso que pocos pueblos del mundo obligan a efectuar a las mujeres. En la mayoría de las sociedades, una esposa sigue siendo un miembro de su propia familia y grupo de parentesco, y hasta cierto punto es una extraña en el grupo de parentesco de su marido aunque sea un miembro esencial de la familia.

Los grupos de parentesco especializados se forman limitando las categorías de parientes que pueden ser incluidos en ellos. Casi todos estos grupos especializados de parentesco excluyen a los afines (su presencia es señal de familia) y por lo tanto pueden ser denominados grupos de parentesco **consanguíneo** (en latín, «sangre común»).

El problema es el siguiente: ¿a quién se deja fuera y a quién se incluye a la hora de crear un grupo de parentesco especializado? Resulta teóricamente posible apartar o bien a los afines o bien a los colaterales, y crear grupos con los que quedan. Sin embargo, si reflexionamos un momento veremos que un grupo formado exclusivamente por parientes lineales sería necesariamente muy pequeño y estaría limitado a un único miembro por generación. Semejante grupo no podría llegar a mucho; carecería de lo esencial. Un grupo colateral, por otro lado, sería uno en el que están proscritos todos los vínculos lineales y por lo tanto contendría sólo hermanos y hermanas, primos, tíos y tías. Estos grupos colaterales aparecen como núcleo de los grupos de residencia entre los *nyakyusa* tradicionales de la Tanzania meridional, y quizá en algunos otros lugares, pero son raros en gran parte porque muy pocos han encontrado utilidad para ellos.

Grupos omnilaterales

Probablemente el ejemplo mejor conocido de grupo de parentesco colateral es el grupo anglosajón conocido como *sib*. Al calcular mi *sib*, yo soy el punto central. Comparto mi *sib* con mis hermanos y hermanas por ambos lados (o primos dobles, es decir, nuestros padres son hermanos y nuestras madres son hermanas). Ellos y no otros comparten *todos* mis compañeros de *sib*. Mis medio hermanos comparten solamente la mitad de mi *sib* (excepto, por supuesto, si el padre o madre que no compartimos son miembros completos del *sib*).

Para los anglosajones, el *sib* propio incluía a todos los cognados contados hasta un grado específico (Radcliffe-Brown, 1950). El padre y la madre eran denominados parientes de la cabeza. Los hermanos y hermanas de doble vínculo (hijos del mismo padre y de la misma madre) eran parientes del cuello. Los primos en primer grado están en los hombros, los primos segundos en los codos, los primos terceros en las muñecas. El siguiente lote de parientes —primos cuartos, quintos y sextos— en las articulaciones de los dedos. Por último están las uñas, en las que aparecen los primos séptimos o «*nail brothers*». El término todavía se utiliza en alemán, *Nagelbruder*,

para designar a parientes lejanos. El *sib* anglosajón originario incluía a los primos en sexto grado, pero no a los parientes de las uñas. El cálculo se realizaba desde uno mismo a través de todas las líneas, a través tanto de hombres como de mujeres.

Otra forma de considerar el *sib* era dividirlo en varios círculos concéntricos: el círculo más cercano de una persona incluía a su padre y su madre, a su hermano y su hermana y a su hijo y su hija, los «seis miembros del *sib*». Otro círculo era el reconocido como los «parientes dentro del codo», es decir, mis parientes hasta primos segundos (todos los descendientes de mis ocho bisabuelos). El *sib* completo, que llegaba hasta los primos en sexto grado, incluía a todos los descendientes de mis 64 tataratataratarabuelos (o quintos abuelos).

Los anglosajones parecen haber asignado diferentes funciones a diferentes círculos de parientes. Un círculo incluía a todos aquellos con los que estaba prohibido el matrimonio. Entre las tribus anglosajonas, es difícil determinar con exactitud qué parientes incluía cada círculo, y si bien los registros teutónicos y galeses dicen que la limitación se extendía hasta el quinto grado, hay discusiones sobre si quieren decir que incluye a los terceros primos o a los quintos. La falta de claridad se debe en parte al estado de las fuentes.

El *sib* era ocasionalmente movilizado y actuaba como una organización. Aunque la acción en grupo era rara, a veces tenía lugar: con ocasión de un matrimonio y cuando un hombre mataba a otro o resultaba muerto. Existe más información sobre la implicación del *sib* en los pagos de sangre (pagos a los parientes de una persona por parte de los parientes del matador) que sobre cualquier otro aspecto. Si matabas a una persona, todos los miembros de tu *sib*, hasta el sexto grado, contribuían con una cuota para el pago de sangre al *sib* de la víctima. Los diferentes parientes contribuían de acuerdo con la distancia de su relación.



En las zonas de España en las que se reconoce el parentesco más allá de los confines de los abuelos, casi siempre se representa más o menos como el *sib*, con

la notable diferencia de que no se forman grupos estables. Para algunas familias, la genealogía, de quién proceden, todavía es importante. Cuanto se cuenta el parentesco con vistas a la conveniencia de un matrimonio o para cualquier otro propósito, se traza desde el ego contemporáneo hacia atrás en todas las líneas, y si es relevante, de nuevo hacia los contemporáneos.

Hay que recordar, sin embargo, que estas familias, para quienes el parentesco y la genealogía son importantes, nunca convocan a todos los parientes como unidad socialmente activa. Por lo tanto, no poseen algo que recuerde al *sib* en todos sus detalles. La posición de parentesco de una persona ratifica la posición social, pero los parientes de una persona, como grupo organizado, no la defienden.

PARA RAROS, NOSOTROS

Cuando se completaba la suma y se entregaba al sib de la persona muerta, se dividía a su vez más o menos según los mismos principios bajo los que fue reunida: los parientes más cercanos recibían más, y los miembros del sib más distantes, según los círculos o las articulaciones del brazo, cada vez menos.

El grupo de parentesco **cognaticio** —el que reconoce a todos los parientes, como el sib— es raro.

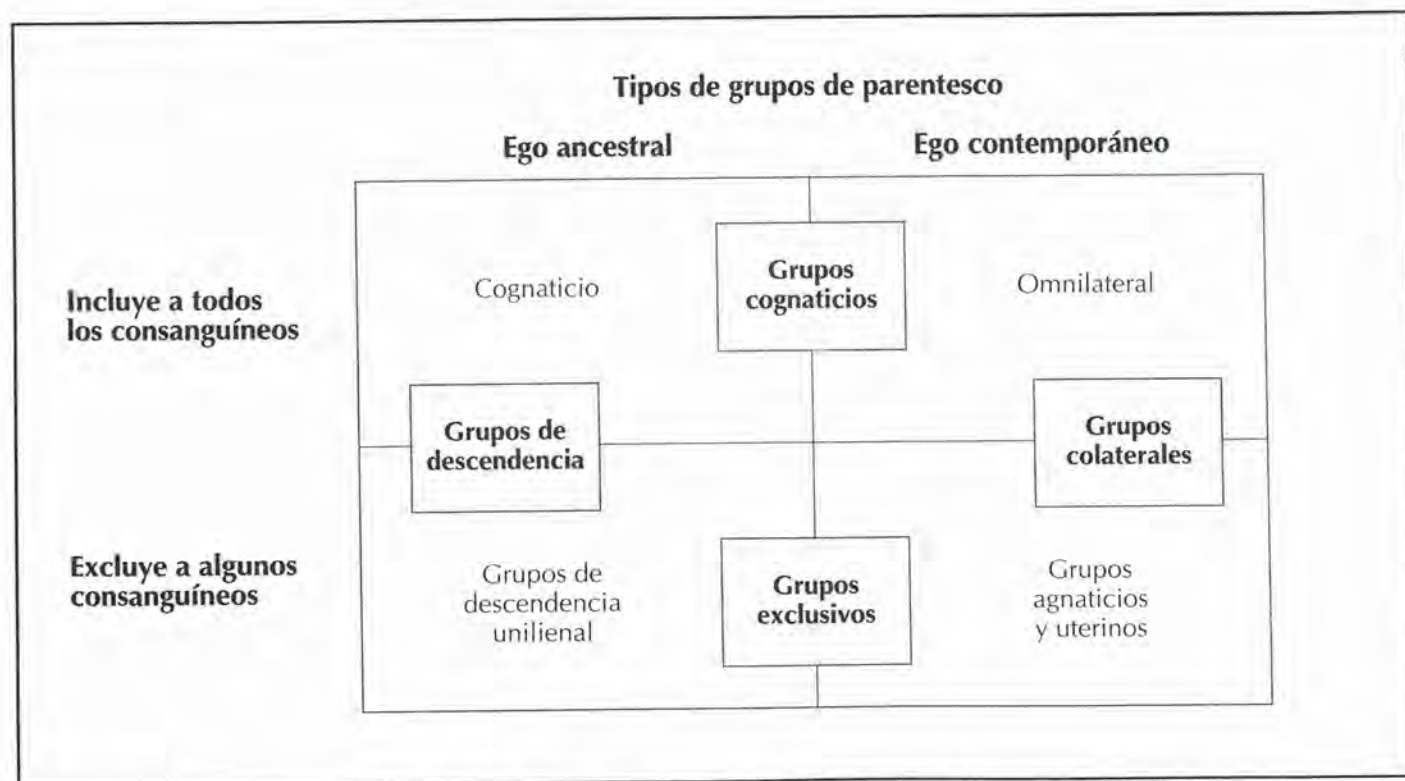
Grupos lineales agnaticios o uterinos. Mucho más habitual es formar grupos basados o bien en relaciones agnaticias o bien en relaciones uterinas. Esto quiere decir que un grupo de personas que traza su parentesco mutuo sólo a través de los varones o sólo a través de las mujeres es utilizado para formar grupos con propósitos específicos. Como hemos señalado anteriormente, los antropólogos llaman a los grupos que están relacionados a través de los varones grupos agnaticios, o a veces patrilineales. Si están relacionados a través de las mujeres, son denominados grupos uterinos o a veces matrilineales. Estos grupos contienen un porcentaje relativamente pequeño de los parientes de una persona. Sin embargo, pueden ser utilizados para organizar sociedades mucho más amplias que las que pueden ser articuladas por las familias. Las familias extendidas hasta un grado semejante incluirían a demasiada gente.

Posición de ego. La estructura de un grupo de parentesco que incluye a parientes agnados o bien a parientes uterinos puede presentar dos formas. La distinción básica reside en el hecho de que la persona central del grupo (lo que los antropólogos llaman **ego**) sea un antepasado remoto o un contemporáneo vivo. Citando a los descendientes de un antepasado o antepasada, se pone énfasis en el interior del grupo o linealidad; un

grupo que pone el acento en las personas vivas y dedica escasa atención a la genealogía de descendientes pone énfasis en la colateralidad. Puesto que existen dos criterios, podemos trazar un cuadro con cuatro puntos (ver 5-10).

Los grupos de parentesco cognaticio incluyen o bien a todos los descendientes de un antepasado o antepasada (el grupo de descendencia **omnilineal**), o bien a todos los parientes, por ambos lados, de un ego contemporáneo, limitados sólo por el grado de parentesco (un grupo **omnilateral**, como el sib del que hemos hablado antes).

Grupos de descendencia omnilineal. Es un grupo cognaticio contado desde un ego ancestral. Goodenough (1955), que fue de los primeros en reconocer este grupo, lo denominó «grupo de descendencia ilimitada». Los criterios para limitar tales grupos son ajenos al parentesco. Goodenough encontró tres grupos de descendencia en las islas Gilbert en el Pacífico, ninguno de ellos unilineales. (1) El *ooi* es el grupo de descendencia ilimitada (es decir, todos los descendientes) de una única persona. Todos son aceptables a la hora de heredar tierras y posición de su fundador. Tras varias generaciones, hay mucha gente. De la misma forma, cada persona viva es miembro de varios *ooi* —uno por cada antepasado—, de forma que relativamente pocas personas reciben tierras y posición en un único *ooi*. (2) Cuando los miembros de un *ooi* estaban limitados por la inclusión solamente de aquellos que efectivamente heredaron tierras y ciertos puestos en la casa comunal de reuniones, este grupo era denominado *bwoti*. (3) El *kainga* son todos los miembros del *ooi* que forman un grupo local de residencia. El criterio primario de todos estos grupos es la descendencia, pero



5-10. Los antropólogos han utilizado muchos criterios para clasificar los grupos de parentesco. La mayoría de los más importantes están resumidos en este cuadro.

criterios secundarios ajenos al parentesco limitaban estos grupos a tamaños adecuados para propósitos específicos.

Grupos de parentesco exclusivo. El criterio de parentesco más comúnmente reconocido para limitar a los grupos consanguíneos es el sexo de los padres en las relaciones progenitores-hijos. Algunos pueblos pueden considerar que los vínculos madre-hijos son de naturaleza diferente que los vínculos padre-hijos; ambos pueden ser utilizados para excluir al otro para formar grupos sociales importantes y viables.

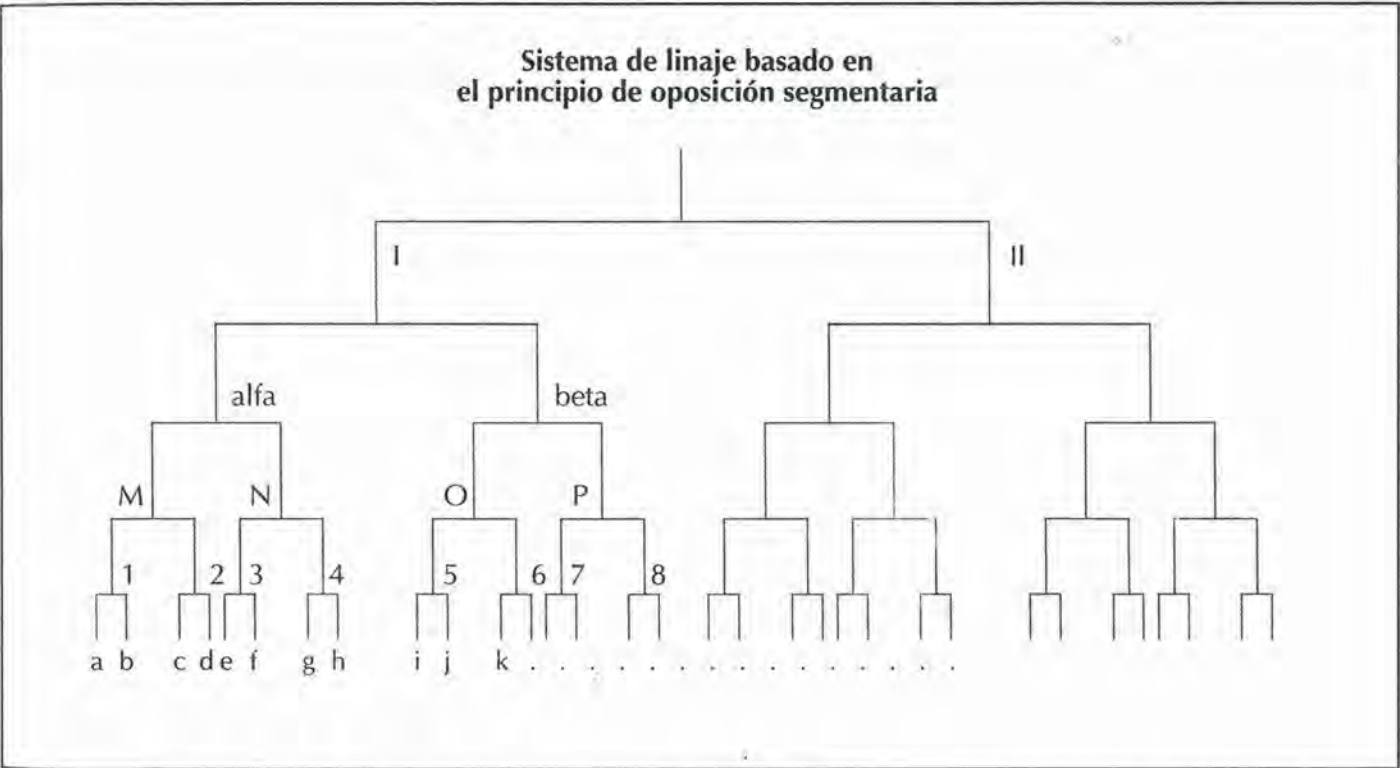
El vínculo de un padre con sus hijos es denominado relación de descendencia agnaticia; el de una madre con sus hijos es una relación de descendencia uterina. Ambos pueden formar cadenas: el padre del padre del padre es un pariente agnaticio secundario; y lo mismo es el hijo del hijo (varón) del hermano del padre. De la misma forma, la madre de la madre de la madre o el hijo de la hermana de la madre es un pariente uterino. Sin embargo, el padre de la madre no es ni un pariente uterino ni un pariente agnaticio, puesto que sería una combinación de un vínculo agnaticio y uno uterino. Un varón, evidentemente, no tiene descendientes uterinos, y una mujer no tiene descendientes agnaticios.

Grupos de descendencia unilineal. La palabra descendencia tiene varios significados. La descendencia biológica

generalmente constituye una base cultural sobre la que se construye la descendencia jurídica. **Descendencia jurídica** —la herencia de derechos y deberes— incluye tanto la herencia de la propiedad como la **sucesión** a una posición social. Es un mecanismo para determinar de qué modo se transmiten de una generación a la siguiente el rango y la propiedad.

Evidentemente, no es necesario que la descendencia biológica y la jurídica se superpongan. Que yo sea hijo de mi padre es descendencia biológica. Que yo sea su heredero es descendencia jurídica. Sin embargo, el heredero de mi padre puede ser su hermano, y yo puedo ser el heredero del hermano de mi madre. Descendencia biológica y descendencia jurídica son fenómenos de esferas diferentes, pero a veces pueden aparecer unidas en la forma en que las personas consideran la asociación de biología y sociedad.

Cualquier grupo de agnados o de parientes uterinos, si llevan su ascendencia lo bastante lejos, encuentran un único antepasado o antepasada. Tenemos, por lo tanto, un elemento de descendencia biológica en todo grupo agnaticio o uterino, pero puede estar o no jurídicamente reconocido. A la inversa, los descendientes agnaticios o uterinos de un antepasado dado son evidentemente colaterales, de forma que tales grupos poseen también un elemento de colateralidad. Algu-



5-11. Los principios del parentesco pueden ser utilizados como idioma de organización de los grupos de parentesco; el principio de linaje es uno de los mejor recogidos y analizados. Algunas categorías de parentesco pueden ser aisladas y utilizadas como base para la formación de grupos de parentesco especializados. Las categorías más habitualmente aisladas son los vínculos agnaticios (que llevan a grupos patrilineales) y los uterinos (que conducen a grupos matrilineales). Especialmente en África, los linajes se unen en un sistema de linaje que funciona según el principio de la oposición segmentaria: es decir, los linajes (de cualquier profundidad) que descienden de hermanos compiten entre sí en algunos asuntos, pero se unen para competir con los miembros de linajes que descienden de agnados que se separan más arriba en la genealogía.

nas culturas destacan el aspecto de descendencia en su imagen del grupo; otros, el aspecto de colateralidad.

Un grupo de descendencia unilineal es, por lo tanto, un grupo de parientes agnáticos o uterinos basados en un ego ancestral, un grupo cuyos miembros consideran que la descendencia es el punto esencial. Si se conocen los vínculos genealógicos, tales grupos de parentesco son denominados **linajes**. El linaje agnático es llamado patrilineal; el uterino, matrilineal. La línea que va desde el antepasado fundador hasta cualquier miembro contemporáneo es o bien una línea de padres, o bien una línea de madres.

En los linajes patrilineales, la descendencia física es paralela o muy cercana a la descendencia jurídica. Una mujer europea, en algunas épocas, podía cometer adulterio impunemente sólo si estaba embarazada de su marido, porque era el único momento, según la consideración popular europea de la reproducción, en que no podría concebir un hijo adulterino. En resumen, en sociedades con descendencia patrilineal, el «lazo de sangre» entre un hombre y su hijo varón es extremadamente importante para asignar los derechos legales de ese hijo sobre la riqueza y cargos de su padre. También fue utilizado para justificar estrictas medidas de control social sobre los cuerpos y los comportamientos de las mujeres, algunas de las cuales todavía sostenemos hoy.

En los linajes matrilineales, sin embargo, la descendencia biológica y la descendencia jurídica siempre se distinguen. La línea biológica va de madre a hijos. Pero desde el momento en que los hombres son los principales detentadores de la propiedad y el estatus en todas las sociedades, incluyendo las matrilineales, la descendencia jurídica va de un hombre a su pariente uterino más cercano de la generación siguiente: el hijo de su hermana. La línea de descendencia jurídica en las sociedades matrilineales podría ser denominada «avunculineal», porque va del hermano de la madre al hijo de la hermana. Solamente cuando se confunden las líneas de descendencia jurídica con las biológicas resulta difícil comprender la matrilinealidad.

Sistemas de linaje. Los linajes pueden provenir de antepasados relacionados entre sí. Por lo tanto, como grupos, pueden estar relacionados con otros utilizando el parentesco. Tales sistemas de linajes encadenados son denominados **sistemas de linaje**. Se conocen al menos dos principios según los cuales los linajes pueden vincularse formando sistemas: el principio de **oposición segmentaria** y el principio de sucesión en un cargo.

El principio de oposición segmentaria. Los teóricos de la política conocen este principio desde hace mucho, y normalmente lo han denominado el equilibrio del poder. El principio, en grupos de parentesco agnático, es simple: es una proyección de la idea de que mi hermano y yo somos antagonistas solamente hasta que no aparece otra persona más lejanamente relacionada con nosotros que se enfrenta a ambos. Este principio está resumido en un famoso proverbio de Oriente Medio: yo contra mis hermanos; mis hermanos y yo contra mis primos; mis primos [patrilineales], mis hermanos y yo contra el mundo.

Lo vemos en 5-11. Digamos que en el esquema *a* es un grupo de agnados descendiente de un abuelo común; *b* es el grupo de descendientes del hermano del abuelo. Tanto *a* como *b*, sin embargo, son descendientes varones de 1, el bisabuelo. En un conflicto y en otras acciones políticas, *a* se enfrenta a *b* excepto si 2 entra en la lucha. En este caso, *a* y *b*

ignoran sus diferencias y forman el grupo 1. Esta situación continúa hasta que N entra en acción, con lo cual 1 y 2 entierran sus diferencias y se convierten en el grupo M, opuesto al grupo N. Los grupos N y M se unen como grupo alfa contra el grupo beta. Este proceso puede continuar durante tantas generaciones como sea necesario hasta incluir a todos los miembros del linaje más amplio.

En un grupo de esta clase, cuya estructura interna está cuidadosamente dispuesta, el mismo principio que separa a los subgrupos en un nivel los une en otro. Esto crea una forma económica de organización social que está extendida por África y algunos lugares de Melanesia. Las variantes van desde Tikopia, un reducto polinesio en Melanesia, hasta los nuer en África, y de los tallensi a los árabes beduinos.

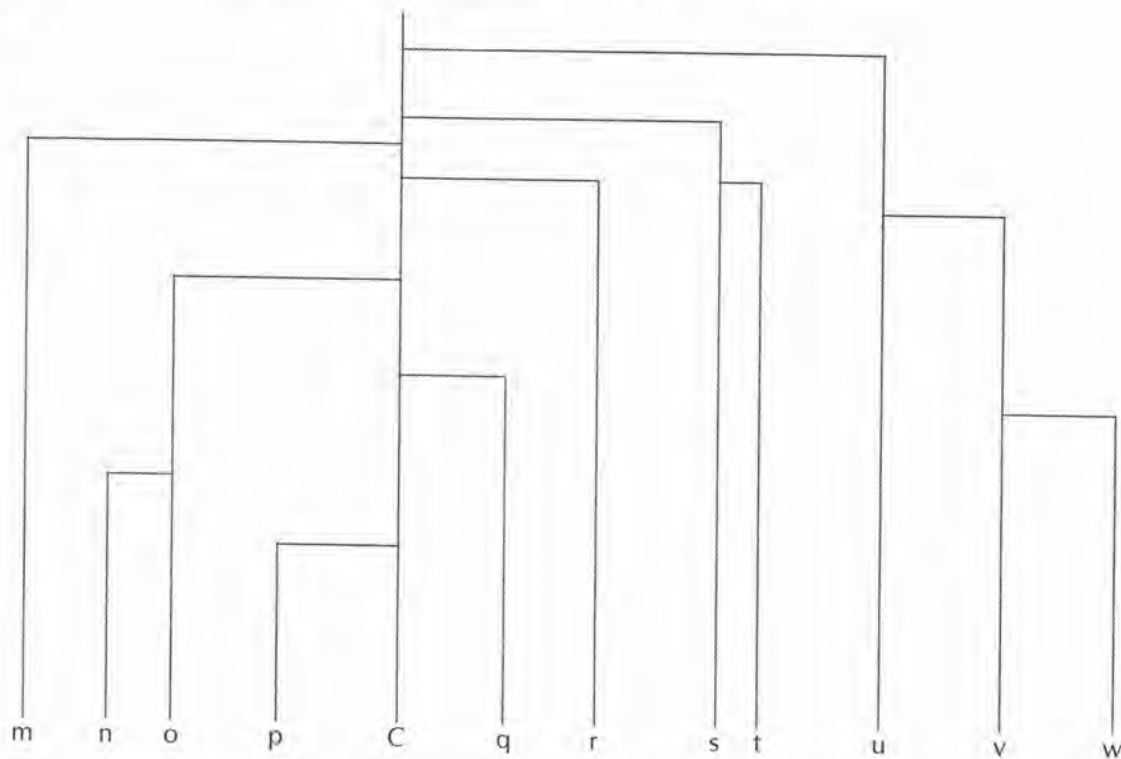
El principio de sucesión en un cargo. Esta segunda forma de organización de linaje se centra en torno a una clase específica de propiedad, generalmente un cargo como el de jefe. También se construye alrededor de una línea de descendencia dominante, con otras líneas que se unen con ella en distintos puntos de la genealogía. En un sistema así de grupos de descendencia unilineal, la línea dominante está desprendiéndose constantemente de linajes colaterales. El grupo de descendencia completo está organizado en términos de realeza, como se puede ver en 5-12. Aquí, C es la persona o grupo que desciende directamente del rey, a través de una línea de reyes. En cada generación, puede haber uno o varios linajes colaterales. El principio de oposición segmentaria no puede funcionar aquí porque la presencia del cargo indivisible hace imposible la igualdad entre las líneas. El vínculo se coloca más bien en la relación de cada linaje colateral con la línea principal en el punto de la genealogía en el que se ramifica. En el sistema de linaje de oposición segmentaria, todas las ramas, en todos los niveles, son iguales, como vemos en 5-11. En el sistema de linaje de sucesión en un cargo, un linaje es más antiguo en riqueza, estatus y rango, mientras que los demás se enganchan a la línea principal de descendencia.

Doble descendencia

Muchas sociedades, como la nuestra, no reconocen linajes ni agnáticos ni uterinos. Algunas sociedades reconocen unos u otros. Unas pocas reconocen ambos. Estas últimas, en las que se reconocen tanto linajes matrilineales como patrilineales, son llamadas de **doble descendencia** o de descendencia unilineal doble.

Los antropólogos reconocieron la existencia de sistemas unilineales dobles sobre 1940, aunque ya desde algunas décadas antes había indicios de ellos. El primer tratamiento adecuado fue un análisis de los yako de Nigeria oriental (Forde, 1964). Aquí los grupos patrilineales son reconocidos como unidades políticas y unidades de tenencia de la tierra. Los grupos matrilineales son las unidades en las que tiene lugar la herencia de propiedades muebles. Estos grupos matrilineales también proporcionan una serie de sacerdotes para los cultos de las antepasadas fundadoras. Los sacerdotes actúan como una inspección organizada de las actividades políticas de los detentadores de los cargos, determinados por la pertenencia a los grupos patrilineales. Se establece un claro equilibrio entre las dos clases de grupos de descendencia unilineal.

Sistema de linaje basado en la sucesión en el cargo



5-12. Cuando una propiedad indivisible, como un cargo que lleva consigo el derecho a reinar (llamado «la corona» en la historia europea), se introduce en un sistema de linaje, la igualdad entre linajes queda anulada. El linaje que hereda la corona, u otra propiedad, sobrepasa en rango a los demás linajes. Este tipo de sistema de linaje, también denominado sistema de ramas, se encuentra en muchas partes del mundo.

En sociedades en las que una línea —por ejemplo la patrilineal— está fuertemente institucionalizada, el grupo de descendencia primario con el que una persona está asociada será su propio linaje patrilineal. Sin embargo, generalmente sucede que el patrilineaje de la madre de una persona también es de gran importancia, especialmente para los hombres. Así, los hombres tienen, por ejemplo, derechos inalienables a una granja en el área de su patrilineaje. Sin embargo, no pueden ser apartados del área del patrilineaje de su madre; los hermanos de su madre probablemente les proporcionarán una granja de forma provisional. Tal asociación puede ser ampliada a los grupos de descendencia patrilineal de sus dos abuelas. Estos grupos de descendencia patrilineal con los que uno está asociado a través de vínculos uterinos no son grupos de descendencia matrilineal. El linaje agnático de un *tiv* es su *ityo*. El linaje agnático de su madre es su *igba*. Una situación así no es doble descendencia; cada persona está más bien asociada por diferentes lazos de parentesco con varios linajes agnáticos.

Grupos colaterales agnáticos o uterinos

Las personas de los grupos agnáticos o colaterales pueden verse a sí mismos en términos de colateralidad en lugar de descendencia. Muchos grupos agnáticos o uterinos dicen

5-13. Los clanes son grupos colaterales agnáticos o uterinos; las personas del clan saben que están emparentados por varones o por mujeres, pero no prestan demasiada atención a la genealogía que documentaría el hecho. Los clanes frecuentemente son grupos religiosos, con poderes de gobierno, y pueden ser económicamente importantes, especialmente en el reparto.

ignorar incluso el nombre de su antepasado fundador, sin mencionar los lazos genealógicos entre ellos y el antepasado. Algunas sociedades de indios norteamericanos exhiben esta característica. En el pasado, tales grupos habían sido analizados más o menos como si fuesen lo mismo que los grupos de descendencia unilineal. Aquí los denominamos grupos colaterales agnáticos o uterinos. El grupo agnático o uterino puede estar constituido por todos los agnados vivos (sólo aquellas personas cuya relación puede ser establecida únicamente por vínculos agnáticos) o por todos los parientes uterinos, sin que nadie se preocupe demasiado por el antepasado. Cuando la genealogía no es conocida o no es de vital importancia, un grupo así normalmente se denomina **clan**.

Habría que recordar que palabras como linaje y clan —así como *gens*, *sib*, y muchas otras— son solamente palabras. No

sólo eso, además son palabras en latín o inglés. Utilizarlas para glosar, por no decir traducir, las palabras de otro idioma puede ser engañoso. Se ha discutido mucho sobre este asunto. El hecho es que el lenguaje del pueblo que se está estudiando casi con seguridad tiene un término para cada grupo basado en el parentesco, y estas palabras están sujetas al mismo análisis que los términos de parentesco.

En la literatura etnográfica podemos encontrar algunos otros términos para los grupos de parentesco. La palabra **mitad** es utilizada cuando los grupos de descendencia de una sociedad están divididos en dos: cada parte es una mitad. Este tipo de organización social es importante en partes de Melanesia y Australia, y la encontramos entre algunos pueblos de indios norteamericanos tradicionales. En la mayoría de las sociedades con mitades, una persona debe casarse con alguien de la mitad opuesta. En algunas, un cadáver de una mitad debe ser enterrado por la otra. Una **fratría** es un grupo de clanes que actúan juntos, pero no presupone una relación de parentesco (o, si es así, esta relación es secundaria respecto de las demás razones de su asociación).

Los grupos de parentesco funcionan como herramientas organizativas puesto que el parentesco facilita la confianza. Los grupos de parentesco, además, desempeñan partes especiales en los ámbitos político, religioso y económico de la vida, como veremos en capítulos posteriores. El parentesco, aunque basado en la reproducción biológica, se desenvuelve en esferas más amplias de cooperación, confianza, amor y sacrificio. Como unidades individuales de parentesco, todos podemos servir a muchos propósitos organizativos, desde el establecimiento de relaciones sexuales hasta la construcción de dinastías, monarquías y naciones.

Parentesco ficticio

No todo el parentesco está basado en la relación biológica. Existen tres tipos de parentesco no biológico que son muy diferentes entre sí. (1) La adopción es la práctica en numerosas sociedades de introducir a un niño no emparentado en la familia y darle una posición dentro de la estructura de parentesco idéntica a la que tendría si hubiese nacido en esa posición. (2) El parentesco ritual —generalmente denominado padrino— es especialmente común en Latinoamérica, donde se denomina compadrazgo y crea redes de amigos y vecinos, similares a las de parentesco, entre los que no existe relación biológica. (3) El parentesco también puede ser una metáfora: las relaciones entre muchas personas diferentes (o incluso entre animales o cosas) pueden ser expresadas en términos de parentesco cuando no existe relación biológica.

5-14. Los grupos de parentesco para propósitos especiales pueden estar definidos y limitados tanto por criterios de no parentesco (como la propiedad de la tierra) como de parentesco.

Adopción. La **adopción** es un medio para crear una ficción legal: un niño adoptado es considerado como propio por los padres. La adopción crea un vínculo de parentesco por medios diferentes al nacimiento. El hijo adoptado tiene la misma posición legal que un hijo propio. Es un miembro completo

de la familia, así como de todos los grupos de parentesco. Las sociedades se diferencian según el grado en que el hijo adoptado conserva los vínculos legales con sus padres naturales. La adopción se diferencia del **fosterage**, que significa que unas personas educan a los hijos de otras, pero no altera la posición legal de estos niños.

Podemos ver la adopción como una tríada de relaciones posibles, como aparece en 5-15. Existe una relación entre los padres adoptivos y el niño. Puede existir una relación entre el niño y sus padres biológicos. Y también puede existir una relación entre los padres adoptivos y los padres biológicos.



Los españoles adoptan niños a través de un proceso legal. Los adultos pueden adoptar niños de cualquier edad, pero se supone que es mejor adoptar a un bebé

porque puede crecer aprendiendo las formas culturales particulares de su familia. En algunos casos, incluso se acude a la adopción de niños de otros países cuando no se dispone de niños suficientes (o los que hay disponibles no se perciben como adecuados).

Hace algunos años, las instancias de adopción advertían a los padres adoptivos que no dijese a los niños que eran adoptados. Los padres debían olvidar que el niño era adoptado, y el niño nunca lo sabría. Esta política ha cambiado; las oficinas de adopción advierten ahora a los padres que el niño debería saber desde el primer momento que es adoptado. Algunos niños adoptados buscan a sus padres biológicos, lo que pueden hacer legalmente cuando cumplen dieciocho años. La explicación normal para hacerlo es descubrir cualquier dato médico que pueda ser relevante para el niño. Algunos padres adoptivos cooperan con sus hijos en la búsqueda de los padres biológicos. Encontrarlos raramente o nunca debilita el vínculo entre un niño y sus padres adoptivos.

PARA RAROS, NOSOTROS

La adopción de un niño varón para que sea el heredero de una familia que no tiene hijos o solamente tiene hijas era normal hace algún tiempo en China y Japón. Las sociedades de Oceanía tienen sofisticados procesos de adopción. En realidad, estas sociedades comparten hijos de la misma forma en que comparten alimentos, residencia, tierra, trabajo, apoyo político o dinero (Marshall, 1976).

El **fosterage** era común en la Edad Media o en Nueva Inglaterra en la época colonial. La gente de esta época decía que los padres tendían a ser demasiado indulgentes con sus propios hijos, así que enviaban a los muchachos varones de unos doce años como aprendices con otras familias, para que pudiesen aprender un oficio, y enviaban a las chicas a educarse con otras familias. Luego acogían a los hijos de otras personas en sus propias casas para ser educados, y en el caso de los varones, aprender un oficio.

Posibles relaciones de niños adoptados

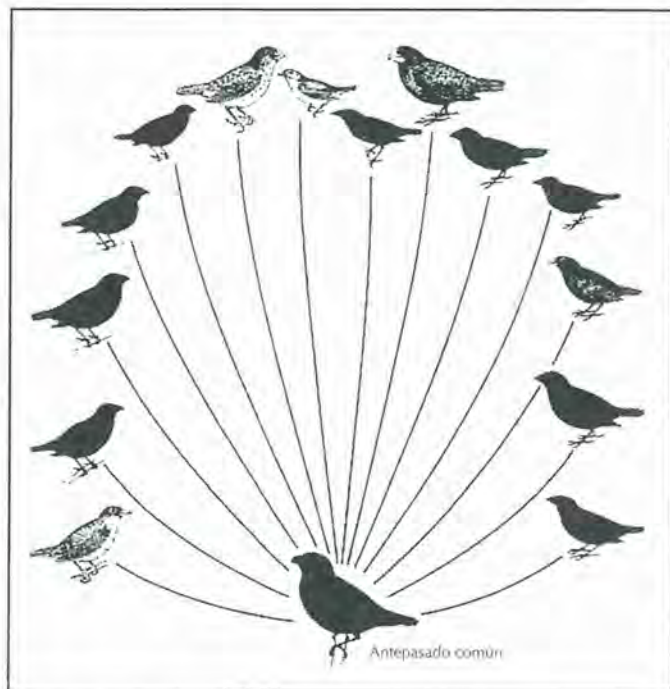


5-15. El parentesco puede ser ficticio: es decir, el parentesco se puede extender a los no parientes. La adopción está muy extendida, aunque sus formas y usos varían. El apadrinamiento se utiliza ampliamente en algunas sociedades (los padrinos pueden ocupar un lugar en el diagrama similar a los padres adoptivos, lo que hace que también sea útil para estudiar el compadrazgo). La adopción y el apadrinamiento tienen como efecto ampliar el alcance del sistema de parentesco. Es posible crear sistemas de parentesco cuando no existe una relación biológica o incluso una ficción de relación biológica. Las prisiones femeninas proporcionan un magnífico ejemplo.

Compadrazgo. La Iglesia católica, y muchas otras iglesias, reconocen un parentesco ritual entre un niño y sus padrinos, que son oficiantes importantes en el ritual del bautismo. Algunas sociedades, especialmente las de la región mediterránea y en Latinoamérica, han creado complicados modelos de cooperación y asistencia, no sólo entre el niño y los padrinos, sino entre los padres y los padrinos. Obviamente, es otra situación triádica, asimilable a **5-15**, aunque el parentesco ritual reemplaza a los padres adoptivos en la figura.

El uso metafórico del parentesco. El parentesco también proporciona magníficas metáforas. A veces los términos de parentesco son aplicados a las plantas. Los *tiv*, como muchos agricultores, utilizan los términos de parentesco para explicar las relaciones de plantas y animales entre sí. Igual que mi abuelo me enseñó cuando yo era un niño que el gorrión común es primo del gorrión inglés, y que las moras son primas de las zarzamoras, mis informantes *tiv* me enseñaron que las tres especies de judías que cultivaban eran hermanas. Añadían que dos especies tenían la misma madre, pero que la tercera tenía una madre diferente. Es su metáfora para indicar distancia o cercanía en la relación entre las cosas vivientes. Un botánico me dijo que los *tiv* tenían razón al pensar que dos de las judías estaban genéticamente más relacionadas entre sí que la tercera.

Las personas de muchas sociedades utilizan los términos de parentesco para extender la amistad entre parientes y un sentimiento de cercanía a personas con las que no existe parentesco biológico. Por ejemplo, algunos padres enseñan a sus hijos a llamar a las personas con las que tienen relaciones



5-16. Pueden construirse diagramas de parentesco para muchos animales. En este, vemos algunas de las relaciones entre las catorce especies de pinzones de Darwin de las islas Galápagos. El parentesco también puede ser utilizado como metáfora. Los *tiv* dicen que las tres variedades de judías que normalmente utilizan son hermanas, pero que una especie tiene una madre diferente de las otras dos. Un idioma del parentesco semejante se utiliza casi en todas partes para expresar cercanía o lejanía entre las personas, las plantas o los objetos.

estrechas de amistad por su nombre de pila, pero añadiendo «tío» y «tía» para asegurar una combinación de familiaridad y respeto. Las grandes compañías a veces se denominan «la familia», o dicen ser «una gran familia feliz», porque el uso del término «familia» implica cercanía y permanencia, que se supone que faltan en las relaciones puramente contractuales. Los africanos son propensos a decir de cualquiera que les ha prestado un servicio importante que «es mi padre y mi madre».

Quizá el ejemplo más claro se encuentra en instituciones en la que el parentesco aparece en ausencia total de relaciones biológicas. Los conventos de monjas, por ejemplo, poseen referentes contruidos sobre el parentesco en su organización formal: Dios padre, Madre superiora, Hermana María de la Misericordia o Hermana María de San Bartolomé. Los monasterios masculinos son solamente un poco menos dependientes de la nomenclatura del parentesco: tienen padres y hermanos (incluso «Nuestra Señora» la madre aparece al menos como representación).

Se sabe desde hace tiempo que las mujeres encarceladas forman familias simuladas como un medio de crearse un grupo dentro del cual sentirse seguras, y para tolerar, o al menos sobrevivir en el sistema. Un estudio temprano de Rose Giallombardo (1966) descubre los sistemas de familias formados por las mujeres

en una prisión federal americana para delincuentes femeninas. En esta prisión, el sistema de parentesco se centraba en alianzas homosexuales. Creo que puede ser específico de esta cárcel concreta; parece que en prisiones estatales, con una población más estable, se forman alrededor de relaciones madre-hija ficticias.

Las relaciones homosexuales eran asimiladas a matrimonios. Cada presa tenía además varias relaciones de parentesco, todas basadas en un acuerdo común: había relaciones madre-hija, padre-hijo, hermano-hermano, hermana-hermana, hermano-hermana, y relaciones con tíos, tías, sobrino o sobrina. Las relaciones estaban agrupadas en lo que las internas denominaban familias, generalmente construidas alrededor de una pareja o de una madre. Funcionaban como las familias del mundo exterior con dos importantes excepciones. En primer lugar, los papeles masculinos estaban desempeñados por mujeres, que los asumían exclusivamente para este propósito. Giallombardo encontró que de 639 internas, 215 desempeñaban papeles masculinos. Eran *studs* [N. de la T.: el término en la jerga española sería «garañonas». No he podido localizar el término para los papeles femeninos] en la terminología de la prisión. Había 336 *femmes*, prisioneras que desempeñaban papeles femeninos. El resto, decían, no estaban clasificadas. *Stud* y *femme* eran los términos más frecuentes en las relaciones homosexuales duraderas. En segundo lugar, los papeles en las pseudofamilias de la prisión no se agrupaban como en el mundo exterior. En una familia de la prisión, mi hermana puede no ser la hermana de mi hermano. Mi tío casi con toda seguridad no será tío de mi hermana. Las pseudofamilias resultantes son importantes unidades de reparto y crean pequeños grupos estables fiables en un ambiente anónimo u hostil.

El sistema de **pseudofamilia** y las relaciones de pseudoparentesco se extienden a partir de cada individuo. Las internas reconocen relaciones de afinidad en las familias, pero no parecen darles ningún contenido sustancial. Existen términos específicos utilizados por las internas para cambiar los papeles de género. Cuando una interna lo hace, conserva sus relaciones de cuasiparentesco; a veces cambian sus identidades de género en todas las relaciones, y a veces no.

Las internas asimilan sus papeles de parentesco a las normas exteriores hasta el punto de seguir las prohibiciones del incesto y decir que el incesto las escandaliza. Giallombardo encontró una relación tío-sobrina que fue transformada en una relación *stud-femme*; todas lo desaprobaban. Sin embargo, relaciones *stud-femme* pueden ser transformadas en relaciones hermano-hermana cuando tiene lugar lo que llaman divorcio, y nadie se escandaliza.

Aunque existen referencias a bodas en prisiones masculinas estadounidenses (Thomas, 1967), y aunque la homosexualidad es allí algo normal, los principales estudios de prisiones masculinas en Norteamérica apenas han hallado relaciones de cuasiparentesco u organizaciones familiares en absoluto comparables a las de las prisiones femeninas. Los grupos masculinos más bien están basados en principios de dominio y sumisión. Me han hablado de un caso de esposas en una prisión masculina de África Oriental, pero la persona que me lo contó no sabía si se disponían en pseudofamilias. El hecho de que no existan informes sobre pseudofamilias en prisiones masculinas no significa necesariamente que estén ausentes en todas ellas, aunque yo creo que están ausentes en las prisiones estadounidenses.

Pseudofamilias semejantes también han aparecido en una fábrica china. Mujeres jóvenes que dejaban a sus familias para convertirse en trabajadoras y que vivían en dormitorios colectivos formaban grupos familiares. Aunque no se habla de homosexualidad, las relaciones semejantes al parentesco, agrupadas en familias, estaban tan influidas por la estructura familiar china como las pseudofamilias de la prisión estadounidense lo estaban por la estructura familiar del país. Era muy importante la creación metafórica de un pequeño grupo protector.

COMUNIDAD, ASENTAMIENTO Y GRUPOS DE INTERÉS

Los seres humanos construyen viviendas (casas, tiendas o paravientos) igual que los pájaros construyen nidos: para refugiarse y para definir el espacio familiar. También construyen comunidades de personas animadas por los mismos sentimientos para ayudarse entre sí. Los niños crecen en hogares y comunidades en los que aprenden la cultura —técnicas y valores— como parte integral del hecho de convertirse en adultos. Los adultos permanecen en comunidades por la compañía de gente cuyas ideas y acciones refuerzan las suyas propias, por seguridad, por compartir el trabajo y la subsistencia, y por los placeres de la sociabilidad.

Los hogares raramente están aislados. Los miembros de un número de hogares agrupados dentro de fronteras más o menos específicamente reconocidas pueden considerarse vinculados. Pueden tener muchas ideas en común y verse a sí mismos como personas de la misma clase, diferente de la del asentamiento vecino. Cooperan entre sí para preservar la vida y la salud; hablan la misma lengua, adoran a los mismos dioses y comen el mismo tipo de alimentos.

Un grupo así de hogares es denominado generalmente **comunidad**. De la misma forma que familia y hogar deben ser mantenidos separados, también la comunidad está formada por componentes que deben ser conceptualmente diferenciados para que podamos ver las maneras en que pueden estar interconectados.

La comunidad se comprende mejor en términos de una fórmula simple:

Comunidad = Asentamiento + Grupo de interés

Asentamiento es un término geográfico que designa un grupo de edificaciones y las personas que viven en ellos. Grupo de interés es un término de reciente acuñación para describir a la gente que se reúne porque comparten uno o varios intereses específicos. En el mundo industrial y postindustrial, los miembros de un grupo de interés frecuentemente sólo tienen un interés común. En las sociedades a pequeña escala, los grupos de interés están mejor fundamentados, y sus miembros tienen muchos intereses en común. En estas sociedades, asentamiento y grupo de interés tienden a estar formados por las mismas personas, muchas de las cuales pueden ser parientes. El mundo industrial carece de esta clase de comunidad, basada en la combinación de asentamiento e intereses.

El asentamiento y el grupo de interés que forman una comunidad pueden ser comparados con la casa y la familia que forman lo que llamamos un «hogar». 5-18 refleja la



5-17. Una comunidad tiene dos componentes vitales: es un asentamiento más un grupo de interés. Los asentamientos cambian con la forma en que la gente que los ocupa utiliza su entorno para ganarse la vida y con la forma en que se gobiernan. Los grupos de interés cambian por la complejidad de la división del trabajo y la clase y número de elecciones que sus miembros deben realizar. Como resultado, la comunidad es un tipo de organización fácilmente alterable. La comunidad de la izquierda es Filadelfia. La de la derecha es una comunidad kickapoo del norte de México. Las personas viven en esos wigwams seis meses al año, y luego quitan las esteras de las paredes para llevárselas a sus casas de verano, dejando el armazón.

forma en que resultan análogas ambas series de ideas. La casa es un componente del asentamiento. Pero las ideas y los sentimientos que llevan a la gente que vive en estas casas provienen de los valores familiares de la misma forma en que las ideas que mueven a la gente que vive en comunidades provienen de sus grupos de interés común (algunos de los cuales en realidad se crean para apoyar a la comunidad).

En el mundo desarrollado actual, los grupos de interés y los asentamientos se han separado, igual que la familia y el hogar. La gente se ocupa de su trabajo, que es probable que esté lejos del asentamiento, y se preocupa por sus propios intereses, encargando el mantenimiento y el gobierno del asentamiento a especialistas contratados. De todos modos, todavía tenemos asentamientos; siempre los tendremos, porque las personas siempre van a vivir unas cerca de las otras. Sin embargo, los grupos de interés han cambiado. La conexión entre grupos de interés y asentamientos ha quedado cortada en gran parte. Dada nuestra movilidad y la gran cantidad de elecciones que podemos realizar en la cultura moderna, cada uno de nosotros probablemente forma parte de varios grupos de interés, ninguno de los cuales está vinculado con un asentamiento local. La mayoría de la gente, de hecho, no se involucra en la política local; muchos ni siquiera conocen a sus vecinos, algo inaudito en comunidades más antiguas.

Casa y comunidad	
Familia Unida por genes comunes.	Grupo de interés Unida por ideas comunes.
Hogar Una casa y la gente que vive en ella.	Asentamiento Grupo de casas.

5-18. Del mismo modo que no todos los hogares (grupos espaciales) están necesariamente compuestos de familias (grupos de parentesco), las personas con mucho en común (grupos de interés) pueden formar un asentamiento (un grupo espacial). Sin embargo, muchos grupos de interés no tienen una expresión espacial de esta clase. Las personas implicadas en muchos grupos de interés pueden viajar de un área geográfica a otra para participar en ellos.

No obstante, tanto el hogar como la comunidad requieren conservación y mantenimiento. Hay que mantener el orden tanto en los hogares como en el asentamiento. Por lo tanto la ley, profesionalmente administrada, es una dimensión del asentamiento moderno, análoga a la forma correcta de hacer las cosas en el hogar que es muy parecida a una ley no escrita. La persuasión moral que subyace a la ley procede de las demandas morales del grupo de interés común o de la familia.

Los asentamientos no están demasiado bien estudiados en antropología. Las fuentes etnográficas pueden ser adecuadas, pero todavía no se han realizado ni síntesis ni teorizaciones. De todos modos, poseemos cierto número de buenas etnografías que son denominadas estudios de comunidad porque hablan de segmentos de sociedades más amplias. Uno de los principales problemas tratados en estos estudios es de qué forma la comunidad, formada por un asentamiento y grupos de interés entrelazados, se conecta con la sociedad englobante. Es un tema donde hay cabida para posteriores contribuciones antropológicas.

LA FUNCIÓN PARENTAL: PUNTO CENTRAL DEL PARENTESCO Y LA COMUNIDAD

La calidad de la siguiente generación depende más de la **función parental** que de cualquier otro aspecto. La familia y la comunidad son el contexto de la función parental. No tiene demasiada importancia para el futuro de la especie como especie qué individuos particulares practican el sexo. Puesto que casi todos los genes humanos son lo bastante buenos, no tiene demasiada importancia biológica quién se empareja con quién (excepto en los casos de incesto, como vimos en el capítulo anterior). Quién se casa con quién y bajo qué condiciones produce una inmensa diferencia social, pero (excepto con el incesto) poca diferencia biológica. La cuestión de la función parental, sin embargo, es de la mayor

importancia. Y lo mismo las familias y comunidades en las que se educa a los niños.

Entre los animales que tienen formas eficaces para proteger a sus crías de los depredadores, los retoños nacen en un estadio temprano de desarrollo. Esto es así para todos los felinos y para muchos cánidos, pero no para los bovinos, los caballos o los ciervos. Las crías de estas especies pueden caminar y moverse con soltura pocas horas después del nacimiento. Los seres humanos poseen una eficaz serie de formas —la cultura— para proteger a las crías. Y las crías humanas realmente nacen en un estadio de desarrollo más temprano que la mayoría de los demás animales. Cuidar de los niños exige no sólo el interés y el trabajo de los padres, sino el apoyo de la comunidad.

En la mayoría de las sociedades, no son solamente los padres nuestros custodios, pero ellos, y especialmente nuestras madres, son los primeros maestros. De ellos obtenemos no sólo genes, sino también nuestra primera cultura. Y lo que es igualmente importante, obtenemos de ellos al menos algunos de nuestros parámetros emocionales. Una buena función parental es casi tan reconfortante para los padres como para los hijos.

Existen madres chimpancés buenas y malas. Las crías de buenas madres chimpancés resultan ser adultos más aptos que los retoños de madres no tan buenas (Goodall, 1986). Las chimpancés que han tenido buenas madres resultan ser buenas madres. Esto también es válido para los seres humanos. La maternidad humana es un comportamiento aprendido. Una de las razones por las que los antropólogos de campo pudieron realizar tales observaciones es que los occidentales modernos son muy sensibles a la calidad de la función parental gracias a los descubrimientos del psicoanálisis y la psicología evolutiva.

Sin embargo, no debemos confundir la maternidad con una simplificación como el instinto maternal. Maternidad significa cuidar a los portadores de los propios genes; maternidad humana también significa cuidar a los portadores de la propia cultura.



5-19. La función parental respecto de la siguiente generación —asegurar su supervivencia y su educación— es una actividad humana esencial. Hacerlo bien requiere apoyo por parte del sistema de parentesco (independientemente de la forma en que esté organizado) y de la comunidad (tenga la forma que tenga).

Una buena paternidad apoyando a buena maternidad es una de las fuentes del carácter de la persona. El antropólogo Francis Deng (1986) nos relata gráficamente que su padre, Deng Majok, un dinka del Sudán meridional que fue uno de los jefes más poderosos durante el período colonial británico, estaba convencido de que su padre no le quería. La madre de Deng Majok fue la primera mujer prometida con el padre de Deng Majok, pero renunció a seguir adelante con el matrimonio. El padre por consiguiente se casó con otra mujer, que se convirtió en su primera esposa. Cuando la madre de Deng Majok se puso enferma, se diagnosticó que la causa había sido no haber aceptado el matrimonio, así que él consintió en casarse con ella, pero ahora era la segunda esposa. Deng Majok sintió durante toda su vida que su padre tenía aversión a su madre por haber rechazado ser su primera esposa, y por lo tanto tenía aversión a su hijo. Creía que su padre prefería al hijo menos capaz de su primera esposa. Deng Majok se sintió especialmente herido cuando su padre comparó su capacidad como líder con la terquedad de su madre. La convicción de Deng Majok le llevó a demostrar su superioridad tanto sobre su medio hermano como sobre su propio padre. Trabajó mucho, hizo muchos contactos influyentes, y tuvo una familia más grande que nadie. Pero con todo esto nunca llegó a convencerse del respeto o de la lealtad del pueblo.

Deng Majok podría haber sido un hombre incluso más importante si su padre lo hubiese querido y preferido, o podría no haberlo sido. Lo que hay que destacar es que la mayoría de las personas pasan sus vidas viviendo sus culturas de una forma establecida por la manera en que fueron criados. No es algo ni bueno ni malo; es un hecho, un hecho que centra la atención en la importancia de la función parental.

En las sociedades desarrolladas, las personas pueden tener menos hijos, pero piden lo que los pediatras llaman «niños de calidad». Tener hijos de calidad no sólo significa correctas prácticas de salud, sino que también exige una función parental de calidad.

REFLEXIONES FINALES

Nada es más importante para el futuro de la especie, y por lo tanto de nuestra cultura, que una buena función parental. La mayoría de las personas aprenden en el transcurso de sus vidas adultas, que sus padres fueron buenos padres o, con más frecuencia, lo que los psiquiatras llaman padres lo bastante buenos. La mayoría de la gente intenta a su vez ser buenos padres. Para hacerlo, necesitan el respaldo de una red más amplia, sea el parentesco o los grupos de interés. Una comunidad de intereses puede proporcionar apoyo. En la sociedad desarrollada, este apoyo no es tan ilimitado como debería ser. Dada toda esta nueva cultura, la función parental está en un punto crítico.

PALABRAS CLAVE

Como sucedía en el capítulo anterior, los antropólogos han tenido que ser hábiles a la hora de comprender y clasificar todas las formas en las que la gente a través del mundo consideran a sus parientes. Estos términos están, en su mayor parte, basados en el lenguaje normal, pero los antropólogos les han dado significados especiales, de forma que las muchas maneras de ser parientes queden claras. Las palabras aparecen clasificadas en varias categorías en las siguientes dos páginas.

Palabras clave generales

adopción la práctica de otorgar a una persona, generalmente a un niño o niña, una posición de parentesco legal que no sería correcta según su descendencia biológica.

asentamiento grupo de viviendas en un área.

clasificadorio término antropológico para la práctica de designar a varios tipos de parientes bajo un único término, especialmente si las categorías resultantes incluyen parientes tanto lineales como no lineales.

ego significa «yo» en latín. Sin embargo, en los estudios antropológicos sobre el parentesco se refiere a la persona en la que se centra una genealogía. El ego puede ser un individuo vivo, con sus ascendientes, descendientes y colaterales, o puede ser una figura ancestral de la que descienden muchas personas.

ficticio parentesco ficticio es la utilización de términos o prácticas de parentesco aplicadas a personas que no están biológicamente relacionadas.

fostering criar o educar a un niño. La palabra se aplica a los hijos propios, a hijos adoptivos y a niños que son educados en hogares ajenos.

función parental los actos implicados en la crianza de los niños, darles la educación suficiente y el apoyo físico y moral para permitirles llegar a adultos.

generación todas las personas nacidas durante un período de tiempo generalmente corto. Padres e hijos son de diferentes generaciones; en realidad, los parientes lineales son necesariamente de generaciones diferentes.

oposición segmentaria principio en el cual dos unidades sociales equivalentes que están enfrentadas entre sí, o incluso en lucha, necesariamente unen sus fuerzas cuando se enfrentan a otro grupo más amplio.

pseudofamilia personas que se vinculan y actúan como si fuesen una familia cuando de hecho no existe asociación legal o biológica entre ellos.

sib en inglés antiguo, esta palabra significaba «pariente». En inglés americano moderno, es utilizado a veces como abreviatura de «sibling» (grupo de germanos). El grupo denominado sib se forma contando a todos los parientes de un ego contemporáneo, en todas las líneas, hasta el sexto grado (u otro grado, dependiendo de la cultura). Por desgracia, el término también fue utilizado por algunos antropólogos en los años cuarenta para designar un grupo de descendencia lineal agnático (el grupo de descendencia uterino opuesto era denominado «clan», término también inadecuado).

Palabras relativas a los grupos

clan grupo de descendencia, tanto agnaticia como uterina, cuyos miembros no postulan una genealogía de descendencia conocida y exacta de un antepasado o antepasada común.

comunidad tradicionalmente, grupo de personas unidas por dos lazos específicos: el vínculo de una localidad común y el de un interés compartido. En la era industrial, el término se aplica frecuentemente a un grupo de personas que comparten un interés común, sin tener en cuenta su residencia.

doble descendencia son reconocidos tanto el grupo matrilineal como el patrilineal, pero se les asignan propósitos diferentes.

fratría término con varios significados, pero que generalmente implica un grupo de clanes que están asociados por medios diferentes del parentesco.

linaje grupo de personas que comparte descendencia matrilineal o patriarcalmente a partir de un antepasado común cuya genealogía se dice que es conocida.

mitad dos grupos comparables. El término es especialmente útil cuando toda la sociedad está dividida en dos secciones.

sistema de linaje sistema jerárquico de linajes. Es decir, los linajes que descienden de hermanos están vinculados porque todos descienden del padre de esos hermanos.

Palabras relativas a la descendencia

agnaticio perteneciente al varón. Una relación progenitor-hijo es agnaticia si el progenitor es varón.

descendencia jurídica la herencia de los títulos de propiedad, siga o no la descendencia biológica.

matrilínea/matrilíneal descendencia a través de una serie de relaciones uterinas.

omnilíneal relacionado por cualquier línea: combinación de vínculos patrilineales y matrilineales.

patrilinea/patrilineal descendencia a través de una serie de relaciones agnaticias.

sucesión herencia u otro tipo de adquisición de derechos a cargos o papeles. Hay que distinguir sucesión de herencia, que se aplica a la propiedad. Una persona sucede a un rey, pero hereda la propiedad de sus padres.

uterino perteneciente a la mujer. Una relación progenitor-hijo es uterina si el progenitor es mujer.

Palabras relativas a la afinidad más que a la descendencia

afín persona con la que uno está relacionado a través del matrimonio.

cognaticio todos los parientes, tanto descendientes de una persona como contados a partir de un ego contemporáneo.

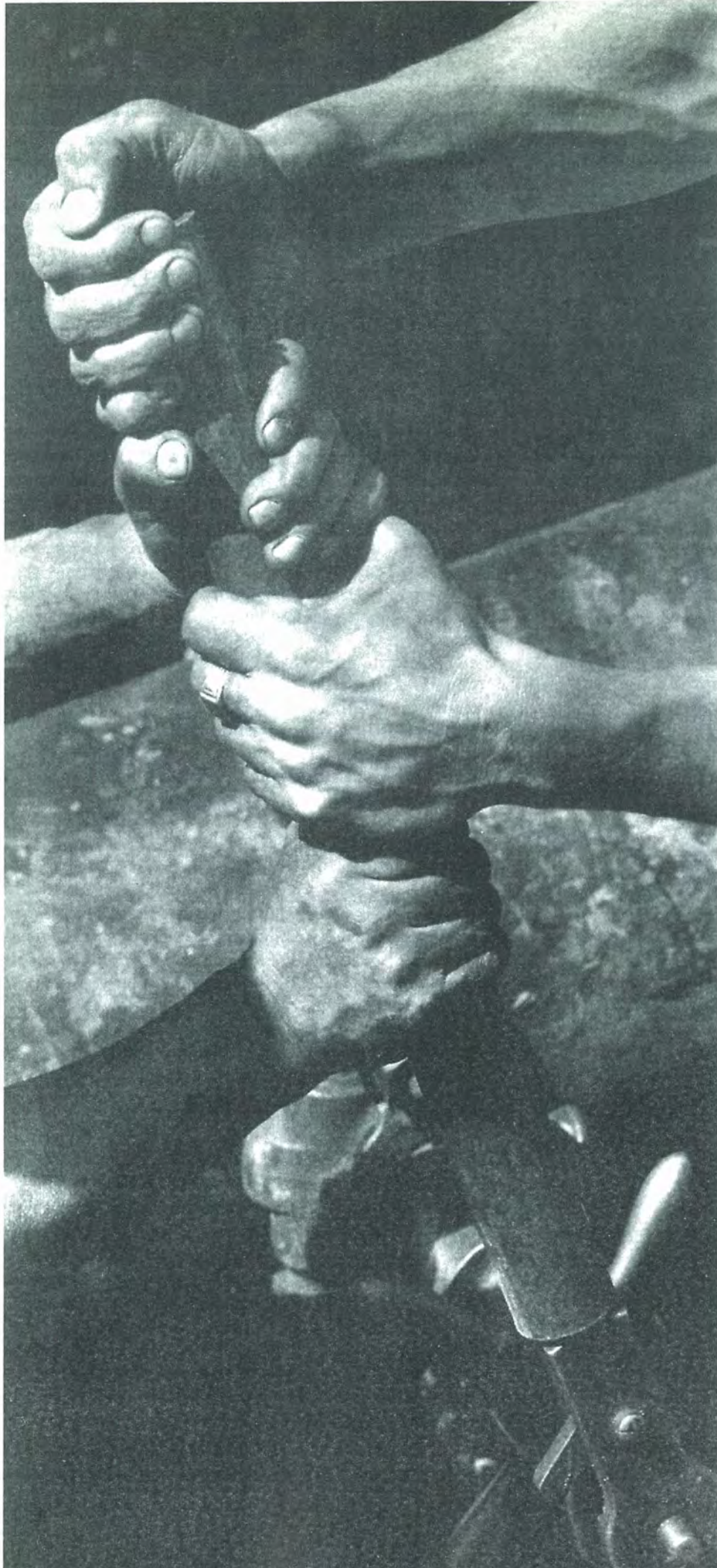
colateral persona con la que uno comparte los parientes ascendentes, pero del que no se desciende.

consanguíneo literalmente «sangre común» en latín. Se utiliza para referirse a todos los parientes excepto los afines.

omnilateral literalmente «todos los lados». Significa incluir a los parientes en todas las direcciones.

primo cruzado los hijos de los hermanos de distinto sexo son primos cruzados.

primo paralelo los hijos de hermanos del mismo sexo son primos paralelos.



R II

El po
algo
pape

El po
nom
econ
los p
tamb
pode
polít

Obv
un a
econ

PODER

II

El poder es, al lado del parentesco y la familia, la fuerza social dominante en nuestras vidas. El poder es la capacidad de alterar el entorno o el comportamiento de otra persona. El poder personal puede ser transformado en poder depositado en roles y jerarquías. El poder en las relaciones sociales implica desigualdad.

El poder también puede ser utilizado de forma antisocial, para propósitos personales egoístas. Puede ser ejercido tanto en nombre de ideologías destructivas como para reforzar y proteger a la comunidad. Se requiere poder para crear los requisitos económicos de la vida, pero las personas poderosas pueden acaparar la economía y utilizarla para sus propios fines. Defender los propios derechos requiere poder, igual que resolver las disputas que surgen entre parientes o vecinos, pero el poder también puede ser utilizado para despojar a la gente de toda clase de derechos. Proteger al grupo de posibles invasores requiere poder, pero la gente poderosa puede utilizar ese mismo poder para instaurar una tiranía. El éxito económico y la seguridad política llevan en su seno la semilla de la desigualdad, que en algunos lugares puede crecer hasta extremos monstruosos.

Por lo tanto, podemos ejercer poder para precavernos contra su mal uso. Impregna la cultura humana. Puesto que el poder es una arma de doble filo, nunca ponemos fin a nuestras relaciones con él. Esta parte del libro trata específicamente del poder económico y político, pero el poder está en todo nuestro entorno.

Libros que cambiarán vuestras vidas Martha C. Ward

Balikci, Asen

1970 *The Netsilik Eskimo*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc., Reed. 1989 por Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL. Una vida antropológica no está completa sin los esquimales. Existen muchas obras clásicas sobre el hielo ártico, pero ésta incluye su historia, una etnografía de la supervivencia en condiciones hostiles y una exposición de los traumas de lo que con muy poco rigor denominamos «contacto y modernización». Este libro está vinculado con las famosas series de televisión PBS, así que quizá ya tengas en la mente imágenes de los netsilik.

Benedict, Ruth

1946 *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin Co (trad. esp. *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974). Es una versión ligeramente retocada de lo que originalmente era una guía para los que hacían la política de las fuerzas de ocupación estadounidenses en Japón al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Sigue siendo el libro fundamental para comprender muchas de las sutilezas de la cultura japonesa.

Chagnon, Napoleon A.

1983 *The Yanomamö: The Fierce People*, 3ª ed., Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. Éste es un libro de culto entre los antropólogos. Los estudiantes se sienten fascinados por esta exótica tribu de indios de América del Sur, con sus extrañas costumbres de búsqueda de pareja, tomar drogas, luchar entre sí y vivir en una selva hostil. Timothy Asch y Chagnon también han realizado buenas películas sobre los yanomamö. Son una buena fuente sobre la organización social, la guerra y las alianzas matrimoniales.

Fortune, Reo F.

1932 *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific* (introducción de Bronislaw Malinowski), Nueva York, E. P. Dutton & Co. Reed. 1989 por Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL. Este es el relato (escrito por uno de los ex maridos de Margaret Mead) sobre todas las fantasías paranoides, miedos y terrores como embrujos de hechiceros y maldiciones en una isla tropical en Melanesia.

Lewis, Oscar

1959 *Five Families: Mexican case Studies in the Culture of Poverty*, Nueva York, Basic Books, Inc. (trad. esp. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, F.C.E., 1961). El estilo sencillo y directo de este libro, a medida que explora las vidas de cinco familias de México, levantó una gran polémica dentro de la antropología. Algunos dicen que es increíblemente bueno; otros, indescriptiblemente malo. La mayoría de los antropólogos actuales no estarían de acuerdo con la idea del autor de una cultura de la pobreza, pero algunos creen que es una clave para comprender la vida en el mundo moderno.

Malinowski, Bronislaw Kaspar

1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (prefacio de Sir James George Frazer), Nueva York, E. P. Dutton & Co. Reed. 1984 por Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL (trad. esp. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1973). Este libro puede ser considerado el «documento fundacional» de la antropología económica, y sigue siendo el más adecuado para leer. Comercio, vida y significado en las islas Trobiand son explicados por uno de los grandes antropólogos de todos los tiempos.

Wolf, Eric R.

1959 *Sons of the Shaking Earth*. Chicago, University of Chicago Press. Este clásico de la etnohistoria, ganador de varios premios, se sitúa en México y Guatemala. Para disfrutar de una lectura emocionante, nada mejor que volcanes, indios, españoles, rebeliones y el roce del culturas opuestas.

Pan y Trabajo

6

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Todos los seres humanos (como todos los demás animales) deben utilizar los productos de su entorno para sobrevivir.
- La gente puede vivir en cualquier parte del mundo si poseen una cultura adecuada con vistas a obtener sus recursos de su entorno. Recursos + cultura + trabajo = nivel de vida.
- Los individuos humanos y las sociedades humanas son elementos del cuadro ecológico global. Sin embargo, la cultura puede acelerar inmensamente la velocidad del cambio ecológico.
- La mayoría de las sociedades humanas actuales ya no recolectan sus alimentos y bienes, sino que los producen activamente. Su tecnología y su situación ecológica determinan qué materias primas son «recursos».
- La producción y distribución de los requisitos para la vida constituyen la economía.
- La antropología económica es el estudio sistemático de la producción y distribución de los bienes necesarios para vivir (además de lo culturalmente definido como lujos).
- Riqueza es poder: el paso del poder económico al poder social es bastante diferente en las economías sencillas que en las economías complejas capitalistas o socialistas.
- El género es un determinante fundamental de la división del trabajo. Por lo tanto, la división del trabajo es uno de los principales índices del estatus de género. Tanto la clase de trabajo como el estatus asociado al género varían con los modos básicos de producción.

Los seres humanos, como otros animales, deben satisfacer las necesidades biológicas de la vida en el entorno en el que viven. También deben explotar el entorno en busca de materias primas necesarias para desarrollar y mantener la cultura. Esta situación exige que los antropólogos consideren dos asuntos: (1) la forma en que la gente organiza sus actividades para producir y distribuir lo necesario y los lujos de la vida, y (2) la forma en que consideran el entorno y su capacidad para seguir proporcionando las materias primas necesarias.



6-1. Los seres humanos pueden vivir en cualquier parte del universo si poseen los recursos necesarios y la cultura adecuada para trabajarlos. La adaptación esquimal al Ártico es una de las más dramáticas. Esta foto fue tomada en la zona ártica de Canadá alrededor de 1918.

RECURSOS

La gente puede vivir en cualquier parte del universo —todos los entornos conocidos de la tierra, incluyendo el mar y gran parte del espacio— si allí existen los recursos que necesita, si tiene la cultura para sobrevivir y para convertir esos recursos en productos utilizables, y si trabaja lo suficiente.

Recursos + Cultura + Trabajo = Nivel de vida

Las materias no son recursos si las personas no pueden utilizarlas. El carbón en Pennsylvania no era un recurso para los indios que vivían allí, y sin embargo los modernos euroamericanos basaron en él los primeros estadios de todo un sistema industrial. Las semillas de la Gran Cuenca de Utah, Nevada e Idaho no son recursos para los estadounidenses que viven hoy allí, pero en una época dominaron la forma de vida de los pueblos shoshone y paiute. Los nuer del Sudán meridional viven en un área rica en caza, que por ser un pueblo ganadero no explotan; por lo tanto, los animales salvajes no eran para ellos un recurso importante. Para otros pueblos con tecnologías y metas culturales diferentes, la caza podía ser un recurso o incluso el pilar de su vida.

La gente en nuestra cultura —como en cualquier otra— utiliza solamente algunos de los recursos que proporciona su entorno. La concentración del uso en estos pocos recursos perturba el equilibrio del entorno.

Capítulo Seis



Los alimentos que se consumen en una ciudad proceden de relativamente pocas especies. Comemos ternera, cerdo y a veces cordero o conejo. Comemos

pescado, así como pollo y también a veces pavo o pato. Los antílopes son una buena carne roja, pero no hacemos nada para asegurarnos su suministro; sin embargo, los antílopes podrían utilizar nuestros pastos de forma tan eficaz como las vacas, o más. Podríamos domesticar antílopes, pero dadas nuestras ideas sobre la propiedad privada, tendrían que estar encerrados. Puesto que los antílopes podrían saltar sobre cualquier cercado que fuese «económicamente factible», nos convencemos a nosotros mismos de que no es posible la cría extensiva de antílopes.

La gente de la moderna cultura industrial utiliza solamente unos cuantos cereales: trigo, avena, centeno, cebada, maíz, y algunos más. Nuestros tubérculos feculentos están limitados a las patatas y batatas. Los grandes ñames indonesios son más nutritivos, y se utilizan ampliamente en el Pacífico y en África, pero no aquí.

El petróleo de Oklahoma o Texas no era un recurso importante hasta la invención del automóvil. En la actualidad, el petróleo es tan vital para el funcionamiento de las economías industriales que nos disgusta incluso experimentar con lo que llamamos «energías alternativas», a pesar del hecho de que sabemos que el petróleo no es un recurso renovable.

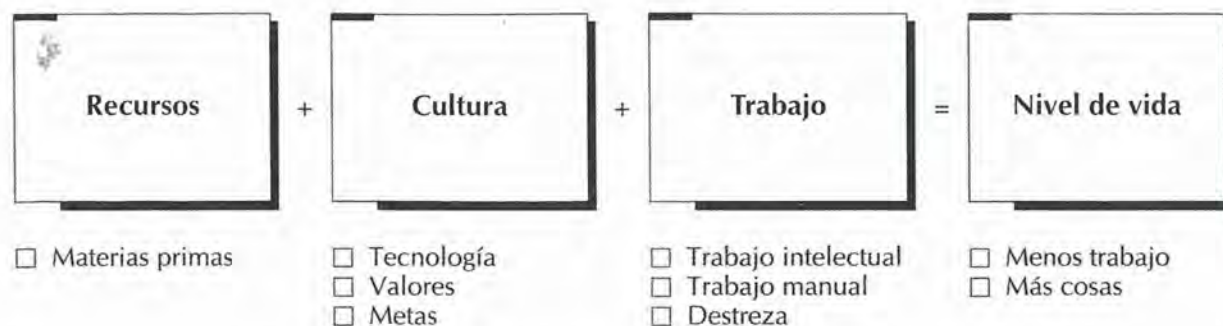
PARA RAROS, NOSOTROS

La cultura identifica los artículos de nuestro entorno que son recursos y los que no lo son. La cultura occidental es poco previsor, y probablemente todas lo son. Pero ¿deberíamos dejar que el petróleo se agote antes de cambiar nuestra forma de actuar? Culturalmente hablando, no sólo somos cortos de vista, sino que también somos poco decididos por lo que respecta a nuestros alimentos y algunos recursos básicos.

TRABAJO

La mayoría de las personas del mundo trabajan. Incluso muchos de los que «no necesitan el dinero» trabajan para dar un sentido a sus vidas. El significado básico del trabajo parece ser lo que la gente hace para utilizar los recursos o convertirlos en productos que les permitan sobrevivir y prosperar. La caza, la recolección, el cultivo, cocinar, cuidar de los hijos, fabricar, ofrecer servicios especializados, todo es trabajo.

El trabajo que debe ser realizado en cualquier sociedad está siempre dividido entre sus miembros; en sociedades sencillas cazadoras-recolectoras, la división primaria del trabajo se efectúa entre hombre y mujer. La mayoría de estas sociedades también presentan algunas diferencias de trabajo de acuerdo con la edad.



6-2. Sin la cultura, los recursos no tienen significado. El trabajo es la actividad que utiliza recursos y cultura. Los tres combinados son iguales al nivel de vida.

No se espera que los niños trabajen hasta que alcancen una cierta edad, que varía enormemente. Lo que se espera que hagan después varía mucho con las necesidades, con la capacidad del niño y con las otras demandas sociales. Las personas de edad raramente trabajan físicamente tanto como los adultos jóvenes, pero algunos ancianos realizan trabajos que son considerados de gran importancia. Los hombres africanos realizan trabajos físicamente duros cuando son jóvenes, pero en la edad madura arreglan disputas, llevan el hogar, y realizan ceremonias religiosas.

A medida que una cultura se hacía más compleja y se utilizaban nuevos recursos, la división del trabajo se trasladaba a otras esferas. Aparecían especialistas a tiempo completo; en nuestra compleja sociedad moderna, existen miles de trabajos diferentes que hacer.

Otro aspecto de la división del trabajo es que siempre que se divida el trabajo, debe aparecer una nueva organización para que se mantenga la relación entre las personas que realizan trabajos diferentes. El comercio y el gobierno proporcionan esa organización. Frecuentemente lo hacen también los grupos de parentesco o los grupos basados en una iglesia. Por lo tanto, a medida que el trabajo se hace más variado, la organización debe crecer. Si la división del trabajo ha de llevarnos a una mayor producción y seguridad, y no al desastre, la estructura social debe adquirir un mayor control sobre muchas dimensiones de la vida, y esto significa más instituciones sociales especializadas para realizar tareas específicas.

Los puntos de vista sobre el trabajo de las personas de una sociedad industrial pueden no ser únicos, pero son poco comunes. Para nosotros, trabajo tiene muchos antónimos: juego, ocio, diversión, incluso placer. La gente de las sociedades industrializadas a veces asume que el trabajo es penoso y el recreo placentero. Por supuesto, si lo piensan un poco, ven que a veces disfrutan con su trabajo, y que algunas clases de ocio se convierten en algo penoso o aburridísimo. De todos modos, la dicotomía placer-dolor a veces se confunde con la dicotomía ocio-trabajo.

Muchas personas del mundo, por otra parte, oponen trabajo a pereza. Ven el trabajo como una actividad integradora: una persona realiza su trabajo con la seguridad de que otra realizará el trabajo complementario. Entienden que su propio trabajo exige trabajo complementario por parte de las personas con las que viven y de las que dependen. Se requiere el esfuerzo de todo el mundo para la integración de la sociedad.

En suma, puesto que la organización es complementaria de la división del trabajo, el lugar particular de una persona en la organización se valora tanto o más que el trabajo en sí.

Las actividades de artistas, sacerdotes, granjeros, futbolistas profesionales, son trabajo, sin que importe cuánta «diversión» está involucrada en ellos. Sus productos y actos de alguna forma son intercambiados. Ahora bien, es probable que las personas de sociedades industriales tracen una división entre «trabajo productivo» y otro tipo de trabajo. El trabajo productivo es el que se requiere para proporcionar los productos económicos básicos: sin ellos, pereceríamos. El trabajo no productivo simplemente proporciona los adornos; no pereceríamos si este trabajo no se llevase a cabo (aunque *desaparecerían* partes importantes de nuestra cultura). Es una distinción que menosprecia el valor de la cultura. Hay épocas en las que esta distinción se efectúa por una poderosa razón. Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, la **economía** de los Estados Unidos fue alterada para convertir toda posible actividad en producción cara al esfuerzo de guerra. Las metas del país se cambiaron completamente hasta que finalizó la guerra.

En la sociedad industrial, especialmente la sociedad capitalista, dividimos el trabajo y lo valoramos de forma diferente. (1) El trabajo que es recompensado con dinero, en el **mercado**, es considerado la forma más elevada. También reconocemos (2) trabajo dirigido directamente hacia nuestra propia subsistencia. En la mayoría de los pueblos tribales, el trabajo pagado está subrepresentado o no es habitual. En la actualidad, el trabajo de subsistencia se confunde demasiado frecuentemente con algunos trabajos domésticos: cocinar y cuidar a los hijos son los más comunes. Se requiere todavía una tercera clase de trabajo (3) para mantenernos a nosotros mismos y a nuestros hogares. En la actualidad es el resto del trabajo doméstico: limpiar la casa, lavar y planchar la ropa, lavar el coche, cortar el césped. Aunque la mayoría de nosotros realizamos este tercer tipo de trabajo, es desdeñado. Esta actitud es responsable en gran parte de los conceptos erróneos con los que las mujeres se enfrentan en la actualidad. Históricamente, el trabajo femenino estaba constituido por trabajo de mantenimiento y de subsistencia, que, como señalábamos antes, no tenía el mismo significado que en nuestra sociedad. Ahora, las mujeres aparecen en trabajos remunerados (trabajo de tipo 1), pero todavía no hemos podido zafarnos completamente de la

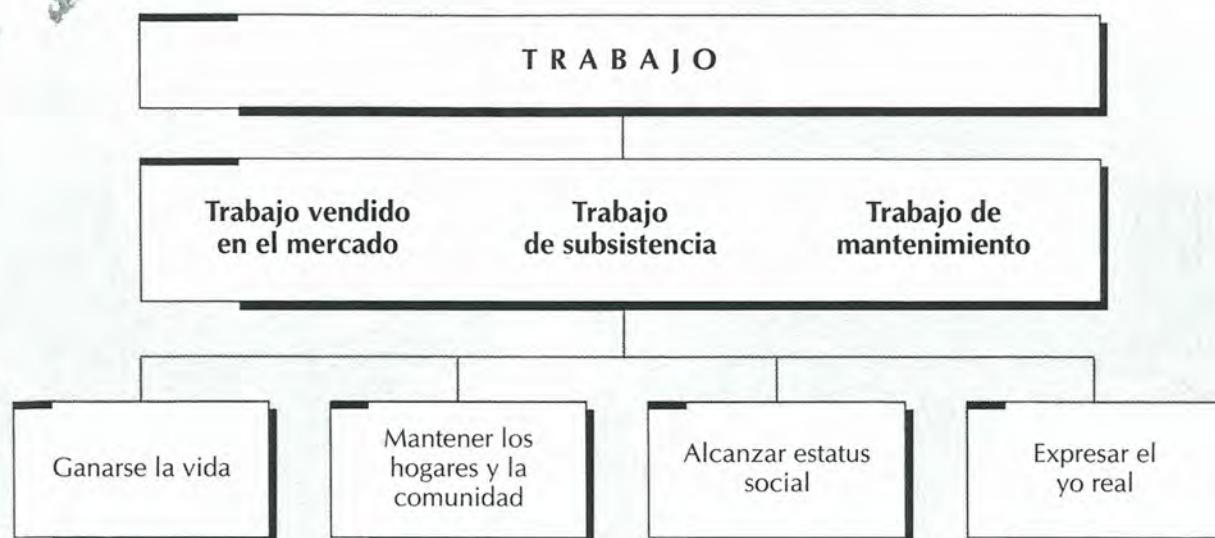




6-3. El trabajo es un mecanismo para convertir los recursos (incluyendo los humanos) en formas u organizaciones que aumenten las posibilidades de supervivencia y el placer de vivir. Una de las características básicas de la sociedad (incluidas muchas sociedades animales) es la división del trabajo: quién va a hacer tal trabajo y luego organizar en una entidad a la gente que hace los diferentes trabajos. El sexo y la edad son las bases primordiales para dividir el trabajo. Esta mujer está preparando cerveza para una importante reunión que tendrá lugar en la choza de recepción de su marido; las mujeres cocinan siempre, excepto la carne de los sacrificios, que es trabajo masculino. Las niñas comienzan a ayudar a sus madres y a aprender a cocinar cuando tienen seis o siete años. La segunda fotografía muestra a un hombre plantando semillas de ñame en la cima de montículos con una pequeña azada de mano. Tejer cestas y ropa es trabajo de muchachos. A medida que la cultura se hace más compleja, las tareas individuales se hacen más especializadas, de forma que el trabajo puede ser dividido sobre la base de la preparación, las aptitudes, la herencia y otros criterios.



Clases de trabajo y recompensas del trabajo



6-4. En las sociedades preindustriales, la mayoría del trabajo es de subsistencia, el que se requiere para producir y tratar los productos necesarios para vivir, personales y de la familia. El trabajo de especialistas como alfareros o tejedores puede ser intercambiado, quizá por medio del libre mercado. El trabajo de mantenimiento es el necesario para mantenerlo todo limpio, deshacerse de las basuras, tenerlo todo en orden (sean cuales sean los patrones que aplique la comunidad). La gente puede trabajar por cuatro razones: ganarse la vida, mantener limpios el hogar y la comunidad, conseguir estatus social y expresar las propias capacidades e intereses.

idea de que el mantenimiento y la subsistencia son trabajos femeninos.

La idea de trabajo en nuestra sociedad también ha sido desdibujada por la idea de actividad de los economistas. Los economistas occidentales han convertido trabajo en «actividad» que puede ser evaluada y comparada con otros artículos que se compran y se venden (tienen un precio de mercado), como tierra, comestibles, automóviles, o el propio dinero. Los economistas hablan solamente del trabajo de tipo 1, que entra en el mercado y por lo tanto en los procesos de producción y distribución. Los otros dos tipos de trabajo —para la subsistencia y el mantenimiento, en suma, el trabajo realizado en el hogar, por hombres o por mujeres— no es compensado con dinero. Por lo tanto, no son «actividad» cuando los economistas cuentan el producto nacional bruto, sin que importe la dificultad de las tareas o lo agotadoras que son para la gente (incluyendo a los economistas).

El trabajo de mantenimiento, excepto cuando es vendido en el mercado por conserjes, jardineros o compañías de limpieza, generalmente no es parte de la renta nacional. El trabajo de un ama de casa, si fuese vendido en el mercado, supondría entre 600 y 1.000 pesetas por hora (por limpiar) o incluso 5.000 o más por hora (por cocina de calidad). Nadie niega que las actividades domésticas son trabajo. Nadie niega que son productivas. Sin embargo, no entran en el sistema de mercado o en cualquier otro sistema de distribución, y por lo tanto no son «actividad» para la teoría económica.

En nuestra sociedad, se ha añadido otra dimensión al trabajo; se ha convertido en un factor de nuestra personalidad. Tratamos de encontrar la clase de trabajo pagado que nos permitirá disfrutar de nosotros mismos (en realidad, expresar nuestro «auténtico yo»). Incluso el trabajo duro, si permite la expresión de alguna valiosa cualidad interior, se dice que no es «verdadero trabajo», porque tiene un propósito y permite una realización.

Así, en el mundo actual, trabajo es lo que hacemos para (1) vivir, (2) mantener en funcionamiento nuestros hogares y comunidades, (3) alcanzar un estatus social, y (4) expresarnos. La tercera de estas características apareció en el momento de la revolución agrícola; la cuarta está apareciendo ahora, incluso a medida que leéis este libro.

Subsistencia

La clase de trabajo que realiza la gente de diferentes sociedades varía con la forma en que utilizan el entorno para ganarse la vida. También varía con los fines que dan al trabajo y con los utensilios que usan para hacerlo.

Caza y recolección. Los pueblos que dependen de la caza y la recolección para su **subsistencia**, y que lo hacen con unas herramientas muy sencillas, dependen de los productos inmediatamente utilizables que proporciona el entorno. Pueden almacenar los alimentos que recogen o pueden cocerlos (lo que algunos antropólogos, especialmente en Francia, consideran como uno de los grandes logros humanos). De todos



6-5. Las sociedades de cazadores-recolectores dividen el trabajo equitativamente entre los sexos, y el estatus resultante es aproximadamente de igualdad. Estas fotos muestran a hombres !kung hablando de una caza afortunada y a una mujer !kung utilizando un bastón de cavar para recoger raíces mientras lleva a su hijo a la espalda.

modos, fundamentalmente forrajeaban o recolectaban alimentos, dependiendo de fuentes que necesitan un mínimo trabajo adicional para hacerlas útiles.

Cazar y recolectar como forma de obtener la subsistencia no significa que la cultura sea «pobre». En realidad, los cazadores-recolectores de un entorno generoso probablemente tendrán una vida mejor —y sin duda con mucho menos trabajo— que la gente que viva del pastoreo o de la agricultura. Solamente están a merced del clima y la enfermedad o cualquier otra catástrofe natural que afecte a las plantas y animales que utilizan.

Las sociedades que dependían de la caza y la recolección eran todavía comunes a comienzos del siglo xx. Casi todos los pueblos indígenas de Australia eran cazadores-recolectores. La mitad oeste de Norteamérica era, un poco antes, coto de gente que se ganaba la vida cazando y recolectando. La Costa Noroeste dependía del pescado y las bayas, los indios de California de las bellotas (que tenían que ser tratadas para ser comestibles), los indios de la Gran Cuenca de Nevada y Utah de hierbas, semillas y caza. La cultura de los indios de las Llanuras dependía sobre todo del bison y de las plantas salvajes como base de la subsistencia. En África los cazadores-recolectores iban desde los pigmeos de la selva de Ituri a los san (llamados bosquimanos) del desierto del Kalahari. Muchos indios suramericanos dependían de la caza, aunque en muchas áreas también cultivaban mandioca.

Aunque el número de sociedades que subsistían de la caza y la recolección era grande, el número de personas de cada una de estas sociedades era pequeño. Ningún entorno puede soportar a mucha gente solamente con sus plantas y animales salvajes. Una de las excepciones más importantes es el área desde Puget Sound hacia el norte a lo largo de la costa del

Pacífico, en Norteamérica. La sorprendentemente abundante vida salvaje en esta zona soportaba una gran población india. La caza, la recolección y la pesca se llevaban a cabo sin dificultad por la abundancia de salmón en los ríos, de otros peces en el mar, y de ciervo, bayas y raíces en los bosques. La mayor parte del mundo, sin embargo, puede soportar comunidades de como mucho unos cientos de personas. Los pueblos de entornos duros —los esquimales del Ártico, los san del desierto del Kalahari, o los pueblos de los grandes desiertos de Australia y Norteamérica— estaban limitados en número.

Probablemente el rasgo aislado más importante de una sociedad cazadora-recolectora es que la economía de la sociedad y la economía del grupo doméstico apenas se diferencian. En cualquier sociedad existe una unidad doméstica básica en la que se preparan alimentos y otros artículos de consumo primario. En las sociedades de cazadores-recolectores —y en algunas otras— la unidad básica de consumo, que es el grupo doméstico, es también la unidad de producción. La unidad de producción san es toda la aldea, quizá media docena de familias.

Todos los cazadores-recolectores desarrollaron esquemas de reparto de los recursos que poseían con otros miembros de la comunidad. Compartir, y especialmente la práctica de los regalos recíprocos, se convirtió en parte de la argamasa de estas comunidades.

La única división del trabajo en las sociedades cazadoras-recolectoras era entre hombre y mujer. En la mayoría de los casos, las mujeres sobre todo recolectaban alimentos, quizá también cazaban pequeños animales que podían matar con los bastones de cavar que llevaban para recoger raíces. Los hombres principalmente cazaban, pero si encontraban un buen alimento, lo recogían y lo llevaban al campamento.

otros trabajos, como la construcción de paravientos o el provisionamiento de agua, eran asignados a un sexo o al otro. Aparentemente no había dificultades en ayudar a alguien o incluso en hacer el trabajo de otro. El trabajo de cada uno lo vinculaba directamente con el grupo como un todo. Casi no existían diferencias de rango que colocasen a una persona aparte de los demás miembros del grupo. Ambos sexos estaban separados, pero no se valoraba el trabajo de uno más que el del otro.

La caza y la recolección como tecnología permitían el mantenimiento de relativamente poca gente en un territorio, pero ponían una forma de vida saludable, sensible al entorno y segura. Proporcionaban más ocio y eran ambientalmente más saludables que la agricultura o el trabajo industrial. La gente en las modernas sociedades industriales cree que vivir con una necesidad diaria de forrajear para comer debe ser arriesgado, que el desastre siempre estará acechando. De acuerdo con la mayoría de los expertos en estas sociedades, la vida era segura y había ocio para disfrutarla.

Pastoreo o pastoralismo. Por todo el mundo hay pueblos cuya técnica básica para utilizar el entorno es domesticar y mantener a los animales en lugar de cazarlos. Los animales pueden ser renos, como entre los saami del extremo norte de Escandinavia (antes llamados lapones) o los siberianos del norte; pueden ser cabras en Marruecos y los bordes septentrionales del Sahara; pueden ser los bovinos del Próximo Oriente y de gran parte de África; pueden ser los camellos que se encuentran en Arabia y el Sahara; pueden ser caballos, como en el área de las Llanuras de Norteamérica (aunque el caballo fue introducido por los colonizadores españoles); pueden ser cerdos como en Melanesia; y en Suramérica hay rebaños de llamas.

La división del trabajo en las sociedades pastoriles coloca un mayor énfasis en el trabajo masculino. En casi todas las sociedades pastoriles, el cuidado principal de los rebaños se define como un trabajo de hombres (en realidad, probablemente los

hombres descubrieron el pastoreo como una extensión de la caza, del mismo modo que veremos más adelante que las mujeres probablemente fueron las primeras agricultoras como una extensión de su recolección). Los muchachos varones son generalmente los pastores. Más raramente las muchachas e incluso, ocasionalmente, las mujeres, pueden pastorear si no hay muchachos presentes y los hombres están ocupados. Cuidar el ganado es ante todo un trabajo masculino. Si los miembros de la sociedad dependen en algún grado de la leche, las mujeres pueden realizar la mayor parte del ordeño diario, pero en algunas sociedades los hombres lo hacen también. La posición de las mujeres en estos grupos es probablemente más baja que en cualquier otro. En las sociedades pastoriles, las mujeres desempeñan un papel mínimo en el trabajo de subsistencia (al contrario que en las sociedades recolectoras, en las que aportan más de la mitad). Así, sus contribuciones no son percibidas como vitales para la existencia de la sociedad. Además, si la guerra es una cuestión central, la mayor tarea de las mujeres puede ser criar hijos para las fuerzas de combate.

El número de personas que pueden vivir exclusivamente de sus rebaños es, por supuesto, mucho más pequeño que el número de personas que realizan algunas actividades pastoriles mientras dependen sobre todo del cultivo. Sin embargo, no es despreciable. Mientras que las inseguridades de los pueblos cazadores giran alrededor de la escasez de caza, las inseguridades de los pastores están estrechamente relacionadas con el bienestar de sus animales. Los daños de una epizootia pueden dejar a una sociedad en condiciones precarias durante años.

El pastoreo generalmente permite una mayor densidad de población que la caza y la recolección. Sin embargo, también requiere que la gente se mueva de forma que sus animales puedan tener agua y pastos adecuados. Por lo tanto, la mayoría de los pueblos pastores son nómadas o trashumantes (ver más abajo).

Los nómadas acompañan las exigencias de pastos y agua de sus ganados; se mueven como cuidadosa respuesta a estas necesidades. Sin embargo, no «vagabundean». Incluso si quisiesen vagar al azar, otros pueblos que viven a su alrededor podrían no permitirles hacerlo. Más bien tienen rutas definidas por las que se trasladan, y transitan por las mismas rutas en una especie de círculo. Pueden tomar atajos por el camino, y pueden acceder a algunas áreas en un orden diferente en cada ocasión. Sin embargo, la ruta «nómada» es conocida, y requiere para completarse tres o cuatro años (a veces incluso cincuenta).

El nomadismo impone ciertas limitaciones a las posesiones materiales. Los nómadas deben vivir o bien en casas móviles como los tipis de piel de los indios de las Llanuras o las tiendas de pelo de camello de los árabes beduinos, o bien en abrigos groseros y apresuradamente contruidos que se vuelven a levantar en cada campamento y se abandonan cuando se trasladan.

La trashumancia se diferencia del nomadismo en que el ciclo de movimiento es anual, y sigue las estaciones, en lugar de uno largo que ocupa varios años. Algunos saami son trashumantes, y trasladan sus rebaños de renos entre las áreas costeras donde pueden obtener alimento en el invierno, y las montañas, donde los pastos son mejores en verano. Los pastores alpinos frecuentemente llevan el ganado a la alta montaña en verano, y lo vuelven a traer a los valles en el invierno. Muchos pueblos hindúes y paquistaníes llevan a sus rebaños a



6-6. En las sociedades pastoriles, la mayoría del trabajo con los animales está definido como trabajo masculino. Estos son masai del sur de Kenia. En estas sociedades, la importancia de las tareas femeninas es reducida, y el estatus de la mujer es probable que se reduzca con ella.

las montañas en verano y los bajan en el invierno. Los pueblos pastores de bovinos del Nilo superior son casi en su totalidad trashumantes. Durante la estación lluviosa viven en aldeas de chozas estables, y pastorean su ganado en áreas cercanas en elevados montículos, que no son anegados por la crecida anual del Nilo. Luego, a medida que llega la estación seca y el agua retrocede, se ven forzados a llevar su ganado lejos, a veces para vivir en campamentos a cierta distancia de sus aldeas permanentes en pequeños (aunque en ciertas situaciones grandes) grupos que las propias aldeas disponen. Este movimiento anual entre aldea y campamento ganadero es la característica más llamativa de las sociedades trashumantes, del mismo modo que los refugios móviles son característicos de los nómadas.

La sociedad reflejada en los primeros cinco libros de la Biblia era una sociedad pastoril. Están claramente expresados sus valores y su estructura patriarcal.

Se dice que los pueblos pastores de todo el mundo son de espíritu noble e independiente. Sin excepción, se dice que se burlan de la vida estable y de las ocupaciones agrícolas incluso cuando ellos, o al menos las mujeres, practican una agricultura limitada. Casi se puede asegurar que los pueblos pastores han pasado una época más difícil que los otros a la hora de ajustarse a la vida en un mundo moderno en los límites de una economía industrial. Sin duda han sido los que más se han resistido.

Horticultura. La horticultura supone cultivar con herramientas de mano como el bastón de cavar y la azada. Probablemente fue la primera forma de agricultura. Con técnicas hortícolas se pueden cultivar gran variedad de cosechas. Granos como el maíz, el mijo y el sorgo, y raíces como la mandioca, el taro, los ñames o las patatas son los productos principales de los horticultores.

La horticultura permite una población más densa que el forrajeo o el pastoreo. En realidad, permite que la población se sedentarice hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto, puesto que la mayoría de los pueblos que viven de la horticultura no poseen una tecnología adecuada para mantener la fertilidad del suelo si es utilizado año tras año. Por lo tanto, deben trasladar sus huertos cada año o cada varios años para dejar a los viejos huertos en barbecho, de modo que la fertilidad se recupere por medios naturales. A pesar de la necesidad de trasladar los huertos, la horticultura reduce las distancias de traslado respecto del pastoreo.

Para tener éxito, la horticultura requiere técnicas que alteren el medio ambiente. Hay que limpiar la tierra de hierbas y matorrales, y hay que quitar los árboles, o al menos entresacarlos. La horticultura también ocasiona graves inseguridades a las personas que la practican. Las irregularidades climáticas y las plagas de insectos y pájaros destructivos pueden provocar hambre durante un año entero. Los pueblos horticultores generalmente dependen para alimentarse de las cosechas que ellos mismos producen, con una mínima cantidad de intercambios y comercio.

Sin excepción, la gente que practica la horticultura trabaja mucho. En la mayoría de los casos los hombres realizan el trabajo más pesado y peligroso, como cortar árboles. En muchos lugares, las actividades hortícolas como sembrar, escardar y cosechar son realizadas por mujeres.



6-7. Con la agricultura de azada, los hombres realizan el trabajo más pesado. Estos hombres están haciendo montículos en los que se plantarán ñames y otras cosechas secundarias. En tales sociedades, la importancia del trabajo de las mujeres se amplía: casi en todas partes hacen de todo menos el trabajo más pesado en el campo. La importancia de las grandes responsabilidades femeninas para la subsistencia está generalmente oculta porque los hombres realizan el pesado trabajo inicial, y porque ellos son los propietarios de los campos y de las herramientas.

Los tiv son horticultores. Cada año los hombres realizan el agotador trabajo de apilar el ligero suelo en montículos en los que crecen los ñames (a veces de casi un metro de largo). Tanto los hombres como las mujeres plantan luego los ñames en la parte superior de los montículos, y la mandioca hacia la base; las mujeres plantan después legumbres y verduras alrededor. Cuando llega la época, las mujeres recogen los ñames y los llevan a los caseríos transportándolos sobre la cabeza (estas cargas de ñames pueden llegar a pesar cuarenta kilos). Para completar el cuadro, las mujeres también pueden llevar a sus hijos a la espalda. Al segundo año, los hombres nivelan los montículos y plantan maíz de Guinea, que está culturalmente definido como cosecha masculina, y los hombres se ocupan de recogerla; las mujeres utilizan morteros para majar el grano y separar la barcia. Al tercer año, los hombres plantan sésamo, una cosecha para el mercado. Los propios tiv utilizan el sésamo como especia y condimento y como una fuente de aceite para cocinar, pero la mayoría se vende para el mercado europeo (para la venta se extrae el aceite de las semillas; la sustancia sobrante, llamada pastilla, se convierte en alimento para caballos de carreras). Los campos se dejan luego en barbecho durante varios años.

Las mujeres son enormemente importantes en todas las sociedades horticultoras. Probablemente las mujeres fueron las primeras cultivadoras, combinando el cultivo con la recolección, que seguían practicando. En la actualidad, las mujeres todavía dominan la producción de alimentos en muchas sociedades horticultoras de África, Sudeste asiático, las islas del Pacífico y las áreas de selva de Suramérica.

Agricultura con arado. La invención del arado fue indudablemente uno de los más importantes puntos de inflexión de la historia de la humanidad, puesto que combinaba la horticultura con el uso efectivo de animales como nueva fuente de energía para cubrir las necesidades vitales.

Cuando la agricultura se hace más eficaz y más complicada por el uso del arado, la irrigación y la fertilización, el tamaño de la población que puede soportar un área relativamente pequeña aumenta considerablemente. Cuando esto sucede, no sólo crecen aprisa las instituciones que aportan organización social, sino que la diferenciación según el género toma un nuevo rumbo. En la mayoría de las sociedades agrícolas, los hombres aumentan su cantidad de trabajo. En realidad, se requiere más trabajo en la agricultura con arado que en la

horticultura. Cuando se utilizan animales de tiro, el cuidado de esos animales y el trabajo que hacen están generalmente (aunque no siempre) en el ámbito masculino. Muchas tareas agrícolas requieren más esfuerzo que las horticultoras, e incluso en la horticultura los hombres realizan las tareas que requieren el mayor esfuerzo.

En tales circunstancias, las mujeres se vuelven más dependientes de los hombres respecto de su subsistencia de lo que eran en sociedades recolectoras u horticultoras. A medida que declina la importancia del trabajo femenino para la subsistencia, también baja su estatus. Surgen instituciones como el *puṛdah*: las mujeres, que ya no son necesarias en los campos, son recluidas en su hogar, y no se les permite salir sin permiso de sus padres o posteriormente de sus maridos. El trabajo femenino, en estas circunstancias, se realizaba en el hogar. Con demasiada frecuencia esto se traduce en que el «lugar» de las mujeres es el hogar.

La posición de las mujeres en la agricultura con arado puede ser tan poco ventajosa que son convertidas en objetos decorativos. En China, desde aproximadamente el año 1000 a.C, los pies de las mujeres de la clase superior eran vendados, de



6-8. Con la agricultura de arado, y la utilización de animales en el proceso de cultivo, el reino masculino se expande. Los hombres generalmente aran y hacen el trabajo duro. Como resultado, la importancia de la mujer en la producción y los procesos de supervivencia se hace menos importante. Si las mujeres están relegadas únicamente a tareas domésticas y de reproducción, su posición se resiente porque tal trabajo no es tan valorado como la producción directa de alimentos. Incluso en estas condiciones, sin embargo, las mujeres a veces realizan el duro trabajo de arar. De hecho, como en esta foto tomada en los Estados Unidos a fines del siglo XIX o comienzos del XX, hombres, mujeres y niños están arando.

forma que el movimiento era muy dificultoso. Era imposible trabajar. Tener una esposa con los pies vendados indicaba al mundo que el marido era lo suficientemente rico como para no necesitar el trabajo de su esposa.

La agricultura con arado también reduce los riesgos, o al menos los sustituye por otros, en el suministro de los productos necesarios. El trabajo agrícola es estacional. En la estación de descanso, se podían llevar a cabo otros tipos de producción. En situaciones agrícolas se pueden desarrollar industrias nuevas y a veces más complejas que en los casos de horticultura y por supuesto de pastoreo.

Industrialismo fabril. El industrialismo fabril, que surge tras miles de años de producción agrícola, añade una nueva forma de energía diferente de la humana y los animales domesticados. Es habitual datar el comienzo de la Revolución Industrial con la invención de la moderna máquina de vapor en 1769 (aunque la concepción de la máquina de vapor puede llevarse a una época tan temprana como el año 60 d.C.).

Con la Revolución Industrial tuvieron lugar cambios monumentales en la vida social humana. Dos de los más importantes fueron la centralización del lugar de trabajo y las formas completamente nuevas de división sexual del trabajo. En todas las sociedades anteriores a la industrial, la mayoría del trabajo se desarrollaba en el hogar o cerca de él. La Revolución Industrial separó el lugar de trabajo del hogar y del vecindario. Aparecieron dos esferas; el hogar y el lugar de trabajo se diferenciaron bastante.

La producción industrial implica algunas otras cosas: la más importante es el uso extensivo de maquinaria. Las máquinas necesitan ser manejadas, y hay que construirlas y arreglarlas. La producción industrial también altera la estructura jerárquica de la sociedad agrícola. Ahora hay personas que trabajan por dinero, teniendo solamente una nómina como marca de

su relación con las máquinas que utilizan y los productos que fabrican. La producción industrial, además, ocasiona nuevos patrones de asentamiento, nuevas formas de comunidad, y nuevos valores.

Las mujeres y niños de clase baja fueron los primeros en entrar en las nuevas fábricas, especialmente en los talleres textiles, que fueron de las primeras. En estos primeros días de las fábricas, el trabajo era considerado degradante para los hombres. El trabajo en las fábricas era bastante diferente de la situación agrícola en la que los hombres hacían el trabajo del campo y las mujeres el del hogar, incluyendo el tratamiento de las cosechas y la alimentación de los trabajadores llamados para ayudar. La nueva situación del trabajo en fábricas introduce el dinero. Los hombres pronto se dieron cuenta de que nadie se quedaba en casa para cuidar a los niños más pequeños y que el dinero se ganaba en las fábricas. «No era el trabajo femenino, sino que las mujeres saliesen a trabajar, lo que chocaba con los intereses masculinos» (Nielsen, 1990).

Cuando los hombres entraron en las fábricas, intentaron establecer que el lugar de la mujer era el hogar. No todas las mujeres dejaron las fábricas, pero de todos modos pronto se convirtió en la norma en la sociedad occidental decir que los hombres trabajaban por un salario y las mujeres trabajaban en el hogar. Dicho de otro modo, esto significa que el trabajo masculino era trabajo productivo mientras que el trabajo femenino era sobre todo trabajo de mantenimiento. Teóricamente, marido y mujer eran una asociación y el dinero pertenecía a ambos, como el trabajo de mantenimiento; en la práctica, nunca funcionó de esta forma.

Durante el siglo XIX, surgió una nueva idea sobre lo que significaba ser una mujer. Cuando se descubrió que literalmente nadie estaba haciendo las tareas de cuidado de los niños, éstas fueron claramente definidas como trabajo femenino. Aunque las mujeres siempre habían sido responsables de la crianza de los niños, el énfasis cultural y las descripciones definitivas eran nuevas. Se desarrolló la idea de que cuidar niños debería ser la primera preocupación de la madre. Las mujeres pronto se dividieron en dos grupos: las mujeres de clase media y alta eran criaturas puras de moral elevada que debían ser protegidas de las duras exigencias de la fábrica y el comercio. La adquisición de habilidades sociales vino inmediatamente: de hecho, la historia social del piano refleja claramente la necesidad que tenían las «damas» de adquirir habilidades sociales (Loesser, 1954). Al mismo tiempo, un segundo grupo de mujeres —mujeres pobres— trabajaban en las fábricas o en el servicio doméstico y nunca fueron definidas como de moral elevada, puras o dignas de protección.

Nadie vio que, en el espacio de un siglo más o menos, la definición del trabajo femenino y los ideales de la feminidad se habían vuelto irreconocibles. De ser personas capaces y trabajadoras, un grupo de mujeres se convirtió en delicadas criaturas que deberían ser protegidas; pero si eran pobres o no blancas, la nueva definición no les era aplicada.

Durante este período, los recientemente aparecidos sindicatos específica y claramente excluían a las mujeres. Se desarrolló la idea de que los trabajos industriales eran masculinos y que los hombres tenían que mantener a sus familias (otra idea nueva). Por lo tanto, cualquier mujer que accediese a un trabajo en el mercado estaba privando a algún hombre del



6-9. La posición de las mujeres en las sociedades industriales era ambigua. Fueron las primeras trabajadoras fabriles, pero muchas se vieron pronto relegadas a «su lugar en el hogar», lo que quería decir que perdían sus fuentes de ingresos. En esta fotografía de 1889, mujeres francesas trabajan en una mina, tamizando y paleando carbón.

mismo trabajo. También se extendió la idea (no siempre cierta) de que puesto que las mujeres no tenían que mantener a su familia como los hombres, deberían recibir menores salarios. Muchas mujeres desesperadas aceptaron salarios más bajos antes que no tener ningún ingreso. La legislación laboral generalmente reforzó estos conceptos. La meta clara era asegurar que los hombres pudiesen mantener a sus familias; la legislación laboral o bien dejaba fuera a las mujeres o las colocaba en una posición menos ventajosa. Las que tenían trabajo, por lo tanto, se veían marginadas en tareas mal pagadas.

La eficacia del industrialismo fabril y de la sociedad y la economía basadas en él, incluida la industrialización de la agricultura, se ve reflejada en el pequeño sector de la población implicado en la producción de alimentos. Esto es muy diferente de las sociedades de cazadores-recolectores, pastoriles u horticultoras, en las que el esfuerzo principal de la mayoría de la población se dirige a la consecución de alimentos. Con la agricultura, el número se reduce. Con el industrialismo fabril, el porcentaje de personas implicado en la producción de cosechas de alimentos de primera necesidad puede reducirse a menos del 10 por ciento de la población.

El industrialismo fabril es, al menos en un sentido, el opuesto lógico de las sociedades de caza y recolección. En estas sociedades, existe una separación mínima entre la economía doméstica y la comunitaria. En el industrialismo fabril, la economía doméstica y la economía de la comunidad están institucionalmente separadas. El hogar sigue siendo la principal unidad de consumo, pero ya no es la unidad de producción básica. La producción es llevada a cabo por nuevos grupos sociales (de los cuales son representativas las compañías comerciales) que están basadas en el principio y la ética del contrato más que en el principio y la ética del parentesco. El hogar, o unidad de consumo, y el lugar de trabajo, compañía o unidad de producción, están unidos por dos medios: (1) los individuos representan papeles tanto en el hogar (donde un hombre es marido/padre/suministrador) y en el trabajo (donde es un ejecutivo o un trabajador), y (2) artículos materiales e ideas poderosísimas como el dinero proporcionan los medios para el movimiento de bienes tanto del productor al consumidor como de un productor a otro. Esta descripción es válida para todas las sociedades desarrolladas.

La sociedad de servicios. En un proceso que comenzó tras la Segunda Guerra Mundial y que se ha acelerado desde aproximadamente 1965, cada vez menos gente del mundo desarrollado está empleada en las fábricas y en la producción industrial. Su número ha descendido de la misma forma que cae el número de personas empleadas en trabajos agrícolas primarios cuando la economía se basa en la producción industrial. En la actualidad, muchas de las tareas tanto agrícolas como industriales han sido asignadas al Tercer Mundo.

6-10. En una sociedad de servicios como la nuestra (especialmente en presencia de la adecuada anticoncepción), las mujeres pueden conseguir la igualdad con los hombres en el lugar de trabajo, aunque esta igualdad todavía no es completa. Todavía realizan más trabajo de subsistencia y de mantenimiento que los hombres.

La gente que normalmente trabajaba en fábricas ha sido derivada hacia el llamado sector servicios. Está prestando servicios en lugar de fabricar bienes. Al mismo tiempo, muchos **empresarios** optan por empresas de servicios: pueden ganar más dinero y no necesitan realizar grandes inversiones en existencias o equipamiento.

La exigencia más costosa de las empresas de servicios es que las personas que realizan estos servicios deben sonreír y proyectar la idea de que están disfrutando, incluso cuando se sienten muy mal. No importa cómo se comporte el cliente o usuario: la persona que presta el servicio debe ser agradable. Debe aparentar que le sobra energía, sin que importe lo cansado que pueda estar. Algunos deben suponer que los clientes son sus amigos. Es una carga especial añadida a las heredadas de la era industrial. Se podría decir que los trabajadores de la sociedad industrial se desgastan, mientras que los trabajadores de una sociedad de servicios se consumen.

6-11 nos muestra las seis formas básicas de subsistencia acompañadas de diferentes tipos de comunidad. También destaca el hecho de que los individuos se ven profundamente afectados por la forma de subsistencia en dos áreas importantes de sus vidas: lo que comen y la forma en que consumen su tiempo y su energía.

ECOLOGÍA Y CONCIENCIA ECOLÓGICA

Las personas —como todos los demás animales— utilizan el entorno para obtener lo que necesitan. Como todos los animales, causan un impacto en el medio ambiente. Los puercoespines pueden destruir todos los pinos de su entorno. Pero la humanidad, utilizando la cultura, puede arrasar completamente un entorno.

La **ecología** es el estudio de las relaciones, en un área geográfica cualquiera, de todas las poblaciones de animales y plantas, incluyendo por supuesto a los seres humanos. Se preocupa por la forma en que animales y plantas viven juntos en el espacio y cómo cada especie toma ciertos elementos del entorno natural y devuelve otros.

La ciencia de la ecología alcanzó su mayoría de edad a mediados del siglo XIX y constituyó uno de los pilares de los estudios biológicos de Darwin. En realidad, sus estudios ecológicos todavía son unos de los mejores que tenemos. Registró cada hierba que apareció en un terreno despejado de noventa por sesenta centímetros (Darwin, 1859). Durante el experimento, brotaron 357 plantas en este medio metro cuadrado. De este número, 295 fueron destruidas en brote, la mayoría por insectos y babosas. En otro experimento en un trozo de turba segada de 0,9 por 1,20 metros, Darwin encontró que germinaban veinte especies de plantas. Nueve especies perecieron simplemente porque a las demás se las dejó crecer libremente.

Muchos antropólogos estudian las relaciones de entorno y cultura. Los seres humanos utilizan la cultura para someter al entorno a sus propias necesidades. Este hecho se convierte pronto en una poderosa fuerza dentro de la particular ecología del entorno. La actitud hacia el entorno es importante, pero puede no determinar realmente el resultado de la acción cultural. Por ejemplo, algunos occidentales alimentan la ilusión

Organización económica y de la comunidad		Trabajo incluyendo la división del trabajo	Dieta	Peligros
Caza y recolección	Banda	M - Recolección H - Caza	☐ Raíces ☐ Semillas ☐ Hojas ☐ Carne	☐ Desaparición de la caza ☐ Sequía ☐ Catástrofes naturales
Pastoreo	Banda	H - Pastoreo M - ¿Recolección, huertos?	☐ Leche ☐ Carne	☐ Enfermedades de los rebaños
Horticultura	Aldea	División extensiva del trabajo según el sexo	☐ Raíces ☐ Granos	☐ Sequías ☐ Lluvias irregulares
Agricultura	Aldea/Pueblo	H - Trabajo duro M - Trabajo constante	☐ Raíces ☐ Granos ☐ Fruta ☐ Hortalizas	☐ Sequías ☐ Enfermedades de las plantas
Industrialismo fabril	Pueblo/Ciudad	☐ El mismo, pero los hombres consiguen los mejores trabajos ☐ Algunas mujeres realizan trabajo de mantenimiento y son «mantenidas» por sus maridos	Lo que ofrece el mercado	☐ Pérdida del puesto de trabajo ☐ Daños al entorno
Sociedad de servicios	Megalópolis	☐ Hombres y mujeres teóricamente el mismo ☐ Especialización	☐ Comida basura ☐ Dietas recomendadas por el médico	☐ Pérdida del puesto de trabajo ☐ Tensión

6-11. Correlación entre trabajo, alimentación y riesgos desde el punto de vista de la organización económica.

de que controlan tecnológicamente el entorno, del mismo modo que otros pueblos como los hopi tradicionales o los aborígenes australianos tienen la idea de que lo controlan ritualmente. Aunque el «control» es ilusorio, de todos modos la cultura —incluyendo tanto la tecnología como el ritual— crea una gran complejidad en el equilibrio ecológico.

Un cambio en el entorno puede tener lugar de dos formas: se pueden extraer cosas o se pueden introducir cosas. Se pueden extraer materiales y no reemplazarlos, o los materiales que se introducen en el entorno pueden hacerlo inutilizable para algunas formas animales o vegetales. En ambos casos, el entorno se arruinará.

La producción comercial y agrícola actual está arruinando el entorno en muchas áreas del mundo. Aunque nuestra civilización lo hace de forma más eficaz, no es la primera vez que el entorno ha sido agredido. Hace muchos miles de años, los

cazadores de grandes mamíferos asolaron el entorno. Los cambios en las condiciones climáticas contribuyeron a la desaparición de algunos mamíferos, pero la abundancia de la caza llevó a la multiplicación del número de cazadores. El resultado fue un exceso de actividad cazadora, que redujo la provisión de grandes mamíferos y se sumó a la presión causada por el cambio climático. El efecto combinado de la caza excesiva y del cambio climático a largo plazo significó que la gente tuvo que inventar la agricultura o perecer.

También la agricultura asola sistemáticamente los entornos si no está controlada. El método agrícola llamado de roza es especialmente destructivo. La gente desbroza un trozo de tierra, cuya capa vegetal se había desarrollado durante eones mediante el sencillo principio de que las plantas y animales que encontrasen una adecuada nutrición para vivir y reproducirse sobrevivirían. Los agricultores de

roza plantan luego sus cosechas de tubérculos o cereales, utilizando todos los nutrientes que hay en el suelo. Cuando esa parcela esté exhausta, se van y desbrozan otra. La tierra nunca será la misma.

El campo agotado de Asia y Europa produjo un flujo de emigrantes hacia los Estados Unidos durante los siglos XVIII y XIX. Una combinación de falta de cuidado del entorno y de superpoblación llevó al fin de la forma campesina de vida. Los pueblos pastores también pueden asolar el entorno: criar demasiadas ovejas y cabras en el Próximo Oriente mediterráneo o en el norte de África puede arruinar una cría a largo plazo en beneficio de unas ganancias a corto plazo. En realidad, si el industrialismo no se hubiese desarrollado cuando lo hizo, la especie humana hubiese podido perecer por su abuso del entorno.

Los seres humanos, con la ayuda de la cultura industrial, se encuentran otra vez en trance de agotar el medio ambiente. De todos modos, hemos invertido el método de destrucción. Nuestro entorno actual se resiente no sólo de lo que extraemos de él, sino incluso en mayor grado de los materiales que arrojamus. La contaminación del aire, el agua y atómica han hecho inhabitables muchas zonas del mundo (aunque mucha gente sigue viviendo en ellas y sufriendo las consecuencias).

Así, estamos asolando el medio ambiente con mucha mayor aplicación que nunca. Nunca la cultura había sido tan eficaz; por lo tanto, nunca sus resultados habían sido tan devastadores. Afortunadamente, muchas personas son conscientes de la importancia del entorno, y quizá podamos (1) reponer los materiales que extraemos, (2) desarrollar una

nueva cultura que utilice otros aspectos del entorno y por lo tanto reduzca la carga sobre los que ya utilizamos, y (3) encontrar otras formas de disponer de la basura distintas de «tirarla por ahí» (¿dónde hay un «ahí» seguro para tirarla?).

Hasta hace muy poco, los occidentales veían el entorno como un recurso disponible para ser explotado para su propio beneficio. No sólo tomaban lo que necesitaban, sino que muchas veces lo que no necesitaban. No pensaron en los numerosos elementos extraños arrojados al entorno que destruían sus posibilidades de ser utilizado por otros animales o plantas, y en última instancia por los propios seres humanos. Los sistemas industrializados comunista y capitalista han demostrado ser igualmente dañinos para el entorno. A medida que se han introducido en el Tercer Mundo las prácticas industriales y los fertilizantes artificiales, el entorno sufre todavía más. Se reduce la calidad del aire; el agua potable se hace prácticamente imposible de obtener.

La ironía reside en el hecho de que los éxitos industriales a corto plazo llevan a un aumento de la población, que aumenta la presión sobre el entorno. Pocos ambientes del mundo actual no han sido afectados por la cultura humana. El impacto de los seres humanos y de su cultura llega incluso a las zonas vírgenes por medio del viento o la lluvia.

Pensad en vuestra propia experiencia: ¿cómo ha afectado a vuestras vidas el cambio ambiental y la contaminación? ¿Sois conscientes de ello? ¿Cómo sería el mundo si no existiese la contaminación? ¿Y si los cambios en curso se alterasen o se invirtiesen? ¿Cómo podríamos hacerlo?

En los setenta, la destrucción del entorno se extendió al espacio y a la luna. Tanto Venus como Marte tienen en sus



6-12. La ecología tiene que ver con la forma en que todas las especies de animales y plantas interactúan cuando utilizan el entorno. La cultura incrementa la capacidad humana tanto de extraer cosas del entorno como de devolverlas a él. El entorno ha sido asolado muchas veces en la historia de la humanidad a causa de todo lo que ha sido extraído de él. En nuestros días, el problema más serio son las cosas que estamos arrojando, ya sean los gases de los automóviles, los desastres nucleares como el de Chernobyl que contaminó Ucrania en abril de 1986, o el vertido de petróleo en Alaska que causó un daño inmenso a la vida salvaje tanto del mar como de la costa en 1989.

superficies huellas de la cultura humana de la Tierra. En la luna se encuentran varios elementos culturales terráqueos, enviados o llevados para realizar misiones específicas. El espacio alrededor de la Tierra se ha convertido en una chatarrería flotante. Y esto es sólo el principio.

La tarea de la antropología ecológica es descubrir qué clases de daños en el entorno producen diferentes formas de cultura. Algunos antropólogos, como resultado de estos descubrimientos, pueden decidir convertirse en activistas.

ECONOMÍA

Toda economía incluye la producción, distribución y consumo de bienes y servicios. La forma en que se llevan a cabo estas actividades tienen un gran impacto sobre otros aspectos de la cultura. Se denomina economía a la forma en que la gente se gana la vida y cómo se organiza para hacerlo. La principal tarea de la antropología económica es explicar cómo se organizan la producción y la distribución de los bienes necesarios en ausencia de un sistema de mercado o de control gubernamental centralizado.

Cuando los miembros de economías capitalistas (estadounidenses, europeos o japoneses) examinan diferentes sistemas económicos que van desde los países comunistas industrializados a culturas tecnológicamente más simples, deben saber reconocer y cuidarse de las ideas preconcebidas. Frecuentemente se les enseña a estar orgullosos de su sociedad capitalista mucho antes de enseñarles lo que realmente significa.



La economía occidental está basada en el libre mercado, que es una forma especial del principio de costes/beneficios.

Mercados en los que se intercambian pequeñas cantidades de alimentos y otros bienes existen en muchas partes del mundo. Pero en las economías de mercado, el trabajo puede ser comprado y vendido; y también la tierra, la destreza, los riesgos, e incluso el dinero. Todos estos artículos entran en el mismo mercado que los productos agrícolas e industriales. A no ser que comprendamos la posición central del mercado en nuestra propia sociedad, no podremos entender ni las economías de los países comunistas ni las simples, basadas en consideraciones diferentes del mercado.

La ciencia de la economía también está centrada en la idea de mercados. La economía comunista, por el contrario, desterró el principio de mercado y se basó en el control gubernamental de la producción y la distribución, una forma de lo que llamaremos más adelante redistribución.

PARA RAROS, NOSOTROS



6-13. Tierra, trabajo, riesgo y capital se denominan factores de producción. En la economía occidental —la fotografía muestra a Dan Manzo, que tiene un puesto en el Pike Place Market de Seattle—, cada factor entra en el mercado y tiene un precio (renta, trabajo asalariado, beneficio e interés). En las economías no organizadas según el principio de mercado, los factores son diferentes: tierra puede ser solamente el derecho a utilizar el sitio que uno ocupa; trabajo puede no ser más que lo que uno hace para cumplir su tarea y encadenarse con otros miembros de la comunidad; el riesgo empresarial no existe fuera de una economía de mercado; la palabra capital puede ser solamente una metáfora en una economía sin mercado.

Los factores de producción

La economía reconoce cuatro importantes elementos llamados factores de producción: trabajo, tierra, iniciativa empresarial y capital. Si existe alguna forma de producción, estos factores tienen que estar presentes de alguna forma. Varían de una cultura a otra, y por lo tanto necesitan una explicación especial cuando hablamos de sociedades más sencillas.

Trabajo. Como vimos anteriormente, cualquier tarea pagada es llamada trabajo en la moderna sociedad capitalista. Las tareas de subsistencia y de mantenimiento no se califican como «trabajo» si no se pagan salarios por ellas. En la mayoría de las sociedades del mundo, especialmente las sociedades históricas y las sencillas, no se realizaban estas distinciones. El trabajo raramente se pagaba con dinero o algo similar: el trabajo era lo que uno hacía para sobrevivir y para mantener su posición en la sociedad.

Tierra. En la sociedad capitalista, la tierra puede ser comprada y vendida. En la mayoría de las sociedades anteriores o más sencillas, no es así: en realidad, una idea semejante sería absurda. La palabra «tierra» quiere decir al menos dos cosas. En primer lugar, significa un sitio: los hogares y los lugares de trabajo identifican a las personas con la geografía. Pero, en segundo lugar, la

La tierra es una fuente de recursos. Nadie puede producir nada sin tener acceso a estas partes del entorno (el terreno y los recursos). Cuando la tierra y sus recursos entran en el mercado, las personas pueden poseerlos; si alguien más quiere utilizarlos, tienen que pagar una renta por el terreno o comprar los recursos. Las partes del entorno son ricas en recursos; otras son valiosas por estar cerca de grandes poblaciones. La tierra produce la subsistencia que mantiene a las personas vivas al mismo tiempo que es el medio en el que viven y trabajan. Por estas razones, la pertenencia a un grupo local, familia o nación es frecuentemente definida como un derecho a explotar ciertos trozos de tierra.

Nuestra primera intención aquí es ver cómo la asociación entre gente y tierra puede estar institucionalizada en ausencia de un sistema de mercado. De nuevo parece más adecuado ver



Los occidentales, desde hace algunos siglos, ven el mundo como una esfera cubierta por una rejilla. La escala de la rejilla puede ser manipulada desde el tamaño del mundo entero hasta las dimensiones de una esfera escolar. Incluso puede ser reducido a dos dimensiones y representado en un trozo de papel. El siguiente paso es adoptar una posición sobre la tierra, y luego, utilizando un instrumento llamado sextante (inventado en 1723), situar esta posición respecto de las estrellas, cuyas posiciones relativas son fijas. La posición es por lo tanto una etiqueta numérica arbitraria, pero culturalmente aceptada, sobre la rejilla.

El trozo de tierra es seguidamente marcado por líneas que se extienden desde el punto registrado con el sextante, utilizando otro instrumento llamado teodolito y una medición precisa. De esta forma, es posible trazar líneas en los mapas que no se corresponden con ningún mojón terrestre pero que sin embargo duran más que ellos. La tierra es algo específicamente *no* definido por mojones terrestres como arroyos y colinas, excepto si estos mojones han sido localizados astralmente (los ríos cambian su curso).

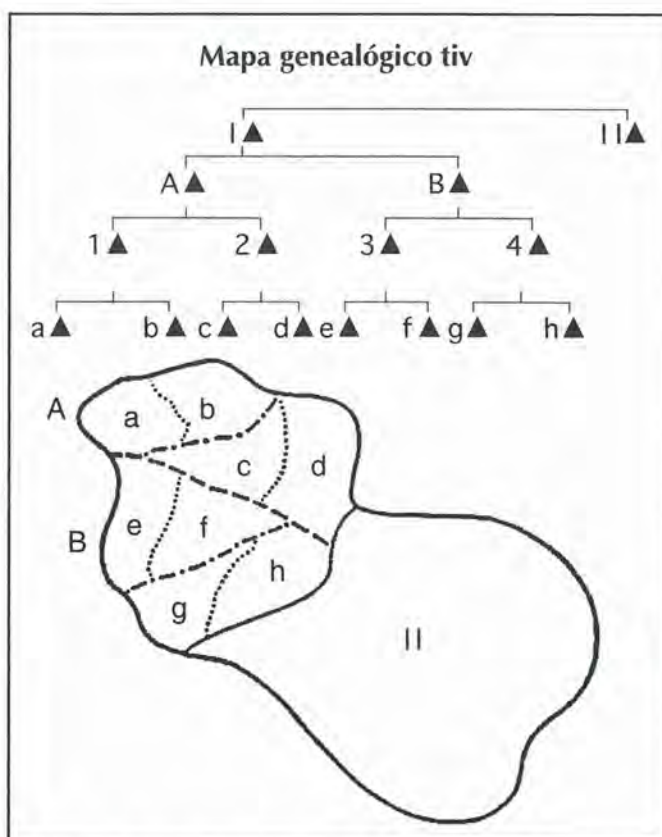
Los occidentales hemos cogido un mapa de marino y, con la ayuda de instrumentos de precisión, lo aplicamos a la medición y delineación de la tierra. Estos terrenos medidos se convierten, con fines de actividad legal y económica, en cosas concretas y clasificables que pueden ser retenidas y transferidas en los sistemas de mercado.

Por lo tanto, en nuestra cultura, la tierra —independientemente de otras cosas— es una entidad mensurable divisible en «parcelas» cosificadas a través de procesos técnicos y matemáticos de agrimensura y cartografía. Vivimos en algunas de estas parcelas, cultivamos alimentos en otras y construimos fábricas y carreteras en otras diferentes.

PARA RAROS, NOSOTROS

en primer lugar nuestro propio sistema, de manera que no nos ciegue a la hora de ver los demás.

En otras sociedades existen otras clases de mapas y otras clases de derechos. Los tiv ven la geografía de la misma forma que su sistema de linaje. Vimos en el capítulo 5 de qué forma un grupo de agnados que descienden de un único antepasado está localizado espacialmente al lado de otro grupo que desciende de su hermano. Cuando estos dos linajes forman un linaje más amplio, sus territorios combinados forman una unidad espacial (ver 6-14). Este proceso continúa genealógicamente durante varias generaciones hasta que todos los tiv son incluidos en la genealogía; continúa geográficamente hasta que la totalidad del territorio tiv es vista como un área única habitada por personas con una conexión genealógica. Los tiv dan nombre a los arroyos y colinas. Por lo demás, sus únicos nombres de lugares son los nombres de los linajes.



6-14. Los derechos sobre la tierra pueden estar asignados por muchos medios distintos de la propiedad, que es la forma occidental de hacerlo. Los tiv tienen derecho a una tierra de cultivo en el área ocupada por su linaje agnático. Las tierras no se utilizan más que tres años, y después la gente se desplaza a otras zonas de cultivo mientras la tierra se recupera. Tras este período, los derechos sobre una tierra concreta prescriben. Sin embargo, no prescriben los derechos a una tierra en la posición genealógica correcta.

El mapa genealógico de los tiv se mueve por la superficie de la tierra. El mapa es la genealogía: la asociación con trozos específicos de terreno es sólo de corta duración. Todo hombre, como derecho agnático, y toda mujer, como esposa,

tiene derecho concreto a una granja durante el tiempo en que es cultivada. Pero si se deja esta granja en barbecho, tras dos o tres años los derechos sobre ese terreno concreto caducan. Pero los derechos en el mapa genealógico y los derechos a alguna granja nunca caducan. La esposa de un hombre *siempre* tiene derecho a una granja en el espacio pretendido por su marido. Como resultado de ello, el mapa genealógico responde a las demandas de muchos granjeros individuales a medida que sus necesidades cambian de año a año. Mientras que el mapa occidental es rígido y preciso, el mapa *tiv* está cambiando constantemente, tanto respecto a la genealogía como por su correlación con la tierra.

Los *tonga* horticultores de la meseta de Zambia (Colson, 1948, 1951, 1954, 1958) ven la tierra de una forma diferente. Su mapa son una serie de puntos, cada uno representando un santuario de la lluvia, donde la gente realiza ofrendas a los espíritus para llamar su atención sobre sus necesidades. Los santuarios de la lluvia son o bien zonas naturales que han sido sacralizadas por el ritual, o bien pequeñas cabañas construidas específicamente. Un santuario de la lluvia nunca cambia su localización geográfica, aunque probablemente será olvidado tras una generación más o menos. Antiguamente, si la familia de un hombre vivía dentro del área asociada con un santuario de la lluvia, debía participar en el ritual que lo rodea. Los vecindarios de los santuarios eran las agrupaciones territoriales básicas. Generalmente había entre cuatro y seis aldeas en el área de un santuario de la lluvia. La gente cambiaba frecuentemente de aldea, creando un movimiento constante de una a otra. Consecuentemente, pero en un período de tiempo largo, las propias aldeas cambiaban de lugar.

La residencia en una aldea conllevaba derechos a roturar tierras en las cercanías. Cada hombre seleccionaba su terreno y, con la ayuda de sus esposas y su familia, lo trabajaba. Una vez que lo había desbrozado, tenía derechos hasta que abandonaba el lugar o se trasladaba a otra aldea. Las granjas de miembros de diferentes aldeas podían estar entremezcladas.

Discutir la «propiedad» de la tierra, en el sentido que nosotros le damos, respecto del uso que los *tiv* o los *tonga* hacen de ella sería engañoso. No pueden vender la tierra porque no la poseen, al menos no más de lo que nosotros podemos poseer y vender aire. Sin embargo ambos pueblos tienen acceso a la tierra y a los recursos que necesitan. Introducir la propiedad en estas sociedades es destruirlas al quitarle sentido a los derechos que las personas ya poseen. Borrar nuestro tipo de «propiedad» de nuestra cultura la destruiría totalmente.

Inventiva y riesgo. Dos importantes formas de inventiva son la maximización y la actividad empresarial. **Maximización** es la noción que supone que una persona normal, si tiene la oportunidad y no se ve refrenada por ideas culturales o presiones sociales, trabajará para mejorar su suerte. La actividad empresarial es la habilidad para la gestión, que incluye conocimientos técnicos; es también la osadía que se requiere para arriesgar energía, trabajo y dinero para producir bienes o servicios para el mercado y obtener beneficios. En las sociedades de mercado, si los empresarios tienen éxito se hacen ricos. Las sociedades sin mercado no tienen lugar para esta clase de riesgos individuales. Entre los campesinos, cada persona se arriesga simplemente para ganarse la vida. Entre los pastores o los cazadores, el reparto es un seguro mucho mejor contra el desastre que el que puede proporcionar cualquier riesgo especializado, por próspero que sea. En los países comunistas, solamente el estado corre riesgos.

Capital. El capital es el dinero o la propiedad que una persona o compañía utiliza para realizar un negocio. Fuera del sistema capitalista —y sin duda fuera de un sistema industrial—, la idea de capital es metafórica. Es posible, por supuesto, decir que las herramientas y animales de un campesino son capital, o que el arco de un cazador o el bastón de cavar de un recolector son capital. Pero denominarlos así no nos ayuda a entenderlos.

En el **capitalismo** al estilo occidental, el capital implica dinero con fines generales. El dinero es uno de los inventos más simplificadoros de todos los tiempos. Tiene tres usos:



6-15. El dinero se utiliza para tres propósitos fundamentales: es un medio de evaluación, de forma que es posible comparar instantáneamente el valor de diferentes tipos de bienes; es un medio de intercambio porque la gente puede utilizarlo para comprar artículos sin los inconvenientes del trueque; y es un medio de pago: cualquier deuda económica, sin que importe como haya sido adquirida, puede ser pagada por medio de dinero. Cuando estos tres propósitos están representados por una única moneda, el resultado es dinero con fines generales. Cuando sólo están presentes dos o uno, se denomina dinero con fines específicos.

- Es un medio para valorar diferentes clases de bienes según una escala común.
- El dinero también es un medio de intercambio: te permite vender lo que tienes (incluyendo tu trabajo) y comprar lo que quieres. El trueque, que es el intercambio directo de bienes sin intervención de dinero, es mucho más difícil que el comercio monetario. Hay que encontrar a alguien que tenga lo que queremos y necesite lo que tenemos.
- El dinero es un medio de pago: independientemente de la forma en que haya sido contraída la deuda, puede pagarse con dinero.

Cualquier artículo que exhiba estas tres características puede ser denominado dinero con fines generales. Algunos artículos (como las varillas de metal de los tiv que veremos más adelante) pueden ser utilizados solamente para algunos propósitos o sólo en ciertas esferas, y por lo tanto son dinero con fines específicos. Veremos más adelante qué hacen las personas en ausencia de dinero con fines generales.

El dinero en sí mismo, en las sociedades capitalistas, entra en el mercado y se convierte en una herramienta: hay que pagar intereses o dividendos para poder utilizar el dinero de otro. El dinero, en sociedades como la nuestra, es el medio de adquisición y financiación de todos los demás factores de producción. Igual que la tierra, se puede poseer capital. En la sociedad occidental, tierra, capital y dinero entran en el mercado. En muchas sociedades, no existe un mercado semejante.

Reparto de bienes y servicios

¿Cómo circulan y se reparten los bienes en las sociedades no capitalistas? Existen cuatro formas básicas de reparto



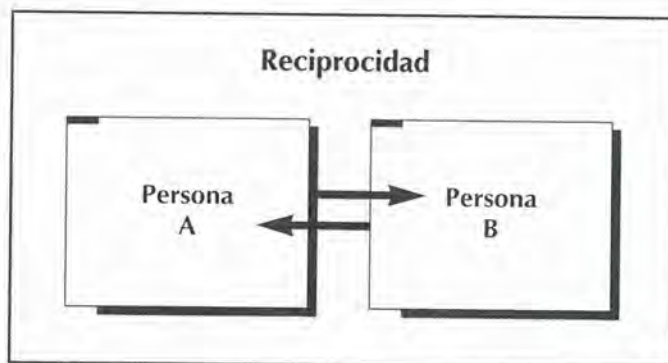
6-16. La producción doméstica es un sistema en el que los miembros de un hogar producen la mayor parte de su subsistencia. Puede estar complementada con otras fuentes de bienes o ingresos.

(Polanyi, 1957): producción doméstica, reciprocidad, redistribución y mercado. Las veremos por orden.

Producción doméstica. Cuando los miembros de un hogar producen su propia subsistencia, donde es mínima la dependencia del comercio para la alimentación y otras necesidades, el resultado se denomina **producción doméstica**. La producción doméstica puede completarse a través del comercio, que puede efectuarse según el principio del mercado, pero este comercio no es fundamental, y generalmente ni siquiera necesario, para la supervivencia y la prosperidad del grupo. Los pioneros americanos agricultores eran productores domésticos: producían su propio abrigo, combustible y alimentos. Si podían vender algo en el mercado, podían comprar azúcar y café, pero no lo necesitaban para sobrevivir.

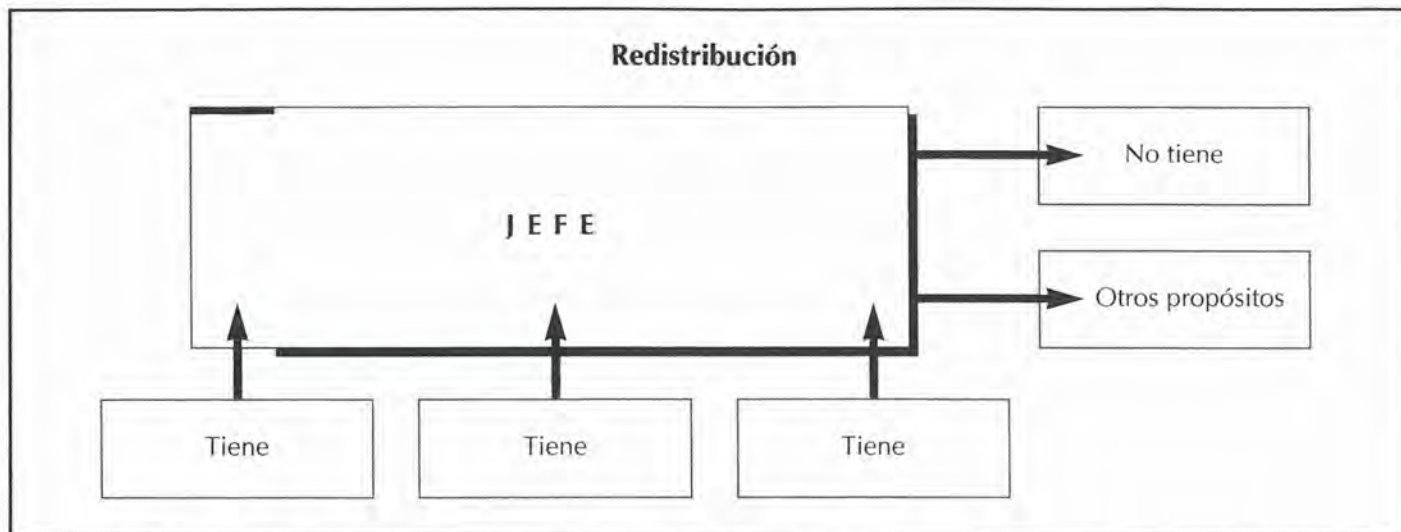
Luego, en la primera época del industrialismo fabril, a veces se realizaba trabajo a destajo pagado en el hogar, por parte de miembros del grupo doméstico. El término producción doméstica normalmente se amplía para incluir esta clase de trabajo. En la actualidad, gracias a los ordenadores y las conexiones, muchas de las tareas de las oficinas se realizan en el hogar. Podemos optar por denominarlo producción doméstica; si lo hacemos, hay que advertir que el principio del mercado ha invadido totalmente la producción doméstica.

Reciprocidad. La **reciprocidad** supone el intercambio de bienes entre personas que ya están asociadas entre sí, generalmente por lazos de parentesco o comunidad. A veces se efectúan contratos de comercio con extraños; la reciprocidad de tales arreglos puede constituir un vínculo que puede ser utilizado con propósitos políticos. Entre algunos grupos tribales suramericanos como los yanomamö, la gente establece la paz creando lazos económicos de reciprocidad. Más adelante veremos algunos ejemplos de reciprocidad en las islas Trobriand.



6-17. La reciprocidad se produce cuando dos personas que ya mantienen una relación intercambian dones. Los segmentos principales de una economía pueden estar controlados por la entrega convencional de dones.

Redistribución. La **redistribución** es un movimiento sistemático de riqueza hacia un centro administrativo y su nuevo reparto por las autoridades. Las modernas instituciones de impuestos redistribuyen la riqueza en la sociedad. Lo mismo hacen instituciones en las que los seguidores del cabecilla de una banda o caserío depositan parte (o a veces todos) sus recursos de subsistencia en un almacén común, que luego son redistribuidos por medio del jefe o alguno de sus funcionarios.

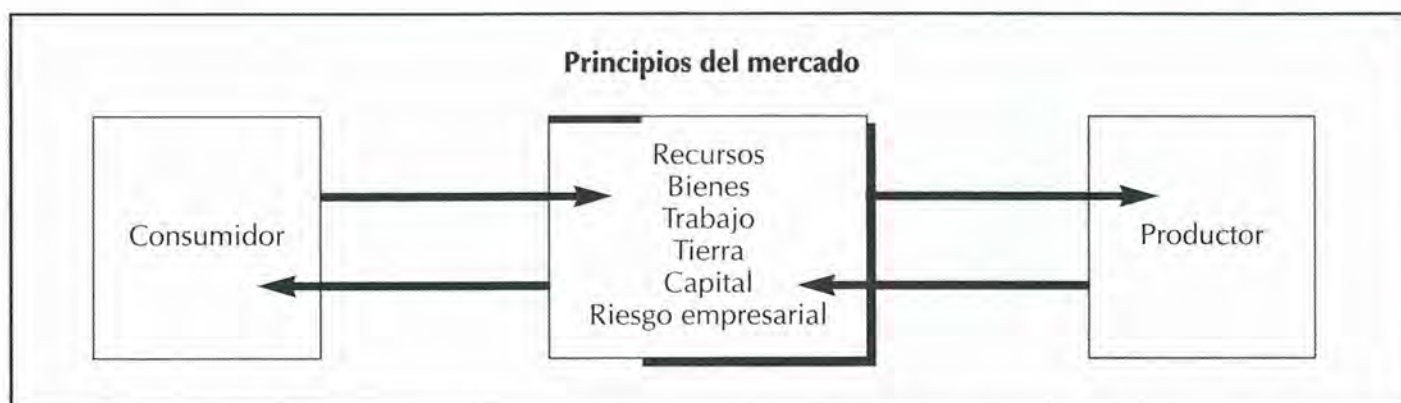


6-18. La redistribución es un método de retirar riqueza a las personas. La riqueza se redistribuye bien a aquellos que no la tienen o bien, más habitualmente, para propósitos como los gastos de gobierno. Al menos teóricamente, el público se beneficia de la redistribución.

Mercados y principio de mercado. El intercambio de mercado es el intercambio de bienes a precios determinados por la ley de la oferta y la demanda. Si los bienes están disponibles, el precio reflejará cuánto los desea la gente. Una gran demanda generalmente supone un alto precio. Si no hay demanda, no hay negocio. Su esencia es el contrato libre y casual, es decir, la gente es libre de cerrar contratos con cualquiera que escoja. El **principio de mercado** debe ser diferenciado de la presencia o ausencia de plazas del mercado, que están presentes en muchas sociedades donde afectan muy poco a la vida diaria, porque una de las demás formas de reparto es más importante.

El principio de mercado sólo puede imponerse en una sociedad en la que exista una ley del contrato. La oferta y la demanda probablemente están presentes en todos los casos de intercambio, y posiblemente en la mayoría de los casos el precio está determinado por el mecanismo del mercado. Sin embargo, si la forma dominante es la producción doméstica o la redistribución, la simple presencia de una plaza del mercado no significa que el principio de mercado sea muy importante en la vida de la gente.

Toda economía empírica presenta al menos uno de los cuatro principios de distribución; la mayoría presentan dos; y muchas, como la nuestra, están caracterizadas por todas ellas.



6-19. Todos los recursos, bienes, trabajo, tierra, capital y riesgo empresarial entran en el mismo mercado. Todo el sistema está mediado por el dinero. El consumidor compra todo lo que necesita en el mercado y vende trabajo en el mismo mercado. La venta en el mercado proporciona dinero al productor para comprar, en el mismo mercado, todos los recursos necesarios para crear un producto que se vende en el mercado. Los bienes vuelven luego al consumidor, por la vía del mecanismo de mercado; el consumidor es también un trabajador o un propietario de tierra o capital que se vende en el mercado y proporciona un ingreso. En suma, todas las transacciones están determinadas por el mecanismo de mercado, y todos los bienes (incluidos los factores de producción) entran en el mercado. El dinero proporciona el mecanismo mediante el cual un mercado mueve recursos, bienes y servicios entre consumidores y productores.



A pesar del hecho de que la economía occidental está estrictamente basada en los mecanismos del mercado —si el mercado desapareciese, la sociedad occidental se colapsaría—, hay algunas áreas de estradas vidas que están sujetas a los otros tres principios.

Un amplio e importante sector de la economía española está controlado por la redistribución. Los impuestos y las multas son los ejemplos más destacados. Los impuestos son una forma de redistribución en la que nuestro dinero va hacia el centro (ayuntamiento, autonomía, estado) y de este centro se derivan luego ciertos beneficios. Las obras públicas a las que hacemos contribuciones también redistribuyen la riqueza que obtienen en beneficio de aquellos a quienes iba el dinero.

Existe también un pequeño rincón de la economía española dominado por el principio de reciprocidad en forma de intercambio de regalos. El hecho de que se compren en el mercado la mayoría de los regalos que se intercambian no significa que no exista un aspecto no mercantil en el reparto implicado en el intercambio. De hecho, criticamos, incluso nos indignamos, a una persona que abiertamente calcula el valor de un regalo. El mercado de los regalos recíprocos, aunque probablemente todos los hagamos disimuladamente. Muchas personas en economías completamente desarrolladas ofrecen algunos aspectos de la producción doméstica: cultivan verduras y frutales, hacen alimentos para el invierno. Los huertos domésticos contribuyen mucho a las reservas de alimentos.

En la economía occidental, producción doméstica, redistribución y reciprocidad como principios de intercambio son periféricos, mientras que el principio de mercado es central. En otras sociedades, otro principio puede ser el más importante, y el mercado, aunque está presente de alguna forma, es periférico.

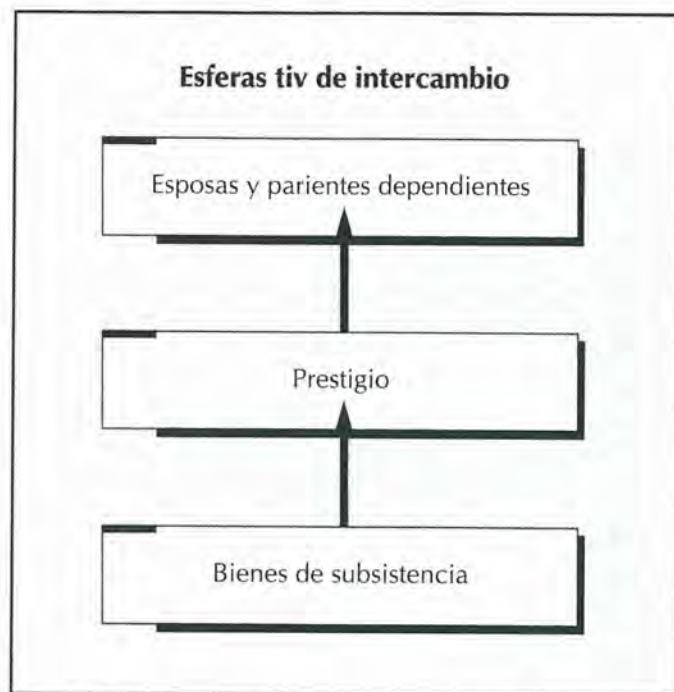
PARA RAROS, NOSOTROS

Economías sin mercado

Podrían florecer elaboradas economías en ausencia de los principios generales de mercado. Aquí veremos solamente tres de ellas: esferas de intercambio, *kula* y potlatch. Los cuatro principios del intercambio no están limitados a los bienes de subsistencia ni a los bienes de lujo o herramientas. El prestigio es una creación cultural que puede ser considerada como un bien escaso. La gente puede trabajar, luchar, sacrificarse y sacrificarse para almacenar prestigio. El prestigio puede ser la base de instituciones económicas elaboradas que tienen sorprendentemente poco que ver con la subsistencia. El

capitalismo moderno, basado en el dinero, es completamente obvio en su tratamiento del prestigio, que está al menos en parte asociado con la cantidad de dinero que se posee o se controla. Algunas economías premonetarias crean instituciones económicas más sutiles y complejas alrededor de sus ideas de prestigio.

Esferas de intercambio. Los bienes intercambiables pueden ser clasificados en dos o más esferas mutuamente excluyentes, cada una de ellas marcada por diferentes valores morales. En la época en que los tiv quedaron bajo control colonial a comienzos del siglo xx, reconocían tres esferas moralmente separadas. La clasificada en último lugar estaba vinculada con la subsistencia; los tiv trocaban bienes de subsistencia sobre la base de los precios del mercado. La segunda esfera estaba relacionada con el prestigio, para el que tienen un término espe-



6-20. Los bienes de subsistencia circulan entre los tiv bien por trueque o bien por un precio determinado por el principio de mercado. Hacen algo más o menos equivalente a nuestra inversión mediante el intento de convertir bienes de subsistencia en bienes de prestigio. De acuerdo con sus valores, los dos no son simplemente intercambiables. Sin embargo, una persona desesperada puede deshacerse de bienes de prestigio (especialmente de varillas de latón) a cambio de bienes de subsistencia. El matrimonio tiv tradicional estaba basado en el intercambio de hermanas. Puesto que los tiv también «siguen a sus corazones» al casarse con quien les agrada, este intercambio era un elaborado ejercicio de contabilidad entre grupos de parentesco. Cuando los «intercambios» no funcionaban, los tiv se casaban mediante la «acumulación de una esposa», lo que quería decir que se las arreglaban para pagar el precio de la novia de sus bienes de prestigio. El signo del éxito entre los tiv tradicionales era tener muchas esposas y muchos parientes dependientes: en otras palabras, convertir subsistencia en prestigio y ambos en esposas.

cífico (*shagba*). Esta esfera incluía esclavos, ganado, cargos rituales, una clase de ropa blanca conocida como *tugudu*, algunas medicinas, y varillas de metal. Dentro de esta esfera, las varillas de latón se utilizaban como dinero, en el sentido de que los precios se cotizaban en términos de varillas. La tercera, y suprema, esfera del intercambio *tiv* eran los derechos a las esposas. En la mejor de las situaciones, los *tiv* intercambiaban hermanas por esposas. Pero raramente tenía lugar el simple intercambio directo; eran más habituales otras formas de obtener una esposa. Los *tiv* podían «acumular una esposa» mediante la realización de suficientes pagos de bienes de prestigio, especialmente varillas de latón, durante un largo período de tiempo. También podían casarse con mujeres de otros grupos tribales, frecuentemente con un precio de la novia pagado con varillas de latón o cualquier otro artículo de la categoría de prestigio. Las esposas adquiridas de este modo no tenían el mismo prestigio que las obtenidas por intercambio. El parentesco era un valor más alto que el prestigio, que a su vez era un valor más alto que la simple subsistencia.

La meta de un «inversor» *tiv* era convertir la mayor cantidad de bienes de subsistencia posibles en bienes de prestigio (algo factible sólo durante los años malos, cuando hombres desesperados estarían dispuestos a dar varillas de latón a cambio de alimentos) y tantos bienes de prestigio posibles en mujeres y los vínculos de parentesco resultantes.

Cuando el dinero con fines generales entró en el país *tiv* con la administración colonial británica, primero se utilizó para la redistribución: impuestos pagados al gobierno colonial. Pronto entró en la esfera de la subsistencia reemplazando al trueque. No muchos años después, cuando la administración colonial prohibió el matrimonio de intercambio, el dinero también se utilizó como precio de la novia. De este modo, el dinero impregnó todas las esferas. Ahora era posible vender alimentos por dinero para ser cambiado por una esposa. Puesto que en una sociedad polígina la demanda de esposas es ilimitada, el coste del precio de la novia subió enormemente.

Kula. La economía de las islas Trobiand es compleja; su análisis se ha convertido en uno de los pasatiempos antropológicos favoritos (Malinowski, 1922; Weiner, 1976). Están presentes todas las formas de intercambio, pero su organización particular es de gran interés. La economía trobiandesa incluye la reciprocidad (llamada *wasi*), en la que la gente de las aldeas del interior que no tienen lugares para pescar llevan ñames a la gente de las aldeas de la costa, que no poseen suficiente tierra de cultivo. Su don de ñames resarce a la gente de la ribera del don de pescado. Este intercambio de «pescado con patatas fritas» no se realiza sobre la base de la oferta y la demanda, aunque se alcanza una cierta equivalencia. Un montón de ñames de tamaño normal (según la definición trobiandesa) se cambia por una sarta de pescados, también de tamaño normal: tantos ñames por tantos peces, sin prestar demasiada atención a la oferta de ñames o pescado. Los intercambios tienen lugar entre aldeas específicas. Los ñames son luego ampliamente distribuidos, de nuevo por la reciprocidad, entre las aldeas de la ribera, igual que el pescado en las aldeas del interior. Es importante porque el intercambio, aunque se realiza entre socios tradicionales, siempre es iniciado por el «vendedor», que indemniza al «comprador», no por el comprador que busca algo parecido a un crédito del vendedor.

El otro aspecto de este sistema de redistribución es que la gente envía ñames como tributo a sus jefes, que los colocan en un almacén para ser utilizados como reservas de comida en festivales y agasajos para los mismos aldeanos que aportaron los ñames.

De mayor interés es la clase de reciprocidad conocida como *kula*. El *kula* es importante por dos razones: (1) es un excelente ejemplo de cómo el prestigio puede ser definido de forma que haya escasa oferta; puede ser tratado como un bien esca-



6-21. El intercambio *kula* es un sistema de almacenamiento de prestigio mediante la entrega de bienes de prestigio especiales a socios de comercio. Una clase de bienes de prestigio se mueve en el sentido de las agujas del reloj alrededor de un gran anillo, mientras que la otra clase se mueve en sentido contrario. Esta fotografía muestra un brazaletes *kula*.

o, de la misma forma que cualquier otro bien cuya oferta sea limitada; (2) el intercambio de bienes de prestigio está en la base de un sistema de jerarquización que tienen poco o nada que ver con la subsistencia.

El intercambio *kula* tiene lugar cuando hombres adultos, a la búsqueda de prestigio, forman relaciones permanentes de comercio con hombres de otras aldeas. Resarcan a sus socios con «objetos de valor», no con artículos útiles o comestibles. En este intercambio formalizado existen dos tipos de objetos valiosos: brazaletes hechos de grandes conchas, y collares de conchas pequeñas. El «anillo de *kula*» recorre cierto número de islas en una circunferencia de varios cientos de kilómetros. Los brazaletes viajan por el anillo en una dirección; los collares en la otra. A medida que viajan, adquieren un aura de mito y leyenda. Los objetos individuales reciben un nombre y se hacen famosos. El asunto estriba en conseguir que tu socio te entregue uno de estos objetos valiosos en lugar de dárselo a otro de sus socios. Uno no se guarda el objeto; al contrario,

almacena prestigio teniéndolo y entregándolo con grandes demostraciones.

La producción de riqueza en las Trobiand es una elaborada coreografía de trabajo e intercambio realizada tanto por hombres como por mujeres (aunque sólo los hombres hacen el *kula*). Los intercambios de artículos tanto de subsistencia como de prestigio se entrelazan en un elaborado sistema que está en el núcleo de la vida trobiana.

Potlatch. En medio de la abundancia proporcionada por la rica Costa Noroeste de Norteamérica, la forma básica de la economía de subsistencia era la producción doméstica. Sin embargo, la gente creaba carestías artificiales de prestigio y rango, y luego construía algunas de las partes más restrictivas de su cultura sobre estas carestías artificiales. Aunque el *potlatch* de una clase u otra era general en esta área, los *potlatches* más documentados son los de los *kwakiutl* (otro pueblo clásico de la literatura etnográfica) que vivían en la costa este de la isla de Vancouver.



6-22. El *potlatch* es representativo de las economías que están basadas en el prestigio conseguido más por la entrega de bienes que por su acumulación. Los objetos valiosos del *potlatch* nunca incluyen bienes de subsistencia. Aunque se pueden emplear grandes cantidades de bienes de subsistencia en el transcurso de un *potlatch*, no son parte de él. Esta fotografía, tomada alrededor de 1895, muestra a las personas y algunos de los bienes involucrados en un *potlatch* entre los *tingit*, pueblo del sur de la península de Alaska.

El potlatch es una versión del «obsequio», un elaborado juego para convertir bienes y esfuerzo en prestigio (en realidad, en gloria). Los kwakiutl estaban divididos en venticinco aldeas; reconocían una jerarquía de cargos, cada uno con sus correspondientes títulos, tocados y privilegios ceremoniales. Un potlatch (la palabra procede del chinook y significa regalo) es una ocasión ceremonial en la que una persona que ocupa un cargo llamado de prestigio da regalos a su rival. Con ostentación y considerable fanfarroneo, el rival era abiertamente desafiado a hacer algo siquiera la mitad de teatral. Desde una perspectiva económica, el potlatch era una conversión de una categoría de bienes en una categoría superior. En una categoría estaban mantas, hechas de pieles de animales o de corteza de cedro batida y tejida. Por ejemplo, un hombre que quería pasar su cargo potlatch a un hijo debía convencer a otros miembros de su tribu para que le diesen las mantas del hijo. El joven debía luego ofrecer públicamente las mantas a otros de su tribu que tenían que devolverlas con el cien por cien de interés, de lo que el joven volvería a pagar, con interés, a aquellos que originalmente se las habían proporcionado. Rápidamente el joven acumulaba varios cientos de mantas. Él y su padre ofrecían luego un potlatch, durante el cual el más joven regalaba todas las mantas. El rival al que se las daba tenía que reembolsárselas, otra vez con el cien por cien de interés.

El número de mantas pronto se hizo astronómico. Las crecientes deudas frecuentemente no se pagaban con mantas: los kwakiutl tenían un elaborado sistema de conversión entre esferas económicas. El valor más alto se asignaba a los «cobres». Estas láminas de cobre batido, de unos setenta y cinco centímetros de largo, tenían nombre; su historia y su valor eran públicamente conocidos. Cuando se entregaba un cobre como pago por una deuda de mantas, su valor en mantas quedaba automáticamente determinado. Pero el valor real estaba entonces en la esfera del prestigio. Tener un cobre famoso para obsequiar, y luego entregarlo con el gesto y la ceremonia adecuada, convertía las mantas en gloria, simbolizada por el cobre. Otra vez reaparecía el interés del cien por cien. El valor de los cobres se disparó. El sistema se agotaba cuando el poseedor de un cargo, despreciando a sus rivales, destruía un cobre rompiéndolo en trozos o arrojándolo al mar. Con este gesto, tanto las mantas como los cobres se convertían en puro prestigio. La estrategia del «inversor» era conseguir tantas mantas como fuese posible, convertirlas en cobres, y luego adquirir un prestigio irrefutable destruyendo un cobre. El elemento de concurso y competición era alto: un buen jugador podía humillar a sus rivales o ser igualmente humillado. En suma, los artículos definidos como riqueza eran gastados en prestigio más que en la subsistencia.

REFLEXIONES FINALES

El principio de mercado es el único hasta ahora descubierto que puede manejar con éxito una economía industrial compleja y elaborada. Esto no significa, sin embargo, que las sociedades que están dominadas por el principio de mercado no tengan problemas. Aquí señalaremos sólo dos: el capitalismo mercantil requiere una clase inferior permanente para

poder seguir funcionando. El capitalismo no funcionará sin una clase inferior que proporcione trabajadores para realizar la producción de bienes y servicios. Una fábrica de aparatos necesita alguien que los haga. Si todo el mundo lucha por poseer la fábrica y nadie desea trabajar en ella, el capitalismo se colapsa. También está marcado por la inseguridad del paro. El capitalismo no funcionará sin el paro como contrapeso del crecimiento. La oferta y la demanda regulan el éxito y el fracaso. Las fábricas que producen bienes que el público ya no desea fracasarán. El crecimiento se frena, pero los trabajadores de esa fábrica perderán su empleo.

El socialismo es la propiedad estatal de los medios de producción. Las decisiones sobre la producción son tomadas por el gobierno y no por los dictados del principio de mercado. El socialismo comenzó como un intento de suprimir el desempleo y la inseguridad que conllevaba, así como para eliminar los privilegios de clase. Algunos países pequeños como Suecia han introducido un socialismo modificado que no descarta el principio de mercado; parece que funciona (o funcionaba). El estado del bienestar sueco parece haber tenido éxito a la hora de contrarrestar el paro y los privilegios de clase. Pero es muy caro en términos de impuestos: es dudoso que por ejemplo los estadounidenses pagasen tantos impuestos como los suecos sin sublevarse. El fracaso del comunismo proporciona un excelente ejemplo de lo que pasa si se cambian radicalmente las bases de una economía. Polonia, los estados bálticos, la parte de Alemania que fue República Democrática Alemana y lo que fue la Unión Soviética experimentaron una inflación galopante y un paro enorme. Los resultados van a depender, en parte, de la cultura. Los polacos comprenden la economía de mercado; los rusos nunca, en ninguna época de su historia, han tenido la experiencia de una economía de mercado. Alemania está ahora unificada. ¿Quedarán los suficientes restos de cultura compartida para facilitar la búsqueda de soluciones a los problemas planteados?

Si observamos el desarrollo de la historia en Europa del Este, comprenderemos mejor nuestra propia sociedad. ¿Cómo conseguir las ventajas económicas del capitalismo y al mismo tiempo encontrar soluciones a los problemas que el capitalismo crea? La necesidad de inventos sociales creativos nunca tiene fin.

PALABRAS CLAVE

agricultura la ciencia o arte de cultivar el suelo. Además, los antropólogos añaden significados adicionales al término. En contraste con la horticultura, agricultura significa cultivar con ayuda del arado.

capitalismo sistema económico en el cual la tierra y los recursos, así como el trabajo, el riesgo e incluso el dinero están controlados por el mecanismo de la oferta y la demanda. Otra manera de decirlo es que trabajo, recursos, tierra, capacidades administrativas y riesgo han sido convertidos en bienes de consumo, lo que significa que pueden ser evaluados en términos de dinero.

ecología ciencia que estudia las formas en que todas las cosas vivas se adaptan entre sí y a la parte no viviente del entorno.

economía sistema de administración de la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios.

empresario persona que organiza y dirige un negocio o empresa industrial, que asume el riesgo de no obtener beneficios, y que consigue el beneficio si se produce.

entorno todas las condiciones e influencias circundantes que afectan a los organismos vivos. Todo el contexto físico y cultural en el que se sitúa cualquier acto cultural específico y según el cual es evaluado.

horticultura cultivo con métodos que no incluyen el arado.

indígena que tiene origen en la región del país o del mundo en el que se encuentra actualmente.

industrialismo sistema de organización social y económica en el que los bienes son producidos en masa por grupos de grandes organizaciones, llamadas industrias; especialmente un sistema semejante en el que los intereses de estas grandes industrias predominan en la vida política y económica.

maximización obtener el mayor beneficio posible de cualquier transacción económica o social.

mercado tiene dos significados fundamentales que no deben confundirse: el intercambio de mercado es el intercambio de bienes y servicios exclusivamente sobre la base del precio determinado por la oferta y la demanda. La plaza del mercado es un lugar donde se compran y venden bienes. Puede haber mercados en ausencia de intercambio de mercado.

principio de mercado la situación en la que el libre juego de la oferta y la demanda crean el precio de un bien de consumo. Hay que distinguirlo de la plaza del mercado, que es el lugar en el que se encuentran compradores y vendedores. En los sistemas capitalistas, los bienes manufacturados, el producto, el trabajo, el capital, la tierra y la actividad empresarial entran en el mismo mercado.

producción doméstica práctica económica en la cual un hogar produce todo, o casi todo, lo que consume. Apenas practica el comercio o el intercambio.

reciprocidad tipo de economía en la que los bienes y servicios son intercambiados entre la gente a causa de su rango o sus relaciones. No aparece el principio de mercado. Obviamente, la reciprocidad puede estar afectada por valores morales que pueden exigir que una persona específica ayude a otra sin considerar que el servicio recíproco sea de igual valor.

redistribución tipo de economía en la que los bienes y servicios fluyen hacia un punto central (como una jefatura o, en el caso de los impuestos, un gobierno), a partir del cual son distribuidos otros bienes y servicios a otras personas. No es necesario que aparezcan la reciprocidad o el principio de mercado.

subsistencia todo lo que debe ser suministrado —especialmente alimentos— con regularidad para que la vida pueda continuar.

Conflicto y Orden

7

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- El reparto y el uso del poder social es junto con el parentesco una de las dos características sociales fundamentales. La supervivencia de cualquier especie o de cualquier cultura humana depende de ambos factores.
- El poder está basado en la agresión y en el inherente conflicto al que a veces (no siempre) da lugar. No estamos hablando de algo tan simplificador como que los seres humanos son «naturalmente agresivos», sino más bien acerca de lo que los individuos deben hacer para adquirir los medios para sobrevivir.
- La jerarquía es un principio social extendido (entre muchos géneros y órdenes, no sólo los seres humanos) para contrarrestar la agresión y manejar el conflicto.
- Cada cultura proporciona formas más o menos afortunadas de manejar el conflicto. La historia de la cultura muestra un continuo desarrollo del arreglo del conflicto, desde la autoayuda a los tribunales.
- La forma principal de arreglar un conflicto es la neutralización por ciertas personas o instituciones cuando se produce un acto que rompe las normas morales. Si la neutralización tiene éxito, se logra una corrección de forma que prosigan las relaciones sociales predecibles.
- Algunos sistemas políticos tienen una única base de poder; los hemos denominado unicéntricos. Otros, llamados bicéntricos o multicéntricos, tienen dos o más bases de poder. Estos últimos requieren cooperación entre las diferentes bases de poder para prosperar. Algunos sistemas políticos (como las democracias occidentales) utilizan ambos sistemas para poner de manifiesto todas las ideas y puntos de vista, y luego crear un consenso sobre la forma de llevar los acontecimientos.

Una relación social es una situación en la que dos personas cambian su comportamiento en reconocimiento de la otra. Cada una de ellas tiene el poder de adaptar el comportamiento con vistas a una relación posterior o de romper la relación. Algunas personas permiten que otras las venzan porque eligen no ejercer el poder que tienen, especialmente el poder de abandonar una relación. Estas personas consideran que las otras (o a veces la ley o la costumbre) imponen unas condiciones tan restrictivas que no tienen elección, a veces ni siquiera la posibilidad de abandonar. Estás atrapado cuando el precio de ejercer tu poder es tan alto que no quieres o no puedes pagarlo, y por lo tanto debes continuar en una situación humillante o incluso dañina.



7-1. Una relación social existe cuando dos personas cambian su comportamiento a causa de la presencia de la otra. El poder es la capacidad de una persona de la relación para dirigir el comportamiento de la otra (o para producir un cambio en un objeto material).

Si el poder de una persona es reconocido por otras (o, más debilitado, por la ley o la costumbre) como un derecho, se puede decir que esta persona tiene autoridad. La autoridad puede ser inherente a personas individuales. En muchas sociedades a pequeña escala, generalmente es así. En sociedades a gran escala, puede haber individuos carismáticos que acumulan mucho poder, pero este poder es más probable que resida en papeles sociales, especialmente en los llamados cargos. La persona que desempeña el papel tiene la autoridad, por un reconocimiento popular del cargo, para ejercer tanto poder como su papel le permita.

7-2. Existe una estructura de poder, y frecuentemente una estructura de autoridad, en todos los grupos sociales duraderos. El dominio de una persona sobre otras puede conseguirse utilizando el propio poder para que el precio de que la otra persona utilice el suyo sea tan alto que se someta. Algunas personas sometidas no ejercen ningún poder en absoluto. Pero a veces una persona sometida puede ejercer todo su poder de una sola vez, rompiendo la sumisión o incluso matando.



7-3. La autoridad implica el reconocimiento general por un grupo de que el poder legítimo pertenece a una persona o un papel, generalmente llamado cargo. El poder puede ser legítimamente ejercido por la persona que ocupa el papel o cargo autorizado. Martin Luther King, Jr., al que vemos aquí, no tenía ningún cargo ni autoridad política. Sin embargo tenía mucho poder.

Existe una estructura de poder en todos los grupos sociales. Las familias tienen en su interior estructuras de poder. El sistema de poder dentro de la familia patriarcal tradicional se centraba en el varón de más edad (llamado *paterfamilias* por los romanos). El poder que las mujeres de más edad ejercían dentro de esas familias era frecuentemente negado, incluso aunque pudo haber sido el factor más importante a la hora de mantener unida a la familia. Existe poder en las empresas, en las comunidades, en los estados, en las iglesias.

AGRESIÓN

El poder deriva de la agresión o su amenaza. La palabra agresión, en castellano, implica el juicio de valor «mala», en parte porque tendemos a confundir sus varios significados. La guerra, el ataque injustificado, la hostilidad, todo puede ser etiquetado como agresión, y tiene connotaciones negativas. La mayoría de los diccionarios nunca consideran los puntos de vista sobre la agresión de los etólogos (los que estudian el comportamiento animal) o los psicoanalistas. En estas disciplinas, agresión es un término técnico, científico, que no supone juicios de valor. Necesitamos con urgencia una serie de palabras comúnmente reconocidas para poder realizar claramente las siguientes distinciones.

Impulso agresivo

La **agresión** es un impulso que puede ser comparado con el impulso sexual, pero parece ser más complejo. Es desencadenado por la hormona llamada adrenalina, producida por las glándulas suprarrenales. Este impulso permite a los animales,

incluyendo a los seres humanos, afirmarse lo suficiente en las condiciones ecológicas y culturales como para conseguir los recursos que necesitan para sobrevivir. Aunque agresión es el término utilizado por todos los etólogos, el público no especializado necesita otro término diferente para este impulso. Transigiré y lo llamaré impulso agresivo.

Comportamiento agonístico

El comportamiento agonístico se deriva del impulso agresivo biológico. Puede tener dos vías de expresión muy diferentes. El comportamiento agonístico es la vía que provoca hostilidad, disensión y contienda. El impulso agresivo puede ser expresado por muchas formas de comportamiento que no son agonísticas: la valentía, el trabajo o el estudio, la ambición, esfuerzos para que la ley funcione mejor en bien de la humanidad, o llevar bien los negocios. Llamaremos a este tipo de comportamiento (la segunda vía) asertivo. Se prestaría a confusión utilizar los mismos términos para describir el comportamiento agonístico y el asertivo.

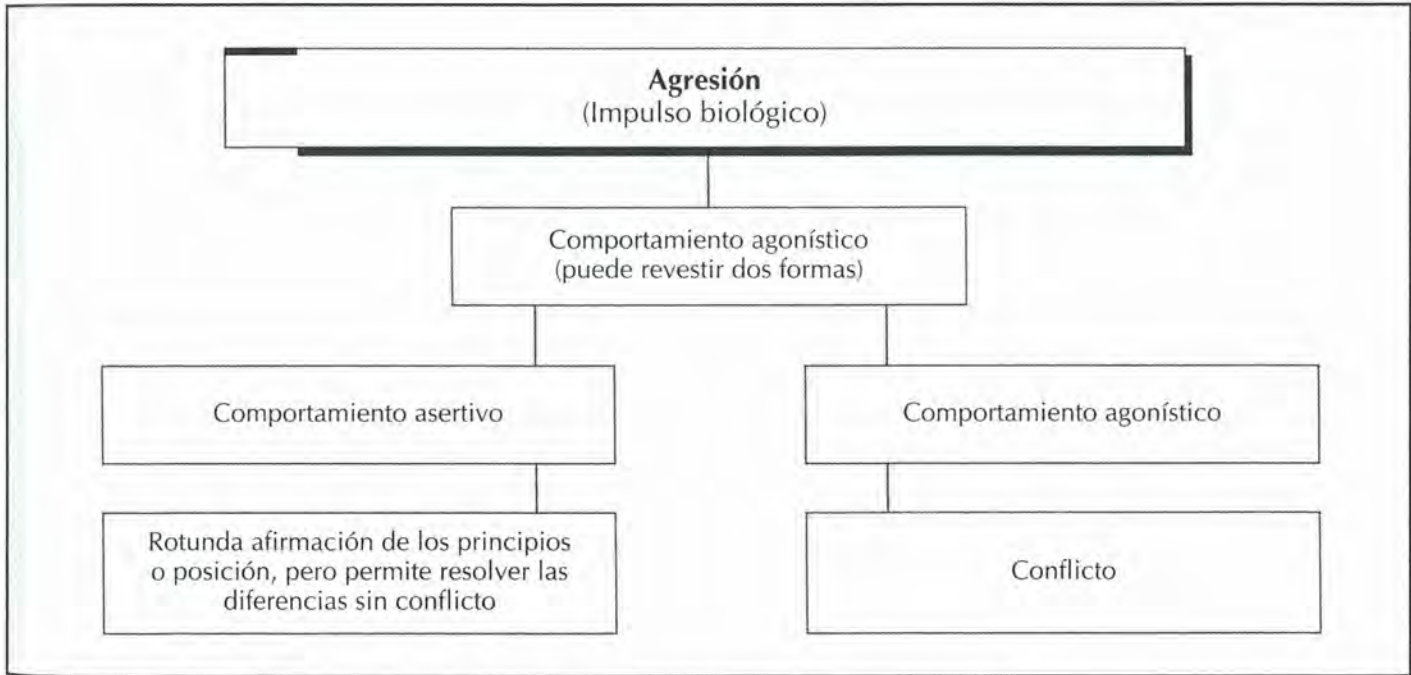
Conflicto

El conflicto puede ser resultado de una exhibición agonística de la agresión, pero conflicto y agresión no son idénticos. La dificultad del término agresión vuelve a aparecer porque competimos con otros miembros de nuestra propia especie, especialmente cuando los recursos vitales son escasos. Puede

que no os guste esta verdad elemental, pero un individuo debe luchar contra otros con vistas a conseguir recursos suficientes para sobrevivir. Esta afirmación competitiva frecuentemente adopta la forma de una amenaza y a veces desemboca en un conflicto efectivo. Es interesante señalar que el término «asertivo» ha adquirido un significado distinto, más positivo, del habitual de agresión. Algunas personas incluso reciben clases de autoafirmación, de forma que puedan aprender a resistir por sí mismos la «agresión» de otros.

Para resumir, nuestro vocabulario cotidiano no diferencia adecuadamente entre el impulso agresivo (que es biológico), el comportamiento agonístico (que es un asunto de dominación y combatividad), afirmación (que es saber cómo conseguir lo que se necesita sin ser antisocial) y conflicto (que es una acción social agonística que, entre los seres humanos, está evaluada y culturizada).

7-5. El conflicto incontrolado destruirá cualquier tejido social. Puesto que el conflicto supone más o menos comportamiento agresivo (al menos, una fuerte afirmación) por parte de dos personas, su control es una tarea social. El truco social es permitir la utilización prosocial del impulso agresivo, inocular suficiente control personal, y alimentar instituciones culturales que controlen el conflicto.



7-4. La agresión es una idea compleja; realmente es una combinación de varias ideas que habría que diferenciar: el impulso agresivo es un factor biológico asociado con la adrenalina y otras hormonas, que todos tenemos. El comportamiento agonístico —asertivo o antagonista— es frecuentemente denominado agresión. El agonismo supone protesta o intimidación, pero puede ser controlado a solicitud personal o cultural. En nuestra sociedad, la agresividad (ser asertivo adquiere un impulso agresivo) es socialmente aceptable mientras que el comportamiento agonístico no lo es. El conflicto también es denominado a veces agresión. Conflicto es una acción social en la medida en que requiere dos personas, un agresor y una víctima.

Aunque el conflicto no aparece en todos los vertebrados, y sin duda no en todas las situaciones, el impulso agresivo se encuentra en todos los individuos que sobreviven. Un impulso agresivo inadecuado significa que algunos animales no pueden afirmar sus derechos frente a otros. En situaciones de abundancia, estos animales pueden sobrevivir, pero en situaciones de escasez de recursos, perecen. La idea sirve de base no sólo a las premisas más importantes de la teoría evolucionista, sino también a nuestra comprensión de la posición del conflicto y el orden en la sociedad.

Orden

La meta de cualquier especie animal, por lo tanto, es permitir el comportamiento basado en el impulso agresivo que lleva al éxito tanto del individuo como a la larga de la especie, aunque también al control del conflicto que pueda surgir del antagonismo y la competición, de manera que no finalice con la destrucción de la especie.

El **orden**, en suma, debe salir del conflicto. Orden no es, sin embargo, lo contrario de conflicto. Lo contrario de conflicto es un estado de armonía en el que no existe conflicto. Lo contrario de orden es caos. La armonía puede suponer cooperación o, por otro lado, puede suponer interiorizar los propios sentimientos y no permitir que estalle ninguna disensión.

Evidentemente, ni el caos ni la armonía duran mucho tiempo. La gente buscará la seguridad de la organización dentro de cualquier situación que considere caótica, y siempre habrá diferencias de opinión acerca de cómo deben organizarse las cosas. Nunca se conseguirá la utopía. Significaría una ausencia permanente de conflicto. Como hemos visto, el conflicto es un componente de la vida.

Por lo tanto, debemos llegar a la conclusión de que el orden es la organización para superar el conflicto, el ingrediente necesario para reconciliar intereses opuestos y para permitir que la sociedad florezca. Existen dos sistemas sociales que las especies no humanas utilizan para lograr este fin: territorialidad y jerarquía.

Algunos animales utilizan un sistema de territorialidad para controlar el conflicto. El animal acota una parte de la geografía a la que los etólogos dan el nombre técnico de territorio. El territorio posee suficientes recursos para satisfacer las necesidades del animal, así como las de su pareja y su descendencia. El animal entonces procede a defender su territorio contra todos los contendientes, especialmente aquellos, de su especie o de otra, que utilizan los mismos recursos. Si los recursos son escasos, los no agresivos o los débiles o bien son expulsados del territorio, o bien intentan sobrevivir en territorios periféricos o poco adecuados, y por lo tanto perecen. No es un cuadro agradable para los valores morales humanos.

La territorialidad humana es comportamiento animal culturizado (Ardrey, 1966; Fox y Tiger, 1971). Ha sido culturizado por ideas como propiedad, intimidad, intrusión, etc. Siempre experimentamos sentimientos de territorialidad: primero incomodidad y luego rabia cuando alguien invade nuestro espacio sin haber sido invitado (Hall, 1960). Las personas cuyas casas han sido asaltadas a veces están más molestas por la violación de lo que consideraban espacio privado seguro que por la pérdida de sus propiedades.

La otra forma en que los animales controlan y manejan el conflicto (que está entrelazada con la agresión que se necesita para sobrevivir) es la jerarquía. Jerarquía es una clasificación de acuerdo con el grado de poder de un animal adulto dentro de un grupo. El animal en la cima de la jerarquía se considera dominante sobre los demás. El segundo es dominante sobre todos excepto el más alto, y así sucesivamente. Cuando llega el momento de protegerse a sí mismos y de asegurar su supervivencia, es más probable que los seres humanos utilicen el principio de jerarquía —también muy culturizado, por supuesto, por nociones de autoridad y legitimidad— que el de territorialidad.

Muy pocas especies utilizan la territorialidad y la jerarquía en la misma medida. Entre los primates, por ejemplo, los monos aulladores y los gibones son territoriales; raramente se utiliza la jerarquía. El conflicto surge solamente cuando el territorio es amenazado. Por el contrario, los mandriles y, en menor grado, los chimpancés utilizan la jerarquía como mecanismo primario, aunque ambos son a veces territoriales.

La posición en una jerarquía puede derivarse de una lucha por la posición: el animal que puede vencer a todos los demás está en la cumbre, y es denominado «macho alfa». Sin embargo, el reconocimiento de la jerarquía por todos sus miembros puede ser reducido a una serie de signos, de forma que los animales puedan relacionarse sin que exista un conflicto abierto. El ritual de estos signos es que el animal de mayor rango puede realizar un gesto de amenaza. El de menor rango responde con un gesto de sumisión. Frecuentemente el animal de menor rango realiza el gesto de sumisión incluso cuando no hay gesto de amenaza. En algunas especies, las hembras también forman jerarquías, que pueden estar conectadas o no con las de los machos.



La siguiente historia fue relatada a un antropólogo americano por un hombre de unos treinta años: «Cuando tenía catorce años, nos cambiamos de casa, y de repente me encontré asistiendo a un nuevo instituto en una zona dura de la ciudad. Durante las primeras dos semanas de clase me vi retado por una serie de chicos. Primero fueron los novatos de mi clase, pero cuando los hube derrotado a todos a puñetazos, me enfrenté con una nueva serie de desafíos por parte de los mejores luchadores de las clases de segundo y de penúltimo año. Los vencí uno por uno. Luego volví a casa y le dije a mi madre que sería mejor que nos mudásemos inmediatamente o moriría el lunes por la mañana, porque el siguiente era el de último año al que llamaban "La Masa". Hicimos las maletas esa misma noche».

PARA RAROS, NOSOTROS

Cuando un animal permanece fuera del territorio de otro, o elige admitir que otro sobrepasa su posición dentro de una

7-6. Los mecanismos sociales primordiales para controlar el conflicto son la territorialidad y la jerarquía. Ambas se encuentran en muchas especies animales, pero rara vez se dan juntas de forma altamente desarrollada. Los gibones son territoriales. Este gibbon de pecho blanco está protegiendo su territorio; la territorialidad humana ha sido culturizada en forma de propiedad y derechos de paso. Los mandriles son jerárquicos; la jerarquía humana ha sido convertida en prohibiciones, estructuras de autoridad y burocracia.





7-7. El conflicto controlado con éxito es denominado paz. El juego de conflicto y paz es una parte esencial de cualquier sistema político. Mantener el orden es parte de las tareas políticas. Dicho de otra forma: el manejo del conflicto es una de las partes más importantes del proceso político. En esta foto, representantes de las tribus fox y sauk discuten la paz con cargos del Departamento del Interior en 1867.

jerarquía, este comportamiento lleva a la sociabilidad. Un conflicto así controlado puede ser denominado paz. Paz no es lo contrario de conflicto; más bien es un estado de cosas en el que el conflicto entre grupos está adecuadamente controlado. A medida que prosigamos los estudios sobre la paz, debemos estar seguros de que entendemos que estamos *manejando* el conflicto más que tratando de proscribirlo. La paz es un estado dinámico y, hasta ahora, temporal y sutil que aparece cuando el conflicto está bien llevado; si se hiciese más permanente, los resultados sociales y culturales serían enormemente complejos. Todavía no sabemos mucho acerca de las características y extensión de esta complejidad.

Cuando el conflicto y la paz están culturizados por los seres humanos, denominamos a la situación resultante sistema político. Los sistemas políticos humanos añaden muchos conceptos sobre cosas como la justicia y la igualdad, y casi con seguridad están relacionados con doctrinas que explican las ideas de un pueblo sobre la naturaleza de Dios. El sistema político humano, como su contrapartida animal, es un sistema de relaciones de poder cuyo propósito es mantener la paz dentro de

la comunidad (independientemente de su composición) y protegerla contra los invasores.

Este capítulo trata del conflicto y el orden. En una sociedad compleja, el establecimiento y mantenimiento del orden están casi siempre definidos como parte del trabajo político. El resto de las tareas políticas tienen que ver con el gobierno, y las veremos en el siguiente capítulo.

LA COMPLEJIDAD DEL CONFLICTO

Como la agresión, la idea de conflicto es compleja. Sin embargo, es más fácil de comprender que la agresión porque su complejidad surge de varios contextos y no de varios significados (relacionados pero sin embargo diferentes).

Un conflicto es una lucha entre dos fuerzas opuestas. En el conflicto social, estas fuerzas pueden ser animales o personas individuales, clanes enfrentados, generaciones, iglesias o naciones. En el conflicto ideológico, las fuerzas enfrentadas pueden ser ideas; y en el conflicto psicológico, pueden ser

presiones que surgen de contradicciones morales. Un conflicto siempre implica dos fuerzas o dos puntos de vista. Cuando hay más de dos personas o puntos de vista, la tendencia a crear dos bandos se reafirma cuando dos de las partes entierran sus diferencias el tiempo suficiente para conspirar contra una tercera. Este conflicto reprimido casi seguramente volverá a aparecer cuando el tercer partido haya sido eliminado.

Así, el conflicto adquiere la forma de una lucha, una disputa o un combate. Entre los seres humanos, el conflicto físico estalla bajo dos condiciones: (1) cuando al menos uno de ambos bandos quiere luchar, o (2), cuando la cultura no está lo bastante desarrollada para permitir una solución por cualquier medio excepto la lucha.

Como un concurso atlético, una buena lucha puede hacer que sus participantes —sobre todo los vencedores— se sientan muy bien. Para los ganadores, es tranquilizador: «Soy estupendo, y lo he demostrado». Existen producciones físicas, en forma de hormonas, implicadas en la lucha, y especialmente en la victoria. Estas hormonas, aparentemente, hacen aparecer endorfinas en el cerebro que experimentamos como sentimientos de bienestar o júbilo. Cuando los sentimientos de bienestar están apoyados por valores culturales que garantizan prestigio a las personas que vencen, las que buscan emociones o superioridad pueden empezar peleas sistemáticamente. El mundo está lleno de culturas guerreras y de auto-proclamados guerreros.

Culturas guerreras

En la segunda mitad del siglo XIX, los indios americanos de las Llanuras exhibían culturas guerreras. Quizá la más clara era la de los comanches (Wallace y Hoebel, 1952). Eran un pueblo fiero que sostenía que el mayor de los honores consistía en ser un buen cazador, jinete y guerrero. En la pubertad o poco después, los jóvenes varones comenzaban la búsqueda religiosa de poder personal. Esta búsqueda tenía que ser realizada a solas. Durante cuatro días estaban solos en el desierto. No comían ni bebían durante este período. El poder, que los comanches llamaban *puha*, provenía de fuentes supranaturales en forma de visiones, que eran experiencias alucinatorias o sueños, ayudados e inducidos por el hambre, la sed, la falta de sueño y los purgantes. Entre otras tribus de las Llanuras, pero no entre los comanches, se pensaba que las heridas autoinfringidas ayudaban en la búsqueda del poder.

Cuando un joven volvía al campamento, casi siempre había experimentado su visión. Conocía la fuente simbólica de su poder y su lugar en la naturaleza. Estaba preparado para la caza del búfalo y luego para el sendero de la guerra. Si tenía éxito, su reputación como guerrero crecía. Los guerreros eran muy influyentes, pero no existía un gobierno formal al que servir. Ellos mismos conformaban la estructura de poder de la sociedad. Los comanches eran formidables enemigos en el combate, tanto contra otros indios como contra los americanos que se introdujeron en sus territorios.

Guerreros autoproclamados

En la sociedad moderna existen los guerreros autoproclamados. Las bandas de luchadores en las ciudades de los Esta-

dos Unidos son culturas guerreras (Keiser, 1969). Sus miembros se ganan su reputación a través de la lucha, incluso el asesinato; no se consideran a sí mismos atados por el sistema legal de la sociedad englobante.

Incluso existen profesiones asimilables a la de guerrero cuyos practicantes, perfectamente dentro de la ley, están clasificados según actos de valor que pasan a la historia. Son profesiones generalmente peligrosas y físicamente exigentes como la lucha contra el fuego, la construcción a gran altura o la reparación de tendidos eléctricos. Bomberos, policías, conductores de ambulancia y muchos otros acumulan relatos de sus hazañas; estas historias son repetidas tanto por la persona que realizó el acto arriesgado como por sus amigos y seguidores; a veces se convierten casi en héroes.

El guerrero es siempre un individuo, a veces, pero no necesariamente, enfrentado con el sistema. Los guerreros comanches eran el corazón del sistema. Los actos más nobles de los guerreros están marcados por la victoria en los conflictos y por la valentía física. Las expectativas finales del conflicto físico y de la sociedad guerrera son simples, quizá las más simples dentro de cualquier relación social: matar o morir.

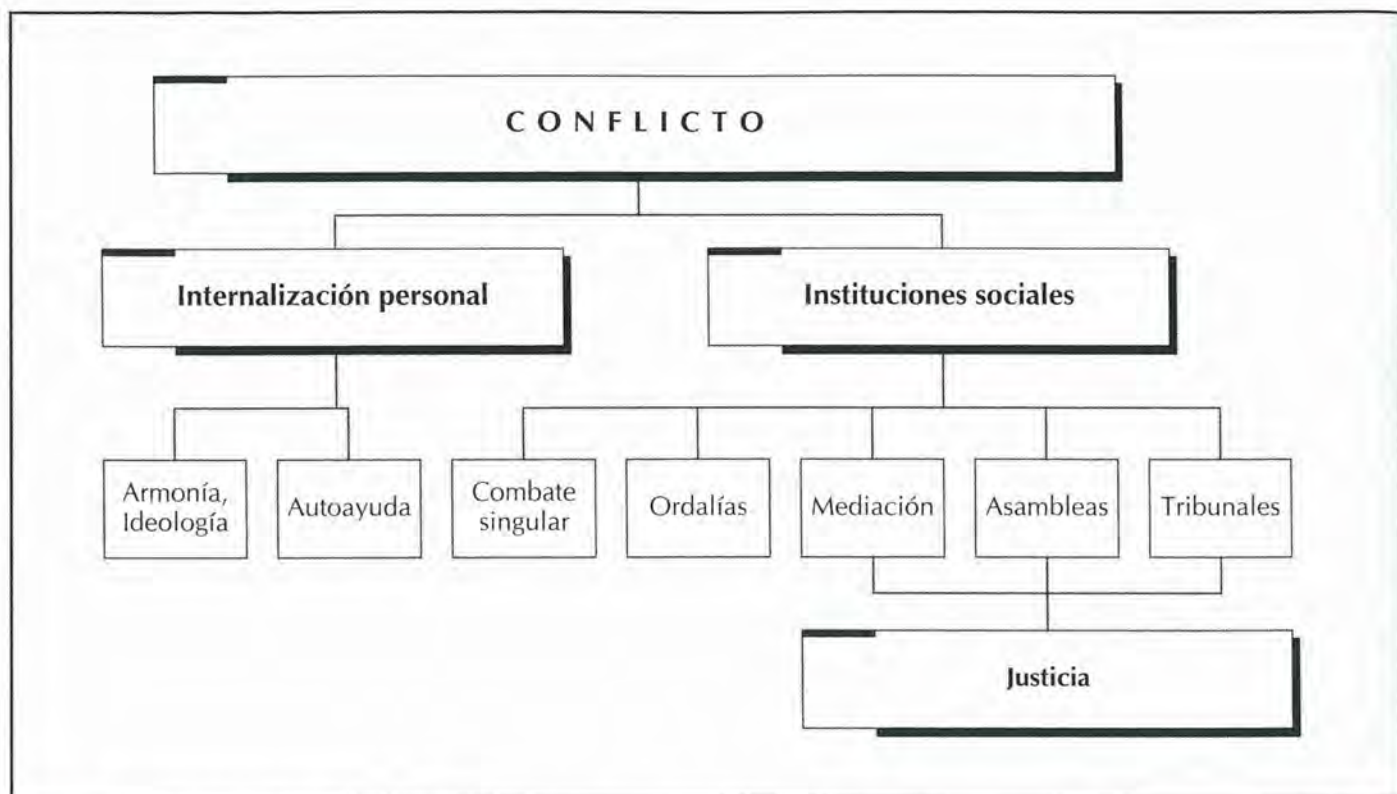
Sin embargo, sólo la mitad de las personas que luchan pueden ser vencedores. La derrota supone un alto coste. La derrota supone respuestas hormonales, físicas y sociales que llevan a la depresión más que al júbilo. Por lo tanto, el animal humano, siempre culturalmente hábil, frecuentemente busca los medios para lograr un resultado favorable sin el riesgo de perder un combate.

El problema principal, sin embargo, sigue existiendo: las personas tienen puntos de vista enfrentados sobre el conflicto; algunas lo ensalzan, otras lo deploran. Las personas tienen derechos enfrentados sobre las cosas o sobre los demás; tienen reacciones psicológicas de rabia y odio. El conflicto potencial se esconde siempre incluso bajo la superficie de los más elegantes salones, las salas de juntas, o el más civilizado de los parlamentos.

MANEJO DEL CONFLICTO

Las instituciones técnicas y sociales para manejar los conflictos son vitales para cualquier sistema social. Con la ayuda de la cultura, los sistemas sociales humanos han creado soluciones políticas superiores a la lucha o la huida para tratar con los conflictos. El sistema legal y sus precedentes son un ejemplo. Otro es distanciar el yo del conflicto y luego negar que ni siquiera exista.

El manejo del conflicto es así una responsabilidad esencial de las organizaciones políticas. Existen dos mecanismos por medio de los cuales se puede resolver un conflicto específico. En primer lugar, dentro de una organización, el conflicto interno puede ser resuelto por la ley. La ley está basada en normas morales ampliamente aceptadas, que pueden estar o no asociadas con la religión. Estos valores de consenso son la espina dorsal de todos los sistemas legales; cuando la gente rechaza estos valores, las otras dimensiones de los sistemas legales tienen grandes dificultades para mantener el orden. La ley puede ser además invocada por el poder mediante el reconocimiento y uso de disuasiones y castigos como la poli-



7-8. En primer lugar, el conflicto puede ser manejado mediante la autoayuda o puede ser interiorizado, en nombre de la armonía. La gente puede comportarse de forma que el conflicto no aparezca nunca en su comportamiento. El coste psicológico es alto. En segundo lugar, pueden inventarse o desarrollarse instituciones sociales de forma que el conflicto pueda ser controlado sin proscribir todo comportamiento asertivo. Algunas, pero no todas, de estas instituciones sociales pueden tener algo que ver con lo que nosotros denominamos justicia. Una meta digna es crear instituciones que aseguren justicia para todos.

cía y las cárceles. En segundo lugar, el conflicto externo entre dos organizaciones, especialmente estados, puede ser controlado a través de la diplomacia. La amenaza de la fuerza —guerra— siempre subyace en las discusiones diplomáticas.

Algunos pueblos controlan el conflicto con el recurso a un concepto de armonía social. Los indios de Mesoamérica, igual que los indios pueblo del Sudeste americano, aprecian la armonía mucho más que la guerra. Esto no significa que tales pueblos no luchen por sus derechos, sino que consideran que otros medios son más productivos; sin duda no otorgan al guerrero prestigio o predominio social.

Uno de los estudios más interesantes de un grupo intentando conseguir la armonía trata de una comunidad de baptistas norteamericanos en Georgia, a los que su etnógrafo llama hopewell. Estos devotos baptistas no sólo definen el comportamiento agresivo como ajeno a su comunidad, sino que también rechazan las soluciones políticas. Su ideología excluye la utilización del sistema judicial americano o de cualquier otro sistema en el que exista un ganador y un perdedor. «Definen el conflicto como fuera de la existencia» (Greenhouse, 1986). Sostienen que mediante su rechazo a participar en conflictos, están reafirmando su fe en Dios y en el sistema armónico que creó. Los baptistas hopewell miden su propia fuerza interior por su capacidad de superar el conflicto. Dicen que todos los conflictos surgen de los intereses de los individuos. Insisten

en evitar a todas las personas y todas las situaciones que están marcadas por el interés egoísta de otros. Dentro de su propia comunidad, poseen remedios verbales para evitar que los desacuerdos lleguen al conflicto. Las personas están controladas por la murmuración, por las bromas mutuas que sin embargo implican una corrección de la acción a través del humor, por la oración, y por lo que el etnógrafo llama batirse en duelo con las escrituras: citarse la Biblia uno a otro para justificar sus propias creencias. Por definición, nadie puede ganar un duelo semejante con las escrituras, porque ninguna parte de la Biblia es falsa.

Los baptistas hopewell no ven la voluntad divina como un código legal, como hacen, por ejemplo, los musulmanes. Más bien lo ven como un sistema de conocimiento. Sin embargo, puesto que nadie puede conocer el sistema completo, una persona debe tener fe en que el plan de Dios es bueno. Así, el buen comportamiento no sigue las reglas, sino que más bien acepta «un sistema de hechos y razones, que mi fe hace asequible» (Greenhouse, 1986). Por definición, alguien que elija no aceptar el plan de Dios cometerá errores de juicio. El conflicto, desde este punto de vista, no es una dimensión de las relaciones humanas, sino una aberración de algunas personas que no siguen el plan de Dios. Ven la sociedad exterior a su propia comunidad como conducida por el egoísmo, que consideran lo contrario de la forma cristiana de alcanzar el reino

de Dios. Todo conflicto, dicen, procede de este egoísmo entre los no baptistas, que es peligroso y corruptor.

El conflicto, en la teoría de estos baptistas, tiene tres elementos: (1) es un rechazo de Dios, (2) proviene de la asociación con el exterior, y (3) es una cualidad específica del egoísmo de algunas personas que por lo tanto deben ser evitadas. Tal idea de armonía hace que la autoridad sea innecesaria. La armonía está asociada con la pureza. Supone silenciar las disputas y por lo tanto negar la presencia del desacuerdo y el conflicto. Como lo resume el etnógrafo, «la salvación depende del reconocimiento de la propia debilidad espiritual y quizá física. La liberación es tan grande como la carga» (Greenhouse, 1986).

Los indios zapotecas del estado mexicano de Oaxaca (Nader, 1990) establecieron una forma más política que religiosa de mantener la armonía. En lugar de renunciar a la litigación, la han entronizado como la forma por excelencia de conseguir la armonía en las relaciones sociales. La gente de la aldea zapoteca de Talea dice que toda disputa que se lleva a los tribunales debe ser escuchada. El tribunal está formado por personas seglares de la aldea; sus oficiales son ciudadanos no remunerados que ofrecen su tiempo durante un período específico para realizar las tareas que todos consideran necesarias para mantener la aldea en funcionamiento.

Un tema recurrente en todos los casos que llegan a este tribunal es que debe conseguirse un equilibrio entre las partes de cada caso. Ven a los suyos como un pueblo pacífico, y los oficiales del tribunal se toman en serio la tarea de mantenerlo así. Los oficiales del tribunal aldeano probablemente pronunciarán largas arengas sobre la armonía y la importancia de vivir de acuerdo con las propias obligaciones con vistas a mantener la armonía. En los casos en que está implicada la propiedad, los oficiales están más interesados en la relación entre los litigantes que en la propiedad en disputa.

La meta del juicio zapoteca es «rectificar la situación mediante la consecución o la reinstauración del equilibrio

entre las partes implicadas en la disputa» (Nader, 1969). Esta idea era predominante durante gran parte del régimen colonial español en México. La costumbre española en los siglos XVI y XVII estaba muy inclinada hacia la conciliación como medio de arreglar disputas, y estas ideas fueron importadas con la religión y el gobierno españoles. Además, los zapotecas tuvieron misiones durante cuatrocientos años. Los misioneros, como los baptistas hopewell, expusieron los valores de la armonía como un imperativo cristiano. En muchos casos los misioneros dirigen los tribunales bien en ausencia de tribunales gubernamentales o bien en competencia con ellos.

Esta forma de conseguir la armonía mediante la confrontación y la acción de contrarios consigue la misma clase de resultados pacíficos que los baptistas hopewell, pero por medios completamente diferentes. Es abierta y social en lugar de cerrada y psicológica. El valor básico parece ser «ponlo delante para que la comunidad pueda manejarlo». Ambos métodos pueden llevar a la justicia o a la injusticia. En uno, el precio es el tumulto social; en el otro, es la represión psicológica.

Las metas de los jueces zapotecas son llegar a un acuerdo verbal o escrito entre las partes en conflicto. Esto no significa que el acuerdo sea un compromiso, sino sólo que ambos se han puesto de acuerdo en el juicio y guiarán sus futuras acciones de acuerdo con él. El equilibrio y la armonía han sido restaurados en la aldea.

La base de las instituciones legales

Aunque las formas de las instituciones legales varían ampliamente de una sociedad a la otra, existe una serie de tres acciones típicas que distinguen una situación como legal (Bohannon, 1957). 7-12 ilustra esta idea.

En primer lugar, existe un acto abierto que es una infracción de la **norma**. Alguien viola la ley o va contra la costumbre. Aquí norma quiere decir, evidentemente, lo que la gente debe hacer. Una norma puede ser una ley, una costumbre o un precepto ético; pueden ser la moral y las costumbres. La norma en sí misma no es un acto social, sino una guía cultural de acción. Los actos pueden estar de acuerdo con las normas o no; la norma puede ser interpretada de forma diferente por diferentes personas. Las violaciones de la norma, sin embargo, son siempre actos sociales.

La segunda acción característica en una situación legal sigue a la infracción de la norma. A veces no sucede nada cuando se rompen las normas por lo que llamamos actos sociales desviados, incluso si estos actos son considerados equivocados. En tales casos, no están funcionando las instituciones legales. Es lo que viene después de tal infracción lo que crea la situación legal. En toda sociedad, las reacciones contra algunas violaciones de las normas ponen en marcha una reacción en cadena. Estas reacciones pueden ser denominadas **neutralizaciones**. En nuestra sociedad, las neutralizaciones son las actividades concertadas de la policía, los tribunales, los legisladores, y otras agencias de ejecución de la ley. En otras palabras, la neutralización tiene lugar como un intento deliberado de contrarrestar la violación de la norma, de «corregir» el error.

Finalmente, existe una tercera serie de actividades que siguen a la neutralización. Estas actividades pueden ser deno-



7-9. Los tribunales zapotecas utilizan el control del conflicto con el propósito manifiesto de conseguir la armonía social. Estos zapotecas están esperando en el pasillo del tribunal.

minadas **corrección**. La corrección es un término muy adecuado para expresar lo que queremos decir, porque contiene una ambigüedad compuesta por dos significados, cada uno de los cuales representa un tipo de acción final de la cadena. Corrección, en el primer caso, significa hacer que alguien vuelva a ejecutar la acción originaria de acuerdo con la norma. Así, por ejemplo, cuando alguien hace algo que va contra la norma, su acción supone que se ponga en marcha otra serie completa de instituciones. Como resultado de ello, esa persona es obligada a volver a realizar la acción originaria, esta vez de acuerdo con las normas. Conozco a un tív, Gbawase, que fue enviado por otro, Oryongo, a pagar una suma de dinero que Oryongo debía a su suegro. Gbawase, sin embargo, se gastó el dinero en otra cosa. Cuando Oryongo llevó a Gbawase ante el tribunal, sus miembros obligaron a Gbawase a vender una cabra y entregar la suma en cuestión al suegro de Oryongo, como debería haber hecho. Entre los tív, la infracción originaria con frecuencia se olvida o se ignora, o al menos se perdona, y se crea la ficción de que hizo lo correcto desde el principio.

El otro significado del término corrección entra en acción en aquellos ejemplos en los que alguien ejecuta un acto como el homicidio que no puede ser deshecho. La corrección, en este segundo sentido, significa que se realiza otro acto que, como desquite o castigo, corrige la infracción inicial. Así, corrección significa o bien un retorno al *status quo ante*, o bien el establecimiento de un nuevo *status quo* a partir del cual pueda proseguir la vida de acuerdo con las normas.

Si un acto social que viola una norma lleva a una neutralización efectiva por parte de un grupo político, y si la neutralización va seguida de alguna forma de corrección que permite que sigan más o menos intactos los procedimientos sociales, podemos decir que la situación supone una institución legal.

Ley

La ley en un sistema legal desarrollado es un dispositivo sofisticado que está caracterizado por varios criterios adicionales. (1) La ley saca algunas de las costumbres de una cultura fuera de su contexto originario y los reformula como guía para el manejo del conflicto. (2) La ley posee una serie de instituciones especializadas que están encargadas de las reformulaciones (legislativos) o de la gestión de su aplicación (tribunales). (3) La ley posee una serie de sanciones o castigos conocidos: correcciones que en primera instancia están concebidas para disuadir a las personas de violar las normas.

Muchas ideas o artefactos pueden tener dos contextos en una cultura. Probablemente tienen diferentes significados y usos en cada contexto. La ley y la religión son las dos áreas de la vida que probablemente toman más ideas de otros ámbitos de la vida social, cambiando algo los significados en el nuevo contexto. Este acto puede ser denominado recontextualización. Esto quiere decir que una idea tomada de otra parte o contexto de la cultura es especialmente preparada y luego insertada en un contexto diferente dentro de la misma cultura. El mito, por ejemplo, tiene un importante lugar dentro del ritual, pero las ideas que subyacen al mito también tienen un importante lugar en la política y quizá en la economía. La ley es un ejemplo todavía más claro. Las fuentes de la ley deben



7-10. La ley es una situación en la que algunas (nunca todas) normas de la sociedad se recontextualizan para formar guías para el control del conflicto. Esta fotografía muestra la audiencia previa de Kenneth Bianchi, el estrangulador de Hillside, en Los Ángeles. Fue llevado a juicio y hallado culpable de múltiples asesinatos. Este juicio mostró claramente lo complicada y embrollada que puede llegar a ser la organización social que está tras la ley en una sociedad compleja.

ser buscadas en las costumbres de otras instituciones de la sociedad y en las ideas y valores que están bajo esas instituciones. Relativamente pocas leyes surgen en un contexto puramente legal. El código mercantil, por ejemplo, es una nueva exposición de lo que la gente generalmente considera prácticas comerciales morales. Algunas partes de estas prácticas están corregidas y recontextualizadas en el código. El nuevo contexto es una institución especializada —generalmente tribunales en el caso legal— mediante la cual las personas se aseguran de que los demás llevarán sus negocios de acuerdo con el código. Así, las mismas ideas tienen un contexto en las instituciones mercantiles y también, algo cambiadas, en el contexto de los tribunales.



En ciertos casos de nuestra cultura, matar no es un error, o al menos no es ilegal. Cuando el agente del homicidio es el estado —es decir, cuando el homicidio es una ejecución ordenada por el estado—, la ley no lo considera un crimen. Algunas personas, por supuesto, pueden considerarlo inmoral y trabajar por la abolición de la pena capital. Matar en la guerra puede ser considerado inmoral, pero no implica neutralización.

PARA RAROS, NOSOTROS

El estudio comparativo del crimen es un campo muy poco desarrollado que reclama a gritos estudios comparativos para reforzar los estudios sociológicos que cotejan las tasas de crímenes en sociedades con registros adecuados.

Podemos comparar los actos que diferentes culturas han caracterizado como crimen. Algunos actos, en determinadas circunstancias, son universalmente declarados erróneos por cuanto incitan a la neutralización y la corrección. Sin embargo, el contexto de los actos es de gran importancia. Aunque todos los pueblos consideran algunos homicidios incorrectos, debemos añadir que los contextos de tales homicidios ilegales varían enormemente.



7-11. El delito y los problemas sociales son el precio que cualquier sociedad paga por vivir como sus miembros de hecho viven. Reducir la delincuencia significa un cambio en la forma de vida de todo el mundo, no sólo de aquellos que están catalogados como delincuentes.

En otras sociedades, el homicidio en el transcurso de una caza de cabezas o el sacrificio humano durante un ritual religioso no son considerados incorrectos. En realidad, en estas ocasiones se le pueden otorgar grandes honores a los matadores o a las víctimas. Otros homicidios, sin tener en cuenta lo incorrectos que puedan ser, no están sujetos a neutralización. Por ejemplo, el crimen de fratricidio (matar a un hermano o hermana) es probablemente considerado incorrecto en todas partes. Sin embargo, las sociedades que carecen de una policía especializada y de tribunales no tienen forma de ejercer la neutralización. Matar al homicida supone que los parientes de la primera víctima pierden a otro pariente. El fratricidio es mencionado varias veces en el Antiguo Testamento, y aunque matar a un hermano (varón) en un acto que repugna a Dios, el asesino no es castigado. En ausencia de un sistema de tribunales, no hay castigo que arregle la pérdida.

También podría ser interesante conocer, en sociedades de todos los niveles de desarrollo, frente a qué circunstancias reacciona la gente cuando comete delitos. De nuevo el ejemplo más claro es el homicidio. Las circunstancias en las que se comete un homicidio varían de una cultura a otra. En un

estudio realizado en varios grupos tribales africanos en los años cincuenta, se descubrió que África tenía una baja incidencia de homicidios, una amplia proporción de los cuales suponía matar a parientes (Bohannan, 1960). Los estadounidenses, por otra parte, dedican relativamente poco tiempo a cualquier grupo de parentesco fuera de la familia nuclear; por lo tanto, se cometían relativamente pocos crímenes contra los parientes fuera de la familia nuclear. Esposas y maridos eran abrumadoramente las víctimas favoritas.

El estudio africano encontró, sin embargo, que las personas de diferentes sociedades no matan a los mismos parientes (las únicas víctimas que aparecían en todas las muestras eran las esposas y los hermanos de padre y madre). Algunas tribus mataban a los hermanos de sus padres con regularidad, y otras en absoluto; algunas tribus mataban a las madres con sorprendente frecuencia, y otras nunca o raramente.

El delito es un buen indicador de dónde se encuentran las tensiones en una sociedad. Es probable que si los delincuentes adultos y juveniles del mundo occidental pudiesen alcanzar el punto de prosperidad, estatus y satisfacción que se considera una meta adecuada para los esfuerzos humanos, y si lo alcanzasen por medios no criminales, la mayoría no los emplearían. Sin embargo, existen algunos criminales en nuestra sociedad y probablemente en la mayoría de las otras que cometen crímenes precisamente porque su fin es cometer un crimen. De nuevo resulta necesario un estudio comparativo. Si supiésemos qué delitos se cometen y de qué formas, podríamos saber mucho más acerca de las tensiones de la cultura de lo que sabemos. Incluso podríamos ser capaces de cambiar para mejor alguna de las condiciones si quisiésemos pagar el precio que supondrían estos cambios.



Los occidentales saben bastante sobre las situaciones que llevan al crimen en sus diferentes países. Sin embargo, alterar estas situaciones es tan caro y supondría cambios en tantos aspectos de la cultura (quizá poniendo en peligro algunas libertades personales), que la mayoría no desean pagar ese precio, de modo que la tasa de delitos sigue siendo lo que era.

PARA RAROS, NOSOTROS

Algunas sociedades —como la nuestra— dan cobijo a revueltas de vez en cuando y en ciertas situaciones. Las revueltas políticas no son demasiado normales, pero tampoco son raras. Los tumultos pueden acompañar a las manifestaciones callejeras; ellos y los saqueos que frecuentemente llevan aparejados generalmente acompañan a los desastres naturales. En las prisiones tienen lugar motines de forma regular. Casi sin excepción, los motines suponen un desplazamiento de la ira y no tratan directamente con las fuerzas que crearon la tensión que llevó a la revuelta.

RESOLVIENDO EL CONFLICTO

Los pasos que se requieren para lograr un sistema legal efectivo y predecible pueden ser vistos tanto en relatos históricos como etnográficos. Existen varias formas de determinar o definir normas de forma que las personas sepan qué norma ha sido violada o qué comportamiento inadecuado ha tenido lugar, y qué es lo que lo hace inadecuado. Las neutralizaciones toman cierto número de formas, de la misma manera que existe una cantidad de posibles instituciones de corrección. 7-12 nos muestra algunos de los tipos de acción que pueden constituir cada paso.

Algunas de estas instituciones legales o asimilables serán descritas aquí siguiendo un orden racional y no histórico. Algunas han sido sustituidas en nuestra sociedad, pero otras todavía hoy son practicadas.

Autoayuda

Todo sistema legal, incluyendo el nuestro, nos deja al menos cierto margen para ayudarnos a nosotros mismos cuando nuestros derechos son atacados. Sin embargo, cuanto más desarrollado está el sistema legal, más se circunscriben los derechos de autoayuda. En sociedades que carecen de sistemas policiales, la autoayuda es probable que esté enormemente desarrollada.

Uno de los mejores ejemplos de sociedad que carecía de instituciones especializadas para tratar las disputas era la nuer del Sudán en los años treinta (Evans-Pritchard, 1940). Los nuer eran, en aquella época, una sociedad sin ley ni gobierno en el sentido que nosotros los conocemos. Esto no significa que no existiese el orden, sino que no existían instituciones designadas para su mantenimiento. Los nuer confiaban en la autoayuda para proteger sus derechos.

En los años treinta, los nuer eran propensos a luchar. Muchos de ellos tenían cicatrices y señales de porras o lanzas. Luchaban en disputas sobre el ganado, sobre el daño que sus animales producían en las cosechas de otros, sobre supuestos desaires o crueldades con sus hijos, sobre adulterios, sobre los



7-13. Algunas sociedades, como los nuer tradicionales, tienen formas poco institucionalizadas de zanjar las disputas aparte del conflicto entre las partes. Podemos pensar que en esta fotografía están posando —ved la sonrisa del hombre de la derecha—, pero de todos modos muestra las lanzas y los gestos de lucha.

pozos de la estación seca, sobre los pastos, o sobre objetos que habían sido tomados prestados sin permiso. Los nuer luchaban si se consideraban insultados. No existía una autoridad a la que la gente pudiese acudir en lugar de luchar. Por lo tanto, «el valor de un hombre es su única protección contra la agresión» (Evans-Pritchard, 1940). Los niños eran animados por sus mayores a resolver sus disputas luchando; ser un buen luchador era el equivalente de ser un hombre virtuoso. Los muchachos nuer utilizaban brazaletes claveteados cuando

Ruptura de la norma

- ☐ Axioma tras axioma
- ☐ «Todo el mundo sabe lo que es correcto»
- ☐ Recontextualización

Neutralización

- ☐ Autoayuda
- ☐ Duelo u ordalía
- ☐ Asamblea o reunión ciudadana
- ☐ Arbitraje
- ☐ Tribunal

Corrección

- ☐ Restitución
- ☐ Retribución
 - ☐ multas (incluyendo precio de la sangre)
 - ☐ prisiones
 - ☐ incomunicación

7-12. Existen muchas formas de recontextualizar las normas dentro de una esfera legal o jurídica. También la neutralización y la corrección pueden adquirir varias formas.

se peleaban. Los hombres adultos combatían con porras dentro de sus grupos de linaje y con lanzas cuando luchaban con extraños. A veces la gente moría. Cuando esto sucedía, el resultado era una venganza de sangre (*feud*) porque no existían otras instituciones que dictaminasen sobre el problema.

Unos cuantos años después, la administración británica de lo que entonces se llamaba Sudán angloegipcio estableció tribunales entre los nuer, que aparentemente los recibieron bien; algunos de sus representantes trabajaron mucho para crear un cuerpo legal que pudiese ser aplicado por esos tribunales (Howell, 1954).

Otro ejemplo de autoayuda como única neutralización posible se encuentra entre los esquimales de finales del siglo XIX y principios del XX. Los individuos eran la única fuente de reparación si sus derechos eran violados. No existía un poder político al que invocar para enmendar un error. La esposa de Qijuk había muerto (Hoebel, 1954). No tener esposa en las sociedades esquimales es grave, porque la división del trabajo entre hombres y mujeres es muy escrupulosa: se necesitan dos personas para mantener un hogar. Cuando Qijuk buscaba otra esposa, sus ojos se posaron en una mujer casada con Kinger en un asentamiento vecino. Qijuk y sus hermanos fueron a buscar a la mujer. Cuando llegaron, Kinger estaba de caza. Qijuk se instaló con la esposa de Kinger (no tenemos información de lo que ella pensaba de la situación). Cuando Kinger volvió a su casa, Qijuk le dijo que se fuese. Todo el mundo estaba de acuerdo en que la razón estaba del lado de Kinger. Así que éste hizo lo único que podía hacer: mató a Qijuk. Los amigos de Kinger llegaron en su ayuda y mataron a uno de los hermanos; el otro huyó.

Esto acabó con el asunto. El hombre agraviado utilizó la autoayuda para resolver la situación. Volvía a tener a su esposa y el infractor había sido castigado. Esta situación podría haber llevado a una venganza de sangre, pero no fue así porque el hermano superviviente de Qijuk no se sentía lo bastante fuerte para arriesgarse a ella, así que nunca buscó venganza para sus hermanos.

Ordalía

Las ordalías constituían una parte importante de los procesos judiciales de la Edad Media en Europa, y se conocen en muchas otras partes del mundo. La ordalía era una forma de tratar casos que no podían ser decididos racionalmente por instancias humanas; la toma de decisiones se dejaba en manos de Dios. Si las ordalías eran ordenadas por un tribunal, las personas involucradas en el caso, fuesen demandantes, demandados o testigos, tenían que someterse a ellas, aunque en ciertas situaciones la gente podía sobornar a la otra parte o emplear a otra persona que sufriese la ordalía por ellos. La premisa era que Dios no permitiría que una persona inocente fuese dañada.

Las principales ordalías eran por el agua y por el fuego. Fueron utilizadas en toda Europa «de España a Constantinopla, y de Escandinavia a Nápoles» (Lea, 1878). Por ejemplo, en la Inglaterra anglosajona, el juicio por el fuego suponía que el acusado arrastrase una pieza de hierro al rojo de una libra (unos 400 gramos) durante nueve pies (2,7 metros). Tales ordalías siempre tenían lugar en miércoles. El lunes y el mar-

tes previos, el acusado se alimentaba solamente de pan y agua; se lavaba la mano y no se le permitía tocar nada. Tras la ordalía, la mano permanecía vendada hasta el sábado, cuando se descubría en presencia del acusador y los jueces. La culpabilidad o la inocencia eran determinadas según el grado en que la mano se hubiese quemado.

En la ordalía triple, el hierro pesaba tres libras, pero ésta en principio estaba reservada «para los incendiarios y “morthslayers” [asesinos secretos], falsificadores y para quien conspirase contra la vida del rey» (Lea, 1878). Después del 1300 aproximadamente, se puso en duda la eficacia de este procedimiento, cuando se consideró que Satanás, igual que Dios, tenía poder para hacer que la gente pasase la ordalía sin daños (una de las ideas que sostuvo la Inquisición).



7-14. La ordalía como dispositivo legal se encuentra en muchas sociedades. Aquí vemos un ejemplo de la «silla colgante», utilizada para probar a brujas en la ordalía por agua en Europa y en las colonias americanas en el XVII y comienzos del XVIII.

En una época tan tardía como 1960, yo presencié una ordalía en un caso en el interior de Liberia. La disputa era acerca de si un camionero había sido estafado por su ayudante. El camionero decía que le había dado al muchacho dinero para unas compras. No había evidencias excepto que el dinero se había perdido y las declaraciones contrarias de los dos implicados. Evidentemente se trataba de un caso para lo que en Liberia se llama «hombre sassy». El sassy es la corteza venenosa de un árbol africano (*Erythrophloeum guineense*) que se administraba a las personas en algunos tribunales africanos en los siglos XVIII y XIX. A la gente acusada de delitos se le exigía que bebiesen una infusión de esta corteza. Si vomitaban, eran inocentes; si no lo hacían, eran culpables y generalmente morían.

Este hombre sassy, un distinguido anciano vestido con una camisa púrpura y unos pantalones cortos de color caqui, no utilizó el árbol venenoso. Se sentó en el suelo delante de una pequeña hoguera. A unos centímetros del fuego había una olla negra con lo que se llamaba medicina en inglés, la *lingua franca* de Liberia. Introdujo en el fuego la hoja de cuarenta y cinco centímetros de un machete africano, un cuchillo de un

único filo parecido al que se usa en el Sudeste asiático. Tomó algo de medicina de la olla y se la untó en la parte inferior de la pierna. Luego sacó el machete del fuego y, moviéndolo lentamente arriba y abajo, tocó con él la medicina de su pierna. Se alzó un apagado humo azul.

El hombre sassy anunció luego que estaba preparado. Llamó al ayudante ante sí. El chico tenía unos dieciséis años y estaba claramente aterrorizado. El hombre sassy colocó el pie derecho del chico entre la olla y el fuego. Untó medicina en la pierna del muchacho, como había hecho en la suya. Luego fue hacia el fuego y, deliberadamente, retiró el brillante machete, moviéndolo hacia la pierna del joven. Cuando el cuchillo estaba a unos centímetros, el joven apartó la pierna y se encogió.

«¡Ajajá!», gritó la multitud.

El hombre sassy pidió silencio. Volvió a colocar el pie del joven en la misma posición. De nuevo untó la medicina; otra vez volvió a mover el machete caliente lentamente hacia la pierna; y de nuevo el joven retiró la pierna. El ayudante era entonces «evidentemente» culpable. Los jueces, un jefe y varios ancianos, condenaron al ayudante a pagar el doble del dinero que el camionero decía que había robado.

Resulta bastante evidente que las ordalías tienen muy poco que ver con los que los occidentales llamamos «justicia». Sin embargo, resuelven casos. Una vez que la ordalía ha tenido lugar, ya no hay disputa. La vida puede continuar.

Juegos y combate singular

Una de las formas de «manejar» la violencia es reducir su alcance, y luego convertir la solución parcial en una solución total. Los esquimales tradicionalmente utilizaban los duelos de canciones para zanjar las disputas. Un duelo de canciones requería una audiencia y a veces se realizaba en los festivales como parte del espectáculo. La persona cuyas canciones fuesen más aplaudidas era la vencedora. Algunos duelos de canciones de Groenlandia duraron años porque la gente los consideraba una diversión. En otros lugares, parecen haberse desarrollado en una única sesión. En algunos casos, todo el hogar se unía a la hora de cantar. Cuando se decidía el concurso, se declaraba finalizada la disputa, y los ex competidores vivían en paz. El duelo de canciones de los esquimales iba a veces acompañado de golpes en la cabeza, en la que los disputadores se golpeaban mutuamente la frente hasta que uno pedía un alto, declarándose a sí mismo perdedor (Hoebel, 1954).

Contiendas que suponían poco más que una lucha controlada existían entre los esquimales y también en el llamado juicio por combate, o combate singular, en la Europa medieval. Allí el acusado y el acusador luchaban, a petición del tribunal y bajo la supervisión de los jueces, en condiciones estrictamente controladas. El ganador del combate era el ganador de la disputa, según la premisa de que Dios se alinearía con el inocente (Lea, 1878).

La ordalía por combate era una forma aceptada de resolver disputas en la mayoría de Europa, incluso después del siglo XIII. Un juicio semejante era, para la mayoría, considerado concluyente. «El que hubiese sido sumergido en agua, caminado ileso entre restos ardientes, o retirado una mano intacta



7-15. El combate singular era una costumbre medieval en la que las partes de una disputa, o campeones pagados por ellos, luchaban entre sí en condiciones cuidadosamente controladas. Uno de los más interesantes es el combate singular entre un hombre y una mujer. El hombre se metía en un pozo hasta la cintura, armado con una maza; la mujer se quedaba fuera y estaba armada con una piedra envuelta en una tela. Quien ganase el combate ganaba la disputa.

de un caldero a la temperatura legal, sea considerado inocente por sus compañeros. Del mismo modo, incluso ahora, el veredicto de doce locos o bribones en una tribuna puede liberar a cualquier criminal, contra los más claros dictados del sentido común» (Lea, 1878).

Mediación

La mediación tiene lugar cuando un individuo, o un grupo de personas, se sitúan entre los contendientes en un conflicto, en un esfuerzo por ayudarlos a comprender sus puntos de vista mutuos y alcanzar un acuerdo. El mediador no tiene autoridad, y generalmente tampoco un poder especial excepto el de persuasión. La mediación funciona cuando ambas partes quieren resolver su conflicto y cuando ninguna de ellas desea realmente luchar. Sin embargo, si el conflicto en sí mismo tiene valor, o si realmente desean luchar, la mediación no funcionará porque nadie tiene autoridad para imponer cualquier decisión.

El mediador más famoso de la antropología legal es el jefe de piel de leopardo de los nuer. Como hemos visto, los nuer de los años treinta no poseían instituciones legales especializadas. El jefe de piel de leopardo era una figura religiosa, no política. Su único poder era amenazar con una maldición si los contendientes se obstinaban y no cooperaban. Una o ambas partes se acercaban al jefe de piel de leopardo para que mediase entre ellas. No tenía autoridad; todo lo que podía hacer era instar a las partes en conflicto para que llegasen a un compromiso, y hacer sugerencias sobre la forma en



7-16. El jefe piel de leopardo entre los nuer es un medio institucionalizado mediante el cual la gente salva las apariencias: llaman a un jefe piel de leopardo, que insiste en que hagan lo correcto, cuando la comunidad está de acuerdo en la forma adecuada de comportarse.

que, al menos hasta cierto punto, podían alcanzar un acuerdo. Sus arreglos se hacían en nombre de la paz para toda la comunidad.

Arbitraje

El arbitraje —arreglo de una disputa por personas elegidas por las partes en conflicto— añade otro escalón a la mediación. Las dos partes en conflicto acuerdan conformarse con la decisión del árbitro. Aunque el arbitraje puede estar señalado por testigos y por la presencia de un juez (el árbitro), no tiene

tras él una autoridad política (legal). En sistemas legales desarrollados como el nuestro, las partes en disputa pueden estar de acuerdo en adecuarse a un arbitraje «obligatorio». En este caso, han dado su aprobación a una forma de contrato y el sistema legal hará cumplir esos resultados.

Asambleas

La asamblea es una especie de reunión ciudadana. Es una reunión de vecinos e iguales que se encuentran para zanjar las disputas que hayan surgido dentro de la comunidad. Los tiv llaman a esta acción «reparar la tierra». Las disputas, una vez arregladas, dejan la tierra y a la gente otra vez en paz. La asamblea no es un tribunal. Los tribunales son instituciones especializadas; la asamblea es un aspecto de la comunidad.

En la historia de la Europa noroccidental, la palabra «moot» se aplicaba a una asamblea de personas que se reunían —generalmente al aire libre, bajo un árbol— para discutir los asuntos políticos locales y escuchar las disputas. Han sido localizadas en la mayoría de la Europa occidental al norte de los Alpes y los Pirineos. Las asambleas de Islandia fueron denominadas originalmente *mot-things* y más tarde abreviadas a *things*. Islandia estuvo ocupada por varios pequeños reinos nórdicos. En épocas determinadas del año, el rey convocaba a todos los varones adultos residentes a reunirse para arreglar asuntos que les incumbían a todos (Gomme, 1880). Con el tiempo, el *thing* islandés se convirtió en el primer parlamento del mundo. Un par de siglos después, fue una



7-17. La asamblea es una especie de reunión aldeana: todas las personas importantes (en algunos lugares, solamente los hombres importantes) se reúnen para elaborar una resolución sobre una disputa. Esta fotografía de una asamblea tiv fue tomada en 1950. Están escuchando una disputa que implicaba a mucha gente; todos los alrededores vinieron a oír lo que los notables tenían que decir.

asamblea inglesa la que desafió al rey Juan y lo obligó a firmar la Carta Magna.

Los tiv de Nigeria utilizaban asambleas en la época anterior al contacto; las asambleas todavía eran habituales a comienzos de la década de los cincuenta para escuchar disputas que no era posible llevar a los tribunales que habían sido establecidos por la administración colonial británica (Bohannon, 1957). Todavía existen asambleas en muchas zonas de África occidental.

Tribunales

Los tribunales son instituciones políticas especializadas que tratan con la ley y con los conflictos, disputas y crisis del orden social que son llevados ante ellos. Los tribunales, en su forma más desarrollada, no pueden existir sin autoridad para que sus decisiones sean llevadas a cabo, lo que significa la presencia de una organización estatal. El desarrollo de tribunales y sistemas legales tuvo lugar como parte del crecimiento del estado, lo que veremos en el siguiente capítulo.

En África existían numerosos tribunales porque los estados indígenas estaban muy desarrollados. El mejor descrito es probablemente el de los lozi de África central, estudiado a principios de los cuarenta (Gluckman, 1955, 1965). El rey ocupaba una posición central, aunque generalmente no asistía al tribunal y no participaba cuando lo hacía, porque el rey era un tribunal de apelación. Cada tribunal lozi tenía tres series de funcionarios, llamadas esteras porque se suponía que se sentaban en esteras. Cada estera tenía tres posiciones, y las personas que las ocupaban se sentaban en el lugar adecuado. El grupo más poderoso era el grupo de oficiales que se sentaban a la derecha del sitio del rey. El miembro de más edad de este grupo era el presidente del tribunal. Al lado izquierdo del rey



7-18. Un tribunal es un brazo del estado especialmente designado para escuchar y zanjar disputas. Este es un tribunal lozi, en lo que hoy es Zambia, en África meridional, como era en los años cuarenta.

se sentaba otra serie de oficiales; también eran poderosos porque ocupaban no sólo importantes cargos en el reino, sino también cargos en la casa del rey. Frente a este grupo de oficiales de la izquierda estaba la estera ocupada por miembros de la familia real.

Los litigantes se sentaban ante los jueces, cada uno rodeado por testigos. El demandante presentaba su caso en primer lugar. No se le interrumpía, sino que se le permitía acabar con todo el detalle que considerase necesario. El demandado presentaba luego su caso de la misma forma. Venían luego las declaraciones de los testigos. Los miembros del tribunal, ayudados por cualquiera de los presentes, indagaban mediante preguntas específicas o haciendo un careo entre las partes o los testigos sobre sus contradicciones. Cuando finalizaba este proceso, el oficial más joven de la derecha emitía el primer veredicto. El último era emitido por el oficial de mayor edad de la estera de la derecha, que era el presidente del tribunal. Éste era el veredicto que el rey recibía para su revisión y, a no ser que el rey ordenase una investigación posterior, era el veredicto definitivo. Evidentemente se había escuchado la opinión de los representantes de toda la comunidad.

EL ORDEN EN LOS SISTEMAS POLÍTICOS

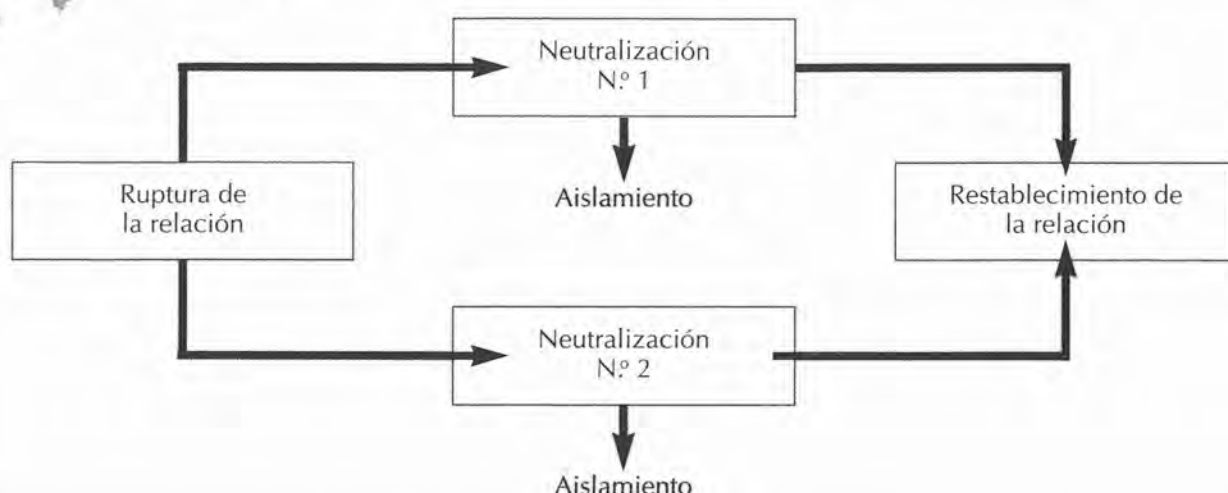
El saber antropológico tradicional sostenía que un sistema político tenía dos metas principales. La primera es la conservación y restauración del orden en la sociedad; la protección de esta sociedad de enemigos externos es la segunda.

Ambas metas se centran en la calidad y efectividad de las instituciones culturales para controlar las disputas. En un extremo, una cultura puede estar tan empobrecida (o tan regulada) que no se permite que ninguna disputa aflore a la superficie. Un sistema así es una dictadura. Las dictaduras aparecen cuando las personas que están en el poder prohíben las disputas, o incluso la discusión, para mantener su propio poder. El escaso margen que existe entre discusión y disputa es tan difícil de definir que puede ser prohibida la discusión para asegurar que no tengan lugar disputas incontrolables. Las dictaduras probablemente anularán toda discusión en nombre del mantenimiento del orden. Tales sociedades renuncian a instituciones para resolver las disputas en favor de mecanismos de poder que rechazan las disputas (y, por lo tanto, cercenan posibles discusiones subversivas).

En el otro extremo, las personas de una sociedad que no poseen mecanismos ni para zanjar las disputas ni para prevenirlas, deben replegarse sobre la autoayuda. El tamaño de cualquier grupo social que depende de la autoayuda como sistema primario de arreglo será probablemente muy limitado. A medida que una sociedad así se hace más grande, estará cada vez más cerca del caos, a no ser que encuentre medios organizados de resolución del conflicto.

Idealmente, las instituciones para la resolución de los conflictos son aquellas que permiten a una sociedad (1) dejar espacio para la discusión, incluyendo las disputas, de manera que puedan ser vistos todos los aspectos de un problema (y por lo tanto que el crecimiento cultural racional y ordenado tenga al menos la posibilidad de salir a la superficie), y (2) crear y mantener un medio para establecer un consenso y

Cadena de acciones de una disputa en modo bicéntrico



7-19. Cuando se rompe una relación, ambas partes pueden establecer una neutralización. Cada parte puede ver la situación desde un ángulo diferente. En este caso, ambas partes pueden o bien trabajar para reestablecer la relación, o permanecer aisladas entre sí.

tomar decisiones duraderas de forma que pueda seguir la vida de forma ordenada y predecible.

El arreglo de discusiones, y por lo tanto de disputas, está en el centro del proceso político. El genio de un buen gobierno consiste en permitir que tengan lugar discusiones y disputas de forma que puedan aflorar soluciones mejores, al mismo tiempo que existe un control suficiente para permitir una vida ordenada y predecible.

Así, la vida en todo sistema político es una lucha entre el control y el caos. Los diferentes gobiernos trazan la frontera en diferentes lugares y tienen diferentes ideologías sobre dónde debe ser trazada la línea. Algunos poseen instituciones eficientes para permitir, controlar y beneficiarse de las disputas. Otros no.

Modos políticos de actuación

Existen dos formas de acción política, o mejor dicho, dos maneras de las que puede funcionar un sistema político. El primero aparece cuando el sistema se presenta como una entidad única, un bloque monolítico. Todo el poder dentro del sistema está organizado alrededor de un centro. Esto puede ser denominado modo **unicéntrico**. El segundo aparece cuando el gobierno se divide en dos o más entidades subordinadas entre las que se permiten discusiones y a veces disputas. Es el modo **multicéntrico**. La forma más común de modo multicéntrico es el **bicéntrico**. Los modos uni y multicéntrico frecuentemente están entremezclados.

La cadena de acción del modo bicéntrico aparece ilustrada en **7-19**. En el modo bicéntrico, la infracción que hace saltar la cadena está sujeta a más de una interpretación. Si las dos interpretaciones no son discutidas, pueden surgir serias dispu-

tas. Ambas partes pueden comenzar lo que consideran una neutralización para poner las cosas en su sitio, mediante sus diferentes definiciones de lo que es correcto. El resultado será o bien el aislamiento si una o ambas partes se retiran, o un choque si ambas partes se mantienen firmes. En esta situación, la «corrección», si tiene lugar, supone reestablecer la relación, bien sobre las mismas bases, o bien sobre unas nuevas. Gobiernos como el de Francia o España, con muchos

Modo unicéntrico y bicéntrico de un sistema de poder

	Amenaza de la fuerza	Uso de la fuerza
Unicéntrico	Ley	Diplomacia
Bicéntrico	Policía	Guerra

7-20. Un sistema político unicéntrico es el que presenta un frente unido en todos los contextos. Puede ser una dictadura o un estado unipartidista. Un sistema multicéntrico es una entidad política con dos o más centros que pueden estar en conflicto controlado, como los estados multipartidistas de las democracias modernas. El truco para llevar una democracia es alternar los modos unicéntrico y bicéntrico de un único sistema. Las relaciones internacionales siempre se realizan con un modo bicéntrico, aunque algunas acciones de Naciones Unidas se parecen al modo unicéntrico.



El sistema político estadounidense hace un uso extensivo tanto del modo unicéntrico como del bicéntrico. Permite a la gente del país, o a sus representantes, dividirse

en dos o más partidos. Las discusiones entre los miembros de los partidos, frecuentemente bordeando la disputa, aclaran los problemas. Luego, mediante un proceso de votación, se reafirma el modo unicéntrico del sistema. Por esta vía, se deciden algunas de las cuestiones. De la misma forma, se crean controles y equilibrios dentro del sistema de gobierno mediante la extensión del modo bicéntrico a la discusión sobre leyes y política. Una vez que se ha votado y se ha aprobado la ley, sin embargo, el modo unicéntrico se autoafirma. El poder ejecutivo, incluyendo el sistema policial y los tribunales, se pone en marcha.

Los estados de partido único, como la antigua Unión Soviética, no permiten que surja el modo bicéntrico. El resultado es que tanto las ideas sobre los cambios en la política como cualquier diferencia individual de opinión deben ser mantenidas en secreto. De la misma forma, durante 1989, un movimiento estudiantil en China fue violentamente suprimido por el gobierno comunista. Al manifestarse a favor de la democracia, los estudiantes de hecho estaban pidiendo que se alterasen las fronteras entre el modo unicéntrico y el bicéntrico de su sistema. Bien porque China no tenía experiencia o conocimiento de instituciones para dirigir una sociedad en la que tuviesen cabida las disputas, o bien precisamente porque los dirigentes temían los resultados de permitirlos, el movimiento estudiantil fue definido como «sublevación», fue llamado el ejército y el movimiento fue completamente aplastado.

La moraleja es sencilla: un sistema político no puede manejar una democracia si no posee las instituciones necesarias para operar con el modo bicéntrico. Incluso una democracia debe vigilar constantemente las fronteras entre los modos bicéntrico y unicéntrico de su gobierno: entre el poder y la disensión, y en última instancia entre la justicia y la tiranía.

PARA RAROS, NOSOTROS

partidos políticos, ajustan el modo unicéntrico a uno multicéntrico (no sólo a dos como en los Estados Unidos).

Sistemas entrelazados unicéntricos y bicéntricos o multicéntricos conducen a uno de los modelos más complicados que los antropólogos han podido encontrar al comparar los sistemas políticos.

El uso de la fuerza presenta interesantes diferencias en los modos políticos unicéntrico y bicéntrico, como vemos en 7-20. Dentro del modo unicéntrico, la ley es la principal sanción, y la policía se utiliza para «mantener el orden». En un modo bicéntrico, la discusión —y frecuentemente la diplomacia internacional— es central; si la discusión fracasa, dos fuer-

zas (que pueden ser ejércitos) luchan para establecer y preservar su idea de lo que debe ser el orden.

Comunicación. Para que funcione el modo bicéntrico, hay que permitir que las dos facciones expongan sus posiciones. Como hemos mencionado antes, la Unión Soviética antes de 1989 colocaba todo el poder en una única entidad para mantener los procesos unicéntricos en todos los niveles del sistema. La Unión Soviética estaba compuesta por quince repúblicas. Antes de 1989, la comunicación (expresión de opiniones, disensión) estaba estrictamente controlada por el gobierno. Los modos multicéntricos o bicéntricos fueron efectivamente eliminados. Estos modos emergieron cuando la *perestroika* (reestructuración) permitió que la comunicación saliese a la superficie, y seis de las quince repúblicas solicitaron dejar la unión. Al mismo tiempo, la *glasnost* (apertura) cambió la forma en que la Unión Soviética abordaba la comunicación con otras naciones.

Organización dual. Algunas sociedades, como los pueblos tewa de Nuevo México, utilizan el modo bicéntrico —generalmente llamado organización dual— en todos los niveles casi hasta el punto de que no existen personas o cuerpos con autoridad. Los tewa dividen el año y la naturaleza en verano e invierno. Tiene dos cuerpos de oficiales, uno para el verano y otro para el invierno. La masculinidad y la caza están asociadas con el invierno; la feminidad con el verano. El calendario ritual está dividido entre los dos; la acción política se lleva a cabo mediante una consideración constante de ambos lados, cada uno con sus deberes que requieren cooperación por parte del otro.

7-21. La organización dual es una forma de convertir todas las situaciones a un modo bicéntrico, de forma que ningún individuo tenga una autoridad no controlada o discutida.

Soberanía. El estado, como veremos en el capítulo siguiente, es un sistema unicéntrico (como hacen las democracias modernas, puede permitir en su interior modos bicéntricos de acción, pero muchos estados no lo hacen). Un estado puede estar formado por un complejo de relaciones, grupos sociales, o subculturas, pero todos sus ciudadanos se suscriben a él. Todos entienden que es un sistema único que, como un matrimonio feliz, incluye algo parecido a un sistema bipartidario.

La mayoría de los estados se definen a sí mismos como sistemas soberanos. Esto significa que no existe un grupo político más amplio con el unirse. El estado soberano se considera a sí mismo el poder político último dentro de su área geográfica. Sin embargo, la mayoría de los estados soberanos están relacionados con otros estados soberanos. Los sistemas políticos que incluyen a dos o más estados soberanos, a causa precisamente de la idea de soberanía, están limitados a modos bicéntricos de operación. Como la situación descrita en 7-19, cada uno posee su propia interpretación cultural de la relación. Así, a causa de ambas



7-22. Cuando existen dos bandos, pueden luchar. Las culturas guerreras a veces se centran en el engrandecimiento personal en el transcurso de batallas con fines específicos. Una guerra en la que el elemento guerrero sea mínimo requiere un sistema político enormemente complejo. Aquí vemos una escultura de unos guerreros indios luchando contra la caballería de los Estados Unidos. En Vietnam, combatieron muchísimos americanos, pero realmente no se consideraban a sí mismos ante todo guerreros.

soberanías, las relaciones internacionales están reguladas a través de la diplomacia y la guerra.

Diplomacia

En la diplomacia, los problemas que existen tras una disputa pueden ser reducidos a veces a problemas de traducción. La primera tarea de la diplomacia es traducir un idioma cultural a otro y a la vez exponer los propios argumentos lo bastante firmemente como para vencer. Obviamente, la diplomacia puede fallar si las traducciones no consiguen llevar a un entendimiento mutuo (o a lo que ha sido denominado *desacuerdo de trabajo*), o también si el éxito de la traducción pone de manifiesto que las metas de ambos sistemas políticos son completamente incompatibles. Como sucede con las relaciones sociales simples, tal incompatibilidad puede ser contrastada de dos formas: la evitación y el uso de la fuerza.

La diplomacia ha sido tildada de «el arte de no decir nada» o «el arte de mentir», porque el lenguaje debe ser parcial u oscuro. La discusión diplomática debe ser antiincendiaria y también debe superar la simple charla para ganar tiempo o para esconder fallos. Si no se establece una base de común entendimiento, los diplomáticos frecuentemente mantienen un «diálogo de sordos» sin saberlo. Las sutilezas de la comunicación diplomática a veces se pierden cuando la información se reconvierte a la lengua corriente. Por lo tanto, incluso si los diplomáticos de dos países se comprenden, no hay garantías de que estos resultados sobrevivirán a la traducción para la gente de un país o de ambos.

Cuando dos poderes separados (individuos, grupos o estados) utilizan conceptos legales en el modo bicéntrico, se denomina ley internacional. Igual que la gente busca la mediación o los nuer acuden a un jefe de piel de leopardo, cuando dos estados soberanos desean cooperar, pueden

hacerlo a través de la diplomacia y la negociación. De ello pueden resultar tratados. La amenaza de la **guerra**, que es una forma culturalmente compleja de autoayuda, es la sanción final. No existe ninguna institución «externa» con el poder de imponer el orden a dos soberanías. Las Naciones Unidas fueron creadas para llenar este hueco, pero no tienen medios de imponer sus resoluciones excepto si las naciones miembros voluntariamente cooperan para disuadir a un miembro rebelde, como hicieron muchos países en la guerra de 1991 contra Irak.

Cuando la diplomacia fracasa, aparecen el aislamiento o la guerra. El aislamiento, por definición, no necesita mantener canales de comunicación. De hecho, el aislamiento busca deliberadamente la clausura de esos canales. En el mundo actual, las partes en guerra necesitan comunicarse entre sí. Las personas —especialmente mujeres— que tienen parientes en ambos lados frecuentemente actúan como mediadoras en las sociedades a pequeña escala. En la guerra entre naciones, los países neutrales son eslabones vitales de la cadena: si Suiza y Suecia no existiesen, habría que inventarlas.

REFLEXIONES FINALES

El conflicto, como hemos visto, se encuentra en todas partes; impregna toda nuestra vida. Si no está adecuadamente controlado, es un problema de largo alcance. Las técnicas de control del conflicto se encuentran en las instituciones gubernativas y legales que tienen en consideración la discusión y suficiente poder para manejar las disputas. Cuando faltan estas instituciones —especialmente instituciones que manejen las situaciones bicéntricas dentro del sistema político unicéntrico— no se puede alcanzar un consenso. La falta de estas instituciones fue una de las causas del declive de las

antiguas ciudades-estado griegas. Las instituciones actuales para la utilización y el control del poder son casi igual de sutiles. Se pueden ver sus luchas y sus debilidades casi todas las noches en las noticias de la televisión. La búsqueda del equilibrio entre conflicto y orden es un proceso interminable.

PALABRAS CLAVE

agresión amenaza de ataque por parte de un animal hacia otro. La agresión, en etología, antropología y psicología, es la respuesta a la adrenalina que hace posible que un ser viviente utilice sus propias demandas para sobrevivir. En el lenguaje normal significa el primer paso hacia un conflicto, y suele ser confundida con él.

bicéntrico situación o sistema políticos en los que existen dos centros de poder. La tensión creativa entre la rama legislativa y la ejecutiva en los Estados Unidos es un caso claro. Todas las disputas y acuerdos internacionales son bicéntricos.

comportamiento agonístico comportamiento basado en la agresión entre animales, que puede ser asertivo o antagonista.

conflicto desacuerdo, disputa, reyerta, lucha o combate entre dos partes. Si están involucradas más partes, casi siempre forman dos bandos.

corrección resultado de una neutralización adecuada: o bien la infracción originaria de la norma se borra con un comportamiento correcto, o bien se exige un precio por el comportamiento incorrecto.

guerra conflicto armado enormemente organizado entre dos bandos también muy organizados.

ley cuerpo de normas reconocidas por una comunidad como vinculantes para sus miembros. Cada ley debe ser una guía para zanjar las disputas o dirigir la conducta. Aunque existen las normas en todas las sociedades, la ley generalmente no está demasiado desarrollada en ausencia del estado.

multicéntrico describe un sistema legal o situación en la que existen varias estructuras de poder, ninguna de ellas sujeta a la soberanía de las demás.

norma patrón de comportamiento dentro de un determinado grupo, que está de acuerdo en lo que la gente *debería* hacer. Con frecuencia se la confunde erróneamente con comportamiento «habitual», es decir, con lo que la mayoría de la gente hace.

neutralización cualquier acción emprendida cuando se rompe una norma. Su propósito es contrarrestar la infracción originaria.

unicéntrico sistema legal en el que todo el poder está concentrado en una persona, una institución o un gobierno. No existen control o impedimentos sobre el poder de esa persona o grupo.

Hacerse con el Control

8

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- No hay que confundir gobierno y estado: la ausencia de estado no implica ausencia de gobierno.
- Las tareas gubernamentales centrales son el manejo del conflicto y las relaciones intergrupales («internacionales»).
- Las familias pueden encargarse del gobierno (navajos). También los grupos ceremoniales (hopi), los linajes (tiv, nuer) y ramas de linajes. En algunas zonas de Nueva Guinea, las tareas de gobierno son realizadas por los *big men*, personas cuyo liderazgo está construido sobre cualidades personales, pero no está asociado con su posición dentro de cualquier grupo.
- El estado es un invento cultural —una herramienta social— que permite a una estructura de papeles sociales sustituir o reforzar la jerarquía de individuos con el propósito de manejar el conflicto y proteger al grupo de enemigos o depredadores. (Como hemos visto, en ausencia de estado, las necesidades políticas de un grupo son satisfechas por la familia, los grupos de parentesco, grupos religiosos o individuos poderosos.)
- El estado tiene quizá diez mil años de antigüedad. El estado-nación (coordinación cultural de la «nación», como denominamos al grupo étnico localizado, y el estado) tiene solamente unos cientos de años.
- La burocracia creció como parte integral del estado. Su definición es una jerarquía de papeles. Como tal, la burocracia también es utilizada por otras clases de instituciones.
- Los gobiernos modernos han asumido tareas que van más allá de las políticas básicas: guerra, control del mercado, educación, y muchas más.

Vivimos en una era política, de la misma forma que el período medieval fue una era teológica. En la Edad Media, todas las cuestiones morales se remitían a Dios, bien de forma directa o bien bajo la forma de sus satélites en la tierra. En la actualidad, todos los problemas sociales que no son vehiculados a través de la familia o de la escuela son manejados por el gobierno. Los problemas relacionados con la sociedad global emergente o los agudos problemas de la economía son definidos como problemas gubernamentales.

Las personas de las sociedades industriales estamos acostumbradas a tener una institución gubernativa poderosa y altamente especializada llamada **estado**. Por esta razón, tenemos problemas para entender cómo es la vida sin este estado



8-1. Gobierno y Estado no son lo mismo. El estado (representado aquí por una vista del Kremlin de Moscú) es una institución especializada de gobierno; el gobierno puede llevarse a cabo de muchas otras formas.

poderoso. En realidad, la magnitud del estado como fuerza social hace difícil pensar de forma creativa acerca de los gobiernos. Lo que experimentamos como poder e impersonalidad del estado gobernante hace difícil introducir cambios creativos.

No hay que confundir **gobierno** con estado. Había gobierno mucho antes de que existiesen estados. Gobierno es cual-



Una comunidad de personas —una sociedad— lleva sus asuntos mediante una forma acordada, un *gobierno*. Igual que el paradigma científico establecido prevé la «ciencia normal», también el gobierno y las costumbres sociales predominantes prevén las transacciones normales de una sociedad. La *política* es el ejercicio del poder dentro de este consenso.

Marilyn Ferguson (1980)

DICEN

quier serie de procesos sociales para realizar las tareas políticas básicas. Existen dos responsabilidades centrales: zanjar las disputas y mantener la paz doméstica por un lado, y mantener la integridad del grupo social contra invasores externos, por otro: cuestiones domésticas y relaciones internacionales. A medida que se desarrolle este capítulo, veremos que algunos gobiernos, especialmente los estados centralizados, frecuentemente añaden otras tareas a estas básicas.

El estado, por otro lado, es una institución especializada que surge para hacerse cargo de las tareas de gobierno cuando los grupos sociales se hacen tan grandes que la gente ya no puede gobernarse a sí misma utilizando los grupos de parentesco, las congregaciones religiosas y la comunidad. El estado generalmente surge en períodos de rápido crecimiento de población o de cambio cultural dramático. El estado hace posible que exista la sociedad a gran escala, e incluso que prospere. El estado, a medida que vas leyendo esto, está experimentando sorprendentes cambios, de nuevo en un período de asombroso crecimiento cultural que acompaña a la expansión de la población.

8-2. El gobierno tiene dos tareas básicas: zanjar las disputas y mantener la integridad del grupo social contra invasores externos. En algunos estados se añaden muchas otras tareas. Si se añaden demasiadas, la institución del estado puede ser demasiado gravosa.

El gobierno puede hacerse muy pesado cuando problemas sociales muy alejados de las tareas centrales son descargados sobre el estado. Cada vez resulta más evidente que en una sociedad postindustrial compleja, el estado está sobrecargado. Igual que la familia en su contexto actual puede tener dificultades para realizar todas las tareas que le están asignadas, también el estado puede no ser capaz de llevar a cabo todos los deberes que le han sido impuestos. Del mismo modo que el mecanismo de mercado tiene dificultades con los problemas de la inmoralidad de la desigualdad, también el mecanismo estatal lucha con la carga de un sistema del bienestar o con el inminente desastre ecológico.

Como veremos en este capítulo, debemos recordar que en la actualidad quizá necesitemos nuevas clases de instituciones sociales para tratar con los problemas de la sociedad global actual: no reemplazando las antiguas, sino complementándolas (lo veremos más detenidamente en el capítulo 15).

SOCIEDADES SIN ESTADO

Las sociedades que carecen de estado tienen mecanismos de gobierno tan diferentes que no se ha encontrado un término adecuado para ellas excepto «sociedades sin estado». Lo que todas ellas tienen en común es que la jerarquía no está permanentemente institucionalizada. Por esta razón, a veces son denominadas «igualitarias». En la mayoría de estas sociedades, se permite que se formen jerarquías, y se utilizan solamente cuando son necesarias para propósitos determinados.

8-3. Las sociedades sin estado pueden asignar funciones de gobierno a las familias extensas, como entre los navajos tradicionales. Las familias navajo eran matrilineales, es decir, se basaban en las relaciones entre mujeres. Aquí vemos a un grupo de mujeres navajo tejiendo en el exterior de un hogan tradicional, la casa navajo.



Una vez que se logra este propósito (o se rechaza el intento), la jerarquía se disipa. ¿Cómo son los asuntos políticos en estas sociedades sin estado? ¿Cómo se mantiene el orden?

Las familias como gobierno

Los navajos dividen el mundo en dos clases de personas: los parientes relacionados entre sí por *k'e*, que significa cordialidad y tranquilidad, y las que están relacionadas sobre la base del intercambio recíproco. Tradicionalmente, los navajos vivían —y muchos todavía lo hacen— en pequeños grupos de residencia formados alrededor de una mujer y sus hijas. Esta disposición matrilineal era reforzada en el momento del matrimonio, cuando el lugar de residencia más común para la pareja recién casada era el hogar de la madre de la esposa. Tradicionalmente no existía ningún grupo claramente definido que fuese más amplio que el grupo de residencia (Witherspoon, 1975).

Los navajos son muy intransigentes respecto al hecho de que toda persona tiene derecho a hablar por sí misma. Esperan que otras personas actúen de forma predecible y adecuada, pero no lo exigen. Se deplora la coerción, sin que importe cómo y para qué se utilice. Nadie, bajo ninguna circunstancia, tiene derecho a imponer su decisión sobre el grupo o sobre cualquier individuo. La unanimidad es la única base de la acción colectiva que los navajos han reconocido tradicionalmente. El liderazgo es una cualidad personal basada en la capacidad y en las necesidades del momento.

Tradicionalmente, los navajos no han tenido una forma de gobierno separada de su sistema familiar y comunitario, que realizaba las tareas que hacen los gobiernos. Cuando los navajos fueron asentados en su reserva a fines del siglo XIX, se formaron grupos poco definidos bajo un jefe local para tratar con los extraños, especialmente con el gobierno de los Estados Unidos. El jefe, representando a los distintos grupos, firmaba tratados de paz. A comienzos del siglo XX, se desarrollaron grupos locales reconocidos alrededor de centros de comercio, escuelas, misiones. En 1923 se formó un Consejo Tribal, y el territorio navajo fue dividido en más de cien cabildos, agrupados en dieciocho distritos. Los navajos experimentaron la necesidad de este Consejo Tribal porque alguien tenía que firmar los contratos petrolíferos. Las funciones del Consejo Tribal se ampliaron desde entonces como resultado de la participación de los navajos en la cultura americana. La centralización del poder en el Consejo Tribal tuvo como consecuencia la expansión del nacionalismo entre los navajos en la segunda mitad del siglo XX; se ha llegado a sugerir incluso un estado navajo dentro de los Estados Unidos.

Los grupos ceremoniales como gobierno

El liderazgo puede tomar la forma de poder y convicciones religiosas, que pueden estar también entremezcladas con los papeles de parentesco dentro de los clanes. De todos modos, sigue siendo en gran medida una serie de cualidades personales.

Los hopi, por ejemplo, son una pequeña sociedad de indios americanos que han vivido desde hace siglos en lo que actualmente es la zona noreste de Arizona, rodeados por los navajos. Aunque la sociedad hopi era mayor en los días antiguos, estaba reducida a unas 3.500 personas en 1950. Desde entonces, la población ha vuelto a aumentar. El país hopi era y es una tierra de aldeas. Cada aldea es políticamente independiente. Anteriormente no existía ninguna organización tradicional que ligase a las aldeas. Actuaban de acuerdo solamente cuando eran atacados desde el exterior. Las alianzas desaparecían cuando la amenaza externa desaparecía. El Bureau of Indian Affairs organizó un Consejo Tribal; los hopi lo consideran ahora un dispositivo esencial para tratar con el Bureau, en sus conflictos con sus vecinos navajos sobre derechos de tierras, y como un dispositivo a través del cual los hopi como unidad pueden firmar contratos y cerrar acuerdos con la gente del mundo exterior.



8-4. Los gobiernos sin estado pueden estar basados en grupos ceremoniales, como entre los hopi tradicionales.

Los miembros de una aldea hopi están divididos en cierto número de clanes matrilineales (Eggan, 1950). Una persona es miembro del clan de su madre, pero también está estrechamente relacionada con los matriclanes de su padre y del padre de su madre. Los hopi asignan a cada niño un padre ceremonial que es responsable del paso del niño a través de las ceremonias de iniciación. Se dice que el niño se convierte en un pariente del clan del padre ceremonial. Por otra parte, si un niño se pone enfermo, debe ser «entregado» a un doctor, lo

que quiere decir que también se convierte en pariente del clan matrilineal del doctor. Los afines también son parientes importantes. Así, los múltiples usos del parentesco vinculan a una persona con mucha gente diferente, y la cualifican como miembro de muchos grupos. Puesto que el parentesco liga a este gran número de personas, también proporciona una forma de manejar las disputas y el orden en la aldea.

El hogar hopi está basado en la residencia matrilineal. Como resultado de ello, cada aldea tiene un núcleo permanente de mujeres relacionadas matrilinealmente. Las mujeres de un hogar se vuelven a sus maridos y padres para que proporcionen el sostén económico del hogar, pero a sus hermanos e hijos varones para que realicen los rituales necesarios.

El clan, un pequeño grupo de parientes matrilineales, es también el rasgo más importante de la organización social hopi. Es la unidad ritual básica porque todas las ceremonias importantes están controladas por, y son la principal responsabilidad de, un clan o grupo de clanes. Aunque la mayoría de los clanes están presentes en varias aldeas, cada una posee su propio calendario de rituales importantes, y cada clan tiene una parte importante en ellos.

Los clanes son totémicos, en el sentido de que cada clan está asociado con cierto número de animales o manifestaciones de la naturaleza, y es denominado según uno de los miembros de esa categoría. Algunos clanes (no todos) utilizan una metáfora de descendencia del clan animal. Toda la naturaleza está clasificada en categorías, y los diferentes clanes se incluyen en la misma serie de categorías. Cada clan mantiene así una relación especial con ciertos animales. Los clanes animales están a veces representados por máscaras propiedad de los clanes, guardadas por la mujer más anciana del clan, y utilizadas en algunas ceremonias.

Además de los clanes, los hopi tienen una elaborada serie de organizaciones ceremoniales. Entre otras están (1) el culto kachina (los kachina son espíritus asociados con los clanes y con los elementos de la naturaleza), (2) sociedades masculinas responsables de la iniciación ritual de los jóvenes como miembros adultos de la sociedad hopi y de la ceremonia del solsticio de invierno, así como de otras ceremonias, y (3) sociedades que se ocupan de la lluvia, la guerra, las bromas y las curaciones.

Cada aldea tiene un ciclo ceremonial. Las ceremonias siguen un calendario, algo diferente en cada aldea. Se dice que el bienestar de todas las personas —en realidad del mundo entero— depende de la adecuada realización de las ceremonias. La organización social se encuentra así estrechamente asociada con la ecología. Cada ceremonia es poseída y controlada por un único clan, cuyos miembros más ancianos están a cargo del ritual de esa ceremonia. Sin embargo, la ceremonia es *representada* por miembros de una de las sociedades. El culto kachina es la única asociación pantribal; igual que la sociedad de los hombres, es importante para la iniciación de los jóvenes y también en el culto de los antepasados (los antepasados vuelven cada año en el transcurso de las ceremonias). Son interpretados —es decir, se le da realidad a su presencia— por bailarines enmascarados.

En un contexto social complejo como este, las tareas básicas de gobierno pueden ser llevadas a cabo durante el proceso de realizar otros asuntos. Los hopi son una sociedad relativa-

mente pequeña que, hasta hace poco, no tenía necesidad de un gobierno tribal.

Los linajes como gobierno

En el capítulo 5, hablamos de los sistemas de linaje basados en el principio de oposición segmentaria y cómo funcionaban en un contexto de parentesco. Cuando hablamos de las asambleas en el capítulo 7, vimos que los sistemas de linaje podían ser centrales en el proceso de resolver disputas, y señalamos que los tiv los utilizaban como dispositivo político para alcanzar y mantener la armonía interna. Aquí queremos concentrarnos en cómo los sistemas de linaje son utilizados políticamente para controlar la guerra.

El sistema de linaje coincide claramente con una norma general de interés personal: si dos personas que conozco están luchando, debo unirme a la que está más relacionada conmi-

8-5. Los gobiernos sin estado pueden utilizar un sistema de linaje basado en el principio de oposición segmentaria para controlar e impedir la guerra, como entre los tiv.

go en el sistema de linaje; si una de ellas está muy relacionada conmigo, no tengo la opción de quedarme aparte, sino que debo ponerme a su lado. En el caso más sencillo de los linajes patrilineales discutidos brevemente en el capítulo 6, si mi hermano y mi medio hermano paterno están discutiendo, debo apoyar a mi hermano. Si este mismo medio hermano paterno está discutiendo con el hijo del hermano de nuestro padre, debo unirme a mi medio hermano. En este nivel, él y yo somos, como dicen los tiv, «una persona». Sin embargo, si un hijo del hijo del hermano del padre de mi padre comienza una disputa, debo unirme al hermano de mi padre contra él, porque estoy más relacionado con él en el sistema de parentesco y en el de linaje. En otras palabras, me uno a los miembros de mi propio linaje en el punto en que se bifurcan los linajes de ambos contendientes. Juntos luchamos con los de otro linaje, aunque en un nivel más amplio también estemos emparentados con las personas con las que estamos luchando. Si aparece un enemigo que está más lejanamente relacionado con ambos de lo que estamos entre nosotros, entonces los que hemos estado peleando debemos unirnos para luchar contra el extraño. El único momento en que los tiv deben unirse contra un enemigo es cuando este enemigo no es un tiv. Este principio está expuesto en 5-11 y 6-15.

Según el mismo principio, si yo estoy relacionado de la misma forma con dos hombres que están disputando o luchando, obviamente tengo que mantenerme al margen. La única excepción es cuando uno de los dos está emparentado conmigo a través de mi madre. Si yo permito que el parentesco deje a un lado la pertenencia al linaje y ayudo a mi pariente matrilateral, tengo que asumir que estoy actuando por mi cuenta, contra el principio de oposición segmentaria. La responsabilidad es mía. Ninguno de mis compañeros de linaje me ayudará si me meto en líos.

Evidentemente, el sistema de linaje es una forma efectiva de realizar las tareas de gobierno en ausencia de un estado. El siste-

ma de linaje controla tanto el proceso judicial —proporcionando la base para el arreglo de disputas— como la guerra —limitando y definiendo la escala del adversario—. No hay necesidad de la institución especial del estado. Lo único que falta es una serie permanente de representantes ante los extraños.

El liderazgo dentro de un sistema de linaje es siempre personal. No puede haber posiciones de autoridad que lleven consigo cualquier clase de derechos inherentes. Si existiesen, el principio de igualdad que subyace a la oposición segmentaria sería negado.

Así, en un sistema de linaje, el liderazgo equivale a reconocer las opiniones de las personas de tu linaje y expresarlas verbalmente. Cuando os habéis puesto de acuerdo sobre el rumbo de una acción, entonces puedes dirigir su ejecución. Puesto que no existe ninguna apariencia de papel social en este liderazgo, no puede estar institucionalizado. Por ejemplo, cuando el gobierno colonial británico quiso dirigir a los tiv, insistió en la designación de «jefes reconocidos», porque no podía imaginar ninguna otra forma de «organizar» a la gente. Aunque los «jefes reconocidos» podrían haber sido excelentes representantes frente a todos los extraños, se veían impotentes a la hora de intentar resolver disputas dentro de los grupos. Para hacerlo, tenían que convocar a los ancianos de los grupos enfrentados. Desde el punto de vista tiv, cualquier jefe era miembro de uno de los subgrupos dentro del linaje, y por lo tanto tenía prejuicios por definición. En suma, todas las disputas eran resueltas por medios bicéntricos. Algunos de estos jefes designados intentaron utilizar la fuerza que el gobierno colonial les había dado para zanjar disputas dentro del grupo. Inmediatamente fueron tildados de tiranos y todo el grupo se volvió en su contra.

Las ramas de linaje como gobierno

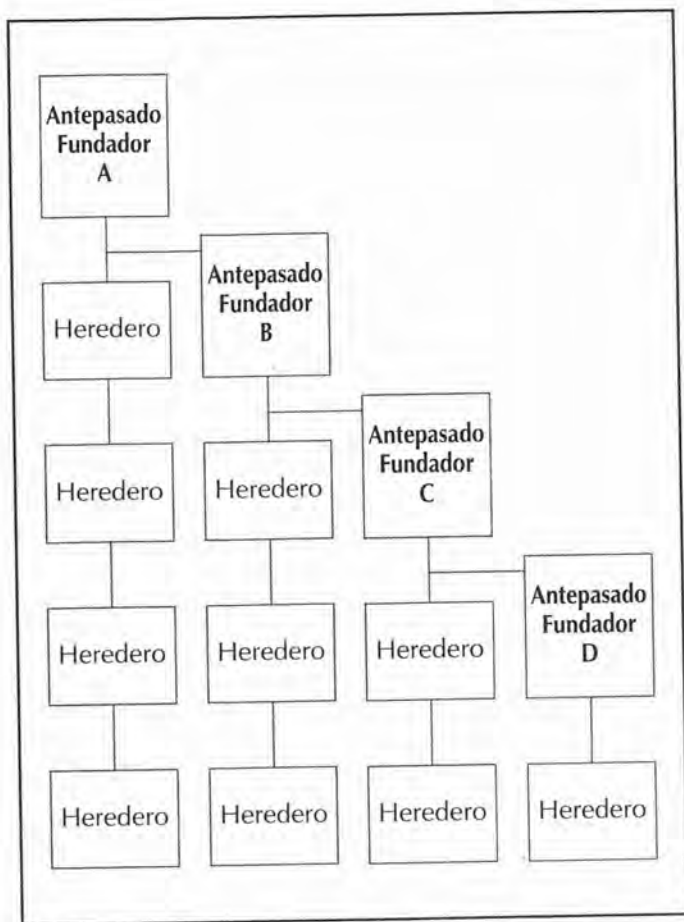
Los linajes se convierten en **ramas** con la introducción de cualquier símbolo o propiedad que cree una diferencia de clase, subordinando algunos linajes a otros. Cuando la desigualdad se introduce en una estructura de linaje, el resultado son ramas, término que se refiere al modelo formado por las ramas de un árbol. La presencia de una pieza simbólica de propiedad como «la corona» en la historia europea crea una desigualdad básica. 8-6 ilustra la forma en que funciona un sistema de ramas.

La introducción de la desigualdad en un sistema de linaje abre el camino hacia la organización estatal. La desigualdad es, en cierto nivel, parte del proceso de institucionalización del poder. No puede existir división del poder sin desigualdad, lo que puede extenderse a algunas de las formas discutidas en el capítulo 7.

Los Big Men como gobierno

La institución llamada **big man***, que realiza algunas de las tareas de gobierno en Melanesia, es una adaptación particular

* N. de la T.: el término (en plural big men), que significa «gran hombre», se utiliza siempre en inglés. Existe un segundo término, «great man», que sí se traduce como gran hombre, porque como se verá más adelante parece necesario diferenciar las dos figuras.



8-6. Las ramas de linaje pueden ser utilizadas para funciones de gobierno; de hecho, un sistema de ramas está en el camino hacia la jefatura. Aquí, el poder se extiende solamente a un descendiente del fundador originario (A), representado en la columna de la izquierda. Las demás ramas descendientes del fundador deben crear nuevos símbolos heredables; las ramas B, C y D fueron posteriores, y por lo tanto más jóvenes, a la rama A. Cada rama tiene su propio símbolo de sucesión (adaptado de Service, 1975).

del liderazgo carismático. Está basada en el liderazgo personal, pero generalmente carece de cualquier asociación con un grupo de descendencia y no está basada en el linaje o en la rama de linaje. Cualquier desigualdad que surja no se plasma en un sistema de papeles sociales. Las sociedades con big men no están estructuradas alrededor de una idea de autoridad, aunque en realidad el poder puede ser inherente a los big men.

La sociedad típica de la Melanesia occidental está basada en grupos de parentesco que también son residenciales; cada uno vive en una pequeña aldea; cada aldea es más o menos igual que las demás. Económicamente, la gente de la aldea toma sus propias decisiones y son autosuficientes en alto grado, aunque puede desarrollarse cierto comercio de productos alimenticios, y el comercio de bienes de prestigio puede ser el centro de los intereses masculinos. Los segmentos formados por estas aldeas no están integrados en un orden mayor.

Un big man melanesio nunca realiza un movimiento que no esté destinado a ser «una comparación competitiva e individual

con otros» (Sahlins, 1963). Destaca entre otros hombres por su propio esfuerzo. Su poder es un poder personal, no existe un cargo que pueda ocupar. Alcanza su estatus porque es capaz de atraerse un conjunto de seguidores leales. Sus seguidores no son un estrato de la sociedad. Nadie ocupa un papel especial que sustituya a un individuo. Más bien forman facciones.

En algunas lenguas melanesias, el big man es denominado hombre-centro. El término hombre-centro es especialmente apropiado porque se convierte en un punto de redistribución de bienes y servicios. Sus seguidores —raramente más de ochenta personas— están vinculados a él como satélites. Existen varios hombres-centro con sus satélites en cualquiera de estas sociedades. Dentro de la facción que lidera, el big man melanesio tiene cierto poder, pero fuera del grupo tiene solamente prestigio. Puede hacer pactos o tratos con otros big men, pero el resultado es un sistema bicéntrico en el mejor de los casos (es decir, dos o más segmentos, cada uno bajo un big man); el grupo implicado sigue siendo muy pequeño.



8-7. Los big men —dirigentes carismáticos característicos de muchas sociedades melanesias— pueden desempeñar los papeles centrales de gobierno. No tienen autoridad, solamente poder personal mantenido con habilidad, comercio y generosidad.

A causa de la fragmentación social inherente a este sistema, tanto la guerra como el ceremonial se mantienen en pequeña escala. La política melanesia es, de un modo general, la «creación de la facción» (Sahlins, 1963) por tales big men. Para conseguir seguidores, deben demostrar cualidades admirables tales como ser un hábil comerciante, especialmente de bienes de prestigio. También deben tratar a sus seguidores con generosidad, ser buenos cultivadores o valientes líderes guerreros. En algunas sociedades los «grandes hombres» son respetados y seguidos solamente por estas últimas cualidades; en otras sociedades, la principal cualificación es el dominio del comercio (Godelier, 1986).

Para ser un comerciante próspero y especialmente para demostrar la gran generosidad que se gana la lealtad de los seguidores, un hombre debe acumular la suficiente riqueza: alimentos, cerdos, dinero de conchas. Estos bienes son luego redistribuidos, generalmente en fiestas y ceremonias en beneficio de sus seguidores y sus familias. El comercio de bienes de prestigio con otros big men crea alianzas para él y su facción.

Sin embargo, los big men con éxito van hacia una trampa. Los regalos deben ser devueltos. La obligación de devolver los regalos puede mantener a la gente bajo un vínculo a largo plazo con el donador. A medida que esta clase de intercambio de regalos sigue y crece, pronto llega a parecerse al modo económico de distribución llamado redistribución (ver capítulo 6). Si la sociedad comienza a depender de esta redistribución, se agudiza la necesidad de una persona o personas centrales. La fama de un big man crece a medida que crece su facción. Sin embargo, la autoridad está fragmentada por los mismos principios sociales que la crean. A medida que la facción crece, el big man debe extraer más y más riqueza para mantener su reputación externa y su comercio con otros big men. Las recompensas para los miembros de la facción decrecen. Se hace necesario una exacción de la facción si el big man quiere conservar, y no digamos ampliar, su posición externa. Esta es la trampa social: en un momento o en otro, la facción se rebelará.

El número de personas que puede ser controlado por una estructura de big men es pequeño. También lleva dentro de sí las semillas de su propia destrucción. Aunque realiza algunas de las tareas de gobierno, la trampa social impide el desarrollo de formas más amplias de gobierno. Mientras la gente siga comportándose de acuerdo con los principios del big man, habrá una larga serie de ascensos y caídas de big men. Han alcanzado una «meseta evolutiva» (Sahlins, 1963).

El poder personal de los big men depende absolutamente de los éxitos continuos en el comercio o la guerra y en las donaciones generosas. Mientras dura el éxito, el big man es una especie de gobierno basado en una combinación de jerarquía que refleja su reputación y generosidad y de cooperación de otras personas en forma de intercambio de regalos y de protección del grupo (Service, 1975).

El big man es un activo líder personal cuyo éxito procede de sus propias cualidades. Existen luchas por la reputación, pero el vencedor no representa la clase de liderazgo que solemos atribuir al gobierno, puesto que el liderazgo no se transfiere a otros. Los atributos de los big men no se incorporan a un papel que pueda ser transmitido a otras personas.



A juzgar por el éxito de películas, programas de televisión, documentales y libros sobre los big men, las personas de algunos países occidentales están

fascinados por este tipo de poder. Las tres partes de *El Padrino* han tenido un inmenso éxito popular, y han existido muchas otras obras basadas en los big men de la mafia. Otros señores del crimen como los líderes de los cárteles colombianos de la droga también están contruidos según los principios de los big men.

PARA RAROS, NOSOTROS

Lo que todas las sociedades sin estado tienen en común es que el poder no está permanentemente asociado con papeles sociales de cualquier clase. El liderazgo es, por ello, un asunto de personalidad y capacidad individuales. Cuando una situación requiere líderes, puede surgir uno (pero también puede que no, por supuesto). Cuando la situación cambia y ya no se requiere un líder de forma inmediata, el dirigente temporal se desvanece. Puede surgir de nuevo durante una nueva emergencia, pero puede que surja otra persona. Nadie ocupa un papel que implique un poder inherente. Podemos ver esta situación como igualitarismo (Service, 1975). Sin embargo, las sociedades sin estado son igualitarias solamente en el sentido de que no existen bases ampliamente reconocidas de asignación de poder diferentes de la capacidad personal. Los poderes asignados requieren una definición de estatus, como el rango o algo similar.

LIDERAZGO CENTRALIZADO

Las instituciones especializadas de gobierno se caracterizan por varios rasgos. Tales instituciones, en primer lugar, suponen un nuevo principio de organización social: el papel social, el rol, específicamente cuando está marcado por un cargo reconocido. El liderazgo inherente a los cargos compromete a los líderes en actividades diferentes del liderazgo basado solamente en la capacidad personal. Al menos algunas de las luchas por destacar y por el liderazgo tienen que ver con la consecución de un cargo. Los criterios del éxito son los logros que se consiguen cuando el detentador de un cargo asume las responsabilidades de su oficio.

Permitir que el poder resida en los cargos proporciona un acceso individual al poder legítimo en muchas situaciones. Este hecho es considerado peligroso por muchos pueblos del mundo. Aquellos que tradicionalmente vivieron en sociedades sin estado son especialmente consciente de este peligro. Cuando trabajaba entre los tiv a fines del período colonial británico, ellos insistían en que la idea británica de otorgar poder legítimo a los jefes era peligrosa. Tenían razón.

Asignar poder a los roles y distribuirlo en un sistema de detentadores de papeles social proporciona a cada uno de ellos derechos y capacidades para utilizar ampliamente este



8-8. Cuando aparecen instituciones especializadas de gobierno, surge una nueva clase de liderazgo: el que está basado en la autoridad que deriva de un cargo. Tal liderazgo tiene varias ventajas sobre el carismático: el cargo puede ser mantenido por una sucesión de personas, creando estabilidad a través del tiempo; el cargo puede formar parte de una estructura permanente de cargos, proporcionando un liderazgo a una población mucho mayor de lo que permite el carisma individual.

poder. De ello surgen al menos dos resultados. En primer lugar, la desigualdad impregna todo el sistema social. El poder en sí mismo es el mayor indicador de estatus entre los seres humanos. Asignar poder a través de papeles crea desigualdad. No existe forma alguna de evitar esta desigualdad y seguir concentrando el poder en ciertos papeles. En segundo lugar, cuando el poder es asignado a determinadas personas que ocupan papeles específicos, el peligro de la tiranía está siempre presente. La tiranía —uso arbitrario u opresor del poder— es un peligro permanente en todas las organizaciones jerárquicas.

Si el diseño social particular de la jerarquía adquiere un excesivo predominio, sea en el gobierno o en otras profesiones, los papeles poderosos deben ser controlados mediante el poder de otros papeles. Para que un sistema semejante funcione bien, es necesario conseguir un equilibrio entre los poderes. Cuando no se consigue este equilibrio, la tiranía surge sin freno. Los tiranos pueden ser dictadores, primeros ministros o el jefe de turno de una fábrica.

8-9. La tiranía —el uso arbitrario u opresivo del poder— es un peligro cuando poder y profesión van asociados. Los big men no pueden convertirse en tiranos, puesto que sus seguidores pueden simplemente abandonarlos o ignorarlos. Cuando el poder se institucionaliza como profesión, el peligro de la tiranía está presente.

Jefes de la guerra y jefes de la paz cherokees

Algunos grupos de indios americanos tienen jefes de la paz y jefes de la guerra, separando así en dos clases de papeles el trabajo político de mantener la armonía interna y la tarea de proteger al grupo de merodeadores externos. Este esquema



8-10. Los cherokees y otras sociedades de indios americanos separaban las dos funciones políticas primarias y asignaban cada una a una serie diferente de cargos. Los cherokees, como resultado, tenían dos jefes, normalmente llamados jefes de la paz y jefes de la guerra. Esta fotografía fue tomada en 1869, después de que los cherokees fuesen trasladados a Oklahoma.

tiene la ventaja de que ningún individuo podría acumular el poder suficiente para convertirse en un tirano. Un centro de poder contrarrestaba al otro. Vimos ejemplos comanches en el capítulo anterior.

A comienzos del siglo XVIII, los cherokees ocupaban los valles a ambos lados de las Great Smokey Mountains. Vivían en treinta o cuarenta aldeas, cada una con unas cuatrocientas personas. Cada aldea tenía un jefe-sacerdote llamado jefe blanco que aseguraba que los asuntos internos se mantuviesen estables. También tenía un jefe rojo encargado de la guerra. Así, las dos tareas políticas básicas se mantenían separadas. Sin embargo, no existía un sistema formal que regulase las relaciones entre las aldeas. Los intercambios matrimoniales suponían conexiones de parentesco entre ellas; había siete clanes ampliamente extendidos en todas las aldeas. Las relaciones de afinidad y los tratos entre los hombres de los clanes mantenían abierta la comunicación. No existía una institución de gobierno especializada, pero generalmente no había luchas entre las aldeas.

A comienzos del siglo XVIII, los recién llegados británicos y franceses se disputaban el control de las Carolinas. Ambos hicieron aliados entre los americanos nativos. Los cherokees se unieron a los colonos ingleses en su lucha contra Francia y también contra las tribus indias que se habían aliado con los franceses. Los guerreros cherokees, sin embargo, a veces robaban en las aldeas de colonos o a los comerciantes coloniales. Los habitantes de Carolina no entendían de qué forma estaban organizados los cherokees. Así, si querían tomar represalias o vengarse del cherokee concreto que los había atacado o robado, consideraban culpable a cualquier cherokee. Así, éstos se vieron obligados a reorganizarse como grupo con el fin de impedir a sus jóvenes guerreros cometer tales delitos contra los colonos. La primera organización similar al estado estaba basada en el consejo rojo: los jefes que se ocupaban de la guerra.

Fue un europeo quien sugirió a los cherokees que escogiesen un único dirigente. Eligieron a un jefe de la guerra llamado Moytoy como «emperador». Moytoy murió unos diez años más tarde, y fue sucedido por su hijo, todavía asociado con la organización de la guerra. El jefe de la guerra, además de controlar a los guerreros cherokees, comenzó a tratar con los oficiales de Carolina. Hacia 1758, la organización del jefe de la guerra había sido sustituida por una estructura de consejos de aldea, con un consejo general encabezado por un «hombre sabio».

Los habitantes de Carolina del Sur siguieron invadiendo el territorio cherokee y ofrecieron comprar lo que hoy es Kentucky. Los jefes ancianos aceptaron, pero los cherokees más jóvenes rehusaron aceptar esa decisión. Por esa época, la lucha franco-británica había dejado paso a las batallas entre los legitimistas británicos y los revolucionarios americanos (la Revolución Americana). Los legitimistas armaron a jóvenes guerreros cherokees voluntarios y los animaron a atacar a los independentistas americanos a lo largo de la frontera. Los revolucionarios, todavía incapaces de distinguir a un cherokee de otro, atacaron a todo el pueblo. Los jóvenes guerreros huyeron al sur y establecieron un nuevo grupo que luego se llamó chicamauga. Los jóvenes guerreros representaban al liderazgo rojo, o de la guerra. Los hombres de más edad formaban parte de los jefes-sacerdotes blancos. Raramente la autoridad y la fuerza habían estado orga-

nizadas de forma que fuese posible ver claramente la diferencia (Service, 1975; Gearing, 1962).

Las jefaturas polinesias

Los grupos locales polinesios son grupos tan basados en el parentesco como los melanesios. Sin embargo, a diferencia de éstos, asignan poder a papeles sociales, jerarquizan los papeles e *ipso facto* a los grupos. Los grupos se integran en unidades mayores sobre la base de una jerarquía piramidal de papeles. El tipo de liderazgo que se encuentra en esta jerarquía es muy diferente de la lucha del big man melanesio por el poder personal.

A diferencia de los big men melanesios, los jefes polinesios están oficialmente separados de otras personas; no tienen que demostrar constantemente su posición superior mediante sus actuaciones diarias. Las características que un big man melanesio tiene que esforzarse por conseguir le son concedidas a un jefe posinesio a causa de su posición. Él o ella (algunos dirigentes polinesios fueron mujeres) hereda el derecho a la posición. Así, los jefes polinesios tienen *derecho* a solicitar de sus súbditos trabajo y productos. No tienen que obligar moralmente a sus seguidores de la forma en que lo hacen los melanesios. Los seguidores están obligados por la ciudadanía, las normas de la estructura social. Puesto que podía recurrir a lealtades de estatus más que a lealtades personales, el jefe polinesio podía construir templos, apoyar las artes y la artesanía y financiar ceremonias, grandes trabajos sociales y guerras a una escala mucho mayor de lo que era posible en Melanesia. Los poderes del jefe para redistribuir bienes en grandes cantidades eran muchísimo mayores que los de su contrapartida melanesia.

Cuando Polinesia fue descubierta por los europeos, la organización social normal era una jefatura basada en las ramas de linaje. Todo el mundo descendía de una pareja ancestral, que estaba asociada con los dioses. El linaje más antiguo ocupaba la jefatura: se decía que el jefe era el hijo primogénito de una línea de primogénitos. Como tal, el primogénito siempre heredaba el poder religioso o místico de los primeros antepasados y de los dioses de los que descendía; por lo tanto su persona era sagrada. Este sistema de jerarquización estaba sostenido por las ideas de **mana** y **tabú**. El mana era la emanación del poder sobrenatural de los jefes que resultaba peligrosa para la gente común. El tabú (que en castellano significa ahora cualquier cosa que está tradicionalmente prohibida, especialmente si tiene una dimensión moral) era una serie de prohibiciones religiosas sobre acercarse demasiado a los jefes. El tabú protegía a los plebeyos de recibir demasiado mana; si la gente cumplía el tabú, no serían dañados por el mana del jefe, su poder. Esta costumbre servía para mantener la distancia social entre los jefes y los plebeyos.

El jefe, como hemos mencionado anteriormente, era importante para la redistribución de bienes. Los plebeyos no sólo producían lo suficiente para su propia subsistencia, sino que también lo bastante como para pagar tributo al jefe. El hogar del jefe y la corte vivían de este excedente, pero también redistribuían parte de él al pueblo. La trampa social, sin embargo, es evidente: los jefes polinesios a veces exprimían demasiado a los plebeyos. Cuando esto sucedía, la gente reti-

8-11. Los jefes, especialmente los jefes hereditarios como los de Polinesia, están separados del pueblo llano a causa de su estatuto heredado. La trampa social de la jefatura (así como de los cargos de muchas burocracias) es que la riqueza legítimamente extraída del pueblo para llevar el gobierno puede acabar en un engrandecimiento tiránico del jefe y sus parientes. Esta fotografía en una ceremonia de coronación de un jefe de Rarotonga, en algún momento del período colonial.



raba su apoyo al jefe, y las jefaturas se dividían en otras más pequeñas. En seguida, cada jefe de estas jefaturas más pequeñas comenzaba de nuevo su lucha para aumentar su séquito a expensas de los demás.

La forma polinesia de jefatura o monarquía estaba por lo tanto limitada por su propia trampa social interna: un «cortocircuito» creado por «una sobrecarga en las relaciones entre los líderes y su pueblo» (Sahlins, 1960). A diferencia de las dificultades con las que se enfrentaban los big men melanesios, la dificultad más habitual del jefe polinesio era que cada vez más bienes y servicios de los que el jefe extraía de la población tenían que destinarse a glorificar al monarca y a mantenerlo a él y a su familia aparte de la población normal. Cuando la presión se hacía demasiado grande, el único camino del pueblo era volverse hacia los jefes menores y rebelarse contra el monarca. Las rebeliones no se organizaban para cambiar el sistema, sino más bien para encontrar un jefe mejor dentro del mismo.

En la gran isla de Hawai, donde la población anterior al contacto suponía unas cien mil personas, existió a veces un único reino que periódicamente se rompía en varios. El ascenso y caída regular de los reyes iba parejo con las presiones que cada

rey, para su propio engrandecimiento, ejercía sobre su pueblo.

La mayoría de las disputas en Polinesia se resolvían a través de una acción del linaje dentro de la organización en ramas. El jefe intervenía solamente cuando la venganza de sangre parecía inevitable. La sucesión pacífica en el cargo, en la medida en que tenía lugar, se resolvía con el mandato religioso a la gente en el poder. Las jefaturas polinesias eran **teocracias** sostenidas por la costumbre y los códigos de etiqueta. Las jefaturas se diferencian de los estados, que añaden una estructura para administrar la fuerza y mantener su dominio. Polinesia generalmente no poseyó una estructura que utilizase la fuerza (Service, 1975).

Cuando llegaron los europeos, solamente Hawai, Tahití y Tonga utilizaron la organización jerárquica como forma de defensa contra la apisonadora europea. La influencia europea combinada con la considerable capacidad de estas tres jerarquías transformaron a Hawai, Tahití y Tonga en estados cuando comenzaron a utilizar leyes públicas, impuestos y una nueva jerarquía de ministros y burócratas.

En muchos lugares, los sistemas basados en papeles surgieron en forma de sacerdocios. Los sacerdotes, que supuestamente eran capaces de controlar las relaciones con lo divino,

pueden extenderse para resolver lo que nuestra sociedad considera problemas laicos. La mayoría de las democracias modernas tienen normas estrictas sobre la separación de las dos clases de poder, y somos muy meticulosos a la hora de mantener a la Iglesia y el Estado en ámbitos separados. En muchas culturas, sin embargo, los problemas laicos y religiosos no son concebidos como separados. En tales circunstancias, el liderazgo religioso y el político no están separados. El poder es el poder.

Lo que los antropólogos generalmente llaman «jefaturas» muestra un liderazgo centralizado. Cuando existen las jefaturas parecen ser teocráticas, es decir, la sumisión a la autoridad del jefe es una sumisión religiosa. El liderazgo centralizado de los jefes puede abarcar la economía o al menos puede manipular los factores económicos para adquirir o mantener el poder. Las jefaturas difieren de los estados en que no existe un aparato formal y legal para ejercer la represión mediante la fuerza. La fuerza como sustentadora de la autoridad es un estigma del estado (Service, 1975).

El antiguo Egipto

El antiguo Egipto es uno de los primeros estados de los que poseemos registros tanto arqueológicos como escritos (Frankfort, 1948) que describen la organización religiosa y política. La cultura egipcia estaba basada en la idea de que la vida humana estaba profundamente imbricada en el mundo natural. El rey político de Egipto (llamado Faraón) se convertía en un representante de la conexión entre los seres humanos y la tierra. Los festivales señalaban la cosecha y la crecida anual del Nilo. Entre los antiguos egipcios, el estado y la religión eran uno. Un festival que celebraba esta relación marcaba la resurrección del dios Osiris.

El patrón egipcio del liderazgo, basado en la doctrina religiosa y en un calendario ritual, se convertía en parte de un sacerdocio. No había diferencia entre el sacerdote y el gobernante. El Faraón era considerado divino, una idea que se remonta a los más antiguos registros egipcios. La tarea del



8-12. Uno de los primeros estados del que tenemos algún registro es el Antiguo Egipto. La realeza egipcia estaba basada en la religión, y el Faraón era considerado divino. El vínculo entre gobierno y religión es normal. Los reyes egipcios, llamados faraones, eran embalsamados y enterrados con grandes tesoros.

Faraón era «mantener y establecer el orden (del que la justicia es un elemento esencial) contra el ataque de las fuerzas del caos» (Frankfort, 1948). El primer Faraón, Menes, fue amortajado con la doctrina religiosa: «Existe una comunión mística entre padre e hijo en el momento de la sucesión, una unidad y continuidad del poder divino que sugiere una corriente en la que los gobernadores individuales van y vienen como olas» (Frankfort, 1948).

A medida que evolucionaba la nueva forma de estado, aparecieron dificultades y trampas. Algunos jefes dominaron a otros y el equilibrio de poder oscilaba continuamente entre varios jefes. Desgraciadamente, conocemos pocos detalles. Quedan muy pocos documentos administrativos del Egipto primitivo.

EL ESTADO

El estado es una institución especializada que realiza las tareas políticas básicas. Generalmente también se encarga de otras tareas. Del mismo modo que el principio del rol fue añadido a la estructura social cuando surgió la jerarquía, también la burocracia y su utilización reglamentada de la fuerza aparecen cuando surge el estado. Estos dos elementos —liderazgo

8-13. *El Estado es una institución especializada para realizar las tareas políticas básicas.*

centralizado y burocracia— son los principales indicadores del estado. La trampa social más grave es que cuando el estado institucionaliza la fuerza, los miembros de la burocracia puede sobrepasar los márgenes legítimos del poder y utilizarlo con propósitos egoístas.

Burocracia

La palabra **burocracia** significa literalmente «poder de escritorio». Fue acuñada en el siglo XVIII a partir del término francés *bureau*, que significa escritorio, y el griego *cratos*, poder (la «cracia» de democracia o autocracia). Durante el siglo XIX el término se hizo peyorativo. Sus tortuosos procedimientos se convirtieron en infamantes; las formas arbitrarias de los oficiales burócratas se hicieron legendarias. Este significado peyorativo todavía está adherido al término. Burocracia es un término insultante en nuestra sociedad.

El significado técnico de burocracia es instructivo. Una burocracia es una jerarquía de papeles o cargos que están caracterizados por niveles manifiestos de autoridad y responsabilidad. Los cargos forman un sistema en el que sus ocupantes deben trabajar unidos. Esta clase de vinculación hace que todo el sistema funcione. Estos cargos son asumidos por individuos; en realidad, la política en una burocracia compleja puede estar centrada alrededor de lo que la gente hace para conseguir y mantener sus puestos. Cuando un beneficiado muere o se retira, otra persona ocupa su puesto. El cargo y el sistema del que forma parte sigue funcionando.

8-14. La burocracia es el armazón de la organización política estatal. Es una jerarquía de cargos; los que detentan tales cargos realizan tareas interrelacionadas, lo que quiere decir que una sociedad de gran tamaño puede ser administrada según modelos impersonales.

Así, todas las burocracias exhiben características específicas:

- Son sistemas de relaciones de autoridad entre funcionarios reconocidos. La autoridad es inherente a las relaciones entre los puestos.
- Cada cargo se caracteriza por unos derechos y deberes definidos. Los deberes asignados al cargo son de conocimiento público.
- Existe una estricta separación entre el cargo y su ocupante (llamado burócrata). Para que una persona consiga un cargo, debe demostrar experiencia o conocimientos técnicos (o en algunos lugares simplemente tener importantes conexiones familiares). Los burócratas son recompensados con salarios. Atender a sus cargos es considerada una ocupación a tiempo completo.

Una burocracia bantú. África fue tradicionalmente la sede no sólo de los más prósperos gobiernos sin estado, sino también de muchos estados complejos. Los sogas son un grupo

bantú que viven en las orillas septentrionales del lago Victoria en Uganda. Su organización política tradicional era una compleja mezcla de varias instituciones y principios: parentesco patrilineal, rango asignado, y relaciones **patrono-cliente**. Utilizando la burocracia y la monarquía, unieron estas instituciones en varios estados sogas (Fallers, 1965).

Los sogas están organizados en clanes patrilineales. Los miembros de un clan reclaman una descendencia común del antepasado cuyo nombre llevan, pero no pueden trazar esta descendencia. Los miembros del clan están dispersos; el clan patrilineal nunca es una unidad localizada. Dentro del clan se reconocen linajes. Un linaje sogas está formado por miembros del clan que pueden trazar una ascendencia agnaticia, mediante una genealogía conocida, hasta uno de los descendientes del antepasado del clan. Los linajes no forman un sistema de linaje en el sentido en que los tiv lo utilizaban como gobierno. Los varones de más edad de cada linaje forman un consejo, que se convierte en un importante escalón de la burocracia. Puesto que la religión está basada en el culto de los antepasados, el linaje es también un grupo religioso.

Los linajes y clanes de ninguna manera se consideran iguales. El clan real está clasificado por encima de los demás; se dice que sus miembros tienen una capacidad innata para gobernar. Un clan real (existe uno en cada reino sogas), igual que cualquier otro clan, tiene un consejo de ancianos para resolver disputas y otros problemas que surgen dentro de él. Pero se diferencia de otros clanes en que sus asuntos se amplían hasta incluir a toda la gente y las cuestiones de otros clanes del reino. Esta autoridad, y los antepasados del clan real, forman la base sobre la que está erigido el estado. El gobernante tiene autoridad no sólo sobre los miembros de su propio clan, sino sobre todo el mundo, independientemente de cuál sea su clan. Los antepasados del clan real son, a efectos religiosos, antepasados de todos los ciudadanos del estado.

Cualquier miembro varón del clan real puede llegar a ser gobernante. Según la práctica actual, los hijos y hermanos de los gobernantes tienen más poder que los hombres del clan cuya relación es más lejana. El rango, por lo tanto, se encuentra incluso dentro del clan real, aunque no está tan marcado como las diferencias de rango entre el clan real y los plebeyos.

Los ayudantes y personal del gobernante no son elegidos entre sus hermanos de clan. Todos los hermanos de clan tienen derecho a gobernar; por lo tanto, cualquiera de ellos —incluso los que parecen más dignos de confianza— es un posible usurpador. Por esta razón, ningún gobernante podría siquiera fiarse de que los hombres de su clan no se levantasen para derrocarlo y convertirse en gobernantes. Dentro del clan real, el estado ha envenenado al parentesco como fundamento de la confianza. En esta situación, el gobernante se vuelve hacia los clanes no reales para buscar a sus burócratas. Vincula a su persona a plebeyos de confianza otorgándoles autoridad como ministros. Aunque los plebeyos nunca podían llegar a ser gobernantes, podían convertirse en poderosos burócratas. Su poder se ve reflejado en su relación personal con el rey; en realidad, se deriva de la gracia del gobernante. El gobernante es el patrono; el ministro es el cliente. Esta base de poder se ve cimentada cuando el gobernante se casa con una hermana de clan del ministro, o cuando le da como esposa al plebeyo a una de sus hermanas o hijas. Puesto que la autoridad del ple-

Estructura política de Bulamogi, Soga



8-15. El primer ministro y varios cargos, incluyendo algunos príncipes, los jefes-clientes y los dirigentes de aldea, crean una burocracia mediante la cual el Zibondo puede gobernar al pueblo sogas.

heyo depende de su relación personal con el rey, puede contar con su lealtad en cualquier ocasión. Estos poderosos plebeyos son también denominados jefes-clientes.

El más poderoso de estos jefes-clientes es el primer ministro. Su posición le permite dirigir el palacio. En este papel, tiene pleno control sobre quien es recibido en audiencia por el soberano y quien no. Otros jefes-clientes están asignados a diferentes zonas del reino, cada uno de ellos encargado de una serie de aldeas. El clan del jefe-cliente era responsable de toda esa serie de aldeas, de la misma forma que el clan del gobernante era responsable de todo el reino. El linaje del jefe-cliente ejercía su dominio sobre los linajes relacionados con él. Así, las aldeas estaban organizadas igual que el estado: un sistema de clanes y un sistema de clientes unidos para formar el gobierno.

El dirigente de uno de los mayores estados sogá, Bulamogi, llevaba el título de Zibondo. El estado mayor del Zibondo estaba formado por sus clientes, que realizaban el trabajo burocrático y controlaban así toda la organización del estado. Estos jefes-clientes tenían voz en la elección del siguiente Zibondo. Cuanto más apoyo por parte de estos jefes-clientes plebeyos pudiese conseguir un miembro joven del clan real, más posibilidades tendría de ser elegido Zibondo.

Durante una época, tres príncipes del clan del Zibondo gobernaron principados bajo el Zibondo y estuvieron subordinados a él. Estos principados eran estados dentro del estado. Sin embargo, los príncipes tuvieron dificultades para tratar con él y nunca gozaron de su confianza. Frecuentemente se negaron a obedecer al Zibondo; en cierta ocasión cerraron pactos con grupos ajenos al reino para derrocarlo. Estos príncipes, como el mismo Zibondo, tenían primeros ministros y funcionarios ligados a ellos a través del clientelismo. De esta forma, era posible incluir a los principados dentro de una jerarquía burocrática para crear algo parecido a un imperio. Sin embargo, la situación raramente duraba mucho tiempo. Uno de los príncipes dominaría a los otros, los derrocaría del cargo e introduciría sus propios ministros plebeyos.

Esta disposición jerárquica podía ser utilizada para formar unidades incluso mayores. Cuando los europeos aparecieron

en Uganda, varios dirigentes sogá eran a su vez clientes del gobernante de Baganda, el estado de mayor tamaño de la zona. Desde el punto de vista del dirigente baganda, los jefes sogá eran jefes-clientes. El gobierno colonial británico, en realidad, encajaba perfectamente en la cima del sistema, convirtiéndose simplemente en un estrato adicional; la mayoría de los reyes fueron mantenidos en sus puestos: tal y como ellos lo veían, jefes-clientes de los británicos.

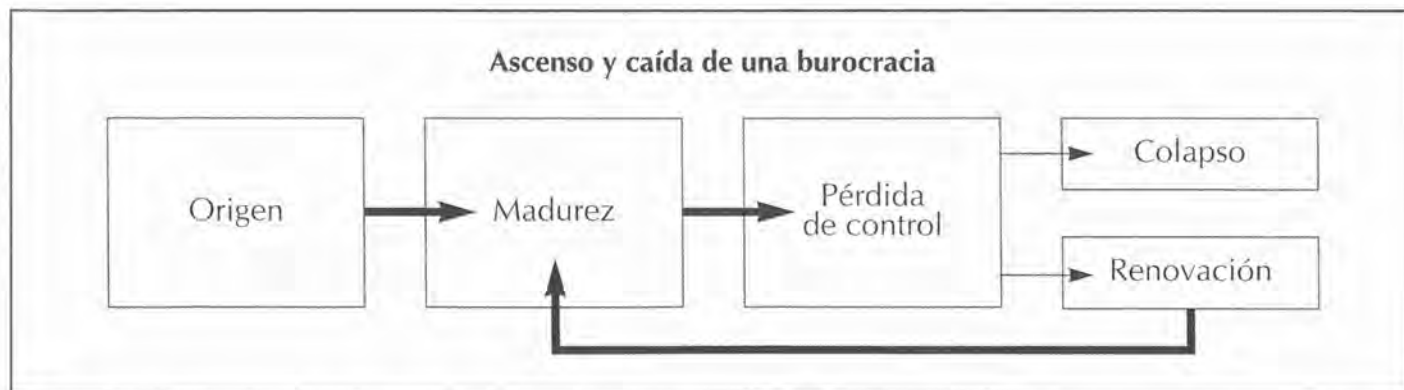
La protección contra la tiranía estaba incluida en el sistema. Los gobernantes tiránicos eran depuestos cuando uno de sus compañeros de clan conseguía apoyo suficiente; también se decía que eran castigados por los antepasados, a quienes su tiranía había representado de forma poco adecuada.

Por qué fracasan las burocracias. El fracaso de las burocracias puede ser motivado por varias trampas sociales. Pueden llevar al colapso al menos tres dificultades o tentaciones por parte de los funcionarios:

- La burocracia puede volverse tan rígida que ya no pueda adaptarse al cambio; de hecho, puede no funcionar en absoluto.
- Los burócratas pueden volverse incompetentes, en cuyo caso la burocracia no lleva a cabo las tareas que se supone que debe hacer. No se hace nada y el estado se colapsa.
- Los intereses individuales de los burócratas pueden entrar en conflicto con las metas y las tareas asignadas a la burocracia. Si en esta situación de contradicción entre los deberes y los intereses personales un burócrata se inclina demasiado hacia estos últimos, los engranajes del sistema no encajan. Si muchos burócratas sucumben a las tentaciones de su interés egoísta, toda la burocracia pierde su capacidad para administrar el gobierno o ayudar a la gente.

El estado-nación

En la Europa medieval, los reyes eran denominados frecuentemente «rey de los jutos» o «rey de los francos». El territorio del reino era menos importante que la etnicidad de los súbditos. La idea de que el estado debería estar asociado tanto con una etnicidad específica como con un territorio



8-16. Las burocracias fueron creadas originariamente para los partidarios personales. Alcanzaron la madurez a medida que se desarrollaban como sistemas aceptados de papeles. Sin embargo, una burocracia puede perder el control de sus tareas primarias. Las razones habituales son que (1) se vuelve ineficaz, (2) se hace tan rígida que no puede responder a las necesidades de las personas a gobernar, y (3) se hace nepotista o tan autointeressada que de forma egoísta procura solamente su propia continuación y engrandecimiento. Tales situaciones pueden llevar a su hundimiento. Sin embargo, dirigentes o burócratas capaces pueden conseguir devolverla a su cauce, de forma que retorne a un estado de madurez y eficacia.

concreto puede retrotraerse a una época muy temprana, pero floreció entre los portugueses en el siglo XIV. La idea llevaba lógicamente a la idea de que el estado debería estar asociado no sólo con el gobierno, sino que debería ser representante de un grupo **étnico** particular, un grupo que debería ocupar y controlar su propio territorio, y cuyos miembros deberían ser las únicas personas con todos los derechos dentro del territorio. La idea de que el grupo étnico (completado por su propia identidad cultural mística) es la unidad natural de gobierno es la idea básica que sostiene al estado-nación. Esta idea ha sido una plaga para Europa desde que surgió. Tras Portugal, la idea fue retomada en Holanda, Gran Bretaña y Francia, y todavía se difunde. El mayor desarrollo filosófico de esta idea se produjo en Alemania, donde se mezcló con las ideas del movimiento denominado romanticismo alemán. Los germanos consideraban el *Volk* (pueblo) como una especie de enorme grupo de descendencia con un antepasado común, una cultura común y un lenguaje común. Es más o menos la idea habitual de grupo étnico, con el añadido de que el grupo estaba, o idealmente debería estar, definido por las fronteras geográficas de su país. El deseo de esta correspondencia entre grupo étnico y estado fue central durante el proceso de paz tras la Primera Guerra Mundial, una premisa tácita que guió el nuevo trazado del mapa de Europa.

La primacía de esta idea se me hizo evidente cuando, en el verano de 1966, pasé algún tiempo en el Tirol. La gente tirolesa me decía (la verdad es que nunca se me habría ocurrido preguntarlo) que el mayor canalla de este siglo fue Woodrow Wilson, porque él (realmente, por supuesto, fue la conferencia de paz) había dividido al pueblo tirolés entre Suiza, Italia, Austria y Liechtenstein en lugar de proporcionarle su propio estado-nación. A comienzos de los noventa, vimos este conflicto en los países bálticos —Lituania, Estonia y Letonia— cuando trataban de desprenderse del dominio de la Unión Soviética. Los palestinos se encuentran actualmente divididos entre Israel, Jordania y otros países del Próximo Oriente e intentan establecer una «tierra». Lo vemos también en la India y en Yugoslavia.

Cuando la nación en el sentido de grupo étnico (la palabra nación procede del término latino que significa «nacer») está unida con el estado, el estado-nación puede aproximarse al poder de la familia a la hora de exigir lealtades y dirigir odios. Los «de fuera» son frecuentemente insultados y excluidos de las posiciones de poder. Los «de dentro» luchan por la «auto-determinación», insistiendo en que los miembros dirigentes de la burocracia sean escogidos de entre sus filas. De esta forma, tanto la identidad personal como el etnocentrismo están unidos al estado-nación y frecuentemente se confunden con el patriotismo.

Desde la perspectiva global, el estado-nación es una construcción imaginativa tan inasequible como poco deseable. Entre los países actuales existen pocos estados cuyo pueblo sea un único grupo étnico: sólo se me ocurren Islandia y Japón (a cuyas escasas minorías —la mayor de las cuales es la coreana— se le niegan la mayoría de los derechos). La mayoría de los estados son asombrosamente multiétnicos y multiculturales. En los Estados Unidos conviven literalmente cientos de grupos étnicos (hay más de ochenta en el valle central de California). Excepto en los casos de exclusión social (la segre-

8-17. *La nación es un grupo de personas unidas por una cultura común, una lengua común y una mitología y/o historia; una nación se parece a un grupo étnico. Un Estado, por otra parte, es una organización social que es específicamente un instrumento de gobierno. En castellano moderno, ambos términos (nación y Estado) han llegado a confundirse de tal forma que a veces utilizamos un término para expresar el otro. Cuando se encuentran varias naciones en el mismo Estado, o cuando se confunden ambos términos, se crea una trampa social: todas las personas que son ciudadanos del Estado pueden no ser miembros de la nación. Por lo tanto, en algunas situaciones, pueden ser considerados extranjeros o ciudadanos de segunda clase.*

gación actualmente es ilegal), no forman grupos territoriales; un hecho por el que deberíamos estar agradecidos. Por otra parte, con escasas excepciones, los antepasados de la mayoría de los estadounidenses actuales fueron a ese país porque quisieron; hoy siguen llegando los antepasados de las futuras generaciones de estadounidenses.

La situación es bastante diferente en Canadá, donde los francófonos de Quebec están intentando conseguir la «auto-determinación». También era diferente en la Unión Soviética, que fue un imperio formado por conquista. (Los británicos, franceses y holandeses también construyeron imperios hacia la misma época, pero se rompieron a finales de los años cuarenta y en los cincuenta). En Rusia, muchos grupos étnicos fueron subyugados primero por el imperio zarista y luego por los soviéticos, que organizaron la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. La meta del estado central era transformar las lealtades étnicas en ciudadanía leal al estado. Para ayudar al proceso, permitieron a los pueblos mantener su identidad étnica sólo a través de museos de folclore y costumbres. A finales de los ochenta y comienzos de los noventa, cuando el sistema comunista de economía y gobierno estalló, estos grupos étnicos, considerándose naciones, resurgieron e intentaron establecer estados-nación independientes.

La asociación del estado con la clase de grupo étnico denominado nación parece ser uno de los grandes peligros de los tiempos modernos. Igual que los Estados Unidos son una amalgama de etnicidades, también lo son otros estados modernos. No todo Quebec es francófono. Dentro de la Unión Soviética ninguno de los subestados estaba ocupado por un único grupo étnico. ¿Hay que extraditar al que no sea «étnico»? ¿Sobre qué base se haría la distinción? No hay forma, en la mayoría de los casos, de correlacionar el grupo étnico y el estado sin que existan movimientos masivos de personas, pérdida de propiedades y de vidas, e inimaginables angustias de desplazamiento de personas y culturas.

Problemas del estado

Generaciones de eruditos han estudiado el estado preguntándose por su origen. Algunos han sostenido que los estados

se forman como resultado de la expansión de un pueblo frente a otro: la teoría de la conquista. Aunque no sea un origen universal, podemos encontrar muchos estados formados por conquista. Otros han sostenido que el estado se desarrolla para «superar las resistencias frente a la cooperación social en grupos formados mayoritariamente por no parientes o incluso por parientes lejanos» (Masters, 1989). El autor de esta cita señala el hecho de que muchos animales cooperan con sus parientes, pero no con los que no lo son. El estado es, según esta opinión, un mecanismo cultural mediante el cual se puede conseguir la cooperación con los no parientes. El estado, visto así, es una solución social frente a problemas creados por el crecimiento de la población o por los cambios en el nicho ecológico. Podemos citar muchos ejemplos. Los sistemas de irrigación a gran escala como los de los ríos Tigris-Éufrates, el Nilo y el Río Amarillo en China requieren un aporte de trabajo coordinado. El estado burocrático era la única institución que podía proporcionarlo. Otros estudiosos sostienen que el estado surgió por la interacción de muchos elementos causales.

8-18. *El Estado puede ser considerado un mecanismo para conseguir que los no parientes cooperen entre sí.*

Cuando aparece un nuevo nivel de organización, los anteriores generalmente se conservan. La gente no deja de tratar con sus parientes sólo porque comienzan a tratar con los no parientes. El comercio puede originar la formación de comunidades más amplias, pero no se abandonan las más reducidas. Los grupos de parentesco, de producción y los grupos étnicos forman segmentos dentro de la unidad mayor; incluso pueden tener representación en la burocracia. Los dirigentes tienen que aprender a utilizar y manejar estos distintos niveles, cada uno de ellos dirigido por diferentes principios sociales.

De todos modos, el estado tiene algunas tareas específicas que no son compartidas por las demás formas de gobierno.

(1) **Fidelidad.** ¿Cómo conseguir que la gente sea fiel a una burocracia? Lenin lo intentó en la URSS. Los rusos eran fieles a la «Madre Rusia»; algunos de ellos se resintieron del hecho de que la cultura rusa fuese borrada en favor de la cultura soviética. De hecho, en 1990, intentaron reestablecer a Rusia como estado independiente, fuera de la URSS. Los armenios, lituanos y otros grupos conservaron la fidelidad a sus «naciones», y consiguieron la independencia, como mencionamos más arriba. El intento de reemplazar la fidelidad al grupo étnico (la «nación» en sentido literal) por la fidelidad a un estado burocrático resultó un fracaso en la Unión Soviética. En España, ambos grupos han sido coordinados (más o menos) en el sistema autonómico.

(2) **Fuerza.** Se han consagrado muchas reflexiones a la idea de la fuerza como requisito primario del gobierno estatal. Pero la necesidad de la fuerza seguramente supone admitir que la autoridad ha fracasado. Sin embargo, la mayoría de

los estudiosos desde Maquiavelo la ha considerado una dimensión necesaria del estado.



Puesto que la autoridad siempre demanda obediencia, con frecuencia se la ha confundido con alguna forma de poder o de violencia. Con todo, la autoridad

excluye el uso de medios externos de coerción; donde se utiliza la fuerza, la autoridad ha fracasado. La autoridad, por otra parte, es incompatible con la persuasión, que presupone igualdad y funciona a través de un proceso de argumentación...

Hannah Arendt (1961)

DICEN

La fuerza ha sido considerada frecuentemente la característica esencial del estado. Se decía que la fuerza, o el derecho a utilizar la fuerza, residía en la soberanía, una idea predominante en la época en que Europa estaba regida por familias reales. Aunque el poder de la realeza se ha desvanecido (las familias reales europeas actuales no gobiernan aunque reinen), la idea de mantener la soberanía a través de la fuerza ha permanecido.

(3) **Legitimidad** o autoridad. Tiene que ver con el consentimiento del gobernado. Este consentimiento no siempre es bien entendido, y no siempre es beneficioso para la misma gente que lo otorga. La legitimidad puede ser considerada el derecho que muchos otorgan a unos pocos individuos para ejercer los papeles de gobierno (u otros). La autoridad es inherente a los papeles. La fuerza se necesita solamente cuando tal legitimidad consensuada vacila o es retirada. La URSS estalinista mostró lo peor que puede suceder cuando un gobernante absoluto intenta remodelar la sociedad en ausencia de tal consentimiento. Para conseguir sus objetivos, asesinó a millones de personas (Conquest, 1990).

Las tareas de gobierno

Las tareas principales, como hemos visto ya, son el mantenimiento del orden y la paz asegurando un estatuto legal y una adecuada defensa: «el mantenimiento del orden social dentro de la comunidad y de la propia comunidad contra los extraños» (Service, 1975).

El núcleo del gobierno, por lo tanto, tiene que ver con problemas de (1) territorio, que hemos resuelto con fronteras y guardias fronterizos; (2) seguridad, que está asistida por la ley, los sistemas de policía, los diplomáticos, el ejército, y (3) los fondos para pagar las actividades gubernamentales. Esto último incluye el poder para recaudar impuestos (o, en estados más primitivos, para requerir trabajo y tributos).

Puesto que los gobiernos especializados necesitan fondos para funcionar, la mayoría tienen autoridad para fijar impuestos (por lo tanto se convierten en el punto de recepción de



8-19. Frecuentemente se dice que la fuerza es un aspecto integral del Estado. Muchos teóricos tradicionales sostienen que el Estado es la única institución que tiene autoridad para utilizar la fuerza para cumplir sus funciones. Sin embargo, en la actualidad los Estados utilizan la fuerza solamente cuando no es posible encontrar otra forma de conseguir sus fines. Por lo tanto, el uso de la fuerza puede ser considerado un síntoma de enfermedad del Estado o de insuficiencia de la cultura. En 1989, el gobierno chino utilizó la fuerza contra los manifestantes en favor de la democracia en la Plaza de Tiananmen en Pekín. Tras el uso de la fuerza, la plaza se quedó vacía y custodiada por soldados.

riqueza para la redistribución). Por ello, los gobiernos frecuentemente asumen muchas actividades más allá de las básicas de mantenimiento del orden y la seguridad. La definición de cuáles de estas tareas adicionales son políticas cambia rápidamente a medida que cambian los problemas sociales. De hecho, este es uno de los rasgos distintivos de los gobiernos burocráticos a gran escala actuales. Los gobiernos socialistas (que incluyen a las sociedades comunistas) sostiene que el gobierno tiene la principal responsabilidad en todos los asuntos económicos; el llamado mundo libre dice que el gobierno tiene solamente un lugar limitado —o ninguno— en el esfuerzo económico. Existen argumentos similares sobre la religión y el gobierno, como hemos visto.



Dentro de nuestro gobierno, aún reconocemos la primacía de la defensa y de la ley. En España, el gabinete (el gobierno) comienza a formarse con

Carlos III, con la creación de las Secretarías de Despacho, encargadas de la guerra, de lo que hoy se denomina asuntos exteriores y del tesoro. La fluctuante e interrumpida evolución del sistema liberal en España supuso que la organización del gobierno cambiase continuamente durante los siglos XIX y XX. Los ministerios con más vigencia desde la consolidación del Régimen Liberal son los de Gobernación, Hacienda, Exteriores y Fomento. En estos cuatro departamentos está representado el núcleo de cualquier gobierno: relaciones con los ajenos, especialmente con otros gobiernos, ley y justicia interna y manejo de los recursos del Estado.

Los demás miembros del gobierno fueron añadidos (o a veces suprimidos) a medida que se ampliaban las tareas especiales de gobierno.

PARA RAROS, NOSOTROS

En la época de la conquista española del Nuevo Mundo, la Iglesia era la única institución además del gobierno que controlaba grandes cantidades de riqueza. Puesto que la Iglesia tenía libertad absoluta dentro de su propio ámbito (que se había ampliado igual que el ámbito del gobierno), el gobierno era la única organización que podía pagar viajes ultramarinos para descubrir o comerciar. Hoy el gobierno y la empresa son las únicas instituciones que disponen de grandes cantidades de dinero. Sin embargo, incluso los gobiernos no tienen suficiente dinero: del mismo modo que había trabajos que la corona española no podía pagar, también existen importantes tareas, como el bienestar, la ayuda exterior o el aire limpio que los actuales gobiernos no pueden pagar de forma adecuada.

Los gobiernos modernos han asumido competencias como el bienestar que anteriormente eran asumidas por las familias u otros grupos de parentesco, o incluso no se realizaban. El grado en que esta responsabilidad es un problema del estado (que originalmente no había sido designado para asumirla y

puede no hacerlo bien) es una cuestión sin resolver. Pero una cosa es cierta: no ha aparecido ninguna otra institución que pueda resolver tales problemas.

La seguridad social, o cuidado de los ancianos, es un problema que surgió con proporciones catastróficas en los primeros años del siglo XX. Los gobiernos eran las únicas instituciones capaces de abarcarlo financieramente. Con el aumento de la expectativa de vida (que era de menos de cincuenta años en 1900 y ahora es superior a los setenta y seis), parece que no hay otra organización capaz de cargar con esa responsabilidad.

8-20. Las tareas asignadas al Estado moderno han sobrepasado las tareas políticas básicas simplemente porque no tenemos otras instituciones que las hagan: educación, energía, guerra, seguridad social, seguro de desempleo, salud. Del mismo modo que la familia no puede realizar las tareas de gobierno en una sociedad a gran escala, debemos preguntarnos si el Estado actual puede manejar muchas de las tareas que ahora exigimos de él. Y, si no puede, ¿qué clase de institución podemos crear que maneje estos problemas?

El seguro de desempleo es otra parte del sistema del bienestar que ha asumido el gobierno: el desempleo es una condición crónica de las sociedades capitalistas. No formaba parte de los problemas políticos originales, pero las responsabilidades del estado crecen muy deprisa.

El problema al que se enfrentan las generaciones actuales es si el gobierno es una institución adecuada para llevar a cabo todas estas tareas. Si nuestra respuesta es negativa, tenemos que crear otros medios sociales para hacerlas, o bien permitir que queden sin realizar.



El gobierno español otorga estatuto de ministerio a muchos departamentos que no estaban entre las tareas básicas de gobierno cuando se instauró el gabinete.

En la actualidad, son:

- (1) Trabajo y Asuntos Sociales, (2) Sanidad,
- (3) Agricultura, (4) Educación y Cultura, (5) Fomento,
- (6) Interior, (7) Justicia, (8) Industria,
- (9) Administraciones Públicas, (10) Economía y Hacienda, (11) Defensa, (12) Asuntos Exteriores,
- (13) Presidencia, (14) Medio Ambiente.

Al gobierno también se le exige que solucione el problema de las drogas, problemas económicos como las quiebras bancarias, y problemas sociales como la pobreza y la falta de vivienda, porque estos problemas son inmensos y ninguna otra institución tiene los recursos o la autoridad para tratarlos.

PARA RAROS, NOSOTROS

REFLEXIONES FINALES

Las presiones de la vida moderna no tienen nada que ver con nuestra herencia primate, con nuestra herencia de recolectores y con nuestra herencia horticultora y agrícola. Al darnos cuenta de esto, parece surgir un nuevo naturalismo. Está basado en el respeto a las diferencias humanas individuales y culturales, en tareas originadas por las obligaciones sociales, y con una preocupación por la justicia humana (Masters, 1989).

Todavía no sabemos, por supuesto, qué cambios tendrán lugar en la naturaleza de los estados durante las próximas décadas, pero todas las evidencias apuntan hacia la idea de que los cambios que tuvieron lugar en el pasado son preparativos para los cambios incluso más importantes que están en curso. Sabemos, de todos modos, que incluso cuando hablamos de esto están surgiendo a nuestro alrededor nuevas formas de gobierno y nuevos modelos de relación con el poder. Volveremos sobre ello en el capítulo 15.

PALABRAS CLAVE

big man líder cuyo poder proviene de sus características personales y su carisma.

burocracia estructura jerárquica de papeles para administrar el poder dentro de un gobierno o una compañía.

estado organización política basada en una jerarquía de papeles. La jerarquía forma la base de una burocracia.

étnico que tiene que ver con un grupo de personas particular que comparte una tradición cultural.

gobierno organización social responsable de arreglar las disputas, mantener el orden y proteger a la sociedad de los agresores externos. Los gobiernos modernos están cargados de muchas otras funciones adicionales.

mana palabra polinesia que significa la sacralidad que se supone que es una característica de los jefes, y peligrosa para los plebeyos. (No debe confundirse con maná, el alimento proporcionado por Dios a los israelitas en el desierto según el libro del Éxodo.)

patrono-cliente relación no de parentesco en la que el cliente de menor rango depende para su bienestar y posición social del patrono de alto rango. El patrono puede contar con la completa fidelidad del cliente.

rama (de linaje) tipo de organización que se ramifica desde un punto único, partes de la cual vuelven a ramificarse.

tabú palabra polinesia que se refiere a un elemento tan sagrado que puede ser dañino para aquellos que no poseen el rango suficiente para entrar en contacto con él. En castellano significa algo que está prohibido, generalmente con un matiz pecaminoso más que de simple ilegalidad.

teocracia gobierno en el que un dios, o varios dioses, son reconocidos como gobernantes supremos, y en el que las leyes divinas son consideradas leyes del estado.

¿Nacidos Iguales?

9

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Las bases para reclamar superioridad pueden cambiar geográfica y cronológicamente, pero la tendencia a elevarse a uno mismo a expensas de otros es un universal humano. La gente necesita mucho adiestramiento para aprender que los otros tienen el mismo derecho a creerse a sí mismos superiores.
- La gente clasifica muchas cosas con el fin de clarificar y simplificar sus ideas. Durante el proceso, pueden valorar papeles, grupos sociales, categorías sociales, u objetos de la cultura material hasta llegar a un sistema de rango o desigualdad.
- Si las categorías jerarquizadas son consideradas parte del mundo natural en lugar de invenciones culturales, se producen problemas sociales y políticos.
- Algunas personas o grupos pueden estar definidos como parias, lo que quiere decir que han sido expulsados del sistema de clasificación.
- La raza es una clasificación *cultural* de individuos y/o categorías basadas en claras diferencias físicas seleccionadas. Todas estas clasificaciones están definidas histórica y culturalmente. La ciencia de la genética no necesita de una clasificación semejante.
- La etnicidad es una clasificación *cultural* de categorías o grupos de personas cuyas culturas difieren entre sí pero que sin embargo están dentro del mismo sistema social.
- El poder, el prestigio, la propiedad y el placer (las cuatro pes) son siempre recursos escasos: no importa la cantidad que exista, porque nunca es suficiente. Frecuentemente los cuatro van unidos —es decir, los que tienen mucho de uno también tienen mucho de los otros— pero pueden estar separados, y muchas personas renuncian a uno en beneficio de otro.
- Prejuicio es el uso de criterios de rango para crear o mantener diferencias ante el acceso a las cuatro pes. El racismo es un prejuicio que deriva de la jerarquización cultural de (y por lo tanto desiguales oportunidades para) las razas tal y como son percibidas por la cultura común. El sexismo es un prejuicio derivado de las percepciones culturales de género y tiene como resultado oportunidades desiguales para ambos sexos.



A medida que durante el transcurso de la historia se hizo más especializada la división del trabajo y más compleja la organización económica, aparecieron desigualdades entre las personas. La desigualdad crece a medida que crecen los gobiernos y las burocracias. Todas las culturas grandes y complejas, y muchas de las pequeñas, clasifican papeles y rasgos culturales. Todas manifiestan desigualdad. Puesto que la Declaración de los Derechos del Hombre defiende la igualdad para todos (incluyendo tardíamente a las mujeres y a las personas de todas las razas en ese «todos»), estamos acostumbrados a pensar que la desigualdad es injusta. Sin embargo, es un rasgo básico de todas las sociedades complejas. La desigualdad sólo es perniciosa cuando bloquea las oportunidades. El sistema de castas, y muchos sistemas de clases, de hecho limitan la vida de las personas; lo mismo ocurría con el sistema medieval de estados, así como muchos gobiernos modernos y algunas organizaciones económicas. Sin embargo, al final del capítulo examinaremos algunas ideas sobre la desigualdad opcional: desigualdad que podemos elegir para incrementar nuestras recompensas en lugar de desigualdad obligada que las reduce.

Los chimpancés macho y los mandriles despliegan lo que se denomina comportamiento de exhibición para crear y ejercer el dominio sobre los demás. Se pavonean, erizan el pelo, adoptan posturas atemorizadoras, descubren los dientes, gritan y sacuden árboles y arbustos. Ocasionalmente luchan entre sí para cambiar su posición en la jerarquía de dominación. La jerarquía resultante, basada en la fuerza y táctica individual de cada animal, asegura el orden social dentro de la banda, al menos hasta que es desafiado de nuevo. Los seres humanos han culturizado estas actividades para conseguir los mismos fines.

9-1. *La estratificación supone la clasificación de una población en categorías y luego la ordenación jerárquica de esas categorías, extendiendo diferentes privilegios sociales y rango a cada categoría.*

Además de jerarquías de individuos, los sistemas de clasificación cultural establecen jerarquías de poder del tipo de la llamada normalmente estratificación social. Hasta hace poco, la gente se esclavizaba, llegando a instituciones de servidumbre perfectamente aceptadas. Incluso se colocaba a algunas categorías de personas fuera de las clasificaciones de rango reconocidas, de forma que no tenían ningún rango en absoluto, incluso aunque estos proscritos pudiesen ocupar un lugar vital en el sistema económico. Cuando esto sucedía se crean los parias: grupos de personas que se definen como exteriores a la existencia social. Las distinciones según las que se impone la desigualdad pueden hacerse sobre la base de la ocupación, la riqueza, la raza, la etnicidad, el género, la educación, el rango de los padres, y muchos otros indicadores culturales.

El término estratificación, normalmente utilizado por los científicos sociales, soporta una sobrecarga de significado que puede esconder los principios según los cuales actualmente se consigue la clasificación. Con demasiada frecuencia al hablar de estratificación se utilizan palabras como casta o clase con

tan poca precisión que llegan a no tener un significado exacto. Por ejemplo, la palabra casta, cuando se utiliza para describir la situación en la India, tiene varios componentes significativos esenciales. Cuando la misma palabra se aplica a situaciones de la sociedad occidental, sólo se destacan uno o dos de esos componentes (los demás están ausentes). Así la palabra casta pierde su poder de descripción, por no decir de análisis, de ambas situaciones.

Nuestra meta en este capítulo es volver a las características definitorias para descubrir cómo se agrupan. Estamos buscando las bases sobre las que puede ser institucionalizada la desigualdad, de forma que podamos compararlas de una cultura a otra. Lo hacemos según un método llamado análisis componencial. Un componente es cualquier criterio que puede ser utilizado para realizar distinciones. Cualquier componente dado puede estar presente o ausente; pueden tener distinto peso de acuerdo con los diferentes valores sobre lo que es importante. El patrón que resulta es lo que proporciona a una institución sus características distintivas.

CLASIFICACIÓN

Cuando tenemos mucha información que ordenar, colocamos las cosas e ideas en categorías generales, a las que luego damos un nombre. Si no pudiésemos colocar los detalles que conocemos en categorías, el pensamiento no podría pasar a un nivel más general. Sufriríamos una sobrecarga de detalles hasta el punto de que no podríamos pensar en absoluto. Sin embargo, las categorías son lingüísticas y culturales, útiles solamente dentro de nuestro esquema organizativo. Rápidamente surgen dificultades si ignoramos estos orígenes artificiales y consideramos estas categorías como parte de la naturaleza. Como vimos en el capítulo 2, otorgar realidad a los esquemas significa que las categorías y las palabras que las describen parecen ser parte del mundo natural. En realidad, por supuesto, expresan valores culturales. No son necesariamente las categorizaciones las que provocan dificultades, sino el hecho de no comprender que las categorías son atajos culturales para pensar y actuar, no reflejos del orden natural.

Surgen instituciones de clasificación cuando en primer lugar formamos categorías de personas, papeles, grupos sociales o artículos culturales, y luego disponemos las categorías en una jerarquía de lo peor a lo mejor. Se fijan culturalmente cuando presumimos que los miembros de algunas categorías tienen derecho de forma natural a más privilegios que otros. Por ejemplo, la gente puede clasificar a sus socios comerciales diciendo «adoran a falsos dioses y por lo tanto no nos casamos con ellos». Los enemigos son siempre clasificados mediante defectos que reflejan los valores de la cultura opuesta. Los tiv, por ejemplo, dicen que sus enemigos del sur comen perros, lo que entre los tiv implica que son caníbales. Recaltar esta diferencia justifica que los tiv crean en su propia superioridad natural. La práctica de crear categorías de personas, papeles o grupos sociales y luego clasificarlas de bueno a malo según un eje culturalmente determinado frecuentemente lleva a enormes injusticias.

Cuando los científicos sociales reflexionan sobre el rango, tienen que precaverse ante dos clases de trampas. La primera



9-2. Las instituciones de rango surgen cuando las personas son clasificadas en una jerarquía de oportunidades. Clasificar es una forma humana de pensamiento; pero jerarquizar las clases según la valoración social o el privilegio lleva a la trampa social de no utilizar el talento humano al máximo.

deriva de los términos etnocéntricos, incluyendo la propia teorización de las ciencias sociales si se utiliza de forma etnocéntrica. Probablemente no haya instituciones que se confundan más con las prácticas de la propia cultura que las instituciones de rango. La clase en Europa o los Estados Unidos es con demasiada frecuencia elevada a la posición de sistema analítico. Muy pocas sociedades exhiben sistemas de rango semejantes a los occidentales.

La segunda trampa surge de las convicciones morales doctrinales o de los análisis de las ciencias sociales, para los cuales uno es más un converso que un observador científico. Un trasfondo doctrinal como el conservadurismo, el liberalismo o el marxismo puede ser más difícil de superar que la terminología etnocéntrica. Veremos el método etnográfico de examen de los datos antes de formular teorías. Primero echaremos un vistazo al sistema de castas de la India antes de la independencia, luego al sistema de estados de la Europa medieval, y finalmente al sistema de clases actual en los Estados Unidos, considerando sus diferencias con el sistema de clases europeo.

Clasificación de grupos sociales en la India: un sistema de castas

La India anterior a la independencia estaba organizada según un sistema de **castas**. De hecho, la casta hindú es tan complicada que los expertos no están de acuerdo sobre la conveniencia de utilizar la palabra para cualquier otro sistema conocido. Una casta era un grupo corporativo compuesto por familias extensas (la palabra «corporativo» proviene del término latino que significa cuerpo). Los grupos corporativos eran abiertamente reconocidos, y generalmente tenían nombre, por la sociedad en la que se encontraban, y contenían una estructura organizativa ampliamente admitida y comprendida. Las fronteras del grupo corporativo estaban definidas. Todos sabían quién estaba dentro y quién no.

La casta hindú era una aglomeración de familias extensas relacionadas por matrimonio y parentesco. La casta, o sus subcastas (Klass, 1980), era endógama, lo que significa que la gente se casaba dentro de su propio grupo. Existen muy pocos matrimonios intercasta (hay algunos ejemplos en los que las mujeres de una casta específica se suponía que debían casarse con hombres de una casta concreta superior, relacionando las dos castas por parentesco, pero la práctica no era general). Más habitualmente, si tuviese lugar un matrimonio intercasta, ambos cónyuges serían rechazados por sus castas y perderían sus relaciones de parentesco. Solamente algunas personas cultas de las ciudades estarían dispuestas a pagar el precio de huir del sistema.

El término hindú para casta era *jati*. Estaba espacialmente circunscrito. El *jati* tenía un jefe y un consejo llamado *panchayat*. Se encontraban muchos nombres de casta en diferentes partes de la India, especialmente los brahmanes, que eran en todas partes la casta de mayor categoría. De todos modos, estos *jati* dispersos no estaban organizativamente relacionados. Un brahmán del sur que se fuese al norte no podía convertirse en miembro de la casta local brahmán del norte; todavía seguía asociado a su propia casta del sur.

Cada *jati* del sistema hindú tenía su parte de la cultura total. Gran parte de esta cultura, pero no toda, era compartida con al menos alguna otra casta. Cada casta tenía también sus propias ideas sobre la cultura total. Por estas razones, cada *jati* era denominado habitualmente una subcultura.

La mayoría de los *jati* estaban marcados por una ocupación. Aunque muchos de los miembros de la casta no realizaban ese oficio, sin embargo seguían acarreando esa asociación. Una casta también tenía una serie común de observancias y prohibiciones religiosas que la diferenciaban de las demás castas. Todos los miembros del *jati* tenían un nivel de vida similar y gustos más o menos comparables.

Las distintas castas de una localidad estaban clasificadas de una forma sistemática, basada en los valores del hinduismo. Varios de estos *jati*, clasificados jerárquicamente, vivían en la misma aldea. Además del *panchayat* de cada casta, la aldea y el estado también tenían *panchayats* para controlar las relaciones y zanjar las disputas entre miembros de diferentes castas. El *panchayat* de casta controlaba las relaciones solamente entre sus propios miembros. El *panchayat* de casta era el guardián de las reglas de la casta, y expulsaba o «descastaba» a los miembros que rechazaban vivir según esas reglas. Estar fuera

A medida que durante el transcurso de la historia se hizo más especializada la división del trabajo y más compleja la organización económica, aparecieron desigualdades entre las personas. La desigualdad crece a medida que crecen los gobiernos y las burocracias. Todas las culturas grandes y complejas, y muchas de las pequeñas, clasifican papeles y rasgos culturales. Todas manifiestan desigualdad. Puesto que la Declaración de los Derechos del Hombre defiende la igualdad para todos (incluyendo tardíamente a las mujeres y a las personas de todas las razas en ese «todos»), estamos acostumbrados a pensar que la desigualdad es injusta. Sin embargo, es un rasgo básico de todas las sociedades complejas. La desigualdad sólo es perniciosa cuando bloquea las oportunidades. El sistema de castas, y muchos sistemas de clases, de hecho limitan la vida de las personas; lo mismo ocurría con el sistema medieval de estados, así como muchos gobiernos modernos y algunas organizaciones económicas. Sin embargo, al final del capítulo examinaremos algunas ideas sobre la desigualdad opcional: desigualdad que podemos elegir para incrementar nuestras recompensas en lugar de desigualdad obligada que las reduce.

Los chimpancés macho y los mandriles despliegan lo que se denomina comportamiento de exhibición para crear y ejercer el dominio sobre los demás. Se pavonean, erizan el pelo, adoptan posturas atemorizadoras, descubren los dientes, gritan y sacuden árboles y arbustos. Ocasionalmente luchan entre sí para cambiar su posición en la jerarquía de dominación. La jerarquía resultante, basada en la fuerza y táctica individual de cada animal, asegura el orden social dentro de la banda, al menos hasta que es desafiado de nuevo. Los seres humanos han culturizado estas actividades para conseguir los mismos fines.

9-1. *La estratificación supone la clasificación de una población en categorías y luego la ordenación jerárquica de esas categorías, extendiendo diferentes privilegios sociales y rango a cada categoría.*

Además de jerarquías de individuos, los sistemas de clasificación cultural establecen jerarquías de poder del tipo de la llamada normalmente estratificación social. Hasta hace poco, la gente se esclavizaba, llegando a instituciones de servidumbre perfectamente aceptadas. Incluso se colocaba a algunas categorías de personas fuera de las clasificaciones de rango reconocidas, de forma que no tenían ningún rango en absoluto, incluso aunque estos proscritos pudiesen ocupar un lugar vital en el sistema económico. Cuando esto sucedía se crean los parias: grupos de personas que se definen como exteriores a la existencia social. Las distinciones según las que se impone la desigualdad pueden hacerse sobre la base de la ocupación, la riqueza, la raza, la etnicidad, el género, la educación, el rango de los padres, y muchos otros indicadores culturales.

El término estratificación, normalmente utilizado por los científicos sociales, soporta una sobrecarga de significado que puede esconder los principios según los cuales actualmente se consigue la clasificación. Con demasiada frecuencia al hablar de estratificación se utilizan palabras como casta o clase con

tan poca precisión que llegan a no tener un significado exacto. Por ejemplo, la palabra casta, cuando se utiliza para describir la situación en la India, tiene varios componentes significativos esenciales. Cuando la misma palabra se aplica a situaciones de la sociedad occidental, sólo se destacan uno o dos de esos componentes (los demás están ausentes). Así la palabra casta pierde su poder de descripción, por no decir de análisis, de ambas situaciones.

Nuestra meta en este capítulo es volver a las características definitorias para descubrir cómo se agrupan. Estamos buscando las bases sobre las que puede ser institucionalizada la desigualdad, de forma que podamos compararlas de una cultura a otra. Lo hacemos según un método llamado análisis componencial. Un componente es cualquier criterio que puede ser utilizado para realizar distinciones. Cualquier componente dado puede estar presente o ausente; pueden tener distinto peso de acuerdo con los diferentes valores sobre lo que es importante. El patrón que resulta es lo que proporciona a una institución sus características distintivas.

CLASIFICACIÓN

Cuando tenemos mucha información que ordenar, colocamos las cosas e ideas en categorías generales, a las que luego damos un nombre. Si no pudiésemos colocar los detalles que conocemos en categorías, el pensamiento no podría pasar a un nivel más general. Sufriríamos una sobrecarga de detalles hasta el punto de que no podríamos pensar en absoluto. Sin embargo, las categorías son lingüísticas y culturales, útiles solamente dentro de nuestro esquema organizativo. Rápidamente surgen dificultades si ignoramos estos orígenes artificiales y consideramos estas categorías como parte de la naturaleza. Como vimos en el capítulo 2, otorgar realidad a los esquemas significa que las categorías y las palabras que las describen parecen ser parte del mundo natural. En realidad, por supuesto, expresan valores culturales. No son necesariamente las categorizaciones las que provocan dificultades, sino el hecho de no comprender que las categorías son atajos culturales para pensar y actuar, no reflejos del orden natural.

Surgen instituciones de clasificación cuando en primer lugar formamos categorías de personas, papeles, grupos sociales o artículos culturales, y luego disponemos las categorías en una jerarquía de lo peor a lo mejor. Se fijan culturalmente cuando presumimos que los miembros de algunas categorías tienen derecho de forma natural a más privilegios que otros. Por ejemplo, la gente puede clasificar a sus socios comerciales diciendo «adoran a falsos dioses y por lo tanto no nos casamos con ellos». Los enemigos son siempre clasificados mediante defectos que reflejan los valores de la cultura opuesta. Los tiv, por ejemplo, dicen que sus enemigos del sur comen perros, lo que entre los tiv implica que son caníbales. Recaltar esta diferencia justifica que los tiv crean en su propia superioridad natural. La práctica de crear categorías de personas, papeles o grupos sociales y luego clasificarlas de bueno a malo según un eje culturalmente determinado frecuentemente lleva a enormes injusticias.

Cuando los científicos sociales reflexionan sobre el rango, tienen que precaverse ante dos clases de trampas. La primera



9-2. Las instituciones de rango surgen cuando las personas son clasificadas en una jerarquía de oportunidades. Clasificar es una forma humana de pensamiento; pero jerarquizar las clases según la valoración social o el privilegio lleva a la trampa social de no utilizar el talento humano al máximo.

deriva de los términos etnocéntricos, incluyendo la propia teorización de las ciencias sociales si se utiliza de forma etnocéntrica. Probablemente no haya instituciones que se confundan más con las prácticas de la propia cultura que las instituciones de rango. La clase en Europa o los Estados Unidos es con demasiada frecuencia elevada a la posición de sistema analítico. Muy pocas sociedades exhiben sistemas de rango semejantes a los occidentales.

La segunda trampa surge de las convicciones morales doctrinales o de los análisis de las ciencias sociales, para los cuales uno es más un converso que un observador científico. Un trasfondo doctrinal como el conservadurismo, el liberalismo o el marxismo puede ser más difícil de superar que la terminología etnocéntrica. Veremos el método etnográfico de examen de los datos antes de formular teorías. Primero echaremos un vistazo al sistema de castas de la India antes de la independencia, luego al sistema de estados de la Europa medieval, y finalmente al sistema de clases actual en los Estados Unidos, considerando sus diferencias con el sistema de clases europeo.

Clasificación de grupos sociales en la India: un sistema de castas

La India anterior a la independencia estaba organizada según un sistema de castas. De hecho, la casta hindú es tan complicada que los expertos no están de acuerdo sobre la conveniencia de utilizar la palabra para cualquier otro sistema conocido. Una casta era un grupo corporativo compuesto por familias extensas (la palabra «corporativo» proviene del término latino que significa cuerpo). Los grupos corporativos eran abiertamente reconocidos, y generalmente tenían nombre, por la sociedad en la que se encontraban, y contenían una estructura organizativa ampliamente admitida y comprendida. Las fronteras del grupo corporativo estaban definidas. Todos sabían quién estaba dentro y quién no.

La casta hindú era una aglomeración de familias extensas relacionadas por matrimonio y parentesco. La casta, o sus subcastas (Klass, 1980), era endógama, lo que significa que la gente se casaba dentro de su propio grupo. Existen muy pocos matrimonios intercasta (hay algunos ejemplos en los que las mujeres de una casta específica se suponía que debían casarse con hombres de una casta concreta superior, relacionando las dos castas por parentesco, pero la práctica no era general). Más habitualmente, si tuviese lugar un matrimonio intercasta, ambos cónyuges serían rechazados por sus castas y perderían sus relaciones de parentesco. Solamente algunas personas cultas de las ciudades estarían dispuestas a pagar el precio de huir del sistema.

El término hindú para casta era *jati*. Estaba espacialmente circunscrito. El *jati* tenía un jefe y un consejo llamado *panchayat*. Se encontraban muchos nombres de casta en diferentes partes de la India, especialmente los brahmanes, que eran en todas partes la casta de mayor categoría. De todos modos, estos *jati* dispersos no estaban organizativamente relacionados. Un brahmán del sur que se fuese al norte no podía convertirse en miembro de la casta local brahmán del norte; todavía seguía asociado a su propia casta del sur.

Cada *jati* del sistema hindú tenía su parte de la cultura total. Gran parte de esta cultura, pero no toda, era compartida con al menos alguna otra casta. Cada casta tenía también sus propias ideas sobre la cultura total. Por estas razones, cada *jati* era denominado habitualmente una subcultura.

La mayoría de los *jati* estaban marcados por una ocupación. Aunque muchos de los miembros de la casta no realizaban ese oficio, sin embargo seguían acarreando esa asociación. Una casta también tenía una serie común de observancias y prohibiciones religiosas que la diferenciaban de las demás castas. Todos los miembros del *jati* tenían un nivel de vida similar y gustos más o menos comparables.

Las distintas castas de una localidad estaban clasificadas de una forma sistemática, basada en los valores del hinduismo. Varios de estos *jati*, clasificados jerárquicamente, vivían en la misma aldea. Además del *panchayat* de cada casta, la aldea y el estado también tenían *panchayats* para controlar las relaciones y zanjar las disputas entre miembros de diferentes castas. El *panchayat* de casta controlaba las relaciones solamente entre sus propios miembros. El *panchayat* de casta era el guardián de las reglas de la casta, y expulsaba o «descastaba» a los miembros que rechazaban vivir según esas reglas. Estar fuera



9-3. Un sistema de castas es una jerarquización de grupos sociales. La India fue la patria de un elaborado sistema de castas, aunque este sistema quedó fuera de la ley poco después de la independencia de la India del Imperio Británico en 1947. Cada casta hindú era un grupo de familias extensas que compartían un estatuto establecido en términos de los valores de la religión hindú. A la izquierda vemos al maharajah de Mysore, probablemente a fines del XIX a la derecha vemos a una mujer Intocable secando estiércol de vaca para combustible.

de una casta era un asunto muy serio en la India tradicional. Significaba que uno no pertenecía a ningún grupo en una sociedad en la que pertenecer a un grupo lo era todo. No era posible el matrimonio, porque el único cónyuge disponible estaba en el grupo del que uno había sido expulsado. La expulsión de la casta separaba a la persona de sus parientes, y por lo tanto no había nadie a quien acudir en busca de ayuda o de compañía durante un funeral o una boda (Isaacs, 1972). El *panchayat* podía readmitir a los miembros que habían sido expulsados si pagaban multas y pasaban por una serie de purificaciones rituales. No estar en contacto con la propia casta todavía es serio, aunque el sistema de castas fue legalmente abolido tras la independencia de la India en 1947; casta y parentesco todavía no han sido adecuadamente separados.

El sistema de castas es por lo tanto una jerarquía de *jati* según principios codificados dentro de la religión hinduista. Cada *jati* está asociado con uno de los cuatro *varna* (puesto que *varna* se traduce por color, los occidentales del siglo XIX propusieron absurdas teorías sobre pureza racial simplemente con esta base). Los cuatro *varna* están asociados con los cua-

tro estratos de la sociedad expuestos en las escrituras, el Rig Veda. Están los brahmanes (sacerdotes y eruditos), los *kshatriya* (gobernantes y guerreros, que no son un grupo cerrado puesto que cualquiera que acceda al poder puede ser considerado *kshatriya*), los *vaisha* (comerciantes) y los *shudra* (campesinos, obreros y sirvientes) (Srinivas, 1962). Los primeros tres *varna* son denominados «nacidos dos veces», modismo de la religión hindú que implica un estatus humano completo. Los Intocables están, como veremos más adelante al hablar de los parias, fuera del sistema de *varna*. Las castas superior e inferior del sistema están claras, pero la clasificación de las castas intermedias varía en las distintas zonas y en las distintas épocas.

Desde el punto de vista occidental, la característica más importante de un sistema de castas es un epifenómeno dentro del propio sistema hindú. La movilidad social de los individuos es cualquier cosa menos imposible dentro del sistema. Es más, el sistema no es tan inflexible como parece; la unidad de movilidad, igual que la unidad de organización, es el propio grupo. Esta movilidad grupal es denominada «sancritiza-

ción» (Srinivas, 1972). Un *jati* adopta la dieta y los demás indicadores culturales de las castas superiores, y luego reclama un estatus superior. Tras un período de dos o tres generaciones, su reclamación puede tener éxito.

Uno de los desarrollos más importantes del sistema de castas durante la época colonial fue el incremento de la escala social en la que se aplicaban las consideraciones de casta. En la época precolonial, cuando el transporte y las comunicaciones estaban limitados, una casta estaba más o menos restringida a una localidad para que su organización funcionase. Sin embargo, a medida que mejoraron la educación y la comunicación, los miembros de la casta podían viajar más. Durante este proceso, se comunicaban con miembros de castas parejas en un área mucho mayor. Las castas de bajo rango, en particular, comenzaron a organizarse más ampliamente. Las organizaciones de castas similares tenían ramificaciones en toda la India. Existían incluso, en algunos casos, jefaturas centrales.

Por lo tanto, la casta en la India tradicional era un sistema de grupos jerarquizados, localizados, endógamos y corporativos. Cada grupo está marcado por una subcultura diferente. La mayoría de las castas está asociada a un trabajo. Cada una de ellas tiene diferentes grados de pureza dentro de la religión hindú dependiendo de la dieta y del estatus heredado. La extensión social de la casta era casi total, no había ningún aspecto de la vida en el que no influyese. Y —lo que es importante para los occidentales, que deberían utilizar este hecho a la hora de examinar algunas de sus propias ideas— la movilidad social dentro del sistema suponía varias generaciones.

El rango en la Europa medieval: un sistema de estados

Todas las ideas europeas sobre la clasificación de las personas y los grupos sociales reflejan al menos en cierto grado el sistema de **estados**, que era el sistema de clasificación de la sociedad feudal de la Europa medieval.

En la Europa feudal, un estado estaba definido por derechos y deberes respecto de la tierra. Existían tres estados primarios: (1) los terratenientes o nobleza; (2) los **labradores propietarios**, que debían a la nobleza cierta lealtad, incluyendo el servicio de armas, así como un porcentaje anual de sus cosechas o ganados. A cambio, ellos y sus familias recibían la protección del señor y su ejército (del que formaban parte), derechos limitados sobre la tierra —solares para casas y granjas y frecuentemente siervos para ayudarles en el trabajo— y algunos derechos sobre sus cosechas. En la posición más baja estaban (3) los **siervos**, que tenían derecho a la protección y algunos derechos sobre la tierra a la que eran asignados.

El sistema feudal de estados tenía algunas cosas en común con el sistema hindú de castas, de tal modo que pueden ser

9.4. El sistema de estados que aparece en época medieval en gran parte de Europa, aunque no en toda, era una clasificación de personas sobre la base de su control de la tierra y de otras personas mediante un sistema de contratos y acuerdos para proporcionar servicios.

confundidos si permitimos que los términos de un sistema se deslicen hacia las descripciones del otro. Son bastante diferentes, pero el problema surge de los términos que en el pasado han sido utilizados para describirlos. Por ejemplo, preguntarse «¿son los siervos una casta?» no es correcto, porque no hay nada parecido a los siervos en la India, y ninguna casta (*jati*) hindú en la Europa medieval.

Las diferencias entre los estados de la Europa medieval y las castas de la India son múltiples. Mientras que una casta es, como hemos visto, un grupo organizado y estructurado, un estado es una categoría de personas. Las personas no están organizadas en grupos formales a través del rango de su estado. Más bien adoptan su posición a partir del hecho de que comparten derechos y obligaciones legales específicamente diferentes de los derechos y obligaciones legales de la gente de los demás estados; los estados no eran iguales ante la ley.

En la actualidad a veces también confundimos a los siervos con los esclavos, porque los siervos no podían abandonar la tierra. Además, añadimos, estaban mejor que los esclavos porque no podían ser vendidos. De nuevo la comparación es engañosa. Según el criterio de la movilidad individual, de hecho los siervos eran iguales que los esclavos. Pero no tenían nada más en común, como veremos cuando estudiemos a los esclavos. Era un hecho que los siervos no podían abandonar la tierra, pero también era un hecho que los nobles y los labradores propietarios tampoco podían hacerlo. Este factor era bastante diferente en el sistema feudal japonés, en el que los samuráis (especie de hidalgos) podían ir de un noble a otro.

Los estados europeos, sin embargo, no estaban organizados, ni como una casta ni de ninguna otra forma. La nobleza se conocía y se casaba entre sí y por lo tanto cooperaba sobre la base del parentesco. Pero no estaba organizada de ninguna otra forma. La organización primaria era el señorío, que económicamente era un grupo local más o menos autosuficiente. Se requería gente de todos los estados para hacer funcionar un señorío.

Los términos básicos de la organización del sistema feudal eran la tenencia de la tierra y los derechos sobre ella. Las excepciones eran los artesanos urbanos y los comerciantes, organizados en gremios. El rango de cada cual se aplicaba en todas las situaciones. La categoría social estaba jerarquizada: nobles, labrador propietario, siervo. Existían escalonamientos de papeles dentro de cada categoría. Sin embargo, no existía un grupo; no había funcionarios ni relaciones formalmente estructuradas. En 9.5 vemos de forma gráfica las diferencias entre las castas hindúes y los estados feudales, y la diferencia entre ellos y los modernos sistemas de clases.

Clasificando los rasgos culturales: el sistema estadounidense

Los occidentales, especialmente los estadounidenses, ven la falta de bases de parentesco en su sociedad de **clases** como la *oportunidad* para el *individuo* de *moverse* de una clase a otra (todas las palabras en cursiva son importantes en el sistema de valores). Los intereses familiares y los de clase frecuentemente chocan, mientras que en la India los intereses de casta y de familia eran siempre y necesariamente los mismos.

En el sistema de clases estadounidense, el criterio primario de clasificación es la cultura material. Las posesiones de una

Componentes de la clasificación

	Casta hindú	Estado medieval	Clase estado-unidense	Jerarquía de dominación primate
Personas	++	+-	+-	+++
Papeles	++	+++	++	-
Grupos organizados	+++	-	-	+-
Rasgos culturales	++	+-	+++	-
Ocupación	++	++	+-	-
Subcultura	++	+-	+-	-
+++	Criterio dominante			
++	Criterio presente y culturalmente importante			
+-	Criterio presente, pero puede no ser culturalmente importante			
-	Criterio ausente			

9-5. Los componentes de la clasificación se usan de forma diferente en los distintos sistemas. El autor anima a los estudiantes a investigar las características de clasificación ofrecidas aquí y a comunicarle sus discrepancias, a través del editor.

persona (incluyendo, pero sin limitarse a ella, la riqueza) y los rasgos culturales (¿Qué coche? ¿Qué tipo de inglés habla? ¿Cómo pasa el tiempo libre: cerveza y bolos o vino y tenis?) que practica, demuestra o representa son indicativos de su posición dentro del sistema de clases.

Antes de 1925, los científicos sociales demostraban muy poco interés por el sistema estadounidense de estratificación: de hecho, su confesada adhesión a la igualdad incluso conven-

cía a algunos de que no había estratificación. En los años treinta, los científicos sociales americanos se dieron cuenta no sólo de que su sociedad clasificaba a la gente, sino también de que las categorías estaban divididas en estratos, y que el proceso podía estudiarse fácilmente. La forma europea de considerar las clases dificultaba más que esclarecía los sistemas americanos de jerarquización. Gran parte de Europa había heredado el sistema de estados de la Edad Media. Los europeos, incluso aquellos de las zonas en las que la aristocracia había desaparecido y donde hacía tiempo que habían dejado de existir condiciones casi serviles, frecuentemente pensaban en términos de aristocracia, labradores propietarios, gente relacionada con el comercio y clases trabajadoras, por este orden.

El concepto actual del sistema de clases americano fue inventado —o al menos codificado— por el antropólogo Lloyd Warner en los años cuarenta. Warner descubrió que la clase media era muy amplia, que sus límites eran borrosos, y que se dividía fácilmente en tres estratos, que denominó media-alta, media-media y media-baja. Cada estrato exhibía encadenamientos culturales bastante diferentes. Puesto que esta clase se llamaba a sí misma media, tenía que existir una clase inferior y una superior. Warner asumió por lo tanto que cada una de ellas también podía ser dividida en tres grupos. Se inventaron términos como alta-alta y baja-media. La tripartición podría seguir: de hecho, podría denominarse en broma el principio de la tripartición infinita.

En la actualidad es difícil distinguir si las triparticiones de Warner fueron analíticamente adecuadas, porque en seguida pasaron a la cultura general. Las nuevas clases jerárquicamente dispuestas que proponía se convirtieron durante un tiempo en parte del lenguaje diario. La clase media-alta y la media-baja son probablemente las más citadas hoy en día. Se tiende a confundir las clases superiores con las ricas, para agrupar lo que los europeos llamarían clase trabajadora con la clase media-baja, y luego utilizar la idea de una clase baja para los pobres o los desempleados crónicos.



9-6. El actual sistema de clases estadounidense es una clasificación basada en primer lugar en los rasgos culturales particulares que las personas pueden poseer, utilizar y manipular. Está asociado con, pero no totalmente determinado por, la riqueza. La foto de la izquierda es una residencia de Chicago; la de la derecha muestra un hogar rural del sur de los Estados Unidos.



La sociedad estadounidense nació libre del sistema de estados, mientras que las sociedades europeas llevan sus huellas incluso hoy. Por lo tanto, los residuos de este sistema no afectan a las percepciones estadounidenses de clase. Generalmente se consideran seis variables cuando los sociólogos examinan el sistema de clases de los Estados Unidos: 1. Prestigio, 2. Ocupación, 3. Posesiones, 4. Interacción dentro de la clase, 5. Conciencia de clase, y 6. Orientación de valores. Solamente una de ellas, las ocupaciones, coincide claramente con lo que vimos en el sistema de castas hindú o el sistema de estados feudal. El prestigio y la ocupación se computan de forma diferente en los distintos sistemas: mientras que en la casta o los sistemas de estado el rango determina la ocupación y el prestigio, en el sistema de clases estadounidense el prestigio y la ocupación determinan el rango.

PARA RAROS, NOSOTROS

En la actualidad se escucha constantemente que la movilidad social hacia arriba dentro de la clase media no es tan fácil como antes. Incluso algunos científicos sociales han asumido que la movilidad hacia arriba típica del período de posguerra era normal, y que su cambio es un signo de deterioro. Otra forma, probablemente más correcta, de ver el mismo fenómeno es que el período de posguerra fue una época excepcional de grandes oportunidades (de nuevo la palabra clave) que ya ha pasado.

Puesto que las diferentes clases en los Estados Unidos están compuestas de personas que tienen tanto diferentes conocimientos y experiencias laborales como diferentes ingresos económicos y poder adquisitivo, obviamente muestran una cultura específica diferente, lo que se denomina diferentes estilos de vida. La gente con diferentes estilos de vida tiene ideas distintas sobre la crianza de los hijos, los noviazgos, los alimentos, el tiempo libre, la religión. Hace más de cuarenta años, se descubrió que el comportamiento sexual variaba con la clase, determinada por la ocupación y los ingresos (Kinsey, 1948). El comportamiento electoral y muchas otras áreas de la vida también variaban ampliamente con la clase, determinada según esos dos criterios. Los criminólogos descubrieron poco después (Sutherland, 1960) que la criminalidad es una cultura que se aprende y que, al menos antes de la televisión, se conocía de forma diferente según las clases.

Por lo tanto, desde un punto de vista antropológico, el sistema de clases de los Estados Unidos es un sistema de rasgos culturales jerarquizados. Una persona puede ser clasificada cuando exhiba estos rasgos culturales. La cultura estadounidense es una mezcla de subculturas y estilos de vida que solamente de forma un tanto grosera pueden separarse en estratos jerarquizados. Algunos antropólogos incluso sostienen que no existe una cultura estadounidense, porque ya no existe nada

que todos tengan en común; es una exageración, que sin embargo expresa la complejidad de la situación.

Una jerarquía de rasgos culturales, y por lo tanto de clases, lleva a una clasificación de las personas que practican o exhiben estos rasgos. Aunque algunos rasgos pueden ser vistos como las prerrogativas de los ricos, o de la clase media-alta o media-baja, sin embargo el sistema es maleable y responde a los impulsos del cambio cultural.

Las clases tanto en los Estados Unidos como en Europa a veces son consideradas como dispositivos para llenar posiciones sociales según criterios económicos. Hemos apuntado algo similar para las castas, que también son subculturas dentro de un sistema cultural. Sin embargo las castas son grupos sociales estructurados y organizados marcados por la práctica y la función religiosas; la religión y el ritual proporcionan los medios para rellenar los papeles sociales. Los diferentes estados de la Europa medieval eran un medio político-legal de llenar los huecos, y cada estrato resultante tenía una cultura diferente.

Criterios primarios en varios sistemas de clasificación

	Pertenencia al grupo	Posición respecto a la tierra	Movilidad individual
India	+	-	-
Estado medieval	-	+	-
Clase estadounidense	-	-	+

9-7. En el sistema hindú de castas, el criterio primario era la pertenencia a un grupo, y luego se clasificaban los grupos. El criterio de posesión de tierra tenía relativamente poca importancia, y la movilidad (que existía) se derivaba del movimiento de grupos sociales, no de individuos. En el sistema de estados medieval, el criterio primario era la posición respecto de la tierra. Uno era o bien dueño, o bien tenía algunos derechos que derivaban del propietario, o bien trabajaba la tierra pero no tenía derechos sobre ella. Había muy poca o ninguna movilidad individual. En el sistema de clases estadounidense, la característica primaria es la movilidad individual. Puesto que la tierra puede comprarse y venderse, aparece el criterio de movilidad.

La comparación con la India colonial ilumina dos importantes aspectos de la cultura actual de los Estados Unidos. La primera es que en la India la cultura era adscrita, mientras que en los Estados Unidos (y cada vez en mayor grado en la India tras la independencia) es seleccionada y adquirida por la persona. Si los estadounidenses quieren cambiar de clase, primero deben aprender la cultura del grupo al que van a acceder. Después de eso, con mayor o menor facilidad (especialmente si cambian de comunidad), se cambian a esa clase y son de esa clase. El fracaso a la hora de aprender la cultura de forma adecuada antes del cambio (o, a veces, el fracaso a

la hora de abandonar algunos aspectos de una cultura étnica), lleva a anomalías de clase como el nuevo rico. La segunda diferencia es que las subculturas de casta de la India estaban unificadas dentro de un sistema único: la clave era la religión. En los Estados Unidos, por otro lado, no existe una clave central, aunque algunos sostienen, de forma un tanto simple, que esta clave es el dinero o la raza.



9-8. Karl Marx consideró el sistema de clases de Europa como un sistema de clasificación de las posiciones que personas, grupos o categorías mantenían en relación con todo el sistema de producción de bienes y servicios.

Así, se puede considerar la clasificación como una serie de posiciones necesarias dentro de un sistema social que deben ser rellenadas y que existen varias formas de introducir a la gente en dichas posiciones. Se puede hacer por autorización o por tradición; o por los mecanismos de mercado o de otra clase. El resultado puede ser visto como estratificación o jerarquización.

SERVIDUMBRE

Un sistema esclavista tiene poco en común tanto con un sistema de clases como con un sistema de castas, aunque ambos lo influyen profundamente. Está más bien basado sobre supuestos diferentes y utiliza diferentes principios de organización social. Existe una relación esclavista cuando una persona tiene derechos legales sobre otra si los derechos no se derivan del parentesco, la ciudadanía o la obligación

contractual (tres cosas que también pueden establecer derechos legales sobre otra persona). Puesto que son análogos a la propiedad, es tradicional tratar a los esclavos como mercancías. A la inversa, los derechos del esclavo sobre el amo, aunque pueden ser pocos y generalmente poco apreciados, son igualmente de no parentesco, no contractuales, pero sin embargo legales. Pueden ser ejercidos solamente contra un amo y solamente por su esclavo reconocido.

En el Occidente moderno, todos nuestros derechos legales se derivan de los principios del parentesco, la ciudadanía o el contrato. Puesto que no reconocemos derechos de propiedad sobre otras personas, podemos, de forma errónea, considerar a una población esclava como el grado más bajo de un sistema de estratificación. Pero la esclavitud es algo mucho más complicado que eso.

Esclavos

Los esclavos son escasos en las sociedades de cazadores-recolectores. No más de un 3 por ciento de los ejemplos recogidos de cazadores-recolectores tenían esclavos. Los que los poseían eran grupos como los indios de la Costa Noroeste



9-9. En un sistema servil, una persona puede tener derechos de propiedad sobre otra. Los esclavos son personas que han sido despojadas de sus lazos de parentesco y ciudadanía y luego han sido vinculadas a grupos sociales mediante los mecanismos de propiedad o algo muy parecido. Esta estereografía, tomada en Carolina del Sur, muestra a mujeres y niños frente a un barracón de una plantación en el sur de los Estados Unidos. Tenían que posar porque la exposición era larga. Fijaos en la joven de la derecha que tiene un libro.



9-10. Toda civilización importante (con la posible excepción de Japón) pasó por un período histórico en el que la principal forma de organización de la producción y de otras muchas cosas era alguna forma de esclavitud. Esta pintura muestra trabajos forzados en Siberia en 1889, una práctica que el gobierno imperial ruso, y luego el soviético, mantuvo casi hasta nuestros días. Miles de presos murieron en las minas y campos de Siberia.

que, aunque formalmente eran cazadores-recolectores, vivían en un área tan rica en recursos alimenticios que podían formar grandes grupos locales. El porcentaje sube al 43 por ciento de las sociedades que utilizan la agricultura avanzada y se dispara hasta un sorprendente 78 por ciento de las sociedades pastoriles (Goody, 1980).

Frecuentemente se ha sostenido que el mundo nunca ha conocido una civilización avanzada que no hubiese pasado por un período de esclavismo (aunque yo no consigo encontrar ese período en Japón). La sociedad esclavista es uno de los estadios teóricos del análisis marxista de la historia de la sociedad. La esclavitud fue una institución reconocida en la época en la que comenzaron los registros escritos. El registro histórico más antiguo de esclavitud —en Sumeria— es el primer

registro histórico de cualquier clase. La civilización griega clásica dio absolutamente por supuesto el trabajo esclavo. En ningún momento los antiguos griegos se cuestionaron la institución. Aunque esclavos concretos eran manumitidos con frecuencia, el sistema en sí mismo era estable y se consideraba parte del orden natural. De hecho, la lengua griega clásica era extraordinariamente rica en términos que distinguen varias clases de esclavos (Finley, 1960), y, excepto en la arena política, había pocas actividades en la sociedad griega que no fuesen a veces realizadas por esclavos. No podían ocupar un cargo, pero frecuentemente eran policías o ayudantes de prisiones; no podían participar en los órganos judiciales, aunque a veces eran escribanos o secretarios de esos cuerpos. Sus tareas no se distinguían de las de las personas libres, que hacían los mismos trabajos, a veces al lado de los esclavos. Los griegos no marcaban el estatus de esclavo por medio de los trabajos que los esclavos hacían, sino más bien destacando quién se beneficiaba del trabajo: los amos, y no los esclavos.

Los esclavos realizaban una parte muy significativa del trabajo agrícola y minero en la Grecia antigua. Las minas de plata de Atenas tuvieron en una época treinta mil esclavos trabajando en ellas. Al lado de sus amos, los esclavos trabajaban en la artesanía y las manufacturas. En Atenas, en los períodos álgidos, pudieron haber existido cien mil esclavos (Finley, 1960); alrededor del 40 a.C., los esclavos constituían un tercio de la población. Roma estaba llena de esclavos. La esclavitud también apareció en la India y en China.

Al menos cuatro aspectos de las relaciones serviles pueden ser vistas como preguntas. (1) ¿Cómo repercute la esclavitud

¿Cómo influye la esclavitud en la familia y el parentesco?

¿De dónde proceden los esclavos?

¿Cómo se integran los esclavos en la sociedad?

¿Qué hacen los esclavos?

9-11. Sobre los sistemas esclavistas pueden plantearse cuatro preguntas fundamentales.

¿Nacidos Iguales?

en la familia y el parentesco? (2) ¿De dónde venían los esclavos? La gente tiene que conseguir esclavos de alguna parte sin transtornar su propia sociedad. (3) ¿Cómo eran integrados los esclavos en la sociedad? ¿Su servidumbre era total o su alcance podía ser limitado? (4) ¿Qué hacían los esclavos?

La esclavitud frecuentemente está enmascarada por sistemas de rango como la clase o la casta en las sociedades en las que existe. De hecho, coexiste con ellos. Todos los sistemas esclavistas están marcados por los valores de la estructura social de la que forman parte.

Las relaciones serviles no son simplemente relaciones de no parentesco como las que están basadas en el contrato o las establecidas por rango. Son más bien activamente antiparentesco ya que un esclavo puede no tener parientes y estar conectado con grupos de parentesco no por criterios de parentesco, sino de propiedad. Las únicas relaciones de parentesco evidentes de los esclavos son las relaciones madre-hijo (excepto lo que veremos más abajo). Incluso esta relación puede romperse tan pronto como el hijo sea adulto. Un buen amo en el sistema esclavista americano era el que no rompía las familias nucleares de sus esclavos por capricho o para sacar beneficios, aunque tuviese derecho legal a hacerlo (y algunos lo hacían).

La fuente principal de esclavos en la mayoría de las sociedades era la captura en la guerra o en razias de esclavos. En muchas sociedades, las cautivas eran tomadas como esposas por sus captores. Los cautivos varones eran o bien muertos o sacrificados sin rodeos, o vinculados como trabajadores a familias o grupos domésticos.

En algunas sociedades, una persona, casi siempre un hombre, podía ser vendida por su grupo de parentesco. Las mujeres

de carácter cuestionable generalmente podían ser desplazadas a través del matrimonio, pero los hombres tenían que ser «desparentados». En gran parte del África tradicional, por ejemplo, el grupo de parentesco podía estar de acuerdo en convertir a un hombre en no pariente mediante la realización de un sencillo ritual. Tras el ritual, no tenía absolutamente ningún derecho. En sociedades en las que el principal determinante de la posición era la afiliación de parentesco, necesariamente se convertía en un exiliado, un eremita o un esclavo.

Algunas sociedades venden niños, especialmente en épocas duras. Aunque esta práctica estaba extendida por todo el mundo, creció enormemente en la China precomunista, especialmente en el sur. De hecho, una autoridad en la materia afirma que «hasta la fundación de la República Popular en 1949, China tenía uno de los mercados más amplios del mundo para el intercambio de seres humanos» (Watson, 1980).

El destino de estos niños era diferente según fuesen niños o niñas. Los linajes chinos de élite, si se encontraban sin herederos, podían comprar uno. Si el niño comprado heredaba finalmente, por supuesto dejaba de ser un esclavo. Otros varones se convertían en esclavos. Las niñas compradas por familias de élite eran o bien esclavas que eventualmente podían casarse, o bien se convertían en «pequeñas esposas» o concubinas. El tráfico de esclavos en China fue abolido en los últimos años de la dinastía manchú (a comienzos del siglo xx), pero siguió existiendo de forma ilegal hasta que los comunistas llegaron al poder en 1949. Se intercambiaron todavía algunos esclavos, en secreto, en una fecha como 1980. El mercado de personas fue una de las instituciones de la antigua sociedad china que persistió hasta hace muy poco.



9-12. Los esclavos estaban frecuentemente vinculados a hogares, incluyendo los de altos cargos y gobernantes. Estaban atados al amo mediante vínculos legales tipo propiedad. Las esclavas podían ser utilizadas como concubinas. Puesto que a los esclavos no les estaba permitido participar en grupos de parentesco (distintos de la familia matricéntrica), tenían poco apoyo de los parientes. Dentro de sus hogares o grupos relativamente pequeños, los esclavos podían conseguir un alto estatuto, al mismo tiempo que su estatus global en la sociedad seguía siendo bajo. Esta litografía muestra a Georges Washington en su plantación de Virginia, con esclavos en segundo plano. No aprobaba la esclavitud, pero no liberó a sus esclavos.

Otra forma de convertirse en esclavo era nacer en esta posición. Las leyes respecto de este asunto diferían enormemente en las distintas sociedades. En China, el hijo de una mujer esclava o una concubina, si era reconocido por un padre libre, era hijo legítimo y absolutamente libre. El hijo de un esclavo varón, sin embargo, era esclavo a perpetuidad. En el sur de los Estados Unidos, la posición de la madre determinaba el estatus de su hijo: si era una esclava, el niño era esclavo. En algunos lugares (incluyendo el Sur), la población esclava era criada (a veces con hombres blancos como engendradores) para incrementar el número de esclavos.

Algo complementario a la carencia de parientes del esclavo era su dependencia legal inmediata del amo. El esclavo varón es el hombre de su amo, igual que un hijo es el hombre de su padre. Las mujeres esclavas ocasionalmente entraban en el sistema de parentesco y por lo tanto tenían una posición algo diferente. Con algunas excepciones, un esclavo no podía cambiar de amo, pero podía ser vendido fácilmente. Por esta razón, los esclavos eran considerados fiables: no tenían a dónde ir si actuaban con doblez ante sus amos. ¡Los esclavos se consideraban más de fiar que los socios por contrato, y sin duda más que los empleados!

En algunas sociedades, los esclavos frecuentemente disfrutaban de un estatus muy alto dentro del grupo doméstico de su amo o dentro del grupo político si su amo era un jefe o un rey. Los esclavos griegos y romanos podían alcanzar eminencia y poder dentro de las familias de sus amos. Los esclavos, como otros miembros de la sociedad, ocupaban dos posiciones jerárquicas: una dentro de la estructura social global, y otra dentro de la comunidad más pequeña de la familia de su amo. Dentro de la estructura social total, el rango de un esclavo es bajo. Dentro de estructuras limitadas, la posición del esclavo puede ser muy alta. Así, la escala de desigualdad en la esclavitud resulta ser similar a la que se encuentra en las instituciones de rango.

En todas partes la esclavitud refleja el resto de la estructura social. Un caso instructivo es la India, donde la esclavitud se tiene que acomodar al sistema de castas. Los propietarios de esclavos de casta alta tienen que tener en sus hogares esclavos ritualmente puros. Esto quiere decir que aquéllos de castas impuras pueden realizar solamente trabajo agrícola para terratenientes ricos o trabajo de corveas para el gobierno (para las personas de casta alta, tener contacto físico con las castas impuras podría contaminarlos). Los esclavos de las castas más altas, sin embargo, podían convertirse en esclavos domésticos. El problema de la escala de estatus adquiere así un cariz muy interesante. El estatus ritual de un esclavo no se ve afectado por el hecho de serlo. Los esclavos domésticos eran tratados como miembros del hogar; los propietarios aseguraban su porvenir mientras podían trabajar, los cuidaban cuando estaban enfermos o eran viejos y pagaban sus funerales. Aunque su estatus era bajo, su grado de seguridad era alto. Podían producirse matrimonios entre libres y esclavos en la medida en que la pertenencia a la casta era la correcta. Cuando los británicos investigaron el asunto de la esclavitud en la India a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, llegaron a la conclusión de que su propósito más importante era conferir prestigio. Una familia adquiría prestigio según el número de personas que dependían de ella, y los esclavos lo aumentaban.

África era un lugar de esclavitud mucho antes de que los comerciantes europeos se implicaran en ella. La mayoría de la esclavitud africana era doméstica, pero la esclavitud de plantaciones existía en algunas áreas de la costa occidental. El comercio de esclavos africanos a través del Sahara hacia Europa y desde los puertos de África oriental hacia los países árabes y Persia existía desde hacía mucho tiempo. Los comerciantes europeos ampliaron este comercio hasta llegar a uno de los sistemas esclavistas más grande y extendido que el mundo ha conocido jamás. Los africanos fueron transportados a la fuerza a América del Sur, el Caribe y los estados sureños de los Estados Unidos. Esta última experiencia es la que la mayoría de los occidentales conoce sobre la esclavitud.

Servidumbre por deudas

Los **siervos por deudas** son casi tan importantes como los esclavos en muchos lugares. Los mejores ejemplos provienen de África. Durante el tiempo en que estuve trabajando con los tiv entre 1949 y 1953, los deudores a veces enviaban a un niño para que trabajase para sus acreedores hasta que la deuda quedase pagada. El niño nunca dejaba de ser miembro de su grupo de parentesco, y nunca cambiaba sus alianzas. Conozco un caso en el que la deuda original fue pagada con el precio de la novia recibido por la sierva cuando se casó.

9-13. La servidumbre por deudas es una institución social en la que una persona puede ofrecerse a sí misma o a sus dependientes para trabajar para otro hasta que pague una deuda. Difiere de la esclavitud porque es temporal, y porque los vínculos de parentesco del siervo no se rompen. Los clientes son grupos que se han colocado en un estado de servidumbre permanente bajo otros grupos, generalmente como medio de asegurar el uso de medios de producción adecuados.

También es posible, me dijeron los tiv, que un hombre se entregue a sí mismo como garantía, pero no suele suceder. Esta clase de institución servil es diferente de la esclavitud, porque nadie deja de tener parientes. También es diferente de los sirvientes temporales que se llevaron a las colonias americanas: los sirvientes temporales habían firmado contratos para trabajar durante cierto número de años a cambio de su pasaje y a veces de ser equipados con herramientas agrícolas y animales al final de su período de vinculación. Muchos estadounidenses, tanto blancos como negros, tienen antepasados que llegaron a ese país como siervos, o sirvientes temporales, y tuvieron éxito a la hora de deshacerse de sus vínculos.

Clientelismo

Hay que mencionar otro tipo de servidumbre: todo un grupo social puede ser servil respecto a otro. El término habitual, tomado del feudalismo europeo, es clientelismo. Uno de los ejemplos más claros procede de los árabes beduinos de Cirenaica inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial.

Algunos de los grupos de parentesco beduinos eran «dueños de la tierra» y se consideraban a sí mismos descendientes del profeta. Otros no poseían tierras de pastos o pozos propios y no podían reclamar esa descendencia. Los que no tenían recursos se convertían en clientes y se vinculaban a los grupos de parentesco descendientes del profeta. A cambio de derechos de pasto y agua, ofrecían servicios específicos (Evans-Pritchard, 1949).

Un caso interesante de clientelismo procede de la Costa Noroeste de Norteamérica, a comienzos del siglo XX. En este área, algunos clanes habían perdido, o nunca habían tenido, los barcos y aparejos de pesca que eran básicos para buscar el sustento. Por lo tanto se vinculaban de forma casi permanente a grupos que sí poseían los medios de producción con vistas a utilizar esos recursos bajo ciertas y limitadas circunstancias.

PARIAS

Debemos considerar un tipo adicional de desigualdad, los **parias**. Paria es una palabra hindú que designa a un perro sin dueño que se alimenta de basura. Por analogía, en la India se aplica a los Intocables y a todos los proscritos. Los parias están fuera sin ser extranjeros. No son ni parte del sistema aceptado de rangos ni ocupantes de las posiciones serviles. En el sistema de clasificaciones, a un grupo de parias se le deniegan las cualidades que harían a sus miembros adecuados para cualquier rango. Por lo tanto para algunos extranjeros parecen estar en la parte más baja del sistema. Desde el punto de vista del sistema como un todo, sin embargo, los parias ocupan una posición integral porque sus actividades son esenciales para el funcionamiento de la cultura.

9-14. Los parias son gente sin casta que se supone que no están clasificados de ninguna forma, sea cual sea el sistema que utilice la sociedad. Hacen el trabajo sucio; de hecho, normalmente son esenciales para que la sociedad siga funcionando.

Los eta de Japón eran un grupo paria especialmente interesante porque racial y culturalmente no diferían de otros japoneses (DeVos y Wagatsuma, 1967). Suministraban carniceros, curtidores y fabricantes de velas a toda la sociedad. Estos trabajos eran considerados contaminantes y sucios, en parte porque las personas que los realizaban manejaban animales muertos. Su única relación con los demás grupos era económica. Aparte de esto, se consideraba que no existían. Aunque los eta actualmente han recibido todos los derechos políticos, sin embargo no han perdido por completo su estatus de parias.

Puede considerarse que los Intocables de la India ocupan una posición similar: realizaban trabajos necesarios como hacer zapatos, apartar cadáveres de animales, y mantener limpia la comunidad. Pero el alcance de su interacción con otros miembros de la comunidad era mínimo. No tenían un *varna*, y, como los eta, eran definidos como no existentes.

Los esclavos no son parias. Son un elemento de las instituciones de las sociedades en las que viven. Los parias, por defi-

nición, son mantenidos fuera de las principales instituciones reconocidas de la estructura social, a pesar de su importancia económica.

ACTITUDES QUE CREAN DESIGUALDAD

Aunque la **raza** y la **etnicidad** no deberían, según criterios racionales, tener cabida en un capítulo sobre la desigualdad, deben ser incluidas porque ambas son utilizadas para crear desigualdad. Las diferencias de género también llevan a diferenciaciones que pueden ser interpretadas como desigualdad, incluso aunque los criterios para juzgar la desigualdad de sexos y sus impedimentos varían de una cultura a otra.

9-15. La raza y la etnicidad son frecuentemente utilizados como criterios de clasificación. No deben confundirse. La etnicidad utiliza la cultura como un dispositivo para diferenciar a las personas.

En muchas sociedades del mundo, las evaluaciones sociales de las diferencias de tipo físico, las diferencias en las tareas asignadas a un género o a otro y las diferencias de cultura étnica han sido la base tanto para la discriminación y los prejuicios como para la jerarquización o incluso la esclavitud.

Raza y racismo

Podemos abordar cuatro problemas:

- (1) Las diferencias genéticas, hereditarias, que se encuentran en distintos grupos de seres humanos. En una época, fueron consideradas las bases de una ciencia; ya no es así.
- (2) Las valoraciones culturales de estas diferencias. Este problema trata de los estereotipos.
- (3) Los grupos y categorías sociales que utilizan las diferencias o las valoraciones o ambas como criterios de admisión. Aquí el aspecto central es la desigualdad social.
- (4) Las doctrinas que buscan mantener o cambiar el *status quo* político sobre la base de estos grupos o categorías. Este tipo de acción es racismo.

Las diferencias físicas genéticas entre los pueblos existen. Los problemas sociales entre clases y grupos culturales de algunos de estos pueblos también existen. La pregunta correcta es: ¿proporcionan la raza y el racismo una forma sensata de conectar ambos? Cada vez la respuesta en un «no» más rotundo.

Durante décadas, los antropólogos físicos trataron, con métodos más o menos científicos, de clasificar las variedades de la humanidad en grupos definidos, las llamadas razas. Fueron absolutamente incapaces de ponerse de acuerdo sobre los resultados hasta llegar a una proposición única. Igual que resulta una gran variedad de pinzones a partir de cruces entre grupos pequeños en las aisladas Islas Galápagos, grupos humanos geográficamente aislados pueden comenzar a diferenciarse físicamente de otros grupos aislados. Puesto que la población humana total no está en contacto, pequeños *pools* de genes se especializan. Cuando este grado de aislamiento geográfico se reduce, las razas «separadas» comienzan a mezclarse.

Una de las mayores bobadas —no es posible utilizar una palabra más amable— de nuestros antepasados fundadores de la antropología física fue la premisa de que en el comienzo existían razas «puras». Como dijo un poeta, las diferentes razas eran diferentes pensamientos de Dios. Pensaban, erróneamente, que todo el que no fuese de una raza «pura» debía ser una «mezcla», y por lo tanto impuro. La búsqueda de la pureza racial había comenzado, pero nadie la ha encontrado nunca.

En la actualidad, a medida que los genéticos completan el mapa del genoma humano, la ciencia de la genética no le ha encontrado utilidad al criterio de raza. Las razas, al menos en el actual estadio de desarrollo de la genética, son irrelevantes. Esto lleva a importantes consecuencias sociales: la validez de cualquier sistema de clasificación depende absolutamente del problema que se cree que debe resolver. Sabemos que existen diferencias genéticas entre poblaciones geográficas; esas diferencias tienen una explicación histórica. Sabemos que algunas enfermedades, como la anemia de células falciformes o la enfermedad de Tay-Sachs, están limitadas a algunas poblaciones genéticas. Sin embargo, la única justificación para cualquier sistema de clasificación es que simplifica de forma útil la abrumadora complejidad de la realidad. La pregunta importante, por lo tanto, no es «¿Existen las razas?», sino «¿Qué problema se supone que resuelve la clasificación de las razas?».

La raza es una clasificación cultural proyectada para tratar con problemas sociales, no una clasificación científica sobre la genética o cualquier otro asunto. Incluso los antropólogos forenses —antropólogos físicos que, utilizando los restos de personas fallecidas, determinan el sexo, la edad, la raza y quizá algunas otras características, generalmente para los tribunales— dicen ahora que la raza es una etiqueta socialmente identificadora, y por lo tanto importante a la hora de identificar víctimas dentro de los límites culturales de una sociedad, pero que no proporciona una base para una ciencia de la humanidad (Sauer, 1988). Podemos, si es relevante para un problema, definir razas y estudiarlas etnográfica o históricamente, pero no podemos definir las genéticamente. Por lo tanto, tenemos que hablar del racismo.

El racismo es como la religión: debe ser evaluado «por sus frutos, por sus partidarios y por sus propósitos ulteriores» (Benedict, 1940). El racismo nunca fue un azote en Grecia y Roma, aunque estos pueblos pusieron de manifiesto en su arte las diferencias físicas entre poblaciones. En la Edad Media, el criterio para que un grupo odiase a otro era la religión, no la raza, y entre algunos pueblos todavía es así. El racismo en Occidente aumentó tras los años de exploración europea que comenzaron alrededor del 1400.

Cuando los españoles y portugueses llegaron al Caribe y Brasil, intentaron esclavizar a los nativos que encontraron, que murieron enseguida. Volvieron a África, puesto que en la Península Ibérica (especialmente cuando formaba parte del mundo musulmán) tradicionalmente había habido esclavos, muchos de los cuales eran africanos. Los primeros africanos que llegaron a las colonias de Norteamérica eran siervos temporales, como muchos europeos que llegaron al mismo tiempo. A finales del siglo XVII y comienzos del XVIII, los amos comenzaron a revocar sus acuerdos con los africanos y los mantuvieron sujetos incluso cuando habían trabajado hasta cumplir los términos de sus contratos originales.



9-16. La raza puede ser considerada como una clasificación cultural de las personas derivada de formas aceptadas de observar y evaluar características físicas heredadas. La raza no forma parte de ninguna ciencia actualmente reconocida. El racismo es la práctica social de negar derechos civiles y humanos a algunas personas sobre la base de la raza. El racismo todavía es común en muchas partes del mundo. En los Estados Unidos, los esclavos liberados fueron progresivamente convertidos, en la segunda mitad del siglo XIX, en un grupo paria. Comenzando con los movimientos de los derechos civiles en los cincuenta, los americanos negros, junto con muchos americanos blancos, comenzaron una lucha para que todas las leyes basadas en la raza desapareciesen de los libros. Una de sus primeras victorias fue la integración en los autobuses. Esta foto, tomada en 1956 en Alabama, muestra a negros atreviéndose a sentarse en la parte delantera de los autobuses, donde legalmente lo tenían prohibido; la ley decía que tenían que ir de pie detrás. Sus esfuerzos tuvieron éxito. Las leyes han sido abolidas, pero la lucha por la igualdad total continúa.

El racismo en Europa, por otro lado, surgió del conflicto de clases. Incluso en el siglo XIX, «raza» en Europa remitía sobre todo a diferencias físicas entre las «subrazas» (por decirlo de alguna manera) caucásicas llamadas aria, alpina y mediterránea, más que entre las «razas» caucasoide, mongoloide y negroide. En América, la raza siempre se ha referido a las «razas primarias»: blanca, negra, morena, roja y amarilla.

El racismo no alcanzó su punto álgido hasta la década de 1850. El *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, de De Gobineau, el libro básico del racismo, fue publicado en la misma década que el *Origen de las Especies* de Darwin. El racismo se vinculó con el nacionalismo solamente cuando los sucesores de De Gobineau y Darwin añadieron la idea de la supervivencia de los más aptos a la doctrina racista, asociación que el propio Darwin rechazó explícitamente. A finales del siglo XIX, esta postura llevó a algunos antropólogos físicos a perfeccionar técnicas para medir a las personas, especialmente sus cráneos, para determinar su raza.

Cuando la antropóloga Ruth Benedict comparó la política racial nazi con la política religiosa de la Inquisición española, hizo una afirmación famosa: «Para entender la persecución racial no necesitamos investigar la raza; hay que investigar la persecución. La persecución era algo muy muy viejo ya antes de que se pensase siquiera en el racismo» (Benedict, 1940).

En Norteamérica, la idea de raza ha sido pervertida hasta el punto de crear una situación de parias para los esclavos liberados cuando fue abolida la institución de la esclavitud. Durante la época nazi, la idea de pureza racial fue pervertida para convertir el estatus de parias de los judíos en los horrores del genocidio.



La situación racista de los Estados Unidos ha sido analizada a veces, y con poco provecho, como un sistema de castas en virtud de que las categorías creadas eran

endógamas, que el movimiento entre ellas era restringido y que una se colocaba más arriba que las demás. En mi opinión, hablar de castas de blancos y de negros en los Estados Unidos quizá en cierto momento pudo haber sido instructivo, pero ya no es válido. Es mejor decir que una vez existió una categoría de esclavos racialmente definida. Cuando fueron emancipados al final de la Guerra Civil, no había categoría para ellos. Puesto que la mayoría de los blancos no deseaba compartir su propio estatus con esclavos, los negros se vieron forzados a una situación de parias. Lucharon mucho para conseguir los derechos civiles que finalmente les fueron garantizados en *Brown contra Departamento de Educación* en los años cincuenta. Una vez que los derechos legales formales estaban asegurados, los negros podían centrarse en el interior.

El movimiento «lo negro es hermoso» de los años sesenta supuso el momento culminante de la etnicidad de los negros como grupo dentro de la cultura estadounidense. Esta transformación en percepción cultural proporcionó a la clase media negra mejores oportunidades. Desafortunadamente, todavía hoy los vestigios del anterior estatus de parias persiguen a muchos negros, a pesar de los progresos tanto legales como sociales.

PARA RAROS, NOSOTROS

Género y sexismo

La desigualdad más extendida en el mundo moderno es la que está basada en el género. A veces es brutal, como la basada en el salario y la asociada con la violencia. Pero algunas desigualdades, como veremos, son mucho más sutiles. En el capítulo 6 veíamos la forma en que la evolución cultural de la división del trabajo era cada vez más sesgada contra la mujer, y los resultados e implicaciones actuales de ese prejuicio. 9-17 resume el material sobre la manera en que las formas de subsistencia, tipos de residencia, división sexual del trabajo, con-

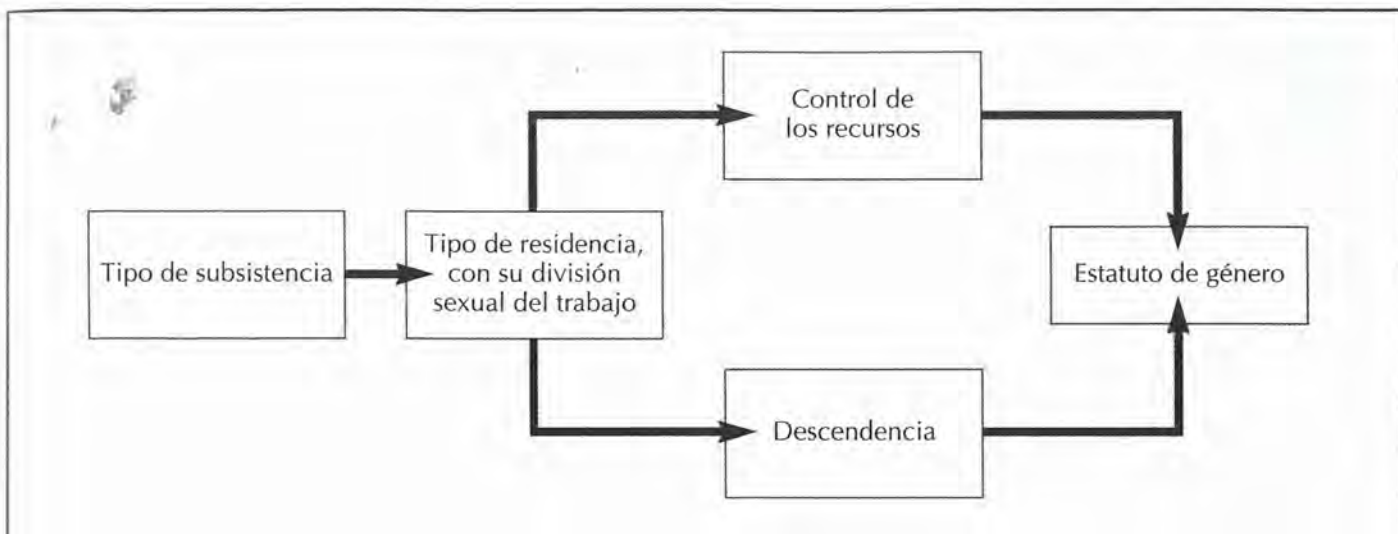
trol de los recursos y grupos de parentesco, especialmente los grupos de descendencia, alimentaban la asignación de estatus basados en el género.

El hecho de que en todas partes el trabajo está dividido en trabajo masculino y trabajo femenino seguramente no es el origen del problema. El problema surge más bien del hecho de que el trabajo de un sexo, siempre los hombres, se valora más que el de las mujeres. 9-18 resume de forma sumaria el material sobre división del trabajo y desigualdad de los sexos. Otro ejemplo de la desigualdad entre mujeres y hombres en nuestra sociedad es que las mujeres trabajadoras realizan una «segunda jornada» (Hochschild, 1989). Es decir, gran número de mujeres no sólo trabajan en jornada completa en empleos orientados hacia el mercado, a cambio de un salario, sino que también tienen que trabajar en el mantenimiento del hogar y en el cuidado de los hijos cuando llegan a casa. Combinando el trabajo asalariado y el del hogar, las mujeres trabajan como media quince horas más a la semana que los hombres. Esto significa un mes extra de trabajo al año. Esto sucede porque muchos hombres —y muchas mujeres— piensan que el cuidado de los hijos y el trabajo doméstico son tareas femeninas. Incluso cuando los hombres ayudan, raramente asumen toda la responsabilidad. También es probable que vayan mermando sus demandas mediante una redefinición de lo que hay que hacer. Las mujeres también reducen lo que hay que hacer en el hogar a través de esa misma redefinición, pero aparentemente no tanto como ellos. Las diferencias de opinión entre hombres y mujeres sobre lo que debe hacerse y quién debe hacerlo son una fuente inagotable de dificultades conyugales.

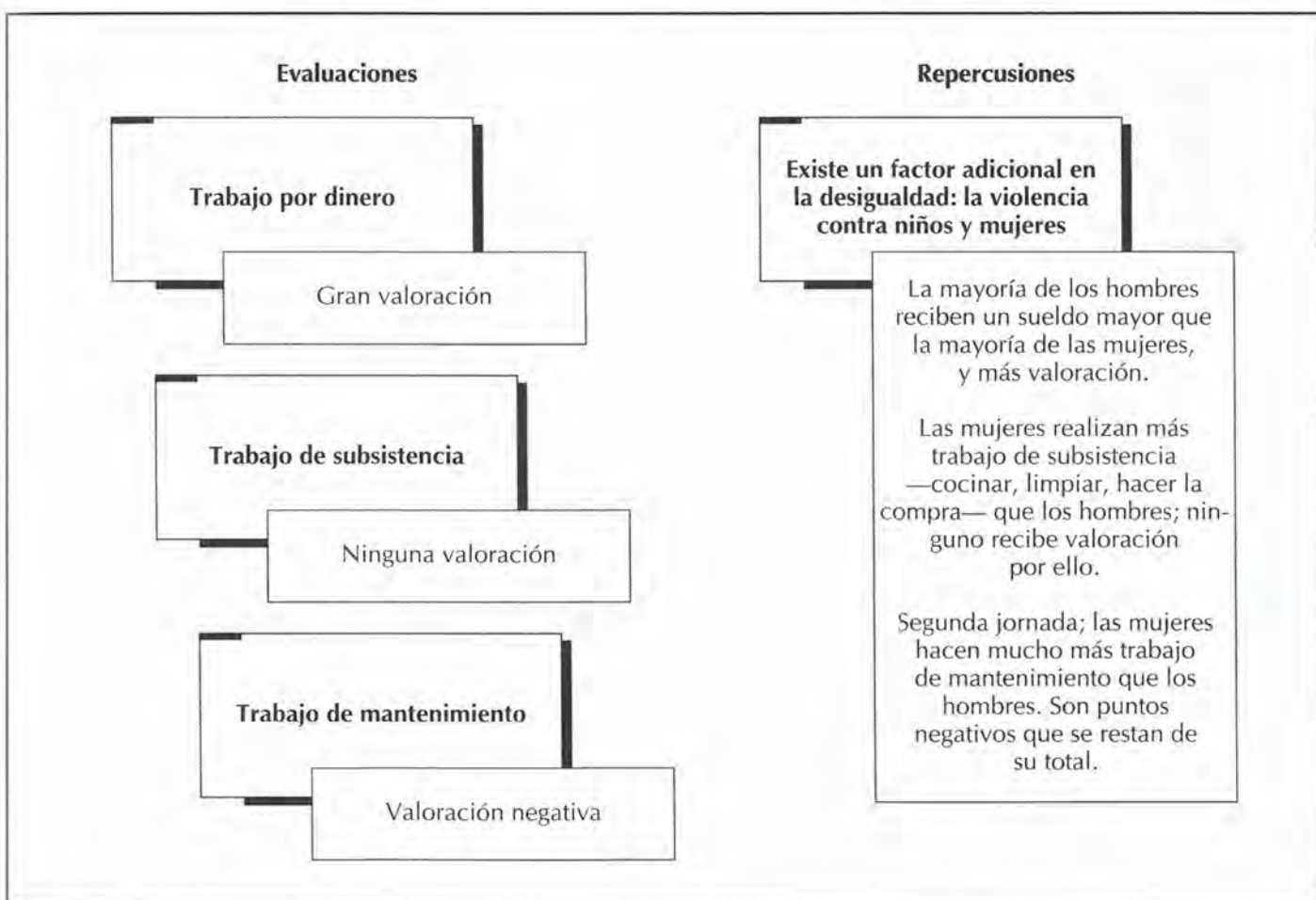
La segunda jornada no es solamente un problema occidental. Más del 80 por ciento de las mujeres soviéticas trabajaban fuera del hogar, y además hacían una segunda jornada. Como señalaba un experto, «la imagen del padre trabajador todavía está perdida, y con ella el éxito del reparto» (Hochschild, 1989).

Otra cuestión clara y obviamente relacionada con las relaciones de género en la sociedad occidental se ha puesto de manifiesto claramente en los últimos años: las mujeres, como los niños, son víctimas de la violencia masculina. El problema existe desde hace mucho tiempo y solamente ahora recibe la atención que merecía. Han existido muchos intentos de explicar el comportamiento violento de los hombres hacia las mujeres y los niños. La razón más fuerte es que su comportamiento violento en la familia queda impune, lo que no sucedería en cualquier otra situación social. En palabras de unos expertos, «las personas golpean a los miembros de su familia porque pueden» (Gelles y Strauss, 1988). Aunque la mayoría de los países tienen leyes contra los malos tratos a niños y cónyuges, sin embargo tanto unos como otros (generalmente, pero no siempre, las esposas) siguen siendo maltratados.

Muchos occidentales, tanto hombres como mujeres, maltratan a sus niños. Se dice que las zurras funcionan en el sentido de que el niño dejará de hacer lo que el adulto quiere que deje de hacer. El efecto del castigo corporal de larga duración no está estudiado de forma adecuada. En Suecia es ilegal pegarle a un niño. La pregunta de muchos occidentales sería «¿Qué te hacen si infringes esta ley?». La respuesta es que nada. Pero la ley influye en la conciencia general y hoy los suecos no aprueban el castigo corporal.



9-17. Relaciones entre subsistencia, género, modelos de descendencia y división del trabajo (adaptado de Nielsen, 1990).



9-18. División del trabajo e igualdad de sexos.



Hay una tendencia entre los occidentales a ver la violencia familiar como algo ajeno, como algo que hacen otros.

«Mientras las personas estén dispuestas a atribuir la violencia a los perturbados mentales, los desequilibrados, serán incapaces de ver el hogar violento como una consecuencia de la estructura de nuestra sociedad y familia... Tendemos a considerar a los maltratadores como personas distintas de nosotros... [que] las víctimas son inocentes desamparados e indefensos» (Gelles y Strauss, 1988). Inventamos mitos para explicar los malos tratos (la embriaguez es uno de ellos, a pesar de que sólo un porcentaje muy pequeño de los agresores están legalmente bebidos). Nos decimos a nosotros mismos, contra toda evidencia, que violencia y amor son incompatibles. Aunque ahora sabemos que, como el pez luchadores siamés, algunos seres humanos confunden sexo y agresión, parece ser que, aunque la violencia familiar se produce en cualquier nivel de la sociedad, ocurre más frecuentemente cuando los cónyuges no pueden comunicarse entre sí verbalmente y cuando uno o ambos no pueden vivir de acuerdo con las demandas y responsabilidades sociales y personales.

PARA RAROS, NOSOTROS

La violencia familiar en la sociedad occidental está asociada con el hecho de que norteamericanos y europeos viven de forma privada en hogares frecuentemente separados de otros miembros de la sociedad. La intimidad esconde el comportamiento abusivo. El movimiento feminista ha luchado por hacer público el problema de la violencia familiar. No sabemos si la violencia familiar está aumentando. Pero podemos estar seguros de que, mientras siga siendo un asunto público, la familia occidental estará mejor de lo que estaba cuando la violencia se escondía. Muchos de los aspectos de la desigualdad entre los sexos son mucho más sutiles. Veamos el planteamiento del problema por parte de una mujer tal y como ella lo percibía:



Para que una mujer sea admitida en el club, lo que es necesario para conseguir casos y práctica, tienes que convertirte en miembro. Decidí seguir adelante porque quería conseguir ser lo que deseaba ser. Yo realmente deseaba ser neurocirujano. Creía que podría ser una buena neurocirujana. Si hubiese considerado un obstáculo algunas de las cosas [sexistas] que sucedieron durante la época en que fui residente, no hubiera conseguido ser lo que soy.

Frances Conley (1991)

DICEN

9-19. El género se percibe hoy como el criterio más utilizado para mantener la desigualdad. El sexismo es la práctica social de negar aprecio, remuneración y derechos civiles a algunas personas sobre la base de su sexo. Las personas de las diferentes culturas tienen ideas enormemente distintas sobre la naturaleza de la mujer y del hombre, por no mencionar la masculinidad y la feminidad; y por lo tanto, diferentes valoraciones del género, y diferentes manifestaciones de sexismo.

Las ideas culturales sobre qué es la desigualdad de género difieren. Muchas occidentales ven los velos y la movilidad restringida de las mujeres musulmanas y piensan que ellas están mejor. Muchas mujeres musulmanas, por su parte, ven la violencia directa contra las mujeres occidentales y la carencia de propiedad femenina de negocios que sirven a otras mujeres, y se declaran más afortunadas.

Mientras que la mayoría de los pueblos tribales y muchos de éstos en civilizaciones ajenas todavía ven a los hombres y a las mujeres viviendo en mundos diferentes, nuestro ideal confesado de igualdad para todos nos lleva a decir que hombres y mujeres deberían compartir los mismos derechos básicos. Aunque todavía existen numerosas desigualdades, están siendo sometidas a un examen cada vez más riguroso.

Etnicidad y etnocentrismo

Etnicidad y raza no deben ser confundidas. La etnicidad se refiere a las distinciones que se hacen sobre la base de la cultura, mientras que la raza concierne a distinciones (aunque también culturales) realizadas sobre la base de características físicas heredadas. Tienen una cosa en común: ambas son adscritas de nacimiento. Cada uno de nosotros ha nacido en una familia con un *pool* genético específico, y que practica una cierta cultura étnica. Si una persona es de origen mixto euro-africano, se le asigna una identidad étnica como negro. Liberia, que fue fundada por antiguos esclavos americanos, siguió la vía contraria. En Liberia, si una persona es de ascendencia mixta, se le asigna una identidad de blanco. En España, pueden surgir estos problemas (aunque en un nivel menos dramático) cuando una persona castellanohablante se traslada a vivir o se casa con otra de Cataluña, País Vasco o Galicia: ¿qué son los hijos y en qué idioma deben escolarizarse? La cuestión se soluciona a medias diciendo que son españoles.

Podemos encontrar tres ideas en casi todas las definiciones de un grupo o categoría étnica: (1) orígenes comunes reales o adscritos, (2) un sentido de diferenciación, y (3) la presencia de al menos otra categoría étnica, puesto que un único individuo o grupo no puede ser étnico. Para ser étnico, se necesita a alguien que sea étnico de otra forma (Hicks en Hicks y Leis, 1977).

El factor étnico puede estar organizado o no en grupos sociales. Más bien los individuos son miembros de categorías étnicamente definidas. Se conocen muchos sistemas para coordinar categorías o grupos étnicos. Entre los más intere-

santes se encuentran los del Imperio otomano, en el que diferentes grupos étnicos tenían posiciones económicas claras e incluso monopolios sobre algunos productos; en la Unión Soviética, la mayoría de los grupos étnicos estaban asociados con los gobiernos de las repúblicas miembros; o los Estados Unidos, donde las categorías étnicas en general no están geográficamente separadas (aunque existen algunos vecindarios segregados).



9-20. Los sistemas de desigualdad que limitan la vida de la gente en última instancia se autodestruyen porque la gente lucha por derribarlos a la mínima oportunidad. Tanto la esclavitud como el sistema hindú de castas han sido abolidos. Los criterios de clase en las sociedades capitalistas limitan severamente las vidas de algunas personas en asuntos como el empleo y una educación adecuada. Algunas personas dicen que los sistemas capitalistas trabajan hacia la «desigualdad opcional», en la que las personas eligen sus propias limitaciones, pero el capitalismo todavía no ha encontrado mecanismos para igualar las oportunidades y, por lo tanto, utilizar todas las capacidades humanas. Estos sudafricanos están leyendo un reportaje sobre un choque entre mineros negros y policías blancos. Como vemos en el titular, murieron once mineros.

Las fronteras entre categorías étnicas son al menos tan importantes como los marcadores culturales dentro de ellas (Barth, 1969). Una frontera entre tales categorías puede ser mantenida durante largos períodos, a pesar de los cambios en las culturas a ambos lados de la divisoria. La frontera puede mantenerse a través de amplios cambios históricos en la cultura, o puede que un individuo la cruce simplemente cambiando su comportamiento. Por ejemplo, la definición de «indio» en la sociedad estadounidense es tan vaga que se han creado comisiones estatales y nacionales para estudiar el problema. Por lo tanto, mucho después de que se hayan desvanecido las distinciones culturales, hay que trazar fronteras; algunas personas enfatizan un antepasado indio y pueden incluso

llamarse a sí mismas «americanos nativos», cuando nunca han compartido las formas y costumbres que caracterizan en la actualidad a las culturas indias. Otro ejemplo, más sombrero: millones de judíos instruidos habían sido culturalmente asimilados en las naciones europeas. Luego, a medida que avanzaron los años treinta, el mundo vio con horror que las burocracias del gobierno nacionalsocialista en Alemania definían las fronteras —y por lo tanto la existencia del grupo étnico judío— de forma mucho más restringida de lo que lo hacían las autodefiniciones y el estilo de vida.



Los estadounidenses tienen un extraño e irracional sistema según el cual sostienen que algunos ciudadanos pertenecen a grupos étnicos pero otros no. Los yankees de Nueva Inglaterra, los WASP (blancos anglosajones protestantes) de California y los llamados *Middle American* no son denominados étnicos, aunque conocen lo que muchos de ellos denominan sus nacionalidades. Los estadounidenses utilizan por lo tanto la palabra «americano» para designar tanto al género como a la especie. En el nivel del género, todos los ciudadanos son americanos. En el nivel de la especie, algunos llevan guión, mientras que otros son simplemente americanos. Un sistema étnico que no incluye a todo el mundo parece irracional, y sin duda no se parece a la práctica de la mayoría de los demás pueblos. En otras sociedades, si alguien es étnico, todos lo son.

Otra forma de verlo es pensar que los americanos viven en una cultura de dos pisos. Un nivel abarca el piso económico y político: todos los americanos tienen los mismos derechos o luchan para conseguirlos. El otro nivel abarca el hogar y la comunidad. Muchos americanos están luchando también para mantener lo que consideran sus identidades culturales y para construir un mundo seguro para las diferencias.

PARA RAROS, NOSOTROS

La etnicidad y la clase no deben ser reducidas la una a la otra, igual que la clase y la casta no deben ser asimiladas. Podemos considerar que la India posee las tres: casta, clase y etnicidad. Las clases surgen entre los grupos occidentalizados o instruidos, pero todavía están muy influenciadas por ideas de casta. Cada casta puede ser vista como un grupo cultural endógamo, limitado, parecido a un grupo étnico en el sentido de que se pertenece a él por asignación.

Cualquier persona puede tener más de una identidad étnica, y puede utilizarlas de forma diferente dependiendo del contexto. «La gente frecuentemente tiene un repertorio de atributos étnicos de los cuales pueden seleccionar los más adecuados para una situación dada» (Hicks en Hicks y

¿Nacidos Iguales?

Leis, 1977). Es más fácil reclamar la multiétnicidad cuando se está seguro de que los compañeros que validan una de tus etnicidades no se solapan con los que validan otra (Nagata, 1974).

El mundo ha avanzado un largo trecho hacia la creación de una sociedad libre de instituciones de servidumbre. Separar la idea de trabajo de una persona de la propia persona fue un paso gigantesco. La tarea no está terminada, especialmente para las mujeres, pero la idea se ha convertido en guía. Se ha lanzado un ataque a escala mundial contra las instituciones de parias. La discriminación es ilegal en Japón, la India o los Estados Unidos. El proceso de eliminar la parianización todavía no ha llegado tan lejos como el proceso para eliminar la esclavitud. Puede ser más difícil porque no existe una maquinaria legal sencilla para tratar con sus residuos. El estatus ha sido abolido, pero requiere mucho tiempo eliminar sentimientos y actitudes arraigadas. Con vigilancia, la raza puede llegar a ser irrelevante en cada vez mayor número de situaciones; tenemos que ser capaces de asegurar que cada vez menos etnicidades se vean en situaciones desventajosas. Con el tiempo, debemos conseguir igualar las valoraciones culturales y las oportunidades para los hombres y las mujeres.

No hemos sido capaces —y puede que nunca lo seamos— de crear una sociedad en la que no existan instituciones de rango. El rango surge con la primera división del trabajo según la especialización. Nadie ha encontrado la forma de abolir el rango en las sociedades a gran escala, pero quizá estamos en una posición similar a la de Aristóteles, que no veía la forma en que la esclavitud podía ser abolida. Lo que debemos hacer por ahora es conseguir una sociedad en la que haya justicia y derechos legales para todos, incluso cuando el rango se mantiene. La meta de eliminar la pobreza se confunde a veces con la meta de crear una sociedad sin rangos. Lo primero es factible. Lo segundo probablemente no.

¿MÁS ALLÁ DE LA DESIGUALDAD?

¿Sería posible, en lugar de intentar desembarazarnos del rango, controlarlo de forma que podamos mantener sus ventajas sociales liberándonos de sus injusticias y desventajas?

Las cuatro ventajas que el rango alto otorga son poder, prestigio, propiedad y placer. Nos hemos referido a ellas como «las cuatro pes» (Van der Elst, 1990). La sociedad occidental moderna tiende a tratarlas como conjunto. La gente que tiene una generalmente tiene las otras. Las estrellas del cine o los músicos de moda tienen más propiedades que el resto de nosotros; viven en casas inmensas y lujosas, conducen grandes coches y llevan ropa cara. Nos gusta pensar que disfrutan de mayores placeres: comida y bebida de calidad, sexo, oportunidades de viajar. Tienen un gran prestigio: de hecho, un profesor no puede ayudar advirtiéndole que sus libros escritos por terceras manos se venden sean buenos o malos.

De todos modos, algunos adoptan actitudes diferentes frente a las cuatro pes. No quieren «tenerlo todo». Los artistas, por ejemplo, frecuentemente llevan vidas ricas en placer pero pobres en propiedades. La mayoría de los profesores tienen

9-21. Algunos componentes de la desigualdad:

poder
prestigio
propiedad
placer.

poco si hablamos de propiedad, pero pueden disfrutar de su trabajo hasta el punto de que ni siquiera se dan cuenta de lo que les falta. Unos cuantos profesores, a lo largo del tiempo, logran tanto poder como Elvis Presley a la hora de cambiar las ideas de la gente y alterar sus gustos.

El aspecto más doloroso de la desigualdad es que a muchas personas no se les permite desarrollar por completo sus capacidades. Aquí reside la dificultad. ¿Por qué no podemos permitir a las personas elegir la forma en la que quiere ser desiguales? Muchas personas elegirían la seguridad y una modesta felicidad. Existen cualidades apetecibles por las que algunas personas desearían sacrificar alguna o todas las pes. Una es la soledad. La soledad se valora muy poco en el mundo moderno. Sin embargo es esencial si uno va a desarrollar un talento artístico, incluyendo la escritura.

REFLEXIONES FINALES

En una sociedad con un gobierno justo y oportunidades económicas, nuestras luchas no deben ser tanto contra la desigualdad como contra las barreras sistemáticas ante las oportunidades. Podemos aprender a enfrentarnos al hecho de que no somos capaces de hacer algo. El enemigo es que no nos sea permitido intentarlo. Quizá la solución al problema del rango está en nuestras manos. Quizá las instituciones que nos permiten elegir —que autorizan las ambiciones de subir de rango a cambio de otras ventajas— nos ayuden a resolver el problema. Solamente estamos comenzando a entrever la libertad que podríamos tener si pudiésemos olvidarnos del rango.

PALABRAS CLAVE

casta jerarquía de grupos sociales. El ejemplo más habitual es el sistema de castas de la India colonial. Allí, los grupos sociales eran grupos de parentesco y el rango estaba basado en principios de pureza hindúes. Utilizar el término en otros contextos casi siempre supone una excesiva simplificación que desdibuja detalles que deberían dejarse más claros.

clase grupo de personas que comparten características culturales y tienen aproximadamente el mismo rango en la sociedad.

contrato de servidumbre temporal contrato mediante el cual una persona está obligada a trabajar para otra. Así, un siervo temporal es aquel que ha firmado un contrato para trabajar para otro hasta el momento en que se hayan conseguido las estipulaciones del contrato.

esclavo persona que es propiedad de otra.

estado uno de los rangos básicos de los sistemas feudales europeos (el término tiene muchos otros significados, pero este es el significado técnico del término tal y como ha sido utilizado en este capítulo).

etnicidad identidad con o pertenencia a un grupo cultural particular cuyos miembros comparten lengua, creencias, costumbres, valores e identidad.

labrador propietario en el sistema feudal europeo, persona que tiene derechos sobre la tierra que están subordinados a los derechos sobre la misma tierra detentados por el señor.

paria una persona (en algunas culturas, la palabra también se

aplica a los animales) que es despreciada y que es un proscrito social.

raza categoría de plantas o animales (incluyendo personas) que comparten una descendencia común, marcadas por características físicas comunes.

servidumbre por deudas entregar una persona a otra como garantía de que se pagará una deuda.

siervo persona del rango más bajo en los sistemas feudales europeos. Estas personas eran a veces consideradas como parte de la tierra; en las raras ocasiones en que la tierra se vendía, el siervo pasaba al nuevo dueño como parte de ella. No deben ser confundidos con esclavos.



SIGNIFICADO

IV

Existen dos formas de abordar la búsqueda de la felicidad, así como de liberarse de las tensiones de la vida diaria. Una son los narcóticos. Esto significa buscar formas de embotar la mente, de manera que quede momentáneamente acallada su búsqueda de la felicidad. Puede hacerse con drogas; puede hacerse con apatía.

La segunda forma es la creatividad. Esto significa abrazar la búsqueda de la felicidad: encontrar significado en las obras cotidianas de la naturaleza y de la cultura que nos rodea, y luego dirigir este significado a la vida que debemos llevar. Arte, filosofía, ciencia, religión, todas son medios creativos de buscar la felicidad, combatir el aburrimiento y el nihilismo, aumentar la cultura.

La cultura de cada uno proporciona las normas básicas para el despegue de la creatividad, dentro de las cuales puede florecer. Sin las reglas de la base cultural, la creatividad no tiene nada con lo que trabajar. Pero tenemos solamente las normas básicas. Después de eso, cada persona es dueña de aceptarlas o de dominarlas (y algunas personas especialmente creativas, de romperlas).

Con todas las limitaciones que existen, uno puede buscar significado o renunciar a él. La búsqueda de significado es la más humana de todas las características humanas: el ámbito de la pura cultura.

Libros que cambiarán vuestras vidas Martha C. Ward

Benedict, Ruth

- 1934 *Patterns of Culture*, Nueva York, New American Library. Reimp. 1973 por Houghton Mifflin Co., Boston (trad. esp. *El hombre y la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944). Es uno de los clásicos de la antropología de todos los tiempos. Hace vivir las culturas exóticas y nos hace comprenderlas desde el interior. La utilización por parte de Benedict de la filosofía de Nietzsche ha sido discutida por muchos. No importa, porque los ejemplos siguen siendo esclarecedores.

Campbell, Joseph

- 1949 *The Hero with a Thousand Faces*, Nueva York, Pantheon (trad. esp. *El héroe de las mil caras*, México, F.C.E., 1959).
- 1959-1968 *The Mask of God, 1-4*, Nueva York, Viking Press (trad. esp. *Las máscaras del Dios, 1-4*, Madrid, Alianza, 1991-1993).
- 1988 *The Power of Myth* (libro que acompaña a una serie de televisión que Campbell realizó con Bill Moyers; ilustrado), Nueva York, Doubleday & Co., Inc. Reimp. en 1991 por Anchor Books (sin ilustraciones), Nueva York.
- Los grandes contadores de historias son honrados en todas las sociedades. Campbell utiliza los medios modernos para volver a contar antiguas historias que dan significado y textura a la vida humana. El hecho de que muchas personas lean y citen a Campbell demuestra el poder del cuento y el mito para explicar y responder a las Grandes Preguntas.

Castaneda, Carlos

- 1971 *A Separate Reality*, Nueva York, Simon & Schuster (trad. esp. *Una realidad aparte*, Luixilo, F.C.E., 1982).
- 1971 *The Teachings of Don Juan*, Berkeley, CA., University of California Press (trad. esp. *Las enseñanzas de Don Juan*, México, F.C.E., 1974).
- 1984 *The Fire Within*, Nueva York, Simon & Schuster.
- Hemos seleccionado solamente tres de sus libros; Castaneda ha sido una industria creciente desde que publicó su primer libro en 1968. Muchos antropólogos reprueban estos libros sobre un chamán indio llamado Don Juan y sus experiencias con diferentes estados de consciencia. Los estudiantes, sin embargo, los encuentran insuperables y a veces los leen a espaldas de sus profesores. El gran problema parece ser si Don Juan existe o si Castaneda se lo inventó. Nosotros afirmamos que esto no es importante: lo esencial es que la gente que lee estos libros reflexiona sobre su propia vida de una forma nueva y productiva.

Dozier, Edward P.

- 1970 *The Pueblo Indians of North America*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. Reimp. 1983 por Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL. El autor creció en el Pueblo de Santa Clara, y mantuvo su pertenencia a él hasta su muerte. También fue un antropólogo que escribió hermosas páginas sobre uno de los grupos de personas más fascinantes del mundo. Durante miles de años, los pueblos llevaron una vida muy elaborada ceremonial y artísticamente en los oasis del desierto Suroeste. Lo hicieron a pesar de vecinos bastante molestos como los apaches, navajos, conquistadores españoles, sacerdotes católicos, colonos estadounidenses y burócratas estatales.

Hall, Edward T.

- 1959 *The Silent Language*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc. (trad. esp. *El lenguaje Silencioso*, Madrid, Alianza, 1989).
- 1966 *The Hidden Dimension*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc. (trad. esp. *La dimensión oculta*, Instituto de Estados de la Administración Local, 1973).
- 1976 *Beyond Culture*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc. (trad. esp. *Más allá de la cultura*, Barcelona, Gili Gaza, 1978).
- 1983 *The Dance of Life*, Nueva York, Doubleday & Co., Inc.
- Todos los libros de Edward T. Hall nos proporcionan destellos de intuición y reconocimiento. «Sí, así es como siente el mundo». Ilustra el toma y daca tácito de las relaciones humanas; sus ejemplos de cómo funcionan el tiempo, el espacio y el ritmo han desafiado a una generación de lectores, tanto antropólogos como no antropólogos.

Kluckhohn, Clyde

- 1944 *Navaho Witchcraft*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 22, 2, Cambridge, MA., Harvard University Press. Reimp. 1961 por Beacon Press, Boston. Viejo pero estupendo, este libro nos ofrece una profunda comprensión del mayor grupo indio de los Estados Unidos, así como de los procesos de la religión y de las concepciones del mundo.

Símbolos Lenguaje y Arte

10

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- El lenguaje es el medio primario de comunicación cultural. Convierte los sonidos en símbolos de significado.
- Un símbolo es cualquier cosa a la que un grupo de personas asigna un significado arbitrario. Los símbolos son esenciales para la cultura y compartir símbolos es uno de los mayores vínculos culturales.
- La gente que habla el mismo idioma (o el mismo dialecto de un idioma) forma una comunidad de hablantes. La comunidad de personas que comparten símbolos (una comunidad de hablantes) lleva a fuertes lealtades y etnocentrismo.
- No hay lenguajes «primitivos». Todos están muy desarrollados estructuralmente y pueden ser utilizados para transmitir cualquier información conocida en la cultura a la que acompañan. Algunos lenguajes carecen de vocabulario que se necesita en otra cultura. Con el contacto, el vocabulario crece.
- El juego es la actividad que recontextualiza y redefine el comportamiento, generalmente aumentando el número de reglas y su severidad, de forma que una persona pueda experimentar o competir dentro de las nuevas reglas. (Las reglas nuevas pueden tomar en consideración romper las viejas.)
- La meta del arte es reducir el alcance de la actividad, crear y seguir una serie de reglas, y luego comunicar una intuición —un mensaje— dentro del marco reducido.
- Arte es cualquier forma de percepción reordenada de los mundos social y material de forma que sea posible experimentar nuevas formas de «realidad» y proyectar sus nuevas apreciaciones.
- El arte puede ser (pero puede no serlo) estéticamente agradable; es decir, nos recompensa o bien porque reafirma el modelo cultural dentro del cual nos han enseñado a ordenar nuestras percepciones, o bien porque nos proporciona modelos nuevos y originales para reordenarlas.

El significado es el aspecto más interesante de la vida humana, la esencia de la culturización. Todo aquello a lo que damos significado va de ese modo más allá del comportamiento animal. El significado puede ser expresado de muchas formas: por signos, por el lenguaje, y por todas las artes: danza, música, literatura, poesía, pintura y escultura.

El significado puede estar enormemente, quizá indefinidamente, elaborado. Los significados pueden adquirir la forma de doctrinas. Proporcionan las bases de la moralidad y la fe. La gente puede hablar de y comunicarse abstracciones complejas. Pueden componer poemas y teorías, cuentos e hipótesis; pueden jugar con las ideas y aventurarse osadamente en el reino del «y si...».

Detrás de cada mito o dogma subyace un significado complejo; y detrás de cada obra de arte, literatura o música; y de cada filosofía. El significado puede tener que ver con lo desconocido. E incluso con lo que no se puede conocer.

SÍMBOLOS Y COMUNICACIÓN

Comprender el significado supone captar la importancia fundamental de los símbolos y el lenguaje. La lengua y el habla son difíciles de definir porque son dos ideas básicas que no pueden ser reducidas a términos más sencillos sin perder al menos parte de su esencia. El **habla** es el uso del lenguaje, de cualquier lenguaje que tenga que ser comprendido. Hablar es decir palabras o conversar; también significa relatar o expresar. La **lengua**, por otra parte, tiene una referencia específica: es el habla (o la escritura) de un grupo de personas que comparten una cultura (un grupo étnico). La facultad de hablar es universal. Las lenguas son restringidas. El lenguaje y la capacidad de utilizarlo nos permite pensar, reexaminar el pasado, aprender muchas cosas que nunca hemos experimentado, y planificar el futuro. El lenguaje es el principal vehículo para la culturización de la comunicación.

Comunicación animal

Todos los mamíferos (y los pájaros) se comunican, pero exceptuando a los seres humanos, sus comunicaciones son sobre el aquí y el ahora. Las comunicaciones animales (excepto en el caso de los seres humanos) están limitadas al tiempo presente y a los alrededores inmediatos.

Simios. Los simios no poseen las aptitudes físicas necesarias para hablar. La anatomía y musculatura de la boca y garganta de un simio no le permite producir la clase de sonidos que los seres humanos utilizan habitualmente en el lenguaje. Sin embargo, poseen la inteligencia suficiente. De la década de los sesenta en adelante, a los chimpancés se les enseñaron símbolos para más de cien ítems. Aprendieron a pulsar las teclas de un ordenador para indicar lo que querían. A otros chimpancés se les enseñó el lenguaje de los signos y algunos adquirieron bastante habilidad a la hora de expresar ideas. Pero raramente enseñaron el lenguaje de los signos a sus crías o a otros monos. Aunque los simios demostraron que podían, con tutela humana, utilizar ciertas partes del lenguaje humano, los seres humanos son los únicos primates que se comunican mediante el uso de lenguaje hablado.

Delfines. Los delfines son otra especie de grandes mamíferos inteligentes que casi con toda seguridad tienen una inteligencia suficiente para hablar. Incluso es posible que hablen. No estamos seguros. Sin duda, los delfines tienen un amplio vocabulario de sonidos que utilizan para comunicarse información (pero lo mismo hacen los perros). El vocabulario de los delfines ha sido y está siendo intensamente estudiado por los seres humanos, pero todavía no hemos descifrado su código.



10-1. Muchos animales se comunican. Los simios, los delfines y los perros son comunicadores efectivos. Pero los animales comunican solamente sobre el presente, el aquí y el ahora. Los seres humanos pueden añadir pasado, futuro, lejanía e «y si...». El significado impregna la vida humana.

Puede que exista un lenguaje de los delfines, pero también debemos considerar la idea de que no sea así. Veámoslo en comparación con la comunicación de los perros. Un perro muestra rabia y amenaza erizando el pelo del cuello y lomo. Los delfines no tienen pelo. El perro, para indicar amistad y accesibilidad, agita la cola. Si los delfines mueven la cola, nadan. Puesto que los delfines están adaptados a la vida en el mar, el número de canales que pueden usar para comunicarse es limitado. No pueden utilizar canales visuales porque no ven demasiado lejos ni de forma muy clara bajo el agua. Pueden utilizar la vía del tacto; quizá incluso la del olfato. Pero la mayoría de sus mensajes han quedado reducidos al canal auricular, es decir, a señales que pueden ser escuchadas. Si los perros tuviesen que reducir toda la información que comunican a un canal único, probablemente tendrían un sistema tan complejo como los delfines.

Los delfines, como los perros, pueden comunicarse con los seres humanos. La gente atribuye inteligencia a los delfines en parte porque son criaturas pacíficas y han trabado amistad con seres humanos. Aunque los delfines son innegablemente inteligentes, puede ser un espejismo (y a veces un razonamiento defectuoso) intentar buscar más de lo que realmente hay.

Hay tres hechos evidentes. (1) Nunca hemos descifrado a fondo, o siquiera lo suficiente, un código de comunicación

animal, aunque sabemos bastante sobre la comunicación en especies tan diferentes como abejas y monos (las abejas pueden indicar la dirección y distancia precisas de las fuentes de polen, pero no mucho más). (2) Algunos mamíferos inteligentes pueden responder a las comunicaciones humanas. (3) La gente utiliza a los delfines y otros animales como símbolos de lo que apreciamos. Estos hechos no nos ayudan demasiado a descifrar la comunicación humana. Con la comunicación humana, entramos en un territorio nuevo, el territorio inequívocamente humano de formular y comunicar significados complejos que van más allá de los indicadores de peligro, de emparejamiento y de agresión.

Comunicación humana: el poder de los símbolos

La mayoría de los mensajes humanos se crean y se reciben por medio de símbolos. Un símbolo debe ser diferenciado de un signo. Un **signo** es cualquier cosa que permite a una persona o animal inferir la existencia de algo más. Las huellas de un animal (o el olor, para una criatura con un sentido del olfato lo bastante bueno) son signos de que el animal estuvo



10-2. Tanto los animales como los seres humanos utilizan «signos» para comunicarse.

allí. Los animales —incluyendo a las personas— emplean signos. Un **símbolo**, por otro lado, es algo (tanto una palabra como algo material como una bandera) a lo que un grupo de personas han asignado un significado arbitrario que puede no tener conexión con el objeto en sí (Bright, 1968). Los semáforos rojo y verde son símbolos; también lo son las palabras «rojo» y «verde». Las señales internacionales de tráfico son símbolos; también las palabras «Stop», «Arrete» y «Alto».

Muchos estudiosos, puesto que la idea de símbolo «significa» algo muy importante, tienen una inefable necesidad de mejorar la definición. Sin embargo, definir un símbolo es



10-3. Los símbolos son interpretaciones culturales compartidas sobre el significado de ciertas palabras u objetos. No existe otro vínculo entre el símbolo y su significado que la interpretación compartida. En este aguafuerte de Alberto Dürero, titulado *La Santísima Trinidad*, el Espíritu Santo está representado por una paloma sobre el Padre y el Hijo.

igual que definir el «significado» mismo. El término «significado» es tan fundamental que definirlo, lo que quiere decir describirlo de la forma más básica, raya en lo imposible. «Útil» es otra de esas palabras difíciles de definir: mirad cualquier diccionario para ver la seriedad del problema. La palabra símbolo es una de esas palabras.

El aprendizaje del lenguaje está entrelazado con la comprensión de la idea de los símbolos. Una mujer extraordinaria llamada Helen Keller nació ciega y sorda. Su profesora y niñera, Anne Sullivan, nos dejó un relato incomparable de cómo Helen comenzó el proceso de aprendizaje del lenguaje. El párrafo ha sido citado muchas veces, pero no puedo encontrar otro que sea tan instructivo acerca del complicado proceso de comprensión de los símbolos. Helen tenía unos cinco años cuando sucedió.

«Fuimos a la bomba, donde hice que Helen sostuviese su taza bajo la abertura mientras yo bombeaba. A medida que el agua fría corría y llenaba la taza, deletreé «agua» golpeando su mano libre. La palabra, que iba justo detrás





10-4. Los niños aprenden símbolos muy pronto utilizando sus sentidos de la vista y el oído, y comprendiendo las relaciones entre estas percepciones y un significado externo. Helen Keller nació ciega y sorda, pero gracias a la paciencia y habilidad de su maestra, Anne Sullivan, descubrió la idea de los símbolos mucho más tarde, y llegó a escribir: «El olor es un poderoso hechicero que nos transporta a miles de millas y a todos nuestros años. Incluso cuando pienso en olores mi nariz se llena de aromas que despiertan dulces recuerdos de veranos pasados y lejanos campos de trigo maduro».

de la sensación del agua fría corriendo sobre su mano, pareció dejarla perpleja. Luego dejó caer la taza y se quedó de pie como si hubiese echado raíces. Una expresión completamente nueva iluminó sus rasgos. Deletreaba la palabra "agua" una y otra vez. Se arrodilló y tocó la tierra y quiso saber su nombre, y luego hizo lo mismo con la bomba y la reja cercana. Luego se dio la vuelta y me preguntó mi nombre. Deletreé "maestra" en su mano. En ese momento, la niñera de la hermana pequeña de Helen la trajo hasta la bomba. Helen deletreó "bebé" y comprendió el significado de su niñera. Durante el camino de vuelta estaba enormemente excitada y preguntaba el nombre de todo lo que tocaba, de forma que en poco más de una hora había aprendido treinta palabras» (Sullivan en Keller, 1904).

Lo que Helen Keller aprendió en ese momento fue el principio de simbolización. Hizo un descubrimiento que la mayoría de nosotros hace mucho antes de que podamos darnos cuenta de lo inmenso que es: la forma básica de la comunica-

ción humana, el significado simbólico de las palabras. Los golpes (equivalentes a sonidos para alguien no disminuido) que deletreaban «a-g-u-a» sustituían —significaban— agua. Sus dificultades físicas la hicieron lenta, tanto que su maestra fue capaz de registrar la conexión cuando finalmente se produjo. Keller conectó completamente con su cultura cuando comprendió la relación entre el símbolo y la sensación, y luego utilizó el símbolo (representación) para comunicar la sensación.

Los símbolos pueden ser palabras. Si no conocemos lo que significa una palabra en un idioma extranjero —o a veces en el idioma propio—, es simplemente una colección de sonidos sin sentido. Hay que aprender qué es lo que representa.

Los símbolos también pueden ser iconos como un jeroglífico, o como los dibujos utilizados en algunos programas de ordenador para guiarnos a través de una serie de posibilidades, o el dibujo de una paloma que representa el Espíritu Santo para algunos cristianos. Los símbolos pueden ser fenómenos naturales a los que se les da un significado especial. Un roble,

por ejemplo, puede ser símbolo de fortaleza; una palmera, de calor; un sauce puede significar capacidad de adaptación y de inclinarse con el viento.

Los símbolos pueden ser complejos porque pueden tener varios referentes o varios significados. Veamos una complicada palabra-símbolo: la palabra «honrado» en el *Otelo* de Shakespeare es un ejemplo excelente. La palabra se utiliza cincuenta y dos veces en la obra (Empson, 1951). Con gran maestría, Shakespeare conduce a su audiencia por un mar de significados: honrado significa «que no dice mentiras». También significa *leal* a sus amigos (incluso si hay que mentir para serlo), y *que expresa sus emociones de forma directa* (lo que implica falta de tacto, de forma que honrado puede significar tanto *discreto* como *indiscreto*). Significa *genuino, franco, no hipócrita*. La lista podría seguir. La habilidad del poeta tiene como resultado construir un cuadro de sus personajes que es complejo porque la palabra significa muchas cosas. Las contradicciones entre los múltiples significados trazan caracteres muy humanos. También crean la tensión dramática necesaria en cualquier obra. Como veremos en el capítulo siguiente, un buen mito tiene al menos tantos referentes simbólicos como una obra de Shakespeare. Podemos encerrar una gran abundancia de significados en límites muy estrechos.

Los símbolos enriquecen la percepción que compartimos con otros animales. Podemos añadir significados consensuados a los signos, de forma que dejen de ser simples signos y se conviertan en símbolos complejos y abstractos. Con signos y símbolos, la comunicación puede aplicarse a problemas cada vez más complejos. La creatividad puede florecer libre de las limitaciones de lo concreto y del presente.

Lenguaje. El lenguaje es un sistema simbólico humano que lo impregna todo. Como señalamos antes, la facultad de hablar está presente en todos los seres humanos. Todas las lenguas humanas son series complejas de símbolos mediante los cuales las personas comunican, aprenden y expresan significado.

No existe nada parecido a un lenguaje «primitivo». Todas las lenguas poseen las palabras y la gramática que las personas que la hablan necesitan para comunicarse y para utilizar su cultura. Si surge cultura nueva, cualquier lengua puede cambiar para acomodarse a ella.

Todas las lenguas les resultan difíciles de aprender a los adultos. El grado de dificultad probablemente depende de lo parecidas que sean a la lengua propia la gramática y la sintaxis de la nueva lengua. El hecho de que sea más fácil para un adulto que habla inglés aprender francés que chino no hace que el francés sea una lengua «más fácil» que el chino.

Gestos. Los gestos también son símbolos vitales para la comunicación humana: los gestos varían de cultura a cultura. Por ejemplo, cuando los *tiv* se llevan la mano derecha a la boca y luego, con una serie de gestos ondulantes, la dejan caer lentamente hacia la izquierda, añade la idea «completamente» a lo que se está diciendo.

De hecho, los gestos varían dentro de las diferentes series de hablantes de la misma lengua. Los gestos de mexicanos, argentinos y españoles muestran algunas diferencias a pesar de la lengua común. Cuando se cruza el Canal de La Mancha hacia

el continente, se pueden observar muchas series de gestos que acompañan a las distintas lenguas europeas. Estos símbolos deben ser aprendidos, igual que los símbolos del lenguaje.

Incluso cuando se dominan la lengua y los gestos, es difícil hablar de conceptos particulares sin compartir un cierto conocimiento de la cultura. Por poner un viejo ejemplo, podemos traducir a Kant al esquimal, pero es posible que no seamos capaces de hacer que un esquimal lo comprenda. Si aprendemos la lengua, los gestos y la cultura responsable de los símbolos, podemos ir más allá del lenguaje cotidiano hasta alcanzar mensajes trascendentes que son una mezcla de símbolos de símbolos. Todos nosotros hemos experimentado situaciones de comunicación de alto contexto (Hall, 1966) en las que la proporción de símbolos compartidos verbales y no verbales y de suposiciones comunes es tan alta que realmente casi no es necesario decir nada.

Complejidad de los símbolos. Los símbolos son complejos porque abarcan muchos significados. Son poderosos porque comunican todos esos significados a la vez. Nuestros pensamientos y reacciones pueden saltar de uno de esos significados a otro sin interrupción. No dejamos de observar que hemos



10-5. Los símbolos pueden tener varios significados. Las banderas son símbolos importantes porque comprimen muchos significados en un mismo objeto. Representan la esencia del país por más que las personas concretas de ese país puedan ver sus propias características esenciales. Las 152 banderas que ondean en el edificio de Naciones Unidas en Nueva York expresan la «unidad» de las «naciones».

pasado de destacar un aspecto del significado de un símbolo a acentuar otro. De hecho, incluso podemos no ser conscientes de que hemos relacionado esos significados. El tono y modo de un significado contagia a los otros, suministrando una realidad en la que uno puede moverse hacia un plano diferente dentro de un único contexto.



Una bandera es un buen ejemplo de un símbolo complejo. En algunos países es delito quemar una bandera de la nación, aunque en otros, como los Estados

Unidos, se considera una opinión protegida por la Constitución. En aquellos países en los que es delito, como en España, se considera que la bandera representa al país. Quemarla es por lo tanto un acto contra la nación. Para ellos, la bandera no es simplemente un emblema del país; es mucho más rica. Encarna los valores más sinceros y las convicciones más profundas.

Para los que consideran que no debería ser delito quemarla (o para los que lo hacen), la bandera posee más niveles de significado. Razonan que es un símbolo importante, pero que son más importantes las libertades que simboliza: libertad de expresión. En aquellos casos en que existe un problema nacionalista de fondo, la bandera del Estado supone un símbolo de la opresión, y por lo tanto su quema indica el ansia de hacer desaparecer esta opresión.

PARA RAROS, NOSOTROS

Tendemos a pensar que un símbolo único nos ofrece sus distintos significados unidos como un único tema; el hecho es que un símbolo único nos permite soslayar la complejidad. El símbolo es poderoso precisamente *porque* hace que la complejidad parezca sencilla, porque puede vincular tantos contextos diferentes. Un significado afecta a los demás. El arte y la religión florecen a partir de esta clase de vínculo.

El propósito del análisis etnográfico es exponer las complejidades de los símbolos de las culturas que se están estudiando. Esto requiere que disequemos y examinemos las ramas de significado complejo. Solamente si el etnógrafo consigue hacerlo podrá el lector comprender el sistema de significado que subyace a lo que se está describiendo.

Explicación. El significado también incluye la explicación. Los animales no pueden explicar. La explicación es cultura que sustituye a nuestra animalidad.

Explicar algo es decir a alguien más cómo hacerlo. Incluso más importante, es decir a alguien más *por qué* hacerlo. Con el «cómo», estamos hablando de tecnología y comportamiento «correcto». Con el «por qué», estamos hablando de la red de significados y valores que mantienen una cultura unida.

Las personas no sólo explican procesos tecnológicos y sociales. También explican su comportamiento: dan razones, y a veces excusas, para comportarse como lo hacen. La gente aprende las explicaciones que les proporciona su cultura. A veces estas explicaciones al uso son suficientes; de hecho, a veces no se aceptan explicaciones de otro tipo.

Muchas personas temen al cambio. Pero cuando el entorno cambia tanto que las viejas explicaciones ya no bastan, la gente tiene que modificar sus explicaciones o crear otras nuevas. Las «nuevas» explicaciones pueden serlo absolutamente, o pueden ser una adaptación de las antiguas ideas. Las nuevas explicaciones pueden cambiar nuestra vida, porque el hecho de explicar está en la base de toda cultura. Cuando la explicación cambia, la cultura cambia tanto como cuando se introducen nuevos útiles.

LENGUAJE Y CULTURA

El lenguaje fue un inmenso paso evolutivo. Tenemos una capacidad innata para aprender a hablar. El hecho de que los niños humanos aprendan a hablar de forma tan natural e incesante hace que el proceso sea difícil de estudiar y registrar.

El sonido como significado

La cualidad más característica del habla es que todo está conformado simultáneamente en dos sistemas: un sistema de sonidos por una parte y un sistema de significados por otra. Aunque la mayoría de los hablantes de cualquier lengua nunca los diferencian, pueden ser fácilmente separados para su estudio; esta separación está en la base de la lingüística, el estudio del lenguaje.

De la miríada de sonidos que pueden producir las cuerdas vocales, la lengua y los labios humanos, cada lengua selecciona únicamente un pequeño número, generalmente menos de cincuenta.

Fonemas. Cada sonido diferenciable que producimos físicamente se llama *fono*. Un único sonido que se selecciona para utilizar en la lengua se llama **fonema**. Los fonemas son las unidades de sonido más pequeñas que son reconocidas por y tienen significado *solamente* para los hablantes de una lengua concreta. Cada fonema es parte de un sistema fonético, que es la serie de sonidos que los hablantes de un idioma específico han elegido para utilizar de entre la variedad de sonidos que es posible emitir.

Se produce un «acento» cuando un hablante no nativo pronuncia las palabras de un idioma con los fonemas de otro, de modo que los oyentes tienen que realizar los ajustes necesarios para conformar los sonidos extraños a los «correctos». Aprender el sistema fonético de una lengua extranjera puede ser, a la larga, la parte más difícil del aprendizaje de una nueva lengua. Los castellanohablantes, por ejemplo, tienen dificultades con el sonido «v» en inglés o alemán. Y también con la «r» uvular francesa; los franceses, por su parte, también encuentran difícil pronunciar la «r» doble castellana.

10-6. Una lengua es a la vez un sistema de sonidos (cuya unidad básica es el fonema) y un sistema de significados (cuya unidad básica es el morfema). Estos dos sistemas suponen que su flexibilidad aumente enormemente.

Aprender a pronunciar idiomas extranjeros con los fonemas adecuados puede ser divertido. Por ejemplo, en castellano se utilizan los fonemas que generalmente se escriben «g» (suave) o «b». Son sonidos oclusivos, es decir, en los que se interrumpe la salida del aire. En la «g» (suave), al aire se le detiene momentáneamente al alzar la lengua hasta el velo del paladar. En la «b», el aire se detiene primero en los labios y luego se le deja pasar bruscamente. Muchos idiomas de África occidental utilizan ambos fonemas, pero también poseen uno adicional: interrumpen la salida del aire en ambas posiciones a la vez. El sonido resultante se escribe generalmente «gb». Uno de mis mejores amigos *tiv* se llamaba Gbogboese. Intentadlo.

Morfemas. Los morfemas son las más pequeñas unidades de significado. Los morfemas pueden ser palabras completas o partes de palabras que o bien transportan el significado, o bien afectan al significado de la palabra. Por ejemplo, la palabra «rehacer» tiene tres morfemas: *re-*, que indica repetición; *hac-*, que es la raíz del verbo, y *-er*, que indica la conjugación. Un morfema puede contener varios fonemas. La diferencia está en que el fonema es sonido, y el morfema significado.

La forma habitual de distinguir los morfemas es mediante el método de alterar un fonema. Si el significado cambia, entonces ambos sonidos son morfemas. *Cal* y *col* no tienen el mismo significado, ni tampoco *tela* y *tila*. Podemos hacer esto, revisando parejas de palabras, con toda la lengua. El idioma castellano tiene aproximadamente veinticinco fonemas (el número varía levemente según los dialectos y el acento); los morfemas también son limitados, aunque su número es mucho mayor. Los morfemas son unidades que transmiten significado; son bloques que unimos para formar palabras. Pueden ser raíces, prefijos y sufijos, como en el ejemplo anterior de «rehacer». El significado es el factor determinante. Por ejemplo, «cantante» está compuesto de dos morfemas, la raíz *cant-* y el sufijo *-nte* que significa «que ejecuta la acción expresada por la raíz». «Elefante», sin embargo, es un morfema. *Elefa* no tiene significado en castellano, y por lo tanto el morfema es «elefante».

La forma en que fonemas y morfemas se vinculan y organizan es denominada **sintaxis**. En un idioma como el inglés, el orden de las palabras es muy importante. Noam Chomsky, un lingüista del Instituto Tecnológico de Massachusetts, creó una frase en inglés en los años cincuenta que se hizo muy famosa porque demostraba tanto la importancia del orden de las palabras como el hecho de que necesitamos algo más que orden para producir sentido: «Colorless green ideas sleep furiously» (Las incoloras ideas verdes duermen furiosamente) es una frase en correcto inglés si nos remitimos solamente a

la estructura; por desgracia, no tiene sentido. Si disponemos las mismas palabras en otro orden, no sólo no tienen sentido, sino que además no constituyen una frase. En ruso, el orden de las palabras es menos importante porque la gramática es compleja en otros aspectos, y los hablantes no tienen que depender tanto del orden de las palabras para que el significado sea evidente.

10-7. Cada lengua tiene una estructura compleja mediante la cual las unidades de significado se unen en frases. Esta estructura se denomina sintaxis.

Gramática. La gramática es una parte importante del lenguaje. Todos nosotros absorbemos la gramática de forma inconsciente a medida que aprendemos nuestra lengua nativa, aunque los patrones irregulares, como señalamos más abajo, pueden requerir un aprendizaje específico. La gramática nos dice en qué orden colocar las palabras, qué formas verbales y del adjetivo utilizar para hacer comprensible nuestro mensaje. En *tiv* y en muchas otras lenguas del mundo, el tono de las sílabas es una parte importante de la sintaxis. La diferencia entre «no voy» y «nunca voy» en *tiv* es una diferencia en el tono cuando se pronuncia la palabra «voy».

El estudio del lenguaje está basado en esta estructura doble de fonemas (sonido) y morfemas (significado) y la gramática que los ajusta. Si el resto de la cultura pudiese ser apreciada en términos tan simples, seríamos afortunados, pero no existe ninguna unidad de comportamiento culturizado que sea tan específica como un fonema. No hay nada tan definitivo en la interpretación del significado de la cultura como el morfema.

El lenguaje es generativo

El cerebro humano parece contener una capacidad innata para generar palabras y gramática a partir de unas cuantas reglas. Cuando los niños aprenden a hablar castellano, saben que para formar el pasado simple de los verbos acabados en *-ar* se añade *-é* a la raíz. Pero tienen que aprender la excepción: el pasado de *andar* es *anduve*. Los niños, desde muy pronto, pueden formar frases que nunca habían oído (y que quizá nadie había oído) que siguen las normas de la gramática y otras series de normas para generar mensajes-lenguaje. Si esto es así (y la única duda es hasta qué punto lo es), entonces todas las lenguas comparten los principios de organización, y el número de esos principios puede ser extraordinariamente pequeño. Esta gramática universal es, a medida que el niño aprende, la estructura básica sobre la que se superponen las especificidades de la gramática de una lengua dada. La serie universal de normas es denominada estructura profunda, mientras que la serie de normas gramaticales superpuestas es denominada estructura superficial.

10-8. El lenguaje es generativo. Esto quiere decir que el cerebro humano está organizado para seguir patrones. Los individuos, incluyendo a los niños pequeños, pueden utilizar patrones para generar frases y significados que nunca habían sido pronunciados, pero que sin embargo son comprensibles.

Comunidades lingüísticas

Una de las bases más importantes para la solidaridad y cohesión de un grupo social es que sus miembros compartan un lenguaje común. ¡Nadie tiene que traducir! En realidad, compartir un lenguaje común puede ser la diferencia final a la que recurre la gente: nosotros, que hablamos de forma inteligible, y ellos, que no lo hacen.

Compartir una lengua crea un vínculo social vital entre los individuos. Crea comunidad. Una comunidad lingüística puede ser grande o pequeña; puede estar basada en una lengua completa o en un vocabulario limitado. Pueblos étnicos como los lituanos se mantienen unidos en parte por su lengua y lo poco que les gusta utilizar otra (ruso) para muchas de sus actividades diarias. Cuando la India consiguió su independencia a finales de los años cuarenta, estallaron las «guerras lingüísticas», para determinar qué lenguas serían oficiales y cuáles se verían relegadas únicamente a usos domésticos. Las bandas en las ciudades de interior de los Estados Unidos tienen vocabularios especiales que las mantienen unidas y las separan de los que no conocen esas palabras especiales o las utilizan de modo diferente a los miembros de la banda. La Iglesia católica tiene un amplio vocabulario especializado que sólo los creyentes entienden —los separa de otros—, y también un lenguaje



10-9. Las personas que utilizan la misma lengua forman una comunidad natural puesto que la comunicación entre ellas es sencilla y parece no tener obstáculos que superar. Según la percepción de un individuo, las personas que hablan la misma lengua están separadas de todos los que necesitan un intérprete para que «tenga sentido». La comunidad lingüística resultante es el núcleo del etnocentrismo.

litúrgico especial (el latín), que separa a la mayoría de los miembros de sus sacerdotes.

Las comunidades lingüísticas pueden incluir dialectos regionales, de forma que una manera particular de hablar la lengua materna está marcada por el dialecto de la zona en que se aprendió. El dialecto de Zamora o de Cuenca se diferencia, aunque la gente de Zamora y de Cuenca se comunica entre sí sin dificultades.



10-10. Pueden formarse comunidades de hablantes entre subgrupos de usuarios de una única lengua: entre coetáneos, entre personas que comparten el mismo trabajo; entre bandas, logias o religiones. Tienen vocabularios especiales que los distinguen de todas las demás personas que hablan su lengua. Algunas familias tienen vocabularios especiales que las separan, incluso (o quizá especialmente) de sus parientes políticos.

El lenguaje es una dimensión vital de toda cultura. La lengua establece una pantalla perceptiva entre el mundo natural y cualquier percepción humana de él. El lenguaje es por lo tanto un importante mecanismo para convertir la percepción en cultura. Edward Sapir escribió: «El “mundo real” está en gran medida construido sobre los hábitos lingüísticos del grupo. No hay dos lenguas lo bastante similares como para ser consideradas representativas de la misma realidad social. Los

mundos en los que viven sociedades diferentes son mundos diferentes, no sólo el mismo mundo con diferentes etiquetas» (Sapir, citado en Bright, 1968).

Uno de los alumnos de Sapir, Benjamin Lee Whorf, llevó esta idea incluso más lejos. Sostenía que los patrones lingüísticos y las normas culturales se influían directamente. Afirmaba que la naturaleza de cualquier lengua particular limita —en realidad dicta— la forma en que las personas perciben la realidad. Tomaba como ejemplo la lengua hopi. Los tiempos de los verbos en hopi son muy diferentes de los tiempos en inglés (también, por supuesto, lo son en castellano). Lo que todavía se debate es si esto quiere decir que los hablantes hopi perciben el mundo de forma diferente a los hablantes de inglés. Lo que no se puede negar es que la gente tiende a interpretar sus experiencias en los términos de las categorías suministradas por sus lenguas nativas. Estas categorías por consiguiente ejercen una gran influencia sobre su percepción y su comportamiento.

Lenguaje y poder

La habilidad a la hora de utilizar el lenguaje está muy relacionada con el poder porque la gente que habla o escribe bien tiene en la punta de sus dedos la capacidad de manipular los significados. El control del significado puede ser el poder fundamental.

Ser capaz de comunicarse claramente a través del lenguaje —tanto hablado como escrito— y ser capaz de escuchar y comprender a alguien que lo hace, es uno de los factores esen-

ciales para una vida feliz en las civilizaciones complejas, y probablemente en cualquier cultura. Lenguaje es poder.

Todas nuestras vidas transcurren en la niebla de los símbolos. Durante el proceso de abastecernos de significado, la cultura se convierte en una pantalla entre las personas y lo que perciben. Nuestra percepción del universo físico nos llega a través de esta simbólica pantalla de significado. El hambre de significado, añadida a la curiosidad animal básica, hace que las personas busquen más allá del universo físico. Utilizar el lenguaje *requiere* que asignemos significado. Utilizamos símbolos para hacer el mundo más comprensible y para comunicar ese significado. La teología trata del significado. La ciencia es una forma organizada de aumentar y poner en funcionamiento el significado. El descubrimiento y la expresión del significado son las bases de toda clase de arte.

ARTE Y CULTURA

El arte como forma de utilizar símbolos no está tan bien estudiado o no es tan considerado por los antropólogos como el lenguaje.

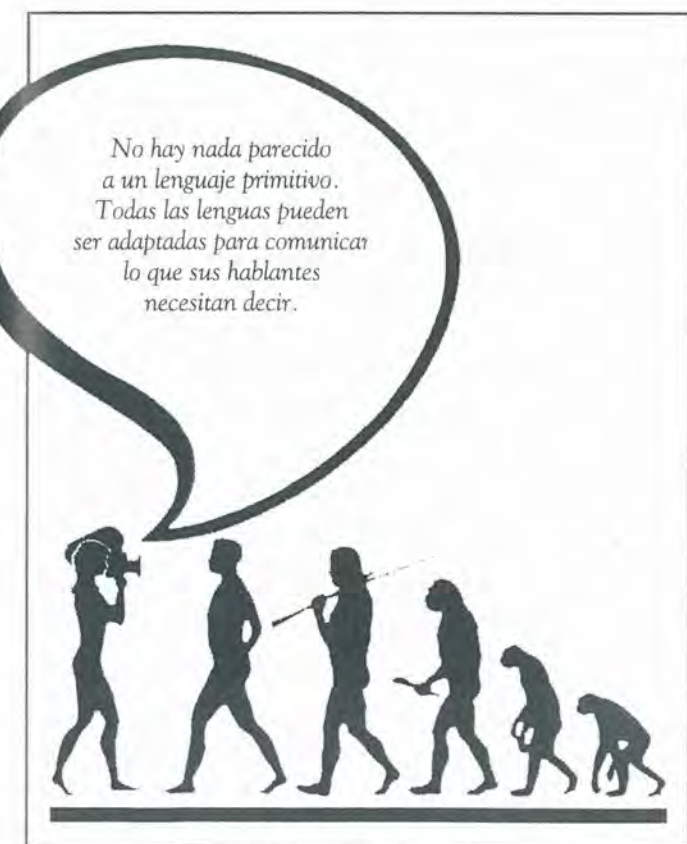


Investigar el arte presenta un problema particular: los occidentales discuten apasionadamente sobre qué es el arte (y qué no es), pero apenas existe acuerdo sobre el asunto. Entre los muchos antropólogos que leyeron el manuscrito de este libro, había mucho más desacuerdo sobre esta sección que sobre cualquier otra, y ninguno de los que no estaban de acuerdo conmigo concordaba con otro. Los occidentales no solamente sostienen apasionadas opiniones sobre arte, sino apasionadas opiniones personales. Es un hecho etnográfico que necesita explicación. Lo que sigue, por lo tanto, es mi apasionada opinión sobre el asunto. Vuestra cultura os da carta blanca para sostener cualquier otra opinión. Lo importante es reflexionar sobre vuestras opiniones y saber cómo defenderlas. Si rebatir las mías lleva a reflexionar sobre las vuestras, es un resultado magnífico. El arte es un medio perfecto para reflejar la abundancia de destrezas que la cultura nos proporciona.

PARA RAROS, NOSOTROS

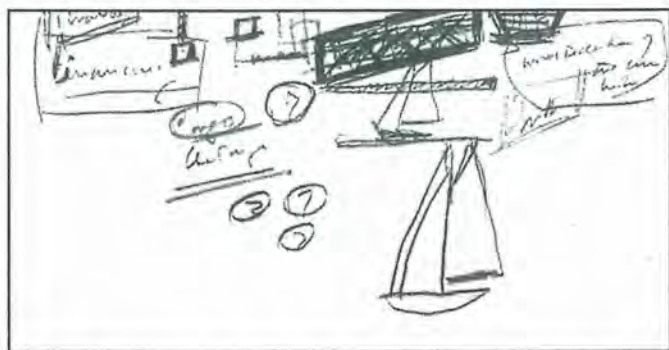
Si una persona comprende por entero los significados de una cultura, tiene que comprender su arte. El arte es una habilidad humana expresada a través del dibujo, la pintura, la escultura, la arquitectura, la poesía, la música, la danza y quizá gran número de actividades diferentes. Tanto la habilidad como los resultados son denominados arte. El propósito del arte es comunicar ideas y emociones. Alguna cualidad especial dentro de un objeto artístico lleva un mensaje, quizá un mensaje inconsciente, del artista al observador. La difícil pregunta es esta: ¿qué es lo que constituye esa cualidad?

Símbolos: Lenguaje y Arte



Garabatos y decoración

La gente garabatea. Un garabato es algo que se dibuja o se traza, cualquier cosa que se hace mientras se piensa en otra. Puede parecer que no tiene ni propósito ni mensaje. De hecho, esta falta de significado es parte de su definición como garabato. En muchos sitios a través del mundo, he observado a gente de muchas culturas garabateando. Sus garabatos, aunque culturalmente constreñidos, no tienen sin embargo un mensaje abierto que comunicar (aunque un psiquiatra podría atribuir el resultado a algo del subconsciente de la persona). La mayoría se tiran, aunque algunos de hombres y mujeres famosos son guardados y adquieren un valor de mercado. El valor de mercado se deriva exclusivamente de su asociación con la persona que los realizó, no de su mérito artístico. Los dibujos del presidente Kennedy son más elaborados que los del presidente Eisenhower (y por alguna razón también alcanzan un mayor precio). Los garabatos no son arte, pero pueden ser una de sus bases.



10-12. Aquí vemos uno de los garabatos del presidente Kennedy. El garabateo es uno de los precursores del arte, y quizá del pensamiento.

Muchos pueblos del mundo —probablemente la mayoría— decoran los artículos que tienen alrededor. Nosotros decoramos los árboles de Navidad colgando adornos en él; decoramos una habitación colocando papel pintado en sus paredes; decoramos a la gente colgándoles medallas. Los alfareros decoran sus productos con diseños pintados o incisos. La mayoría de los artesanos decoran los artículos útiles que producen: postes tallados y mangos de cuchillo en África occidental, elaboradas tallas en muebles en México, remos de canoa en la Polinesia tradicional, pegatinas o calcomanías en las puertas de las alacenas en las cocinas suecas de clase media. El propósito de la decoración es hacer las cosas más visibles, más evidentes (Langer, 1953). El mensaje de la decoración es el deseo del decorador de añadir fuerza, estímulo e individualidad, de comunicar a través de canales diferentes del lenguaje y del gesto.

La gente también puede decorarse a sí misma con joyas. Decoran sus cuerpos con pintura, tanto cosméticos como de guerra. Los cosméticos pueden llevar añadido un mensaje sexual, un intento consciente de reflejar un patrón generalmente admitido, o de exhibir la propia personalidad. La pintura de guerra se utiliza para inspirar temor. La comunicación del temor tiene éxito en parte porque el enemigo sabe que el mero

acto de aplicarse la pintura hace que esos guerreros se piensen simbólicamente a sí mismos como intrépidos. La gente de muchas culturas se tatúa diseños llenos de color en su piel para realzar su identidad, para enviar mensajes políticos, o para convertirse a sí mismos en decoraciones ambulantes (Rubin, 1988; molestaos en buscar este libro en la biblioteca; las fotografías en color de los tatuajes son interesantes y reveladoras).



10-13. Muchos pueblos del mundo esculpen su carne. Esta fotografía de un tambor tiv muestra las seis protuberancias alrededor de sus ojos, un estilo de escarificación que fue popular en los años treinta, de forma que señala a los hombres de mediana edad en los años cincuenta. Los hombres más jóvenes tienen tipos de cicatrices diferentes.

Algunos pueblos del mundo realmente esculpen la carne humana, creando decoración a través de la escarificación. Los hombres tiv, cuando viví entre ellos a comienzos de los cincuenta, todavía realizaban elaboradas cicatrices en sus rostros. Algunas de esas cicatrices se realizaban metiendo un garfio a través de la piel, levantándola y cortándola con una navaja. Luego se frotaba polvo de carbón en la herida, de modo que sanaba como un queloide, una cicatriz abultada. Otras cicatrices faciales se creaban haciendo intrincados diseños de pequeñas incisiones, y luego frotándolas con tinte azul. Las mujeres llevaban cicatrices en la espalda y las piernas. Los vientres de las mujeres tiv están también elaboradamente escarificados (Bohannon, 1956; Keil, 1979). El propósito era, como ellas explicaban, hacerlas «brillar»; esto es, hacerse más individuales y más atractivas.

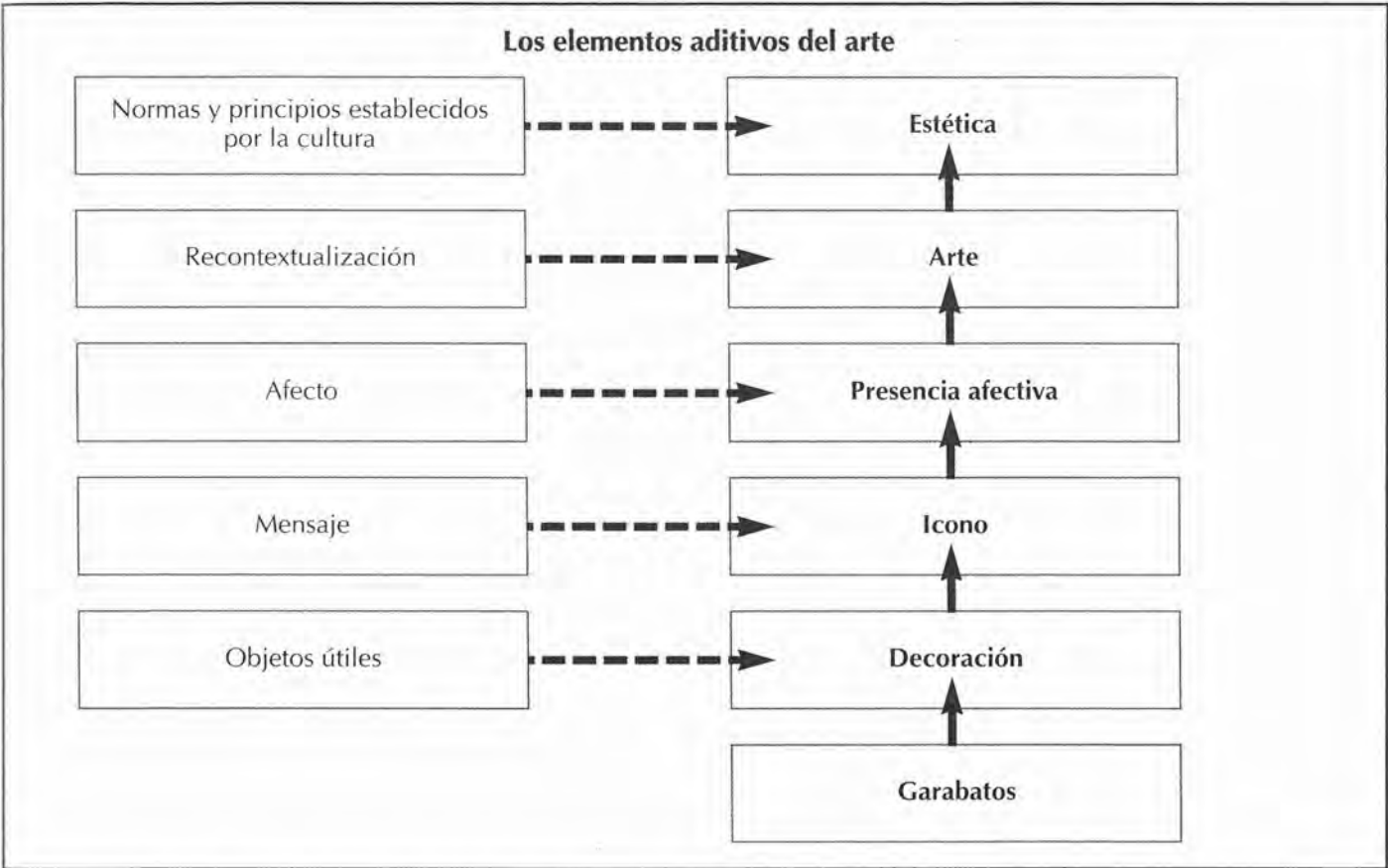
Añadiendo el mensaje

Las decoraciones de la cerámica de los indios pueblo tenían un significado preciso para sus fabricantes y usuarios; también tenían significado en la religión y en la vida diaria de los pueblos. Algunos artículos decorados eran objetos rituales para usos religiosos o de otro tipo. La gente decora objetos rituales o lugares sagrados igual que decoran otros objetos y por la misma razón: para realzar su valor como estímulo. La decoración, bajo estas circunstancias, se convierte con demasiada ligereza en una simple palabra. Cuando las decoraciones en objetos rituales adquieren un significado simbólico, los objetos se convierten en iconos que sustituyen a ideas, a veces ideas muy poderosas. Es crucial reconocer esta progresión. Los iconos son símbolos que transmiten mensajes específicos. Una parte importante del mensaje reside en la decoración.

Uno de los mensajes de la decoración puede ser trivial. El arte publicitario —los diseños para anuncios— es general-

mente trivial, sin que importe la calidad de su ejecución. De todos modos, ¿cómo definir «trivial» en una sociedad en la que diariamente tomamos muchas pequeñas decisiones de escasa importancia, como elegir un tipo de cereal para el desayuno o un tipo de pasta de dientes entre los demás? ¿Influye al arte de una revista o de un anuncio de la televisión en la elección? Quizá lo hace; incluso puede ser lo mejor de los productos en cuestión.

Los mensajes en los objetos pueden ser utilizados con propósitos propagandísticos; es decir, pueden ser creados subordinados al mensaje. Un ejemplo claro de esta utilización es el arte político. La mayoría de los movimientos políticos genera arte —carteles, chapas, pegatinas, gorras, banderas— para comunicar su mensaje y hacerlo aceptable. Gran parte de la música soviética en el período que va de la Segunda Guerra Mundial a finales de los años ochenta se simplificaba deliberadamente, de forma que los campesinos y los dirigentes políticos pudiesen tararearla. Existía en primer lugar para comunicar mensajes políticos.



10-14. Empezando con los garabatos, se alcanza un nuevo nivel si un objeto útil es decorado y el garabato se convierte en un diseño reconocible. Si se añade un mensaje, la pieza se convierte en un icono. Si se añade suficiente sentido artístico para despertar sentimiento, es decir, para crear una presencia afectiva en la pieza, puede ser considerado arte, aunque la apreciación del arte requiere recontextualizar desde la pieza en sí a la idea de arte. Finalmente, puede crearse una estética basada en la idea de arte y en todos los componentes de la progresión.

La progresión puede detenerse en cualquier punto del camino ascendente.

- — — debe leerse «se convierte en»
- debe leerse «ejerce influencia sobre»

Igual que al arte publicitario, el arte propagandístico es efímero. Cuando los países del este de Europa consiguieron la independencia de la Unión Soviética en 1989, las estatuas de tamaño natural de Lenin fueron derribadas. El mensaje político ya no era aplicable. Los ciudadanos de las naciones libres querían destruir el mensaje que simbolizaban las estatuas.

El arte religioso está repleto de mensajes de piedad, de sufrimiento, y/o de superar grandes obstáculos. El mensaje de algunas esculturas africanas, una vez que se aprende a verlo, es que el antepasado representado se ha convertido en una fuerza vital; el antepasado ha perdido las características que alguna vez lo hicieron humano y ha adquirido las de un espíritu que forma parte del mundo natural. Los mensajes en los tipos de arte mencionados hasta el momento son abiertos.

El mensaje comunicado puede ser también la emoción y la intuición del artista. El carácter humano puede ser captado por un escultor, por ejemplo, de forma que cada ángulo de la pieza revela un aspecto diferente de la personalidad. A medida que rodeas la escultura, puedes ver primero a una persona tiránica y cruel. Otro ángulo puede dar la impresión de una persona tratando de enmascarar la crueldad escondiéndola tras una sonrisa. Otro ángulo puede retratar a una persona asustada tratando de vencer el miedo presentando una presencia dominante. El arte con un mensaje abierto se esfuerza por evitar cualquiera de estas ambigüedades. Los mensajes en el arte publicitario, propagandístico o religioso buscan una respuesta específica. Los mensajes comunicados por la emoción y la intuición del artista buscan una respuesta reflexiva.

Afecto

El mensaje de un icono por sí mismo no convierte el objeto en arte. Esto requiere un paso más. Debe existir una «presencia que conmueva» (Armstrong, 1971). Esta presencia se encuentra dentro de la pieza de arte. Provoca emoción. Una definición de arte es «la creación de formas simbólicas del sentimiento humano» (Langer, 1953).

Esta consideración de la «presencia que conmueva» ha prestado un enorme servicio al estudio comparativo del arte. La presencia conmovedora se ha añadido a los mensajes. Las decoraciones son iconos si tienen un valor simbólico e implican un mensaje. Si un icono, por su presencia, también puede estimular al observador hasta afectarlo, su mensaje cultural realmente está muy claro. El mensaje que hace del objeto decorado un icono puede desaparecer de la pieza si hay cambios en los valores culturales, o puede no traducirse a través de las culturas. Pero la presencia conmovedora con mucha frecuencia puede cruzar las barreras culturales e incluso puede aumentar su intensidad con el tiempo.

Estética

Por último, hay que añadir dos principios. El objeto, con su presencia conmovedora, puede ser declarado arte por la gente de la cultura en cuestión y ser colocado en una categoría especial. Cuando esto sucede, estudiosos como los historiadores del arte examinan la obra de arte; los filósofos desarrollan todo un campo de estética a su alrededor.

Tenemos escasa información sobre las ideas de otras culturas que se corresponden con nuestras ideas sobre arte. De

hecho, no estamos seguros en absoluto de que el arte como ámbito especial esté reconocido en la mayoría de las culturas. Keil (1979) encontró, tras una investigación exhaustiva, que los tiv no poseen un término para arte, y que no poseen una **estética** manifiesta. Esto no significa que no les impresionen las buenas tallas; pero no formulan principios para discriminar lo bueno de lo malo. El mensaje de las tallas tiv no debe ser confundido con lo que les gusta o no les gusta a la gente tiv. Cualquiera tiv te puede decir que los objetos representan fuerzas cósmicas importantes en situaciones rituales, o que son una protección contra los brujos, y luego añadir en términos perfectamente claros cuál es más agradable aparte de su significado simbólico. Así, la *idea* de arte es un logro cultural especial de nuestra propia sociedad (y de otras, como las de India y China), más que algo que impregna todas las culturas.

En resumen, la gente garabatea. Y garabatea culturalmente. Los garabatos dejan de serlo a medida que la decoración intencionada se hace más importante. La decoración intencionada puede «iluminar» un objeto hasta el punto de convertirlo en una «presencia que conmueva». Entonces puede ser reconocido como perteneciente al campo especial del arte. Cuando el campo especial del arte aparece, aparecen los estudiosos de ese campo. La presencia conmovedora puede, pero puede que no, llevar a teorías claras del arte o estética. Veremos luego más cosas sobre la estética.

10-14 muestra la progresión de las cualidades del arte de las que hemos hablado. Puesto que no es un proceso cultural, ha sido representado verticalmente. No debe ser interpretado como evolución o historia. Más bien se trata de una adición lógica de elementos para crear conceptualizaciones que lleven al arte. Se ha escrito de forma arqueológica con el elemento más básico abajo, desarrollándose a medida que se hacen adiciones.

Música y danza

La música, como la decoración, existe casi en todas partes. Sin embargo, una palabra que signifique «música» parece que es bastante rara. Los tiv tienen muchos términos para cantar, tocar la flauta, el tambor, pero no un término único que signifique música. De hecho, puede que no exista ninguna lengua africana con un término que signifique lo que los occidentales quieren decir con música (Keil, 1979), pero lo que nosotros llamaríamos música es de todos modos muy importante en África. Las canciones tiv son compuestas por personas conocidas; son ampliamente difundidas en los bailes, mercados, celebraciones, funerales. La fama de los compositores generalmente no va más allá de sus grupos locales, pero algunos de ellos son conocidos, y sus canciones se cantan en un país de más de un millón de personas.

«Existen muchas dificultades en la suposición de que la música es un símbolo» (Langer, 1953). El filósofo que dijo esto, sin embargo, también nos dio una respuesta: la música puede absorber todo lo que está combinado con ella. Si se añade una letra, se convierte en parte de la música. El mensaje simbólico de la letra puede ser enormemente resaltado por la música. Por otro lado, una buena música puede soportar incluso la más estúpida de las letras, como lo demuestran muchos libretos de ópera, partituras de comedias musicales o canciones pop. Lo que se llama burlescamente «música senti-



10-15. La música desempeña un papel importante en las vidas de muchos pueblos. Estos tiv están representando parte de un ritual de curación. El tambor es una parte importante del ritual. Los gitanos españoles son muy conocidos por su música, el flamenco.



La danza afirma la vida, niega la muerte y el aspecto negativo del tsav [brujería], pone de manifiesto la duradera solidaridad del linaje y la fortaleza,

disciplina y poder de sus jóvenes hombres y mujeres, quienes, al casarse entre las filas del clan y del linaje, procrearán y perpetuarán al pueblo tiv. Estos temas subyacen en todas las danzas y son expuestos de forma explícita en muchos de los estilos más populares.

Las danzas masculinas ... siempre muestran fuerza, rapidez, agilidad y resistencia, y frecuentemente se burlan de la enfermedad, la brujería y la muerte ... Ingiogh parodia la «hidropesía», [la enfermedad invalidante conocida como] kwashiorkor, la locura, la distrofia muscular, y más; a una señal, se interrumpe el desarrollo normal de la danza, y los bailarines rompen la fila para distender sus vientres de forma grotesca, hacer muecas idiotas, bizquear y agitar los brazos, realizando una muestra de retratos de enfermedades. A otra señal, la situación vuelve bruscamente a la normalidad, la fila moviéndose en círculo ... Tras algunos giros normales, todo el mundo se tambalea, y un bailarín cae de espaldas, con los pies rígidos, muerto. Pero es rápidamente resucitado por sus compañeros. Ahora bailan sus enfermedades formando una fila de vientres hinchados, codazos y rodillas temblorosas, frente al público que los rodea.

Charles Keil (1979)

DICEN

Símbolos: Lenguaje y Arte

mental» puede crear un sonido de fondo que tiene un claro efecto emocional, incluso cuando los oyentes no prestan especial atención.

Pero no *todo* lo que se añade a la música se convierte en parte de ella: la música en la mayoría de las películas, por ejemplo, se utiliza para aumentar el dramatismo o subrayar el efecto cómico. Su adición nos afecta en un nivel diferente. Ni el dramatismo ni la comicidad se convierten en parte de la música. En suma, el significado en la música puede derivar de la letra que lleva incorporada, del contexto en el que se considera apropiada, o del efecto que su sonido produce en los oyentes.

La danza es el arte *tiv* más importante, así como en gran parte de África (Keil, 1979). Excepto en el caso de algunas danzas tradicionales que están relacionadas con el matrimonio, la muerte y el prestigio, el estilo de las danzas *tiv* varía rápidamente. Algunos individuos inventan bailes nuevos; algunos se extienden por todo el territorio, pero la mayoría se olvidan al cabo de unos años. Los *tiv* forman grupos de danza que recorren el país, actuando en los mercados. Se les ofrece dinero y alimentos, y si son realmente buenos, grandes cantidades de prestigio. Estos grupos se reúnen y ensayan duramente, a veces durante meses, antes de actuar en público. Los grupos de danza están bien organizados, y de hecho «representan el grado más alto de complejidad organizativa que encontramos en la sociedad *tiv*» (Keil, 1979).

Cualidades del arte

El arte es una combinación única de tres elementos: símbolos, juego y explicación.

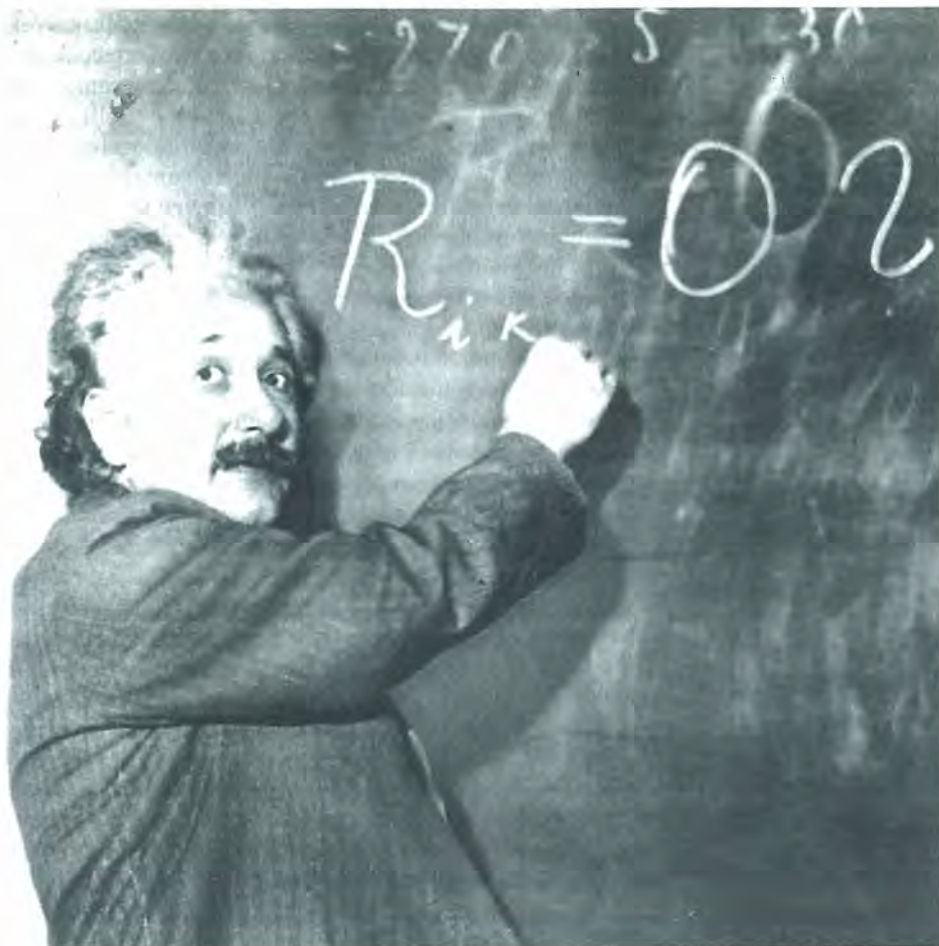
- Toda obra de arte es un complejo tejido de símbolos. El arte gráfico puede asignar significado simbólico a los colores, formas y diseños (prácticamente a todo). El arte musical puede otorgar significado emocional a sonidos y ritmos. El significado puede por lo tanto ser manipulado mediante la manipulación de los símbolos.
- El arte es una especie de juego. No importa lo serio que sea el artista o la situación en la que se utiliza el arte, sigue siendo una forma de juego.
- El arte es una forma de explicación. Es un medio de examinar ideas antiguas, crear otras nuevas, y criticarlas todas. Es también un medio de explicar cómo encajan ideas diferentes.

El arte puede utilizar el pensamiento o las emociones, o ambos, como vías. El arte encuentra la forma de tejer una red explicativa al permitirnos pensar y sentir varias cosas a la vez. De este modo podemos ver, a veces en un momento, cómo encaja todo.

La cualidad especial del arte es más fácil de ver si lo contrastamos con la ciencia. La esencia de la ciencia es descom-



10-17. El arte es una afirmación, un medio de amalgamar significados en potentes símbolos. Por esta razón, estudiar el arte de una cultura es necesario para descubrir los más profundos valores de las personas. Las artes proporcionan tanta luz sobre una cultura como las instituciones de parentesco y poder. Cuando el arte traspasa las culturas, como esta pintura de La caza del búfalo de Charles M. Russell, nos dice algo de ambas.



10-18. La meta de la ciencia es separar muchos significados y cualidades para poder entender claramente cada uno de ellos. La meta del arte es crear símbolos e iconos para formar una complejidad de significados. Einstein, en una foto de 1911, está escribiendo la ecuación de la densidad de la Vía Láctea. La escultura india es de Cachemira.



poner la complejidad en partes y descubrir los principios para combinar esas partes. La finalidad del método científico es *impedir* pensar en varias cosas a la vez. La esencia del arte, por otro lado, es la unión de muchos significados en un símbolo complejo.

Un análisis antropológico de una obra de arte o de un mito es radicalmente diferente de su creación por parte de un artista o de la utilización y vivencia de un nativo. Para los antropólogos, la experiencia del usuario del arte es parte de los datos. Lo que los antropólogos hacen con vistas a explicar un mito o una estatua es tratarlos científicamente, es decir, analizar sus componentes y luego descubrir cómo se combinan para producir el efecto artístico. Si el análisis tiene éxito, el antropólogo será capaz de explicar al menos parte del significado. Una comprensión al estilo científico de este tipo puede ser una experiencia tan profunda como la producida por el propio arte, pero está basada en sentidos diferentes y en diferentes niveles de consciencia.

El arte también puede implicar mensajes vitales incluso cuando está pobremente ejecutado. El mensaje del artista

puede ser que no quiere enviar un mensaje. Esta ausencia de mensaje es en sí misma un poderoso mensaje. El gran cuadro de Andy Warhol que representa una lata de sopa de tomate Campbell puede querer decir o bien que no hay mensaje o bien que gran parte de nuestra cultura es trivial, o quizá algunas otras cosas que uno puede añadir.

El truco para entender el arte es la habilidad para buscar la complejidad de los símbolos, calculando los múltiples significados y la forma en que se iluminan entre sí.

Juego y arte

Es posible que el juego no sea considerado como una forma de arte por la mayoría de la gente, pero sin duda es una importante dimensión del arte. La palabra juego, igual que la palabra símbolo, presenta la dificultad de que nunca ha sido adecuadamente definida. En los diccionarios aparecen columnas de apretada letra sobre el asunto. Por decirlo con claridad, el juego es un tema que no puede despacharse con una simple definición.



Una época más feliz que la nuestra nos hizo atrevernos a denominar a nuestra especie *Homo sapiens*. Con el tiempo hemos llegado a darnos cuenta de que no

somos tan razonables como el siglo XVIII, con su culto a la razón y su ingenuo optimismo, nos creía; por lo tanto, el uso moderno se inclina por designar a nuestra especie como *Homo Faber*: el Hombre Hacedor. Pero aunque *faber* no plantea tantas dudas como *sapiens*, como nombre específico del ser humano es incluso menos adecuado, en vista de que también muchos animales son creadores. Existe una tercera función, sin embargo, aplicable tanto a la vida humana como a la animal, y tan importante como razonar y crear: jugar. Me parece que al lado de *Homo Faber*, y quizá en el mismo nivel que *Homo Sapiens*, *Homo Ludens*, el Hombre Jugador, merece un lugar en nuestra nomenclatura.

J. Huizinga (1950)

DICEN

El juego es una de las formas de sacar ideas de su contexto original y luego utilizarlas en otro contexto. Esta cualidad recontextualizadora del juego —tomar un pequeño fragmento de vida y colocarlo en una situación especial— es la esencia de la creatividad. El juego nos proporciona una forma de extraer ideas de su contexto original de forma que se pueden desarrollar por sí mismas en un contexto completamente nuevo, libres de los límites y cargas del contexto del que provienen. El juego, por lo tanto, aclara tanto el contexto original como el nuevo.

Jugar a un juego como el baloncesto significa en primer lugar aceptar las reglas del juego. Estas reglas definen el juego como juego, de menor alcance que la vida real. Dentro de estas reglas, sólo importa el juego; el resto de la vida se ha dejado fuera. Con todo, el juego refleja algunas de nuestras ideas más importantes sobre qué es la vida real. En el juego, los fines se reducen a lo que es factible: si somos lo bastante habilidosos, tenemos buenos compañeros de juego y seguimos las reglas, podemos alcanzar la meta. La meta de cualquier arte es la misma: se reduce la perspectiva, se crean y se siguen una serie de reglas y luego se aplica toda nuestra habilidad a comunicar una intuición, un mensaje.

Una de las formas en que jugamos es haciendo arte, y el arte puede tratar sobre la vida real o sobre abstracciones. Tengo un cuadro abstracto de una antropóloga que trata de la obtención de principios estructurales a partir de masas de detalles. Se divirtió muchísimo pintándolo.

La investigación científica del juego comenzó a fines del siglo XIX y fue pulcramente resumida por Groos en 1898 en un serio y aburrido libro, que dice claramente que el juego es un contexto simulado en el que los jóvenes pueden practicar con toda seguridad las habilidades que van a necesitar para sobrevivir como adultos en el mundo real. Recientes estudios sobre el juego entre los primates no humanos han subrayado

las intuiciones de Groos. Entre los macacos rhesus, la mayoría del juego entre los jóvenes consiste en luchas y persecuciones. En este juego, los jóvenes monos aprenden cómo morder sin ser mordidos y cómo huir de sus perseguidores. En última instancia necesitarán esas habilidades para que los ayuden en sus luchas por el rango y la posición y también para evitar el peligro, especialmente los depredadores. El juego de los monos, por lo tanto, es agresivo. Los monos macho juegan mucho más que las hembras; la agresión en la vida adulta tiene mucha más importancia para los machos que para las hembras (Symons, 1978).

Entre los leones, sin embargo, de ninguna manera todo el comportamiento adulto del animal se ensaya con el juego, y en absoluto todo el juego incluye habilidades que son útiles para el comportamiento adulto. Los leones utilizan varios signos para comunicarse que sus actos deben ser tomados como juego. Uno puede acercarse a otro con exagerados saltos; como algunos otros animales, especialmente los perros, indican que están dispuestos a jugar bajando la parte delantera del cuerpo; pueden rodar sobre el lomo; o mordisquear o empujar a otro león. Como los monos, tienen una expresión facial que los etólogos llaman «cara de juego» que indica el contexto especial del juego (Schaller, 1972).

Si el juego es agresivo, ¿dónde está la frontera entre la agresión seria y la lucha simulada? Esta es la cuestión que llevó a Gregory Bateson, uno de los antropólogos más originales, al zoológico. Buscaba comportamientos que indicasen de forma rotunda que el animal entendía que algunos actos eran un signo de que el comportamiento tenía que ser comprendido de forma diferente en el contexto presente que en otros contextos. Encontró la respuesta en un gesto que muchos animales utilizan para expresar «lo que voy a hacer es en broma». Este gesto es un signo comprendido por otros animales. Signi-



10-19. El juego, como el arte, asigna significados restringidos a actos que son relevantes solamente en el contexto limitado del juego. Tanto el juego como el arte están sujetos a reglas mucho más estrictas que la «vida real». Esta fotografía muestra a un grupo de indias crow jugando a los dados a comienzos del siglo XX.

fica «estas acciones a las que ahora nos dedicamos no indican lo que aquellas acciones a las que *sustituyen* querrían decir en otros contextos». El mordisqueo juguetón indica el mordisco, «pero no señala lo que indicaría el mordisco» (Bateson, 1972). En otras palabras, los significados de los actos son diferentes en el juego de lo que serían en otros contextos.

Todo esto nos plantea otra pregunta incluso más interesante: ¿en qué se convierte el juego cuando se culturiza? Los seres humanos juegan no sólo para aprender técnicas de supervivencia, sino que también juegan a aprender y manipular la cultura. Se puede jugar a casitas, a las tiendas, a ser rey, a ser sacerdote. Incluso se puede jugar a ser Dios. Se puede jugar con cualquier aspecto de la cultura.

El juego es una de las mejores formas de aprender cultura, tanto para los adultos como para los jóvenes. Como el arte, el juego se basa en reglas concretas y en contextos estrictamente definidos. Una razón por la que la televisión es una poderosa herramienta educativa es que cambia el contexto de gran parte de la cultura del mundo y lo mete en una pequeña caja. Con la televisión, se puede permanecer al mar-

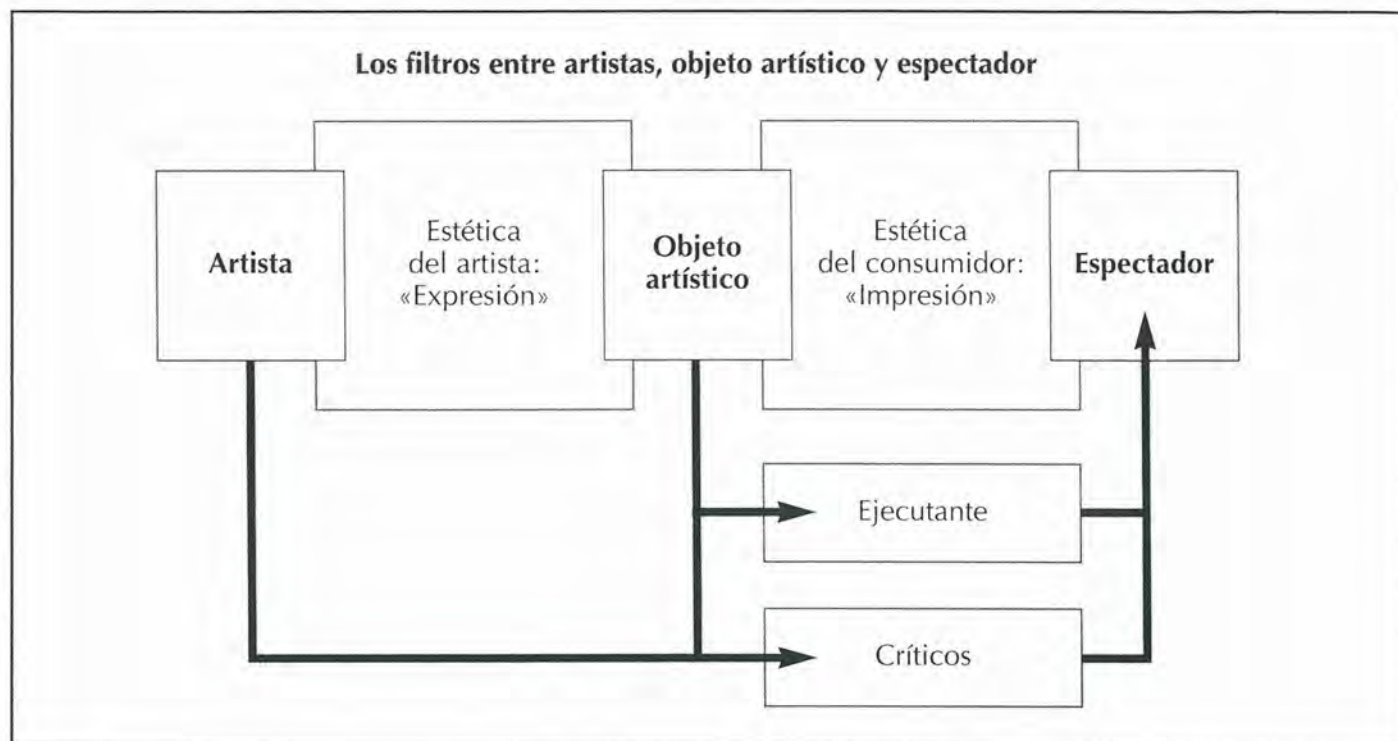
gen de la vida y contemplarla de forma condensada. Pero a causa de que parte de la vida es aburrida y sin historia, la televisión tiene que exagerar el dramatismo, de forma que constantemente acelera las emociones para conservar su audiencia.

Un pintor o dramaturgo debe ser capaz de liberar ideas de su inconsciente para utilizarlas con propósitos creativos. Para hacerlo necesita un lugar seguro en el que jugar, para permitir que sus experiencias sean enfrentadas y comprendidas, y que la visión surja sin miedos. Esta clase de creatividad no sólo se parece al juego, sino que es una clase de juego. Lo que uno está haciendo va más allá de lo normal. Cuando este contexto simulado desaparece, la creatividad se esfuma. El juego, o algo parecido a él, es una parte esencial del arte (de hecho, de la mayoría del aprendizaje). El artista debe tener un lugar seguro para pensar cosas «impensables», y para expresarlas de forma que la gente de la vida real pueda ampliar su percepción de la condición humana. A veces los artistas son considerados peligrosos: se atreven a cuestionar las formas establecidas, y osan jugar con los asuntos más serios.



10-20. Las ideologías políticas o las teologías religiosas pueden estar apuntalando la estética de un artista. Para algunos, esto hace irrelevante la idea de la estética: es el mensaje lo que les preocupa. Este mural del gran pintor mexicano José Clemente Orozco está en la Baker Library del Dartmouth College; se titula *Angloamérica e Hispanoamérica*.

10-21. La estética declarada de un artista puede convertirse en un filtro entre él o ella y el objeto artístico. Lo que es peor, la estética del consumidor, especialmente cuando está apoyada por los críticos, puede convertirse en un filtro entre el objeto artístico y el espectador. La estética de un ejecutante también puede interponerse entre la música o la obra de teatro y el oyente.



La explicación en el arte

El arte comunica sentimientos, intuiciones, sensaciones, mensajes: una obra de arte es un mensajero con un mensaje. Estos mensajes son obra del artista; algunos de ellos son conscientes, y otros no (10-21 resume el proceso). El arte puede ser didáctico y su mensaje puede quedar muy claro. Los murales de Diego Rivera y José Clemente Orozco envían una señal de justicia social. El mensaje puede ser erótico, como en gran parte de la escultura de la India, o puede hablar de la paz de los antepasados muertos, como en algunas esculturas de África occidental.

El artista fusiona técnica y materiales con mensajes. Semejante infusión de significado es en parte una cuestión de destreza. Así, algunos artistas llegan mejor a la audiencia que otros. Puesto que el mensaje debe ser comprendido para ser efectivo, el artista muchas veces da forma concreta a un mensaje que ya es percibido por el público.

El receptor de los mensajes del arte experimenta algo bastante diferente. El observador obtiene una impresión del objeto. Puede ver o no un mensaje en él. La cuestión es: ¿la impresión que recibe la audiencia (si recibe alguna) se parece al mensaje que pretendía la creatividad del artista? Cuando miro los grandes murales de Diego Rivera, ¿los «leo» correctamente? Cuando veo la neurosis en las magníficas pinturas de Van Gogh (se ve mejor cuando hay varias de sus pinturas reunidas en un museo), ¿la neurosis es mía, suya o de los dos?

Existen al menos dos filtros en el camino de la comunicación completa en un medio tan sutil como el arte. El primero está colocado entre el artista y su obra. Puede verse como una estética creativa. Debe ser compartida por todos los miembros de la cultura o puede ser más o menos individual.

La mayoría de los artistas no expresan verbalmente su propia estética. De hecho, muchos ni siquiera saben que tienen estética. Como señalamos antes, la mayoría de los tallistas africanos saben qué aspecto debe tener una escultura, y qué hacer para lograrlo, pero no convierten sus ideas en una estética explícita. Un antropólogo alemán intentó que lo hiciesen (Himmelheber, 1960). Se encontró con una incompreensión total, en gran parte porque sus premisas eran totalmente etnocéntricas. Fue a Costa de Marfil para estudiar la escultura de los baule y de otros pueblos. En el transcurso de sus estudios, intentó conseguir información sobre la estética de los escultores. Cuando lo preguntaba, los escultores no comprendían lo que pretendía. Una de sus preguntas era: «¿Cuando usted está realizando una escultura siente alguna alegría creativa?». Todos lo negaron; algunos lo negaron vehementemente. Leyendo el informe, no hay forma de saber con seguridad qué creían los escultores que quería decir la pregunta. Uno se pregunta qué respuestas obtendría el antropólogo si hubiese interrogado a escultores alemanes o americanos.

En el extremo opuesto, los artistas del siglo XX —el escultor Jacob Epstein era un ejemplo— pueden ser extraordinariamente verbales. Él expresaba meticulosamente su estética. Podía decir con palabras lo que pretendía conseguir en la



10-22. A muchos artistas no se les ocurre exponer claramente sus principios estéticos o expresarlos mediante el lenguaje. El objeto artístico por sí mismo es una explicación suficiente; de hecho, la única. Esta talla baule de Costa de Marfil en África occidental es magnífica, pero los artistas baule no hablan de los principios estéticos que utilizan o de lo que intentan conseguir.



10-23. Algunos artistas, como el escultor Jacob Epstein, intelectualizan su estética y la hacen accesible, por medio del lenguaje, a sus admiradores, críticos y público en general. Esta Virgen con el Niño de Epstein está sobre la entrada de un convento en Londres. Cuando fue descubierta a comienzos de los cincuenta, Epstein fue muy locuaz en la prensa sobre la razón de cada una de sus líneas.

escultura; hablaba con todo detalle sobre los medios por los cuales intentaba conseguir el efecto que quería.

En suma, algunos artistas simplemente siguen una estética cultural, gran parte de la cual es inconsciente. Otros hacen manifiesto su filtro estético, intentando ampliarlo o cambiarlo. Algunas culturas estimulan la estética manifiesta; otras nunca piensan en ella.

La pantalla entre el objeto de arte y la audiencia es incluso más compleja. En ella existen cuatro elementos principales.

En primer lugar, un observador debe reducir el campo del arte mucho más que los propios artistas. El público puede poseer definiciones tan rígidas de lo que es arte que instantáneamente rechace lo que no se ajusta a su definición. Por ejemplo, una audiencia determinada puede definir la música como melodía y armonía, y por lo tanto rechazar considerar formas musicales al rap o a la dodecafonía. Algunas personas tienen el prejuicio (más normal en el siglo XIX que ahora) de que todo el arte debe ser hermoso. Una pieza puede ser no realista porque no tiene semejanza con ningún objeto conocido. ¿Eso supone que no es arte? Conozco a algunas personas que dirían con arrogancia que una escultura o una pintura no son «realmente» arte antes de contemplarlas para ver qué, si hay algo, pueden encontrar. Por supuesto, pueden tener razón, puede que no haya nada. Pero debemos tener mucho cuidado antes de hacer semejante afirmación: puede ser que nuestras propias limitaciones nos impidan ver lo que hay.

En segundo lugar, a veces el arte debe ser representado. Por lo tanto, el ejecutante debe mediar entre el artista y el público. En la música y el teatro, un ejecutante debe realizar una inversión artística en el trabajo de otra persona para completarlo. Las capacidades o los egos del ejecutante o del director pueden distorsionar el mensaje original; a la inversa, un buen ejecutante puede crear un mensaje valioso donde parecía no haber ninguno, y un buen director puede encontrar mensajes que el autor ni siquiera sabía que estaban allí.

En tercer lugar, la estética en el mundo industrial moderno se ha desarrollado como campo especializado de estudio. Los demás hemos sido entrenados para pensar que tenemos que ser instruidos en arte antes de que podamos fiarnos de nuestras impresiones. Pocos de nosotros tenemos esa educación especial. Por lo tanto, la idea de que se requiere un especialista como filtro entre nosotros y el objeto de arte se interfiere incluso en la visión, por no decir en la contemplación, de lo que tenemos delante.

Los historiadores del arte proporcionan mucha información sobre el filtro entre artista y obra. Los críticos de arte, por otro lado, guardan con especial celo el filtro entre la obra de arte y el observador. Con demasiada frecuencia corremos hacia el crítico para averiguar lo que debemos ver en lugar de buscar por nuestros propios medios. Escuchamos al crítico en lugar de al arte. Luego vemos lo que los críticos nos dicen que veamos, no lo que el artista nos dice que veamos. En las sociedades más sencillas, no existe ninguno de esos filtros. Entre el creador y la audiencia no hay nada más que el arte.

En las sociedades capitalistas modernas, el precio de mercado de una obra de arte se convierte misticamente en su valor. Así, con demasiada frecuencia, los críticos convierten los mensajes expresados en el arte en estética manufacturada. Los marchantes les ponen un precio. ¿Debemos ver el arte como una declaración, un estímulo o una inversión? (Langer, 1953).

Por último, las creencias y valores del observador pueden formar un filtro que le lleve a desaprovechar el mensaje. El arte que es perfecto solamente en términos técnicos, pero lleva un mensaje inaceptable, puede ser considerado pornográfico. Para algunos, esto lo convierte en basura. Pero si la definición de pornografía es que excita los apetitos sexual o agresivo tanto como las emociones, definir una pieza de arte como por-

nografía puede indicar su éxito. Algunas personas relegan algún arte a la basura, sin que les importe lo correctamente realizado que esté, si no aprueban el mensaje. Pueden declarar que a ningún artista se le debe permitir cruzar las fronteras de las creencias religiosas, por ejemplo. Si una pintura o una escultura se ríe de un valor muy estimado en la cultura, ¿se convierte en no arte? Sin duda, las fronteras que actúan como filtro entre una obra de arte y nuestra percepción de ella están culturalmente trazadas.



10-24. *Algún arte se compra para decir «estuve allí». Las personas que realizan ese arte, sin embargo, normalmente se mueven por algo más que principios estéticos. Este escultor balinés está trabajando con su cincel en el bloque de madera que tiene en el regazo. Fijaos en la puerta tallada.*

Cuando una obra de arte traspasa las fronteras culturales, la expresión del artista y la impresión del receptor pueden ser muy diferentes. El llamado arte para turistas, como las tallas africanas que se venden en los aeropuertos, puede tener un mensaje interno para el tallista, aunque el comprador puede ver en él solamente algo que demuestra que estuvo allí (Jules-Rosette, 1984), o puede incluso que sustituya ideas que el consumidor quiere subrayar, pero de las que el artista nunca oyó hablar.

REFLEXIONES FINALES

La búsqueda humana del significado comienza con el lenguaje. El lenguaje nos permite comunicarnos. El lenguaje resulta posible cuando compartimos el significado de los símbolos; compartir símbolos consolida nuestra relación con los demás. La comunidad de personas que comparten símbolos crea y solidifica su cultura a través de la comunicación.

El símbolo nos lleva a otra necesidad humana: la necesidad de explicación. La cultura se fortalece cuando podemos explicar no sólo cómo, sino también por qué hacemos las cosas. El



10-25. Cuando la explicación cambia —es decir, cuando nuevas ideas apartan a las viejas—, la cultura cambia tanto o más que cuando se introducen nuevas herramientas y procesos de trabajo.

descubrimiento del significado, la explicación del significado del significado, y la comunicación de ambas cosas forman la base de todo arte. Las artes pueden proporcionar al menos tanta luz sobre la forma en que las personas ven el mundo y el curso diario de sus vidas como los sistemas de parentesco o su economía.

Los propósitos del arte —y, como veremos, de la religión— pueden ser descritos como la composición y utilización de formas complejas para proporcionar una profunda satisfacción y un sentido de finalidad a los individuos. A través de la recontextualización, el arte revela de qué forma encajan las distintas piezas de la cultura. Durante el proceso, las personas se vinculan de forma más segura con la cultura, y de ese modo refuerzan su sentido de la seguridad en un mundo inseguro. Los fines de las ciencias sociales no son negar validez a cualquier obra de arte, sino comprender a través del análisis por qué vías el arte se considera válido. ¡Requiere valor y reflexión permitir que el arte, la estética y la crítica vivan en el mismo universo!

PALABRAS CLAVE

estética filosofía o punto de vista sobre el arte y la forma en que se hace. También se refiere a la filosofía de la belleza (en contraste con la utilitaria o la científica).

fonema la unidad mínima de sonido de una lengua.

habla comunicación oral por medio del lenguaje.

lengua ejemplo específico de un sistema de lenguaje humano que es compartido por un grupo que también comparte cultura y valores.

morfema la unidad mínima de significado de una lengua.

signo acción o cosa que transmite un significado a través de una asociación con el objeto o idea indicado.

símbolo cosa, sonido o acción que, por un acuerdo cultural, indica algo más. Los símbolos son completamente culturales, es decir, no están basados en una relación natural entre el símbolo y la cosa simbolizada. La capacidad para utilizar símbolos es el ingrediente esencial para vivir una vida culturizada.

sintaxis normas para disponer sonidos, palabras o frases de forma que tengan sentido en una lengua determinada.

Significado Creatividad y Representación

11

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- La gente acepta y renueva la cultura al representarla y crearla; la creatividad cultural es una forma de adaptación al entorno.
- El cuestionamiento de las premisas culturales y el cambio de ideas de un contexto a otro son formas de ser culturalmente creativo.
- La mayoría de la cultura ya ha sido ejecutada antes. La mayoría de las representaciones son reposiciones.
- Los cuentos subyacen bajo gran parte de la creatividad y la representación cultural. Son depositarios de los más profundos valores de las personas.
- El mito es un recurso para unir en un relato, y frecuentemente en una representación, ideas sobre cosmología, la creación, la estructura social, la prehistoria y la historia; también puede explicar la desgracia. El mito no es verdadero en el sentido de que los sucesos que relata no ocurrieron realmente como se cuentan; sin embargo, es el epítome de la verdad porque concentra y resume los valores morales.
- El ritual es un mecanismo para representar visiones simbolizadas de la concepción del mundo, incluida la estructura social. A veces es una trasposición del mito.
- El ritual puede ser satisfactorio por los valores morales y estéticos que reitera.

La gente no acepta simplemente la cultura; también la representa y la crea. La cultura es un legado sucesivo de personas individuales. Si la vieja cultura funciona lo bastante bien, la única razón por la que la gente quiere cambiar es su necesidad de novedades. Cuando el entorno cambia o las viejas ideas ya no son útiles como explicaciones, la gente se encuentra incómoda y repara un poco su cultura para hacerla más eficaz.

CULTURA Y CREATIVIDAD

La cultura es producto de la creatividad humana. Dado el cerebro humano y la capacidad de comunicación detallada, la creatividad cultural se ha convertido en la forma primaria de adaptación al entorno. La creatividad es valorada por sí misma en algunas sociedades, incluida la nuestra.

Nos ha llevado mucho tiempo comprender la simplicidad de la creatividad. Como vimos en 2-5, los procesos de aprendizaje son bastante sencillos cuando los comprendemos desde el punto de vista de la teoría de la realimentación. La idea de creatividad es también sencilla si la consideramos de la forma correcta, aunque conseguirlo puede ser difícil.

La creatividad supone al menos dos cualidades especiales. Ambas son fáciles de exponer, pero quizá no tan fáciles de hacer. Son: (1) atreverse a cuestionar el programa estandariza-

do que la cultura proporciona para hacer las cosas (y esto sólo resulta posible para la gente que comprende a fondo su cultura), y (2) extraer ideas de un contexto y trasplantarlas a otro, acción que en este libro denominamos recontextualización.

El cuestionamiento del modelo

La gente ejecuta la cultura que conoce. Estas representaciones pueden ser realizadas sobre la base de las antiguas ideas. Si la gente no se cuestiona estas ideas —si no desafían el conocimiento recibido acerca de cómo *deben* hacerse las cosas— no pueden cambiar su cultura. Solamente pueden repetirla.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, casi nadie creía que las personas a las que llamaban salvajes pudiesen ser creativas. Se suponía que estos «salvajes» no podían ser creativos porque su tecnología era sencilla. También se suponía que tales culturas cambiaban o muy lentamente o nada en absoluto. Estas culturas eran denominadas «estables». Se pensaba que una cultura estable no experimentaba cambios: ahora sabemos que podemos tener estabilidad con cambios, algo parecido al equilibrio estable en química. Incluso existía una idea denominada «el pastel de la costumbre» (pastel en el sentido de capa espesa) que explicaba esta falsedad. Sostenía que el peso de sus tradiciones mantenía a los poco imaginativos salvajes lejos de la idea de cambiar algo.



11-1. Existen dos vías principales para la creatividad cultural: cuestionar (frecuentemente de forma inconsciente) las premisas que están bajo las formas normales de hacer las cosas, y recontextualizar, es decir, transferir una idea a un ámbito en el que nunca había sido considerada.



11-2. Cuando la gente no puede cuestionar las premisas que están bajo su razonamiento, frecuentemente no consiguen percibir lo que ven u oyen; pueden ser conducidas a trampas sociales. Las representaciones equivocadas de los pueblos exóticos por parte de los europeos del siglo XVII se produjeron en parte porque no pudieron cuestionar ni la premisa del buen salvaje ni la premisa del salvaje que había perdido la Gracia. Esta cabeza de bronce fue realizada en Benin en África occidental durante el siglo XVII, cuando Europa tenía muchos problemas para ver más allá del «salvaje».

Tras esta idea estaban dos nociones contradictorias derivadas de los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Por un lado estaba la idea de que el «hombre primitivo» era un noble salvaje, sano, moral, sabio y amable. Por otro lado estaba la idea contraria de que el hombre primitivo era una criatura envilecida que había perdido el favor de Dios. Ambas ideas hacían que nadie mirase a la gente que consideraban salvaje para ver quiénes eran en realidad. La idea de «salvaje» era una premisa, no un dato. Fue la lente por la que miraron los primeros filósofos.

Por supuesto, en el mundo existían muchos ejemplos de culturas que parecían haber cambiado relativamente poco durante muchos siglos. Sin embargo, si existe una regla de

cambio y crecimiento cultural, es esta: si los seres humanos consideran poco adecuada la forma en que hacen las cosas, buscan formas mejores. Si las personas consiguen los resultados que quieren, no cambian nada. Si no alcanzan los resultados que desean, intentan nuevas vías para conseguir sus fines.

La mayoría de los animales alteran el entorno en el que viven simplemente por vivir allí. Los seres humanos insisten en cambiar el entorno para ajustar lo que ven a sus necesidades. Las personas realizan cambios en su ambiente de forma consciente. Lo hacen para que sus vidas sean más fáciles y más seguras. Como veremos a medida que sigamos adelante, la gente crea más y más cambios para hacer el entorno, a medida que lo viven, más conveniente o más hermoso, o más significativo.

11-3. La cultura es una realimentación en constante evolución entre herramientas (incluidas las sociales) y significados.

Así, la cultura puede ser considerada como una mezcla en constante evolución de herramientas y significados. Las herramientas nos permiten ser más eficaces a la hora de variar nuestro entorno y con ello los estímulos que percibimos. Los significados nos dicen por qué el entorno, o alguna herramienta, acción o idea, son significativos, eficaces, hermosos; también nos dicen que algo no funciona demasiado bien y debe ser cambiado. La vida cultural es un proceso no sólo de utilización de herramientas y significados, sino de reforma creativa de todas las herramientas que consideramos inadecuadas y de reinterpretación de las ideas que encontramos poco adecuadas o restrictivas. Así, la historia de la cultura humana es la historia de la creatividad humana como respuesta a los desafíos del entorno tanto físico como cultural.

Representación

La cultura se crea de vez en cuando, pero se representa siempre. Una vez que se crea, la representación constante la mantiene viva. Hacer cultura es una representación, ya se trate de los procesos comerciales o industriales que realizamos en el trabajo, o del ritual o la preparación de una comida. La cultura puede ser almacenada en forma de artefactos y escritos; puede ser recordada en la memoria de la gente. Pero para ser cultura viva tiene que ser representada constantemente.

La representación supone la comprensión de nuestras herramientas y significados básicos. Significa resumir la experiencia de forma que pueda guiar futuras decisiones. Significa apreciar y reconocer la importancia de las experiencias ajenas de placer y amargura, de traiciones y victorias.

La frase de Shakespeare —el mundo es un escenario y los hombres y mujeres son actores— es una útil metáfora incluso aunque sabemos que no es así. Contemplar el mundo como si fuese un escenario puede ser clarificador. La analogía de la vida real con un drama ha sido muy fructífera para la antropología. En los años treinta, un gran antropólogo llamado Ralph Linton elaboró la idea de «papel» y contribuyó al avance de la ciencia social. Pronto la palabra «actor» se convirtió en el término habitual para designar a la persona que

Significado: Creatividad y Representación



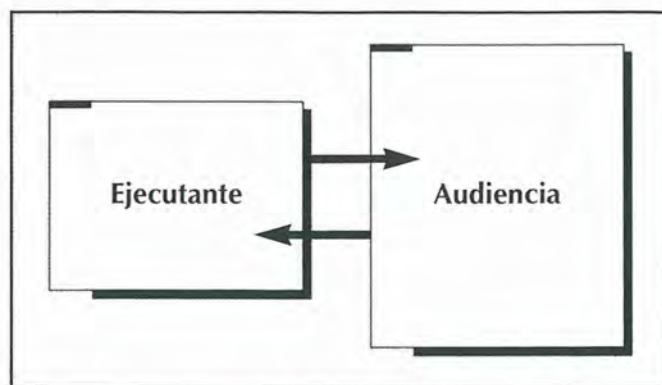
representa un papel social. En los cincuenta, la «presentación del yo en la vida cotidiana» (Goffman, 1959) amplió la analogía entre nuestro comportamiento diario y la representación de papeles teatrales. En 1957, el antropólogo Victor Turner utilizó el término «sociodrama» para expresar la clase de procesos culturales que en este libro ilustramos con mapas de flujos. Recientemente, un director teatral con formación antropológica hizo analogías incluso más estrechas entre la representación teatral y la representación cultural de nuestras vidas cotidianas (Schechner, 1985).

Creer y aprender cultura es aprender a desempeñar nuestros papeles. La gente que está a nuestro alrededor nos entrega los guiones de esos papeles. Aprendemos los pasos de los procesos domésticos y tecnológicos tanto de nuestros padres y tutores como de educadores y profesores. Aprendemos modales. Representamos los guiones más o menos de acuerdo con la forma en que se espera que lo hagamos. Aprendemos a decir «gracias» si nuestra cultura cree que debemos hacerlo; aprendemos a comer con palillos o, lo que es más difícil, con tenedor; aprendemos a dormir en una cama (que requiere más habilidad de la que parece: los niños, y a veces algunos adultos, se caen). Colocamos la vajilla de plata en la mesa de una forma si somos británicos y de otra muy diferente si somos franceses, pero lo hacemos una y otra vez, día tras día, comida tras comida. Las damas europeas y americanas del siglo XIX aprendían a ponerse el sombrero antes de ir a la iglesia. En la misma época a los hombres se les enseñaba a sacarse el sombrero al entrar en un edificio. Incluso practicamos el sexo de acuerdo con las normas de la cultura; hacer el amor es un acto aprendido. También aprendemos reglas para romper las normas. La cultura está ahí para que la aprendamos, y seguirá ahí (quizá un poco cambiada) cuando nos vayamos. Somos los ejecutantes, los actores. Todo actor representa su propio Hamlet, pero Hamlet sigue estando ahí.

Cuando crecemos, aprendemos los roles paterno y materno. Luego, cuando nos convertimos en padres y madres, representamos uno de esos papeles. Por supuesto, todos imprimimos nuestro sello personal en los papeles que representamos. Podemos cambiar cualquier cosa que queramos. Si no decidimos de forma concreta cambiar algo, lo ejecutamos de la forma en que lo aprendimos cuando éramos niños. La maternidad y la paternidad son roles complejos. Aprendemos ambos, pero a la larga solamente representamos uno de ellos. Conocemos muchos papeles que no ejecutamos. Aprendemos a actuar en nuestro trabajo, a actuar como ciudadanos, como miembros de nuestras iglesias y de nuestras familias. Vosotros conocéis el papel de estudiantes, y esperáis que los profesores actúen al menos lo bastante bien. La mayoría del comportamiento en la mayoría de las instituciones es una combinación de comportamiento de rol y de comportamiento técnico. Ambos son aprendidos; ambos son representados.

Evidentemente, la gente no siempre actúa bien. A veces las personas desean cambiar las expectativas de un papel, de forma que cambia lo que hace cuando lo representa. Casi todo el mundo improvisa a veces. Si lo realiza impunemente, su nueva forma de hacer las cosas incluso puede difundirse; otras personas pueden comenzar a actuar igual.

Una representación necesita un ejecutante y una audiencia. Ambos saben que la información pasa a través de ellos,



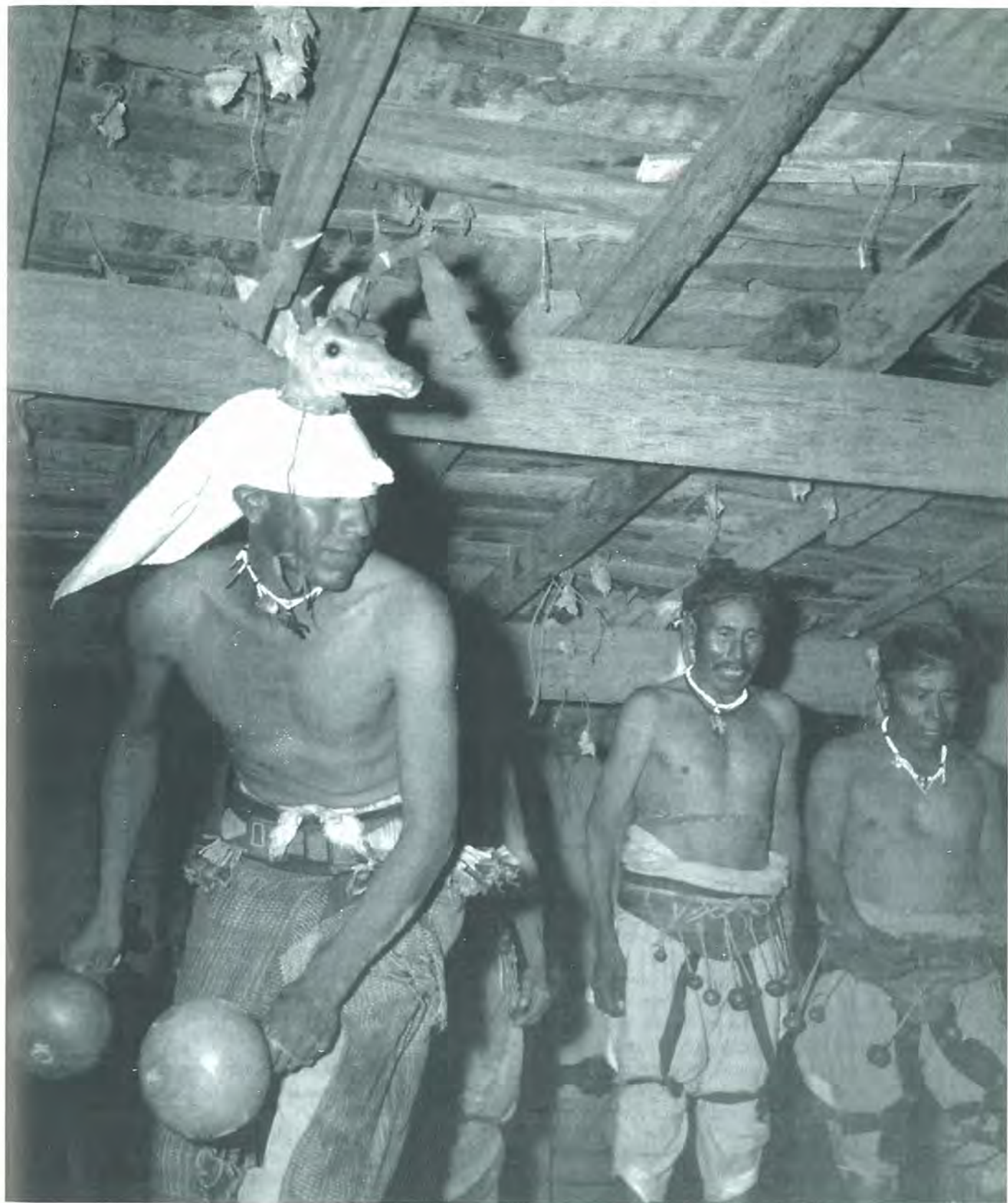
11-4. La información fluye entre ejecutante y público. El público puede tener un efecto considerable sobre la representación.

que una representación comunica un mensaje. El mensaje puede ser simplemente «estoy haciendo lo que se espera de mí» o «soy estupendo». También puede tener cualquier clase de significado político, artístico, científico o religioso. Tanto puede ser un mensaje oculto como manifiesto. Una representación puede tratar de cualquier cosa y producirse en cualquier lugar.

A medida que actuamos, podemos comenzar a preguntarnos «¿Qué partes de lo que estoy haciendo son realmente yo?». También podemos preguntarnos «¿Existe un «auténtico yo» en alguna parte?». Schechner (1985) estaba fascinado por esas preguntas cuando contemplaba un ritual de los indios yaqui denominada la danza del ciervo. Los indios representan la danza anualmente (cerca de Tucson, Arizona) durante la celebración de la Pascua. La representación es fascinante. El director se pregunta a sí mismo: ¿el hecho de ponerse una máscara de ciervo convierte al bailarín en un ciervo como dicen los yaqui? Su respuesta fue: el bailarín no es exactamente él mismo, pero tampoco es no-él; no es un ciervo, pero tampoco es no-ciervo. Está en algún sitio en el medio. Este medio es la representación. Nos pasamos la vida en este medio.

El acto de representar tiene efecto sobre el ejecutante; quizá también sobre los observadores, pero sin duda sobre el ejecutante. En cierta medida nos convertimos en lo que representamos, pero también seguimos sin ser lo que representamos. Cuando somos adultos —y sin duda cuando somos viejos— estamos marcados de forma indeleble por nuestras actuaciones. Nos convertimos en lo que representamos de una forma incluso más completa.

El comportamiento está compuesto, en parte, de fragmentos o «tiras de comportamiento» (Schechner, 1985) que han sido representados antes por otras personas. Unimos varias de esas tiras para cada una de nuestras actuaciones. La persona y las tiras prerrepresentadas se unen. Así, nos unimos de forma irrevocable con otras personas cuyas tiras se entremezclan con las nuestras, así como con aquellos que una vez representaron las mismas tiras que nosotros ejecutamos ahora. «Representación significa: nunca por primera vez. Significa: de la segunda a la enésima vez. Representación es «comportamiento por segunda vez»» (Schechner, 1985).



11-5. Los yaquis dicen que el bailarín se convierte en el ciervo. No podemos tomarlo al pie de la letra, pero podemos ver que el bailarín representa al ciervo de forma que él no es no-ciervo. Sin embargo, el bailarín tampoco es no-él.

11-6. La representación se encuentra entre el papel y la persona. Cuando tú actúas, el papel se expresa y la persona también. Pero a medida que uno actúa cada vez mejor, tanto el papel como el yo se identifican con la representación.



También es posible introducir nuevas intuiciones y nuevas técnicas en nuestras actuaciones; a diferencia del actor que representa Hamlet, nuestras actuaciones pueden, solamente pueden, cambiar el guión. Nuestras ideas pueden difundirse, pueden llevar a cuestionar las antiguas formas y premisas de nuestra cultura.

Recontextualización

Recontextualizar es un proceso social creativo que traslada los significados de un contexto cultural a otro. En el nuevo contexto, la antigua idea es completamente nueva e innovadora. La trasposición puede no ser exacta, y casi con certeza no será completa. El nuevo contexto casi siempre supone la reconsideración del antiguo significado. Vimos en el capítulo anterior que la recontextualización de las ideas del mundo real dentro del mundo del juego es una buena forma de aprender, una buena forma de disfrutar, y una buena forma de ser creativos. También vimos en el capítulo 7 que la recontextualización de la moralidad y la costumbre en un código legal es uno de los puntos importantes de la justicia y el gobierno.

LOS RELATOS

Una cultura está encapsulada en sus narraciones. Expuestos en otros términos, los relatos son expresiones creativas de aspectos esenciales de la cultura. La creatividad y fantasía expresadas en las narraciones ayudan a interpretar las ideas establecidas. Al mismo tiempo, el relato (cómo las adivinanzas) sirve para liberar la mente de algunas de sus constricciones culturales. Se pueden tener muchas ideas en forma de relatos que no es posible pensar en el ámbito de la vida real. Utilizando narraciones, podemos examinar y cuestionar las premisas básicas de nuestra cultura, quizá con más eficacia que de cualquier otra forma. Podemos recontextualizar ideas en cuentos, tanto para apoyar los valores tradicionales como para derribarlos con nuevas y osadas declaraciones.

El arte del historiador es el arte de convertir los sucesos registrados del pasado en absorbentes relatos. La religión está generalmente, y convincentemente, contada por medio de historias. La vida de cada persona es una narración, o en reali-

dad varias. Sean épica, biografías, historia, historia sagrada o chistes, las narraciones nos instruyen y nos divierten. En el mundo moderno, también pueden ser utilizadas como propaganda política.

A lo largo de la historia, los distintos relatos han sido narrados oralmente. También han sido volcados en dramas



11-7. Los relatos recontextualizan sucesos familiares. Como el juego, los buenos relatos ofrecen relajación, consuelo, instrucción. Esta fotografía muestra a Leon Tolstói, el gran novelista, escritor de cuentos y reformador ruso, contando un cuento a sus nietos.

de forma que varias personas, representando los distintos personajes, pueden contar la historia de forma que el narrador se hace casi invisible.

Con la introducción de la escritura alrededor del 3000 a.C., la gente comenzó a escribir esas narraciones. A medida que la imprenta y la literatura de masas se hizo realidad, cada vez más personas comenzaron a leerlas. La gente, a medida que lee, puede imaginarse el fondo cultural incluso de forma más vívida de lo que puede sugerir el autor más hábil. El lector, estimulado por una historia cuyos problemas y propósitos comprende, es arrastrado a ella por su capacidad para imagi-

nar la situación. La gente que lee bien encuentra esta clase de participación en la historia, o más bien en el acto de narrar, muy remuneradora.

En el mundo industrial actual, el narrador de historias ha dejado la plaza o el hogar y ha llegado al estudio de televisión, frecuentemente a través del estudio del novelista. El hecho de que en la actualidad un relato pueda llevar *copyright* significa que puede convertirse legalmente en propiedad personal de su autor. La historia con derecho de propiedad puede ser vendida por su propietario al mejor postor; puede ser alquilada e incluso sindicada. En otras sociedades, sin embargo, y en épocas pasadas de la nuestra, un relato pertenecía a todo el mundo.

Los relatos recontextualizan los sucesos familiares de la vida. Cuando contamos cuentos, colocamos sucesos en un mundo de juego, y luego trazamos estrechas fronteras a su alrededor. Todo lo que no está en el cuento se convierte momentáneamente en irrelevante. Es como cualquier otro aspecto del juego: los relatos tienen reglas que, en la medida en que las cumplimos, nos permiten dejar fuera la realidad mientras la comentamos y aprendemos sobre ella.

Los buenos narradores deben disponer los sucesos del relato de forma que el interés nunca decaiga. Un buen narrador nos hace inclinarnos hacia adelante, ansiosos por saber qué sucede luego. Las mejores novelas son «pasapáginas», lo que quiere decir que el lector sigue leyendo compulsivamente hasta ver qué pasa. Los narradores deben crear personajes que podamos conocer, odiar o amar, con los que podamos identificarnos o a los que deseemos destruir. Los dramaturgos de éxito, especialmente cuando escriben para televisión, siempre mantienen a sus personajes en acción, de forma que la siguiente porción del relato se agita seductoramente ante nosotros. Los sucesos que preceden a una pausa publicitaria deben ser lo bastante atractivos como para mantenernos sintonizados durante los anuncios de cereales para el desayuno y laxantes.

Narrar historias es el arte de resumir la vida, al mismo tiempo que nos la hace ver desde un punto de vista nuevo. El narrador debe colocar los sucesos de un relato en un orden tal que lleve al oyente hacia una conclusión: el final.

Al final de cada buen relato se oculta una premisa cultural. La virtud es recompensada. Vivieron felices para siempre. Las cosas son diferentes desde la guerra. Murieron trágicamente, pero quizá de forma noble. El malo, o alguien que era demasiado inteligente para su propio bien, obtuvo su merecido. Incluso puede ser que parezca que no hay final: la vida sigue. El final de toda historia es un valor cultural, que es reafirmado, cuestionado, o ambas cosas.

Las formas más importantes del relato son: (1) los cuentos (incluyendo los cuentos folclóricos) que hablan de las aventuras de personajes que superan obstáculos o que viven experiencias memorables; los cuentos frecuentemente tienen una moraleja clara que refuerza las convicciones culturales; (2) las leyendas tratan de importantes figuras del pasado y sus hazañas; (3) los aforismos como proverbios, adivinanzas y máximas son historias muy cortas que proporcionan resúmenes del conocimiento sobre nuestra cultura; y (4) los chistes convierten los relatos en algo que nos hace reír, bien porque nos sentimos incómodos con la yuxtaposición de ideas que nunca habíamos asociado, o bien porque nos hemos encontrado en la misma posición que la víctima en el chiste. Ambas cosas nos molestarían, pero podemos reírnos de nosotros mismos al reírnos de las personas del chiste. Algunas historias se cuentan en verso, lo que nos permite intensificar y destilar las observaciones y emociones.

Y, lo que es muy importante, los mitos son relatos. A causa de su enorme importancia para los estudios etnográficos como pistas sobre valores y concepciones del mundo, les hemos otorgado un lugar especial en este capítulo. Explican los orígenes de diversas especies de plantas y animales, incluyendo los seres humanos. Hablan de los orígenes del



11-8. Una cultura está encapsulada en sus relatos.

mundo y de lugares geográficos concretos. El mito es el medio para conseguir que todos los aspectos de la vida se entremezclen.

Cuentos

Los cuentos son, según la mayoría de los folcloristas, historias no religiosas y no históricas, que generalmente se consideran ficticias (pero la mayoría de los pueblos del mundo no realizan una distinción tan estricta como los folcloristas). Los cuentos tradicionales o folclóricos, como los juegos, juegan con temas y tensiones elementales, de forma que son a la vez entretenidos e instructivos. La mayoría finalizan con una moraleja que expresa un valor cultural. En su hábitat nativo, un cuento tradicional es representado bien por un narrador cualificado o bien por un grupo de personas que lo dramatizan. En su forma original, el folclore es un conjunto vital de historias constantemente recreadas.

El folclore, tal y como se estudia hoy en día, generalmente remite al conocimiento que se transmite de forma oral como representación, aunque algunos folcloristas han escrito cosas

muy aclaratorias sobre los *graffiti* y los oficios que se aprenden por imitación. La mayoría de los folcloristas sostienen que cualquier cosa que se produzca en masa o que se pone por escrito no puede ser considerado folclore.

El sentimiento —el propósito— del folclore se altera cuando un estudioso pone la historia por escrito. Cuando se escribe, pierde su valor de representación. La participación de una audiencia que coopera desaparece. Muchos cuentos tradicionales (como Cenicienta o Hansel y Gretel) son antiguos cuentos orales que solamente se pusieron por escrito tras la invención de la imprenta. Tales relatos son mucho más efectivos cuando se cuentan o se leen en voz alta que cuando se leen en silencio.

Las mujeres *tiv* cuentan historias a sus hijos y a veces a sus amigos, pero raramente a los hijos de sus coesposas por temor a que esta diversión sea considerada como un intento de ganarse el afecto de estos niños y apartarlos de sus madres. Los relatos son cortos; los grupos son pequeños. Los hombres *tiv* cuentan historias en reuniones vespertinas a todo el que quiera escuchar, a veces más de doscientas personas. Cuando se reúne un grupo de este tamaño, generalmente dos o tres narradores compiten por la atención de la audiencia. Cuanto mejores son los cuentos de una persona, es más fácil que consiga la atención de la audiencia y que se anime a contar otros.

Los narradores *tiv* utilizan la música, la mímica y la danza para realzar sus relatos. Convierten objetos normales, grandes morteros de madera, ollas y recipientes de calabaza —lo que haya a mano— en accesorios. O bien preparan sus propias canciones o bien se unen a un compositor. Luego se representa la historia con personajes exagerados, frecuentemente basados en características reconocibles de personas conocidas. Las canciones se intercalan. Las canciones requieren una respuesta cantada de la audiencia. Por consiguiente, el narrador o compositor debe enseñarle su parte de la canción. El narrador comienza su historia y su canto, indicando a la audiencia que incluya su parte de la canción cuando procede. Todo el público por lo tanto canta las respuestas a medida que sigue la historia que se está representando.

La mayoría de los relatos son conocidos para el público, al menos en sus líneas generales. Pueden ser cuentos muy imaginativos sobre la liebre sabia que a veces es tan lista que se burla a sí misma (esta liebre, de paso, es el tataratataratatarabuelo del Conejo Brer). O sobre el lagarto monitor y muchos personajes animales cuyas características humanas sobre la inteligencia y la insensatez de las acciones humanas. Algunas de estas nuevas versiones son difamatorias, construidas sobre chismorreos recientes. Siempre apuntan a una moraleja sobre lo que las buenas personas deberían haber hecho. Lo que nosotros llamamos eufemísticamente «las cuatro letras» tiene tres letras en *tiv*, y aquí no hay eufemismos. Se discuten, incluso se describen, actos sexuales y escatológicos con gran detalle. Son hilarantes. Todo el mundo, incluso el etnógrafo, lo cree. Me he visto despiadadamente retratado, y me he reído y aprendido algunas de las cosas que no hacía lo bastante bien como para satisfacer a mis amigos, que querían que fuese mejor *tiv* de lo que era. Lo intenté con más ganas.

Una sencilla historia que los *tiv* utilizaban en muchas de sus veladas vespertinas puede ser indefinidamente elaborada; su moraleja significa cosas diferentes para los hombres que



11-9. Los cuentos tradicionales son los textos básicos que hilvanan y dramatizan los contadores de historias para ajustarlos a nuevas condiciones de representación. Su vitalidad procede del relato o la dramatización, y de la revisión o énfasis cultural que mueve a las personas a ser miembros más leales y mejores de sus propios grupos culturales. Este bailarín enmascarado es de Bali.

para las mujeres tiv, pero cuando se representa con canciones nunca deja de encantar a los tiv de todas las edades. Érase una vez (o, tal y como los dicen ellos, «hace mucho tiempo, sucedió algo») que existía la costumbre de que cuando una mujer se casaba, daba su vulva al marido. Cuando iba por el campo, la llevaba con él, en su zurrón. De esta forma, cada vez que deseaba usarla la tenía a mano. Sin embargo, un hombre descuidado dejó una vez su zurrón demasiado cerca del fuego. Todo lo que había dentro, incluida la vulva de su esposa, se chamuscó. Cuando llegó a casa, su mujer descubrió el estado de su vulva. Se enfadó mucho y se la quitó. Rechazó incluso permitirle llevarla con él. Y esta es la razón por la que hoy todas las vulvas están en las mujeres (que es la moraleja).



11-10. Grandes grupos de tiv se reúnen —generalmente después de oscurecer, pero a veces, como aquí, por la tarde— para asistir a representaciones de cuentos tradicionales en las que participan el público y los hacedores de canciones, en las que las nuevas formas de ver la tradición y de reírse de los problemas hacen que todos se relajen.

Cuando se utiliza este cuento como base de la representación, sufre muchos cambios y elaboraciones, cuyo límite es la imaginación y habilidad como director del narrador. El reparto incluye, como mínimo, a la esposa, el marido y la vulva. Las canciones son obscenas. La situación en la que tiene lugar la quemadura es diferente en cada representación. He visto varias: en una, el marido se emborracha; en otra, estaba persiguiendo a otra mujer; en una tercera, había sido llamado para actuar como testigo en la solución de una disputa entre coesposas. Sea de la forma que sea, el marido era siempre el que se volvía descuidado y no apreciaba el impagable tesoro que llevaba consigo. Las diversas caracterizaciones de la indignada esposa (siempre representada por un hombre) recorrían toda la gama de emociones, todas ellas convertidas en cómicas. El personaje de la vulva era a veces recatado, a veces incisivamente colérico; a veces reclamaba sus propios derechos y sentimientos, a veces defiende a la esposa, y a veces le dice al marido que se olvide de ella por el momento.

Se componían canciones para cada uno de los personajes. Tras cada frase de la canción de cada personaje, el público cantaba una respuesta. Podían acumular aventura tras aventura. Tomando la sencilla historia, con su importante moraleja, construían variaciones teatrales y divertidas. El cuento popular era una parte viva de la cultura. La gente reaccionaba ante él como frente a cualquier buena obra de teatro: sus valores básicos son afirmados, ríen o lloran, se relajan, y vuelven a sus casas sintiéndose mejor.

Algunos occidentales, especialmente mujeres, encuentran ofensivo este cuento. Dicen que denigra a las mujeres, convirtiéndolas en objetos sexuales. Algunas personas afirman que el cuento dice que todos los hombres son iguales en todo el mundo. Otras incluso me han dicho que no puede ser verdad, que si pienso que a las mujeres tiv les gusta la historia es que estoy equivocado. Las propias mujeres tiv dicen que el cuento es una reafirmación de que deben ser consideradas personas. Son importantes por sí mismas; no son, en términos feministas, simples objetos sexuales. Cuando un etnógrafo habla de este cuento con hombres tiv, dicen que significa que los hombres deben ser responsables de las necesidades de las mujeres. En resumen, que es una historia que puede ser utilizada por cualquiera de nosotros para pasar revista a nuestras actitudes y las premisas que cada uno de nosotros tiene en mente a la hora de disfrutar o no de un cuento. Cada lector puede encontrar nuevos significados vinculados a la historia. Esto es lo que la hace importante para los tiv: los significados se renuevan constantemente a medida que surgen nuevas ideas. Y sobre todo, hace reír a la gente.



11-11. Relatos, dramatizaciones, bailes, todo puede ser utilizado para mantener la moral frente a la adversidad. Los tiv dramatizan o bailan enfermedades como las dolencias deformantes ridiculizadas aquí, y luego las superan mediante la burla de los bailarines o actores.

En sátiras representadas y bailadas, los tiv convierten varias enfermedades en personajes que pueden ser humillados o en danzas en las cuales se pueden reír de ellas. La vida

tiv, como la de todos los pueblos, está acechada por males y enfermedades. La frambesia puede desfigurar las piernas y, en sus estadios más avanzados, convertir en arcos los huesos largos. He visto a los tiv atar grandes calabazas planas a sus piernas, cubrirlas con barro u otra sustancia para hacerlas parecer costras y luego bailar parte de un relato. Otros tiv lo encuentran hilarante. Los he visto poner grandes calabazas bajo sus ropas para representar un escroto hinchado por la elephantiasis. Keil (1979) habla de una danza en la que ponen un balón de fútbol bajo la ropa, mientras otros bailarines le dan patadas, para deleite de todos. Los tiv construyen relatos y danzas sobre las enfermedades que los afligen regularmente, y luego se ríen.

Cuando los primeros antropólogos americanos o europeos vieron y escucharon estas historias representadas, tuvieron la desagradable sensación de que los tiv se reían de la gente afectada. A los occidentales nos han enseñado a no reírnos de personas con discapacidades o deformidades. Los tiv, sin embargo, lo hacen constantemente, pero no se ríen de las personas. Están utilizando la risa para superar su miedo y horror ante las enfermedades. Es la enfermedad lo que es tratado de forma grosera, no la persona que la sufre. Las enfermedades y síntomas son dibujados como personajes a los que el valor y la risa de las personas reales puede vencer a través del ridículo.

Todos los cuentos que se narran una y otra vez con versiones nuevas en estas representaciones son hilarantes o absorbentes en el contexto de la representación, con la audiencia respondiendo a las canciones. Los tiv son maestros a la hora de desarrollar largas representaciones a partir de sencillas tramas que, si se ponen por escrito, no ocupan más de cien palabras. Pero escribirlas les quita toda la gracia. En realidad, poner por escrito cualquier folclore puede conservar las historias, pero no la representación.



A un héroe cultural estadounidense llamado George le regalaron un hacha cuando tenía unos doce años.

Para probarla, le dio un golpe a un cerezo.

El hacha, que era magnífica, impresionó tanto al joven que perdió su sentido de la responsabilidad y cortó el árbol. Su padre se enfadó mucho.

Pero George, como era un muchacho bien criado, dijo: «Padre, no puedo mentir», y aceptó su castigo por haber hecho algo mal. George, que se convirtió en el padre de su país, es ahora modelo de honradez para todos sus descendientes.

Este mismo joven, cuando era algo mayor, lanzó un dólar de plata sobre la parte más ancha del río Rappahannock. Algunas personas dicen que la moraleja de esta historia es que era muy fuerte y realmente podía lanzar tanto; otros dicen que todavía no había aprendido el valor de un dólar.

PARA RAROS, NOSOTROS

Leyendas

Las leyendas son relatos tradicionales contados como si fuesen ciertas. Es probable que se cuente una misma leyenda sobre muchos personajes y en muchos lugares y épocas diferentes: la historia sigue siendo la misma, pero las personas a las que supuestamente le sucedió cambian. En la zona más meridional de Texas, en el valle bajo del río Grande, los México-americanos conservan muchas leyendas y relatos de su herencia mexicana. Muchas de ellas tratan de encuentros con los muertos, y se dice de muchas de ellas que sucedieron a conocidos de los que las cuentan. Por ejemplo, está la historia de que «hace veinte años» un novio y una novia que iban de luna de miel tuvieron un accidente de coche en un paso a nivel cerca de Brownsville, Texas, y que la novia murió, llevando todavía su vestido blanco. Desde entonces, ha habido noticias de una joven mujer con un vestido de novia que se aparece en este cruce entre las 11:30 de la noche y las 2:00 de la mañana (Glazer, 1982).

Los camioneros México-americanos del sur de Texas cuentan gran cantidad de historias sobre «fantasmas de la carretera». En uno de los más gráficos, un camionero, muy tarde, encontró a una monja descalza junto a la carretera que solicitaba subir. Tenía frío, así que él le dio su chaqueta. Como ella pedía, la llevó a la casa de un sacerdote, cerca de una iglesia. Ella le pidió que fuese a la casa, a preguntar por el sacerdote. Desde el portal, el camionero vio una fotografía de la monja. Le dijo al sacerdote que la monja de la fotografía le había pedido que la trajese. El sacerdote le dijo que la monja llevaba muerta veinte años, y lo llevó a ver su tumba. Encima de ella estaba la chaqueta del camionero.

A veces aparece el diablo en estas historias. Por ejemplo, una mujer joven desobedece a su madre y va a un baile; aparece un hombre muy guapo y baila con ella. Cuando se descubre que este hombre tiene una pezuña de caballo y una pata de pollo en lugar de pies humanos, él —el diablo— desaparece, y la joven se desmaya y muere.

Un hombre que es mujeriego puede, según estos relatos, acercarse a una mujer atractiva, haciéndole proposiciones. Cuando ella lo mira a la cara, resulta que no tiene, solamente una calavera. Invariablemente, sigue la historia, el hombre sufre una conmoción (un susto) y finalmente muere.

Se cuenta una historia, con muchas versiones, sobre la mujer llorosa que ahogó a sus hijos para su propia seguridad, pero Dios le dijo que no podría ser perdonada hasta que los encontrase. Estas historias son modeladas y remodeladas para ajustarse a muchas moralejas. Veamos una forma sencilla de la historia de la mujer llorosa:

Había una joven que vivía en Guanajuato. Se llamaba Luisa, y era muy hermosa. Un día se enamoró de un hombre de la ciudad. Decidieron vivir juntos durante un tiempo. El tiempo pasó y tuvieron dos hijos. El hombre enfermó y murió. Luisa se sentía sola y perdió el juicio. Lanzó a sus hijos al río Lerma y la corriente se los llevó. Cuando murió, Dios no la acogió. Dios quería que Luisa llevase consigo a sus hijos, así que la envió de

vuelta a buscarlos. Luisa realmente no sabe dónde están. Por eso Luisa grita en cualquier lugar donde haya agua porque busca a sus hijos (Glazer, 1982).



11-12. Los mexicano-americanos de Texas poseen grandes repertorios de cuentos folclóricos y leyendas. Como todo el mundo, cambian las cualidades que los personajes representan para insistir en algo. En esta visión artística, *La Mujer Llorosa* tiene cara de caballo. ¿Qué puede significar?

La historia básica —una mujer que ahogó a sus hijos y se aparece en las corrientes de agua buscándolos— tiene muchas elaboraciones. En algunas, el joven marido se enamora de otra mujer y quiere dejar a la primera esposa y llevarse a sus hijos; la joven madre ahoga a los niños para evitarlo. En otra versión, la familia del joven marido trata de desheredarlo a no ser que deje a su amada esposa e hijos para contraer un matrimonio socialmente adecuado. Con gran pesar lo hace. Luego, cuando la esposa ahoga a los niños, deja a su nueva esposa, carga con la culpa de lo que hizo la primera, y ambos emprenden la búsqueda de los niños ahogados. Un hombre joven recuerda que cuando él y sus amigos crecían, vivían cerca de un gran canal. Construían balsas para jugar en el agua. Cuando sus padres descubrieron lo que estaban haciendo,

los avisaron de que no lo hiciesen más, porque podría venir la mujer llorosa, pensando que eran sus niños perdidos, y llevárselos.

Relatos de esta clase refuerzan ideas sobre el comportamiento adecuado: los niños no deben jugar cerca del agua, no se deben recoger autoestopistas, cuidado con las vías de tren.

Adivinanzas, proverbios y chistes

Además de relatos y cuentos, los folcloristas estudian las adivinanzas. También examinan los proverbios o refranes que los adultos dejan caer en su conversación. Los refranes son frases muy concisas que condensan los valores y formas que la cultura debe poner en acción para conseguir prosperidad, paz y placer.

En las sociedades más sencillas, el folclore del tipo de adivinanzas, acertijos y cuentos tradicionales consiste en formas de representación. La poesía es otro ejemplo de representación. En nuestra sociedad, los poetas leen su trabajo en voz alta, a veces en pequeñas librerías o en pequeñas salas universitarias. Algunos poetas declaman mejor que otros, y esto da la impresión (y puede que no sea nada más que eso) de que sus poemas son mejores. Leer poesía en voz alta —incluso si uno está solo y se lee a sí mismo— hace que el ritmo y el mensaje sean más vibrantes que cuando se lee en silencio.

Puede que los chistes sean los relatos más relacionados con las culturas específicas. Los chistes son notoriamente difíciles de traducir, en parte porque dependen de términos específicos cuyo paralelo exacto no existe en otra lengua. Los chistes a veces inciden en características humanas universales, pero por lo general son caricaturas de acciones culturales muy específicas. La primera vez que fui a Inglaterra, muchos de los chistes me superaban, porque no conocía los detalles culturales de las alusiones. Me llevó un par de años saber qué era lo divertido. De la misma forma, realmente no se conoce una cultura hasta que es posible entender los chistes y, si uno es bromista, hacer chistes en esa lengua y esa cultura.

Las personas de culturas diferentes encuentran divertidas cosas muy distintas. Se ríen de lo que al resto del mundo le parecen cosas extrañísimas. Existe otro problema grave: estudiar los chistes es la forma más segura que conozco de destruirlos. Si no os lo creéis, leed el importante libro de Freud *El chiste y su relación con el inconsciente*. Analizar un chiste es no comprenderlo (puesto que todo lo que el análisis supone es hacernos comprender para qué se utilizan los chistes y cómo se crean).

Los usos del folclore son muy diversos. En primer lugar, es una fuente de diversión y placer. Es educativo en el sentido de que en los cuentos y adivinanzas se destacan cuidadosamente los valores culturales. El folclore, especialmente los refranes, puede ser utilizado como un medio informal para mantener el control social. Puesto que muchos de los valores más profundos de la sociedad están resumidos en breves aforismos, unas pocas palabras pueden transmitir la idea del comportamiento culturalmente aprobado. Los proverbios no sólo pueden expresar aprobación o desaprobación, sino que también pueden minimizar la desviación de las normas culturalmente aceptadas. Pueden resumir sucintamente los puntos principales de los estatutos culturales. Los chistes son poderoso-

Los medios para mantener el control social y castigar a los infractores.

Mito

Los mitos, como cualesquiera otras historias, son representados en la mayoría de las sociedades, especialmente en las no alfabetas. Las personas hacen referencia a los mitos en sus vidas diarias; de hecho, deben regir sus vidas según el estilo y los significados resumidos en los mitos. La única forma en que un pueblo no alfabeto puede preservar y utilizar sus mitos es contándolos y representándolos.

Para conseguir una mayor comprensión de los relatos que son los estatutos de las culturas del mundo, distinguiremos cuatro aspectos en el mito (Honko, 1984). El (1) *contenido* del mito tiene que ver sobre todo con los sucesos que provienen del comienzo de los tiempos y tratan de la creación de la naturaleza y la cultura. En su (2) *forma*, un mito es un relato. La misma historia puede revestir la forma de drama ritual o de icono, sermones o danzas. La (3) *función* del mito es proporcionar tanto una explicación como un bosquejo de las relaciones sociales y de la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza. El (4) *contexto* en el que las personas utilizan el mito es generalmente ritual, pero puede ser recontextualizado en muchas otras dimensiones de la vida.

Los mitos son generalmente relatos sobre dioses. Entre los mitos más vitales se encuentran los relatos sobre el origen del mundo. Los mitos sostienen que los actos de los dioses crearon la naturaleza y la cultura, y el orden que las mantiene unidas. La narración de tales mitos confirma una y otra vez los valores y normas del pueblo. Especifican el comportamiento que la gente debería intentar imitar. Confirman la efectividad del ritual.

Los tiv cuentan un mito muy breve que explica cómo llegó a aparecer el mundo. En muchos sentidos es típico de las explicaciones religiosas africanas, aunque es más escueto que la mayoría porque no habla de espíritus. En el principio, Dios (*Aondo*, que también significa cielo y puede ser traducido perfectamente por firmamento) hizo la Tierra y todo lo que hay en ella. Cuando Dios lo hizo, el mundo era bueno; no contenía el mal. El mal entró en el mundo con las intenciones ocultas y la avaricia de seres humanos individuales, que son las fuentes de todo mal.

Tras esta simplicidad se ocultan intensas y difíciles cuestiones. Los tiv dice que después de que Aondo hiciese el mundo, ya no se interesó más por él; nunca le rezan a Dios. Lo ven como un dios ocioso, es decir, un dios distante e inactivo, desocupado o descansando. Aunque Aondo no tiene interés por el mundo que creó, lo *sabe* todo. De hecho, quizá es el *único* que conoce muchas cosas. Los tiv no permiten que su conocimiento práctico, que se parece a la ciencia, contradiga al mito. Tampoco proyectan sus problemas personales a un plano divino. No necesitan al diablo ni nada que se le parezca. El diablo, dicen, está en todos nosotros. Consideran a la humanidad —en realidad a sus parientes y a sus vecinos— tanto la fuente del mal como la fuente de apoyo.

Pero Aondo proporcionó poderes que las personas malas pueden utilizar para propósitos malvados. Los poderes en sí mismos son amorales; los motivos perversos de los seres

humanos pueden emplearlos para fines egoístas y malvados. Por lo tanto, no sólo el mal, sino también la desgracia, están causados por la humanidad. En un mito como este se refleja toda una actitud hacia los vecinos y los parientes.



¿Cómo se hizo el mundo? El mito de creación de las religiones judeo-cristianas, en el primer capítulo del Génesis, nos dice que Dios lo hizo en seis días. Los físicos

dicen que sucedió en un instante. ¿Cuál fue el origen de los seres humanos? El Génesis dice que Dios nos hizo al quinto día. Los biólogos evolucionistas dicen que hemos evolucionado durante un proceso de millones de años. ¿Cómo explicamos el mal?

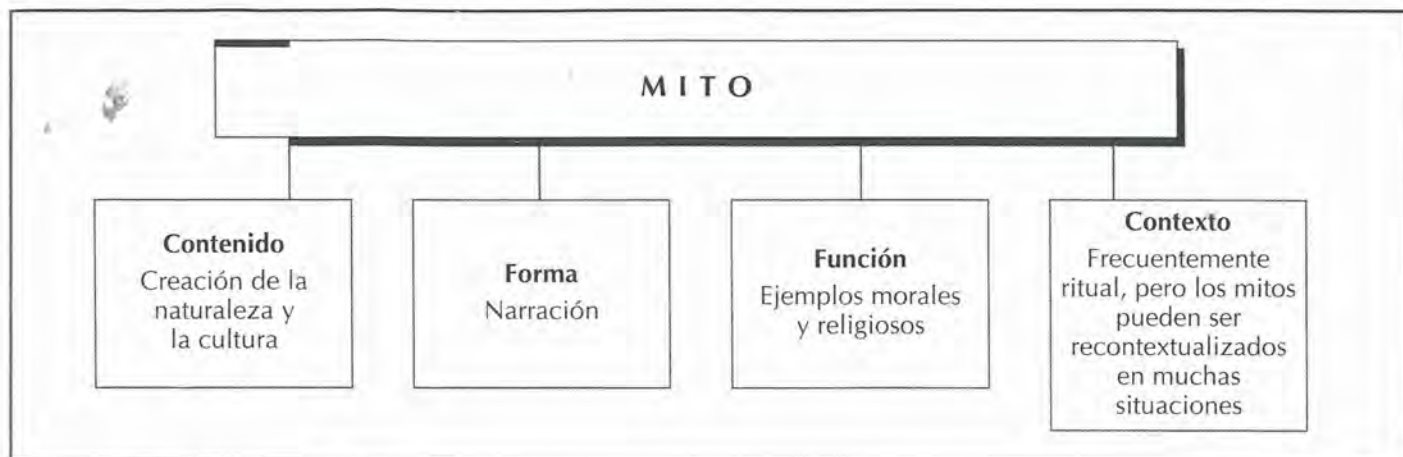
El Génesis culpa a una serpiente. Los psicólogos encuentran la semilla del comportamiento perverso de los adultos en sus traumas y malos tratos infantiles. ¿Cuáles son las raíces de la enfermedad? La medicina trabaja duramente para buscarlas, pero no olvidemos que el horóscopo sigue siendo una de las secciones más consultadas de nuestros periódicos.

Los occidentales aprecian la libertad de pensamiento y religión. Lo correlativo es que permitimos muchas ortodoxias y rechazamos pocas heterodoxias. Se pueden encontrar muchos componentes de muchos sistemas en los entresijos de la cultura occidental. Muchas personas, en lugar o además de sus religiones reconocidas, crean un sistema de creencias para su propio uso a partir de esos componentes.

PARA RAROS, NOSOTROS

Los antropólogos que se ocupan del mito y del ritual no se enfrentan solamente con establecer lo que «significan» los símbolos de un mito, sino también con descifrar las ideas centrales de una cultura y con mostrar de qué forma éstas, tan numerosas y a veces dispares, encajan. La gente piensa y siente a través de la complejidad de sus mitos, que casi nunca analizan de forma consciente.

El estudio del mito está repleto de disputas y desacuerdos entre las autoridades sobre el tema. Muchas de las diferencias de opinión se originan en definiciones o traducciones de términos. Existe un acuerdo general en que el mito debe ser diferenciado de la leyenda, y ambos de las historias ficticias. Pero el hecho de realizar estas diferencias es asociado por muchos eruditos con la confusión sobre si la gente que cuenta los mitos cree que son verdaderos. ¿Qué es una historia verdadera? La ficción contiene muchas verdades, pero no es «verdadera» en el sentido de que realmente ocurrió. Cuando mi hijo estaba en tercer curso, su profesora escribió en su boletín de notas que tenía problemas a la hora de distinguir entre realidad y ficción. Cuando acudí a mi entrevista con la profesora, le pregunté cuál era la diferencia. Se quedó perpleja; estoy seguro de que cuando me fui ella apuntó en su expe-



11-13. Los criterios del mito.

diente que el niño había heredado esa confusión de su padre. Pero ¿quién estaba confundido? ¿Cuál es la diferencia? ¿Qué significa «verdadero»? Puede querer decir históricamente correcto (pero cómo se determina eso ha intrigado a los historiadores durante muchos años); puede significar válido desde el punto de vista de algún criterio concreto (pero esto supone que la validez cambia cuando cambian los criterios). Los tiv tienen dos términos para verdad. Uno de ellos significa que realmente ocurrió en el pasado. El otro es lo que tú deberías decir que ocurrió si quieres mantener unas relaciones sociales amistosas. A los tiv les parece imprudente decir la primera clase de verdad si eso no sirve para lo segundo. Sea lo que sea la verdad histórica, los mitos son verdad en el sentido de que proporcionan una serie de premisas para interpretar el mundo y juzgar la validez de la cultura.



Nuestra mejor oportunidad para comprender la estructura del pensamiento mítico es estudiar culturas en las que el mito es «algo vivo», donde constituye la auténtica base de la vida religiosa; en otras palabras, donde el mito, lejos de indicar una ficción, se considera que revela la verdad por excelencia.

Mircea Eliade (1969), en Dundes (1984)

DICEN

Los complicados mitos de origen de los dayakos de Borneo parecen estar en las antípodas del sencillo mito tiv, aunque su mensaje es del mismo tipo. Estos mitos dayakos forman una elaborada exposición política de la cosmología dayako, utilizando símbolos enormemente imaginativos para relatar los principios tanto del cosmos como de la sociedad humana (Scharer, 1963; hay un buen resumen en Eliade, 1984).

Según el mito dayako, el cosmos comenzó como una entidad en la boca de una serpiente de agua enrollada. Luego sur-



11-14. La mitología es estudiada no sólo por antropólogos, sino también por folcloristas, psicólogos, historiadores y muchos otros. Mircea Eliade fue un estudioso de los mitos muy original, y por lo tanto controvertido. Aunque era filósofo de formación, realizó importantes contribuciones al estudio antropológico del mito y la religión.

Significado: Creatividad y Representación

gieron dos montañas; del choque de las dos montañas comenzó a emerger la realidad cósmica. El sol, la luna, las nubes, las colinas: todo comenzó a existir como resultado del conflicto entre las dos montañas. Las dos deidades supremas habitan en las dos montañas (de hecho, ellas y las montañas son la misma cosa). Las deidades eventualmente adquieren forma humana: Mahatala y su esposa Puhir. Con esta forma humana, las deidades crearon dos mundos, un mundo superior y un inframundo, pero aún no existía un mundo intermedio con gente. En la siguiente fase de la creación, las deidades toman la forma de pájaros, dos cálaos. Mahatala crea el árbol de la vida en el centro de todo lo que se había hecho hasta el momento. Los dos cálaos se encuentran en el árbol y comienzan a luchar. La lucha es tan feroz que el árbol de la vida queda seriamente dañado. Luego, del árbol y de un poco de musgo que colgaba del pico del cálao hembra, surgieron un chico y una chica. Son los antepasados de todos los dayakos. Los dos pájaros acabaron por matarse entre sí y destruir en el proceso el árbol de la vida.

Las deidades, en el transcurso del relato, han asumido varias formas: cósmica y natural (como montañas), humana (como Mahatala y Puhir) y de pájaro (los cálaos). Dicho de otra forma, representan el cosmos, la naturaleza, la humanidad y la vida animal. Todas estas formas están unidas con otros símbolos como la serpiente acuática con la que comenzó el relato.

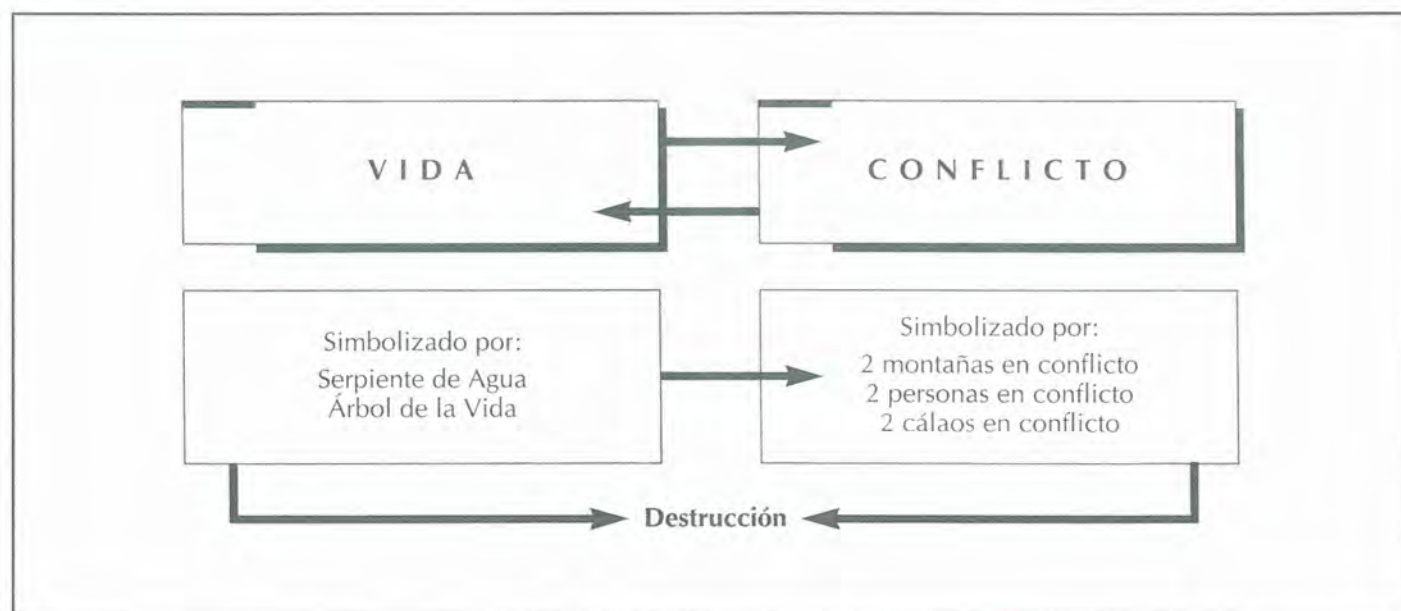
Dentro de esta narración se ocultan profundas suposiciones filosóficas, que subyacen en el pensamiento dayako. Incluso la ceremonia del matrimonio es una repetición del mito: la pareja sujeta un símbolo del árbol de la vida, señalando que puede ser destruido por la violencia entre ellos. Las ceremonias de iniciación femenina utilizan los temas del mito puesto que las chicas son separadas de la sociedad y se dice que vuelven a la serpiente acuática; son introducidas en una habitación que se

supone que corresponde a las aguas primitivas. En otras palabras, vuelven al comienzo. Luego, con el acompañamiento de complicados rituales, emergen como personas nuevas, comenzando sus nuevas vidas.

Los mitos dayakos de la creación forman un marco para los aspectos más vitales de sus leyes. Dominan los ritos que rodean el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte. Incluso el intercambio de regalos y el comercio son explicados en los términos del mito. Toda la vida es vivida según el mito.

Los aranda de Australia proporcionan otro ejemplo bien documentado de cómo el mito ofrece un programa vital. Los aranda dicen que el cielo y la tierra han existido eternamente. Los seres sobrenaturales siempre han vivido en ellos. Un personaje con patas de emú —el Gran Padre— vive en el cielo con sus esposas e hijos con patas de emú. Su país es eternamente verde y lleno de flores y frutos. Son eternamente jóvenes, y el Gran Padre no parece mayor que sus hijos. Todos son inmortales, como las estrellas. Pata de emú no hizo la Tierra ni a la humanidad o cualquier otra parte del cosmos, y nunca estuvo interesado por los sucesos terrestres. Es un dios más ocioso todavía que el dios Tiv, aunque es importante para los aranda.

Durante el tiempo del sueño, sigue el mito, masas informes de bebés humanos semidesarrollados llenaban la tierra. No podían desarrollarse ni morir porque la vida y la muerte eran desconocidas. La vida existía solamente debajo de la Tierra, donde dormían seres sobrenaturales. Luego despertaron e irrumpieron a través de la superficie de la tierra; los lugares por los que surgieron todavía vibran por su poder. El sol surgió de esta forma, inundando el mundo de luz. Algunos emergieron como animales; otros como seres humanos. Estas criaturas vagaron por la tierra y establecieron todos los puntos geográficos destacados del territorio de los aranda. También



11-15. Los mitos encierran la concepción del mundo de una cultura. Aquí vemos algunos de los muchos significados del mito dayako de los orígenes. Si vais al original, podéis encontrar muchos otros, y quizá representarlos en un diagrama.



11-16. Las ideas básicas sobre la naturaleza del cosmos se encuentran en el mito y frecuentemente se vuelven a representar en el ritual. Los pueblos aborígenes de Australia postulaban —y todavía lo hacen— un tiempo del sueño que es eterno; forma parte, aunque separado de él, del mundo cotidiano. Las visiones y el ritual permiten que ambos se toquen y se influyan mutuamente. Esta fotografía fue tomada en los Territorios del Norte de Australia en 1911.

dieron forma y vida a los seminiños que ya existían. Los animales y las personas son los antepasados totémicos de los actuales aborígenes australianos. Algunos de estos antepasados se convirtieron en héroes culturales, y se dice que crearon diversos artefactos culturales y la forma de usarlos. Puesto que esto supuso un inmenso trabajo, se hundieron exhaustos en la tierra. Todo lo que queda de ellos son rocas, árboles y objetos rituales. Sin embargo, no volvieron al mismo estado que antes de emerger; todavía velan por los seres humanos. Cada persona está conectada con uno de los antepasados; esa persona es una de las muchas manifestaciones del ancestro. Todo se entreteje.

El ritual aranda es una repetición constante de las actividades de estos antepasados totémicos. Cuando los muchachos aranda sufren la iniciación, descubren no sólo qué sucedió en el tiempo del sueño, sino también que ellos estaban allí, como parte de todo. El propósito de su iniciación es aprender que ellos son los héroes de estos mitos.

Ritual

El **ritual** es la ejecución, y por lo tanto la renovación, del mito. Un ritual es un drama representado. Tiene un propósito, que es por lo general curar a una persona que está enferma, conmemorar un suceso del ciclo vital de un individuo o de la

comunidad, o reconocer el paso de las estaciones. Puede implorar a los espíritus por el sustento necesario; puede dar gracias a Dios o a los dioses por una cosecha u otra gracia. Pero el ritual es ejecutado, es una representación.

Muchos rituales son de naturaleza religiosa, pero en absoluto todos. Hace décadas que se estableció que los rituales siguen pautas precisas. Uno de los esquemas más estrictos es el de los **ritos de paso** (Van Gennep [1908], 1960), como vemos en 11-17. Un rito de paso se compone de tres partes. La primera parte es un rito de separación: aparta a la persona de su estatuto personal normal. En los ritos de separación se utilizan frecuentemente símbolos de muerte, como si la persona muriese simbólicamente para su identidad anterior, y por lo tanto estuviese libre para entrar en un nuevo ámbito cultural. El estadio medio es el ritual de transición o de margen. Aquí no rigen las necesidades y normas de la vida diaria. Esta situación es un umbral entre lo viejo y lo nuevo, y frecuentemente se considera una posición peligrosa. Luego, en la tercera fase —los ritos de integración o agregación— la persona renace en un nuevo estatuto o identidad cultural, identidad que los ritos de transición le facultaron para asumir.

Fijaos en que el ritual de la Pascua cristiana sigue este esquema. De hecho, encontramos ritos de paso en cualquier parte en la que un individuo o un grupo cambia de un estado a otro: en el nacimiento, en la iniciación a la vida adulta, en



11-17. Componentes rituales de los ritos de paso.

el matrimonio, incluso en la muerte, cuando la persona muerta debe ser separada de este mundo e incorporada al otro.

El individuo es en primer lugar separado de un estatuto o de un estado (como una enfermedad); es colocado en un mundo de transición donde ninguna de las reglas que ha aplicado en el pasado sirve ya; luego es llevado de vuelta a las nuevas reglas y a la nueva situación de salud. Este ritual es muy parecido a la acción de recontextualización del juego, del arte y de la ley.

Los rituales que no siguen el modelo de los ritos de paso no han sido estudiados de forma comparativa tan exhaustivamente como hubiésemos deseado. En realidad, parecen formar una categoría miscelánea cuya característica básica es que no son ritos de paso. Los pueblos recolectores practican rituales para asegurar el bienestar de los animales y alimentos que recogen. Los horticultores realizan rituales para asegurar fertilidad para sus cosechas, y especialmente para que el tiem-

que el ritual sigue un programa de concordancias más o menos exacto.

Ritual de curación. El ritual isoma de los ndembu de Zambia es un ritual de curación típico y bien documentado. Los ndembu sostienen que cuando una persona no cumple con sus obligaciones, puede ser «capturada» por una sombra o espíritu de un antepasado descuidado y atacado por la desgracia pertinente. En el caso de una mujer en edad fértil, la desgracia puede ser esterilidad temporal. Si una mujer ndembu no se queda embarazada, o si aborta o el niño muere al nacer, su marido consulta a un adivino para determinar la causa (hablaremos de los adivinos en el capítulo 12).

En un caso, por ejemplo, un adivino reveló que las sombras matrilineales habían «capturado» a la paciente y la habían castigado con infertilidad porque las había «olvidado». Las mujeres ndembu viven con la dificultad de que sus lealtades están divididas entre su parentela matrilineal y la de sus maridos. El mantenimiento de ambas series de obligaciones es difícil y requiere mucho tiempo. El adivino también reveló que la sombra había utilizado una rata o el roedor conocido como oso hormiguero para obstruir la fertilidad de la mujer.

El marido de la paciente tuvo que localizar más tarde a un médico para realizar el ritual isoma, que es en sí mismo un recordatorio. El rito es un típico rito de paso. En términos ndembu, *ilembi* separa a la candidata del mundo profano; *kunkunka* («choza de hierba») la retira en parte de su vida diaria; *kutumbuka* es una danza festiva que celebra la eliminación de la maldición de la sombra, y la vuelta de la celebrante a la vida diaria normal.

El ritual está cargado de símbolos. Los artículos utilizados en el ritual, incluyendo cada uno de los ingredientes de la medicina, tienen significados simbólicos. Estos artículos son denominados con términos que significan hacho o mojón; también incluyen la idea de orden, opuesto a algo que es caótico o poco estructurado. Los artículos del ritual también conectan el mundo conocido de la experiencia diaria con el desconocido ámbito de las sombras.

La palabra *isoma* significa «que se desliza fuera de su lugar». Los hijos de la mujer se dice que «se deslizan fuera de su lugar» antes de nacer o incluso antes de ser concebidos. A veces el problema de la mujer va acompañado de sueños, especialmente sueños sobre Mwengi. Mwengi representa el principio masculino, pero también impide la fertilidad femenina.

El propósito del ritual, por lo tanto, es restaurar las buenas relaciones de la mujer con los miembros muertos de su pro-



La representación ritual del mito implica la defensa del orden del mundo; imitando ejemplos sagrados, se impide que el mundo sea arrastrado al caos. La

repetición de un suceso creador, por ejemplo, la curación llevada a cabo por un dios en el origen de los tiempos, es el objetivo del mito y el ritual. De esta forma, el acontecimiento se transporta al presente y su resultado, a saber, la curación de una persona enferma, puede ser conseguido de nuevo aquí y ahora. También así el orden del mundo, que fue creado en la era primigenia y que se refleja en los mitos, preserva su valor como ejemplo y modelo para la gente de hoy.

Lauri Honko, en Dundes (1984)

DICEN

po sea benigno. Tales rituales, evidentemente, siguen las estaciones y a veces son denominados rituales calendáricos; en algunas sociedades se llevan a cabo rituales religiosos para proporcionar ayuda humana a la hora de mantener el curso correcto de las estaciones.

Ahora debemos considerar cuidadosamente dos puntos: que el ritual concuerda con los principales mitos de la sociedad, y



11-18. El ritual isoma entre los ndembu de Zambia. Esta fotografía muestra el tratamiento de una pareja incapaz de tener hijos vivos. Se cavan dos agujeros con un túnel entre ellos por el cual pasa la pareja. Aquí están siendo rociados en el agujero asignado a la medicina fría.

pio grupo de parentesco matrilineal, reestructurar las relaciones conyugales con su marido y conseguir que se quede embarazada.

Los ritos se llevan a cabo en una madriguera de rata o de oso hormiguero, cerca de la fuente del arroyo donde se supone que fue pronunciada la maldición sobre la paciente. El escenario ritual está marcado por un círculo de ramas curvadas o rotas. Este círculo separa la zona del ritual del «medio informe del bosque» (Turner, 1957). En la madriguera del animal se excava un agujero, de un metro y medio de profundidad. A un metro y medio de éste se excava otro, llamado «nuevo hoyo». El hoyo en la entrada de la madriguera se dice que es caliente; el nuevo es frío. El hoyo caliente es el «hoyo de la muerte»; el nuevo es el «hoyo de la vida». Ambos agujeros son unidos cerca del fondo por un túnel lo bastante grande para que una persona se arrastre a través de él.

El sacerdote encargado de la realización de este ritual ha recogido medicinas que se machacan en un mortero y luego se empapan de agua. El líquido resultante se divide. La mitad se calienta en un fuego que se enciende justo al lado del hoyo caliente; la otra mitad, fría, se echa en una calabaza u otro recipiente y se deposita cerca del hoyo frío.

La paciente y su marido deben permanecer en el hoyo de la vida. A ella se le entrega una pollita blanca que representa pureza y a sus hijos venideros; delante del hoyo de la muerte se ata un gallo rojo que representa su desgracia mística o sus sufrimientos. Tanto la paciente como su marido son rociados con medicinas frías y luego deben arrastrarse a través del túnel hasta el hoyo de la muerte, donde son rociados con medicinas calientes.

La paciente y su marido pasan varias veces a través del túnel entre ambos hoyos, cada vez con un simbolismo diferente. Finalmente se decapita el gallo rojo, su sangre se echa sobre el fuego que ha sido utilizado para calentar la mitad de las medicinas, y la pareja es rociada de nuevo con ambos líquidos. Los otros participantes cantan canciones de muchos rituales importantes, incluyendo las de éste.

Ahora se han ocupado de la dificultad. El motivo perverso que había dado origen a la infertilidad de la mujer ha sido contrarrestado. Ya no hay razones para que no tenga hijos sanos, lo que se considera la norma cuando no hay una interferencia espiritual. El ritual isoma es, por supuesto, mucho más complejo que la versión condensada expuesta aquí (Turner, 1957).

En rituales como el isoma, se le da significado a todo, frecuentemente basándose en características físicas. Estos significados pueden ser asignados de forma que la cualidad física represente el resultado deseado. Estamos por lo tanto en el reino de la analogía. En el pasado, tales asociaciones eran denominadas magia simpática, pero según la opinión actual de la mayoría de los antropólogos, llamarlas mágicas no nos ayuda demasiado a comprenderlas. Una etiqueta como esta incluso nos hace descartar los significados sin ni siquiera intentar comprenderlos.

Ritos de paso del ciclo vital. Los gisu viven en las laderas del monte Elgon, en la frontera entre Uganda y Kenya. La iniciación de los muchachos es la preocupación central de su vida ritual; el clímax del ritual es la circuncisión. Los gisu dicen que la iniciación y la circuncisión hacen hombres de los chicos igual que el primer parto convierte a las chicas en mujeres. Los gisu insisten en el desarrollo y prueba de la valentía y otras cualidades masculinas que implica la iniciación; la iniciación debe convertirlos no sólo en hombres adultos, sino en varones hechos y derechos, completamente masculinos, de la clase valorada por la sociedad.

El ritual de circuncisión se realiza inmediatamente después de la cosecha, cuando el alimento es abundante. Su preparación requiere varios meses. Los jóvenes preiniciados visitan los hogares de sus parientes, en grupos, donde se les ofrecen regalos y estímulo. Llevan tocados realizados con piel de mono colobo y campanillas atadas a los muslos; también llevan ropa de mujer y adornos entregados por las hermanas de su padre (el simbolismo de los objetos femeninos a los que deben volver la espalda; la relación entre estos objetos feme-

niños y su propio padre está bastante clara, aunque los gisu no la consideran).

La preparación psicológica se cuida tanto como la dimensión social: los muchachos deben desarrollar el valor para permanecer absolutamente inmóviles, sin expresión, cuando se lleva a cabo la operación de circuncisión. La gente percibe el valor y control de uno mismo que esto requiere; los muchachos piensan en ello y se acorazan para soportar el dolor. Como parte de la preparación, se espera que los chicos pasen con valor por varias pruebas: los gisu dicen que tienen que aprender a ser fuertes y resistentes, una cualidad que denominan *litima*; pero también deben aprender a controlar el *litima* y utilizarlo para fines sociales. El equilibrio de resistencia y control, que es un problema de la masculinidad en numerosas sociedades, se regula cuidadosamente.

Los ritos están formados por tres rituales principales. El primero tiene que ver con las relaciones de los jóvenes con sus antepasados; es un sacrificio con ofrendas de carne (el sacrificio de un toro) y cerveza para que los antepasados los protejan durante la operación. El segundo ritual implica sus relaciones con los miembros de más edad de sus linajes; de nuevo se sacrifica un toro a los antepasados y el iniciando es untado con el quimo (el contenido del primer estómago del animal; todos los rumiantes tienen dos estómagos); uno de los propósitos del rito es asegurar que engendrará hijos. El tercer rito tiene que ver con la tierra, y de nuevo incluye el contacto con los antepasados.

11-19. *El mito y la representación condensan muchos significados en una estructura de significados. El significado de algunos términos depende de la similitud o la asociación y, por lo tanto, ha sido tradicionalmente denominado magia. Los problemas surgen cuando intentamos averiguar hasta qué punto la gente reconoce y valora la estructura de significado. ¿Es una estructura válida si el antropólogo la crea con ideas que aprende de la gente, aunque ésta no la construya?*

La verdadera ceremonia de circuncisión se celebra con pequeños grupos de muchachos, nunca más de cuatro o cinco. Los ejecutores son desconocidos para los chicos. Dentro de la choza que está al lado del lugar donde tiene lugar la operación, una mujer gisu adulta (que puede ser la madre de uno de los chicos) adopta la posición del parto. Aunque los gisu dicen que la razón es proporcionar fuerza a los jóvenes, esta práctica también subraya la similitud entre el parto y la transición que implica la circuncisión. Ambas cosas son partes normales de la vida adulta. El día acaba con una fiesta, aunque los iniciados no pueden tocar ni la comida ni la cerveza.

Tras la operación, los jóvenes son recluidos mientras cicatrizan sus heridas.

Estos rituales subrayan dos importantes separaciones en la vida gisu: entre adultos y niños y entre masculino y femenino. Los niños, incluyendo a los muchachos no iniciados, están asociados con las mujeres. El ritual subraya el paso de los muchachos a la edad adulta y a la masculinidad. «La circuncisión demuestra el control necesario para el hombre ideal; es autocontrol, pero reforzado por el apoyo ritual proporcionado por los parientes y los superiores del linaje» (LaFontaine, 1988).

REFLEXIONES FINALES

Representación y relato enriquecen la vida de los pueblos. El mito proporciona a la gente una forma de entender el mundo, sanciona las instituciones de la sociedad al darles un respaldo sobrenatural, y proporciona un texto para la representación ritual. El ritual es la representación del mito en acción, sus ideas dominantes se plasman aquí y ahora. Hay grandes reservas de creatividad cultural en el poder del relato, que nos permite imaginar realidades más allá del mito, más allá de la representación, y por lo tanto crear posibilidades completamente nuevas de expansión del potencial humano.

Pensad por un momento en los rituales en los que os habéis visto implicados. ¿A qué tipo de rituales habéis asistido? ¿En qué momento de vuestra vida (o de la de otra persona) ocurrieron? ¿Cuál era el propósito, el contenido, el contexto? A veces el propósito de los rituales es absolutamente claro. A veces está oculto. Si es así, ¿qué ocurre? ¿Qué se quería decir? ¿Creéis que vuestros compañeros de clase, el profesor o los miembros de vuestras familias tendrían interpretaciones diferentes de lo que pasaba o significaba?

PALABRAS CLAVE

folclore las creencias, mitos, leyendas, relatos y costumbres tradicionales de un pueblo.

ritos de paso rituales ejecutados bien en coyunturas específicas del ciclo vital o bien durante el paso de las estaciones, para curar o con otros propósitos. Un rito de paso se divide en tres secciones: la primera en la que una persona es separada de su posición social anterior, una segunda en la que la persona está en contacto con fuerzas místicas y/o educativas que le proporcionan nuevas capacidades, y la tercera, la reentrada en la sociedad con una nueva posición social.

ritual realización de ritos de modo que los problemas del nivel terrestre puedan ser simbólicamente resueltos, siendo además un paso hacia una solución práctica. Los rituales pueden repetirse, por lo tanto los «problemas» no son el aspecto esencial.

Credo

Religión e Ideología

12

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- La concepción del mundo de cualquier pueblo está formada por sus relatos y teorías sobre el origen y actual funcionamiento del mundo, el lugar de la gente en él, y las causas y antídotos de la desgracia.
- Las concepciones del mundo pueden contener grandes contradicciones sin sufrir una disminución de su efectividad mientras estos elementos contradictorios no aparezcan en un contexto único.
- La religión es, entre otras cosas, una recontextualización (frecuentemente una nueva exposición mítica) de ideas culturales de otros ámbitos de la vida. Por ello, la religión está asociada con la adaptación ecológica: los cazadores-recolectores muestran una serie de creencias religiosas, los campesinos otras, y las sociedades industriales y postindustriales otras.
- Los pueblos proporcionan información al plano divino por medio de la oración, la invocación y el sacrificio. Consiguen información a través de la revelación, la posesión, la adivinación o las drogas.
- La religión depende de la fe, puesto que no posee rigurosos cánones de prueba.
- La ciencia también es una forma de explicar lo que previamente se desconocía. Su característica más importante son sus cánones de prueba.
- Una ideología es una serie de doctrinas o aseveraciones que subyacen bajo un movimiento social o político. Si se sostiene con vehemencia, se parece a la religión. Las premisas ideológicas pueden interferir a la hora de alcanzar conclusiones viables (igual, por supuesto, que las premisas religiosas o científicas).

La gente lo explica todo —cómo funcionan las herramientas, cómo comportarse respecto de los demás, cómo tratar el entorno—, incluso cómo sentir. Explica no sólo lo que sabe, sino también lo que no sabe, e incluso lo que no puede saber. Hay tres clases principales de preguntas que en todas partes son respondidas de alguna forma.

- (1) ¿Cómo se crearon la naturaleza y el firmamento? ¿Qué hace que sigan en su sitio?
- (2) ¿Cómo comenzó a existir la humanidad?
 - ¿Cuál es la relación de la humanidad con el resto de la naturaleza?
 - ¿Cómo se creó la sociedad humana y cómo funciona?
 - ¿Qué soy y qué estoy haciendo aquí? ¿Cómo encajo yo en la naturaleza y la sociedad? ¿Cómo funciono?
- (3) ¿Cómo surgieron la muerte y la desgracia? ¿Cómo funcionan? ¿Cómo podemos superarlas?

Son preguntas eternas. Las respuestas que los diferentes pueblos les dan son lo que los antropólogos llaman **concepción del mundo**.



En todas las culturas existen ciertas suposiciones sobre la naturaleza de la realidad y sobre la naturaleza del hombre, sus relaciones con otros hombres, y su lugar en lo que él llama su mundo. Esto, en esencia, es lo que uno quiere decir con la noción de concepción del mundo... Una concepción del mundo proporciona a las personas una estructura de la realidad; define, clasifica y ordena lo «realmente real» del universo, de su mundo y de su sociedad... La religión proporciona a las personas su orientación fundamental hacia esa realidad...

Alfonso Ortiz (1972)

DICEN

Algunas eternas preguntas que deben responder la religión y la ciencia



12-1. Las preguntas eternas pueden revestir varias formas: ¿De dónde vengo? ¿Por qué muere la gente a la que quiero? ¿Cómo puedo vivir eternamente? ¿Se castiga a los malos y se premia a los buenos? Si no es así, ¿por qué? ¿A quién se le ocurrió esto? ¿Por qué no tengo lo que tienen los demás: buen aspecto, dinero, encanto, suerte, salud? ¿Cuál es el significado de la vida? ¿Está esto en el examen? ¿Todo el mundo está tan nervioso (o asustado o enfadado o endurecido) como yo?

La concepción del mundo que proporciona toda cultura está normalmente tan profundamente mezclada con las percepciones del mundo natural que la gente nunca necesita hacerse las eternas preguntas. Los antropólogos, sin embargo, deben explorar la concepción del mundo para descubrir de qué forma una cultura explica el mundo natural y el lugar que las personas ocupan en él.

Tanto la religión como la ciencia ofrecen explicaciones para las eternas preguntas, respuestas que no necesariamente entran en conflicto. Aunque ambas difieren en muchos aspectos, su diferencia es definitiva en uno. En la ciencia, la atención se centra en las preguntas. La calidad de cualquier ciencia depende en última instancia de la calidad de sus preguntas. La esencia de la ciencia es demostrar. Las respuestas cambian con el conocimiento y la información, y llevan a nuevas y mejores preguntas.

En el proceso científico, y especialmente en las ciencias sociales, las propias preguntas deben ser puestas en duda. Cuestionar las preguntas es a veces muy difícil: tenemos la impresión de que no hacemos pie. Esta inseguridad, que sacude nuestras suposiciones más básicas, a veces hace que la ciencia parezca peligrosa. La ciencia fracasa cuando la necesidad de certidumbres por parte del científico se hace dominante: cuando el deseo de creer supera a la necesidad de buscar y de preguntar. Nuestras inseguridades embotan nuestra valentía para preguntar. Huimos de las preguntas. Los gobiernos o los sacerdocios —guardianes del orden establecido— incluso nos pueden hacer retroceder, como le ocurrió a Galileo; el precio del cuestionamiento puede ser insoportablemente alto. Resulta difícil ver que el precio de no hacerlo es incluso mayor. Los sistemas gubernamentales o religiosos rígidos que sistemáticamente anulan la curiosidad y la necesidad de saber están en la vía que lleva inevitablemente al colapso.

El centro de atención de la religión, por otra parte, está en las respuestas a las eternas preguntas. La religión es el ámbito no de la investigación, sino de la fe. «Tener fe» en las respuestas significa que a veces la curiosidad debe ser acallada; a veces hay que rechazar la pregunta. La fe puede proporcionar una inmensa seguridad psicológica y predecibilidad social. De hecho, no tener que preguntar a veces es un gran alivio.

Tanto la ciencia como la religión nos permiten formarnos una imagen de nuestro universo y del lugar que ocupamos en él. Tales imágenes se convierten, a la larga, en esenciales para nuestra visión del mundo y del yo. Como todos los demás pueblos, los occidentales suscriben las explicaciones tanto científicas como religiosas de las eternas preguntas. De hecho, muchos combinan elementos religiosos y científicos en sus concepciones individuales del mundo.

RELIGIÓN

Algunos de los más brillantes eruditos desde mediados del siglo XIX casi hasta nuestros días han producido una inmensa



12-2. La ciencia se centra en las preguntas. La investigación científica requiere la capacidad de cuestionar las suposiciones básicas.



12-3. La religión se centra en las respuestas. La fe lleva al consuelo de la certeza.

literatura sobre lo que llamaban «religión primitiva». En la época en que apareció, este material fue muy importante, porque permitía a los antropólogos organizar grandes cantidades de datos. En la actualidad, sin embargo, hemos llegado lo bastante lejos como para cuestionar las propias teorías que permitieron tal progreso. Si bien fueron útiles, no siempre resisten la revisión detallada a la que podemos someterlas hoy en día. De hecho, ahora parecen estar impregnadas de un error básico similar al que cometieron los misioneros cuando se instruyeron en las religiones «primitivas». Los misioneros no sólo asumieron que su propia religión era la única correcta, sino que también asumieron que las ideas que subyacían bajo su propia visión del mundo —las ideas con las cuales miraban hacia la religión— eran las únicas posibles. Todo lo que veían lo explicaban sobre la base de su propia concepción del mundo: antes lo hemos denominado etnocentrismo. En algunos casos dijeron que los pueblos con los que se encontraban no tenían religión o incluso que adoraban al diablo. (Estas notas, a propósito, no deben ser tomadas como una crítica general a los misioneros, que durante la época colonial fueron con frecuencia los únicos en tratar de construir para el futuro.) En suma, los primeros misioneros importaron las definiciones etnocéntricas de la religión.

Los investigadores hicieron algo parecido pero más sutil. Crearon diferencias y definiciones sobre la base de una «religión primitiva», y luego importaron estas ideas, más que ideas sobre su propia cultura. En el nuevo contexto, por supuesto, las ideas antropológicas importadas podían ser tan ajenas al

pueblo investigado, y tan fuera de lugar, como las ideas etnocéntricas de los misioneros.

Por decirlo de otra forma, términos y conceptos derivados de una religión «primitiva» fueron elevados al rango de teorías, y luego tratados como si fuesen de la misma clase que los descubrimientos en física, y por lo tanto verdaderos en todas las circunstancias. Esto es justamente lo que la ciencia social no debería hacer. Toda cultura, incluida la que los eruditos occidentales llamarían la religión de la cultura, debe ser comprendido en primer lugar en términos de las personas que la viven y la usan. Solamente después podemos comparar estas distintas religiones, añadiendo explicaciones que provienen de la antropología o de nuestra propia cultura. Sólo de esta forma podemos ver las comparaciones como problemas liberados de nuestras premisas y axiomas.

Cuando algunas ideas son trasladadas de la etnografía de una religión e incluidas como parte de las premisas para estudiar la siguiente, se hace completamente imposible comprender la nueva concepción del mundo. En el nuevo contexto, un concepto derivado de algún otro lugar puede arrojar más sombra que luz. No supone gran diferencia que la idea intrusa provenga de la religión del etnógrafo o de cualquiera otra.

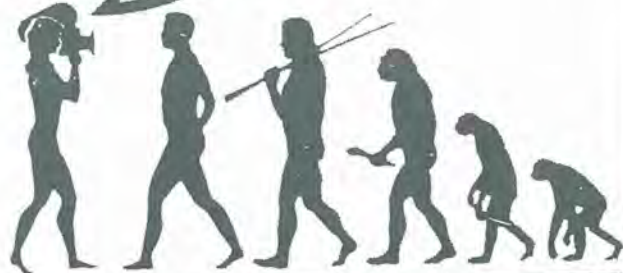
Muchos de estos estudiosos también hacen preguntas sobre religiones «primitivas» que no podrían hacer sobre su propia religión (Geertz, 1968): pueden cuestionarse los dioses ajenos, pero no los propios. Estas preguntas suelen tener poco que ver con la religión que están estudiando. Por lo tanto, gran parte de esta literatura es engañosa y casi inutilizable en los modernos estudios antropológicos de los sistemas de creencias.

Algunos eruditos (Frazer, 1922) trataron con gran amplitud el tema de la magia. Algunas de sus clasificaciones de diferentes tipos de magia fueron útiles, hasta que los estudiosos arrojaron todos los ejemplos en un cajón etiquetado como magia, lo que quería decir algo que «ellos» creían y «nosotros» no. Otros estudiosos (Durkheim, 1912) postularon dos esferas de la vida denominadas «sagrada» y «profana». Es decir, los asuntos que tienen que ver con los dioses y con las explicaciones elevadas eran sagradas; los que tienen que ver con la vida diaria eran profanas. Semejante distinción es absolutamente válida en algunas religiones. Es completamente inaplicable en otras.

En suma, aunque se ocuparon del asunto de forma diferente, tanto los primeros misioneros como los primeros estudiosos buscaron explicaciones racionales para lo que les resultaba increíble (luego se distanciaron de lo que no podían creer). Sus escritos, fascinantes como son, suponen un obstáculo para comprender las creencias de pueblos exóticos (Evans-Pritchard, 1965). Quizá el mejor ejemplo lo encontramos en los intentos de comprender la religión de los aborígenes australianos. Los investigadores tomaron un término de los indios americanos, *tótem*, y lo aplicaron a los australianos; unos años más tarde, el estudio del *totemismo* se había convertido en una industria floreciente de la antropología. Puesto que tenía muy poco que ver con lo que los propios australianos entendían, «entorpecía la comprensión mientras parecía hacerla avanzar» (Stanner, 1965).

El estudio de lo que se solía denominar «religión primitiva» languideció algo tras 1920, aproximadamente, a medida que los antropólogos encaminaron su trabajo de campo hacia

Palabras como animismo y totemismo fueron creadas por los antropólogos para caracterizar a las religiones que no tenían esos términos en sus lenguas originales. Las distinciones entre religión y magia también fueron creadas por los antropólogos con propósitos comparativos; la mayoría no tienen referencias en ninguna cultura que no sea la nuestra.



12-4.

temas más asequibles. Sobre 1960, el estudio del mito y del ritual resurgió como preocupación etnográfica central. Esta vez hubo más suerte. Poseemos buenos relatos etnográficos que explican la religión exactamente en sus propios términos. A partir de estos cimientos, deberíamos abordar el problema de la religión con una perspectiva más amplia, intentando evitar los errores etnocéntricos y pseudocientíficos del pasado.

Existe otra dificultad relacionada con esto y de la que no hemos hablado. Separar la religión del resto de la cultura a veces supone ver bajo una óptica equivocada la concepción del mundo de un pueblo, por la simple razón de que no posee una categoría específica para la religión. Para él, lo que noso-

12-5. En muchas culturas —quizá la mayoría—, la religión no está separada como área especial. Más bien es parte integral de la vida. Es conveniente que los antropólogos busquen la forma en que las personas formulan y responden a las eternas preguntas en lugar de buscar «religión».

tros llamaríamos religión no es una esfera especial de la cultura, sino una parte completamente natural de la vida diaria. Tanto los misioneros como los investigadores occidentales han intentado separar creencias y acciones que ellos sí pueden colocar en una categoría especial etiquetada como religión.

Es mejor considerar la religión como una forma antropológica de ver el modo en que un pueblo busca significados. La actividad religiosa es también una base para reforzar a grupos

de gente que cooperan y que piensan de la misma forma. Es, además, un medio de establecer códigos de buen comportamiento y un dispositivo para proporcionar a la gente consuelo en la adversidad.

La religión está basada en una asociación de (1) doctrina, generalmente explicada por medio de relatos, en la mayoría de los casos mitos; (2) comunicación con lo desconocido, generalmente oración, sacrificio y ritual, y (3) el sentimiento de que un poder más allá de nuestro control está estrechamente relacionado con nuestro destino.

Nuestra aproximación a la comprensión de la religión debe buscar las formas en las que la gente ofrece información a los poderes que controlan lo desconocido y cómo consiguen información de esos poderes. Intentaremos recordar en el transcurso de estas explicaciones que la religión es una línea de demarcación trazada por los antropólogos: puede que no todos los pueblos que describamos la reconozcan.

Comunicación con lo divino

En la mayoría de las religiones, es necesario proporcionar información a Dios, los dioses o los espíritus, de forma que se atraiga su atención hacia las necesidades de la gente. También es necesario aprender qué es lo que los poderes desean que la gente haga. Los medios habituales para comunicar información a los espíritus superiores son la oración, la invocación y el sacrificio. Los medios más comunes para conseguir información son la revelación, la adivinación, la posesión y las drogas.

Introducción de información en el sistema. El proceso de proporcionar información a los dioses o espíritus generalmente sigue tres fases (el mismo esquema general que los ritos de paso): primero, una acción para atraer la atención de los espíritus hacia lo que está a punto de pasar; el término generalmente utilizado para denominar al dispositivo para captar la atención es invocación.

En segundo lugar, se expresa el mensaje; es una oración, o algo semejante, que puede estar acompañada o no de sacrificio u otro regalo a los dioses. Las oraciones son palabras o pensamientos dirigidos hacia el poder sagrado reconocido. Las oraciones pueden ser cantadas o habladas, o también silenciosas. Muchas oraciones contienen alabanzas del dios. La mayoría incluyen una súplica. Las plegarias pueden ser privadas o comunales. Pueden ser pronunciadas por un sacerdote o por un individuo. Cuando una persona individual reza, la plegaria tiene que ver generalmente con el bienestar propio o de alguna persona estrechamente relacionada con el orante. Cuando reza un sacerdote, es probable que lo haga por toda la comunidad, aunque la gente con frecuencia no distingue entre el bien individual y el bien comunitario: el uno implica el otro. A veces, por supuesto, las maldiciones, juramentos o votos adquieren la forma de oración.

En tercer lugar, el mensaje finaliza y alguna acción («Amén» o algo parecido) cierra el trato, y devuelve a la gente al mundo diario. En otras palabras, ritos de separación, ritos de transición y ritos de reincorporación (ver 12-1 y 12-7).

12-7 también muestra que sucede algo más —la unión y rededicación del grupo social —al mismo tiempo. Esta reafir-

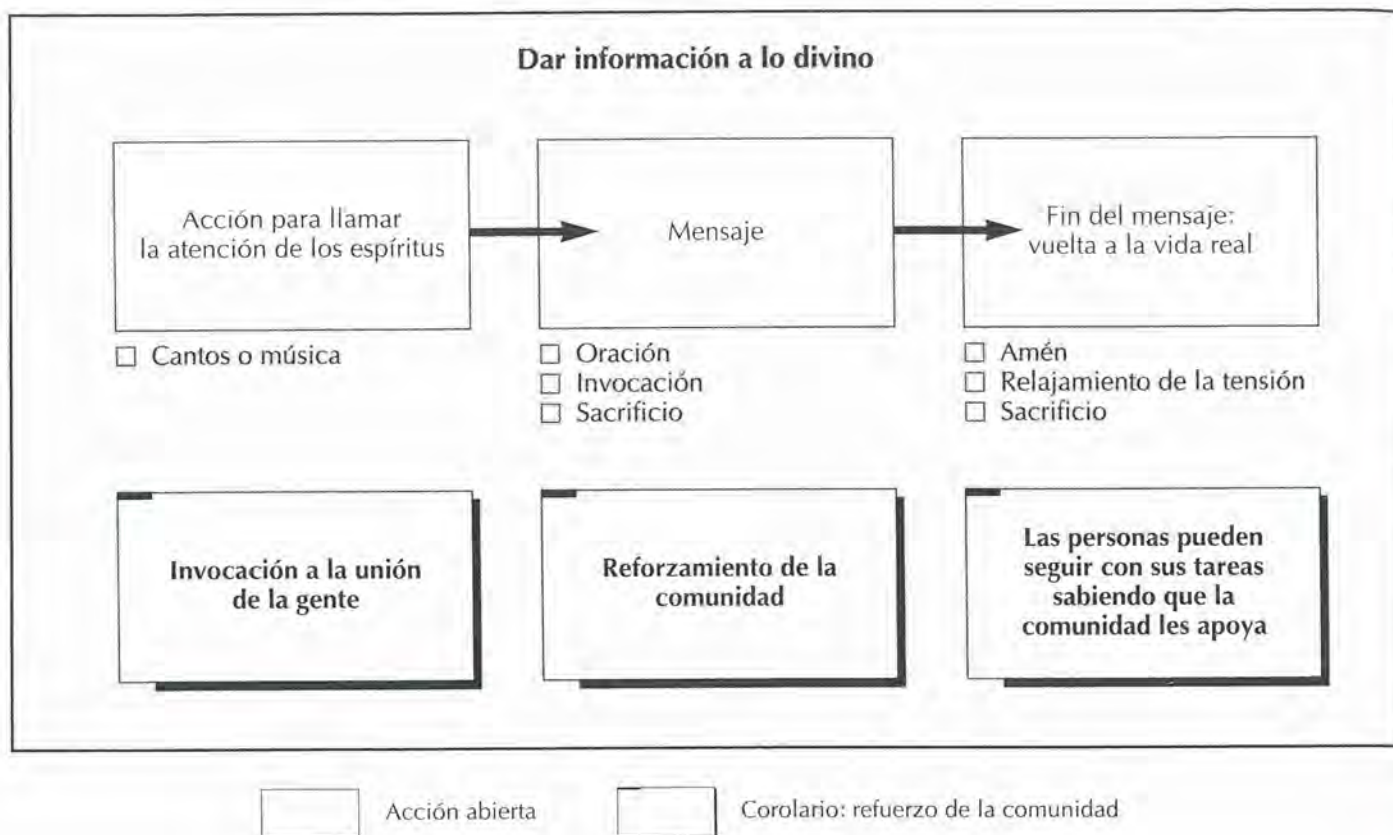
En una religión aparecen asociados tres puntos:

Doctrina

Comunicación con
lo desconocido

Un poder más allá de nuestro
control está asociado con
nuestro destino

12-6. Todas las religiones tienen (1) una serie de creencias que actúan como doctrina, (2) dispositivos para comunicarse con lo desconocido, y (3) la premisa de que algún poder más allá del control humano modela nuestro destino.



12-7. Hay dos cosas que se producen a la vez. La una es la comunicación con lo divino. La otra es el reforzamiento de la comunidad que supone compartir el ritual importante.

mación social es una de las cosas más importantes en la mayoría de los rituales o actividades religiosas.

La religión de los dinka del Sudán presenta uno de los esquemas más claros de los tres estadios. Entre los dinka, un sacerdote pronuncia una invocación; cada frase es repetida por las personas reunidas (dudo a la hora de utilizar el término congregación, porque esta palabra implica un grupo especializado cuyo propósito primario es religioso; entre los dinka y la mayoría de los pueblos estudiados por los antropólogos, el grupo es uno preexistente, frecuentemente un grupo de parentesco, y la gente trabaja unida en muchos contextos para conseguir diversos propósitos).

Los dinka utilizan lanzas para hacer la guerra y como símbolos de la verdad y la justicia. Las lanzas se vuelven sagradas por su contacto con un sacrificio; algunas lanzas antiguas son reverenciadas porque fueron poseídas y utilizadas por los antepasados. La lanza representa la idea de poder y autoridad; las líneas de descendencia más poderosas son las que poseen las lanzas más importantes. Un sacrificio animal por medio de lanzas es el símbolo central de la religión dinka. En una oración para alguien enfermo, el sacerdote recoge su lanza, la balancea de forma amenazadora, y comienza la invocación:

Sacerdote: Tú la de mi padre.

Coro: Tú la de mi padre.

Sacerdote: Te invoco porque mi hijo está enfermo.

Coro: Te invoco porque mi hijo está enfermo.

Los dinka rara vez rezan como individuos. Los señores de la lanza de pesca tienen autoridad como sacerdotes. La invocación es seguida por una oración:

Sacerdote: Y no quiero palabras de enfermedad.

Coro: Y no quiero palabras de enfermedad...

A medida que sigue la oración, se repite de nuevo cada frase:

Y tú la de mi padre, si se te llama, me ayudarás y te unirás a mis palabras. Y no hablé [en el pasado] de que mi hijo se pondría enfermo... Y tú plegaría mía, y tú plegaría del lejano pasado, oración de mis antepasados, te digo ahora. ¡Encontraos! Es la de mi antepasado Guejok, no es sólo la de la lengua, es la de Guejok, no es sólo de la lengua (Lienhardt, 1961).

Otras plegarias pueden ser pronunciadas, de nuevo con repeticiones por parte de la concurrencia, por personas que tienen un interés especial en curar a la persona que está enferma. En este ritual concreto, el elemento final de la oración contenía lo siguiente:

Es a ti divinidad de mi padre a quien invoco para que vengas y ayudes al niño Akol Agany, que debe vivir. Es el hijo de vuestra hija, y si lo abandonáis a la muerte, todos los Poderes se burlarán de vosotras [os despreciarán]. Y si lo dejáis vivir, habréis ayudado al hijo de vuestra hija. Y a ti la de mi padre, no te descuidé [te

traté a ligera] en el pasado, cuando murió mi padre, no es así, no es cierto que yo provocase confusión en el grupo de descendencia de mi padre.

Hay que destacar varias cosas: la persona que presenta la plegaria está declarando su buena intención, y su propia inocencia por la condición del que sufre. El espíritu está siendo obligado, casi amenazado; la paz dentro del linaje es un valor importante, acentuado una y otra vez.

A medida que siguen las repeticiones, tiene lugar una concentración de la atención. La gente de mayor edad dice o canta sus oraciones al final, cuando se ha conseguido la atención colectiva. Para entonces ya son «miembros de un cuerpo indiferenciado» que se centran en un único fin común. En este «clímax de agregación» (Lienhardt, 1961), las preocupaciones individuales son trascendidas por los discursos de los sacerdotes y los demás implicados y son asumidas por todos. El ritual prepara así a la víctima del sacrificio.

Se mata a un buey sacrificial cuando la concentración está en su punto máximo. «Cuando se realiza el sacrificio, la víctima muere mientras el pariente todavía vive, y su vida, aunque débil, sigue siendo vida respecto de la muerte de la víctima. Un sacrificio dinka es en parte, por lo tanto, un drama de supervivencia humana» (Lienhardt, 1961).

Se hace una lista de las desgracias y se las dirige a «reunirse en la espalda del buey» (Lienhardt, 1961). El pueblo ha intercambiado la vida del animal por la vida de la persona beneficiaria del sacrificio. Las referencias en las invocaciones a «lo de los padres» implican que a pesar de las dificultades que acosan a la vida humana, el pueblo reunido está vivo y produce la siguiente generación. Están venciendo sus males. Las disputas debilitan los esfuerzos humanos, y son neutralizadas por el sacrificio. Se requiere ayuda para asegurar la supervivencia y la prosperidad humanas, que es el propósito religioso último.

La tensión se afloja repentinamente. La culminación del sacrificio devuelve a los dinka al mundo real. Despiezan al animal sacrificado y distribuyen su carne. El significado trasciende al rito. El buey sacrificado representa la asamblea unificada; la división de su carne subraya su relación mutua. No sólo tenemos los tres estadios del ritual, sino también un dispositivo para reforzar y alabar a la propia comunidad.

Los dinka no esperan que este ritual sacrificial suponga una curación mágica. Tras la ceremonia, deben esperar y ver el resultado. La divinidad puede rechazar su petición y su sacrificio. También advierten que si la dolencia del enfermo no ha sido perfectamente identificada, el sacrificio no puede funcionar. Incluso si el sacrificio no consigue su propósito confesado —el restablecimiento del paciente— tiene éxito porque parte de su razón de ser es crear unanimidad en la comunidad. Y esto lo consigue de forma clara. La comunidad, presenciando y participando en el sacrificio, ha afirmado su deseo de recuperación del paciente, y por lo tanto ha afirmado su propia unidad. La debilidad —tanto del individuo como del grupo social— se desvanece y se afirma la fuerza. Se ha vuelto a representar el drama de la vida y la muerte: una situación de muerte se ha convertido en una situación de vida.

Los occidentales hacen lo mismo: las invocaciones abren los funerales; frecuentemente una oración personal precede a una intervención médica. Ocasiones como actos en memoria de los caídos en la guerra utilizan la invocación religiosa y la oración como medio de unión.

Obtención de información del sistema. En el occidente moderno, las religiones son sobre todo religiones de revelación. La información principal fue suministrada en el pasado, y por lo tanto ya es conocida. El judaísmo y el cristianismo están contruidos sobre la revelación; también el islamismo. En otras partes del mundo, sin embargo, no se postula ninguna revelación previa. Los practicantes de estas últimas religiones deben conseguir información caso por caso, a través de formas como la adivinación, los oráculos, la posesión, o los estados mentales alterados creados por drogas.

Hablamos brevemente de los oráculos en el capítulo 7 cuando tratamos las ordalías utilizadas como dispositivos para desviar hacia Dios las cuestiones que los simples seres humanos no podían resolver. Los oráculos pueden ser utilizados para conseguir respuestas a preguntas referentes tanto a desgracias y enfermedades como a cuestiones de culpabilidad. De hecho, pueden responder a cualquier pregunta para la que no hay respuestas pragmáticas y científicamente verificables.

Los azande utilizan un oráculo del veneno, al que denominan *benge*, para tomar muchas clases de decisiones, incluso prácticas. El *benge* es un polvo rojo extraído de una enredadera. Cuando se mezcla con agua, el jugo puede ser introducido en el pico de un pollo de algunas semanas de vida. A veces el pollo muere. Aproximadamente con la misma frecuencia no lo hace. Algunos tienen espasmos y otros no. A partir del comportamiento de los pollos, especialmente si viven o mueren, los azande leen las respuestas a lo que han preguntado al oráculo. Los azande consultan el oráculo del veneno no sólo acerca de su bienestar, sino también sobre problemas cotidianos. De hecho, el etnógrafo E. E. Evans-Pritchard tenía *benge* tanto para su uso como para sus vecinos. «Arreglábamos nuestros asuntos de acuerdo con las decisiones de los oráculos. Debo señalar que encontré una forma de llevar mi casa y mis asuntos tan satisfactoria como cualquier otra que conociese. Entre los azande es la única adecuada porque ... proporciona los únicos argumentos que los convencen y los silencian» (Evans-Pritchard, 1937).

Cuando los azande sufren alguna desgracia, culpan a otros, tanto a fuerzas místicas como a otras personas. Consultan oráculos para determinar qué fuerzas o qué personas son las culpables. Es posible cazar a los brujos por medio del oráculo; también a los adúlteros. Todo lo que una persona necesita hacer es colocar los nombres de los sospechosos ante el oráculo y administrar el veneno al pollo.

Los lectores occidentales deben recordar que los azande se acercan a sus oráculos desde el punto de vista de la fe, no de la ciencia. Su cultura no les anima a preguntar si existe una relación demostrable entre la respuesta y los medios que utilizan para llegar a ella. La relación se piensa más como divina que como científica.



Un grupo de entusiastas americanos de clase media que se denominan a sí mismos EAN («Everything and Nothing», es decir, «Todo y Nada») creen que el cuerpo tiene su propia sabiduría innata y puede también actuar como canal para una sabiduría espiritual más elevada. Utilizan pruebas musculares para responder preguntas. La prueba muscular es una forma estilizada de «escuchar al cuerpo». Para explicar a otras personas cómo funciona, mantienen un brazo estirado. Luego alguien dice «dos más dos igual a cuatro», y empuja con fuerza hacia abajo el brazo. Permanece en su posición. Cuando dice «dos más dos igual a cinco», el brazo se debilita a causa de la inexactitud de la afirmación, y una ligera presión lo hace bajar. Los EAN utilizan pruebas musculares semejantes para responder a muchas preguntas: ¿debo meditar? ¿Estaría bien tomar un poco de comida basura? ¿Debo casarme con Fred? El resultado de la prueba muscular despeja cualquier duda; se atienen a ella, y ven esta conexión como divina.

PARA RAROS, NOSOTROS

Los tiv me dijeron a comienzos de los cincuenta que la desgracia está causada por otros, generalmente otras personas a los que llaman «los que tienen tsav», que son algo parecido a brujos. El tsav es una sustancia que se dice que crece en los corazones de algunas personas. Los tiv sometían a exploraciones post mortem a la mayoría de los cadáveres, excepto a los muy jóvenes o muy ancianos, como parte de la ceremonia funeraria. Tenían que descubrir si el fallecido tenía tsav en su corazón. Si no había tsav, luego la persona había sido muerta por alguien con tsav; si había tsav en el corazón del fallecido, él o ella eran responsables no sólo de su propia muerte, sino de otras muertes inexplicadas. El buen tsav, explican los tiv, es un factor esencial para todos los líderes y las personas habilidosas. Este tsav es de pequeño tamaño. Sin embargo, si el tsav es grande e irregular, y especialmente si es de varios colores —el peor es el tsav que desarrolla garras—, dicen que el fallecido era una persona egoísta que cultivaba su tsav comiendo carne humana. Esto es una expresión metafórica que quiere decir que la gente labra su éxito dañando a otros. El tsav me pareció una bolsa arterial o venosa llena de sangre en los tejidos que rodean al corazón. Nunca fui capaz de conseguir que un médico me dijese qué eran estas bolsas sin haberlas visto.

Cuando un tiv sufre de mala fortuna, va a un adivino, que consulta sus oráculos para encontrar respuestas a varias preguntas: ¿cuál de las fuerzas místicas denominadas *akombo* fue utilizada para enviar esa desgracia? (Se asume que los *akombo* son utilizados sobre todo por personas con mal tsav.) Si el *akombo* se neutraliza ritualmente —los tiv lo llaman «reparar» el *akombo*—, no es posible hacer más daño.

Los adivinos tiv dicen qué *akombo* debe ser reparado. Cuando se realizan estos ritos, y el *akombo* es neutralizado,

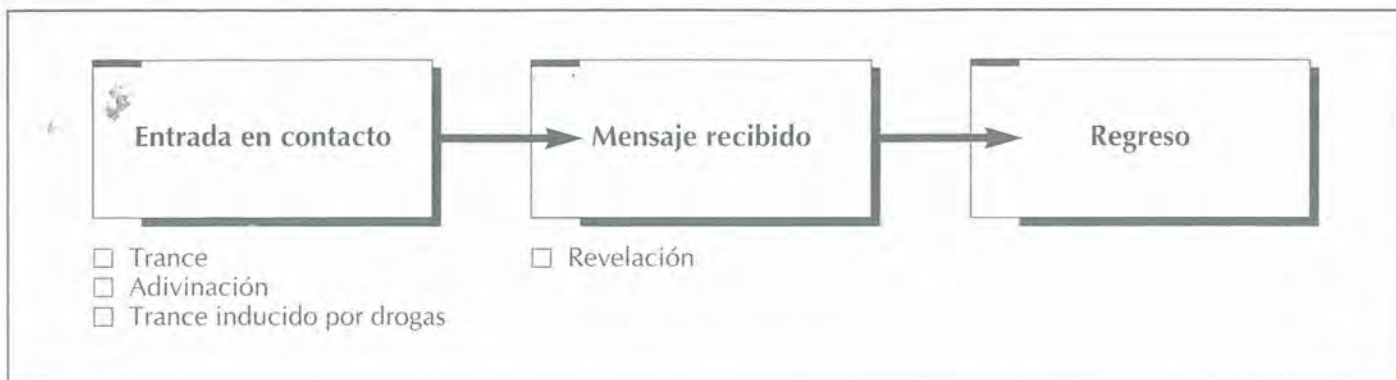
las medicinas suministradas al paciente funcionarán. Si la fuente del problema ha sido correctamente diagnosticada, el paciente se restablecerá y su desgracia se irá. A veces, sin embargo, es necesario descubrir al brujo para que la persona que ha liberado el *akombo* se vea obligada a desistir. Este proceso de descubrimiento del brujo puede ser realizado por adivinos, pero generalmente se hace a través de asambleas (Bohannon, 1957).



12-8. El adivino tiv de esta fotografía de 1950 está preparando su equipo para conseguir información mediante la utilización de su aparato ritualmente cargado. Primero utilizará los cuernos, con los pequeños tubos de metal atados, para convocar a las fuentes de información. Luego hará las preguntas y lanzará las cadenas. Cuando acabe, habrá cuatro. Las cadenas están hechas de vainas, conectadas por huesos de serpiente ensartados entre ellas. Si la vaina cae con el lado abierto hacia arriba, la respuesta a la pregunta es «una cosa buena». Si queda hacia arriba el lado convexo, es «una cosa mala».

En suma, los tres grupos (los azande, los tiv y los miembros Nueva Era de EAN) han encontrado que la **adivinación** es una forma útil de conseguir información de las fuerzas sobrenaturales, información que no es posible obtener de otra forma.

La posesión por los espíritus es otro modo de adquirir información de lo sobrenatural. El **vudú** es una religión que los esclavos haitianos procedentes de África occidental construyeron sobre ideas que trajeron con ellos. En el nuevo contexto, las antiguas ideas se mezclaron con el cristianismo. El vudú sufrió varias persecuciones por parte de la Iglesia católica y por diferentes administraciones políticas, incluyendo la ocupación estadounidense de 1910 a 1935. Cuando



12-9. Igual que cuando las personas dan información a lo divino, la comunidad puede verse reforzada por las acciones que emprenden para conseguir información de lo divino.

empezó a florecer el turismo, el vudú cambió de nuevo. Algunos de sus practicantes se convirtieron en atracciones turísticas pagadas. La comercialización se añadió a conceptos erróneos previos. Los turistas extendieron la falsa idea de que el vudú tiene que ver solamente con la magia negra, el miedo y el horror místico.

La suposición básica del vudú es que el mundo cotidiano está poblado de espíritus llamados *loa* que se manifiestan entrando en la gente y poseyéndola. A través de esa posesión, existe una comunicación fácil y constante entre las personas y los espíritus. Se dice que un espíritu «cabalga» a la persona a la que posee, que es llamada el caballo del espíritu. Los espíritus generalmente cabalgan solamente a miembros del culto, generalmente sacerdotes y sacerdotisas. Cuando el sacerdote y la sacerdotisa son cabalgados por el espíritu, se dice que tienen segunda vista, «conocimiento», es decir, penetración sobrenatural. Las personas se convierten en sacerdotes a exigencia de los espíritus. Sin embargo, puesto que muchos sacerdotes parecen bien situados o incluso ricos comparados con el resto de la población, hay que señalar que «fe, ambición, deseo de poder y pura codicia están inextricablemente unidos» (Metraux, 1959). La mayoría de los miembros del sacerdocio han pasado una instrucción de varios meses o incluso años. El don de la clarividencia es el más deseado; es el clímax de la instrucción. Relativamente pocos sacerdotes alcanzan este estadio.

Los adeptos del vudú dicen que el trance se produce cuando un espíritu *loa* se traslada a un individuo. Existen espíritus buenos y espíritus malos; las personas amables que se llevan bien con todo el mundo generalmente son poseídas por buenos espíritus; los malos espíritus están asociados con su propio tipo de gente: personas que tienden a enojarse y que generalmente no gustan a nadie.

Las personas poseídas tiemblan y se tambalean, hacen movimientos espasmódicos, a veces violentos. Esta fase inicial, durante la cual parecen perder el control de su cuerpo, generalmente no dura mucho tiempo. Repentinamente caen en un trance completo. Las personas poseídas son rodeadas por otras que forman lo que hoy podríamos denominar grupo de apoyo. Si el frenesí del espíritu hace tambalearse a su caballo, allí hay gente para agarrarlo. Si la persona poseída se retuerce en el suelo, la gente le impide hacerse daño o lasti-



12-10. La posesión es una forma común de conseguir información de lo divino. La cultura haitiana tiene una serie especialmente desarrollada de cultos que se centran en la posesión. Aunque la foto que muestra a una mujer haitiana poseída fue tomada en Brooklyn, es típica de la posesión haitiana.

mar a otros. Los «ayudantes» tratan de proteger el vestido de la persona poseída; si una mujer está retorciéndose en el suelo, otras mujeres mantienen su falda por debajo de las rodillas. Cuando pasa esta fase, el «caballo» adquiere las características reconocibles del espíritu que lo está montando. Bajo la posesión, profetizan, dan avisos y amenazan a los pecadores.

Algunos signos de fatiga normalmente indican que el trance está a punto de finalizar. Una persona que sale de un trance no recuerda nada de lo que ha sucedido. En realidad, no era ella misma la que estaba actuando, sino el dios o el espíritu. La posesión puede durar unos segundos o varias horas; se narran historias sobre algunas de varios días de duración.

En la mayoría de las ocasiones, el trance tiene lugar en el transcurso de ceremonias religiosas, e incluso en el culto familiar, cuando los diferentes miembros de la familia más o menos se reparten los distintos espíritus, de forma que cada uno de ellos cabalga siempre a la misma persona. En las ceremonias públicas, los *loa* en general poseen a los sacerdotes y personas que pagan las ceremonias; sin embargo, cualquier miembro de la congregación o del público puede ser poseído. Algunos ritmos de tambor parecen estimular la posesión, aunque los que los tocan no son poseídos.

La posesión tiene lugar a veces en la vida cotidiana. La gente que se enfrenta a una tarea especialmente difícil puede intentar ser poseída, explicando que necesitan ayuda espiritual para realizarla. El trance también puede ser utilizado para salir de una situación desagradable. Puesto que el individuo poseído no es responsable de sus acciones, todo lo que suceda mientras está en estado de trance es culturalmente aceptado como actos del espíritu.

Haití es una de las naciones más pobres del Caribe. La religión vudú introduce un elemento de estabilidad en la sociedad haitiana; la posesión proporciona a los haitianos un gran placer a personas que generalmente obtienen muy poco. Las personas poseídas son el centro de atención; se les aplaude. Si la congregación lo aprueba, son recompensados. Es difícil decir si esta clase de posesión es voluntaria. Alguna gente en seguida resulta poseída en presencia de otros que ya lo están. En Haití, la posesión no se puede explicar por medio de la psicología individual, como ocurriría en nuestra sociedad; más bien debe ser explicada a través de las actitudes religiosas hacia ella. La gente está convencida de que los *loa* están a su alrededor en todo momento. La posesión es algo parecido a la llegada de un amigo. Se reciben mensajes de los dioses en cualquier momento del día, y el mundo se convierte en una mezcla de lo normal y de lo divino.

Las drogas como ventanas hacia lo divino. El uso de drogas para comunicarse con lo divino está extendida por todo el mundo. Por ejemplo, cuando los conquistadores españoles llegaron a México, encontraron en las religiones de los indios, y especialmente de los aztecas, un uso muy especializado de drogas psicotrópicas que eran parte vital del ritual religioso. Las drogas (a veces consideradas los mismos dioses) proporcionaban una vía de comunicación entre los dioses y los sacerdotes, que también realizaban curas. Una de las drogas más importantes era el cactus conocido como *peyotl* en azteca (peyote). Los sacerdotes españoles, por supuesto, afirmaban que los indios utilizaban la droga para ponerse en contacto con el diablo; durante siglos intentaron, infructuosamente, acabar con

su uso. Los manuscritos del siglo XVI que recogen información de los indios establecen que el peyote tiene tres efectos: cambia la percepción de los estímulos visuales, produce alucinaciones y tiene una tendencia a relajar a sus consumidores, haciéndolos incluso dormir. Los españoles llevaron a México la Inquisición, que fue un movimiento dentro de la Iglesia católica para expulsar a los demonios y devolver a los pecadores al redil ortodoxo (y conseguir de paso hegemonía política). Alrededor de 1860, el uso del peyote había sido declarado herejía, así como obra del demonio.

Aunque existen algunas descripciones de períodos más tempranos, el mejor retrato del uso del peyote es el de Lumholtz, que pasó varios meses entre los indios huicholes del norte de México hacia fines del siglo XIX. En los años setenta, existían unos diez mil huicholes que vivían en la Sierra Madre Occidental (Myerhoff, 1974). La religión huichol es una compleja simbolización de las fuerzas naturales. El fuego es el dios principal. Los huicholes dicen que el fuego existía incluso antes que el sol. El fuego es denominado Abuelo, y el sol Padre. La principal diosa es Abuela Vegetación. El peyote es una parte integral de su comunicación con el mundo sobrenatural. Las alucinaciones que produce el peyote se dice que son la evidencia de lo divino.

El ritual huichol se realiza para traer la lluvia y dar gracias por las cosechas. Se centra en una identidad mítica entre el ciervo, el maíz y el peyote. Los huicholes dicen que el maíz, su alimento básico, fue una vez un ciervo (que era también básico cuando todavía eran cazadores-recolectores), y que el peyote es tanto la espiga originaria del maíz como la primitiva cornamenta del ciervo. Peyote, ciervo y maíz son, dicen, lo mismo.



12-11. Las drogas son utilizadas en muchas culturas para entrar en contacto con lo divino. Los huicholes de México utilizan el peyote. Los hongos alucinógenos se utilizan en otros lugares de Mesoamérica. La cerveza, el vino y los espíritus están asociados con la religión en una parte del mundo o en otra. Este dibujo de un hongo sagrado de México está tomado del *Códice Florentino*, Libro 11 de Sahagún. El espíritu-pájaro sobre el hongo posiblemente representa la idea de alguien sobre la visión alucinógena.



En la época de nuestros abuelos, los Antiguos, el pueblo animal se puso enfermo y no era feliz, y suplicaron a Tatewari [Abuelo Fuego], que había ordenado el mundo, que les dijese por qué estaban enfermos. Y Tatewari les dijo que estaban débiles y tenían dolor porque no habían ido a Wirikuta, su lugar de origen, a cazar el divino peyote que era ciervo, como habían hecho sus antepasados, para encontrar su vida.

Así que los antiguos se prepararon adecuadamente, purificándose... se dirigieron al este, caminando en fila de a uno, cada uno en su lugar adecuado detrás de Tatewari... El viaje fue muy duro y lleno de peligros. Cuando viajaban y acampaban, daban nombre a cada lugar según lo que les sucedía allí. Cuando llegaron a Tate Matinieri (Donde Viven Nuestras Madres) fueron recibidos por Nuestras Madres [las divinidades femeninas de las fuentes, los pozos, la lluvia y la fertilidad], que les dieron agua sagrada para que no pereciesen en el desierto... Luego, cuando fueron felices y estuvieron en armonía, las Madres los acompañaron y cuando por fin llegaron a Wirikuta, comprendiendo que el Ciervo era el divino *hikuri* [peyote], lo persiguieron y lo mataron con sus flechas, y comieron su carne. Así encontraron su vida, y aprendieron la forma en que uno se hace huichol.

Peter T. Furst (1975)

DICEN

Cada octubre, los huicholes todavía envían a un grupo de sus sacerdotes al estado de San Luis de Potosí, en el este, para recoger el peyote que necesitarán en los ritos de su ciclo ritual anual. En los viejos tiempos, el viaje era peligroso, a través de territorio enemigo, y duraba unos cuarenta días; en los setenta, cuando fueron acompañados por Furst y Myerhoff, lo hicieron en coche, pero muchos de sus detalles permanecieron sin cambios. Todavía visitaron los mismos lugares y santuarios a lo largo del camino; también tuvieron que traer agua sagrada de ciertos pozos, así como el cactus de peyote. Todavía «cazaron» el peyote con flechas, como si de hecho fuese un ciervo.

Esta peregrinación para recoger peyote es de gran responsabilidad, porque el suministro de agua sagrada y de peyote es esencial para los rituales que favorecen el crecimiento de las cosechas y los niños. Si el viaje tiene éxito, están aseguradas la comida, la salud y la felicidad (y la continuidad cultural).

La ceremonia huichol más importante del año es la Fiesta del Peyote, en enero, que dura tres días. Preparan elaborados trajes y hacen grandes cantidades de cerveza de maíz. La gente que realizó la peregrinación en otoño hace ofrendas al dios del Fuego; el agua sagrada recogida durante la peregrinación también se bebe y se ofrece a los dioses. Danzar y cantar los rituales, comer peyote y beber cerveza hace de la fiesta

tanto una diversión como un tiempo sagrado. De hecho, para los huicholes bienaventuranza, seguridad y alegría son lo mismo.

El peyote se convirtió en un importante elemento de la «Iglesia Nativa Americana», que se extendió por muchas reservas indias a comienzos del siglo XX. El peyote es utilizado para mantener las visiones de las religiones indias indígenas, que ponen énfasis en el lugar de los seres humanos como parte de la naturaleza. La religión proporciona tanto una identidad como un gran consuelo. El peyote es considerado sagrado, como algo que debe ser utilizado sólo en un contexto religioso y para propósitos sagrados (Aberle, 1966). Muchos estados tienen leyes permitiendo el uso del peyote. Sin embargo, en 1990 el Tribunal Supremo de los Estados Unidos decidió que el uso del peyote no estaba protegido por la libertad de religión. Más bien era una droga; las leyes contra las drogas, declaró el tribunal, eran de mayor alcance que esta peculiar manifestación de libertad religiosa. Puesto que la decisión ha sido muy reciente, no es posible determinar el impacto sobre la comunidad india.

Los chamanes como mensajeros hacia lo divino. En casi todo el mundo existe el papel de **chamán**. A veces, pero muy raramente, son mujeres. Su trabajo consiste en mantener abierta la puerta entre ambos mundos, la comunicación entre el mundo de los espíritus y el mundo humano. El chamán puede experimentar lo sobrenatural de forma directa. Puede viajar a este plano e interactuar con los espíritus. Más que necesitar un aparato adivinatorio, se encuentra cara a cara con los espíritus para arrebatarles la información que se necesita. Es poseído por los espíritus, pero a diferencia de los practicantes del vudú, también puede poseer a los espíritus: puede entrar en trance a voluntad. A diferencia de los seres humanos normales, el chamán también tiene poder en el otro mundo. La droga es una herramienta que puede ser manipulada para influir en una cura, capturar un alma perdida o averiguar por qué están disgustados los dioses.

Encontramos chamanes en Siberia, en la América indígena, y en realidad casi en todas partes menos en África. En muchos lugares, eran personas que preservaban la cultura indígena frente a la invasión del mundo moderno, aunque también han estado entre los primeros a la hora de utilizar las ventajas del mundo moderno: leer y escribir, acudir a los tribunales para defender a su pueblo y su cultura.



Soy el que une, el que habla, el que busca. Soy el que busca el espíritu del día. Busco donde hay terror y miedo. Soy el que arregla, el que cura a la persona que está enferma. Medicina herbaria. Remedio del espíritu... Soy el que lo resuelve todo... Soy el que habla con la luz del día, habla con el terror...

Un chamán mazateca. Munn (1973)

DICEN



Muchos predicadores americanos asumen el papel de chamán. Declaran hablar directamente con lo sobrenatural; Dios les habla, incluso los lleva de viaje.

Son actores carismáticos y consumados, y frecuentemente se convierten en importantes figuras políticas. Son hábiles manipuladores de los más profundos símbolos de las religiones occidentales. Utilizan todos los medios del chamán para suscitar creencias: curaciones, fe, catarsis para aliviar las ansiedades de la persona y el grupo. Sostienen que son capaces de aprovechar la energía divina, el poder, el espíritu (llámese como se quiera) del plano divino. Y, lo más importante de todo, tienen el poder de disponer de esa energía sobrenatural, caótica pero revivificante, para sus congregaciones. Como cualquier buen chamán, el contacto directo del predicador carismático con lo sobrenatural permite a sus seguidores compartirlo: tienen el don de lenguas y se bañan en el Espíritu Santo.

PARA RAROS, NOSOTROS

Algunas premisas que sirven de base a las religiones

En la base de toda religión se encuentran ciertas premisas filosóficas. Estas premisas son el fundamento de la fe. Bajo circunstancias normales, nunca serán cuestionadas. Si las premisas se ven sometidas a discusión como resultado de la colonización, son prohibidas por el gobierno o condenadas por los misioneros, todo el sistema puede venirse abajo. A las personas sólo les queda la desesperación, como veremos en los capítulos siguientes.

La ecología como premisa religiosa. Algunas religiones están basadas en la premisa de que los seres humanos ocupan un lugar en el entorno igual que las demás criaturas. Otras religiones están basadas en la premisa diametralmente opuesta de que los seres humanos son los beneficiarios del entorno. Las más notables de las religiones pro-ecología son las de los aborígenes australianos y algunas de los indios americanos.

A finales del siglo XVIII, inmediatamente después de que se formasen los primeros asentamientos británicos en Australia, apareció y reapareció la sorprendente afirmación de que los pueblos aborígenes no tenían religión en absoluto. Se decía

12-12. Toda religión, y toda ciencia, mantiene alguna actitud hacia el entorno. La meta de los australianos es convertirse en parte del entorno, no controlarlo.

que los nativos australianos carecían de un dios supremo; por lo tanto, se llegaba a la conclusión de que no tenían religión. Sus rituales eran relativamente cortos, aunque prepararse para ellos requiriese frecuentemente bastante tiempo. Los rituales estaban asociados con crisis vitales como la iniciación, o con el mantenimiento de especies determinadas de plantas y animales en lugares concretos. Los europeos de la época decidieron que tales rituales no podían ser culto. Algunos rituales incluían extracción de dientes, circuncisión, subincisión y otras dolorosas ordalías: ¿era posible que eso fuese una religión? No se encontraron oraciones. Ni ideas sobre cielo o infierno. Los primeros observadores, cegados por sus propias definiciones de religión, no podían ver lo que de hecho había: una panoplia de creencias y prácticas poética y profundamente sentida.

Algunas décadas después, cambió la valoración, pero no apareció una comprensión más adecuada. Se había acumulado una gran cantidad de datos sobre el mito y el ritual australiano, pero el siglo XIX era una época en que se buscaban los



12-13. Los aborígenes australianos consideran que el tiempo del sueño se extiende desde la creación original hasta el presente y hasta incluirlos a ellos. La creación continúa cada día, e impregna la vida cotidiana. En esta foto, un novicio, encapuchado, es dirigido por su guardián a través de los símbolos de los senderos míticos que proceden del tiempo del sueño.

orígenes. Los eruditos de la época consideraron la religión de los australianos como la más primitiva. Cometieron el error de confundir «primitiva» con «temprana». En lugar de considerar la religión australiana como el resultado de cuarenta mil años o más de ajustes, dijeron que estaba congelada en el tiempo: la religión de los primeros hombres.

La religión australiana es realmente muy distinta de las religiones del mundo occidental, pero el secreto de su comprensión es realmente muy sencillo: hay que partir de la concepción del mundo. ¿Cómo ven los aborígenes el mundo y a sí mismos dentro de él? Los aborígenes australianos postulaban que son una parte integral del mundo, y no dueños de nada de lo que hay en él. Ellos y todas las cosas del mundo nacieron en una época llamada el sueño o el tiempo del sueño (capítulo 11). En un sentido, el sueño sucedió hace mucho tiempo; en otro, es eterno y por lo tanto siempre presente. El sueño se refiere a un período mítico que se extiende al presente y al futuro; tuvo un comienzo, pero no tendrá fin. El tiempo del sueño no es como el tiempo de la forma en que nosotros lo entendemos; vincula la continua creación y remodelación del mundo, humanizándolo y culturizándolo. Los seres míticos del tiempo del sueño tenían formas cambiantes, a veces humana, a veces animal. Algunos de ellos se habían autocreado. Algunos tenían poderes especiales que podían influir en la naturaleza y la humanidad. Se creía que algunos de estos seres habían creado vida humana, incluyendo a los antepasados de los aborígenes contemporáneos. A medida que estos seres se movían por el territorio por sendas todavía conocidas por los aborígenes, algunos de ellos quedaban vinculados a lugares concretos, pero sus características esenciales no variaban. Estos seres eternos están tan vivos hoy como siempre (Berndt, 1974), y vivirán para siempre. Para los aborígenes, «el mito es la expresión diaria de lo eterno» (Yengoyan, 1979). Cuando los aborígenes cuentan sus mitos, nunca usan el tiempo pasado, ni el presente. Usan un tiempo verbal llamado imperfectivo (que comparten con el ruso y otras lenguas) que indica que la acción todavía no se ha completado, que está en curso (Yengoyan, 1990).

El continente australiano está cruzado por las pistas o senderos de las personas y demás criaturas del tiempo del sueño. Bien entrado el siglo XX, los aborígenes se concebían a sí mismos moviéndose por esos mismos senderos de la misma forma en que se movían por el territorio cazando y recolectando. Desde su punto de vista, vivían y actuaban al lado de las criaturas del tiempo del sueño, que en gran medida todavía estaban allí.

Existía, por lo tanto, una profunda vinculación —de hecho, una identidad— entre hombre y naturaleza. Esta idea es difícil para los occidentales, porque hemos separado totalmente a la humanidad del resto de la naturaleza. Lo que nosotros consideramos dos cosas —seres humanos y entorno— eran una para los aborígenes. Las personas eran naturaleza. No consideraban la naturaleza como algo para que lo explotasen los seres humanos, como en el caso de concepciones del mundo como la nuestra. Puesto que eran parte integral de la naturaleza, todo lo que hacían se dirigía a mantenerla tal y como era entonces, y como siempre había sido. Los fenómenos naturales eran interpretados como señales procedentes del tiempo del sueño para los pueblos de hoy.

«Alguien que haya ido al bosque australiano con compañeros aborígenes... no se mueve por un paisaje, sino en un ámbito humanizado saturado de significados... Cuerpo, espíritu, nombre, sombra, huellas y totemismo y su lugar sagrado estaban dentro de un sistema. Los unos implican los otros» (Stanner, 1965).



12-14. Algunos pueblos llenan el mundo de simbolismo. Para los aborígenes australianos, el significado está por todas partes y en todo. En el drama mítico que se representa aquí, el hombre del suelo representa a un canguro.

La meta de los australianos era mantener la continuidad de su entorno plenamente integrado, que los incluía a ellos mismos. Su tentativa dio origen al sentimiento de que las personas tenían su lugar en un universo armoniosamente ordenado. Los rituales australianos ponen énfasis en la relación de una persona con su «sueño», y la convierten en el núcleo de su actividad, el punto más importante de su identidad espiritual.

El mundo aborígen es por lo tanto un universo de simbolismo; casi podríamos decir que el simbolismo campa por sus fueros. Igual que en todas partes, la relación del símbolo con el significado es cultural y arbitraria. La religión australiana asume un mundo inalterado (cuya historia completa está con nosotros cotidianamente), y las personas vivas son todavía una parte integral de una creación continua.

Algunas religiones indias americanas, aunque sus mitologías y rituales son muy diferentes, también consideran su relación con el entorno como de integración y participación (Ortiz, 1969). El movimiento ecologista aspira a reestructurar nuestras actitudes hacia la naturaleza, de forma que comprendamos y expresemos en nuestro comportamiento el respeto que los australianos y los indios americanos tienen por el lugar de la especie humana dentro de la totalidad de las cosas vivientes.





Si todos los animales desapareciesen, los hombres morirían a causa de una gran soledad espiritual. Puesto que cualquier cosa que les suceda a los animales también le sucede al hombre. Todas las cosas están conectadas. Lo que le acontece a la tierra, le sucede a los hijos de la tierra.

Jefe Seathl, tribu suwanish, dirigiéndose al presidente de los Estados Unidos, 1855. Citado en Sequoia Bark, de Sequoia and Kings Canyon National Parks, 14-17 de julio, de 1989.

DICEN

Religión y maldad humana. Las religiones que se basan en la premisa de que los seres humanos llevan en sí mismos todas las fuentes del mal, igual que las del bien, son a veces confundidas con las prácticas que los occidentales llamamos **brujería**. África es un continente lleno de brujos (Evans-Pritchard, 1937; Bohannon y Bohannon, 1953). Aquí citaremos solamente una religión india americana, que deja las cosas muy claras.

La religión de los navajos está basada en dos premisas: la primera es la idea de armonía (algo parecido a algunos de los sistemas legales que vimos en el capítulo 7). Los navajos postulan que el mundo fue creado para ser armonioso, conforme a los poderes immanentes del universo que bañan toda la naturaleza. La armonía se mantiene en la medida en que todo el mundo se comporta de la forma adecuada, lo que hace que todo sea hermoso. Cuando la gente se desvía del camino, tiene amargas consecuencias para todo el sistema. Los nava-



12-15. El mal puede proceder de la acción humana, de espíritus arbitrarios o malignos, de la naturaleza del universo. Puede ser detectado o evitado por muchos medios, especialmente medios rituales. Las pinturas de arena navajo, como la que vemos aquí realizada para un niño enfermo, son creadas para simbolizar el bien y el mal, los dioses y los espíritus. Cada elemento de la pintura tiene un significado simbólico. Tras el ritual, las pinturas de arena son destruidas.

jos tienen rituales que restauran las cualidades bellas, armoniosas y recíprocas de la vía correcta.

La segunda premisa que sostiene la religión de los navajos —y muchos otros aspectos de su vida— es la idea de estricta reciprocidad. Un favor debe ser devuelto. También las ofensas. Así, regalos y favores imponen respuestas, aunque pueden no ser simétricas, especialmente si las dos personas tienen posibilidades económicas muy dispares. Perjuicios y disfavores también se devuelven de forma recíproca.

Los navajos postulan por parte de sus fuerzas sobrenaturales la misma clase de respuestas recíprocas que por parte de sus vecinos. Las fuerzas sobrenaturales es probable que lo dañen a uno —es decir, actúen con reciprocidad— si se violan los tabúes. Solamente hay que descubrir qué regalos obligarán a los poderes a corresponder.

Los navajos también postulan que la desgracia proviene de tres fuentes: (1) de ofender o no rendir servicios a las fuerzas sobrenaturales, especialmente violando los tabúes asociados con esas fuerzas; (2) por contagio, especialmente contaminación ritual de los cadáveres y los fantasmas, y (3) por la brujería de las personas que no viven conforme a los fines armónicos, y que por lo tanto perjudican a otros, por esa razón o por odio o rencor.

Había treinta y seis ceremonias navajo entre las que escoger en los sesenta (Aberle, 1966). Su número sigue siendo más o menos similar. Estas ceremonias son ejecutadas cuando los especialistas, denominados «cantores», son requeridos para ello. El beneficiario de la ceremonia puede estar enfermo y buscar el restablecimiento, o estar perfectamente sano y querer prevenir la desgracia. El paciente, si sabe qué tabú ha sido transgredido, selecciona el canto ritual que debe ser ejecutado. Si el paciente no lo sabe, hay que consultar a alguien que lo diagnostique: una persona a la que le tiemblen las manos, que escrute las estrellas o alguien denominado «el que escucha», que recibe mensajes de lo sobrenatural.

Los especialistas son instruidos por otros especialistas, generalmente parientes, de forma que los honorarios de la enseñanza puedan ser bajos. El especialista neófito debe someterse a la ceremonia como beneficiario, y luego debe ejecutarla con el maestro como beneficiario. Puesto que los navajos están convencidos de que una persona no debe revelar nunca todo lo que sabe, algunos detalles de la ceremonia generalmente son silenciados. De esta forma, algunos cantores conocen solamente partes de las ceremonias, especialistas diferentes ejecutan las ceremonias de forma ligeramente distinta, y las ceremonias cambian levemente de generación en generación.

La ceremonia de curación incluye la creación de una pintura de arena en el suelo, y luego colocar al paciente sobre ella. Durante este período, el propio paciente se convierte en un personaje sagrado. El canto y los honorarios pagados al especialista se supone que crean una reciprocidad correcta con los poderes sobrenaturales, de forma que la curación puede producirse. Las pinturas son destruidas cuando el ritual finaliza. Los navajos temen que el paciente pueda empeorar si las ceremonias no son realizadas correctamente.

Los navajos dicen que si la ceremonia no corrige la desgracia o la enfermedad, y no hay duda tras varias ceremonias, luego la causa es la brujería. Reconocen cuatro clases diferentes de brujería (Kluckhohn, 1944), cada una con su propio

nombre, aunque los navajos dicen que los practicantes de tales maldades se mantienen unidos. Son:

(a) *Brujería* causada por brujos que utilizan lo que los navajos que hablan inglés llaman «veneno», que es un polvo supuestamente preparado con carne de cadáveres. Este polvo puede ser introducido en el *hogan* a través del paso para el humo, o introducido en la nariz de la víctima cuando duerme, o soplado en su cara cuando está entre una multitud. Los brujos están asociados con la muerte. Se convierten en brujos para ejecutar una venganza contra sus enemigos, que en su opinión les han causado perjuicios. En el proceso de convertirse en brujo, se supone que la persona debe sacrificar a un pariente cercano, probablemente un hermano o hermana. Los brujos están activos durante la noche, cuando toman la forma de animales, especialmente lobos y coyotes. Se dice que es posible rastrear a un brujo que estuvo en una zona por la noche siguiendo las huellas de estos animales. A veces las huellas llevan hasta la casa de otro navajo. A veces le disparan a un brujo por la noche, y la gente se percata de quién es cuando, a veces muy lejos, alguien aparece con una herida inexplicable. Disfrazados de estos animales, se dice que los brujos se reúnen por la noche y se sientan en círculo comiendo cadáveres, que incluso pueden estar almacenados en las cuevas en las que se reúnen. Algunas personas dicen que los brujos hacen en estas reuniones pinturas de arena como las utilizadas en la curación, pero estas pinturas representan a sus víctimas deseadas.

(b) Los *sortilegios* se cree que funcionan de forma diferente, implicando encantamientos que se pronuncian sobre algo asociado con la víctima: ropas, cabello, recortes de uñas, heces y cosas semejantes. Estos artículos se supone que deben ser enterrados bien con carne de cadáveres o con algo robado de una tumba. Después el sortilego canta una canción, quizá una «buena canción» cantada al revés. Se dice que cada uno de ellos está asociado con un poder sobrenatural concreto (representado por el sol, la tierra, el relámpago o la oscuridad) o con un animal como un oso, una serpiente o un búho. Los sortilegios pueden ser utilizados para arruinar las cosechas, matar el ganado, o estropear un coche.

(c) La *hechicería* es una práctica que supone arrojar objetos dentro del cuerpo de la víctima. Se dice que casi todos los hechiceros son hombres ancianos. El objetivo es causar enfermedad.

(d) La *manía brujeril* es sobre todo magia amorosa, que utiliza plantas como el estramonio y otras solanáceas para atraer a una persona concreta. Estas pociones pueden ser administradas en cigarrillos, con la comida e incluso al besar.

La religión de los navajos (incluida la brujería) está basada en una teoría de la reciprocidad en la que la gente es responsable de devolver los buenos actos de otros y de impedir las desgracias que ocurren cuando otros (incluyendo los poderes sobrenaturales) no se comportan justamente o de forma adecuada. Al contrario, la mayoría de las religiones cristianas están basadas en una serie de obligaciones morales otorgadas por un dios supremo, la transgresión de las cuales lleva al pecado y por lo tanto a los aprietos.

Los niños navajos aprenden las ideas sobre religión y brujería de sus padres, que las invocan cuando son incapaces de manejar de otra forma problemas sociales o prácticos (Kluck-

hohn, 1944), igual que los padres occidentales le echan la culpa a Dios cuando no pueden encontrar otra explicación. Existen muchos factores y sucesos que la gente no puede controlar, especialmente la enfermedad, largos períodos de hambre o la necesidad. La brujería es considerada el último recurso para conseguir poder si uno no puede obtenerlo de otra forma, o de expresar lo que no está culturalmente permitido, incluyendo el antagonismo.

Es racional creer en la brujería. Una de las grandes ideas sobre la brujería es que si aceptas sus premisas —que la desgracia es causada por los malos deseos de otra gente— es una serie perfectamente lógica de creencias (Evans-Pritchard, 1937). De hecho, probablemente sea cierto que si se aceptan las premisas de cualquier religión, su teología y su práctica son una consecuencia lógica.

Religión y denuncia. El budismo es una religión basada en una lógica que niega toda virtud a la recompensa personal. De hecho, el budismo intenta superar la idea de lo personal. Es una religión sosegada, basada en la racionalidad y el conocimiento de «la vía». El budismo es una serie de ideas absolutamente satisfactoria, pero es difícil vivir de acuerdo con las metas del sacrificio del yo, los placeres y la comodidad. Sin embargo, existen caminos para «luchar contra el sistema», de forma que el programa budista de vida puede ofrecer grandes recompensas personales.



12-16. Los complejos significados del budismo birmano están simbolizados en sus figuras de Buda y en muchos iconos y elementos de la arquitectura de los templos budistas. Este santuario con su Buda está en Pegu, al norte de Rangún.

El budismo parece ser único a la hora de responder a las preguntas eternas. Existen dos clases de budismo: el budismo mahayana, que se practica en la India y Asia oriental, y el budismo theravada, que se practica en Tailandia, Birmania,

Camboya y Ceilán. El budismo theravada de Birmania (Spiro, 1970) no tiene santos o salvadores. Sus escasos rituales son sencillos. Está construido alrededor de «cinco conceptos», ninguno de los cuales significa exactamente lo que las palabras con que se traducen quieren decir habitualmente. Estos principios son:

- (1) *Materialismo*, la doctrina de que los seres humanos no tienen alma. Las personas son un agregado de factores que desaparecen al morir; el mundo está formado por átomos, en constante movimiento. Los átomos se reciclan en la reencarnación en una nueva vida, pero ni el cuerpo ni el alma sobreviven para participar en ella.
- (2) *Ateísmo* se parece más a lo que el término significa en lenguaje habitual. El budismo es una religión sin dios. «No existe un Creador que haya [formado] el mundo, que guíe su curso o que rija los destinos de los hombres» (Spiro, 1970). No hay un dios hacia el que se pueda volver un individuo buscando la salvación.
- (3) *Pesimismo* implica una doctrina del sufrimiento. No importa lo agradable que sea: cuando se mira desde el punto de vista budista, cualquier acción supone sufrimiento. La rueda de la vida y de la reencarnación es un camino eterno de sufrimiento. El término «sufrimiento» parece que no significa exactamente lo mismo que quiere decir en castellano normal.
- (4) *Nihilismo* significa que todo en el mundo se encuentra en un estado de no permanencia. No hay realidad: todo lo que es real en un momento es algo más en el siguiente. La meta debería ser el nirvana, la extinción de la existencia: llevar el ciclo eterno de reencarnaciones hasta un final.
- (5) *Egoísmo* implica que puesto que no hay dios ni salvador, ni nadie que vigile, por lo tanto no hay yo. Sin embargo la salvación depende de las acciones personales.

El budismo theravada es quizá la religión del mundo más difícil de practicar literalmente. La mayoría de sus adeptos no lo intentan. En lugar de buscar la nada del nirvana, llevan vidas morales en un intento de mejorar su posición en la rueda de la vida. También pueden volverse hacia otras religiones, puesto que el budismo no es una religión exclusivista. A diferencia del cristianismo, el judaísmo o el islam, el budismo no tiene sanciones contra la aceptación de otras religiones al mismo tiempo. Así, el budismo es probable que esté asociado al menos con otra religión. La forma en que el budismo es practicado, se parece a la religión en las demás sociedades más de lo que los textos budistas sugieren (Spiro, 1970).

El budismo es, a pesar de la carencia de un salvador personalizado, una religión de salvación. Los budistas tienen que salvarse a sí mismos. En cierto sentido, y sin que importe la religión de la que hablemos, todo el mundo debe salvarse a sí mismo; la diferencia está en la cantidad de apoyo que consigue la persona. El mismo Buda pospuso su entrada en el nirvana para trazar la vía que había seguido para llegar a él. No obtuvo méritos suplementarios por ello, ya se había ganado su nirvana. Su preocupación por los seres humanos era tan grande que retrasó su recompensa del nirvana para ayudarles. Así, el sendero, la vía que él mostró es el camino de la salvación.

Cinco puntos principales del budismo theravada

Materialismo Los átomos que forman el cuerpo se reciclan constantemente, pero ni el cuerpo ni el alma sobreviven para participar en la siguiente vida.

Ateísmo No hay dios al que uno pueda dirigirse en busca de salvación.

Pesimismo Toda experiencia humana es sufrimiento. La reencarnación es una rueda de sufrimiento sin fin. Deberíamos desear el nirvana para poder salir de la reencarnación constante y del sufrimiento que la acompaña.

Nihilismo No hay realidad; el nirvana llevará al fin el ciclo de reencarnaciones.

Egoísmo Puesto que no hay dios, no hay yo. El sufrimiento y la muerte son normales; lo único que los hace deplorables es que los sufre un yo consciente.

12-17. El budismo theravada está basado en cinco puntos principales, pero es difícil vivir de acuerdo con él, y las personas han encontrado medios de rodearlo.

Uno de los dogmas básicos del camino de Buda es eliminar el sufrimiento mediante la eliminación del deseo. Querer lo que uno no tiene o estar demasiado atado a lo que ya se tiene no lleva más que al sufrimiento. La forma de eliminarlo es deshacerse del deseo de tales cosas. No hay que apegarse al yo; la única razón de que el envejecimiento, la enfermedad y la muerte sean sufrimientos es que se perciben como *mi* envejecimiento, *mi* enfermedad, *mi* muerte. Si podemos desembarazarnos del «mi», esos acontecimientos son sucesos neutros de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

Existe también una idea llamada karma que equivale a los méritos y deméritos del viaje hacia el nirvana. De hecho, «el universo moral está gobernado por la ley del karma... la ley de acción y retribución» (Spiro, 1970). Hay actos moralmente buenos y actos moralmente malos. Ambos tienen una retribución que influirá en el renacimiento tras la muerte.

La definición budista de la vida buena es buscar primero la moralidad y solamente más tarde conseguir las metas más elevadas a través de la meditación y la sabiduría. La moralidad se alcanza superando la ignorancia. Esto significa renunciar al yo, darse cuenta de que toda existencia es fugaz, y de que el deseo solamente puede llevar al sufrimiento. Algunos budistas no pueden concebir la total no existencia que implica el nirvana. «Cuando las doctrinas religiosas no son consecuentes con las estructuras perceptivas y cognitivas de los actores, serán rechazadas... Las doctrinas religiosas son aceptadas si pueden ser utilizadas para satisfacer diversas necesidades de los fieles» (Spiro, 1970).

Como resultado de ello, podemos entender por qué la mayoría de los budistas birmanos intentan asegurarse una mejor posición en su siguiente reencarnación más que conse-

guir la aniquilación del nirvana. Esperan conseguir en otra vida lo que no pueden tener en esta. En sus vidas cotidianas, no aceptan la proposición de que el placer es sufrimiento; no quieren renunciar a las cosas que proporcionan placer. El sufrimiento, dicen, es el resultado de malos espíritus, pobreza y gobiernos tiránicos. El sufrimiento es el resultado del mal karma, que sólo puede ser anulado al contrarrestarlo con buen karma. Algunos birmanos incluso rechazan la búsqueda del nirvana. La mayoría son conscientes, sin embargo, de que no ambicionar el nirvana es una herejía: dicen que lo desean pero que todavía no han llegado lo bastante lejos para buscarlo.

En esta situación, la idea de mérito, o de buen karma, por las buenas acciones adquiere un gran significado. Existen tres formas de conseguir méritos: caridad, pensamientos y acciones morales y meditaciones.

En el budismo theravada, el ritual existe en la práctica, aunque es denigrado en las escrituras sagradas, que están dedicadas sobre todo a la salvación, no a la religión en la vida cotidiana. Como otras religiones, tiene rituales instrumentales para conseguir fines deseados, como bienestar físico o tiempo favorable; rituales conmemorativos para honrar acontecimientos históricos o míticos; ritos de paso para honrar el camino de una persona por la vida; y rituales expresivos que permiten la expresión de las emociones.

La religión responde aproximadamente a las mismas preguntas en todas partes, pero existe una gama extraordinariamente amplia de símbolos y creencias con las que encarar estas preguntas. La religión también es de forma universal una fuente de fortaleza en la adversidad, y un medio de mantener la paz dentro de la comunidad.

IDEOLOGÍA Y SECTAS

Las ideologías son comparadas a veces con las religiones; las sectas, al menos para sus miembros, son religiones. Ambas comparten aspectos de las religiones. Es casi seguro que ninguna definición que las diferencie sería comúnmente aceptada.

Ideología y ciencia

Una ideología es una serie de doctrinas, afirmaciones e intenciones que sirven de base a un movimiento social o político. Aunque las ideologías pueden dar respuestas a las eternas preguntas, probablemente también proporcionan respuestas a preguntas adicionales, como la naturaleza del poder en los asuntos humanos, que se prolongan en la esfera política. Comunismo, conservadurismo, liberalismo y nazismo son ideologías. Aunque las ideologías frecuentemente contienen especulaciones visionarias sobre la naturaleza del ser humano y la sociedad, su propósito generalmente tiene que ver con el cambio de las dimensiones del poder en la sociedad. Las religiones establecidas pueden convertirse en o abrazar ideologías políticas cuando son utilizadas más como guías de acción política que de vida. La ideología, como la religión, exige fe para la búsqueda.

12-18. Las ideologías como el marxismo o el conservadurismo, si se siguen con servilismo, hacen imposible su cuestionamiento. Se parecen a algunas religiones porque impiden desafiar sus premisas básicas. Así rebajan la capacidad de reexaminar las proposiciones o ideas que pueden derivarse de considerar las ideas antiguas desde nuevos puntos de vista.

Las ideologías pueden estar centradas sobre casi cualquier idea: justicia, igualdad, pureza étnica, bienestar social, o muchas otras cuestiones. Los ideólogos requieren que los adeptos estén completamente de acuerdo a la hora de aceptar todas las doctrinas ideológicas, o de lo contrario ser acusados de equivocados o malos. De hecho, algunas personas consideran que sus ideologías trascienden la ley y la religión organizada.

Las ideologías pueden ser fuertes por la misma razón que las religiones: proporcionan respuestas vitales al menos a algunas de las eternas preguntas, y la respuesta es considerada de mayor importancia que la pregunta. Las ideologías proporcionan «mapas de realidad social problemática» (Geertz, 1964).

Las ideologías se diferencian de la ciencia social (o de cualquier otra ciencia) en que sus proposiciones no son presentadas como teorías para ser criticadas, probadas y mejoradas, sino como premisas para ser aceptadas con fe. La ciencia sirve de base a nuestra moderna concepción del mundo. El cientificismo, con todo, es una ideología, es decir, muchos no científicos (y algunos científicos) están convencidos no sólo de que la ciencia puede explicar el universo, sino también de que puede salvar el mundo. La dificultad de tal posición se ve fácilmente cuando comprobamos lo que las personas, utilizando la tecnología y la ideología, le han hecho al medio ambiente.



Los aborígenes australianos y los indios americanos buscaban recompensas desapareciendo en la totalidad de la Naturaleza. Sus creencias estaban basadas

en su íntimo conocimiento de la naturaleza y sus mitos sobre la forma en que ellos, su sociedad y sus antepasados encajaban en el mundo natural. A la inversa, los pueblos industriales y posindustriales actuales buscan recompensas separándose de la Naturaleza, de forma que puedan entenderla, controlarla y explotarla. Hacen un dualismo del conocedor y de lo conocido en lugar de hacer una unidad del conocedor como parte de lo conocido. La cuestión se reduce a la forma de entender el universo desde dentro o desde fuera. Los científicos están fuera. Los aborígenes están dentro. Cada acercamiento tiene sus recompensas y presenta sus problemas.

Fijaos en que no digo que los científicos quieran controlar la Naturaleza. Esto es otra cuestión, importante, pero diferente. Es parte de la ideología del cientificismo, no parte del método o los fines de la ciencia.

PARA RAROS, NOSOTROS

Si la ciencia no se comprende y se transforma en una ideología, a menudo denominada cientificismo, se mata el genio de la ciencia. El cientificismo puede ser una tendencia a reducir toda la realidad y la experiencia a descripciones matemáticas hasta hacerlas «parecer» científicas; puede consistir en poner excesivo énfasis en los resultados de las pruebas de selectividad sin preocuparse por el trasfondo cultural de las personas que las realizan. La moralidad de la ciencia, como la moralidad de la religión, debe ser mantenida bajo constante y atenta vigilancia.

Sectas

Diferenciar una secta de un culto de una religión establecida puede ser imposible. **Secta** se ha convertido en una palabra despectiva frecuentemente utilizada para describir a organizaciones que están desacreditadas para todo el mundo excepto sus miembros. Las sectas son casi siempre grupos religiosos minoritarios (pero denominaciones religiosas pequeñas y aceptadas, como los cuáqueros o los menonitas, no son sectas).

Algunas sectas desembocan en religiones establecidas. El cristianismo comenzó como una secta del judaísmo; el mormonismo comenzó como una secta del cristianismo. La mayoría, sin embargo, no sobreviven. Las personas atraídas hacia las sectas frecuentemente hallan que les proporciona respuestas no sólo a las eternas preguntas, sino también a decisiones personales que deben tomar. Una secta por lo tanto los «libera» de su indecisión (Whalen, 1981). Muchas

religiones organizadas se ven desgarradas por sectas de vez en cuando; se forman cuando unos pocos seguidores se centran en una parte de las enseñanzas sobre las eternas preguntas, reinterpretándolas o colocándolas en nuevos contextos. La mayoría de los fundadores de sectas y de sus miembros están convencidos de que hay algo profundamente erróneo en la sociedad que solamente puede ser corregido cambiando las prácticas religiosas y morales.

Las sectas son comunes en muchos países de Europa, Asia o América. Se extendieron mucho en los Estados Unidos en los años sesenta, cuando mucha gente estaba convencida de que la vida americana abundaba en pecado y maldad. Miles de jóvenes abandonaron sus estudios, sus familias, y entraron en sectas. Para algunos, fueron un grato refugio contra las drogas; para otros, fueron un refugio contra fuerzas que percibían como dañinas o sin significado. Las sectas eran una forma de expresar incomodidad, una forma de retirarse de la confusión de la vida moderna.

Estos jóvenes de los sesenta estaban buscando algo. No sabían lo que era, pero muchos creyeron que lo habían encontrado en las sectas. Los rituales secretos de muchas sectas reforzaban la influencia sobre sus miembros. El poder de la participación en el grupo puede proporcionar un colectivo seguro y cerrado: los que están fuera se convierten en «el enemigo». Los miembros, generalmente incómodos con la sociedad antes de llegar a la secta, llegaban realmente a temer al mundo.

Una de las sectas mejor conocidas de los años setenta fue la creada por el reverendo Sun Myung Moon, llamada Iglesia de la Unificación. El reverendo Moon nació en Corea. Educado como cristiano, se aplicó a crear lo que llamó la «nueva y fundamental verdad final» para sus seguidores. Tras recibir una educación japonesa, volvió a Corea para meterse en un grupo cristiano disidente que creía que el próximo Mesías sería coreano. Fue excomulgado de la Iglesia presbiteriana coreana por sus actividades con este grupo.



12-19. Las sectas a menudo ofrecen consuelo y refugio cuando las realidades de la sociedad se hacen abrumadoras o desagradables. En los sesenta y comienzos de los setenta, miles de jóvenes se unieron a sectas como la Iglesia de la Unificación bajo la dirección del reverendo Sun Myung Moon. Aquí el reverendo Moon bendice a dos mil parejas, todos miembros de su iglesia y que reciben a cónyuges seleccionados para ellos entre otros miembros de la secta.

Inició su propia iglesia, cuyos gastos eran pagados por fábricas que controlaba.

Moon decía que Jesús se le había aparecido en enero de 1972, diciéndole que llevase su mensaje a América. Cuando Moon objetó que no sabía inglés, Jesús le dijo que eso no tenía importancia, que él cuidaría de Moon y de que el mensaje se recibiese. Moon comenzó en seguida su Misión Americana y formó su iglesia. Sus miembros fueron denominados *moonies*; el 35 por ciento procedía de hogares católicos, el 45 por ciento de protestantes y alrededor del 7 por ciento de judíos. Trabajaban en su religión a tiempo completo. De hecho, trabajaban doce horas al día pidiendo o vendiendo caramelos o flores para incrementar la riqueza de la iglesia para llevar a cabo lo que definían como la obra de Dios. Todos los ingresos eran entregados a oficiales de la iglesia a cambio de un lugar donde dormir, una dieta severa pero adecuada, la promesa de un mundo mejor y una serie de metas idealistas con las que podían identificarse. Las drogas estaban prohibidas. El sexo estaba prohibido para los nuevos miembros. Cuando se habían probado a sí mismos durante tres años permaneciendo fieles a este régimen de vida, podían casarse, y sus parejas eran elegidas por la iglesia. Todos los años tenían lugar matrimonios masivos.

Mientras tanto, la Iglesia de la Unificación y el reverendo Moon se hicieron ricos. Compraron propiedades en varios lugares de los Estados Unidos, incluyendo hoteles para alojarse. El reverendo Moon vivía en una mansión con vistas al río Hudson. Sus nueve hijos acudían a colegios caros. Tenía varias limusinas y un barco.

La Iglesia de la Unificación fue acusada de lavar el cerebro a sus miembros, igual que otras sectas que se hicieron populares en esta época. Algunos padres se pusieron furiosos y surgió un nuevo servicio: los padres de los *moonies* contrataban a gente que raptaba a sus hijos y los forzaba a un contralavado de cerebro. Alrededor de la mitad volvieron al movimiento.

La cultura americana, en esta época, estaba sufriendo la guerra del Vietnam, que ofrecía pocas salidas para atraer a los jóvenes idealistas y comprometidos. Muchas sectas de esta época y desde entonces han utilizado las ciencias sociales y la psicología para formular sus programas. La Dianética y la Cienciología son un caso claro: su fundador refundió la psicología freudiana y la parte confesional de la religión católica en una nueva amalgama. Los Hare Krishna, una secta hindú organizada en el siglo XV, floreció en los Estados Unidos, utilizando los cantos y la mendicidad para conseguir paz y salvación.

La mayoría de las sectas son grupos temporales que proporcionan moral alta y regímenes estrictos a las personas que carecen de ellos. Muchas ayudan a estas personas. Se ven obstaculizadas, sin embargo, por estar fuera de la sociedad, por su posición como parásitos de las religiones establecidas, y frecuentemente por un liderazgo corrupto.

Unas palabras sobre las respuestas fáciles. Las ideologías abundan en el mundo moderno. Cuando las posibilidades de elección son tantas y tan variadas como en las culturas complejas, hay que encontrar formas de simplificar. Las ideologías proporcionan simplificaciones que a veces son útiles. Si en el proceso inducen a sus adeptos a cesar en su búsqueda, anu-

lan el crecimiento. Las ideologías (sin que importe la semilla de verdad que contengan) provocan graves carencias en la ciencia y en la ciencia social, así como en la religión y la opinión pública.

La ciencia carece de un elemento importante cuando se ve enfrentada a poderosas ideologías. La ciencia como concepción del mundo no posee un sistema moral incorporado. La tarea de la ciencia es proporcionar constantemente buenas preguntas, investigar buscando más. A la inversa, las ideologías y las sectas intentan acallar las preguntas. Ofrecen sistemas morales cerrados con respuestas apropiadas a preguntas difíciles. Dicen proporcionar senderos fáciles a través del laberinto de elecciones difíciles; a veces, años después, los adeptos se dan cuenta de que el coste ha sido haber caído en una trampa social. Cuando no puedes hacerte preguntas, estás a merced de la gente que ofrece respuestas. Siempre que renunciamos a buscar respuestas mejores, la cultura se convierte en nuestra prisión en lugar de ser nuestra herramienta.

REFLEXIONES FINALES

Tanto la religión como la ciencia ofrecen formas de explicar lo desconocido. La ciencia se centra en descubrir las mejores preguntas. La religión se centra en respuestas tranquilizadoras y tradicionalmente fáciles a las eternas preguntas que dejan perplejas a las personas de todas las sociedades. La combinación de preguntas y respuestas es la concepción del mundo. Explorar las diferentes concepciones del mundo es la tarea principal de los antropólogos; y cuestionarse la suya es una de las más exigentes.

PALABRAS CLAVE

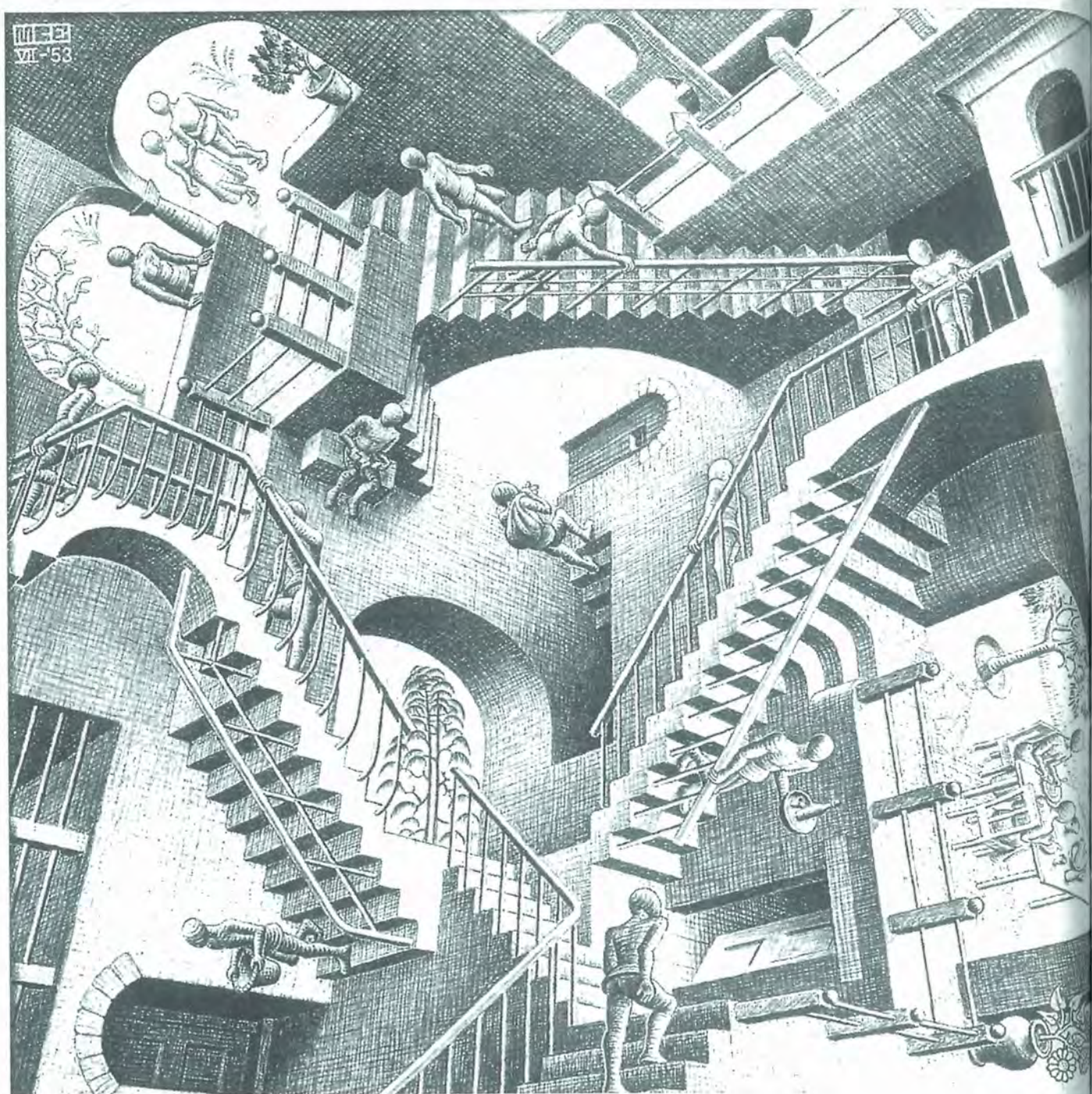
- adivinación** contar lo desconocido o predecir el futuro mediante presagios o profecías que explotan información que está más allá de la conocida por la gente normal.
- brujería** forma irracional de asociar las desgracias de algunas personas con prácticas antisociales o no aceptadas por parte de otras personas, con la premisa habitual de que la desgracia fue causada por las personas inaceptables.
- concepción del mundo** la combinación de ideas, incluyendo las religiosas y rituales, sobre cómo se hizo el mundo, las fuerzas que hacen que siga funcionando, y el lugar que ocupan en este mundo las personas y los grupos sociales.
- chamán** sacerdote que se encuentra en muchas sociedades siberianas y de Norteamérica; se dice que el sacerdote tiene acceso directo a los poderes sobrenaturales.
- nihilismo** rechazo de la creencia en la religión, las leyes, el gobierno. En el budismo, es la idea de que no existe una realidad más allá del tiempo, y que todas las cosas del mundo se encuentran en un estado de no permanencia.
- secta** esta palabra tiene varios significados. Por un lado, se aplica a una organización que practica una observación religiosa o ritual. También puede referirse a un grupo religioso que no coincide con las religiones principales de la sociedad, pero que atrae a personas que buscan seguridad,

consuelo y una situación sin sobresaltos. Finalmente, puede aplicarse a movimientos religiosos que surgen para enfrentarse a situaciones de contacto cultural.

totemismo otra religión construida por los antropólogos. Los pueblos de muchas partes del mundo efectivamente clasifican la naturaleza de forma que algunas personas son colocadas en alguna de las categorías naturales. Postulan una relación especial entre los miembros de la categoría, incluyen-

do a las personas. Tales creencias son frecuentemente la base del ritual, pero no están organizadas como «religiones» por los pueblos que las creen o lo practican.

vudú religión de base africana del Caribe, especialmente en Haití, en la que se dice que los espíritus son inmanentes y pueden poseer a las personas. La palabra en muchos idiomas occidentales ha adquirido el sentido de brujería, magia y conjura.



CONTEXTO

V

Ahora ya sabemos algo sobre los pilares biológicos de la cultura, y sobre qué es la cultura y cómo se aprende. Sabemos que la gente crea sus propias personas individuales y constantemente recrea sus sociedades en el proceso de utilización de la cultura. Hemos echado un vistazo a algunas de las muchas formas en las que la cultura puede ser institucionalizada.

Ahora podemos investigar los procesos mediante los cuales actúa la cultura, especialmente la forma en que la cultura se altera cuando cambia su contexto. La antropología es extremadamente consciente (más que las demás ciencias sociales) del contexto —consideración de la forma en que se interconectan entorno, tecnología y organización social— y del impacto de las culturas entre sí.

Tenemos que aprender a utilizar la antropología para examinar nuestro mundo actual y lo que podría ser nuestro futuro.

Reflexiones finales ofrece un breve resumen de las ideas antropológicas que pueden dar más significado a la vida de toda persona culta. Este resumen es un repaso, pero —lo que es más importante— lanza un reto para el futuro. ¿De qué forma puede la antropología ayudarnos a hacer de nuestras vidas y nuestra cultura algo más sensato y más satisfactorio?

Libros que cambiarán vuestras vidas Martha C. Ward

Bodley, John H.

- 1985 *Anthropology and Contemporary Human Problems*, segunda edición, Mountain View, CA., Mayfield Publishing Co.
1987 *Tribal Peoples and Development Issues*, Mountain View, CA., Mayfield Publishing Co.
1990 *Victims of Progress*, tercera edición, Mountain View, CA., Mayfield Publishing Co.

Los libros de Bodley son modelos que ilustran los efectos de la occidentalización, el colonialismo y la «modernización» que han barrido, y a veces aniquilado, a las culturas tribales del mundo.

Fossey, Dian

- 1984 *Gorillas in the Mist*, Boston, Houghton Mifflin Co. (trad. esp. *Gorilas en la niebla*, Barcelona, Salvat, 1986).
Una película con el mismo título hizo famosos los esfuerzos de preservación e investigación de Fossey. El libro habla del amor por los gorilas, de salvarlos de los cazadores furtivos, y de contarnos al resto de nosotros por qué los machos de dorso plateado son útiles, cómo crecen con personalidades identificables los bebés primates y qué hacen las hembras en celo.

Harris, Marvin

- 1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Nueva York, Random House (trad. esp. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1980).
1977 *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*, Nueva York, Random House (trad. esp. *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona, Argos, 1978).
1985 *Good to eat: Riddles of Food and Culture*, Nueva York, Simon & Schuster (trad. esp. *Bueno para comer*, Madrid, Alianza, 1990).
1987 *Why Nothing Works: The Anthropology of Daily Life*, Nueva York, Simon & Schuster.
1989 *Our Kind: Who We Are, Where We Came From, Where We Are Going*, Nueva York, Harper & Row, Publishers, Inc. (trad. esp. *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 1994).
Disfrutaréis leyendo estos libros aunque no estéis de acuerdo en absoluto con sus interpretaciones. Marvin Harris escribe muy bien. Normalmente da un efecto a sus teorías y datos que proporciona una agradable lectura y un buen punto de partida para vuestros trabajos de curso.

Kehoe, Alice Beck

- 1989 *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. La mayoría de los estudiantes quieren saber qué sucedió realmente en Wounded Knee, qué les pasó a los guerreros indios que derrotaron al general Custer y qué tiene que ver todo esto con los movimientos religiosos y la supervivencia en condiciones de tensión casi intolerable. Aquí lo encontraréis.

Keiser, R. Lincoln

- 1969 *The Vice Lords: Warriors of the Streets*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. Las bandas callejeras y el crimen urbano son temas candentes. Este análisis no sólo muestra lo que eran las bandas hace algunos años (ahora son mortales, pero ya entonces lo eran), sino que además es un clásico de la antropología urbana.

Kroeber, Theodora

- 1961 *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*, Berkeley, CA, University of California Press (trad. esp. *Ishi: el último de la tribu*, Barcelona, Boch, 178). Este libro, escrito por la magnífica narradora que fue esposa del antropólogo Alfred Kroeber y madre de la escritora de ciencia ficción Ursula LeGuin, os romperá el corazón. El último indio yahi, habiendo perdido irreparablemente a su familia, su lenguaje y su cultura, renunció finalmente, y salió del desierto donde había estado viviendo solo. Fue llevado al Museo Universitario de la Universidad de California en Berkeley, donde vivió y trabajó en la medida en que consiguió adaptarse a la vida en los Estados Unidos de comienzos de siglo.

Mead, Margaret

- 1956 *New Lives for Old: Cultural Transformation-Manus, 1928-1953*, Nueva York, William Morrow and Co. Reimp. 1980 en Greenwood Press, Westport, CT. Este libro os cuenta lo que probablemente pasa en una sociedad aislada, llamada «primitiva», cuando aparecen hordas de americanos y otros extranjeros y hacen cambios monumentales. Es independiente, pero puede ser leído como una continuación de *Educación y cultura en Nueva Guinea* (1930). Mead os cuenta lo que les sucedió a los personajes de su libro anterior cuando se les vino encima el siglo XX.

Spradley, James P.

- 1972 *The Cultural Experience: Ethnography in Complex Society*, Chicago, Science Research Associates. Reimp. 1988 en Waveland Press, Inc., Prospect Heights, IL. Estudiantes como vosotros idearon los proyectos, dirigieron la investigación y escribieron el libro. Spradley era un antropólogo poco normal y con mucho talento que pensó mucho sobre la realización del trabajo de campo en sociedades complejas como la nuestra. Escribió varios libros magníficos: *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads* (Boston, Little, Brown & Co., 1970. Reimp. 1990 en University Press of America, Inc., Lanham, MD) trata sobre los vagabundos en Seattle antes de que los sin hogar se convirtiesen en un problema reconocido. El que mejor recoge su estrategia de investigación es probablemente *The Cocktail Waitress: Women's Work in a Man's World*, con Brenda J. Mann (Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1975. Reimp. en McGraw-Hill Publishing Co., Boston). Tras leerlo, no volveréis a tomaros a la ligera a las camareras, y comprenderéis mejor de lo que nunca hubierais imaginado la antropología de la vida moderna.

Cómo Funciona la Cultura

13

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Para entender el cambio cultural, hay que desplazar el centro de la idea de cultura del aspecto nominal al aspecto verbal: en lugar de preguntar qué es, tenemos que preguntar cómo funciona. Esto significa que ahora debemos examinar tanto procesos (los aspectos dinámicos de la cultura) como instituciones (los aspectos estructurales).
- Una herramienta básica para el estudio de los procesos culturales es la cadena de acciones.
- Algunos procesos culturales son cíclicos, por cuanto se repiten. Otros son trayectorias: hay un comienzo, un punto medio y un final. La rutina diaria es cíclica; los procesos técnicos u organizar una reunión son trayectorias.
- Las cadenas de acciones pueden volverse destructivas. Si las personas se ven inmovilizadas en una cadena de acciones destructiva —es decir, si no pueden detenerla o cambiarla—, puede convertirse en una trampa social.
- La cultura crece. La invención, la difusión (tomar detalles culturales de otro grupo) y la recontextualización de materiales dentro de una cultura forman parte de los procesos culturales, aunque la proporción entre invención y difusión puede variar por muchos factores.
- Constantemente pueden producirse pequeños cambios en las cadenas de acciones y otros procesos culturales con un impacto relativamente escaso en la cultura global. Luego, cuando estos pequeños cambios se acumulan, la cultura parece cambiar de repente. Estos períodos pueden ser denominados crestas culturales.
- La evolución cultural se produce cuando los cambios culturales aumentan hasta el punto de que a la gente le resulta imposible volver a las soluciones anteriores.
- Europa alcanzó una cresta cultural hacia 1400. Los resultados fueron la expansión de las sociedades europeas frente a todas las demás, y la propagación de la cultura europea por todo el globo.

Saber cómo funciona la cultura es tan importante como saber de qué forma funciona el universo o nuestro cuerpo. Saber cómo funciona es el primer requisito para curarlo y modelarlo. Cultura es información, además de todos los atributos adscritos a ella. Utilizando una analogía informática, podemos ver que la cultura es un banco de información en el sentido de los datos. Es también información en el sentido del programa que organiza, manipula y utiliza los datos. En este capítulo veremos la forma en que la cultura se modela, se cambia y puede ser reemplazada.

DINÁMICAS DE LA CULTURA

Cuando las personas ven frustrados sus esfuerzos para llevar su vida cotidiana, pueden hacer dos cosas. O bien pueden acostumbrarse a la frustración, o bien pueden intentar reducirla buscando formas mejores de hacer lo que tienen que hacer. Poca gente busca nuevas formas de hacer las cosas si las antiguas funcionan lo bastante bien. Todavía menos buscan formas completamente nuevas de hacer las cosas antes de haber agotado las vías que ya conocen.

13-1. Un depósito cultural abarca toda la cultura disponible para un grupo de individuos que interactúan. Es comparable al depósito genético, que abarca todos los genes disponibles en una población que se cruza.

Toda la cultura que está disponible para un grupo de personas puede ser denominada su **depósito cultural**. El depósito cultural es análogo al depósito genético. Este es la suma de todos los genes disponibles en una población que se cruza. Todos los miembros nacidos de esta población muestran una mezcla de algunos de los genes disponibles. Un depósito cultural es la totalidad de la cultura de una población que interactúa. Ambos depósitos se expanden y se contraen cuando las personas viajan o emigran, o entran en contacto con otras personas o poblaciones.

Es posible la pérdida de genes, especialmente en depósitos genéticos pequeños. Es más probable que suceda si la presencia o ausencia de un gen específico es irrelevante para la supervivencia de la especie. La pérdida cultural también se produce; algunos aspectos pueden ser irrelevantes para la supervivencia si hay alguna otra forma mejor de realizar lo que sea necesario.

Cada uno de nosotros es una concatenación particular de algunos de los genes disponibles. Cada uno de nosotros también aprende y ejecuta parte de la cultura que está disponible en nuestro entorno.

Para comprender el depósito cultural, en este capítulo veremos varios procesos. Incluiremos las «tiras de comportamiento» (ver capítulo 11) y cómo forman cadenas de acciones; hablaremos de ciclos y trayectorias. También consideraremos la idea de las trampas sociales y cómo podemos caer en ellas. Además, nos preguntaremos cómo y por qué la gente inventa

13-2. La pérdida de alguna cultura es irrelevante si existen otras formas de realizar las tareas necesarias que cumplan los aspectos perdidos.

y aumenta así el depósito cultural, o cómo sacan algo de un contexto y lo colocan en otro, creando un nuevo modelo cultural. Nos preguntaremos sobre la forma en que las personas obtienen ideas u objetos de otras culturas y los recontextualizan en la suya propia. También queremos saber de qué forma la cultura como un todo cambia como resultado de tales invenciones o recontextualizaciones, y de qué forma, como una ola, comienza a cambiar y crecer gradualmente hasta una cresta. La pregunta final, por lo tanto, es cómo evoluciona la cultura.

Cadenas de acciones

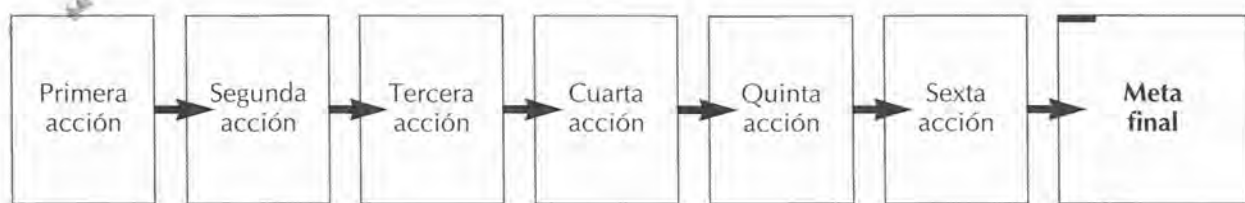
Las tiras culturales están formadas por actos o acontecimientos que se suceden en un orden predeterminado. Estos actos o acontecimientos forman cadenas. Una vez comenzada, toda la cadena de actos debe ser llevada hasta el fin si se desea que cualquiera de las acciones tenga el efecto deseado.

Las cadenas o tiras de acciones o acontecimientos, consideradas desde el punto de vista de los actores, son denominadas **cadenas de acciones** (Hall, 1977; Bohannon, 1963, las denominaba secuencias de acontecimientos). Algunas cadenas de acciones pueden ser llevadas a cabo por un único individuo. Pintar un cuadro o construir un armario suponen una cadena de acciones. Todo el que pinta un cuadro o construye una casa debe hacer las cosas en el orden «correcto». Hacer solitarios también es una cadena de acciones.

Sin embargo, la mayoría de las cadenas de acciones requieren al menos dos personas. Una cadena de acciones de dos personas «recuerda a una danza que se utiliza como medio para alcanzar una meta común, que sólo puede ser conseguida después, y no antes, de forjar cada uno de los eslabones» (Hall, 1977). Hall pone como ejemplo los quince pasos del cortejo de los puercoespines. Si se omite un paso o se da en un orden incorrecto o no funciona, no se produce el acoplamiento. Luego añade que duda de que los seres humanos realicen algo de naturaleza social que no sea una cadena de acciones. «De hecho, incluso estrecharse la mano es una pequeña cadena de acciones» (Hall, 1977). El cortejo es una cadena de acciones más o menos complicada realizada por al menos dos personas; si se ven implicadas más de dos, el número de acciones necesarias en la cadena puede multiplicarse. Juegos como las damas o el mus se ejecutan siguiendo cadenas de acciones.

Así, siempre hay una forma «correcta» de hacer las cosas. Esto quiere decir que no sólo decretamos lo que vamos a hacer, sino el orden en que lo vamos a hacer. La corrección puede estar determinada por las demandas físicas y químicas del mundo material. La carpintería es un buen ejemplo: no se puede poner el tejado antes de que las vigas estén en su lugar. Si no se producen las acciones necesarias en el orden correcto, la estructura puede hundirse. En el mejor de los casos, el trabajo en las etapas siguientes es mucho más difícil.

Cadenas de acciones



13-3. Las cadenas de acciones son procesos sociales. Cualquier serie de actos que deben ser realizados en un orden preestablecido si se quiere que sean efectivos es una cadena de acciones. La mayoría de las cadenas de acciones implica a dos o más personas.

Si el orden correcto está determinado por la cultura, los criterios rectores se expresan en términos de eficiencia o «propiedad». Un proceso judicial es otro ejemplo de un modelo de acontecimientos repetidos. La sala es llamada al orden; la presentación de las demandas, las pruebas, los testigos, la recapitulación, el informe del jurado, la sentencia: hay que hacerlo en el orden correcto. Los procedimientos son de gran importancia en cualquier parlamento: deben observarse las normas de protocolo si hay que escuchar diferentes opiniones y alcanzar decisiones importantes.

La cocina es otro ejemplo: existen diferencias culturales en las cadenas de acciones de la cocina que llevan a sabores diferentes, incluso cuando los ingredientes son los mismos. Por ejemplo, es imposible darse cuenta simplemente por el sabor de que un plato chino llamado pollo kung-pao (cortar el pollo en trozos pequeños, añadir cacahuets enteros, pimientos rojos y cocinar a fuego rápido) tiene más o menos los mismos ingredientes que un guiso de cacahuets de África occidental (dejar el pollo en grandes trozos, moler los cacahuets,

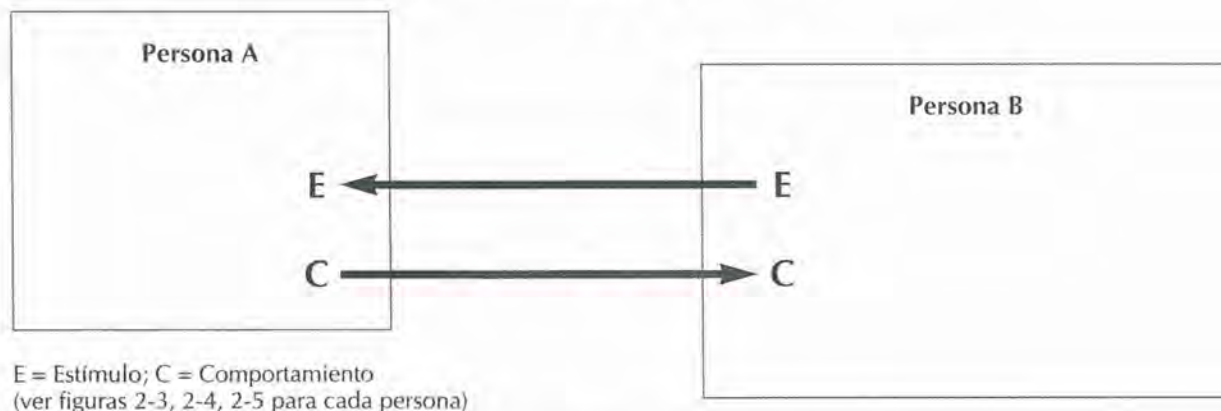
añadir pimientos rojos y cocer a fuego muy lento durante bastante tiempo).

Las cadenas de dos personas son procesos sociales. Una acción realizada con éxito por dos personas o más no sólo requiere que las acciones de cada uno se sucedan en un orden específico, sino que ambas series de acciones estén engranadas. Todas las relaciones sociales son cadenas compuestas de dos o más tiras traslapadas y eslabonadas ejecutadas por individuos.

Cuando dos individuos interactúan, cada uno de ellos influye en la acción del otro. El resultado es una cadena de acciones creada por la realimentación eslabonada de ambos actores (ver 13-4). Cada uno de ellos está en el entorno del otro. La relación así formada adquiere vida propia, que no está absolutamente determinada por ninguno de los actores, a medida que ambos reaccionan al entorno que incluye al otro. Es, parafraseando a Shakespeare y François Villon, una bestia de dos cabezas.

La conversación es una compleja cadena de acciones que implica a dos o más personas. Habla una persona de cada vez.

Interacción de dos personas



13-4. El comportamiento de cada participante es parte del entorno del otro. Cuando una persona se comporta como reacción a su entorno, la otra persona advierte este comportamiento y lo considera a la hora de determinar lo que va a hacer. De esta forma, una relación social puede ser construida como una coreografía, y tenemos la organización social en acción.

Pero las otras no están inactivas. El comportamiento de escucha es perceptible, y cambia de una cultura a otra.



Las personas de nuestra cultura indican que están escuchando manteniendo el contacto visual, parpadeando cuando se hace una afirmación o asintiendo

ocasionalmente. Otras personas expresan un comportamiento bastante diferente. En los sesenta, se descubrió que algunos niños americanos negros de escuelas urbanas emitían una señal para indicar que habían conectado con lo que el profesor estaba diciendo. Después de eso, no consideraban necesario mirar al profesor o asentir. Emitían otra señal cuando desconectaban. Los profesores blancos de clase media se quedaban perplejos: admitían que los niños que ellos suponían que no estaban escuchando realmente sabían lo que habían dicho. Sin embargo, su comportamiento de escucha no se ajustaba al modelo que los profesores esperaban. Asumían que los niños no estaban escuchando.

PARA RAROS, NOSOTROS

En el capítulo 2 describimos el patrón de aprendizaje que tiene lugar dentro del individuo. Existe una díada social cuando cada una de las personas es parte del entorno al que está reaccionando la otra.

Cada una de las personas en una cadena de acciones de dos está dentro del espacio perceptivo de la otra. El monitor/comparador de uno no puede dejar de verse afectado por el otro (13-4). Bajo estas condiciones, aparecen las «interpretaciones comunes», que son uno de los pilares de cualquier cultura.

El cambio de procedimiento o del orden «correcto» de los actos en una cadena de acciones es análogo al aprendizaje en un individuo. Puesto que la cultura está en ambos actores (pero sin duda no es idéntica en los dos) y también fuera de ellos, el modelo externo se convierte en algo con lo que cada uno de ellos debe luchar y comprometerse.

El modelo externo es un producto de la interacción entre muchas personas. Es la parte pública de la cultura, la cultura en el entorno. La cultura que está en la mente de cada persona debe adaptarse (que no es lo mismo que aceptar de forma acrítica) a este modelo.

Una **cadena de acontecimientos** es igual que una cadena de acciones, excepto que se centra en los procesos en lugar de en los actores. Una cadena de acontecimientos resulta evidente en los contenidos específicos de la cultura, con escasa atención hacia las personas concretas que están actuando. La necesaria secuencia de una cadena de acontecimientos —y cada uno de los acontecimientos puede ser una cadena en un nivel más sencillo— permite que continúe la vida social. Muchos de los mapas de flujo que hemos visto a lo largo de este libro son cadenas de acontecimientos. Como veremos en el capítulo 15, las cadenas de acontecimientos muestran su

verdadera elegancia y su utilidad potencial cuando las ciencias sociales se convierten en programas políticos.

Hasta donde yo sé, la primera descripción de una cadena de acontecimientos fue utilizada para describir el ritual [Van Gennep (1908), 1960]. 13-5 es un rápido resumen de la exposición detallada del capítulo 11.

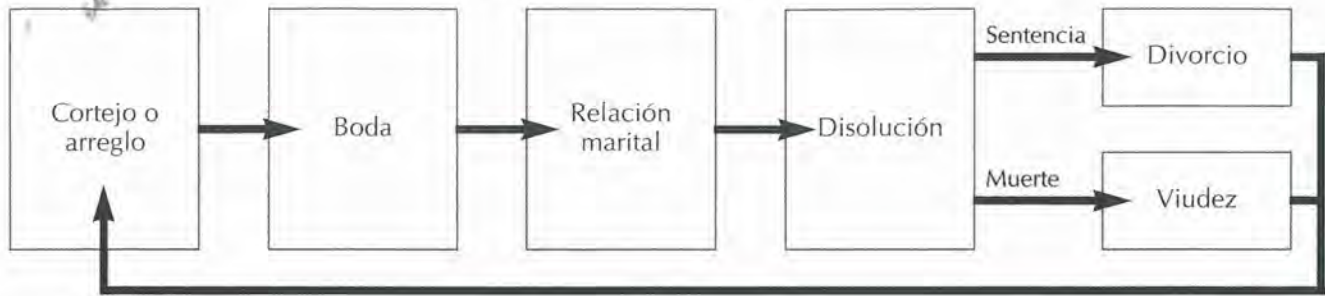
13-5. Uno de los primeros ejemplos de una cadena de acciones (o de acontecimientos) es un ritual de rito de paso. Esta trayectoria siempre se produce en el mismo orden: primero, el individuo es separado de su posición en la sociedad y colocado fuera de ella. Mientras está en el exterior, el individuo aprende y se comporta sin el peso de las exigencias sociales. Luego es reintroducido en la sociedad como tercera acción de la trayectoria. La persona al momento ocupa una diferente posición social.

Una venganza de sangre es una cadena de acciones fracasada. Comienza como cualquier cadena de acciones legales. Una parte ejecuta un acto, digamos un asesinato. Los parientes de la víctima matan entonces a un miembro del grupo del primer asesino como contrarresto. Sin embargo, los parientes de la nueva víctima interpretan la nueva muerte no como una neutralización, sino como una nueva violación, y así sucesivamente, víctima tras víctima. Nunca se alcanza un punto de corrección. Los actores han caído en una trampa social y su cultura no les basta para salir de ella.

Como vimos en el capítulo 5, un matrimonio es una cadena de acontecimientos envolvente. Los matrimonios en todas las sociedades siguen el modelo expuesto en 13-6.

Como vemos en nuestro ejemplo de la venganza de sangre, supone un gran riesgo que la gente siga cadenas de acciones y acontecimientos de forma acrítica. Nos hemos encontrado con el peligro de las **trampas sociales** en capítulos anteriores. Las trampas sociales son «situaciones en las que [personas] u organizaciones o sociedades completas se meten en direcciones o series de relaciones que más tarde resultan ser desagradables o letales, sin encontrar vías fáciles para echarse atrás o evitarlas» (Platt, 1973). Sólo la creatividad humana puede detectar y mejorar las trampas sociales. Los duelos son otro ejemplo de una cadena de acciones que es difícil de parar porque tiene que ver con la idea del honor: no hay forma de salvar las apariencias excepto seguir adelante con el duelo. Las ciudades-estado griegas perecieron porque no pudieron encontrar una salida de la trampa social que era guerrear entre sí para zanjar las disputas internas. Las lealtades étnicas eran una seria trampa social que el estado soviético no logró resolver por completo. Una clase inferior permanente y las angustias del desempleo son manifestaciones de las trampas sociales en un sistema capitalista; la actuación gubernamental mejora algo el problema, pero no ha conseguido alterar la cadena de acciones que lleva a la trampa. Incluso un asunto amoroso puede ser una trampa social si no sabemos cómo terminarlo. He conocido a gente que se ha casado para poder divorciarse, porque no pudieron encontrar una forma mejor para terminar la relación.

Cadena de acontecimientos del matrimonio



13-6. Las cadenas de acontecimientos son series de sucesos-tipo que siempre se producen en el mismo orden. Aunque el orden de algunos acontecimientos puede cambiar ligeramente de una cultura a otra, esto es instructivo por sí mismo. Los matrimonios siguen esta clase de cadena de acontecimientos en todas las sociedades. Comienzan con un arreglo del matrimonio (por sus protagonistas o por otros) y siguen con una boda. La relación matrimonial crece y cambia a medida que la pareja envejece. Todos los matrimonios terminan, por la muerte o por divorcio. En la mayoría de las sociedades, aunque no en todas, a los supervivientes se les permite volverse a casar.

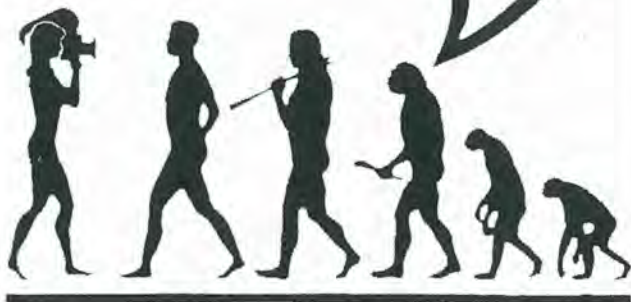
Algunas personas de algunas sociedades insisten en que virtudes como la honradez y cumplir la palabra dada requieren que una vez que se ha entrado en una cadena de acciones, las partes implicadas deben llevarla hasta el final, cueste lo que cueste. Esta mal entendida virtud es la raíz de muchas trampas sociales. En otras situaciones, las cadenas de acciones pueden ser rotas, especialmente si las personas pueden salvar las apariencias al mismo tiempo. Necesitamos, pero no tenemos, información detallada acerca de por qué los dispositivos para salvar las apariencias no son conocidos o utilizados; sólo entonces podríamos entender de qué forma la gente cae en trampas sociales. Estas encerronas se crean cuando la gente insiste en continuar las cadenas de acciones que saben que serán dañinas, que serán trampas sociales.

Ciclos y trayectorias

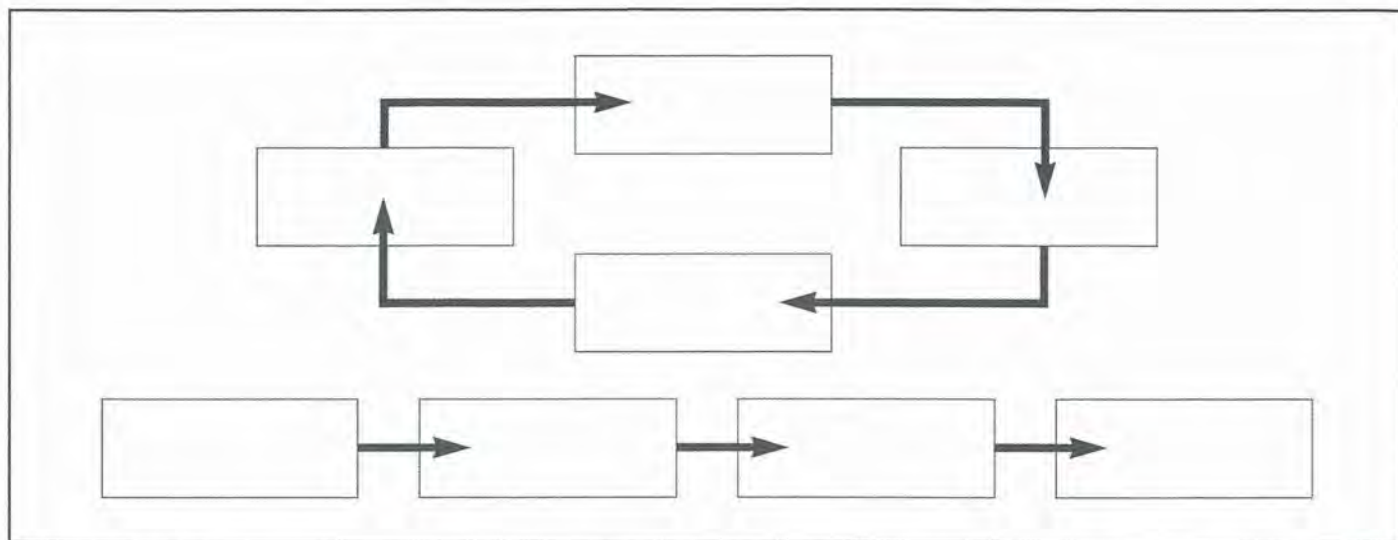
Algunas cadenas de acciones forman **ciclos**. El último acto de la cadena de acciones lleva a otra representación del primer acto, una especie de película social perpetua. Nuestra rutina diaria de actividades es un ciclo. Nos levantamos, comemos, vamos a trabajar o al colegio, comemos, trabajamos un poco más, nos vamos a casa, vemos la televisión, nos cepillamos los dientes, nos acostamos y nos levantamos al día siguiente para hacerlo todo de nuevo. Aunque cada día es obviamente algo diferente —algunos son mejores, otros peores—, seguimos rutinas. Los trabajadores de oficinas o fábricas siguen rutinas semanales; los estudiantes y profesores siguen rutinas trimestrales; los campesinos, estacionales o anuales. Tales rutinas son cíclicas en el sentido de que cada día lleva directamente al siguiente; una semana tras otra, estación tras estación, año tras año.

Otras cadenas de acciones forman **trayectorias**. Tienen un comienzo, una parte media y un final. Trayectorias como la vida pueden ser repetidas por muchas personas, aunque cada una de ellas lo hace de forma algo diferente a las demás, y sólo una vez. Como dijo T. S. Eliot: «Deberíais aburrirlos. Naci-

Una trampa social es una situación en la cual una cadena de acciones lleva a resultados incómodos o letales. Con un cambio de contexto, una cadena de acciones neutra o beneficiosa puede convertirse en una trampa social.



13-7.



13-8. El diagrama superior ilustra un ciclo; el inferior, una trayectoria. La trayectoria también puede ser denominada mapa o diagrama de flujos.

miento, cópula y muerte. Eso es todo cuando vamos a lo esencial: nacimiento, cópula y muerte». La vida no es un ciclo, excepto para algunas religiones asiáticas.

Ciclos y trayectorias proporcionan algunos de los hitos permanentes de nuestras vidas. Sabemos que el día sigue a la noche, que el lunes va detrás del domingo, que la primavera sigue al invierno, y que se cuece el pan después de que fermenta. Sabemos qué esperar y, por lo tanto, cómo actuar ante los acontecimientos cíclicos. Las trayectorias pueden ser engañosas, especialmente las que sólo se pueden hacer una vez. También podemos conocerlas a partir de las experiencias de nuestros familiares o amigos.

Inventación

Los seres humanos desarrollan su inventiva cuando perciben necesidades que no se cubren o cuando se convencen de que tiene que haber una forma de hacer algo mejor que las que están utilizando.

La invención cambia la cultura; de hecho, es lo esencial. Sin embargo, una cultura es un sistema en el sentido de que sus partes encajan y se implican mutuamente. Por lo tanto, cambiar una parte somete al resto a una mayor o menor tensión. Los grandes cambios en el medio ambiente también ejercen presiones sobre el sistema cultural —incluso pueden hacerlo impracticable— y, por lo tanto, llevan a la percepción de nuevas necesidades. Cambios súbitos de gobierno, como revoluciones o conquistas, llevan a nuevas opiniones y nuevas necesidades.

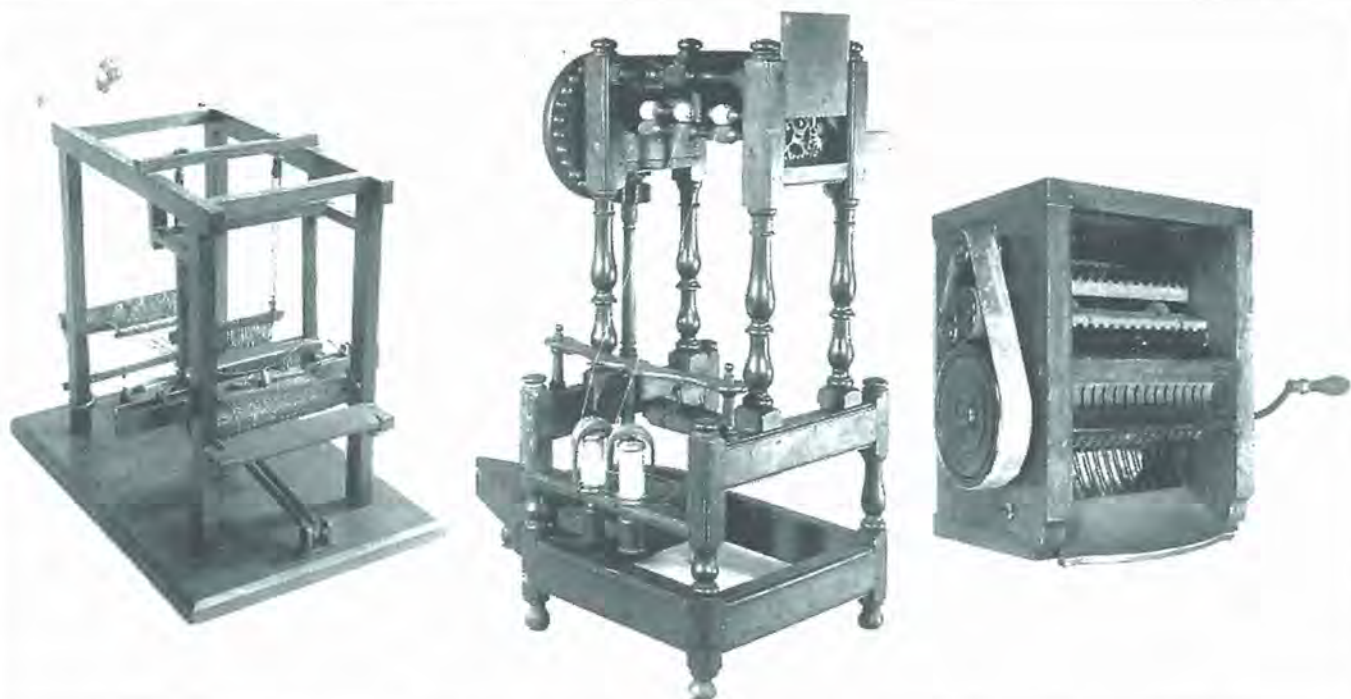
Excepto cuando el sistema cultural se encuentra en un estado de equilibrio total (lo que es raro y posiblemente sólo haya existido en las mentes de los científicos sociales), siempre hay nuevas necesidades. Puede que no sean lo bastante urgentes como para que alguien se vea forzado a hacer algo. Son ejemplos de amenazas para el sistema cultural: los cambios climáticos a largo plazo, el aumento de población, las epidemias o la

13-9. La cultura puede cambiarse por invención, reinterpretación, difusión, recontextualización y probablemente por muchos otros procesos.

guerra. Tales acontecimientos monumentales explican en gran parte la inventiva humana. Son retos inmensos a los que las personas responden inventando nueva cultura.

A comienzos de la Revolución Industrial, por ejemplo, se inventaron los telares mecánicos para bajar el precio de la ropa, que era escasa y cara. Pronto las máquinas eran capaces de tejer más deprisa de lo que se producía hilo. Por lo tanto, apareció la necesidad de máquinas para hilar, y se inventó la hilandera mecánica para reemplazar a las ruecas manuales. Las nuevas máquinas de hilar y tejer suponían que ahora el embotellamiento aparecía a la hora de extraer las semillas del algodón, de forma que las nuevas máquinas de hilar las pudiesen convertir en hilo al máximo de su capacidad. En la época en que se inventó la desmotadora de algodón, el telar mecánico original ya no era adecuado. Por lo tanto se hicieron mejoras. Estos procesos crearon toda una industria textil en relativamente pocos años. La ropa era barata. Esto llevó a su vez a amplios cambios en todos los aspectos de la cultura. La gente se vestía de forma diferente; ahora podían tener más de un traje, sin necesidad de ponerse siempre lo mismo en todas las ocasiones. «La ropa adecuada» adquirió un nuevo significado. Su salud se vio afectada: tener mucha ropa significaba que podían lavarla con más frecuencia. Dormían de forma diferente porque se disponía de ropa de cama. Cambió la decoración de sus casas: mientras que antes las ventanas se cerraban solamente con contraventanas, ahora podían «cerrarse» con cortinas. Todas estas cosas tuvieron efecto no sólo sobre el comercio, sino también sobre la vida familiar.

Las industrias del acero y del automóvil crecieron de la misma forma; es decir, nuevos inventos llevaron a nuevas



13-10. Un invento afortunado lleva a la necesidad de uno nuevo, como vemos en esta serie de la industria textil. De izquierda a derecha: telar manual, máquina de hilar de Arkwright y desmotadora inventada por Eli Whitney a finales del siglo XVIII.

necesidades de inventos posteriores. Pronto se desarrolló la industria del petróleo, a medida que aumentaba la necesidad de un nuevo combustible para que funcionasen los automóviles. El acero se resintió cuando la necesidad de ahorrar combustible llevó a coches con piezas de plástico y aluminio.

La industria de ordenadores está pasando por un desarrollo similar mientras lees esta frase. Los primeros ordenadores personales eran lentos, en el sentido de que la gente tenía que esperar mientras hacían los cálculos. Era la impaciencia humana, y no la lentitud respecto de algo anteriormente existente, lo que definía la máquina como lenta. La siguiente etapa técnica sería mejorar el ordenador hasta el punto de que los usuarios nunca fuesen conscientes de que estaban esperando. Los cambios que los ordenadores han supuesto para la sociedad son casi inimaginables. Han afectado al sistema bancario, lo que ha alterado la economía mundial. Han cambiado los procesos de fabricación: ya no podemos imaginarnos cómo se podría hacer sin ordenadores. La lista parece interminable: los ordenadores lo han cambiado todo.

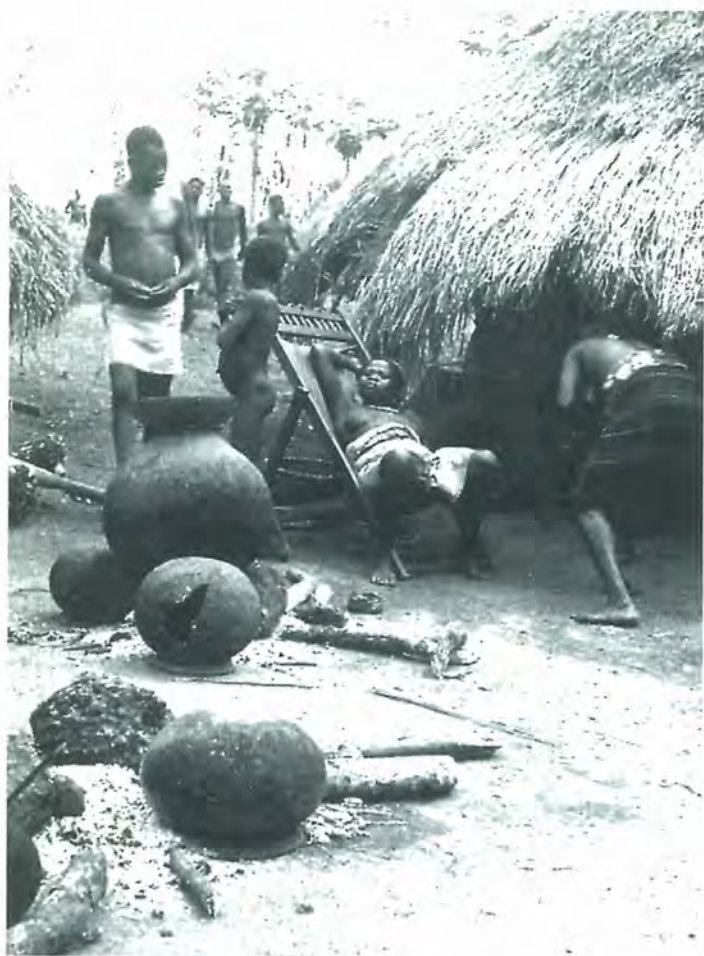
Igual que existen inventos tecnológicos, también hay inventos sociales. El clan fue un invento para adaptar algunas relaciones de parentesco, pero no todas, a fines totalmente nuevos, como vimos en el capítulo 5. El estado fue un invento para crear una jerarquía de papeles en la que se pudiese fijar el poder, independientemente de individuos específicos, como vimos en el capítulo 8. La sociedad anónima de propiedad abierta fue un invento para financiar grandes empresas cuando nadie tenía dinero suficiente para sostenerlas solo.

La historia de los inventos sociales y tecnológicos es la historia de la civilización. En cierto sentido, todos los inventos,

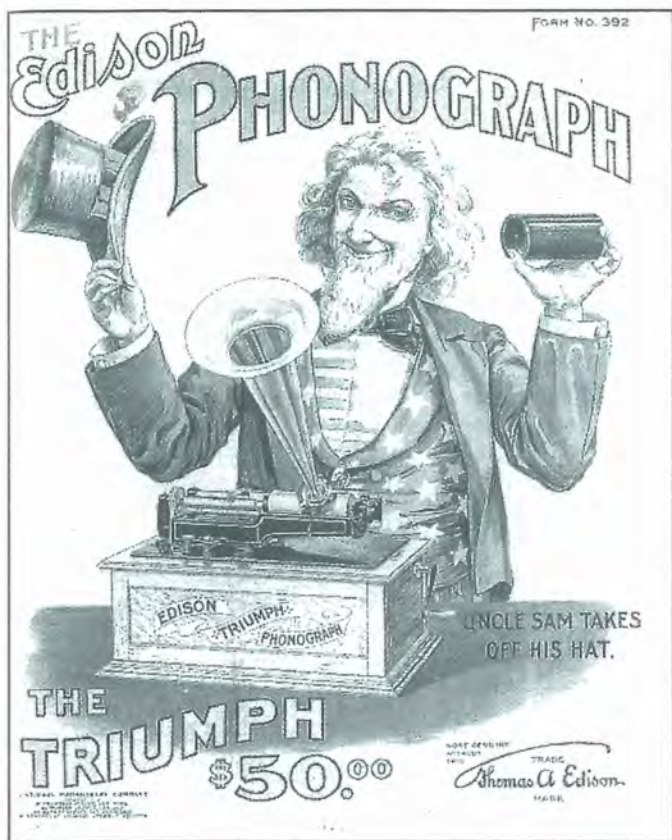
incluso los que se centran en la tecnología, implican procesos sociales. La cadena de producción fue un invento tan importante como la segadora, que cosecha grano. La cadena de producción cambió la vida de muchas personas hasta el punto de hacerla casi irreconocible. Los telares mecánicos afectaron a las ropas que vestimos, y la segadora a nuestra dieta.

La sociedad anónima fue un invento tan importante como la máquina de vapor. La forma de la sociedad anónima en las próximas décadas será diferente de la actual: esta forma social está todavía en proceso de maduración. La democracia fue un invento tan importante como el arado. Parece estar extendiéndose, pero vivir en una democracia requiere un público educado para ello y la capacidad de incluir formas bicéntricas de zanjar diferencias y disputas dentro de las formas unicéntricas de gobierno. Aprender a escuchar muchas ideas diferentes y luego seleccionar aquellas a las que todo el mundo (bueno, al menos gente suficiente) se adhiera supone una instrucción especial y una estructura institucional que pueda soportarlo.

La inventiva, sea tecnológica o social, está limitada por las condiciones culturales previas. Un invento no tiene valor inmediato si no se dan estas condiciones previas. Leonardo da Vinci diseñó un aeroplano alrededor del 1500, pero puesto que no se habían inventado los motores para poder propulsarlo, y por otras razones, no pudo construirlo. Los inventos domésticos están muy asociados a la posición de las mujeres en la sociedad. En los primeros tiempos de la Revolución Industrial, cambió la posición de los sirvientes: muchos de ellos, especialmente mujeres, estaban mejor en las fábricas, trabajando a cambio de un salario. Cuando las mujeres fueron divididas en trabajadoras y damas, se crearon muchos inventos



13-11. Las invenciones sociales son tan importantes como las tecnológicas. La organización de linaje (la fotografía superior muestra a miembros de un linaje tiv con las esposas de dos miembros), el estado (el Capitolio de los Estados Unidos) y la sociedad anónima son invenciones sociales de gran importancia.



13-12. La acogida de un invento es incluso más decisiva que la propia invención a la hora de influir en el cambio cultural.

domésticos para ayudar a las damas a llenar el vacío. Luego la gente comenzó a darse cuenta de que podían ganar dinero fabricando esos inventos. Se crearon así muchos aparatos domésticos. Es interesante señalar que la suma total del tiempo que la gente emplea en el trabajo doméstico, preparación de las comidas, compra, etc., ha cambiado poco: más tiempo de compra, menos de trabajo en casa, lo hacen personas distintas. La gente, especialmente las mujeres en su segunda jornada, está todavía muy atada al trabajo de mantenimiento.

Los inventos en el cuarto de baño son un ejemplo de cómo las condiciones previas influyen en los resultados. Los cuartos de baño están estrechamente relacionados con ideas sobre la limpieza y la intimidad. Los romanos veían el baño como un acontecimiento público. Los victorianos, por su parte, consideraban el cuarto de baño solamente una forma de estar limpios en una decente intimidad. Las saunas son algo intermedio.

Las condiciones previas que afectan a la invención de nuevos muebles de hogar o de oficina son tanto las ideas acerca de la comodidad (que cambiaron radicalmente en Europa y América en el siglo XVIII y de nuevo en el XX) como las ideas sobre eficacia e intimidad, vida privada y relaciones sociales.

La acogida pública de un invento es tan importante como su creación. Cada mes se presentan miles de ellos, algunos incluso patentados, por los que el público no se interesa. Esos inventos simplemente desaparecen. Mi padre inventó y patentó un escalón móvil para colocar en las escaleras de mano de forma que se podía estar entre dos peldaños. A nadie

le importó, así que la patente está en alguna parte del montón de mis tesoros familiares. Algunos trasteros están llenos de patentes como esta.

Algunos de estos inventos rechazados pueden ser reinventados si las condiciones previas son las adecuadas, es decir, cuando el público está en disposición de aceptar los cambios que el nuevo invento requiere. Conozco a un hombre que en los años sesenta inventó un ingenioso motor basado en la banda de moebius; un motor que sacaba mucho rendimiento al combustible y con pocas emisiones. Pero descubrió que, excepto en el método de precintar el motor, ya había sido inventado en la década de 1890. Su reinvento era inútil en esta sociedad capitalista porque no podía patentarlo, y por lo tanto la posibilidad de ganar dinero fabricándolo se reducía mucho. El hecho de que tuviese un mejor rendimiento y fuese más limpio que el motor de pistones no fue considerado una razón suficiente para intentar el cambio a una nueva clase de motor. Podría haber sucedido, si la patente anterior no existiese, que se cambiase (y se mejorase) toda la combustión interna de los automóviles.

Así, la aceptación depende en gran parte de que la gente se encuentre lo bastante incómoda con su forma de hacer las cosas como para desear cambiar sus modelos habituales, es decir, cambiar sus respuestas. También depende de quién sea el primero en aceptar el nuevo invento. Algunos pueden tener éxito si son aceptados en primer lugar por un grupo de élite. El teléfono móvil se extendió rápidamente de los ejecutivos con Mercedes a los vendedores con Ford Escort. El videófono fue rechazado por todo el mundo ya en los años cincuenta. Muchas modas de ropa y música funcionan en la dirección opuesta: comienzan en los barrios marginales y se extienden por los residenciales.

La necesidad de nuevos inventos sociales nunca ha sido más urgente que en la actualidad, aunque las personas de nuestra sociedad no son tan sensibles a esta necesidad como a las tecnológicas. Necesitamos nuevas instituciones que puedan acumular el dinero suficiente para limpiar el medio ambiente y tratar los problemas de pobreza y carencia de hogar. Necesitamos nuevas instituciones que eduquen a gente de todas las edades para una situación en la que nuestros medios tradicionales ya no funcionan bien. Necesitamos nuevas instituciones sociales que proporcionen ayuda a los incapaces de todas las edades.

Pero la creación de todas estas instituciones sociales nuevas es un proceso más difícil y gradual por dos razones: (1) las personas tendrán que hacer inmensos cambios en sus valores y asociaciones sociales básicos para inventarlas, y (2) nadie ha pensado todavía el modo de beneficiarse de la creación y utilización de esas instituciones; después de todo, somos una sociedad capitalista en la que la gente espera ganar dinero con sus inventos.

Difusión

La segunda forma importante de conseguir nueva cultura es tomar prestadas ideas y tecnología. Podemos aprender significados de nuestros vecinos; las herramientas se pueden pedir prestadas y copiar. Algunos inventos, una vez realizados y aceptados, se extienden rápidamente. El proceso por el cual la

cultura se extiende geográficamente es llamado **difusión**. La idea de la agricultura, por ejemplo, se inventó varias veces, en distintas partes del mundo, y se difundió a partir de esos puntos. La utilización de nuevas plantas alimenticias puede expandirse rápidamente. La remolacha, por ejemplo, fue del Viejo Mundo al Nuevo muy poco después de la invasión española. Las patatas fueron del Nuevo Mundo al Viejo. El maíz, una planta americana, se convirtió en muy poco tiempo en uno de los alimentos básicos de África. La idea de la rueda, una vez descubierta, rápidamente se hizo casi universal. La idea de la noria para subir agua a niveles más altos se extendió rápidamente. Y lo mismo el molino de viento.

A finales del XVIII y comienzos del XIX, los antropólogos discutían acaloradamente sobre si *cualquier* invención podía producirse más de una vez. ¿Era posible que la misma mejora se inventase muchas veces o bien cada invento se difundía a partir de la fuente original? Hoy sabemos que frecuentemente se inventan las mismas cosas en distintos lugares, y también que la difusión tanto de ideas como de tecnología se produce en todo momento.

Igual que sucede con la invención, la recepción de una idea u objeto difundido es el punto clave. Muchos pueblos conocen las tecnologías o prácticas de sus vecinos, pero no las utilizan; hacerlo originaría cambios inaceptables en otras partes de su cultura, y les llevaría a tener que cambiar sus propios modelos de comportamiento.

Crestas culturales

Los cambios culturales se producen en todo momento. Si la cultura de un pueblo está eficazmente adaptada a su entorno, la velocidad de cambio puede ser muy lenta. Puede parecer que no hay cambios, o apenas, durante siglos. Sin embargo, no corresponde a la naturaleza de la cultura permanecer estática. Las fuerzas ambientales cambian. Los pueblos se adaptan a nuevas situaciones climáticas, a nuevas presiones de la población, o a retos que surgen de las acciones de sus vecinos. Algunas personas tienen ideas nuevas, que es una característica humana. Estos individuos pueden empezar a hacer las cosas de otra forma. Algunas de esas nuevas formas pueden ser adoptadas por otros. Con el tiempo, la cultura adopta pequeños cambios.

Puede durar una eternidad, pero esos pequeños cambios se van sumando a lo largo del tiempo. En algún momento, el cambio acumulativo será lo bastante masivo como para variar el modelo global de utilización y adaptación al entorno. Las viejas formas ya no funcionan, e incluso pueden ser olvidadas.

Se alcanza así un punto decisivo en el crecimiento y desarrollo de una cultura. Los pequeños cambios culturales se han acumulado hasta tal punto que de repente —al menos les parece repentino a los investigadores que los estudian y a veces a la gente que los vive— las viejas formas parecen irrelevantes. Incluso pueden haberse vuelto ininteligibles. Este momento crítico puede ser denominado **cresta cultural**. La historia y la prehistoria pueden ser explicadas como una serie de crestas culturales.

Un ejemplo dramático de cresta cultural fue desencadenado por los cambios ecológicos hace unos doce mil años, a fines de la última glaciación. La desecación de las praderas afroasiáticas supuso un formidable reto para los pueblos del

13-13. Una cresta cultural es el punto en el que los pequeños cambios acumulados en la cultura repentinamente equivalen a un cambio total en las actividades y estilo de vida. La Revolución Agrícola y la Revolución Industrial son crestas culturales.

área. El resultado fue un desierto que se extendía desde África occidental por el Sahara, la península arábiga y Asia central hasta el desierto de Gobi en el nordeste de China y Mongolia. La gente respondió con una serie completa de reajustes culturales, algunos de los cuales llevaron a los comienzos de la agricultura y con el tiempo a las primeras civilizaciones.

Los cambios tecnológicos también pueden llevar a crestas culturales. En diversas partes del mundo, por ejemplo, se produjeron mejoras en los barcos e instrumentos de navegación a causa del deseo de comerciar con otras civilizaciones y explorar nuevas tierras. En Europa después del siglo XIV, estas mejoras tecnológicas llevaron a lo que los euroamericanos llaman etnocéntricamente los viajes de descubrimiento, y por lo tanto a toda una nueva serie de retos. Cuando los europeos respondieron a los desafíos a los que habían dado origen el comercio y el imperio, crearon los imperios mercantiles mundiales, una cresta cultural que cambió todo el mundo.

Con cada cresta cultural, se transforma toda la escala de expectativas de la gente. Los ciclos de actividad diaria son muy diferentes de los ciclos de sus antepasados. Las trayectorias de las relaciones sociales que la gente crea y de las que vive se alteran.

La civilización contemporánea parece encontrarse en este momento en las garras de una gigantesca cresta cultural. Nuestras necesidades de recursos y de emoción nos están llevando a explorar el fondo del mar y a lanzarnos al espacio. Las nuevas tecnologías, descubrimientos y oportunidades que se derivan de la explotación del espacio probablemente provocarán cambios sociales tan grandes como los producidos por las revoluciones agrícola e industrial.

Las crestas culturales son, como veremos en la segunda parte de este capítulo, los puntos de inflexión entre los principales períodos de la prehistoria y de la historia humanas. Ninguna de ellas fue planeada. Ocurrieron por la invención y luego la difusión y aceptación gradual de las nuevas formas. Luego, cuando se acumulaban los cambios suficientes, resultaba imposible ignorar que «todo es diferente».

Evolución

La idea de evolución es antigua; ya los filósofos griegos reflexionaron sobre ella, y los poetas romanos escribieron sobre el asunto. Es una idea muy sencilla: cada situación social o tecnológica nos permite algunos cambios. Siempre existen fuerzas que estorban esos cambios. Sin embargo, si esas fuerzas conservadoras son vencidas y realmente tiene lugar un cambio, los resultados efectivos alteran las posibilidades. Algunas opciones que eran posibles antes ya no lo son. Por primera vez se abren opciones nuevas.

La **evolución cultural**, cuando fue propuesta por primera vez, de ninguna manera resultaba amenazadora para nadie. La



MR. BERGH AL RESCATE

EL GORILA: Este hombre quiere reclamar mi pedigrí. Dice que es uno de mis descendientes".
MR. BERGH: "Pero Mr. Darwin, ¿cómo puede insultarlo así?".

13-14. La idea de evolución fue aceptada para la cultura mucho antes de ser aplicada a la biología, donde desafiaba las ideas religiosas sobre la creación, y por lo tanto era considerada peligrosa.

controversia estalló cuando la antigua idea de evolución cultural fue recontextualizada en el ámbito de la biología. Allí contradecía la doctrina religiosa firmemente establecida, obligando a revisar las respuestas aceptadas a las preguntas eternas. Surgieron dificultades que no han sido totalmente solucionadas ni siquiera hoy: alguna gente todavía rechaza aceptar la idea de la evolución aplicada a la biología incluso si aceptan la misma idea aplicada a la cultura.

La evolución requiere una entrada de información nueva en un depósito biológico o cultural. También requiere que el sistema pueda desembarazarse de información genética o tradiciones culturales.

Los procesos mediante los cuales actúa la evolución son por supuesto resultado de los mismos procesos mediante los cuales se produce el cambio cultural. Una importante característica define el escalón evolutivo: el cambio biológico o cultural que es un escalón evolutivo hace imposible volver a dejar las cosas tal y como estaban antes de que se produjese.

Los ciclos son la base de algunas formas de evolución. En un ejemplo que es un poco frívolo pero que arroja mucha luz sobre esa evolución, el antropólogo Michael Thompson (1979) ha analizado el problema del huevo y la gallina. Evidentemente, ninguno de los dos es primero: se trata de un ciclo en el que las gallinas ponen huevos de los que salen gallinas que ponen huevos, y así sucesivamente. El problema de gran parte de la ciencia social del pasado es que se centraba en el huevo y la gallina. Hubiese hecho mejor centrándose en los procesos de puesta de huevos e incubación de gallinas, como en 13-15.

Cuando destacamos los procesos de puesta e incubación, no tenemos que preguntarnos por la relación que la gallina tiene con los huevos. Como dijo algún listillo, una gallina es la forma que tiene el huevo de hacer otro huevo. Tanto las gallinas como los huevos son estadios temporales en el proceso cíclico más amplio.

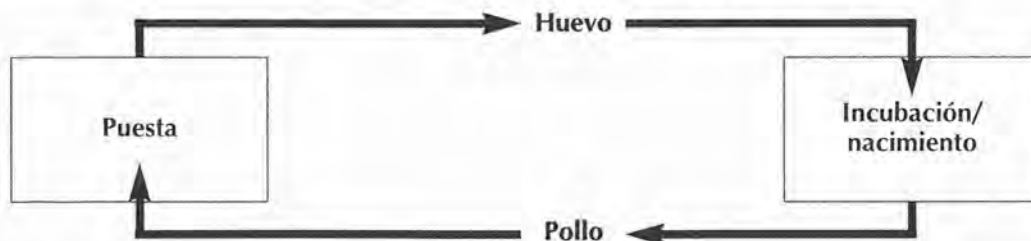
Sólo hay que introducir un punto para obtener una explicación fundamental de la evolución biológica: hay que añadir nuevo material genético, y a veces se pierde otro. En 13-16 vemos cómo funciona.

La ganancia genética generalmente proviene de leves alteraciones químicas de la información genética que son denominadas mutaciones. La mayoría de las mutaciones no son beneficiosas, y la criatura que las porta generalmente no vive para transmitirlos. Algunas mutaciones son neutras.

Poquísimas mutaciones son provechosas. A través de esos procesos, los animales y las plantas se adaptan; sus características cambian.

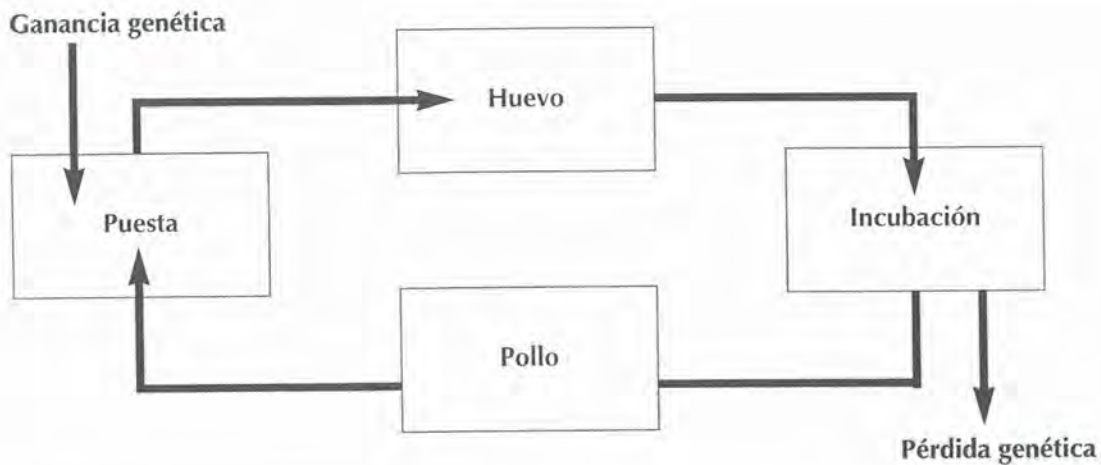
La acción cultural funciona prácticamente de la misma forma. La innovación es un proceso que introduce nueva cultura o nuevas interpretaciones culturales en el sistema mediante la invención o la difusión. La pérdida cultural se produce cuando las innovaciones no son aceptadas o cuando algún elemento de la cultura se hace innecesario y es olvidado o reemplazado por algún otro elemento cultural.

Cadena de acontecimientos cíclica



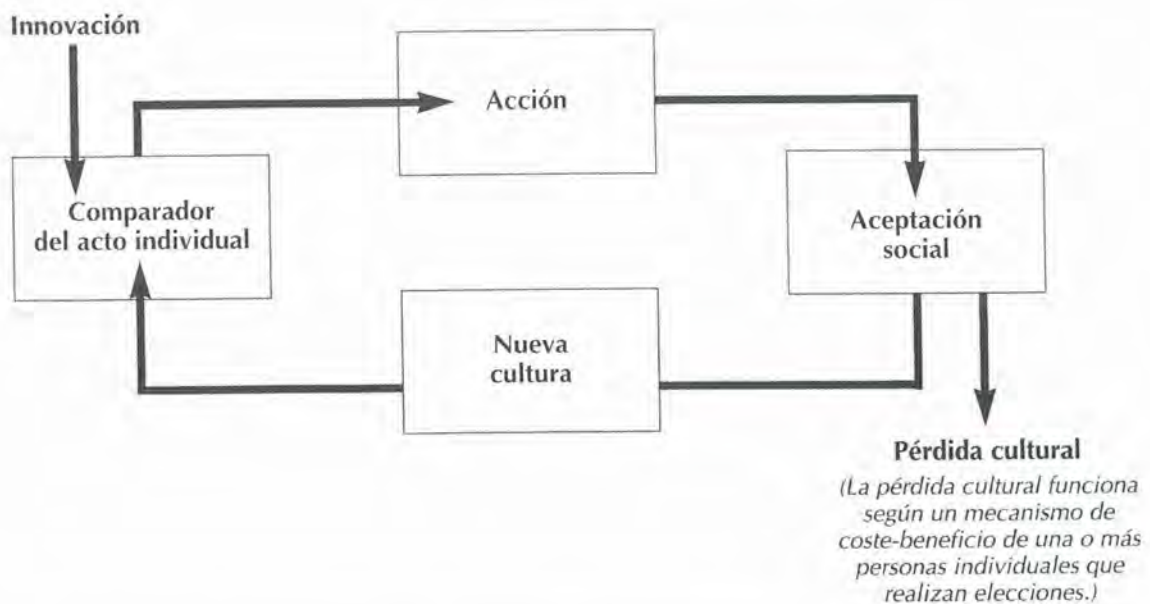
13-15. Cuando examinamos este ciclo, es más productivo considerar los procesos de transformación —la puesta del huevo y el nacimiento de un pollo— que considerar al huevo y al pollo como simples cosas. De la misma forma, al examinar ciclos culturales (cadenas de acciones que se pliegan sobre sí mismas y vuelven a comenzar) es más provechoso considerar los procesos que las formas.

Evolución biológica



13-16. En la evolución biológica, el cambio se produce cuando se añaden nuevos genes. El cambio, especialmente las alternancias genéticas, en la mayoría de los casos no lleva a la salud y el crecimiento o a una reproducción con éxito. Como resultado de ello, desaparece. El cambio biológico se hace permanente cuando se pierden los genes que hacen imposible volver a estadios anteriores.

Los principios de la evolución cultural



13-17. El cambio cultural tiene lugar cuando aparece la innovación en el comparador de la persona individual que está actuando (2-5). Si el individuo escoge, puede cambiar el tipo de acción que acostumbraba a suceder. Sólo con la aceptación social y la pérdida de anteriores formas de comportarse y tratar los problemas se produce la evolución cultural. Si una acción innovadora es recibida con aceptación social, la nueva cultura es manifiesta para el individuo, y la información del comparador de esa persona cambia definitivamente.

La evolución cultural en última instancia depende del tipo y alcance de la pérdida cultural. Si se realizan suficientes mejoras en la eficacia y satisfacciones de la cultura, se hace impensable que la gente quiera vivir sin ellas. Si, como resultado de alguna catástrofe, nuestro mundo perdiese la agricultura, la idea del cultivo estaría en las mentes de todos los supervivientes, y se las compondrían para reconstruirla. Es cierto que los detalles que no se conservasen en las mentes de los supervivientes concretos se olvidarían o se reinventarían, pero quedaría lo suficiente para que la agricultura se reestableciese pronto. Lo mismo vale para algo tan sencillo como el dinero: una vez que comprendemos la forma en que se articulan las diferentes funciones del dinero, su potencia simplificada quiere decir que nadie sería capaz de retroceder a los días anteriores a su invención. Tanto la agricultura como el dinero son ideas simplificadoras que son esenciales en sociedades tan grandes como civilizaciones. Serían conservadas excepto si son reemplazadas por medios más eficaces de hacer lo mismo. La sociedad mundial actual depende de los ordenadores. Si tuviésemos que prescindir de ellos, sería un desastre. Aunque es demasiado pronto para afirmarlo con seguridad, probablemente no podríamos volver a las formas nacionales, más pequeñas y lentas, de economía y control que precedieron a los ordenadores. Si sobrevive la gente adecuada, podrían reinventarlos; si no, acecha el desastre.

Para resumir, los cambios culturales tienen lugar siempre. Las crestas culturales se producen cuando los cambios se hacen arrolladores, cuando parecen surgir modelos completamente nuevos. La evolución cultural tiene lugar cuando se absorbe suficiente cultura nueva, y cuando la vieja se pierde de forma que no podemos volver a las antiguas formas.

Vivimos en un mundo en el que los procesos de la cultura se desarrollan a nuestro alrededor de forma constante. El cuadro de estabilidad —la idea de que la cultura es una «cosa» que está ahí afuera— da paso, cuando lo estudiamos, a la idea de que los procesos culturales están continuamente en acción. Incluso el observador individual puede tener la errónea impresión de que la presente disposición de la cultura es eterna. Comprender el flujo y reflujo de la cultura y de sus múltiples aspectos va, en cierto sentido, en contra de la intuición. Simplemente parece estar ahí. También parece, cuando estamos participando en la cultura, que debería funcionar como el sentido común, lo que frecuentemente no hace. Incluso nosotros sabemos que hoy no es exactamente lo mismo que ayer, y que mañana será diferente de hoy. Las diferencias pueden parecer triviales e irrelevantes, hasta que se produce una cresta cultural que nos permite darnos cuenta de que hemos cambiado nuestras formas de actuar y de que la evolución cultural nos hace imposible volver a las antiguas.

LA EXPLOSIÓN DE EUROPA

Los procesos culturales de los que hablamos en la primera parte de este capítulo funcionaban en Europa igual que en el resto del mundo. La cultura europea llegó a una cresta cultural en el siglo XV que cambió el mundo entero.

Los dos hemisferios del mundo no mantuvieron contactos regulares hasta fines del siglo XV, aunque sabemos que sí los

hubo. Se ha encontrado cerámica japonesa del 300 en la costa del Ecuador. El antropólogo y aventurero noruego Thor Heyerdahl viajó en balsa de Suramérica a la Polinesia para demostrar que podía hacerse. Muchos antropólogos reconocen la validez de su afirmación (otros no) de que los estilos artísticos y las similitudes en las herramientas hacen probable que hubiese un contacto repetido entre la Polinesia y la costa occidental de Suramérica.

En el mismo sentido, existen relatos sobre primitivos marinos irlandeses en barcos de cuero que alcanzaron las costas orientales de Norteamérica en fechas muy tempranas. Sabemos con seguridad, basándonos en pruebas tanto escritas como arqueológicas, que Leif Eriksson alcanzó Labrador y Newfoundland sobre el año 1000. El propio Colón estuvo en Islandia en su juventud, y vio con sus propios ojos témpanos de hielo que venían del noroeste. Uno de ellos transportaba tres cadáveres humanos; evidentemente, razonó, eran personas que vivían en esa zona.

Dentro de cada hemisferio habían proliferado las rutas comerciales, por las que circulaban personas, bienes e ideas. Rutas comerciales muy concurridas se extendían desde Pekín cruzando Asia central hasta Constantinopla y atravesando el Mediterráneo hasta Grecia y Venecia. Otras se extendían por el norte de África y desde allí hasta el Sahara y más allá. Otras más corrían de Persia hasta la India y Malasia, y volvían por África oriental. En el Nuevo Mundo, las rutas comerciales de las civilizaciones mesoamericanas llegaban a Arizona y Nuevo México por el norte y al valle del Mississippi por el noreste; las civilizaciones de los Andes se extendían desde Ecuador a Chile, y a Colombia por el norte. Estas rutas comerciales servían no sólo para la difusión de bienes, sino también para la dispersión de toda clase de cultura.

Así, los pueblos del mundo estaban interconectados. Incluso sociedades que se consideraban a sí mismas culturalmente separadas estaban relacionadas con otros grupos por parentesco o comercio. Por todo el mundo se expandían los estados. Capturaban a otros pueblos y los absorbían dentro de sistemas políticos en crecimiento. Las redes comerciales conectaban ambos hemisferios; lo mismo hicieron las conquistas. En ambos hemisferios las fronteras sociales eran permeables, y fueron constantemente traspasadas; el resultado fue un intrincado tejido social y una creciente continuidad cultural. Había algunas sociedades aisladas. A fines de los años cuarenta, los australianos descubrieron una gran población —millones de personas— en las tierras altas centrales de Nueva Guinea a los que ningún extranjero había visto. Probablemente será el último de este tipo de descubrimientos. Sin embargo, los grupos aislados sólo lo están temporalmente. El aislamiento sólo dura cortos períodos de tiempo; las personas están en movimiento.

Así, el mundo antes de los descubrimientos de Colón de hecho no coincidía con la imagen que muchos antropólogos tenían de él. No estaba formado por las culturas distintas y separadas que ellos creían. Sus concepciones erróneas sobre un período antes de la expansión europea en el que no existían, o casi, cambios culturales eran comprensibles. Hasta 1960 más o menos, los antropólogos, con algunas escasas excepciones, trabajaban o bien en las colonias de las potencias europeas, o bien en las reservas de indios americanos, aborígenes australianos, nativos de Nueva Zelanda y bantúes sudafric-





13-18. La última gran población en sentir el impacto del expansionismo europeo fueron los pueblos del interior de Nueva Guinea a fines de los cuarenta. Aquí un oficial colonial australiano, mirando a su intérprete, trabaja con grupos de hombres neoguineanos, separados en «grupos administrativos», a los que se les han asignado números. Puesto que no quedan zonas inexploradas en la superficie de la tierra, no aparecerán otros pueblos desconocidos para el Occidente moderno.

canos. Estaban impresionados, por razones evidentes, por el alcance del cambio cultural que se producía a su alrededor. Les conmovía la incomodidad de los pueblos coloniales y en reservas. Para ellos era razonable (pero incorrecto) aceptar la premisa de que antes del impacto de las potencias coloniales europeas, no habían tenido lugar cambios, o muy pocos, en las culturas «nativas». En la actualidad es necesario realizar investigaciones concretas sobre la historia de las ideas para entender cómo enraizó tal noción. Ahora vemos con claridad que eran Europa y América las que estaban cambiando a gran velocidad. En medio de este cambio, Europa estaba experimentando una cresta cultural que se manifestaba con una expansión antes imposible. Hizo que todo lo demás pareciese estar detenido.

Expansión

La expansión de Europa fue posible —de hecho, necesaria— gracias a dos clases de innovaciones culturales, una tecnológica y la otra social. Aunque las innovaciones fueron múltiples, las concentraremos en dos: las mejoras en la tecno-

logía naval y la invención social que con el tiempo fue denominada capitalismo mercantil.

El velero fue creado en Egipto: la idea de las velas aparece sobre el 3200 a.C.; la idea de construir el casco de un barco con planchas de madera apareció un par de cientos de años después. Durante los cuatro milenios y medio posteriores, no se hicieron cambios fundamentales en el diseño de los barcos, aunque hubo intentos de construir naves mayores y de mejorar el aparejo, que es el conjunto de mástiles y velas.

Finalmente, durante el siglo XIV se avanzó mucho en el aparejo de los veleros. De importancia fundamental fue la invención de las velas triangulares llamadas velas latinas. Antes de ellas, las velas eran cuadradas o rectangulares, y no podían ser manejadas fácilmente para permitir al barco navegar contra el viento. Las nuevas velas triangulares eran mucho más manejables; convirtieron en algo sencillo (aunque muy duro) la navegación contra el viento.

Más o menos al mismo tiempo se produjeron otras mejoras en la tecnología de navegación: se perfeccionaron las brújulas (inventadas por los chinos y utilizadas en el Mediterráneo aproximadamente en el 1100 d.C.) y los cronómetros (utiliza-



Durante mucho tiempo, Europa apenas contó en los asuntos del mundo... Los portugueses, los primeros europeos en llegar a Asia, eran conocidos como

Ferenghi en Malasia y *Fo-lang-ki* en China. Solamente de forma gradual los chinos aprendieron a distinguir entre los portugueses y los jesuitas de «I-ta-li» que estaban en el Macao portugués, y entre los holandeses (*Ho-lan*) y los ingleses. En el otro extremo del mundo, el dirigente azteca se preguntaba si los españoles recién llegados eran hombres o dioses, aunque un tlaxcalteca de mente empírica solucionó el problema manteniendo a un español bajo el agua hasta que murió como cualquier otro mortal. En el Pacífico, los europeos llegaron a ser conocidos como *cookies*, por el capitán Cook. [Con] rapidez e intensidad... estos «europeos pelirrojos de grandes narices» se impusieron en diferentes partes del mundo.

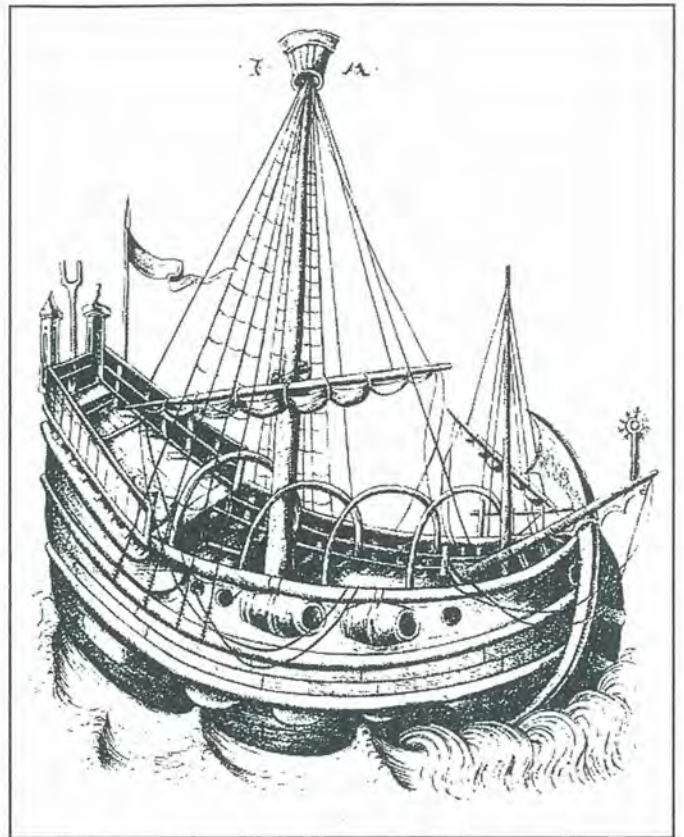
Eric R. Wolf (1982)

DICEN

dos por primera vez para determinar la posición en el mar sobre el 1500). El uso de mapas era muy antiguo, quizá incluso más que la escritura. El erudito alejandrino Ptolomeo trazó mapas del mundo en una fecha tan temprana como el 150 d.C., pero estos mapas no fueron conocidos en Europa hasta el 1400. Más o menos en la misma época, el mapa de marinos denominado *portolano* comenzó a usarse en el Mediterráneo. Los mapas y cartas celestes fueron constantemente mejorados en el siglo XV; el propio Colón fue un cartógrafo adiestrado en Holanda.

En la misma época —el siglo XV— se produjeron avances revolucionarios en la metalurgia, especialmente en los métodos de fundición del hierro, en las aleaciones y en la fabricación de alambre y acero. Se mejoraron las armas: en tierra, los morteros y armas de fuego adquirieron ventaja sobre la caballería, que había dominado el arte de la guerra durante el período feudal. Pronto los cañones pudieron acoplarse a los navíos, lo que supuso un poder naval hasta entonces desconocido. Estos avances formaban parte de un progreso general de la industria: las mejoras en el molino de viento y las nuevas norias propulsadas por gravedad permitieron un uso más eficaz de fuelles, martillos, sierras y muelas.

Todos estos factores (combinados con muchos otros) hicieron obsoleto el orden feudal europeo. Las trampas sociales del sistema de estados, que desaprobaba el movimiento de personas hacia nuevas regiones y también hacia nuevas ocupaciones, comenzó a agrietarse. Los árabes musulmanes habían conquistado Iberia, los Balcanes y las tierras entre los mares Negro y Caspio. A finales del siglo XV, tanto los habitantes de Iberia (portugueses y españoles) como los rusos habían organizado unas fuerzas armadas eficaces que expulsaron a los musulmanes. Colón obtuvo financiación de la reina Isabel la Católica para su primer viaje el mismo año en que las fuerzas



13-19. Una combinación de innovaciones tecnológicas como mejores velas y diseños de barcos (como vemos en este aguafuerte alemán de 1503) y de innovaciones sociales como los imperios mercantilistas llevaron a la expansión de Europa, que comenzó en 1400. Los imperios mercantilistas estaban basados en la premisa de que la riqueza se limitaba a los metales y piedras preciosas, que la riqueza por derecho era propiedad del monarca (del Estado), y que por lo tanto el comercio debería estar regulado por el Estado. La meta del comercio y la exploración era enriquecer al Estado.

reales expulsaron a los musulmanes de España. Tanto los europeos occidentales como los rusos volcaron sus reencontradas fuerzas en la creación de nuevos imperios. Los rusos atravesaron la Siberia continental, y con el tiempo cruzaron el estrecho de Bering y conquistaron Alaska. Llegaron por la costa hasta California (se pueden ver las ruinas de los fuertes rusos en varios puntos de la costa del Pacífico de los Estados Unidos). Los españoles y los portugueses se expandieron por mar, movimiento que los portugueses iniciaron a comienzos del siglo XV. Los portugueses establecieron factorías en las costas de África y las Indias Orientales, y en la costa este de Brasil; los españoles descubrieron y colonizaron el Caribe y Suramérica. En muy poco tiempo, la cultura europea se había asentado en todas las partes del mundo.

Mercantilismo e imperio. Esta rápida expansión y el incremento repentino en el comercio resultante tuvieron lugar antes de que se hubiese inventado nada parecido a la actual ciencia económica. Las ideas de aquellos tiempos sobre lo que hoy denominamos «economía» son denominadas mercantilismo.

13-20. España y Portugal, los dos imperios mercantilistas, expulsaron a los dirigentes indios; otorgaron grandes propiedades como recompensa a su propia gente a cambio de la conquista de nuevos territorios y de otros servicios; reclutaron a los indios como trabajadores y los convirtieron en esclavos. Establecieron burocracias políticas y favorecieron las misiones para cristianizar a los indios.

mo por los historiadores. El **mercantilismo** era un sistema de financiación del comercio y la guerra que partía de dos premisas fundamentales. La primera era que el estado era la única organización con el suficiente poder, recursos o información (todos los mapas eran de máximo secreto) para financiar y regular el comercio. La segunda era que el oro y la plata eran la única medida de la riqueza. Los estados hacían la guerra para controlar cada vez más riqueza de este tipo. Todas las potencias europeas eran mercantilistas en la época en que los españoles y los portugueses descubrieron el Nuevo Mundo. Su búsqueda de riqueza (evidentemente, dadas estas premisas) fue una búsqueda de oro y plata.

La doctrina mercantilista sostenía que las reservas de riqueza mundial (es decir, oro, plata y piedras preciosas) eran limitadas. Toda lucha de los estados para medrar era lo que los científicos sociales del siglo XX llaman «juego de suma cero». Es decir, por cada ganador tiene que haber un perdedor. La lucha por la riqueza, por lo tanto, era una lucha por conseguir más riqueza privando por la fuerza a otro de su riqueza. Era —y es— una trampa social.

El fin del comercio y las exploraciones era enriquecer las arcas del estado. La premisa cultural era que tal enriquecimiento tenía que ser realizado a expensas de otros pueblos. Toda nación que careciese de minas de oro y plata tenía que conseguir su riqueza o bien por piratería o bien por medio de una balanza comercial favorable, es decir, exportando más de lo que importase. La riqueza procedente de una balanza positiva iba al tesoro real. Era utilizada para recompensar a los seguidores leales y para financiar las guerras contra otras potencias que deseaban su riqueza, o que tenían recursos que debían ser capturados. Este sistema se convirtió en un círculo vicioso, en una trampa social. Sucedió que la finalidad principal de las colonias ultramarinas fue enviar riqueza al tesoro real de la metrópoli.

La expansión de los pueblos ibéricos también estaba sostenida por una serie de presunciones religiosas. Espoleados por sus victorias sobre los musulmanes —que veían como la victoria de la Cristiandad sobre el Islam—, se permitieron dar salida a inmensos movimientos mesiánicos (de la clase que veremos en el capítulo siguiente). Su misión era la expansión religiosa, cristianizar el mundo entero. En España y otros lugares, el poder de la Iglesia católica se extendió cuando la Iglesia tomó posesión de grandes extensiones de tierra recuperadas de los musulmanes. Este poder siguió creciendo a medida que el Papa extendía el poder de la Inquisición. Los ibéricos se fijaron como meta no sólo acaparar toda la riqueza del mundo, sino también, y al mismo tiempo, cristianizar a todos los pueblos del mundo.

Con los ibéricos también viajaron otras ideas culturales europeas. Vimos en el capítulo 9 que en la historia del mundo ninguna civilización se había librado de la institución de la esclavitud durante la fase de desarrollo que contempló el crecimiento de las aglomeraciones urbanas y el estado. Los ibéricos habían utilizado esclavos africanos, así como de otras procedencias, durante siglos, y a su vez habían estado sometidos a esclavitud en los territorios musulmanes. La esclavitud fue una de sus premisas básicas sobre las que construir una sociedad.

«Los procedimientos básicos de dominación» (Ribeiro, 1968) que la España imperial siguió en las colonias latinoamericanas fueron:

- desembarazarse de los dirigentes de las poblaciones americanas nativas;
- otorgar concesiones llamadas *latifundios* —grandes extensiones de terreno y la gente que las habitaba— a los conquistadores españoles a cambio de sus servicios a la corona;
- imponer trabajos obligatorios sobre la base de sus ideas acerca de las instituciones de esclavitud;
- conceder a burocracias controladas por el estado el poder de cobrar impuestos, informar del resultado y enviar la mayoría de la riqueza recaudada al rey de España.

En muy poco tiempo, estas políticas llevaron al colapso de las sociedades americanas indígenas. Cientos de miles de personas murieron a causa de las enfermedades europeas a las que no eran inmunes y por las condiciones de trabajo como esclavos. Este hecho no sacó a los imperios mercantilistas de la trampa social creada por sus premisas culturales básicas: cuando se agotó el suministro de trabajo americano, se volvieron hacia África e importaron esclavos. De las ruinas de las antiguas sociedades surgieron otras completamente nuevas, tanto en África como en el Nuevo Mundo y Europa.

Capitalismo e imperio. Mientras tanto, las otras potencias europeas —Holanda, Francia e Inglaterra— no permanecieron ociosas. Como resultado de sus innovaciones sociales, como la sociedad de capital, sus imperios se desarrollaron de forma diferente. Fueron capaces de inventar una nueva forma social conocida como capitalismo, y con ella se encontraron mejor equipadas para sacar ventaja de las innovaciones culturales de la Revolución Industrial.

Bajo el mercantilismo, el gobierno central de un reino era la única institución que podía acumular suficiente capital tanto para financiar la clase de viajes emprendidos por Colón como para importar grandes cantidades de bienes. El capitalismo fue un invento que (entre otras muchas cosas) creó nuevas instituciones que podían costear el inmenso gasto del comercio y la exploración ultramarinos sin la ayuda del gobierno imperial.

La mayoría de las ideas que subyacen en el capitalismo eran antiguas. Sin embargo, el modo en que estas ideas se unieron y organizaron adquirió una forma totalmente nueva. El comercio a larga distancia de bienes de lujo —telas exóticas, café, té, azúcar y especias, así como riquezas como oro, plata y piedras preciosas— era muy antiguo. Pero hasta el capitalismo, sin embargo, las necesidades diarias no entraron en el comercio a larga distancia.



13-21. El capitalismo reemplazó al mercantilismo a comienzos del siglo XVII. Los primeros imperios capitalistas fueron el inglés, el holandés y el francés. Las premisas del capitalismo eran que tierra, trabajo, destreza y dinero eran riqueza. Los propósitos del imperio eran incrementar la riqueza. Las instituciones básicas del capitalismo eran (y son) el mecanismo de mercado y la sociedad anónima. Este aguafuerte muestra a colonos holandeses contemplando los barcos de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales entrando en el puerto de Batavia.

Las primeras manifestaciones de lo que luego sería el capitalismo industrial fueron las compañías anónimas, también llamadas sociedades anónimas, creadas en Holanda e Inglaterra. La idea de la sociedad anónima se remonta al menos hasta la época romana. Se habían utilizado en Inglaterra tras el período normando para permitir al gobierno central controlar a los barones anglosajones a los que habían conquistado. Hasta que se organizó la Compañía Holandesa de las Indias Orientales en 1602, el fin principal de la sociedad no era comercial o de negocios, y ninguna sociedad poseía capital permanente. Incluso cuando se utilizaron para financiar negocios, estas primeras sociedades tenían que ser constituidas de nuevo cuando la empresa fallaba o se liquidaba.

Una compañía anónima es una organización en constante movimiento. Es propiedad de muchas personas, cada una de las cuales tiene una parte de la empresa. El resultado era que mucha gente podía poner cantidades de dinero relativamente pequeñas para capitalizar la empresa. Luego compartían tanto los riesgos como los beneficios. La idea de las compañías anónimas surgió a comienzos del siglo XVI en Inglaterra y Holanda como forma de financiar el comercio internacional. Las más famosas de las nuevas compañías anónimas fueron la Compañía Británica de las Indias Orientales, la Compañía Británica de África Occidental y la Compañía de la Bahía de Hudson (que todavía existe en Canadá). Ya hemos mencionado la Compañía Holandesa de las Indias Orientales.

La separación de las compañías anónimas del gobierno no fue fácil ni rápida. Las compañías frecuentemente realizaban funciones legales o de guerra mediante un contrato con los gobiernos. De hecho, conquistar, imponer impuestos y establecer nuevos cuerpos de gobierno parece haber sido en algunos lugares una parte de las actividades de la compañía más

importante que el comercio. Muchas de las colonias americanas fueron fundadas por compañías autorizadas que tenían garantías reales de monopolios; su trabajo era tanto gobernar como comerciar.

Hacia comienzos del siglo XVIII, las compañías anónimas eran algo normal. Fueron las precursoras de la moderna sociedad anónima, que es la institución principal de las modernas economías capitalistas. Muchas de las características más importantes de la moderna sociedad anónima son antiguas, como por ejemplo el requisito de que las sociedades estén reconocidas por el estado si van a hacer negocios. Otras son nuevas, por ejemplo el hecho de que el gobierno considere a la sociedad una persona jurídica independiente de sus cuadros o accionistas.

El capitalismo tal y como lo conocemos en la actualidad se dice que surge de mediados del siglo XVIII, cuando los franceses se afanaban en restringir el control y la reglamentación gubernamentales, sistema que denominaron *laissez faire*. El origen del capitalismo se data a veces en la publicación de la obra de Adam Smith *La riqueza de las naciones*, en 1776 (la publicación de este libro también anunció el comienzo de la moderna ciencia económica).

A finales del XVIII, el gobierno británico había retirado la mayoría de sus controles mercantilistas. Otras naciones comerciales habían aceptado también el capitalismo. La esencia del capitalismo es permitir la elección por parte de compradores y productores —es decir, el principio de coste-beneficio tal y como se manifiesta en el mercado— para establecer precios y políticas. Los mercados eran antiguos; siempre habían sido periféricos respecto de la producción doméstica como forma de economía. Pero ahora comenzó una «gran transformación». La tierra entró en el mercado; lo mismo el trabajo y el dinero. Rentas, salarios e intereses estaban involucrados en los mismos mercados que los recursos, la producción agrícola y los productos manufacturados. Nada de esto era nuevo por sí mismo, pero su asociación con el principio de mercado, y por lo tanto entre sí, lo era (Polanyi, 1944). La producción doméstica como forma de economía comenzó a disminuir en importancia ante la apisonadora del mercado. Los hombres de negocios, la industria y el comercio ocupaban el centro del escenario. A medida que los gobiernos renunciaban al mercantilismo, con su tesoro centralizado y sus pesadas tasas sobre la importación, recurrieron a gravar con impuestos artículos muy diferentes.

La Revolución Industrial incrementó enormemente el número de ocasiones para hacer negocios de alto coste. Las sociedades anónimas eran necesarias para financiarlos. Fue en este período cuando triunfó la sociedad anónima moderna como principal herramienta del capitalismo. Incluso en la actualidad las sociedades anónimas siguen creciendo y cambiando con las necesidades y recursos de las personas a las que sirven, así como con las habilidades y codicia de sus cuadros y accionistas.

La gente normal se enfrentó a un cataclismo a medida que el capitalismo crecía. La producción doméstica como forma básica de la economía casi desapareció, y con ella la capacidad de la familia para ser autosuficiente. Los salarios ya no eran una forma suplementaria de ingresos: para la mayoría de la gente, se convirtieron en la única forma de ingresos, de obtener la subsistencia.



13-22. La embestida del capitalismo de mercado comenzó en Inglaterra y se extendió por todo el mundo. La gente de muchas partes del mundo, empezando por Europa, sufrió mucho cuando se vio obligada a depender menos de la producción doméstica y a vender su trabajo en el mercado.

La furiosa embestida de una sociedad basada casi exclusivamente en el intercambio de mercado, que incluía el valor de mercado del trabajo y la tierra en el mismo ámbito que las materias primas y los productos manufacturados, comenzó en Inglaterra y se extendió lentamente por Europa y gran parte del mundo. Trabajar a cambio de un salario se convirtió en la única forma de conseguir los medios para vivir (seguramente uno de los cambios más trascendentales de la historia humana). La idea del «salario familiar» revolucionó la organización familiar y supuso un considerable cambio en la posición de la mujer en la sociedad.

El capitalismo moderno se desarrolló primero en Inglaterra a finales del siglo XVIII, y llegó a dominar el mundo en el siglo XIX. Las ideas rectoras del capitalismo son muy diferentes de las del mercantilismo:

- el egoísmo es el motor de la sociedad;
- el papel del gobierno en los negocios debe ser minimizado; de hecho, gobierno y negocios deben ser dos esferas totalmente separadas;
- la propiedad privada es sacrosanta;
- la salvación religiosa está asociada con el éxito mundano (la llamada ética protestante);

No mucho después comenzaron a aflorar los males asociados al capitalismo salvaje:

- inestabilidad económica y ciclos de expansión y recesión que surgían de retrasos en la oferta y la demanda;
- gran desigualdad en la distribución de la riqueza cuando el trabajo entró en el mismo mercado que la tierra, la habilidad gestora y los productos. Los primeros capitalistas conseguían trabajo barato; en realidad sueldos de hambre. Los hombres y mujeres trabajadores y sus hijos trabajaban seis largos días a la semana. El trabajo infantil era extensivo y abusivo: a veces los niños eran encadenados a las máquinas. Las mujeres trabajaban jornadas de doce horas siete días a la semana. Sin embargo, para salvar sus almas el domingo, los capitalistas daban dinero a la parroquia para

maquillar el déficit entre los salarios de miseria y la cantidad necesaria para subsistir (basada en Inglaterra en el precio del pan y la cerveza). Fueron situaciones como esta las que inspiraron a Karl Marx en sus ataques contra el sistema capitalista;

- absoluto olvido del interés público, porque, al menos en aquellos días, los capitalistas estaban interesados en su beneficio personal y nada más.

Pocas veces en la historia del mundo toda la cultura de la humanidad ha sufrido un cambio tan inmenso. No sólo se trataba de una desenfrenada inhumanidad (si podemos llamarla así) —trabajo infantil, salarios insuficientes y por lo tanto nutrición inadecuada, las semillas de la degradación medioambiental que se han convertido en nuestros días en voraces malas hierbas—, sino que la gente en este nuevo contexto no tenía forma de juzgar las posibilidades de una vida mejor. Estaban atrapados en lo que parecía una situación desesperada.



13-23. Las dificultades del capitalismo sin control incluyen ciclos de alza y quiebras, desigualdades en la distribución de la riqueza, explotación y trabajo infantil, olvido del interés público. Los modernos sistemas capitalistas han percibido esos problemas y se preocupan por solucionarlos. Esta fotografía muestra a vendedores en la Bolsa de Tokyo.

Comenzaron a surgir alternativas —casi podríamos decir antídotos— al capitalismo. La mayoría de esas alternativas querían devolver al estado los antiguos poderes, y quizá añadir algunos nuevos. El mercantilismo no podía volver, porque el contexto en el que floreció había desaparecido. Pero pronto se instituyeron los controles gubernamentales sobre el capitalismo. De hecho, la nueva y poderosa función del estado pronto fue controlar el mercado libre para reducir la miseria humana. No ha existido ninguna sociedad en Europa o América desde comienzos del XIX que no haya tenido controles gubernamentales sobre el mercado libre.

Este viraje hacia nuevas formas de control gubernamental ha sido denominado **socialismo**. En la actualidad, los mejor conocidos de los muchos socialismos son el marxista y el fabiano, pero han existido muchas versiones desde mediados del XIX. Se diferencian principalmente en las ideas de los poderes que la gente elige otorgar al gobierno para reducir la miseria humana. El más patente de estos socialismos es el comunismo, o mejor los comunismos, porque el soviético era muy diferente del chino o el yugoslavo, o incluso del cubano. En la actualidad, el comunismo parece haber quebrado como forma económica y política. Cada vez más gente se percata de que la conexión entre la idea de una sociedad mejor como meta y el comunismo como medio de conseguirla es ilusoria. Gobiernos socialistas en pequeña escala, benévolos y democráticos como el sueco parecen funcionar bien, y sin duda seguirán haciéndolo mientras la gente esté de acuerdo en que lo que obtienen a cambio de impuestos asombrosamente altos merece la pena. La forma en que el capitalismo va a reaccionar ante la muerte del comunismo y controlar sus propios excesos innatos todavía está por ver.



13-24. Los socialismos (el más extremo de los cuales es el comunismo) comenzaron como formas de superar los problemas creados por permitir que el mecanismo de mercado dominase la sociedad. El socialismo como forma política para controlar los excesos del mercado más que para reemplazarlo ha tenido algunos éxitos. Los regímenes socialistas que trataron de desterrar el principio de mercado no han funcionado, como muestra claramente esta cola de mujeres moscovitas comprando carne.



13-25.

Sigue existiendo un gran problema: las grandes empresas y los gobiernos siguen siendo las únicas instituciones que tienen o pueden obtener recursos masivos. Además, estos grandes recursos siguen siendo necesarios para fines sociales y económicos en la sociedad de masas. Tanto las empresas como el gobierno tienen grandes dificultades para enfrentarse a este problema. El bien común en el capitalismo ha sido o bien desgraciadamente politizado o bien dejado a merced de la idea de beneficio. No quiero decir con esto que no haya políticos y empresarios comprometidos y preocupados. Los hay. Pero resulta evidente que el mundo todavía está a la espera de un nuevo invento social que permita a las personas reunir el suficiente capital para limpiar el medio ambiente y encargarse de los costes médicos y otras desigualdades sociales; en suma, que haga funcionar una economía compleja y además asegure el bienestar de todos. La tarea es conservar las grandes ventajas del capitalismo como sistema económico principal, conservar o mejorar las grandes ventajas de la democracia como sistema político y además crear un sistema que trate los problemas sociales de ambos sistemas: guerra, medio ambiente, educación, por nombrar sólo algunos.

REFLEXIONES FINALES

Desplazar la atención de los aspectos nominales de la cultura (sus componentes estructurales y cómo encajan) a

Cómo Funciona la Cultura

los aspectos verbales (dinámicas culturales y la forma en que se entretajan los procesos) nos ayuda a comprender las implicaciones del amplio cambio cultural que veremos en los dos capítulos siguientes. La cultura crece por medio de la invención, la difusión y la recontextualización. Los cambios pueden ser pequeños, pero muchas pequeñas variaciones pueden sumarse hasta formar una cresta cultural (igual que una ola crece hasta que rompe en la orilla). La cultura ha cambiado; si los cambios son de tal clase que no es posible volver a formas anteriores, se ha producido evolución cultural.

Los pueblos del otro lado de las fronteras en expansión creadas por la cresta cultural europea se vieron enfrentados repentinamente con grandes problemas. Hoy lo llamamos «el problema europeo» (una especie de parodia de lo que durante muchos años se denominó «el problema indígena»). Sociedades de todo el mundo se han tambaleado tras este impacto. Su lucha sigue en la actualidad. Y sus soluciones están creando nuevos problemas y retos. Así es la condición humana.

PALABRAS CLAVE

cadena de acciones serie de actos que deben ser realizados en el orden correcto si se quiere que sean efectivos.

cadena de acontecimientos serie de acontecimientos que deben tener lugar en el orden correcto.

cresta cultural punto en el que pequeños cambios culturales se hacen repentinamente lo bastante fuertes como para

producir un inmenso impacto, dirigiendo hacia nuevos rumbos los procesos culturales.

ciclo cadena de acciones en la que la última lleva a la primera, de forma que se repite la cadena completa.

depósito cultural toda la cultura disponible para un grupo de personas.

difusión expansión de la cultura por áreas geográficas más amplias, especialmente desde el lugar de invención hacia nuevas zonas, donde puede ser utilizada de forma diferente a la del lugar de origen.

evolución cultural serie de situaciones en las que los cambios en la actividad cultural se han hecho tan pronunciados que es imposible volver a las formas sociales y culturales anteriores. Desde este punto de vista, toda cultura procede de situaciones anteriores. La historia de la evolución cultural es una serie de estos pasos.

mercantilismo sistema económico basado en la idea de que la única riqueza auténtica es el oro y la plata, y que la prosperidad depende de una balanza comercial favorable. El mercantilismo reemplazó al feudalismo, cuando el centro del poder político se desplazó de la propiedad de la tierra al control del comercio y el dinero.

socialismo teoría o sistema de gobierno en el que los medios de producción y distribución son propiedad y están en manos del estado.

trampa social cadena de acciones que lleva al desastre si no puede ser detenida.

trayectoria cadena de acciones con un comienzo, una parte media y un final. Algunas trayectorias pueden ser repetidas, pero no conducen a un ciclo.

Del Colonialismo a la Sociedad Global

14

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- Las personas de una sociedad pueden ponerse en contacto con otras o ser invadidas desde el exterior. Cuando los occidentales, respondiendo a sus propias presiones culturales de búsqueda de riqueza y poder, irrumpieron en, y en muchos casos conquistaron, los pueblos del mundo no occidental, las culturas del «otro lado de la frontera» recibieron un golpe que llevó a inmensos cambios.
- Algunas sociedades se extinguieron cuando fueron alcanzadas por la expansión occidental. Otras se colapsaron y tuvieron que reorganizarse completamente. Otras más resistieron y se adaptaron a la nueva situación. Algunas aprendieron a vivir en un estado de disonancia cultural entre su cultura indígena y la de las potencias coloniales.
- El Tercer Mundo surgió cuando sociedades que eran autosuficientes en todo excepto en bienes de lujo entraron en un comercio extensivo de artículos de primera necesidad. A medida que la producción agrícola y minera del Tercer Mundo creció, también se incrementó su dependencia comercial respecto del mundo occidental o comunista. El aumento de la producción no mejoró la situación del Tercer Mundo tanto como enriqueció al Primer y Segundo mundos.
- La pobreza es un aspecto de todas las sociedades y, por lo tanto, un problema global.
- A medida que la cultura crece a velocidades cada vez mayores, se hace cada vez más difícil descubrir paradigmas para examinarla que realmente reflejen los cambios a medida que se producen.
- Están surgiendo tanto cultura mundial como muchas microculturas basadas en el interés común o la localización. Los seres humanos a punto de entrar en el siglo XXI viven en varias culturas a la vez, no en una.

En los años que siguieron al 1400, cuando los europeos se expandían por el mundo, se encontraron en su camino con las demás culturas. Este contacto y choque supuso inmensos cambios para todas las culturas del mundo.



El descubrimiento de la extraordinaria diversidad biológica y cultural de la humanidad entre fines del siglo XV y el XIX fue una de las grandes divisorias de la

civilización occidental... Los largos siglos de exploración occidental son una historia de enfrentamiento e incompreensión, de cautelosos encuentros entre desconocidos, de búsqueda de oro y brutales campañas militares, de provechoso comercio, rapiña de tierras y esfuerzos misioneros. También fueron una fatigosa crónica de pathos y tragedia, de amargas desilusiones entre sociedades que vivían en mundos totalmente incomprensibles. Los efectos intelectuales, morales y espirituales del choque todavía nos acompañan en la actualidad.

Brian M. Fagan (1984)

DICEN

Ambas partes se preguntaban lo mismo: ¿son esas extrañas gentes realmente humanos? Los españoles se preguntaban si los indios eran humanos, animales o algo intermedio. ¿Tenían almas que podían ser salvadas? Los indios con los que se encaraban se preguntaban lo mismo: ¿son estos recién llegados realmente humanos o son dioses?

El problema central era —y todavía es— no considerar las diferencias físicas y culturales observadas como premisas (y por lo tanto *asumir* que las diferencias son significativas) sino como hipótesis (de forma que sea posible preguntarse si las diferencias son significativas, y si lo son de qué forma).

Dos premisas cegaban a los europeos a la hora de mejorar su definición de «humano». Por un lado estaba «la gran cadena del ser», una teoría que clasificaba a todas las criaturas de inferior a superior. «Naturalmente», los seres humanos estaban en la cima. Si se acepta esa premisa, el paso siguiente de jerarquización de los seres humanos parecía racional. Si los europeos se definían a sí mismos como «civilizados» y por lo tanto «superiores», evidentemente los pueblos con los que entraron en contacto eran «inferiores».

La otra premisa era el concepto del buen salvaje; surgió de la idea de que los seres humanos civilizados habían perdido el estado de gracia (y, lógicamente, el ser humano «natural» antes de la caída debía haber sido sano, de mente abierta y feliz). La imagen del buen salvaje, a la vez que les atribuía algunos aspectos positivos, también relegaba a los pueblos no europeos a un estado infantil incapaz de un razonamiento maduro y adulto.

Llevó siglos cambiar todas estas enraizadas premisas.



14-1. Cuando se produjeron en los siglos XV y XVI lo que etnocéntricamente llamamos «viajes de descubrimiento», los europeos invadieron todas las sociedades del mundo, proceso que todavía continúa. Esta reconstrucción del barco de Colón «Santa María» fue realizada para la Exposición Universal de Chicago de 1893.

Los pueblos alcanzados por las potencias europeas en expansión reaccionaron de diversas formas. Algunos simplemente desaparecieron: o bien murieron como los tasmanos o los indios yana del norte de California (Kroeber, 1961), o bien, como los khoikhoi de Suráfrica, fueron absorbidos por otras poblaciones una vez que su cultura fue completamente aniquilada. Muchos sistemas culturales se hundieron por completo: los significados de su vida se evaporaron; sus premisas dejaron de funcionar y no pudieron encontrar nuevas formas de hacer lo que su forma de vida requería. Otros pueblos lucharon por adaptarse, pero los cambios constantes en la política colonial (que, desde el punto de vista de los colonizadores, eran mejoras) condujeron a constantes y extrañas exigencias nuevas a las que se esperaba que se ajustasen los pueblos colonizados. Para ellos, los colonizadores eran caprichosos e impredecibles.

Los europeos constructores de imperios fueron acompañados de misioneros cristianos dedicados a la idea de que los «nativos» eran humanos, que tenían almas que debían ser salvadas. Los aventureros, colonos, plantadores, comerciantes y mineros europeos frecuentemente sostenían que los «nativos» no eran personas, y que por lo tanto podían ser cazados y muertos impunemente. El conflicto entre estas ideas fue en numerosas ocasiones agudo.

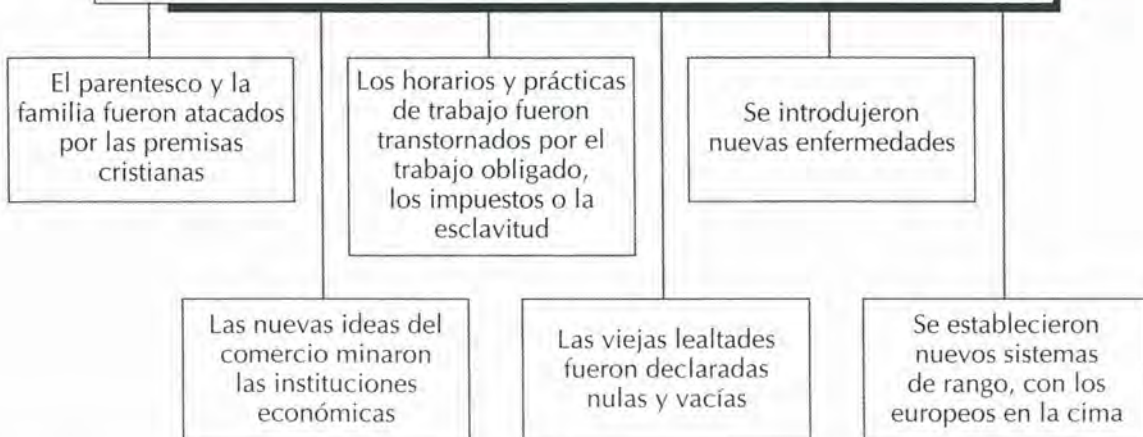
Hoy podemos ver que los sistemas de poder de los pueblos indígenas fueron atacados por ambos grupos. Sus sistemas familiares y de parentesco fueron socavados por los misioneros. Sus sistemas económicos fueron explotados tanto por los comerciantes como por los gobiernos. Sus sistemas de significados fueron despojados de él por todos los europeos que aparecieron. Las epidemias asediaron a los pueblos de ambas Américas y el Pacífico (los africanos las sufrieron menos por-

La cultura de Europa creció; nueva tecnología de navegación hizo posible que los barcos entrasen en contacto con culturas aisladas.



14-2. Cuando la cultura de Europa se desarrolló hasta el punto de que los barcos de vela podían emprender viajes cada vez más largos, los europeos entraron en estrecho contacto con todas las culturas del mundo. El resultado fue la catástrofe para muchas de ellas. Reaccionaron de varias formas, muchas de ellas destructivas.

El contacto y el dominio europeos presionaron en muchos aspectos de la vida



14-3. El dominio colonial europeo supuso presiones en todos los aspectos de la vida.

que ya compartían el depósito de enfermedades europeas). Todos los imperios europeos instituyeron la esclavitud para proporcionar mano de obra a minas o plantaciones.

Por todo el mundo tuvieron lugar estos desastres del contacto cultural. Fueron afectados los continentes enteros de América del Norte, América del Sur y África. La mayoría de Asia también se vio sometida al contacto. El imperio ruso poseía toda Siberia; los imperios francés e inglés lucharon en la India; el inglés y el holandés en las Indias Orientales. Todos ellos se vieron implicados en la anexión de las islas del Pacífico. El mundo estaba inmerso en este movimiento de masas y esta lucha cultural.

Desde el punto de vista de los pueblos indígenas, la expansión de Europa fue un cataclismo, un desastre natural.

COLONIALISMO

El **colonialismo** es tan antiguo como el imperio. Una colonia es un grupo de personas en un territorio que está bajo la hegemonía política de un gobernante extranjero. En la mayoría de los casos se forma por conquista. Los antiguos imperios y ciudades-estado tenían colonias, a veces formadas por colonos de la metrópolis, pero con más frecuencia por pueblos conquistados.

Las colonias estaban organizadas y se utilizaban de formas diversas. Las colonias de los imperios europeos eran consideradas fuentes de ingresos, bien de riqueza en metales preciosos para los imperios mercantilistas como España, o bien mercados para los imperios capitalistas como Inglaterra y Holanda.

Los pueblos colonizados se adherían a ideas culturales que eran completamente diferentes de las de sus colonizadores. La diferencia más clara en muchos casos eran sus actitudes hacia la ecología y el entorno. La mayoría de los pueblos había vivido en un estado de equilibrio con la naturaleza —de hecho, habían estructurado sus vidas y sus creencias religiosas para mantener este equilibrio— antes de la colonización. La actitud judeocristiana, por otro lado, era que Dios había creado el mundo especialmente para que lo explotasen a mayor gloria de su nombre. Estas diferencias incompatibles llevaron a una constante falta de comunicación. Cuando las personas no comparten sus premisas culturales, no pueden trabajar juntas. Por lo tanto, la cultural y la sociedad coloniales se ven siempre desfiguradas por valores e intenciones opuestos.

El gobierno de las colonias retiró grandes áreas de decisión de las vidas de los pueblos colonizados, que sintieron la colonización como una debilitadora falta de control sobre sus propias vidas. La autoconfianza ya no funcionaba. Había desaparecido la predicibilidad. Las fuerzas imperiales establecieron o bien sistemas parecidos al esclavismo, o bien exigieron que los impuestos fuesen pagados en dinero, lo que suponía que personas que hasta el momento habían trabajado sólo para subsistir o para un limitado comercio local tuviesen que recurrir a trabajos con bajos salarios para conseguir el dinero suficiente para los impuestos, o incluso a trabajo por reclutamiento que era considerado «pago en especie». Cuando la gente intentaba comportarse de su forma habitual (como veíamos en los diagramas del capítulo 2), encontraban en su entorno cultural fuerzas extrañas que no eran ni comprensibles ni predecibles a la luz de su experiencia anterior.

Las decisiones tomadas por las potencias coloniales lo son siempre sobre la base de las necesidades de los colonizadores. Incluso los esfuerzos mejor intencionados de los colonizadores reflejan su propio punto de vista sobre lo que es «mejor» para los colonizados. A éstos no se les permitía definir sus propias necesidades. En muchas áreas de la vida, ya no podían actuar de forma directa para satisfacer esas necesidades. Los sentimientos y reacciones de los colonizados son gráficamente descritos por Aimé Césaire, poeta de la isla caribeña de Martinica que fue educado en París:



La colonización... deshumaniza incluso al hombre más civilizado... Miro a mi alrededor y donde hay colonizadores y colonizados frente a frente veo fuerza, brutalidad, crueldad, sadismo, conflicto y, en una parodia de educación, la apresurada fabricación de unos cuantos miles de funcionarios subordinados, «chicos», artesanos, oficinistas e intérpretes necesarios para la fluidez de los negocios...

Me hablan de progreso, de «logros», enfermedades curadas, mejores niveles de vida.

Yo estoy hablando de sociedades despojadas de su esencia, de culturas pisoteadas, instituciones socavadas, tierras confiscadas, religiones aplastadas, magníficas creaciones artísticas destruidas, *posibilidades* extraordinarias aniquiladas.

Me arrojan hechos a la cara, estadísticas, kilómetros de carreteras, canales y ferrocarril.

Yo estoy hablando de miles de hombres sacrificados... de millones de hombres arrancados de sus dioses, su tierra... de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Estoy hablando de millones de hombres en los que ha sido astutamente infundido el miedo, que han sido enseñados a tener complejo de inferioridad, a temblar, arrodillarse, desesperarse y comportarse como lacayos.

Aimé Césaire (1972)

DICEN

La visión que tienen de su misión las potencias coloniales contrasta claramente con los resultados descritos por Césaire. Tanto los gobernantes como los misioneros se ven a sí mismos como portadores de la civilización, llevando orden, Dios y prosperidad a los pueblos colonizados. A pesar de su gran etnocentrismo, muchos de ellos honradamente tenían en mente el bienestar de los pueblos indígenas. Pero era bienestar simplemente para los colonizadores que lo definían. Desde el otro lado de la frontera, el «bienestar» parecía —en el mejor de los casos— paternalismo.

El colonialismo es un sistema social dificultoso y en última instancia impracticable. La mayoría de las sociedades mundiales sufrieron su impacto entre 1500 y 1960. Es una forma

Todos aquellos aspectos de la cultura europea que influyeron en la política colonial pero eran invisibles para los colonizados

Todos aquellos aspectos de la cultura de los pueblos colonizados que no eran comprendidos por los colonizadores

14-4. Las culturas de los colonizadores y de los colonizados se traslaparon solamente en algunas áreas. Incluso en aquellas zonas donde era comprendida por ambas partes, hubo amplias áreas de la cultura europea que los pueblos colonizados nunca vieron y no tenían forma de adivinar. Entre los pueblos colonizados había ideas que los colonizadores nunca comprendieron o valoraron. Como resultado de ello, casi todos los pueblos colonizados fueron infravalorados desde su propio punto de vista. A causa de esta infravaloración (y de otras muchas razones), odiaban a los colonizadores, incluso cuando algunos individuos les gustaban.



14-5. Colonialismo quiere decir que un grupo cultural está bajo la hegemonía de otro. Puesto que es probable que ambos funcionen con premisas diferentes y tengan metas distintas, la situación generalmente es bloqueada por la disonancia cultural. La falta de comunicación es común. Es difícil cooperar, incluso cuando existe el deseo de hacerlo, cuando no se conocen las premisas y las metas. Lo que es más, las decisiones de la gente sobre sus propias vidas se ven coartadas por la presencia del poder colonial. Las potencias coloniales dan órdenes y llevan las cosas en la forma que consideran mejor, frecuentemente sin comprender que la gente no está de acuerdo o no entiende. Esta foto muestra a dos oficiales coloniales sentados en una asamblea tiv en 1950. «Tor tiv», el jefe al que los británicos designaron y colocaron sobre los tiv, un pueblo sin jefes, está sentado en la mesa de la izquierda. Kyagba, el anciano más importante del sur del territorio tiv, está sentado en una silla a la derecha, de espaldas a la cámara.

14-6. La hegemonía colonial significa que son difíciles de mantener las conexiones interiores de la cultura de los colonizados: relaciones de causa-efecto, mantenimiento de los procesos sociales, hallar significado a la vida, todo se hace difícil cuando antes era fácil y natural. Nadie entre los colonizados sabe qué hacer después, qué esperar, o qué sigue a qué.

de gobierno intrínsecamente inestable; la comunicación entre gobernantes y gobernados nunca es la adecuada. La mayoría de los países —desde los Estados Unidos a fines del siglo XVIII hasta África a mediados del XX— tuvieron que liberarse.

Extinción

Muchos pueblos del Norte y Suramérica, algunos de las islas del Pacífico y unos cuantos de África perecieron frente al empuje de la colonización europea.

Una de las historias más dolorosas sobre un pueblo ahora extinguido es la de los aborígenes que vivían en la isla de Tasmania, al sur de Australia. En 1772, un pequeño grupo de franceses desembarcó en la costa sur de Tasmania. Una banda de aborígenes —unas treinta personas— avanzó con bastones puntiagudos y piedras afiladas. Los franceses avanzaron cautelosamente por la playa; mientras tanto los aborígenes hicieron un gran montón de madera de deriva. Sin un lenguaje común, los hicieron retroceder sonriendo para demostrar buenas intenciones (pero también puede esconder las malas) y haciendo gestos (que pueden no ser interpretados de la misma forma en diferentes culturas). Los franceses intentaron entregar a los aborígenes abalorios y pollos, pero los rechazaron firmemente y señalaron el montón de madera. El capitán francés, que no tenía ni idea de lo que querían decir o de lo que esperaban que hiciese, le prendió fuego a la madera. Los consternados tasmanos arrojaron las lanzas y piedras y huyeron hacia el bosque (Fagan, 1984). El rasgo a destacar es que no hubo comunicación o entendimiento cultural entre ambos grupos. Para los franceses, los abalorios y pollos indicaban un deseo de comerciar, y el montón de madera parecía una hoguera; no hay forma de saber qué significaban para los aborígenes el montón de madera o los abalorios. La falta de comunicación era completa. Veremos una y otra vez que la falta de comunicación de esta clase está detrás de al menos algunos de los problemas que se produjeron entre pueblos colonizadores y colonizados.

En la época de la primera visita, había en la isla de Tasmania unas ochenta bandas de aborígenes, ocupando cada una de ellas unos cuatrocientos o quinientos kilómetros cuadrados de terreno; cada una poseía una franja costera para recoger ostras y mejillones. Estas bandas estaban organizadas en nueve grupos, cada uno con una cultura y un lenguaje característicos.

Durante los siguientes ciento veinticinco años, nueve expediciones científicas y cinco barcos comerciales se encontraron con los tasmanos. Todos los registros que se conocen están tan influenciados por las ideas preconcebidas

acerca de la naturaleza de los salvajes que apenas contienen información sobre la cultura tasmana. Sabemos, sin embargo, que iban desnudos excepto en el más crudo invierno; que comían ostras y mejillones (pero no pescado), y animales terrestres como wombats y canguros; y recogían alimentos vegetales. Su tecnología era simple (no utilizaban bumeranes como algunos australianos); sus bastones de cavar y otras herramientas no tenían puntas de piedra. Pero su forma de vida era segura, incluso abundante; con ella habían sobrevivido y prosperado durante ocho mil años o más desde que el nivel del mar subió al final de la última glaciación y los aisló en su isla.

A comienzos del siglo XIX, los británicos consideraban a los tasmanos «amistosos». En esta época, otra expedición científica francesa llegó con el claro propósito de estudiar Tasmania. El gobernador de Nueva Gales del Sur en la vecina Australia, sin embargo, temía que los franceses se apoderasen de la isla en nombre de Napoleón, de forma que guarneció toda la isla de Tasmania con asentamientos de presidiarios. Estos recién llegados fueron los primeros europeos con residencia permanente. Chocaron de frente con los tasmanos nativos. El primero de sus nuevos asentamientos estaba precisamente en el trayecto de una cañada tradicional en la que los tasmanos hacían batidas anuales. Cuando los aborígenes llevaron la manada de canguros hacia la nueva aldea, los colonos pen-



14-7. Los tasmanos se extinguieron menos de cien años después de comenzar la colonización de su gran isla. Esta antigua fotografía muestra a Tukanini, uno de los últimos tasmanos supervivientes.

saron que estaban siendo atacados y abrieron fuego. Murieron veinte tasmanos aborígenes.

A medida que se incrementó el número y el tamaño de los asentamientos, los aborígenes se trasladaron al interior. Los colonos también. Aumentaron los incidentes. Algunos bandidos cambiaron los asentamientos por las montañas y atacaron a los aborígenes. Pronto los ranchos ovejeros ocuparon cada vez más territorio, empujando cada vez más lejos a los aborígenes. Éstos a su vez comenzaron a robar vacas y ovejas de los ranchos para poder vivir.

Después de solamente treinta años de contacto con los colonos, únicamente sobrevivían unos 250 aborígenes. A muy pocos colonos les importaba si sobrevivía alguno. Estos pocos supervivientes fueron formalmente colocados bajo la protección de la corona británica. Fueron capturados y llevados a la isla Flinders, en la costa nordeste de Tasmania. En su nuevo ambiente no podían cazar ni recolectar, ni cubrir ninguna otra de sus necesidades; fueron obligados a vestirse con ropas europeas, pero nadie les dijo cómo mantenerlas limpias. En 1849, los escasos supervivientes fueron trasladados de nuevo,

ahora a Hobart, la capital de Tasmania. Murieron por el alcohol y la gripe. El último tasmano aborígen murió en 1876, exactamente setenta y tres años después del comienzo de la colonización (Fagan, 1984).

Pueblos como los ona de la Tierra del Fuego, en el extremo sudoeste de Suramérica, también se extinguieron. Y también algunos pueblos cazadores-recolectores de África, sur de Asia y Australia. El proceso está en curso ahora mismo entre los pueblos amazónicos de Suramérica.

Colapso cultural

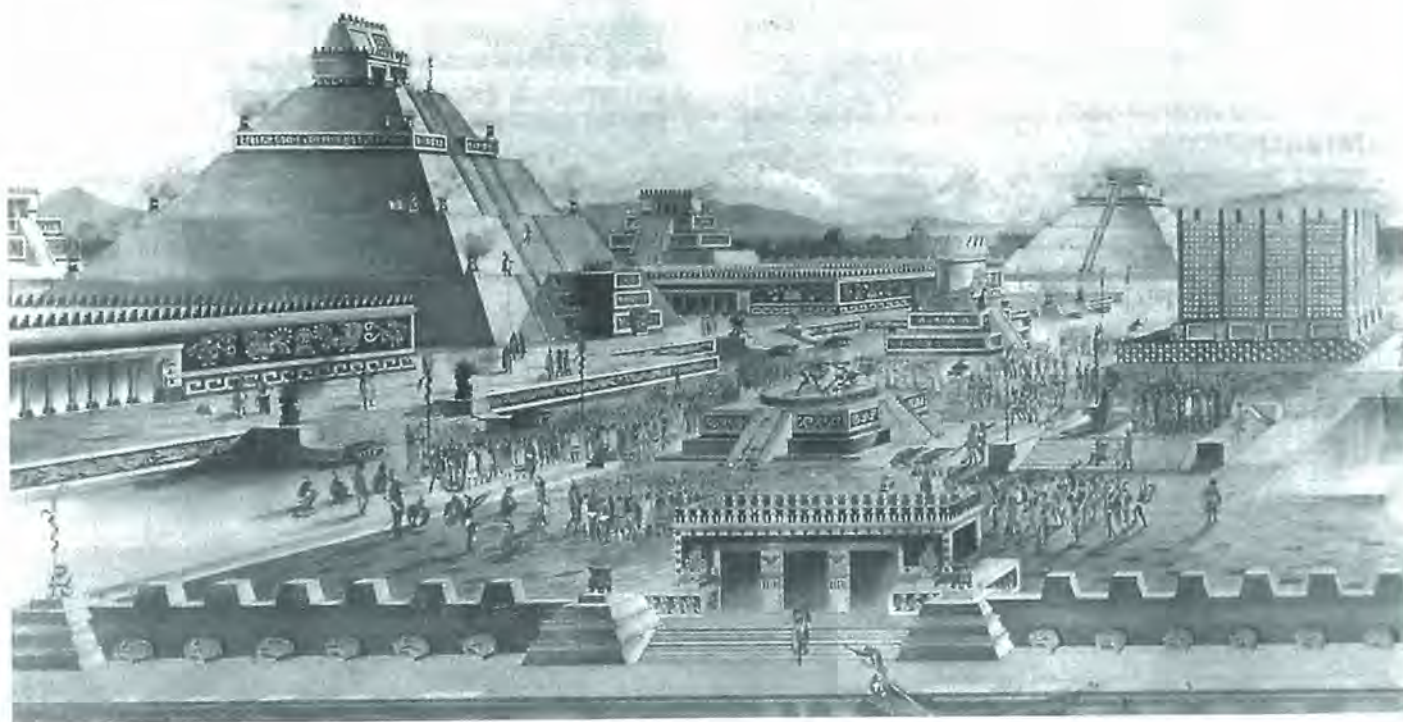
Literalmente cientos —incluso miles— de culturas se hundieron como resultado del impacto europeo. Uno de los ejemplos más dramáticos —en parte a causa de su amplitud— fue el de los aztecas del Valle de México.

Los aztecas fueron los últimos en asentarse en el Valle de México. En el año 1150, eran una tribu nómada (emparentada con los comanches y shoshones de los actuales Estados Unidos), pero eran agresivos y acabaron bajo la égida de un



14-8. Ishi, el último miembro superviviente de su tribu, los yahi, fue «capturado» en Oroville, California, en 1908. La foto de la izquierda fue tomada justo después de este hecho. Como nadie podía comunicarse con él, y nadie sabía qué hacer con él, lo metieron en la cárcel local. Se hizo amigo de los antropólogos de la Universidad de California, Berkeley, y fue llevado allí, donde pasó sus últimos años viviendo y como portero del museo. En su cara se puede leer toda su historia.

14-9. Los procesos de colonización pueden destruir culturas completas, o hacer que se hundan. Las inmensas ciudades de la cultura azteca (aquí aparece Tenochtitlán, donde ahora está Ciudad de México) fueron destruidas junto con el sistema político y el arte aztecas. Los aztecas viven actualmente como indios mexicanos empobrecidos.



dios de la guerra llamado Huitzilopochtli. En los siguientes trescientos años, vencieron, absorbieron por matrimonio y engañaron a todos los grupos tribales del área. La hegemonía azteca fue consolidada por Moctezuma I, que reinó de 1440 a 1468 en su capital Tenochtitlán, construida en una isla en medio de un lago poco profundo que en aquella época ocupaba el Valle de México. Los españoles se quedaron asombrados por la ciudad de Tenochtitlán. Ocupaba once kilómetros cuadrados. Un informe español habla de unas sesenta mil casas en la ciudad. En su centro se encontraba el palacio de Moctezuma y las pirámides culminadas por altares en los que se realizaban sacrificios humanos.

Todos los demás reinos del valle —y la mayoría de los existentes entre el Caribe y el Océano Pacífico— pagaban tributo a los aztecas. El imperio azteca se construyó alrededor de «una eficazísima máquina de recaudación de impuestos» (Fagan, 1984). Sin embargo, todos los pueblos que pagaban tributo a los aztecas los odiaban. El dios de la guerra Huitzilopochtli era el centro del panteón azteca. Su deseo de sangre humana era insaciable. Había que mantener una actividad bélica constante que proporcionase prisioneros suficientes para ser sacrificados en el templo del dios.

Los mitos aztecas hablan de cinco Mundos del Sol, uno a continuación del otro. Estos mundos, y todo lo que contienen, están destinados al olvido. En la época de la conquista española, los aztecas estaban viviendo en el quinto de los Mundos del Sol. Todos los mundos anteriores habían sido gobernados por los dioses que los habían creado. Estos dio-

ses peleaban constantemente entre sí. Los mitos aztecas decían además que los dioses de la guerra habían expulsado al gran dios Quetzalcoatl, la serpiente emplumada, que había decidido volver un día para reclamar sus reinos. Quetzalcoatl construyó una balsa de serpientes y desapareció en el mar hacia el Este. Se esperaba que regresase desde el Este. El año de su retorno sería el primer Año de la Caña, que se producía cada cincuenta y dos años en el ciclo calendárico azteca.

Los barcos de Hernán Cortés aparecieron por el Este en el primer Año de la Caña. Moctezuma «supo» gracias a su estudio de los mitos que este extraño fenómeno era el regreso de Quetzalcoatl. Envío a importantes nobles a recibir al dios, y comenzó un gran malentendido, similar a lo que ocurrió con los tasmanos. Los emisarios de Moctezuma hicieron lo correcto desde su punto de vista: ofrecieron incienso a los supuestos dioses y se presentaron con las capas ceremoniales adecuadas de plumas de espléndidos colores, con las que se suponía que se vestían los dioses aztecas. Los españoles, sin embargo, interpretaron la situación de forma muy diferente. Para ellos, era el principio de una empresa comercial. Echaron a un lado las capas de colores y ofrecieron abalorios de cristal. Hicieron entender a los aztecas que no estaban buscando capas de plumas, sino oro. Se les trajeron ornamentos de oro. Querían más. Ambos grupos estaban bajo la influencia de sus propias premisas culturales, y las dos series de supuestos culturales no coincidían en absoluto. Era una situación de incomprensión total.

Cortés avanzó desde Veracruz (que fundó a imagen de una auténtica ciudad española) hacia el Valle de México. Comprendió muy bien los detalles políticos del imperio azteca (pero aparentemente no los religiosos). Cortés había encontrado una amante que conocía las lenguas azteca y maya y aprendía español rápidamente. Había recogido en el Yucatán a un náufrago español que había aprendido maya. Comenzaba a ser posible una cierta comunicación. Cortés descubrió el odio hacia los aztecas por parte de muchas de las sociedades subordinadas. Concluyó poderosas alianzas con algunos de esos grupos, que se unieron a la marcha sobre la capital azteca de Tenochtitlán. Evidentemente, tenían sus propias premisas y causas para destruir el poder azteca. Al utilizar tales alianzas, además, la información de Cortés mejoró enormemente.

Durante su encuentro con los españoles, Moctezuma siguió hasta el último detalle el protocolo de su religión. Sus emisarios entregaron a Cortés la máscara y el tocado de plumas de Quetzalcoatl. Cortés aparentemente se los puso durante un momento en presencia de esos emisarios, demostrando así que realmente era el dios retornado. La intención española durante todo este tiempo era conseguir oro, destruir la religión azteca y sustituirla por el cristianismo. Pero Cortés fue recibido por Moctezuma como Quetzalcoatl retornado.

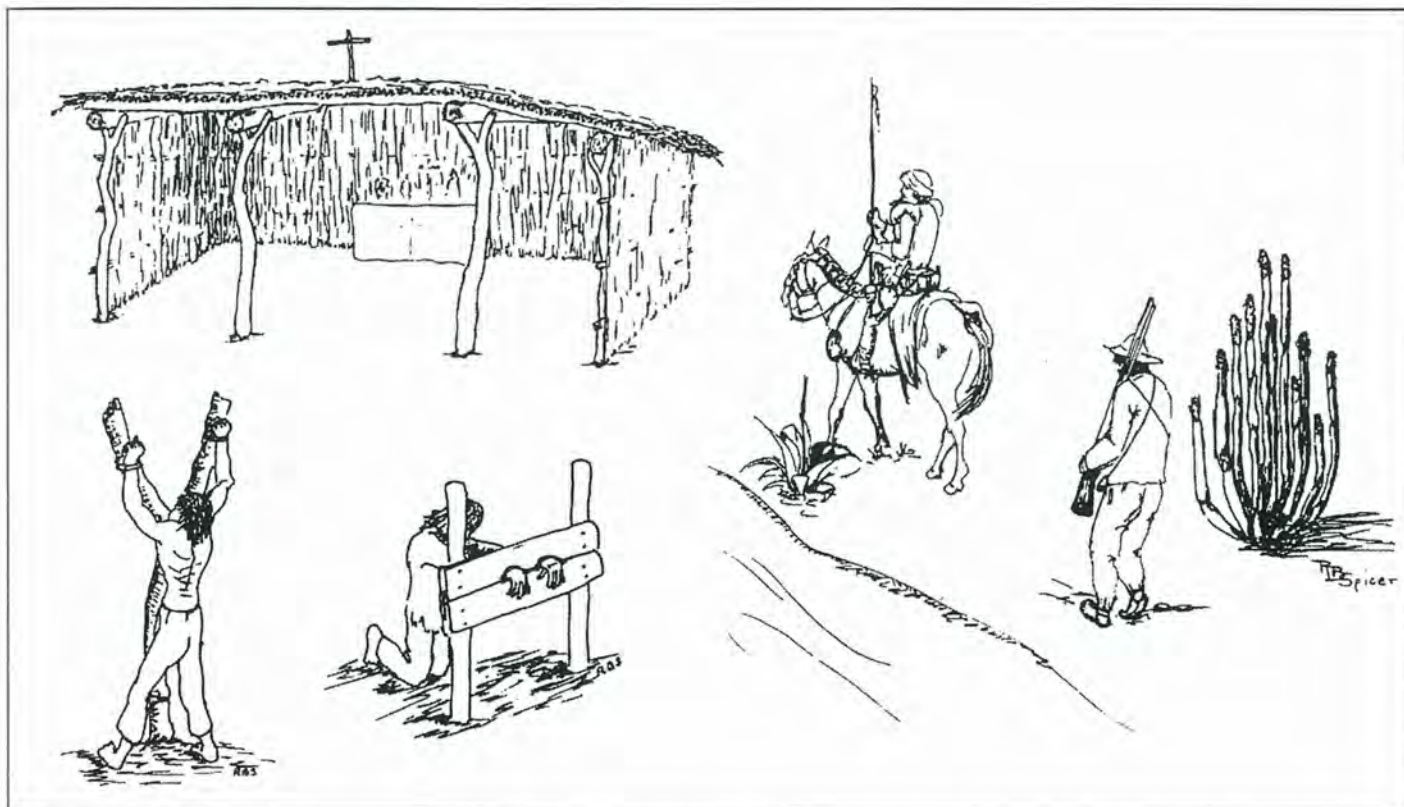
La historia del derrocamiento y asesinato de Moctezuma es larga y fascinante. A su fin, los españoles, con la ayuda de sus

aliados indios, destruyeron toda la ciudad y todo lo que encontraron que reflejase de algún modo la religión azteca. Los habitantes de la ciudad fueron reducidos a la miseria. El mito había cobrado vida. La Era del Quinto Sol había terminado desastrosamente como ya había sido predicho. Comenzaba una nueva era, de la que no se hablaba en el mito. Sobre las ruinas de Tenochtitlán se construyó Ciudad de México, y comenzó una nueva civilización.

Resistencia y adaptación

Otras culturas lucharon durante décadas y siglos contra la situación colonial y sus consecuencias. Entre los casos más documentados se encuentra el de los yaquis, quienes, cuando los españoles aparecieron en su horizonte de 1533, vivían en lo que hoy es Sonora meridional, en México (Spicer, 1961). Los yaquis han sufrido cuatro cambios completos de cultura y de espacio social durante su historia de contacto primero con los colonizadores españoles y luego con el gobierno mexicano. Cada fase requería una cultura diferente y una serie distinta de adaptaciones.

(1) Durante casi cien años después de la conquista de México, los contactos yaquis con los invasores españoles fueron esporádicos. Para los españoles, los yaquis vivían en una zona periférica del noroeste. En esta época, los yaquis formaban dieciséis grupos que cultivaban los valles de los ríos y



14-10a. Muchas culturas sufrieron inmensos ajustes con el contexto europeo. Los yaquis tuvieron que realizar amplios ajustes culturales al menos cuatro veces cuando primero el gobierno español y luego el mexicano reemplazaron las costumbres indias. Esta viñeta muestra algunos de los cambios que fueron introducidos por los misioneros jesuitas a comienzos del XVII.

recogían moluscos en el Mar de Cortés. Sus asentamientos tenían de tres a cuatrocientas personas. Su economía estaba basada en la producción doméstica; no existía comercio de alimentos. Eran consumados guerreros; la guerra era dura entre ellos mismos y con los pueblos vecinos, como los mayos del sur. A comienzos del siglo XVI, combatieron y vencieron a las tropas españolas, acrecentando así su reputación como fieros guerreros.

(2) Luego, en los ciento cincuenta años que van de 1617 a 1767, los yaquis mantuvieron intensos contactos con misioneros jesuitas, escasos en número pero con gran influencia. Cuando los jesuitas llegaron, asumieron que los yaquis no tenían religión porque iban desnudos, todo el grupo se embriagaba en orgías colectivas y había rumores de canibalismo ritual. Los misioneros intentaron extirpar todas estas costumbres, así como detener la guerra y extender la nueva de una deidad benevolente. Los jesuitas construyeron misiones y establecieron el nuevo tipo de comunidad que se agrupaba alrededor de la iglesia de la misión. Esta clase de comunidad era nueva para los yaquis, pero se trasladaron de buena gana desde sus granjas y pequeños asentamientos (llamados rancherías) hacia las nuevas aldeas. Ningún soldado español les obligó al cambio; los yaquis tomaron libremente la decisión de trasladarse. Todo esto se completó en unos siete años. Durante ciento veinticinco años los yaquis aceptaron a los jesuitas y la forma de comunidad que habían introducido; de hecho, esta clase de comunidad llegó a ser considerada como una tradición yaqui. En los años siguientes incluso lucharon por conservarla. A los catequistas yaquis se les enseñó español y a leer. Durante este período, los yaquis se convirtieron al cristianismo, pero no sufrieron presiones del brazo político del gobierno español.

En 1739 comenzó una revuelta cuando un yaqui de uno de los pueblos fue azotado por orden de un misionero; se hizo seria solamente cuando intervino un gobernador provincial antijesuita. Los yaquis protegieron a los jesuitas pero intentaron expulsar a los demás españoles de su área. Mataron al menos a mil colonos españoles que vivían alrededor de su zona. También murieron cinco mil yaquis; su resistencia fue aplastada, y se construyó una cárcel en la frontera de su territorio.

Luego, en 1767, por razones que no tenían que ver con sus actividades en territorio yaqui, los jesuitas fueron expulsados de Nueva España. Mientras tanto, los yaquis habían comenzado a trabajar en las minas descubiertas en su territorio. Durante la mayor parte del período jesuita, los yaquis se habían mantenido apartados de la cultura española, pero la suya se había enriquecido enormemente con las aportaciones jesuitas, que en gran medida habían sido adiciones, y no sustituciones.

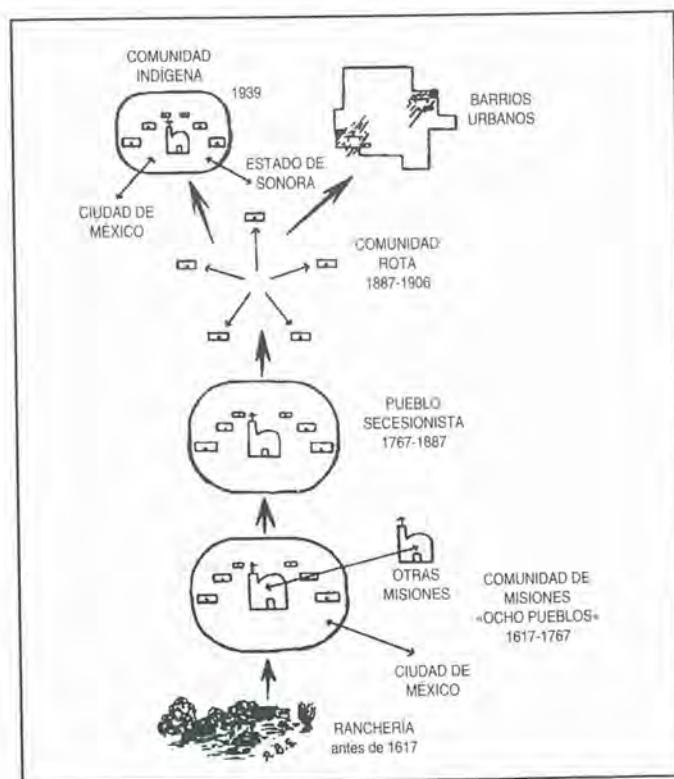
(3) Tras la partida de los jesuitas, los asentamientos yaquis se convirtieron en comunidades autónomas y así siguieron hasta 1887. Durante la guerra de independencia mexicana, los yaquis y varias tribus vecinas intentaron establecer una nación india independiente. Cuando el dirigente yaqui fue muerto por los ejércitos mexicanos, la alianza se disolvió.

Durante este período, los yaquis controlaban en gran medida sus propios asuntos, pero su cultura era enormemente diferente como resultado de sus experiencias primero con los colonizadores españoles y luego con las autoridades del gobierno mexicano. Los yaquis trabajaban en las minas y

emigraban a las ciudades de Hermosillo y Guaymas. En este período, cada vez menos querían vivir en sus antiguos pueblos, y algunos comenzaron a asimilarse con la población mexicana. Sin embargo, siempre hubo problemas, porque los yaquis no aceptarían una posición subordinada frente a los mexicanos, y éstos rechazaban reconocer la autonomía yaqui. Los yaquis consideraban que sus iglesias eran algo aparte de las iglesias de los mexicanos católicos; su religión durante este período era una serie de cultos de Jesucristo y la Virgen derivados del catolicismo combinados con sociedades militares y danzas del ciervo derivadas de su antigua religión.

Quizá lo más importante de este período de pueblos autónomos fue que el interés por los asuntos militares sustituyó al interés en producir excedentes de alimentos y otros bienes, que era un valor que los jesuitas habían inculcado cuidadosamente.

(4) Los yaquis no deseaban, sin embargo, renunciar a su independencia. Estalló otra guerra en la década de 1880, bajo la dirección de un yaqui que tenía experiencia en el ejército mexicano y había sido nombrado alcalde mayor, la autoridad mexicana suprema en las ciudades yaquis, por el gobernador de Sonora. Los yaquis fueron aplastados por las tropas mexicanas. En los diez años siguientes, los yaquis constantemente hostigaron a los colonos mexicanos que habían seguido llegando a su territorio. El gobierno por consiguiente decidió que la única forma de conseguir la paz en la zona era deportar a gran número de yaquis al Yucatán y Oaxaca, en el sur de México. Al menos cinco mil fueron acorralados y enviados



14-10b. Esta viñeta muestra los diferentes tipos de comunidad a los que los yaquis tuvieron que adaptarse desde comienzos del XVII.

hacia el sur. Varios miles más escaparon o bien hacia Arizona (donde todavía viven sus descendientes), o bien hacia otras zonas de México. Este período de reubicación de comunidades prosiguió hasta que los yaquis llegaron a vivir en la mayoría de los estados de México y en al menos seis de los Estados Unidos. Cuando las cosas se calmaron, durante los años veinte y treinta, muchos yaquis regresaron a su tierra natal e intentaron reestablecerse en al menos algunos de sus pueblos. Hacia los años cincuenta, iban a la escuela y trataban constantemente con los mexicanos; su identidad todavía se mantenía por medio de la religión, pero sus trescientos cincuenta años de resistencia habían acabado (Spicer, 1961).

Lo que hay que recordar de la experiencia yaqui es que tuvieron que cambiar su cultura y su estructura social cuatro veces. Es cierto, claro está, que todos nosotros cambiamos y que hubo continuidad entre estas fases de la cultura yaqui. Sin embargo, excepto por su adopción de las misiones jesuitas por deseo propio, los cambios se hicieron en contra de su voluntad y con gran oposición. Los yaquis sobrevivieron incluso aunque su cultura fue deformada una y otra vez durante tres siglos y medio de lucha.

Este modelo —resistencia y adaptación final— es el más habitual en los pueblos enfrentados con el colonialismo. Podríamos citar cientos de ejemplos.

Disonancia cultural

La cultura se desarrolla de forma natural cuando la gente cambia sus opciones y sus hábitos a través de la invención y el préstamo. Sin embargo, en situaciones de conquista o colonialismo, el ajuste es más difícil. El mecanismo de control de la realimentación que subyace al comportamiento se pone patas arriba. Los sistemas de poder de la sociedad se trastornan, lo que repercute en la familia y los sistemas de parentesco. Y quizá lo más importante, las explicaciones y significados tradicionales ya no sirven para los acontecimientos actuales. No resulta sorprendente que muchos pueblos colonizados comiencen a buscar significados en nuevas religiones y en la reinterpretación de las antiguas para poder con la sacudida cataclísmica. Tampoco debería ser sorprendente que estas nuevas religiones clamen o bien por una vuelta a los viejos sistemas de poder, o bien por una inversión de los nuevos que ponga a los pueblos colonizados en la cima de la jerarquía de estatus y fortaleza la moralidad, especialmente en las esferas del parentesco y la familia.

Tales religiones son una reacción a la tensión, y frecuentemente adquieren la forma de cultos o sectas. Como vimos en el capítulo 12, los cultos o sectas es más probable que aparezcan cuando la cultura que uno tiene en la mente no encaja con la del entorno. El mundo carece de sentido, y la realimentación que guía el comportamiento no funciona.

Este fenómeno puede ser denominado **disonancia cultural**. Encontramos cierto grado de disonancia cultural en sociedades que están sufriendo rápidos cambios culturales y también en sociedades que, como la mayoría de las naciones modernas, están formadas por grupos étnicos culturalmente diferentes. Cuando una fuerza como los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión, entra en la conciencia de pueblos extranjeros o incluso pobres, crea un conocimiento

mental de una cultura que no concuerda con la que ven a su alrededor.

Las sectas y cultos suelen aparecer en estas situaciones de disonancia cultural. Puesto que la relación entre fines y medios está desdibujada por la disonancia cultural, los cultos les parecen a los que están fuera mágicos, milagrosos o absurdos. Para los que están dentro, son un esfuerzo serio por dar sentido a un mundo que no lo tiene.

En situaciones de disonancia cultural, las cadenas de acciones se hacen raras. En el mejor de los casos, consideramos el fin deseado y luego buscamos la clase de comportamiento que se necesita para conseguirlo. Cuando las cadenas de acciones fracasan a causa de las diferentes interpretaciones de las personas involucradas en ellas, la gente se vuelve hacia explicaciones místicas. Las cadenas de acciones, en las mejores circunstancias, están sujetas a la deformación del bagaje mítico. Las explicaciones místicas probablemente serán atractivas —de hecho, abrumadoras— cuando no exista solución práctica a un problema.

Las trampas sociales que surgen de premisas imperfectas son comunes entre las personas en estado de miseria. Para su propio consuelo, postulan que debe existir, en alguna parte, una sociedad en la que reinen la justicia y la belleza. Las dificultades surgen cuando crean sectas y cultos que llevan a las personas a creer que la utopía es inminente.

La mayoría de estos cultos se encuentran en sociedades en las que las preguntas eternas de las que hablamos en el capítulo 12 parecen haberse hecho insolubles. Es decir, no hay forma de autoconvencerse de que la práctica religiosa tradicional funciona. Sin embargo, si se puede crear una nueva



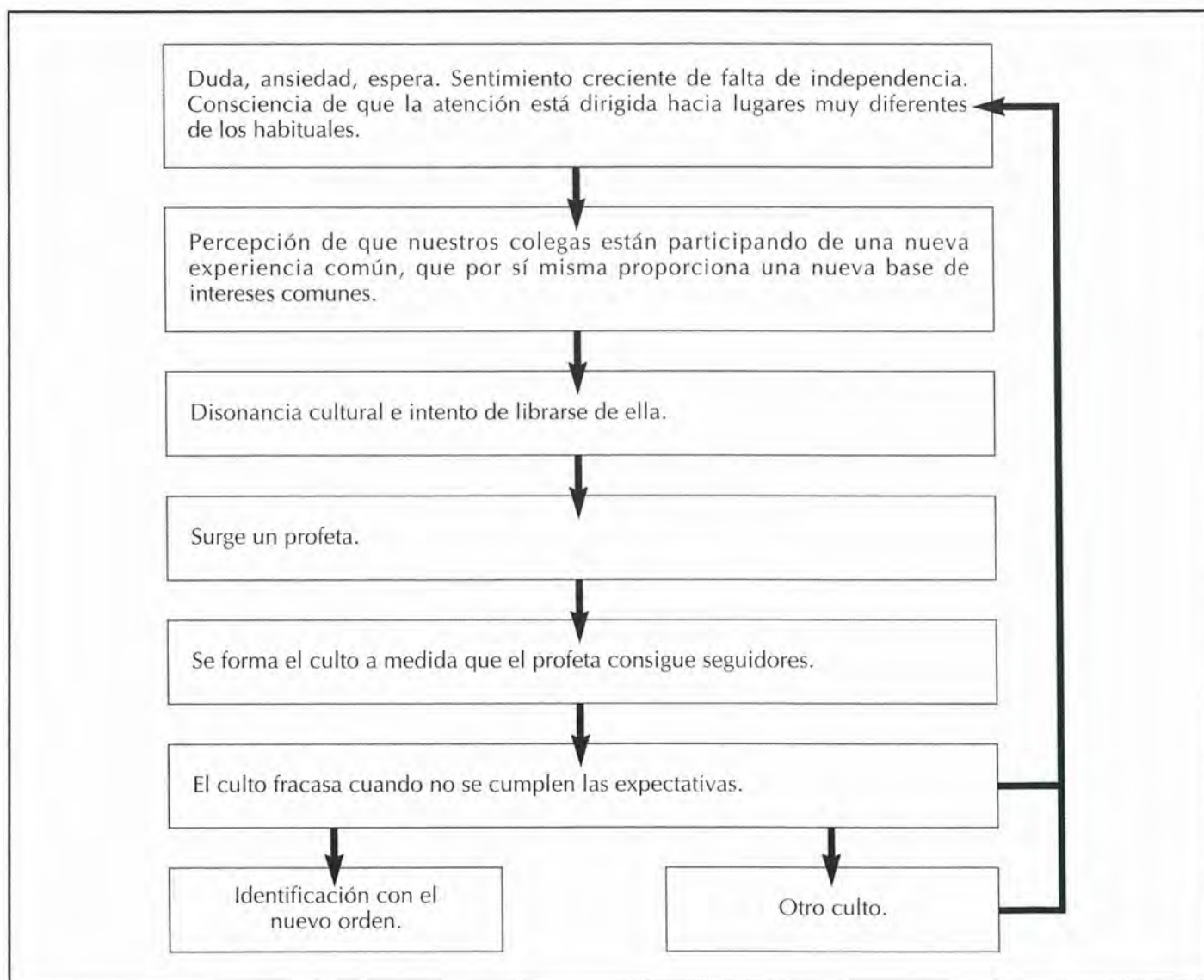
14-11.

situación en la que no existan la enfermedad, la desgracia y la muerte, no tienen que ser explicadas. Ya no hay que preguntarse sobre la formación del mundo y de la sociedad, porque el mundo y la sociedad son o pronto serán lugares perfectos. Esto es, por definición, una especie de utopía o incluso de paraíso. El paraíso cristiano está enclavado en la otra vida, y por lo tanto nos permite tanto la visión utópica como las preguntas científicas. Los paraísos sectarios, por otra parte, tienden a ser postulados para un futuro próximo en esta tierra, y por lo tanto son formas de negar la realidad.

La forma más fácil de deshacerse de cualquier problema es justamente negar que exista. La negación siempre ha sido el mecanismo de defensa más sencillo; el único problema es que no funciona durante mucho tiempo porque hay que emplear demasiado tiempo y esfuerzo para mantener la negación: auto-engañándose. Sin embargo, persuadirse a uno mismo de que un problema externo, que causa tensión, no existe o que pronto dejará de existir, puede ser un gran alivio emocional. De hecho, es una cura mágica para la vida.

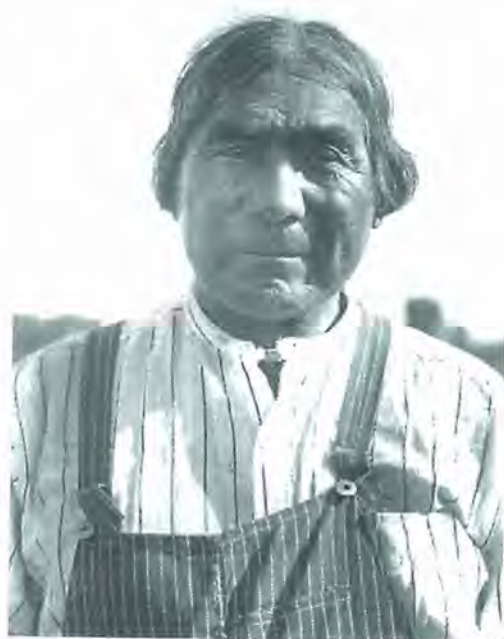
Cultos como estos son invenciones sociales (generalmente son denominados por los antropólogos cultos milenaristas para diferenciarlos de algunos cultos y sectas de los que hablamos en el capítulo 12). Milenarismo remite al milenio, término que significa tanto mil años como un período de probidad y felicidad. Como con cualquier otra innovación, tenemos que preguntarnos no sólo cómo y por qué se inventaron los cultos milenaristas, sino también por qué y por quién son aceptados. Aquí tenemos espacio para hablar solamente de dos ejemplos de estas religiones de los desposeídos: los llamados cultos de cargo de Melanesia y la *ghost dance* (danza de los espíritus) de los indios americanos de hace casi cien años.

La Ghost Dance. El culto o secta más antiguo del que tenemos buenos registros entre los indios americanos es la *ghost dance* (Mooney, 1896). La primera fase comenzó alrededor de 1870 entre los paiute de Nevada. La segunda fase, más extendida, comenzó cuando un profeta paiute llamado



14-12. Cadena de acciones de un culto.

14-13. La ghost dance ideada por Wovoka (a la izquierda), un paiute, sobre la base de sueños y visiones, se extendió por el continente norteamericano. Su mensaje era pacífico, pero sin embargo acabó con la masacre de Wounded Knee. Su intensidad muestra el compromiso de los indios de liberarse de los opresores americanos y hallar la paz eterna. La fotografía de la derecha registra el momento en que los cuerpos de los indios, rígidos por el frío, fueron enterrados en una fosa común.



Wovoka tuvo visiones durante un eclipse de sol, probablemente el que tuvo lugar el 1 de enero de 1889.

Tenía unos treinta años cuando anunció que había experimentado una gran revelación. Wovoka había sufrido una grave fiebre que asoció con ese eclipse. Sostuvo que se había quedado dormido y su espíritu había entrado en otro mundo.

Wovoka dijo que no sólo había encontrado a Dios, sino que también había visto a muchos de sus amigos muertos, ahora eternamente jóvenes, entregados a juegos y actividades paiute tradicionales. Dijo que Dios le había encargado volver a la tierra con el mensaje de que la gente debería amarse, no pelearse, vivir en paz con los blancos, trabajar duro, y no mentir ni robar. Dios prometió a Wovoka que si la gente llevaba esta clase de vida pura, no habría más muerte ni enfermedad en el mundo. Todos se reunirían con los parientes y amigos muertos. Dios también dio a Wovoka una danza; si la gente ejecutaba esta danza, podrían apresurar ese día.

Las noticias de la visión de Wovoka se extendieron. Lo visitaron representantes de muchas tribus para conocer de primera mano su visión y también para aprender la danza. Cuando volvieron a sus grupos tribales, la visión fue alterada o magnificada para encajar en sus situaciones culturales específicas; la danza cambiaba de forma significativa a medida que se extendía de un grupo tribal a otro. Cada grupo ajustó la visión y la danza a su propia serie de creencias, a sus convicciones religiosas y a sus propias necesidades. Surgieron nuevos profetas para reforzar y adaptar la visión al consumo local. Wovoka declaraba, por ejemplo, que no había trances en las

danzas de su visión, aunque el trance se convirtió en parte importante de la *ghost dance* en algunos grupos tribales de la zona este de las Grandes Llanuras.

La *ghost dance* apareció en la época de máxima frustración entre los indios, cuando estaban siendo asentados en reservas. El gobierno de los Estados Unidos había firmado tratados con la mayoría de ellos, pero los pioneros hambrientos de tierras que pululaban en las fronteras no se sintieron obligados a respetarlos, incluso cuando los conocían, aunque la mayoría no. Sostenían que las tierras indias no estaban utilizadas, y sencillamente se instalaron en ellas y las ocuparon. Por lo tanto, los agentes gubernamentales volvieron junto a los indios para revisar los tratados, siempre con peores resultados para ellos.

La *ghost dance* se extendió ampliamente; muchos grupos indios, aunque no todos, fueron alcanzados. Los indios americanos estaban contra la pared. Ninguna acción práctica que emprendían tenía el efecto de corregir su situación. La *ghost dance* fue un intento inútil de resolver en un plano sobrenatural los problemas que parecían insolubles en el plano mundano.

La *ghost dance* es un excelente ejemplo de un intento de resolver la disonancia cultural. Los indios americanos utilizaron sus propias ideas, su propia cultura, para crear una explicación más cómoda. Como todo el mundo, no tenían más cultura que la suya para utilizarla en la creación de sus cultos. La *ghost dance* no era revolucionaria. No estaba basada en ideas nuevas. Fue una sublevación utilizando principios culturales que ya no funcionaban porque no sintonizaban con el contexto de ideas de un marco más amplio.

Los cultos de cargo melanesios. Los cultos de cargo de Melanesia fueron similares. Se produjeron en períodos de grave frustración, aunque la frustración por sí misma no es una causa suficiente. Igual que la *ghost dance* reflejaba la cultura de los indios americanos que la adoptaron, los cultos de cargo reflejaban las convicciones culturales de los melanesios que los organizaron y se unieron a ellos. En ambos casos, uno de los factores primarios fue la falta de información concreta sobre la cultura de los colonizadores y por lo tanto del marco social más amplio en el que había entrado la cultura indígena (Worsley, 1968; Burridge, 1969).

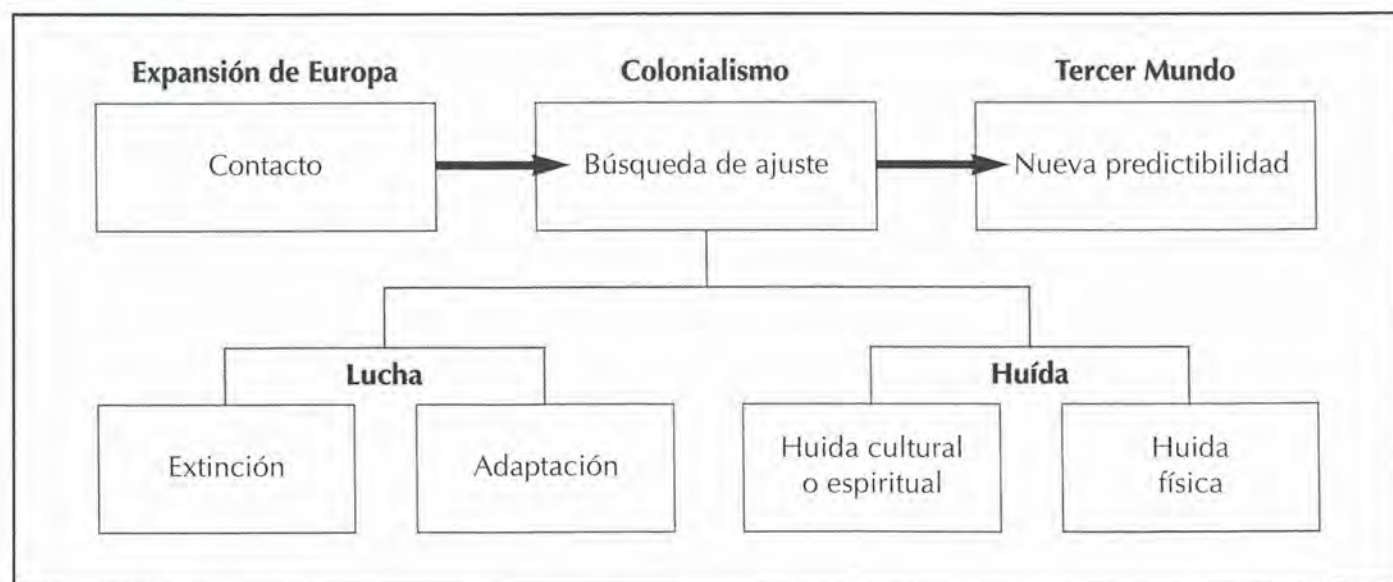
Como muchos otros cultos, los cultos de cargo generalmente postulaban que los antepasados volverían y que amanecería un nuevo día. La parte característicamente melanesia del culto es la noción de que los antepasados, o alguien, traerán «cargo», que son todas las cosas buenas de la cultura europea. Los melanesios se habían dado cuenta de que los europeos no trabajaban directamente para producir sus alimentos, sino que los importaban como cargamentos («cargo») en barcos y aviones. El truco, por lo tanto, parecía consistir en encontrar formas de que el cargamento fuese entregado a los melanesios en lugar de a los europeos. Los antepasados, o dioses, o quien fuese, distribuirían el cargo a todos, y en una feliz inversión, los melanesios estarían en la cima del sistema social jerárquico con abundancia de bienes mundanos, en lugar de estar en el fondo sin nada.

Los cultos de cargo cambiaban igual que la *ghost dance* añadía variantes a medida que viajaba de una sociedad a otra. De todos modos, es posible encontrar un patrón común.

Podemos ver que un primer contacto con una cultura más sofisticada lleva a «una mezcla de duda, ansiedad y expectación esperanzada» (Burridge, 1969). Pero pronto la gente se dio cuenta de que eran dependientes, de que sus preocupaciones e inquietudes eran muy diferentes y frecuentemente ignoradas, y que pasaban el tiempo haciendo cosas muy distintas de las que hacían antes. Y especialmente de que estaban separados de las tradicionales actividades de prestigio. Por lo tanto



14-14. Los cultos de cargo fueron una serie de movimientos culturales en Melanesia. Buscaron una fórmula para conseguir que los barcos y aviones entregaran riquezas y alimentos a los melanesios en lugar de a los dirigentes coloniales europeos. La mayoría de estos cultos postulaban el fin, o la ruina, de la hegemonía europea. Lo que los pueblos colonizados veían como ventajas de la cultura europea caerían en manos de los melanesios. Entre estos símbolos de un culto de cargo, fijos en la cruz cristiana y el avión que va a traer las riquezas.



14-15. Proceso cultural resultante de la expansión de Europa.

no tenían forma alguna de crear un sistema jerárquico en la nueva situación. Puesto que las nuevas tareas eran definidas en términos de valores reorganizados, los individuos se vieron obligados a limitarse a sus propios recursos, que eran inadecuados para la nueva cultura.

El futuro se hizo oscuro: ¿podían esos recién llegados irse tan deprisa como habían venido? Esta inseguridad sobre cómo resultarían, o incluso deberían resultar, las cosas llevó a una incertidumbre general. La gente era terriblemente consciente de que no era dueña de su propio destino. Su universo de conocimiento estaba limitado a su propia cultura y lo que podían observar. Cuando su cultura y sus observaciones carecieron de la información necesaria para dar sentido a la situación actual, podían o bien volver a épocas anteriores (este intento es generalmente denominado «nativismo» por los antropólogos), o bien podían intentar comprender los principios de la nueva situación. Necesariamente esta comprensión estaba mezclada con los principios tradicionales. El tono emocional de esta fase era de pérdida.

Ser obligado a nuevas actividades y experiencias proporciona una nueva experiencia común. Las personas comienzan a asociarse sobre la base de su nueva experiencia común de incertidumbre, en lugar de las bases de asociación tradicionales. La gente busca dirigentes que puedan explicar cómo percibir la nueva situación.

La disonancia es el resultado del choque de la antigua cultura y la nueva, y la gente intenta buscar formas de deshacerse de ella. La pregunta es: ¿qué se puede hacer para mejorar lo que están percibiendo? La cuestión económica puede ser la primera en salir a la superficie, y la nueva organización puede desarrollarse alrededor de los problemas económicos. ¿Cómo hay que relacionarse con el entorno y las materias primas? ¿Qué hacemos respecto de ese nuevo medio denominado dinero y las grandes desigualdades que produce? Dado el nuevo entorno cultural, ¿qué significa ser humano? ¿Cuáles son los indicadores de virtud y bienestar?

Llegados a este punto, es probable que surja un profeta que una todas estas ideas y proporcione nuevas respuestas. Su tarea es crear símbolos para la nueva situación. El culto emerge a medida que la gente intenta trascender su nueva y difícil posición.

Los cultos por consiguiente se desarrollan alrededor de las enseñanzas del profeta. Si el culto no está bien planeado —es decir, si promete un alivio más o menos instantáneo que no puede cumplir— tendrá una vida corta a medida que la gente vea que sus premisas no son adecuadas. Más pronto o más tarde, esto les ocurre a todos los cultos o sectas. Pueden suceder dos cosas: se puede ir hacia un nivel de educación e integración en la nueva situación, o volver a construir una.

Los cultos se ven afectados por las ideas de la gente sobre la forma en que cambia la cultura. Es sorprendente, en vista de la gran cantidad de tiempo que los antropólogos han dedicado al cambio cultural, que no exista un estudio comparativo sistemático de las ideas de los diversos pueblos colonizados tienen o han tenido sobre el asunto. Podemos percibir que los aztecas consideraban que todos los cambios eran ordenados por los dioses. Los pueblos de Melanesia tenían ideas fatalistas sobre la naturaleza del cambio cultural: siempre era catastrófico. Por lo tanto, cuando preveían el cambio, esperaban que fuese catastrófico (McDowell, 1988).

En resumen, parece existir una necesidad humana de predecibilidad y confianza en sí mismo; la gente necesita sentir que puede influir en su propia seguridad y en sus actividades. De hecho, dada la forma básica de comportamiento, podemos ver que hay un coste terrible asociado con privar a las personas de al menos cierto grado de confianza en sí mismas.

Cuando los animales infrahumanos se ven enfrentados con extraños dentro de su territorio, tienen dos opciones: huir o luchar. Los animales humanos, por supuesto, han conservado estas dos opciones. Sin embargo, la presencia de la cultura ha añadido algo que puede ser denominado «huida cultural». Es decir, permanecen en su territorio, pero cambian sus definiciones culturales de forma que su percepción de la situación se ve alterada.

La idea de huida cultural es la que domina en las reacciones de los pueblos frente a la penetración de las potencias europeas. Los tasmanos perecieron. La cultura de los aztecas se extinguió, pero sus descendientes siguen viviendo. Los yaquis pasaron por una serie de tumultuosas adaptaciones. No conozco ningún pueblo que haya huido con éxito de los invasores europeos. Los ocupantes más normales del arca de la huida cultural son los movimientos y cultos religiosos.

EL TERCER MUNDO

El término **Tercer Mundo** fue acuñado poco después de la Segunda Guerra Mundial, aunque sus raíces son mucho más antiguas. Cuando fue utilizada por primera vez, la palabra tenía un sentido político: las naciones que no se habían unido a la guerra fría decantándose por el Primer Mundo (o Mundo Libre) o el Segundo Mundo comunista. En aquellos días, ambas partes trataban de que todos los países se alineasen con un bando o con el otro. Los que no cejaron de luchar por su propio destino fueron conocidos como Tercer Mundo. Durante la década de los cincuenta, sin embargo, el término adquirió un sentido económico; acabó designando a la parte subdesarrollada del globo (la palabra «subdesarrollado» se hizo popular al mismo tiempo). El Tercer Mundo incluía más de cien estados y unas tres cuartas partes de la población mundial. Los principales componentes del Tercer Mundo eran antiguas colonias de las potencias europeas: todas las de Latinoamérica, África, las islas del Pacífico y todas las de Asia excepto Japón e Israel.

La formación del Tercer Mundo fue un resultado de la historia posterior al 1500. La expansión de Europa creó países coloniales. Muchos de ellos fueron convertidos en productores de materias primas para el mercado europeo, y más tarde para la América anglosajona. Estos países también entraron en el sistema de mercado mundial como compradores de bienes europeos o americanos.

Subdesarrollo

La historia del subdesarrollo del Tercer Mundo es tan compleja y tan urgente que requeriría otro libro y otro curso —y algunos análisis originales y nuevos— investigarla a fondo. Aquí únicamente destacaremos que el subdesarrollo no sólo le pisa los talones al colonialismo, sino a la continua expansión del mercado.

Tercer Mundo

Tercer Mundo

Tercer Mundo

14-16. El Tercer Mundo fue reconocido primero en un contexto político: aquellos países que no formaban parte ni del Mundo Libre ni del Mundo Comunista y rechazaban unirse a alguno. Estos países pronto comenzaron a ser denominados subdesarrollados, a medida que los criterios económicos se hicieron más importantes que los políticos. El Tercer Mundo está formado principalmente por países que fueron colonizados o que (como China) vieron su cultura gravemente interferida por la expansión de Europa. De todos modos, si hay que colocar a cada país en un lugar o en otro, pronto resulta evidente que no existe una clasificación viable.



En el siglo xv tuvo lugar una histórica mutación cuando la economía capitalista de la Europa occidental generó por primera vez un comercio masivo de productos de primera necesidad que eclipsó el tradicional comercio limitado de bienes de lujo. El nuevo comercio, precisamente porque era masivo, involucró a poblaciones enteras que, queriéndolo o sin querer, producían para la nueva economía de mercado global cosas como alimentos, madera y metales en Europa del Este, lingotes de oro, tabaco, añil y algodón en América, esclavos africanos para las plantaciones americanas, y caucho, té, café, estaño y yute en Asia. Este comercio llevó inevitablemente a la integración de sociedades enteras en el nuevo orden económico global...

La discrepancia en renta media per cápita era aproximadamente de 3 a 1 en 1500, subió al 5 a 1 en 1850, al 6 a 1 en 1900, al 10 a 1 en 1960 y al 14 a 1 en 1970. Lejos de beneficiar a todas las partes implicadas, la economía de mercado mundial está ampliando la brecha entre países ricos y pobres, y en una proporción constantemente acelerada.

Lefton S. Stavrionos (1981)

DICEN

Cuando las prácticas agrícolas occidentales se extendieron al Tercer Mundo, la producción se incrementó notablemente. Esta llamada Revolución Verde, sin embargo, creó una necesidad adicional de abono, irrigación y trabajo que requerían grandes cantidades de capital. Los campesinos ya no podían practicarla en pequeños trozos de tierra. Muchos de ellos renunciaron y se fueron a las ciudades. Sus campos fueron o bien abandonados o comprados por empresas agrícolas capitalistas que formaron grandes granjas. En lugares como la India,



14-17. Muchas partes del Tercer Mundo actúan como proveedoras de recursos y productos para el mundo desarrollado. Pero sus instituciones económicas y políticas son tales que la pobreza sigue extendiéndose. Las innovaciones sociales no han ido al paso del progreso tecnológico en ninguna parte del mundo. Esta foto de 1989 muestra a un hombre y a su hija de nueve años que se alquilan para transportar carretas de leña a la ciudad. Por un día de trabajo ganan unas doscientas pesetas.

México, Pakistán y las Filipinas, la mayoría de los campesinos quedaron al margen porque no tenían capital para adoptar nuevos métodos de cultivo. Los nuevos granjeros que tuvieron éxito en las empresas agrícolas convirtieron al resto de los

campesinos en mano de obra. La mayoría de los campesinos, fracasados a la hora de cambiar a la nueva forma de cultivo, se fueron a las ciudades como obreros, donde volvieron a fracasar porque no poseían cualificación para el mercado. La producción doméstica dio paso a la economía de mercado, dejando a gran cantidad de personas sin nada que las respaldase. La producción de cosechas de subsistencia había languidecido al mismo tiempo que subía la producción para el mercado.

Cuando Vietnam era una colonia francesa, por ejemplo, el 40 por ciento de todas las granjas fue desviado hacia la exportación de cosechas como café, té, caucho y arroz. Evidentemente, esto quería decir que se podía producir un 40 por ciento menos de alimentos. El resultado por todo el Tercer Mundo fue una mayor productividad agrícola pero también una desnutrición cada vez mayor. En 1978, la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura) encontró que 450 millones de personas estaban desnutridas. Sin embargo, la producción total de alimentos era un 27 por ciento más alta que a comienzos de los años sesenta. Irónicamente, el mayor incremento de la producción de alimentos había tenido lugar en los países más pobres.

Los agricultores mexicanos ricos utilizan simiente híbrida, maquinaria, fertilizantes y pesticidas. Proporcionan el 60 por ciento del suministro de verduras de los Estados Unidos al mismo tiempo que el número de campesinos mexicanos sin tierra pasa de 1,5 a 5 millones entre 1950 y 1980. La India sigue el mismo patrón. La producción de alimentos sube un cien por cien entre 1956 y 1978. Al mismo tiempo, la cantidad de cereal disponible para el pueblo indio disminuye. Más de 315 millones de indios acabaron bajo el umbral de la pobreza (Stavrianos, 1981).



14-18. El avance del desierto del Sahara se ha producido durante cien mil años y todavía sigue. Hoy, los medios culturales de uso de la tierra —especialmente el sobrepasato— juegan a favor del avance del desierto. De todos modos, muchas de las grandes hambrunas de Etiopía (donde se tomó esta foto), así como de otras zonas de África, son un problema político.

El Primer Mundo ha sido el principal beneficiario. El Tercer Mundo se convirtió no sólo en una fuente de materias primas, sino también en el principal mercado para la maquinaria y los productos químicos del Primer Mundo. Al mismo tiempo, el nivel de vida de los pueblos del Tercer Mundo no mejoró gran cosa, a veces incluso bajó, y los efectos en el entorno han sido desastrosos. El Primer Mundo exportó sus valores y prácticas al Tercer Mundo en nombre del progreso. Nadie, en ninguna parte, examinó suficientemente el contexto al que se lanzaban las prácticas. Por lo tanto, surgió un nuevo tipo de neocolonialismo: el Tercer Mundo estaba siendo utilizado ahora no sólo como fuente de recursos y de trabajo como bajo el colonialismo. También se convertía en un mercado para los bienes del Primer Mundo.

El hecho de que los avances en la tecnología no hayan ido acompañados de invenciones en la organización social ha creado problemas. Todavía no sabemos la forma socialmente adecuada de llevar una sociedad mundial que ha llegado tan lejos, tecnológicamente, como la que tenemos. Algunos de los problemas principales del siglo XX están a nuestro alcance: el «subdesarrollo» es creado y mantenido por el sistema de mercado mundial. ¿Qué hacemos con las personas que sobran en —o que están en el camino de— los sistemas sociales y económicos en los que viven?

Pobreza

El Tercer Mundo es una parte integral de la sociedad global. Los problemas que se encuentran en el Tercer Mundo también existen dentro de las sociedades nacionales del Primer y Segundo mundos. Cada vez hay menos espacio en la sociedad moderna para personas sin educación y preparación, o para las que no tienen el carácter y la habilidad cultural para ser una rueda de la inmensa máquina de producción.

La situación es fácil de entender, pero es difícil hacer algo al respecto: para hacer algo con la pobreza, también hay que hacerlo con su contexto. Todo el sistema produce pobreza, en el Tercer Mundo o aquí. Somos herederos de un sistema que dependía de una gran clase inferior de gente explotable. A medida que vamos más allá de esta situación, no hemos descubierto formas de dar autoridad a la gente que en épocas anteriores formaba parte de la clase inferior. Para hacer algo al respecto, todo el sistema debe ser revisado.

Existen al menos dos razones para que no se produzca esa revisión: la primera es sencillamente que el sistema es demasiado grande y complicado para ser analizado de forma adecuada, de manera que se puedan establecer programas efectivos; la segunda es que muchos pueblos del mundo —y algunos de los más poderosos— no desean cambiar sus nichos ecológicos. Y no es posible cambiar algo sin cambiarlo todo.

LA SOCIEDAD GLOBAL

La cultura está creciendo a una velocidad supersónica. Su expansión ha acompañado a un crecimiento de la población sin precedentes. El resultado es una complejidad cultural de proporciones deslumbrantes, incluso paralizantes. Como hemos señalado antes, la cultura es como una sarta de cuentas: sacar una



14-19. La pobreza existe tanto en el Primer y el Segundo mundos como en el Tercer Mundo. Parte del problema es la superpoblación; pero parte es también que una parte de la sociedad global tecnológicamente avanzada no ha encontrado lugares adecuados para la gente que no está instruida. Esta foto fue tomada en Washington, D.C., el Día de Acción de Gracias.

altera el resto, cada cuenta está contextualizada en las demás. De la misma forma, en la actual **sociedad global**, el mundo entero es el contexto de todo crecimiento y cambio cultural.

La complejidad, por supuesto, puede ser ilusoria, surgiendo simplemente porque todavía no tenemos los conceptos para comprenderla adecuadamente. Hallar estos conceptos es uno de los problemas vitales de la ciencia social.

El aquí y el ahora

En este nuevo mundo han surgido dos clases de culturas nuevas: una nueva cultura planetaria y nuevas culturas a pequeña escala. La cultura planetaria aparece de dos formas. Por un lado están las instituciones que, excepto por las variaciones idiomáticas, se encuentran en cualquier parte del globo. Muestran pocas variaciones nacionales o regionales, pero éstas no interfieren con su utilización por parte de cualquiera



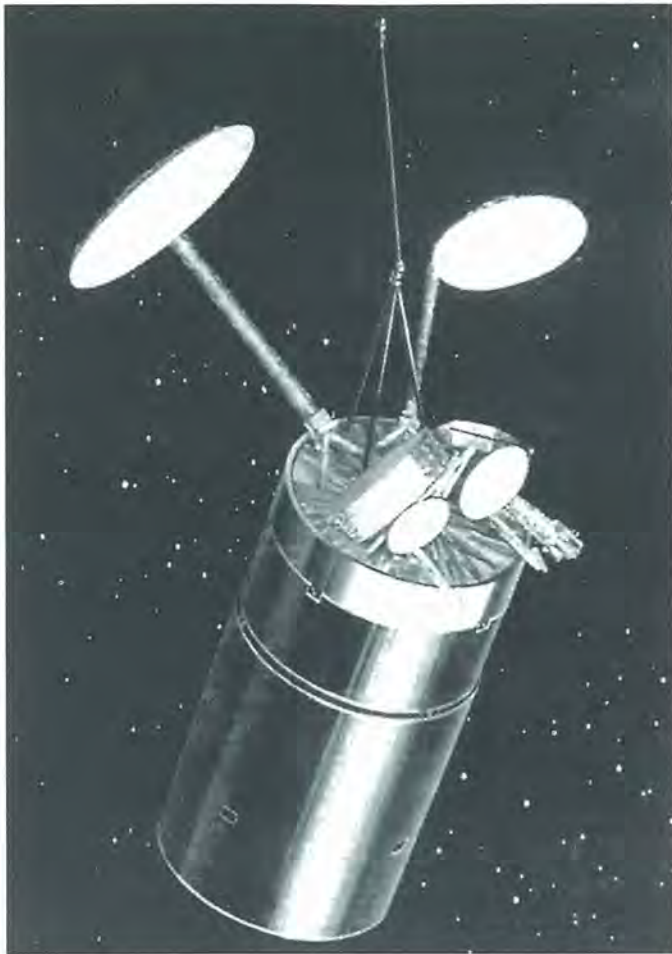
14-20. La cultura a escala mundial, como la cultura de aeropuerto o la cultura del comercio y de la fabricación internacional, o la cultura de hotel, está creciendo hasta ser prácticamente similar en todo el mundo. Si una persona conoce la cultura de aeropuerto, con apenas algunas dificultades lingüísticas de detalle, puede manejarse por los aeropuertos de cualquier parte del mundo.

que conozca el modelo básico. La segunda forma es el resultado de las interdependencias de todas las instituciones en todas las zonas del planeta.

La cultura de aeropuerto es un ejemplo de la primera clase. Pueden existir «dialectos» regionales, como de hecho hay, pero una vez que has aprendido cultura de aeropuerto puedes moverte en cualquiera. Las sociedades anónimas internacionales son otro ejemplo. De hecho incluyen algunas variaciones, dependiendo en gran parte de la cultura y metas de sus cuadros y de las necesidades de las personas a las que sirven. Sin embargo, estas diferencias casi desaparecen en su abrumadora similitud.

Por otra parte, la segunda forma —las interdependencias— es muy diferente. Lejos de crear instituciones casi idénticas, crean redes de interdependencia. Vinculan una parte del mundo a las demás.

La Tierra es de hecho una comunidad global, lo que en los sesenta, cuando se descubrió este hecho por primera vez, fue denominado una aldea global. Un claro ejemplo de esta unidad aparece en un informe del Tokai Bank de Tokyo sobre los efectos del siguiente gran terremoto en esta ciudad. Tokyo está situada en la unión de la décima segunda mayor placa tectónica terrestre. En los últimos cuatrocientos años, Tokyo ha sufrido un terremoto importante aproximadamente cada setenta años. El último de importancia —el Terremoto Kanto de 1923— destruyó el 40 por ciento del producto nacional bruto del Japón. Cuando se produzca el siguiente, habrá inmensas pérdidas humanas, estimadas en más de tres millones de muertos. A pesar de tales pérdidas, Japón no será el que más pierda cuando se produzca el próximo terremoto importante en Tokyo. Puesto que ahora vivimos en un sistema económico realmente global, América del Norte y del Sur serán los mayores perdedores. Japón reclamará sus inversiones en ambos continentes (sumaban 1,23 billones de dóla-



14-21. *El mundo se ha convertido en una aldea global. La comunicación instantánea, la televisión y el comercio mundial han extendido ideas de una parte a otra. Este satélite de comunicaciones fue lanzado en 1990. Se une a muchos otros, de forma que todas las partes del mundo se pueden comunicar instantáneamente con las demás. Dentro de algunos años, mucha gente tendrá teléfonos celulares que les permitirán, por medio de satélites, hablar con cualquier persona del mundo que tenga otro.*

res en 1989). Ahí podría encontrar los 842 mil millones de dólares que costaría la reconstrucción. Pero en Canadá y los Estados Unidos, Brasil y México, los resultados serían una inflación desbordada, bancarrotas, morosidad; el valor de sus monedas caería en picado. En dos años, calcula el Tokai Bank, la economía japonesa crecería de nuevo con una tasa del 12 por ciento anual, mientras que las economías de las Américas, y en menor medida de Europa, declinarían durante muchos años (Terry, 1989).

Al mismo tiempo que crecían la interdependencia global y una cultura mundial común, también ha aumentado el número de pequeñas culturas locales. Estas culturas a pequeña escala no están geográficamente tan separadas entre sí como lo estaban las distintas culturas en los años anteriores al 1400, o incluso como en el 1900. Están mezcladas; cada una de ellas está esparcida por amplias áreas geográficas y está formada por

personas de diversa condición. Los miembros de estas comunidades culturales se autoeligen sobre la base de los intereses comunes: oceanógrafos, programadores de ordenador, bordadores de fantasía, radioaficionados, adictos a los crucigramas. La tecnología de las comunicaciones modernas ayuda a los miembros a mantenerse en contacto: teléfono, televisión, redes informáticas, fax.

Pensad en todas las redes, grupos de interés concreto, clubes y organizaciones a las que pertenecéis. ¿Están esos grupos vinculados entre sí por algo o alguien que no seáis vosotros? ¿Cómo están vinculados con otros grupos y con el mundo exterior? ¿Cómo supisteis de ellos por primera vez? ¿Cuáles fueron los criterios y los pasos para entrar? ¿Cómo podríais salir? En la actualidad, para algunos de nosotros —al menos en algunos aspectos de nuestras vidas— estos lazos tienen más importancia que nuestras familias, y muchísima más que nuestros grupos de trabajo. Estos grupos influyen en —a veces son— vuestra vida social. ¿Cómo afectan a vuestro trabajo, vuestras fantasías, vuestros intereses económicos?

Cada pequeña cultura tiene sus propios valores y sus propias costumbres. Hoy se ofrecen al estudio muchas más de estas culturas pequeñas y geográficamente dispersas de las que nunca hubo en el pasado geográficamente diferenciadas. El mundo, considerado como un todo, es inmensamente rico en culturas.

El crecimiento simultáneo de culturas planetarias y de culturas pequeñas de intereses comunes significa que, metafóricamente hablando, todo el mundo vive en un edificio de dos pisos. El piso inferior es la cultura global con sus similitudes e interdependencias; tiene que ver con las dimensiones política y económica de la vida, y tiende a ser una gran habitación con todo el mundo dentro. El piso superior, por otra parte, se forma sobre la base de intereses personales comunes más que sobre la base del parentesco o la geografía común, que era la antigua. Puede tener muchas pequeñas habitaciones. Mientras la gente está participando en la cultura de masas global, están formando a la vez grupos personales más estrechos, cada uno con su propia cultura.

14-22. *El número de culturas a pequeña escala ha crecido al mismo tiempo que aumentaban las culturas globales. La mayoría de los pueblos del mundo viven hoy en culturas de dos pisos: la cultura mundial de la política y la economía, y las culturas más pequeñas que rodean al parentesco y la familia, la religión y los intereses comunes.*

Pocos de nosotros comprendemos del todo la importancia del hecho de que vivimos en una cultura de dos pisos: una cultura global en la que participamos de vez en cuando, y un número inmenso de culturas autoelegidas en algunas de las cuales participamos siempre. Simplemente nos parece «normal» en la década de los noventa hacer juegos malabares con las demandas y gratificaciones de todas esas culturas (y ser la única persona en el mundo que comparte exactamente todos nuestros contextos culturales). Nos hemos convertido en

nuestra propia persona, lo que significa tener nuestra propia serie de culturas, cada una de ellas compartida con gente diferente. De vez en cuando nos damos cuenta de que las demandas de la persona individual son grandes, pero pocos de nosotros podemos entender que vivimos en un mundo en el que no tenemos lo que denominamos libertad para efectuar todas las opciones que de hecho realizamos. Esta libertad se consigue al precio de renunciar a la comunidad del viejo estilo.

Esta inmensa variedad cultural, la gargantuesca escala de la sociedad global y la demanda de autodeterminación política por parte de absolutamente todo el mundo, han empujado a los principios de organización social hacia nuevos ámbitos. Estamos trabajando sin mapas por la sencilla razón de que la historia todavía no ha pasado por aquí para cartografiar el terreno.

Los científicos sociales todavía no se han representado adecuadamente esta nueva complejidad. De todos modos, podemos considerar algunos de los atributos de esta cultura y sociedad emergentes y sugerir algunas de las direcciones que deben tomar nuestro pensamiento y nuestra investigación. Estos atributos incluyen:

- (1) El surgimiento de «la persona». La definición de humanidad ha sufrido una revolución.



El individuo de la era industrial era una entidad separada, identificable, un átomo social estructurado en el sistema social de la misma forma que se pensaba que estaban construidas las partículas de la materia en el universo mecánico newtoniano. Esta identidad suponía un conflicto conceptual, y por lo tanto de experiencia, entre los intereses individuales y los colectivos. La emergente visión de la *persona como proceso* [por otro lado] produce una imagen del yo más como parte de un proceso social en evolución que como bloque de una estructura social. Es [este] proceso de autodescubrimiento, autoactualización, el que *resuelve* el choque entre individuo y sociedad [cursivas originales].

Virginia H. Hine (1977)

DICEN

«El individuo» en la sociedad occidental, especialmente norteamericana, se ha visto enriquecido por el surgimiento de la idea de «la persona» (Roszak, 1978). Los derechos humanos de los años sesenta procedían de la preocupación por los «derechos civiles» de los cincuenta. Mientras que los derechos civiles tenían que ver con que se *permitiese hacer* esto o lo otro, los derechos humanos tienen que ver con *ser una persona* a la que se reconoce su derecho.

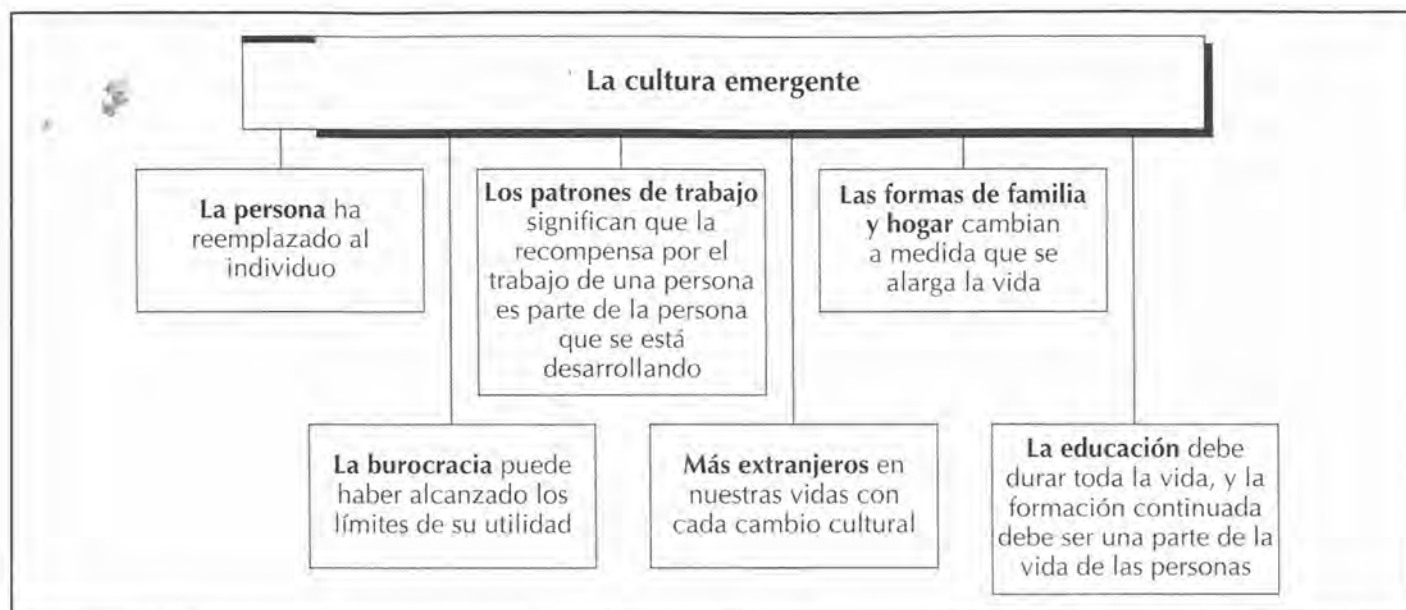
Los derechos humanos son ahora un componente importante de la política de la mayoría de los países occidentales. La idea se está extendiendo por todo el mundo, convirtiéndose en un valor de la cultura global.

- (2) Nuevos grupos y actividades laborales. La clase de trabajo que realiza la gente está cambiando. Es un tópico, pero es cierto, repetir que estamos cambiando de una sociedad de fabricantes a una sociedad que proporciona servicios. En este proceso, se han hecho habituales nuevas demandas sobre el individuo. En cada vez más empresas de servicios, la gente (como ayudantes de vuelo) está vendiendo su imperturbable buen humor (Hochschild, 1983), frecuentemente con un considerable coste emocional. Están vendiendo «felicidad» frente a cualquier provocación. Solamente ahora estamos empezando a entender la presión sobre los trabajadores que crea esta situación.

Incluso es más poderosa la convicción de que debemos «disfrutar» (un concepto muy occidental) de nuestro trabajo. Creemos que existen ciertas clases de trabajo que nos gratifican y nos ayudan a «crecer como personas» y otras que nos cortan las alas. Las personas que no encuentran trabajos gratificantes simplemente trabajan por dinero y luego se lo gastan en las áreas que realmente les interesan. Están surgiendo dos categorías de personas: los que han encontrado la profesión que les gusta y los que no.

- (3) Nuevas clases de familia. En muchos países occidentales ya no tenemos lo que llamamos una familia «tradicional»: mamá, papá y 2,3 hijos que van «a casa de la abuelita» por Navidad. Ya no encontramos las familias tradicionales extensas o polígamas que eran habituales en gran parte del Tercer Mundo. Las familias de divorcio con dos hogares y ocho o más abuelos, familias uniparentales con ningún apoyo, «familiastras» luchando a través de los escollos de las relaciones padrastros-hijastros... Todo esto combinado supera en número a las familias «tradicionales». La esperanza de vida, la facilidad para divorciarse, los trabajos personalmente gratificantes —de hecho, la propia concepción de la persona— nos ha transformado de forma irreversible. Estamos en plena revolución de las formas y funciones de la familia; apenas sabemos ya cuáles son las normas. Al mismo tiempo, «hogar» se ha convertido en una especie de refugio en el piso superior de la cultura personal al que uno puede huir desde el piso inferior, la cultura global y sus presiones. Las contradicciones son molestas.

- (4) La burocracia ya no es tan trascendental como antes. Está surgiendo una nueva clase de organización social, basada más en el principio de red que en el de jerarquía. Esta nueva forma social puede denominarse «red segmentaria policéfala basada en las ideas». Es decir, funciona según el principio de oposición segmentaria que estudiamos en el capítulo 9; tiene o muchas cabezas o ninguna, lo que significa que el poder es descentralizado; está basada en valores; y es una red en lugar de un grupo formal con una estructura jerárquica. Estas redes no tienen cuadro de organización que pueda ser establecido y colgado de la pared como en las sociedades anónimas. No tienen jefes, sino que son redes generalizadas de iguales (individuos y organizaciones) unidos por el poder de la convicción. Los miembros —personas y algunos grupos o redes más pequeñas más o menos formales— no tienen nada en común excepto esta convicción compartida. El poder de



14-23. Estamos contemplando un inmenso cambio en la cultura. Aquí se recogen algunas de las demandas de la cultura emergente. Mediante cuidadosas observaciones y análisis, cualquier persona puede añadir otras.

tales redes horizontales sin líderes solamente puede ser roto por el temor personal por parte de los miembros a que la burocracia gubernamental pueda castigarlos. Incluso entonces, el grupo puede aletargarse durante años, para surgir de nuevo en el momento en que la burocracia se adormezca.

14-24. Por todas partes están surgiendo redes policéfalas: son grupos con un interés único que carecen de jerarquía o de burocracia, que utilizan el desorden y la televisión para extender su mensaje. Son congeries de pequeños grupos que se infiltran por todas partes y tienen un gran impacto mundial.

Estas organizaciones utilizan manifestaciones, cobertura televisiva y votos para promover sus causas y controlar la burocracia. No son pandillas. Las pandillas carecen de propósito, mientras que las redes están construidas alrededor de propósitos. Las pandillas son generalmente alborotadoras, incluso violentas. Estas redes son generalmente pacíficas, al menos hasta que los representantes de los grupos jerárquicos (generalmente las policías gubernamentales) intentan «controlarlos», en cuyo caso pueden convertirse en pandillas. En los años sesenta y setenta, las manifestaciones contra la guerra del Vietnam alteraron enormemente el clima político de los Estados Unidos. A mediados de los ochenta, las manifestaciones antinucleares en Europa reunieron a veces a medio millón de personas, de varias zonas y países; tuvieron una cobertura televisiva que presentó su postura ante el mundo entero (y constituyó la diferencia). A finales de los ochenta y en los noventa, los grupos a favor y en contra del aborto dominaron la política estadounidense. Organizaciones internacionales como Greenpeace son al

menos tan importantes para la cultura global como las sociedades anónimas internacionales.

En un nivel más simple, las redes más pequeñas funcionan de forma muy parecida a grupos de interés informales, como grupos de apoyo que reúnen a personas que pueden no tener nada en común excepto una convicción social o un problema personal. Comparten soluciones y ofrecen consuelo. Existen literalmente miles de estos grupos de apoyo en cualquier casi ciudad —de Alcohólicos Anónimos a grupos contra la droga— realizando una labor que la familia nunca hizo bien y que el estado no puede efectuar en absoluto. Inmediatamente antes de las Navidades de 1989, se creó en los Estados Unidos una línea telefónica para poner a la gente en contacto con grupos de apoyo que ayudan a reducir las tensiones creadas por las vacaciones.

- (5) Vivir con un gran número de extranjeros a nuestro alrededor fue algo que hubo que aprender en la época de la Revolución Industrial. Ahora hay más que nunca (Lofland, 1973). Y ha aparecido otra dimensión: nuestras vidas están llenas de personas a las que conocemos sólo en un único contexto, o que no conocemos en absoluto, aunque sean importantes para nosotros como personas. Tengo varios amigos con los que hablo por teléfono frecuentemente, y que son importantes en mi vida, a los que nunca he visto cara a cara.
- (6) El constante cambio cultural ha creado una demanda de nuevas clases de educación: aprendizaje durante toda la vida y reeducación repetida, reformación profesional y la educación que nos perdimos en la universidad porque estábamos muy ocupados aprendiendo una profesión. Las escuelas y universidades todavía no han reconocido estas nuevas formas, todavía no han considerado los hechos del nuevo contexto social. Si las escuelas están escasamente organizadas y son antipersona, incluso pueden

apagar la característica de los primates que lo impregna todo, la curiosidad.

La educación universitaria se ha convertido en un «derecho»; por lo tanto las universidades han cambiado mucho desde que eran más las principales depositarias del conocimiento y el refugio de los eruditos que educadoras del hombre y la mujer normales. Este cambio frecuentemente pone incómodos a los profesores y a los estudiantes. Al mismo tiempo, los problemas inherentes al reparto de la educación y la preparación a lo largo de la vida apenas han sido encarados.

- (7) Están surgiendo mitologías completamente nuevas. Tienen que ver con la quimera de la paz, con los demonios que han causado el hambre a escala mundial, con el valor emergente de la persona: todo lo que se mitifica a medida que surge nuestra consciencia de ello. Podemos ver que el malo de la nueva mitología es siempre «el sistema». La mayoría de las mitologías nuevas surgen porque la última apoyaba una clase de sistema social y una red de valores muy diferentes de los que ahora tenemos ante nuestros ojos.

Mañana y el día siguiente

Nuestra necesidad de investigar el contexto social y cultural emergente nunca ha sido tan urgente. Por supuesto que necesitamos instituciones económicas predecibles y seguras, pero no serán como las del año pasado; una nueva clase de institución debe encarar el hecho de que vivimos en una economía global, que somos más que simples consumidores. Esto es especialmente cierto a la luz del hecho de que los trabajos actuales son muy exigentes. El ajuste necesario por parte del trabajador individual puede ser percibido y facilitado, pero probablemente ningún tipo de institucionalización puede reducir la creciente responsabilidad que recae sobre la persona.

También necesitamos nuevas instituciones políticas que garanticen las libertades individuales, pero que también consigan que se haga el trabajo social. En este momento no tenemos tales instituciones. Tiene que haber formas mejores que el socialismo o el mercado para garantizar la vivienda y la salud, por ejemplo, al mismo tiempo que se salvaguarda la libertad personal atesorada y buscada por gente de todo el mundo.

Por el momento, los países occidentales proporcionan esa libertad. Muchos países están lejos de hacerlo porque no poseen la infraestructura de la libertad. Los países que surgieron del comunismo no tienen tradiciones democráticas. Sus pueblos realmente no saben cómo funciona la democracia y cómo deben autoeducarse para ella. No es posible sencillamente «hacer» democracia; requiere una compleja cultura que debe ser aprendida. Hasta ahora, estos pueblos solamente saben que quieren sacarse a sus gobiernos de encima, y la única palabra que conocen para describir esta imagen es democracia.

¿Cómo gobernaríais y proporcionaríais servicios sociales básicos a individualistas radicales? En 1989, las tropas comunistas chinas emplearon la fuerza para aplastar un movimien-

to por la democracia; quizá porque eran malos chicos que querían permanecer en el poder, pero más probablemente porque no poseían las invenciones sociales que se requieren para tratar con las elecciones que se demandaban. También en 1989, cuando los gobiernos comunistas del bloque del Este estaba derrumbándose, no tenían instituciones adecuadas o mitología democrática a las que recurrir. Algunas de estas sociedades tenían tradiciones democráticas en su historia, pero de todos modos carecían de organizaciones que reemplazasen o reformasen a sus agonizantes gobiernos.

En la actualidad nadie puede vivir aislado. Todos nosotros debemos enfrentarnos a los problemas importantes: guerra y paz, economía mundial, medio ambiente. Ya no hay un «fuera» donde tirar nada (quizá nunca lo hubo y nos estamos dando cuenta). No hay extraño al que culpar: «hemos encontrado al enemigo y él es nosotros».

REFLEXIONES FINALES

¿Cómo organizaríais y gobernaríais una plétora de personas, familias, ONG, grupos de apoyo? ¿Bastarán los mecanismos como sociedades anónimas, partidos políticos y gobiernos tal y como los conocemos para resolver los problemas económicos, políticos y ambientales mundiales? Probablemente no. ¿Dejaremos que surjan nuevas instituciones sociales? Probablemente. ¿Vamos a ser tan prácticos con la sociedad y la cultura como con la química, dando por supuesto que la química es mucho más sencilla? Lo deseo sinceramente.

No podemos, como individuos o incluso como naciones, resolver estos problemas a la escala global que hoy es necesaria. Sin embargo, si somos conscientes de las amplias corrientes sociales que se mueven a nuestro alrededor, si hacemos las paces con el hecho de que el mañana será muy diferente de hoy, y si nos damos cuenta de que el cambio favorece nuestra lucha por sobrevivir —en un número sin precedentes y en paz—, habremos dado el primer paso.

PALABRAS CLAVE

colonialismo política o práctica de cualquier nación que mantiene colonias, especialmente cuando esta política implica explotación económica de los pueblos colonizados.

disonancia cultural situación en la que una persona sabe lo suficiente sobre dos culturas diferentes como para percibir las como contradictorias, pero no lo bastante como para resolver esta contradicción.

sociedad global la sociedad emergente formada por todos los pueblos del mundo, unidos por las nuevas tecnologías de comunicación, negocios internacionales y problemas medioambientales planetarios.

Tercer Mundo durante la guerra fría, este término fue utilizado para referirse a los países que no se unían ni al mundo capitalista ni al comunista. Su significado cambió pronto para indicar un insuficiente desarrollo económico y un estatuto de pobreza.

La Antropología en una Sociedad Global

15

PROPOSICIONES Y PREMISAS

- A medida que se orienta el cambio, empiezan a destacar los problemas éticos: ¿qué es «bueno» en otra cultura? ¿Y para otra gente? ¿E incluso en la propia cultura?
- La variación en la premisas culturales hace que resulte difícil para las personas de una cultura ayudar o incluso hacer negocios con personas de otras culturas. A medida que la gente toma conciencia del problema de las diferencias, más y más antropólogos actúan como mediadores culturales para los gobiernos, empresas, escuelas y equipos de ayuda médica.
- Las trampas para el antropólogo práctico son las mismas que para cualquier antropólogo: sesgo etnocéntrico, dedicación a ideologías, y necesidad de hacerse con el control.
- La antropología visionaria se vuelve cada vez más hacia ideas a largo plazo sobre posibilidades futuras. El conocimiento que abarca la antropología *puede* ser utilizado para ayudar a trazar el futuro (si uno puede superar el etnocentrismo, las ideologías y la idea de que puede o debe controlarlo todo). Puesto que todos los pueblos tienen ideas sobre el futuro que en parte determinan sus acciones presentes, podemos (en términos generales) detectar algunos de los problemas que podemos encontrar cuando postulamos posibles condiciones futuras diferentes.
- La visión bicultural que enseña la antropología puede ser utilizada para ayudar a la gente a comprender que las instituciones, a medida que las ejecutan, pueden no ser las mismas del futuro o del pasado. Por esta razón, la serie presente de instituciones debe ser reinvestigada, repensada y redescubierta eternamente.
- A medida que transitamos por la cresta cultural de nuestra época, y nos movemos hacia una galaxia mayor, el reto cultural, tanto técnico como social, es mayor que nunca.

Un viejo dicho sobre la historia señala que quien no conoce el pasado está condenado a repetirlo. También es cierto que quien no conoce los fracasos y éxitos de otras culturas está condenado a probar soluciones a problemas vitales que ya han fracasado.

Debería ser evidente que los problemas globales más graves son sociales y culturales, y no tecnológicos. La tecnología siempre se inventa y utiliza de formas que reflejan los valores sociales y culturales. Los occidentales, y gran parte del resto del mundo, son buenos en tecnología. Ya no son tan buenos en problemas sociales.

Los problemas que acosan a las sociedades occidentales —catástrofes ambientales, personas sin hogar, sistema educativo deteriorado— son problemas sociales. Las dificultades que sufre Europa del Este y la antigua Unión Soviética son problemas sociales; el componente tecnológico solamente refleja problemas sociales más profundos. Los soviéticos están saliendo de décadas de experimentación con un sistema social que no funcionaba. Están comenzando a aprender habilidades sociales para prosperar en la emergente sociedad global. No menos que la americana, las revoluciones francesa y rusa han sido inmensas oportunidades para aprender lecciones sociales y probar nuevas ideas sociales en todo el mundo.

El peligro más grave de los actuales países capitalistas es que se consuelan pensando que están lo bastante bien, y luego usan esto como excusa para no aprender más. Todo el mundo está enfrentándose a problemas sin precedentes que surgen de la escala masiva de la sociedad. La necesidad de comprender

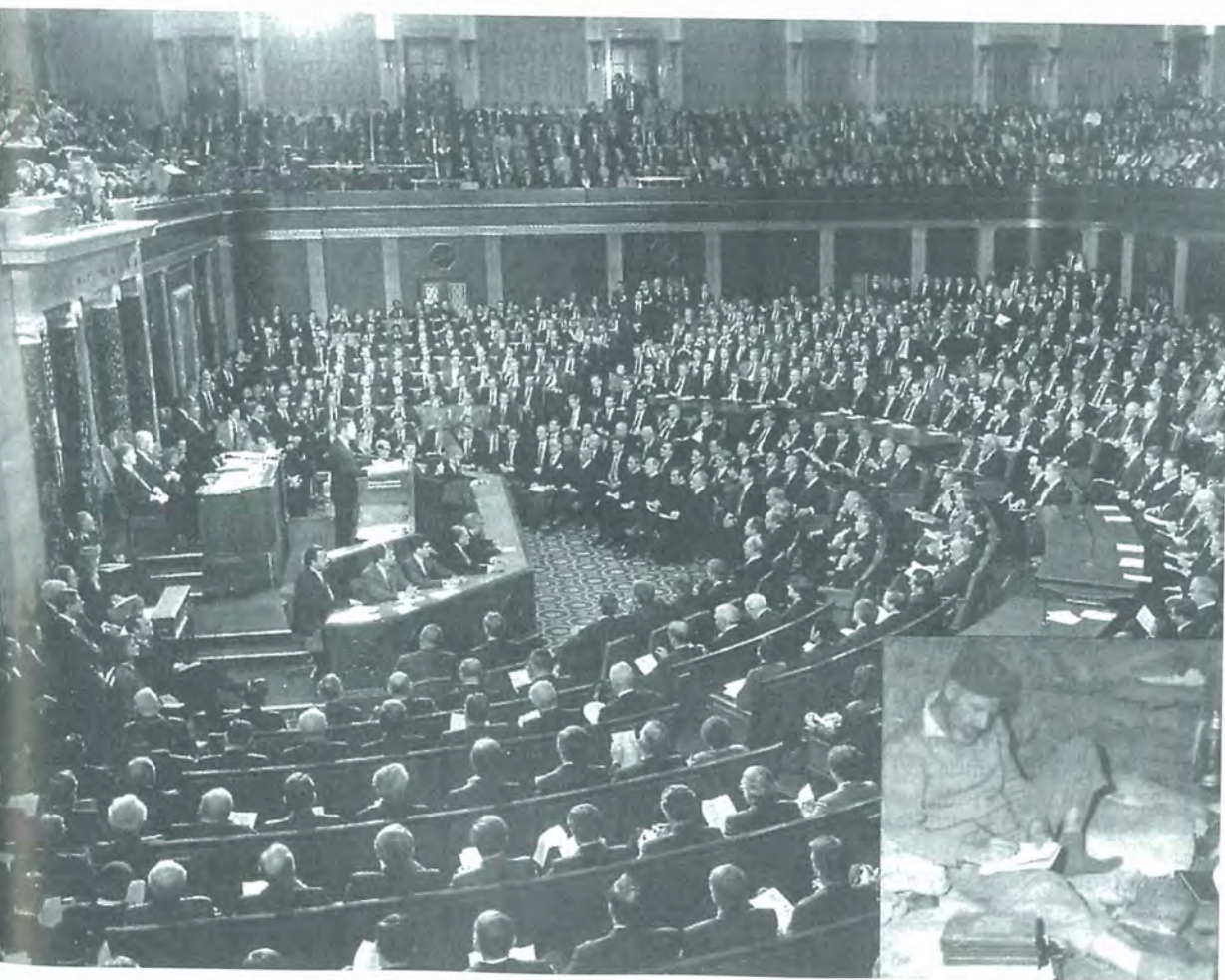
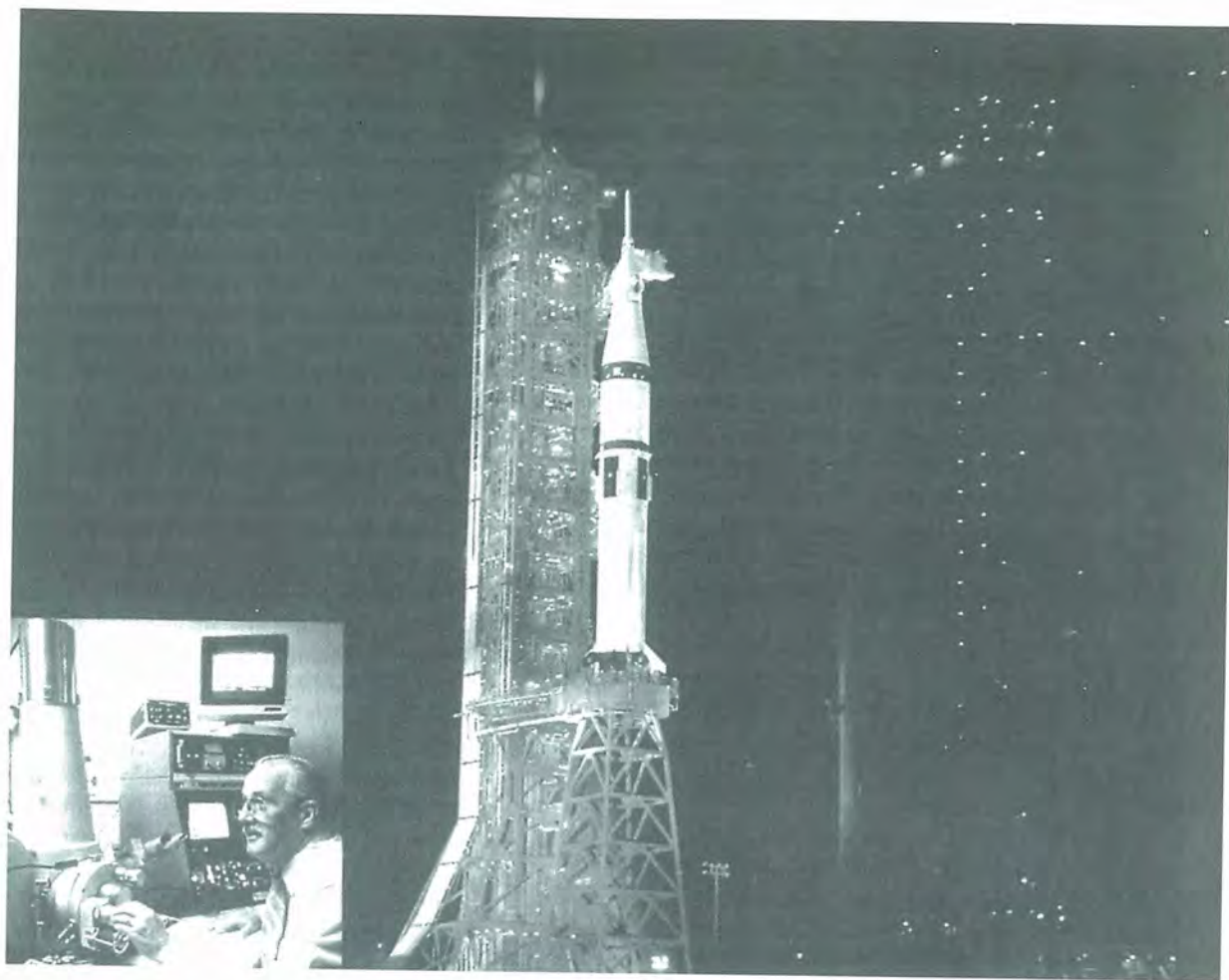
esta sociedad emergente está presionando, y la antropología no debe volver la espalda a este reto.

A medida que su contexto global se hace cada vez más evidente, está surgiendo una nueva ciencia social. Las ciencias físicas, que subyacen a la tecnología, han sido capaces de desarrollarse más rápidamente que la ciencia social, que está bajo la política social. La razón es fácil de comprender: a pesar del enorme cambio cultural resultado de la ciencia y la tecnología, ambas son mucho menos amenazadoras para la forma establecida de hacer las cosas que la ciencia social. Es difícil politizar la física (aunque se puede hacer, por supuesto). Todavía es más difícil no politizar la ciencia social. En una entrevista en la televisión hace algunos años, al senador estadounidense Daniel Patrick Moynihan, de Nueva York (a su vez un consumado científico social), le preguntaron cómo los Estados Unidos podían llevar gente a la Luna pero no podían solucionar sus problemas sociales. Su respuesta fue arrolladoramente simple: «Verás, no hay nadie que no quiera ir a la Luna». La politización de la ciencia social puede ser a veces una trampa social, y hasta ahora nadie sabe cómo evitarlo.

A medida que se hace más evidente la importancia de la ciencia social, muchas personas —incluyendo a científicos físicos y biológicos— debe comprender lo que la ciencia social puede y no puede hacer. A causa del término «ciencia», parecen creer que la ciencia social debe funcionar de la misma forma que lo que ellos denominan «ciencias duras». No es así.



15-1. Todos los problemas globales más graves —superpoblación, hambre, amenaza nuclear, catástrofe ambiental— son problemas sociales, no tecnológicos. Esta foto fue tomada en Calcuta, India, una de las zonas más pobladas del mundo.



15-2. Mientras que la física subyace a la tecnología, la antropología y las demás ciencias sociales están bajo la política social.



15-3. *En ciencias sociales, es difícil experimentar. Es realmente imposible mantener constantes las condiciones. El contexto de las ciencias sociales es siempre cambiante porque la escena que hay que observar y explicar es cambiante. La gente sobrevive adaptando su cultura al entorno. La creatividad implicada en esta adaptación lleva a condiciones que los científicos sociales no pueden predecir.*

Mientras que los científicos físicos pueden mantener un contexto constante durante sus experimentos, los científicos sociales no pueden. Mientras que los tecnólogos pueden probarlo todo con métodos científicos, los científicos sociales no pueden. Necesitamos desesperadamente una forma de probar teorías sociales y culturales en un contexto al menos parecido al que se supone que sirven, sin las crispaciones por las que ha pasado la Unión Soviética para experimentar el comunismo.

Para ilustrar este punto, veamos lo que dice el doctor Allen Bromley, consejero científico del ex presidente de los Estados Unidos Georges Bush.



Muchos de los problemas destacados que encaramos hoy —como el destino del medio ambiente, el peligro de guerra nuclear, el hambre en el mundo o el

gasto sanitario, por mencionar sólo algunos— se dejan frecuentemente en la puerta de la ciencia y la tecnología. En todos estos casos, la ciencia y la tecnología que se necesitan para resolver estos problemas está efectivamente a mano. Lo que no conocemos son las consecuencias sociales, económicas y de comportamiento de las diversas posibilidades de actuación que tenemos. Tampoco tenemos una comprensión adecuada de los sistemas de valores que están debajo de las decisiones con las que nos enfrentamos.

*D. Allen Bromley, carta del
6 de noviembre de 1989*

DICEN

El doctor Bromley destaca que gran parte de la ciencia para resolver nuestros problemas sociales está a nuestra disposición. Podría haber añadido que también está disponible gran parte de la ciencia social necesaria. ¿Qué es lo que falta entonces?

Lo que falta no es solamente el conocimiento de valores y consecuencias, como Bromley señala (aunque tiene razón al decir que necesitamos más). Lo que realmente falta es la comprensión —incluso por parte de los científicos— de que el contexto ha cambiado. Si en física cambias el contexto, la cosas cambian. Los físicos disfrutaban del lujo de controlar el contexto.

El contexto ha cambiado tanto que de hecho estamos viviendo en una nueva clase de mundo. Lo que los científicos llaman el «paradigma» ha cambiado. No sólo el paradigma de la ciencia, sino el paradigma de la civilización. Todavía no hemos comprendido cuál es, por no hablar de alcanzarlo.

Lo que tanto los científicos sociales como los estadistas necesitan es un sistema de alarma de cambios en el contexto de conseguir metas y luchar contra el caos. El contexto es el resto de la sarta de cuentas: cuando se mueve una, se mueven todas. Los cambios en el contexto realimentan las metas de la gente, y requieren el establecimiento de nuevas metas.

Hay dos requisitos: el primero es aprender de la experiencia. Necesitamos desesperadamente un examen de las trampas sociales de todos los sistemas sociales y culturales de los que tengamos algún registro. Es un trabajo inmenso, pero es posible hacerlo (y de forma repetida, a medida que el contexto cambia). Tenemos que investigar la historia en busca de patrones que nos puedan ayudar a comprender la dinámica social y cultural. La mayoría de los historiadores nunca se han interesado por estos modelos; sus preocupaciones son igualmente legítimas, pero son diferentes. Los antropólogos deben asumir la tarea de analizar la cultura y la sociedad con los datos históricos. Puede ser para la ciencia social lo que el mapa del genoma humano es para la biología.

El segundo requisito es un sistema adecuado de simulaciones. Los ordenadores son lo bastante sofisticados, pero necesitamos el ingenio para proyectar el programa y el tiempo y el dinero para llevarlo a cabo. Este trabajo requiere más ingenio que tiempo y dinero. Las formas perfeccionadas de simular una acción social en un contexto cambiante serán sin duda menos costosas que la antigua forma de probar una nueva política para ver si funciona.

En suma, necesitamos:

- el deseo de los estudiosos de recoger información e idear formas de realizar las simulaciones,
- el valor de los dirigentes para atreverse a ir contra la intuición a la hora de idear políticas basadas en los hallazgos de los investigadores, y
- el apoyo de la gente —los ciudadanos— que han pagado el precio de las soluciones que llevarán a políticas con éxito.

El coste de la reforma —de todo cambio cultural— es inmenso y doloroso. De todos modos, sin duda estaremos de acuerdo en que es tan irresponsable utilizar la fuerza para llevar a cabo una política social no ensayada como lanzar un cohete sin revisar los tornillos. Si el nazismo y el comunismo nos han enseñado algo, sin duda es esto.

Por otro lado, también tenemos que aguzar nuestro ingenio para poder detectar y comprender los cambios culturales que suceden cuando no estamos mirando. Antes de los sesenta, por ejemplo, nadie había oído hablar de los grupos de apoyo. Nadie les puso peros cuando aparecieron porque resolvían algunos problemas. Ahora son ubicuos y poderosos. El sutil cambio social se produjo cuando uno de nuestros derechos democráticos básicos —manifestarnos públicamente en apoyo de lo que queremos o contra lo que no deseamos— se combinó con una poderosa invención social, la televisión. Los grupos de apoyo podían disponer de una audiencia mundial a través de las manifestaciones. Un valor aceptado (la manifestación) se recontextualizó con un pequeño invento

social (grupos de apoyo) a través de una invención tecnológica importante (televisión) en un cambio cultural no detectado (por la mayoría de la gente). Ahora no sólo aceptamos el poder de la televisión para proporcionar información y servir como foro de problemas públicos, sino que exigimos una entrada constante. Pensad en la cobertura de los sucesos de Tiananmen o la Guerra del Golfo.

Muchas personas no desean realizar los cambios que serían necesarios en sus vidas cotidianas para probar y resolver nuestros problemas sociales sin al menos una buena simulación. Podríamos, por supuesto, resolver el problema de las drogas haciendo de su consumo un crimen capital y llevándolo a rajatabla. Obviamente no lo haremos porque el coste en desorganización social y revueltas sería mucho peor que el problema. Quizá podríamos resolverlo legalizando las drogas y estableciendo un impuesto para crear programas terapéuticos para los adictos (pero esto supone asumir que la gente no elegiría ser adictos). ¿Podría una simulación por ordenador ser capaz de predecir a dónde llevaría una política así? Podríamos resolver el problema de la gente sin hogar creando un ingreso mínimo garantizado para todos. ¿Querría una sociedad capitalista hacer esto? ¿Aceptaría una sociedad que valora el trabajo y la autoayuda a miembros que no encajan con estas expectativas? De nuevo es el contexto: ¿qué cambios podemos hacer que no hundan la cultura y desbaraten toda la fábrica social?

LA ANTROPOLOGÍA PRÁCTICA HOY

Apenas existen trabajos que no puedan realizarse de forma más creativa con una perspectiva antropológica. Antes de mediados de los cincuenta, los antropólogos que intentaban marcar las diferencias en el mundo real trataban casi exclusivamente de la reparación de las injusticias de los pueblos colonizados. Luego, tras la caída del colonialismo, han trabajado para deshacer los malos entendidos a través de las barreras culturales. Hoy utilizan la tecnología más avanzada —e intentan utilizar herramientas sociales mejoradas— no sólo para resolver las dificultades del Tercer Mundo, sino también para facilitar el funcionamiento de nuestra propia sociedad. A esto debemos añadir el intento de comprender la emergente sociedad global.

Ya apuntamos en el capítulo 1 que la antropología práctica marca la diferencia al trabajar con la cultura disponible para resolver problemas con fecha límite. La antropología visionaria, como veremos más tarde, intenta diferenciarse por medio del reconocimiento y el análisis de los desarrollos sociales y culturales emergentes que todavía no son absolutamente comprendidos, ayudando a recontextualizar vías culturales de otros lugares y épocas, e imaginando nuevas herramientas sociales y culturales.

En la actualidad, los antropólogos están logrando un puesto en lo que podríamos denominar el mundo de los negocios. Muchos son llamados a puestos de administradores o gerentes. La antropología proporciona uno de los mejores entrenamientos que puede tener un gerente: enseña la forma en que encajan sistemas sociales y culturales completos, y cómo concuerdan con el comportamiento individual. En una empresa o una

agencia, los antropólogos pueden entender e indicar con precisión puntos muertos organizativos o trampas sociales. Aquellos antropólogos que se denominan a sí mismos antropólogos médicos trabajan en hospitales o clínicas para ayudar en los servicios médicos o para mejorar la comunicación entre pacientes y médicos.

Una de las dimensiones más importantes de la tarea de un antropólogo práctico es la de mediador cultural: cuando dos culturas diferentes deben cooperar y trabajar unidas, se necesita a alguien que entienda ambas si se quieren superar las dificultades.

Conozco antropólogos que trabajan en bancos, y existe cierto número de ellos en el Banco Mundial. Otros se denominan a sí mismos antropólogos de medios y trabajan en emisoras de noticias. Podemos encontrar antropólogos en muchas ocupaciones, trabajando por la comunicación a través de las diferencias culturales. Algunos están en comisiones de planificación; otros establecen agencias que ofrecen servicios especiales a empresas que crean plantas u oficinas en países extranjeros; algunos trabajan para agencias que mejoran la distribución de servicios sociales a personas cuya cultura es diferente de la de los agentes. Aparecen antropólogos en muchos lugares. Lo que es incluso mejor, las ideas antropológicas están apareciendo por todas partes.

Antropología médica

La antropología médica ocupa una posición muy especial porque, quizá más que cualquier otra especialidad antropológica, ocupa un lugar destacado tanto en la antropología teórica como en el mundo de la antropología práctica.

Resulta fácilmente comprensible que los pacientes deben cooperar con los médicos para lograr la curación. No está tan claro que lo puedan hacer solamente en términos de sus propias percepciones de las causas y progreso de sus enfermedades y dolencias, y que estas ideas puedan estar reñidas con las ideas de la medicina científica. Los médicos lo ven como un problema de educación del paciente; los antropólogos lo ven, al menos en parte, como un problema de educación de los médicos.

Aprender las prácticas y creencias médicas de otros pueblos puede ser más formativo y valioso. Empecé a entender algo de la medicina *tiv* cuando, pocas semanas después de haber llegado al campo, me despertaron una noche porque un escorpión había picado a una mujer. Un médico irlandés del Servicio Colonial Nigeriano me había dicho que tuviese cuidado con los escorpiones, y que si me picaban debería recordar hacer una incisión en la picadura y untarla con levadura para neutralizar el ácido del veneno.

Cuando la mujer fue picada, yo nunca había cortado un cuerpo humano. No estaba muy predispuesto a hacerlo. Le di al marido una cuchilla de afeitar y le dije que hiciese incisiones cerca de la picadura y echase en ellas la levadura. Cuando escribo esto, me doy cuenta de que mi conocimiento de la situación era tan escaso como el suyo, a pesar de las instrucciones que yo había recibido del médico irlandés.

Lo que el marido hizo fue cortar no solamente en el sitio de la picadura, sino también en la rodilla, el muslo y la cintura. Luego untó en las heridas grandes cantidades de levadura.



Yo habría muerto un par de veces si no fuese por la medicina moderna.

En Occidente tenemos buenos dentistas, optometristas y cirujanos competentes.

Pocos occidentales pierden hoy los dientes por la edad; pero un *tiv* me dijo en 1950 que «los dientes son terribles. Te duelen cuando salen, te duelen mientras los tienes y te duelen cuando los pierdes».

Los occidentales no tenemos que renunciar a actividades y restringir nuestras vidas cuando perdemos visión con la edad: nos ponemos gafas. Conocí a un *tiv* cuyas pestañas crecían hacia dentro. Uno de sus hermanos se las arrancaba, una a una, cada seis semanas más o menos, utilizando un cuchillo y la uña del pulgar. Médicos occidentales me dijeron que esta situación se solucionaría con una sencilla operación quirúrgica. Conocí a otro *tiv* cuya mandíbula se había desenchajado cuando era niño. Los *tiv* pueden arreglar huesos largos, pero no saben cómo recolocar una mandíbula dislocada. Este hombre se pasó toda su vida adulta luchando para masticar la comida y poder hablar con claridad con su mandíbula desenchajada.

La medicina occidental no carece de problemas. En primer lugar, es cada vez más cara a medida que se desarrolla tecnológicamente. En segundo lugar, la moderna confianza en la tecnología es frecuentemente una fuerza deshumanizadora dentro de la relación paciente/médico: las intuiciones del paciente y los aspectos emocionales de la enfermedad se ignoran con demasiada frecuencia. En tercer lugar, la forma de distribución del servicio médico se reserva para aquellos que lo solicitan. El contexto de la práctica médica en países como los Estados Unidos hace difícil ayudar a aquellos que no pueden ir por sí mismos al médico o que no pueden pagarlo. En cuarto lugar, algunos médicos a veces realizan diagnósticos equivocados y les resulta difícil admitir que no saben demasiado sobre las dolencias que tienen delante. La «clase médica» con demasiada frecuencia escoge no eliminar o desenmascarar a los malos médicos.

Nuestro problema principal es fácilmente enunciable: ¿cómo podemos aprovechar al máximo nuestro sistema médico? ¿Cómo podemos mejorar las medias de práctica, investigación y educación? Los occidentales tienen suerte con su medicina, en la mayor parte de los casos. Pero todavía tenemos un largo camino que recorrer a la hora de entender la forma de pagarla y ponerla a disposición de todo el mundo, y de suavizar sus fríos aspectos tecnológicos.

PARA RAROS, NOSOTROS

No fui capaz de detenerlo. Desde mi postura cultural, yo sabía que las incisiones a mayores no tendrían ningún efecto. A la mañana siguiente, cuando puede hacer preguntas detalladas,

aprendí la teoría *tiv* sobre estos asuntos: el veneno viaja por los *igbila* (término que significa tanto venas como tendones), y luego llega al estómago. Sólo entonces comienza el verdadero daño. El marido de la mujer herida estaba, de forma bastante clara, tratando de detener el veneno. Su esposa compartía estas percepciones, de forma que lo que él hacía tenía sentido para ella, la tranquilizó y disminuyó su miedo y su dolor. La cura incluso fue efectiva: estaba perfectamente a los dos días.

15-4. Una de las tareas de la antropología médica es mejorar la comunicación entre médicos y pacientes, especialmente cuando no comparten la misma cultura.

Es justamente esta clase de malentendido el que la dimensión aplicada de la antropología médica intenta evitar. Los antropólogos médicos intentan hablar con los sanadores de muchas culturas para descubrir las profundas creencias culturales que proporcionan la explicación de sus curas. Los antropólogos pueden entonces ayudar a los sanadores a la hora de discutir su conocimiento e información con otro y con los de otras culturas, incluyendo los médicos occidentales.

Las ideas de la gente sobre la forma en que funciona el cuerpo y la manera en que la medicina funciona dentro de él están en la mayoría de los casos muy estrechamente relacionadas con sus visiones del cosmos y su funcionamiento. En otras palabras, están relacionadas con las ideas de la gente sobre la religión y la ciencia, especialmente la religión.

Los *yoruba* del sudoeste de Nigeria, por ejemplo, dicen que las enfermedades sencillas son el resultado de un desequilibrio de las sustancias corporales que normalmente contribuyen a la salud. Una de las más notorias es la que los *yoruba* denominan *atosi*. El *atosi* es un importante elemento del cuerpo de cada persona, y está relacionado con la reproducción. En los hombres, por ejemplo, el *atosi* aumenta la cantidad de semen. Sin embargo, *atosi* es también el término utilizado para designar la gonorrea. La teoría sostiene que si un hombre de algún modo obtiene *atosi* de una mujer con la que ha tenido relaciones sexuales, la cantidad de su *atosi* aumenta de forma que se produce una enfermedad. Ser «demasiado» o «muy poderoso» es lo que convierte a algo normal del cuerpo en dolencia. Los *yoruba* dicen que aumenta cuando una persona come demasiados alimentos dulces, tiene demasiadas relaciones sexuales o bebe demasiado alcohol. El *atosi*, como muchas sustancias semejantes, se supone que se almacena en bolsas en el cuerpo llamado *apo*. Una cantidad excesiva de estas sustancias normales hace que la bolsa se desborde. Cuando esto sucede, se produce la enfermedad.

Los *yoruba* denominan a estas partes normales del cuerpo con palabras que significan insectos o gusanos (pero puesto que los insectos que causan enfermedades son demasiado pequeños para ser visibles, el etnógrafo traduce los términos como «gérmenes»). Gusanos o gérmenes especializados pueden causar dolor de cabeza, problemas menstruales, hernia de escroto, dolores de pecho, de muelas, y muchas otras dolencias.

Existen otras dimensiones del mundo real que los *yoruba* consideran relevantes para la salud y la enfermedad. Entre las

15-5. La antropología médica es uno de los campos más importantes de la antropología práctica. La medicina occidental, basada en la biología y la química, es más efectiva que cualquier otra medicina conocida, pero al mismo tiempo está limitada por problemas culturales y sociales. Por ejemplo, queda al arbitrio del hospital que el paciente elija al médico; las prácticas culturales, como los juicios por errores médicos, afectan al trabajo de los médicos. Como otras muchas ocupaciones, la medicina occidental está organizada como un gremio, para proteger a sus miembros. Una organización semejante sirve a la mayoría de los médicos y pacientes. Sin embargo, uno de los fallos es que los malos médicos encuentran refugio tras esa protección. La niña que recibe la inyección es una masai; vive en Kenya.



más importantes se encuentra la diferencia entre moderación y exceso. Dicen que muchas cosas que son buenas con moderación, con exceso llevan a la enfermedad. Es más, en la cosmología yoruba, algunas cosas deben estar escondidas y otras deben revelarse. Si las cosas que se supone que están escondidas se revelan por error, el resultado puede ser una enfermedad o una catástrofe social. Los colores también tienen un significado especial para los yoruba. Si se confunden los colores, o si uno reemplaza a otro, puede atacar una enfermedad o un desastre; de hecho, la confusión de colores puede ser un síntoma de enfermedad y desastre (Buckley, 1985).

En otras palabras, los yoruba ven estas enfermedades comunes no como invasiones del cuerpo (como parece que son todas las enfermedades para los occidentales), sino como partes normales del cuerpo que se vuelven anormales por el exceso. Es suma, la enfermedad es parte de la vida. Como todo lo

demás, tiene que ser mantenida bajo control por una forma de vida moral.

A la hora de juzgar estos asuntos, tenemos que recordar dos cosas: primero, la medicina occidental hace muy poco que se basa en la ciencia en lugar de en el conocimiento tradicional de las hierbas y otros agentes curativos. Hace solamente poco más de trescientos cincuenta años que Harvey descubrió la circulación de la sangre. Su descubrimiento supuso una revolución en la forma en que la gente consideraba el cuerpo humano. Hace solamente ciento cincuenta que se desarrollaron anestésicos eficaces; hace solamente ciento veinticinco años que apareció una antisepsia adecuada; hace solamente cien años, en 1895, que se desarrollaron los rayos X. La medicina occidental que nosotros damos por supuesta es de hecho muy reciente.

En segundo lugar, debemos recordar que queda muchísima gente viviendo en la civilización occidental que no está a gusto



Las creencias yoruba ponen de manifiesto nuestra propia serie de ideas: estamos convencidos de que sin la invasión de nuestros cuerpos por cuerpos extraños, por gérmenes o virus, todo seguiría funcionando bien. La teoría del germen en la enfermedad tiende a hacer que la gente sea obsesiva sobre fregar con desinfectantes de fuerte olor para acabar con los gérmenes. La circulación de libros de bibliotecas descendió porque la gente temía que contuviesen gérmenes. El dinero fue considerado sucio: puesto que iba de mano en mano, tendría que tener muchísimos gérmenes exóticos. Sólo con el descubrimiento de enfermedades que provienen de mutaciones genéticas podemos comenzar a ver que algunas dolencias son causadas por elementos que ya están dentro del cuerpo y son parte natural de él.

PARA RAROS, NOSOTROS

con la separación de medicina y religión. La medicina científica, sin que importe lo eficaz que es para curar, no proporciona el consuelo personal o la motivación moral que la gente puede obtener de la dimensión espiritual de la medicina tradicional.

El mundo occidental ha heredado tres doctrinas médicas básicas procedentes de la antigüedad: versiones de la medicina de Asia oriental, versiones de una antigua medicina hindú (a veces denominada medicina ayurvédica), y la medicina grecoarábica (a veces llamada europea o hipocrática). Las tres están basadas en la idea de que el cuerpo se curará a sí mismo si se retiran las fuerzas externas y nocivas. Todas invitan a la gente

15-6. Los occidentales (al menos hasta el descubrimiento de las enfermedades genéticas y del surgimiento de nuevas ramas de la medicina que las tratan) creen que la enfermedad surge cuando organismos externos (gérmenes o virus) invaden el cuerpo. Los yoruba, como los que aparecen en la foto, creen que muchas enfermedades se producen por un desequilibrio de las sustancias corporales que normalmente contribuyen a la salud. Las creencias culturales sobre la enfermedad son de gran importancia para su desarrollo.



a comer de forma razonable (la definición de razonable puede cambiar levemente de una sociedad a otra), a vivir de forma sobria y moral (los patrones de moralidad también pueden cambiar de una sociedad a otra, pero no demasiado), y a acomodar sus actividades a las fuerzas sociales y ambientales que actúan en sus vidas para poder reducir la tensión.

Estos tres sistemas de medicina asumen que el cuerpo es un reflejo de las energías naturales que fluyen en su interior. La

Estas tres tradiciones médicas asumen que el cuerpo se curará a sí mismo si el contexto es correcto; el contexto social puede ser parte del contexto de la salud.

La medicina del este de Asia está basada en una idea de energía llamada *chi* (concebida como mística) y su flujo a través del cuerpo.

La medicina ayurvédica de la Antigua India está basada en un concepto de energía llamado *prana* organizada a lo largo de ciertos recorridos del cuerpo. La enfermedad interrumpe los senderos.

La medicina grecoarábica, llamada hipócrata, también asume la energía, pero en gran medida asume su control químico.

15-7. Tres tradiciones médicas principales forman la base de la medicina occidental actual. Todas, sin embargo, han sido transformadas por la ciencia moderna, especialmente la biología y la química.

energía puede ser denominada *chi* (como en Asia oriental) o *prana* (como en la India), o algo parecido a *élan vital* o aura en Europa. Las suposiciones básicas de las tres son que la enfermedad es causada por bloqueos en las vías de la energía, y que una terapia sólo es efectiva si puede corregir el flujo de energía defectuoso. El masaje, la acupuntura y otras formas de manipulación del cuerpo pueden, según estos saberes médicos, corregir el flujo de energía. Estas tradiciones médicas además asumen que cada persona es un microcosmos, aunque es única. Por lo tanto, para entender una enfermedad, un facultativo debe comprender tanto los principios cósmicos como la condición específica del paciente.

En tales sistemas de creencias, una enfermedad se repetirá o empeorará excepto si el paciente altera sus hábitos y cambia su vida, de forma que al eliminar la causa de la enfermedad sea posible un libre flujo de energías. El fin del tratamiento es ayudar a la persona a conseguir armonía tanto consigo misma como con el entorno físico y social.

Estas ideas todavía son habituales en las medicinas alternativas que se encuentran en las sociedades occidentales. Dentro de la corriente principal de la medicina euroamericana, el lenguaje de la energía ha sido reemplazado por las ideas científicas sobre anatomía y fisiología y química, y la metáfora del cuerpo como máquina. Sin embargo la acupuntura, basada como está en líneas de energía, parece funcionar a pesar del hecho de que la ciencia occidental tiene dificultades para explicar por qué. De hecho estos sistemas antiquísimos han sido rechazados por grupos como la American Medical Association, aunque algunos médicos estudian y utilizan algunos aspectos de ellos. La mayoría de la moderna «clase médica» no está cómoda con la idea de que un contexto social y cultural pueda crear enfermedad, y rechaza firmemente involucrarse en la relación entre el individuo y el cosmos. Hasta hace muy poco la mayoría de los médicos rechazaban admitir una asociación entre enfermedad y las actitudes mentales y espirituales de los pacientes (English-Lueck, 1990).

La gente no puede «seguir las órdenes del doctor» si sus puntos de vista sobre qué es la enfermedad y qué debería hacer la medicina están reñidas con las del médico. Entre los tiv de mediados del siglo XX, un médico occidental no podía prescribir una medicina sin esperar que cualquier tiv seguiría sus instrucciones y se tomaría una al día durante diez días. La idea tiv es que cualquier medicina que funciona lo hará mejor si se toma más. ¿Por qué durante diez días? En vista de nuestras ideas sobre anatomía y fisiología, no es una creencia absurda.

Los antropólogos médicos exploran no sólo las relaciones entre concepción del mundo y creencias sobre la enfermedad, sino también entre enfermedad y nutrición, tasas de crecimiento de la población, reproducción y control de natalidad, epidemias como el SIDA y las plagas históricas. La antropología médica tiene un nicho importante en las culturas del mundo y un futuro asegurado. Sus reconocidas contribuciones a la antropología tanto práctica como visionaria la convierten en un modelo.

Antropología de la empresa

Existen muchas y grandes áreas del mundo de la empresa para las que es relevante la antropología (Baba, 1986). Las siguientes son sólo algunas de ellas.

La antropología ofrece a la empresa un marco teórico: las teorías de la organización y la teoría de la cultura son tan vitales para una empresa como la teoría económica. Aunque pocos empresarios se dan cuenta, la llamada ciencia de la administración de empresas depende enormemente de la teoría antropológica aplicada a la corporación, con algunas peculiaridades.

Posiblemente la idea antropológica más importante para la empresa es la consideración holística de la cultura: todo está conectado, y si se cambia un elemento, es probable que otros elementos del contexto también cambien. Ni los consumidores ni los empleados o empleadores pueden cambiar sus hábitos de compra o de trabajo sin cambios en el resto de sus vidas, y con ello con un gran cambio en el contexto y organización de la empresa.

Las «etnografías de empresa» se han convertido en algo importante, no sólo en muchas escuelas de negocios, sino también en las propias empresas. Los directivos son muy conscientes de la cultura que se proyecta tanto dentro de la compañía como al mundo exterior. Las ideas que están detrás de esas culturas de empresa son ideas antropológicas.

15-8. Los antropólogos, trabajando en empresas, pueden investigar la organización del trabajo, las necesidades y deseos de los usuarios, las ventajas y desventajas de algunas características de la organización y la dirección, la naturaleza y tácticas de la competitividad, y muchos otros problemas de gran interés tanto para la antropología teórica como para las empresas.

Las intuiciones y métodos de la antropología también han sido útiles para las empresas en el área de las relaciones laborales (patrones y grupos de trabajo). ¿Por qué es tan alto el volumen de transacciones del empleado? ¿Qué cualidades encuentran repugnantes los empleados? Deben ser bastante fáciles de cambiar y, desde el punto de vista de los empleados, deben mejorar la empresa como lugar de trabajo.

Durante más de cincuenta años, los antropólogos han sido los primeros a la hora de desarrollar las ideas y herramientas que hoy en día son lugares comunes a la hora de comprender organizaciones laborales. Pueden ayudar a explicar la complejidad de las relaciones entre directivos y empleados.

Algunos antropólogos, trabajando como consejeros, incluso les han dicho a los jefes que son ellos los que incomodan a sus empleados. Conozco a una antropóloga que se especializó en aconsejar a empresas en Latinoamérica. En una compañía que trabajaba en toda Latinoamérica y también tenía extensas redes en la América anglosajona, descubrió que los empleados escuchaban unos mensajes muy diferentes de los que el jefe creía haber emitido. Cuando le presentó al jefe su informe, «Ellos creen que usted ha dicho esto y aquello», su reacción inmediata fue de furia: «¡No he dicho eso! ¡Nadie en su sano juicio podría pensar que lo hice!». De todos modos, le advirtió ella, esto es lo que ellos escucharon. Cuando el jefe se tranquilizó, comenzaron el proceso de imaginar una forma para que él dijese las cosas de forma que los empleados entendiesen, y no malinterpre-

tasen, lo que quería decir. El jefe y la antropóloga trabajaron durante varios meses sobre la forma de enviar mensajes a sus empleados. Los problemas de los empleados de su empresa casi desaparecieron.

Cualquiera que intente determinar las necesidades y el nivel de satisfacción del usuario encontrará difícil mejorar los métodos antropológicos para determinar la forma en que la gente considera sus propias acciones. La antropología le ha enseñado a la ciencia social tanto a depender del contacto directo con una «población-sujeto» (que puede ser definida como usuarios igual que como «indígenas») como a mantener el contacto a lo largo del tiempo de forma que puedan seguir los cambios en las ideas, necesidades y deseos. La antropología está preparada para decirle a la gente de la empresa de qué forma sus productos específicos encajan en las vidas de los que los utilizan, y así influir en la publicidad, la dirección de la investigación e incluso en los métodos de producción.

15-9. La visión holística de que todo en la cultura está conectado con todo puede ser la idea más importante que las personas implicadas en los negocios pueden obtener de la antropología: todo lo que hacen, cada política, cada producto, afecta a la cultura completa. Lo mismo, por supuesto, sirve para el gobierno.

La utilidad más evidente de la antropología es en los negocios internacionales. Si la gente tiene que hacer negocios con personas de diferentes culturas, tienen que aprenderlas, o utilizar mediadores culturales para superar las dificultades de la comunicación intercultural.

Los antropólogos han contribuido a la enseñanza de las culturas que van a encontrar y utilizar a cuadros y empleados, tanto antes de irse al extranjero como cuando están allí. Los antropólogos también han ayudado a las familias de esos empleados que deben adaptarse a vivir en un país extranjero, a veces extremadamente diferente.

Los antropólogos han contribuido al establecimiento de instituciones de crédito en el Tercer Mundo. Disponer de créditos adecuados es esencial para cualquier economía en vías de desarrollo. La introducción del crédito de consumo extensivo en nuestra propia sociedad a finales del XIX y principios del XX amplió las perspectivas de negocio y mejoró el nivel de vida de algunos países occidentales. Era posible comprar una casa, muebles y (algo más tarde) un coche a crédito en lugar de tener que ahorrar antes el dinero. Esta misma clase de revolución está teniendo lugar a escala modesta en partes del Tercer Mundo. Al introducir pequeños préstamos de sólo unos dólares a mujeres de Bangladesh, el banco Grameen ha sido capaz de ayudarlas a crear pequeños negocios que las hacen económicamente independientes (Fuglesang y Chandler, 1988). En 1990, la revista *Time* celebró el décimo aniversario del Women's World Banking, que proporciona pequeñas cantidades de crédito a mujeres de varios países. Podemos estar contemplando una nueva clase de revolución, y una posición de las mujeres en el mundo desarrollado absolutamente nueva.

Los antropólogos, y también es importante, han contribuido a que los hombres y mujeres de negocios sean conscientes de sus incapacidades culturales. Los empresarios que van a países extranjeros tienen que aprender que los estereotipos simples que algunos occidentales tienen sobre los no occidentales (o que una clase social tiene acerca de otra) frecuentemente son malos para los negocios. Al hacer negocios, la gente observa su propio etnocentrismo (que, si no se ve, puede llevar a su aislamiento y por lo tanto a juicios y decisiones erróneos) y puede llevar a la empresa a una más estrecha asociación con los puntos de vista y necesidades de los empleados, usuarios y competidores.

15-10. Los empleados de empresas extranjeras, así como personas y familias que se van a trabajar fuera, se benefician de las enseñanzas y las ideas antropológicas sobre las diferencias culturales, cómo detectarlas y cómo adaptarse y vivir con ellas.

Así, los antropólogos son de gran utilidad para las empresas haciendo lo que hacen mejor que nadie: estudios cualitativos de cultura y de grupos sociales. Pero también aportan otras técnicas de investigación y de comunicación, incluyendo la estadística (esencial cuando se habla de sociedades a gran escala), ordenadores (se están introduciendo nuevas formas de programar factores culturales) y entrevistas (habilidad que supera con mucho a una charla con una persona preguntándole cosas).

Los antropólogos de la empresa tienen que moverse deprisa, frecuentemente con datos que están lejos de ser perfectos. Tiene que utilizar su ingenio y su conocimiento de la cultura para hacer sugerencias. Por lo tanto, los antropólogos generales son mucho mejores antropólogos de empresa que los especialistas estrictos. Con la antropología de la empresa se pueden hacer emocionantes carreras con buenos sueldos, oportunidades para viajar y vivir en el extranjero y experiencia de vivir en el mundo.

También podemos encontrar emocionantes carreras en la educación, el gobierno o el servicio civil internacional, y en muchas otras áreas. Podemos encontrar antropólogos prácticos casi en cualquier lugar. Antropólogos creativos pueden crear carreras pioneras aplicando la antropología a muchas áreas de la vida moderna cuyo impacto todavía no se percibe. La actitud antropológica es una forma de mirar el mundo centrada en las personas. Las ideas antropológicas iluminan casi cualquier situación.

LA ANTROPOLOGÍA VISIONARIA HOY

La antropología visionaria abarca al menos tres tareas principales:

- Mirar la realidad del aquí y el ahora, volviendo hacia nuestra propia sociedad las técnicas y habilidades que utilizamos para mirar a las sociedades exóticas

- Encontrar formas de prever la forma en que las presiones actuales modelarán el futuro.
- Crear una política para un futuro próspero: ¿cómo lo harías desde aquí?

Para la gente, percibir los significados cambiantes de las situaciones culturales y sociales que están sucediendo a su alrededor es casi tan difícil como prever la sociedad y la cultura del futuro. La frontera entre el presente escasamente comprendido y el futuro desconocido no siempre está clara.

15-11. *Una tarea importante de la antropología es percibir la estructura social y cultural emergente en sus propios términos, más que en términos de pasadas ideas culturales.*

El cambio cultural es enorme en extensión e intensidad. Ahora mismo estamos viviendo en un límite entre la Era Industrial y algo más, la siguiente gran era cultural. Los cambios que se preparan son mucho más profundos que lo que trivialmente se denomina «era postindustrial». Los triunfos de la comunicación en el pasado inmediato son sólo preliminares de los que vienen. La comunicación en un solo sentido —la televisión— cubre el mundo. A finales de los noventa, los teléfonos celulares crearán una eficiente e inmediata comunicación en dos sentidos que alcanzará cualquier rincón del globo. Unirán a dos personas, de un lugar cualquiera del planeta a otro, utilizando una red de setenta y siete satélites. Esto quiere decir que tendremos la posibilidad no sólo de una audiencia de masas planetaria, sino también de un contacto social total a lo largo del mundo. Del mismo modo que no hay nada más rápido que lo «instantáneo», no hay nada más inclusivo que «todo el mundo».

Por otra parte, si en los próximos dos o tres siglos tenemos realmente éxito en la conquista del espacio —conquista en el sentido de logro y no de sometimiento—, tendremos al alcance de la mano los inmensos recursos que existen más allá de nuestro planeta (y la inmensa responsabilidad de impedir la rapiña del universo). Seguramente será un cambio tan trascendental como cuando nuestros antepasados animales surgieron del mar hacia tierra firme. Por el momento, el coste de la exploración del espacio parece prohibitivo para los contribuyentes americanos (pero también el coste de los viajes de Colón le parecía excesivo a la reina Isabel la Católica). Americanos y rusos parecen estar aunando esfuerzos para llegar a Marte. Estamos viviendo en la cúspide de una cresta cultural.

Predicción y caos

La predicción en las ciencias humanas es mucho más difícil que en las ciencias naturales. Hemos destacado que si se mantienen unas condiciones absolutamente constantes —es decir, si no hay cambio en un contexto—, una reacción química se producirá siempre de la misma forma. En ciencias sociales es totalmente imposible mantener unas condiciones constantes. El contexto es ligeramente diferente cada vez que se repite un acto. La ciencia social, incluyendo la antropología, no se da el lujo de circunstancias repetibles.

Los seres humanos de hecho repiten ciclos y trayectorias, hasta que un cambio en el contexto nos lleva hasta un punto de incomodidad, y acto seguido cambiamos a nuevos ciclos y trayectorias. Incluso cambios aparentemente tan simples como el tamaño del grupo social o la duración de un proceso suponen una inmensa diferencia. Veamos una analogía: un ser humano que sea el doble de grande que vosotros se hundiría porque el esqueleto no podría soportar el peso (Gleick, 1987). Lo mismo ocurre con la escala de los grupos sociales. Un sistema de parentesco que resulta perfectamente adecuado para un grupo de cincuenta mil personas ya no funcionaría si se aplicase a una sociedad de quinientos mil. Las jerarquías y las burocracias permitieron el surgimiento del estado y la empresa, pero en la actualidad tenemos que preguntarnos si la sociedad global no ha alcanzado una escala en la que las burocracias ya no son útiles de forma global, aunque lo sigan siendo en empresas y quizá en gobiernos locales. Las audiencias de masas y las grandes redes de interés único mantenidas hoy por los modernos medios de comunicación no podrían darse en sociedades a pequeña escala; de hecho son ajustes al tamaño de facciones aldeanas, y surgen a medida que la escala social crece.

Tales hechos no necesariamente implican que las ciencias sociales están insuficientemente desarrolladas (aunque puede ser el caso), sino más bien que no estamos seguros sobre lo que *debe* ser la predicción en ciencias sociales frente a contextos constantemente cambiantes. A medida que el contexto cambia, el número de causas tras cada efecto se hace tan inmenso que se aproxima al caos. Un efecto es en sí mismo un eslabón en un proceso que el científico ha apartado de una cadena social más completa. Los físicos tienen el mismo problema cuando estudian las partículas, aunque éstas no son ni creativas ni tercas sobre la forma en que se mueven. Pero las personas lo son. La acción humana —basada como está en la realimentación, la creatividad y la adaptación al entorno— siempre puede encontrar nuevas y originales formas de comportarse para resolver problemas persistentes. Esta originalidad incorporada se burlará de cualquier analista social o cultural que intente una sencilla predicción.

15-12. *La característica humana más feliz en la lucha para adaptarse al entorno y a nuevas situaciones culturales es la originalidad de las respuestas. Es la misma característica que hace casi imposible la predicción en ciencias sociales.*

De hecho, la originalidad a la hora de la adaptación es de lo que trata el comportamiento humano. La creatividad, incluso en los asuntos más insignificantes, mantiene el contexto de todo en un cambio constante. Si las personas no inventasen formas impredecibles de hacer las cosas, la especie no prosperaría. Los sistemas políticos como las dictaduras que intentan coartar esta originalidad, de forma que el comportamiento humano pueda ser totalmente predecible, siempre fracasan.

Las cadenas de causa y efecto que los científicos sociales deben considerar son tan complejas, la voluntad humana (por

no decir testarudez) lo impregna todo de tal forma, y la equifinalidad (la situación en la que procesos diferentes llevan a un mismo resultado) es tan ubicua, que examinar la predicción en ciencias sociales significa considerar de una forma totalmente diferente lo que entendemos por predicción.

Predecir y adivinar el futuro no son lo mismo. La predicción científica funciona solamente en circunstancias específicas, que son concretas y limitadas; es decir, en términos de ciencia social, cuando el contexto no cambia. Pero cuando el número de variables se incrementa, las múltiples causas comienzan a interactuar de forma que sucede algo nuevo y extraño. De nuevo la comparación es útil: en los años cincuenta, se asumía que pronto sería una realidad la predicción meteorológica, y quizá incluso el control del clima. Luego los científicos aprendieron lo bastante sobre el clima como para darse cuenta de que se aproxima a lo que es (desde el punto de vista de la predicción) un estado de caos. El caos, por definición, es totalmente impredecible. De todos modos, incluso en medio del caos aparecen, y desaparecen, regularidades observables. ¿Quién sabe si o cuándo reaparecerán? Las regularidades no tienen estabilidad. Están ahí y luego ya no están. Pueden reaparecer; y pueden no hacerlo. Aunque estos patrones regulares de estabilidad de corta duración dentro del caos han sido matemáticamente definidos (Gleick, 1987), nuestra capacidad para predecirlos no es simplemente limitada, sino que está claramente sesgada.

Evidentemente, por lo tanto, y puesto que muchas situaciones sociales y culturales son más complicadas que el clima, el reto es desalentador. Cada vez que un científico social cambia de una cultura a otra, todas las suposiciones básicas deben ser reexaminadas. Las generalizaciones están bien, e incluso pueden ser esclarecedoras sobre la forma en que funcionan los seres humanos y las sociedades. Muy pocas generalizaciones pueden ser utilizadas para predecir o incluso entender sociedades que no sean aquellas para las que se hicieron: diferencias sutiles en el contexto suponen que la situación total es diferente en cada ocasión.

Hasta cierto grado, podemos predecir estadísticamente las consecuencias de un comportamiento que lleve a un gran aumento de población o a modelos de consumo, pero sólo mientras los factores contextuales se mantengan constantes. En el momento en que se produzca un cambio en cualquier factor que influya en el comportamiento personal, la predicción vacila y falla. Las tasas estimadas de empleo, de matrimonio o de producto nacional bruto son tan efectivas como lo sean las premisas de las personas cuyo comportamiento influye en esas tasas, y las premisas sociales no pueden silenciarse.

Es trivial decir que no podemos predecir el futuro. Sin embargo resulta útil saber que una razón para ello es que la capacidad adaptativa de elegir ha sido desarrollada por los seres humanos durante la evolución. Nuestro triunfo —y la agonía de la ciencia social— es que, sin que importe lo que se predice, algunas personas voluntariosas insistirán en hacerlo a su manera. Enfrentadas con nuevos retos o incluso con los antiguos, las personas (individualmente) propondrán nuevas y diferentes respuestas.

La antropología, de todos modos, puede decir algo sobre el futuro. Las personas, al efectuar sus elecciones, están creando el futuro día a día. Podemos observar cómo lo hacen. Los indi-

viduos establecen metas específicas utilizando alguna combinación de sus valores culturales y sus inquietudes personales. Pueden decirte lo que probablemente sucederá si alcanzan sus fines. Al menos pueden decirte lo que quieren que suceda, lo que están intentando conseguir. Pueden hacer algunas conjeturas sobre lo que su éxito podría causar sobre una dimensión cultural concreta. Por ejemplo, los ejecutivos de compañías informáticas reflexionan mucho sobre lo que sus nuevos productos probablemente harán a la sociedad y la cultura. A veces sus conjeturas resultan estar violentamente alejadas de la realidad, pero a veces son correctas. Reflexionan sobre el futuro y hacen planes para él, sin que importe lo diferentes que puedan llegar a ser los acontecimientos actuales.

15-13. *Estadísticamente, tenemos garantizadas algunas afirmaciones generales sobre el futuro, especialmente en los campos de la producción, la distribución y el consumo, la demografía y quizá en otros campos. Sin embargo, los cambios en el contexto de cualquiera de esas actividades pueden alterar lo que la gente hará y, por lo tanto, inmediatamente falsear los datos sobre los que se hicieron las predicciones.*

Los antropólogos, por lo tanto, pueden determinar lo que la gente cree que va a suceder. Podemos hacer lo que Textor (1980) ha denominado «investigación etnográfica de expectativas». Podemos recoger ideas bastante claras sobre lo que la gente piensa que tendrá que hacer para enfrentarse con la emergente situación global.

Para resumir, las partes del futuro que no se presentan abiertas ante nosotros resultan del hecho de que el ingenio humano —y el clima— siempre está sacando algo de su campo. La gente puede no reaccionar ante la cultura del futuro de la forma en que nosotros determinamos que puede o debe, sin que importe lo impecable de nuestros métodos. Esto es lo difícil.

La investigación etnográfica de expectativas no es predicción en el sentido de pronosticar acontecimientos concretos; es decir, no es decir la buena ventura. Sin embargo, podemos formular postulados sobre posibles expectativas (Ketudat, 1990). Sabemos lo bastante sobre la cultura y cómo funciona para ser capaces, a veces, de indicar los lugares en los que es más probable que ocurra el cambio, y quizá algunas de las posibilidades de instituciones nuevas o modificadas. Si nos centramos en las trampas sociales, e intentamos crear formas de reconocerlas y evitarlas, estamos construyendo un futuro más seguro.

15-14. *Los antropólogos, con técnicas conocidas como investigación etnográfica de expectativas, pueden preguntar a líderes de todos los campos, en cualquier sociedad, qué creen que sus actividades actuales van a conseguir y qué clase de cambios culturales pueden producirse. Las intuiciones sobre el futuro así conseguidas pueden frecuentemente dejar a la vista trampas sociales o premisas defectuosas, y pueden sugerir preguntas que nos permitan ser más perspicaces a la hora de planificar.*

Aquí hay dos trampas ocultas ante las que siempre debemos ser prudentes. En primer lugar, todos los postulados sobre las expectativas posibles son postulados en marcha: todo postulando que se haga llevará a nuevos argumentos y nuevos contextos. Algunas personas tomarán los postulados de los científicos sociales (o de otros) sobre cualquier expectativa posible y, utilizando esa información, trabajarán para cambiar la situación, de forma que el científico social resulte estar equivocado. Los científicos sociales deben estar alerta, considerando el contexto recién creado, y actualizar constantemente sus ideas. Por ejemplo, si los científicos sociales dicen que la posesión cada vez mayor de armas de fuego provocará más muertes innecesarias en los Estados Unidos, los partidarios de las armas podrán argumentar otra cosa: probablemente seguirán hablando del valor de la autoprotección, sobre la garantía constitucional del derecho a llevar armas, pero rápidamente añadirían nuevas ideas que se les ocurren solamente como resultado de los postulados de los científicos sociales. Cualquier postulado basado en la información puede rápida y fácilmente ser contestado con ideología.

La segunda trampa reside en una de nuestras mayores virtudes: que nos hayan enseñado sistemáticamente que es parte de nuestra herencia democrática pensar por nosotros mismos. Por lo tanto, la gente no tiene la culpa de pensar por sí misma incluso sobre asuntos de los que no saben nada. El hecho de que los músicos profesionales sepan más de música que yo no me quita el derecho de opinar sobre música. Mi falta de información *podría*, sin embargo, impedirme realizar una buena investigación o una política fiable. En resumen, todos nosotros, pero especialmente los investigadores y los que diseñan las políticas, debemos examinar cuidadosamente nuestras premisas antes de investigar o trazar una política, o incluso antes de formar nuestras opiniones.

Ciencia política

La ciencia de la política es un medio de reunir todo lo que los científicos sociales, y todos los demás científicos, saben acerca de una situación para presentarlo de forma ordenada de forma que los *planificadores* puedan elegir entre diversas opciones. Sin duda no es una ciencia exacta, y probablemente nunca lo será, igual que la diplomacia nunca será un arte exacto.

En el mejor de los mundos posibles, los científicos políticos reunirían conocimientos de procesos y estructuras sociales, de valores culturales y de las metas de la gente. Utilizarían la simulación para proyectar los procesos que están investigan-

15-15. Como norma, las mejores decisiones políticas son las que se realizan sobre la base de los mejores datos y las mejores teorías para organizar esos datos. Las trampas más horribles para los políticos son: (1) ideologías e «ismos» a los que son leales, que pueden crear puntos ciegos; (2) incapacidad para cuestionarse axiomas y premisas culturales; (3) rigidez psíquica y cultural, y (4) dificultades a la hora de salvar las apariencias, de renunciar a una meta una vez que se ha demostrado que es fútil o una locura. Sin duda podéis añadir otras trampas.

do, mostrando algunas de las cosas que *podrían* suceder si se introdujesen en el sistema determinadas variables. Y crearían sistemas de alarma para las trampas sociales.

Los científicos políticos deberían ser científicos. Excepto en lo referente a sus valores científicos, sus ideologías y convicciones deberían ser mantenidos a raya. Sabemos que probablemente esto no es absolutamente posible, pero puede ser factible unir equipos en los que un miembro pueda detectar el sesgo ocasionado por los valores e ideologías de los demás. El truco, por supuesto, consiste en aceptar las limitaciones de la propia ideología.

La ideología, más tarde, es introducida por los que hacen la política, los hombres de Estado. Sus convicciones y propósitos se convierten en vitales y decisivos. Colocar ambas cosas —la ciencia política y la acción para crear una política— dentro del mismo cerebro puede ser casi imposible. Puede ser necesario que ambos papeles trabajen unidos, igual que las dos personas —visionario y empresario de espectáculos— que tan frecuentemente aparecen unidas en los movimientos religiosos de éxito.

¿Dónde empieza la ciencia ficción?

La frontera entre, por una parte, la antropología visionaria que estudia el cambio y el proceso cultural y, por la otra, la ciencia ficción es muy borrosa. De hecho, las estaciones espa-



Nosotros los *homo sapiens* somos por naturaleza errantes, herederos de una inclinación exploradora y colonizadora que está profundamente arraigada en

nuestro pasado evolutivo... Inventamos herramientas y dispositivos que nos permiten desplegarlos por áreas a las que no estamos biológicamente adaptados... El primer «gran paso para la humanidad»... fue descender de los árboles protectores de la selva tropical al entorno abierto de pradera y bosque de la sabana... [lo que] literalmente fueron los primeros pasos hacia la humanidad, porque se realizaron sobre dos pies y no sobre cuatro. Esta evolución en la postura liberó los miembros superiores para construir y manipular herramientas, llevar bebés, alimento y otros bienes y para realizar miríadas de tareas... Hoy, a causa del continuo crecimiento económico y tecnológico, nos encontramos en el umbral del espacio...

Nuestra inclinación hacia la exploración será tan crucial para nuestra futura evolución como lo fue para nuestro desarrollo pasado. Si la tecnología de la colonización del espacio realmente funciona, si nuestros descendientes se establecen por todo el sistema solar y luego emigran hacia otros sistemas, la humanidad nunca volverá a ser la misma...

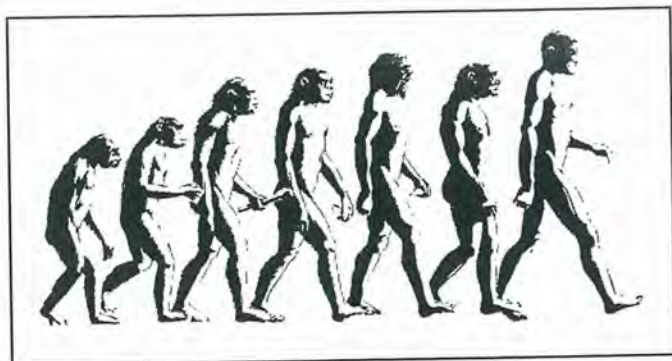
Ben R. Finney y Eric M. Jones (1985)

DICEN

ciales —hasta hace pocos años, una prerrogativa de la ciencia ficción— son ya un hecho. Los asentamientos en el espacio pueden ser la coyuntura crítica de la nueva cresta cultural. La primera de esas estaciones fue construida en 1971, cuando la Unión Soviética envió la primera de siete estaciones espaciales llamadas Salyut. Dos años más tarde, los Estados Unidos pusieron en órbita su primer laboratorio espacial.

La tripulación de la estación Salyut incluyeron cosmonautas no sólo de la URSS, sino también de Alemania Oriental, Francia, Polonia, Checoslovaquia, Bulgaria, Vietnam, Hungría, Cuba, Mongolia, Rumanía y la India (Foulkes, 1988). Este antropólogo no puede menos de preguntarse cómo funcionó la comunicación cultural.

El cambio y el crecimiento cultural, por grande que sea, puede que no sea lo que más nos asombre de los asentamientos espaciales. La evolución biológica tendrá que hacer un esfuerzo supremo. En la actualidad es bien sabido que la evolución biológica no actúa de forma lenta y suave durante largos períodos de tiempo, sino que lo hace más bien a borbotones, como pequeños grupos que salen de un depósito ancestral. Dentro de estas pequeñas poblaciones, pueden aparecer de golpe nuevas formas de la especie. Las mutaciones genéticas se ponen en jaque cuando se sumergen en grandes poblaciones. En aislamiento, los cambios genéticos pueden extenderse rápidamente. A medida que pequeños grupos de cruzamiento se dispersen primero por el sistema solar y luego por otros sistemas, se crearán nuevas especies de seres humanos.



15-16. Estas figuras que resumen la evolución humana son casi el logotipo antropológico. La vida en el espacio puede crear inmensos y rápidos cambios en la evolución biológica, permitiéndonos añadir otra figura a la derecha del hombre moderno. Sin duda creará desarrollos en la evolución cultural imposibles de conocer.

Aunque puede haber bases en la Luna o en Marte, la mayoría de los nuevos asentamientos espaciales pueden no estar en la superficie de los otros planetas, sino en inmensos ambientes artificiales creados por el ser humano: hábitats espaciales. Las estaciones Salyut y los laboratorios espaciales son respecto de los futuros entornos de vida y trabajo lo que el biplano de los hermanos Wright es a la lanzadera espacial. Los entornos pueden ser creados con paisajes parecidos a los de la Tierra; tendrán gravedad creada por el giro de la estructura.

Estas nuevas colonias espaciales tendrán que ser gobernadas. Las personas que hoy están planeando las colonias espa-



15-17. El establecimiento de enclaves en el espacio ya ha comenzado. Sin duda va a seguir. Se van a presentar problemas de organización de entornos espaciales de fabricación o de entornos en la Luna, en asteroides o en otros planetas que ahora son inimaginables; sin duda mucho mayores que los problemas tecnológicos. Estos soviéticos fueron fotografiados en la estación espacial Salyut en 1978.

ciales no están prestando demasiada atención a la cultura que se necesitará para hacerlo. Apenas se planifica la forma en que las familias o los gobiernos crecerán o se desarrollarán a medida que se construyan las colonias y pasen a ser una forma normal de la vida humana. Los planificadores se esconden detrás de afirmaciones como que «Los astronautas son profesionales; harán lo que se espera de ellos». Puede ser. Pero ¿qué se espera de ellos? Este antropólogo duda de que ningún entrenamiento sea lo bastante fuerte como para resistir la necesidad humana de crear nuevas clases de ajuste cultural cuando es preciso. Los pioneros del espacio, por necesidad, crearán cultura a medida que avancen. Los planificadores —aparte de que no han considerado en absoluto los problemas sociales— han caído en las trampas sociales de considerar la futura sociedad como si fuese igual que la pasada.

Los seres humanos se llevarán al espacio la misma clase de prejuicios que obstruyen sus metas terrestres. Las antiguas formas de gobierno no funcionarán en el espacio más de lo que lo hicieron las del Viejo Mundo en el Nuevo. Los futuros gobiernos del espacio se apartarán de las premisas y principios que la



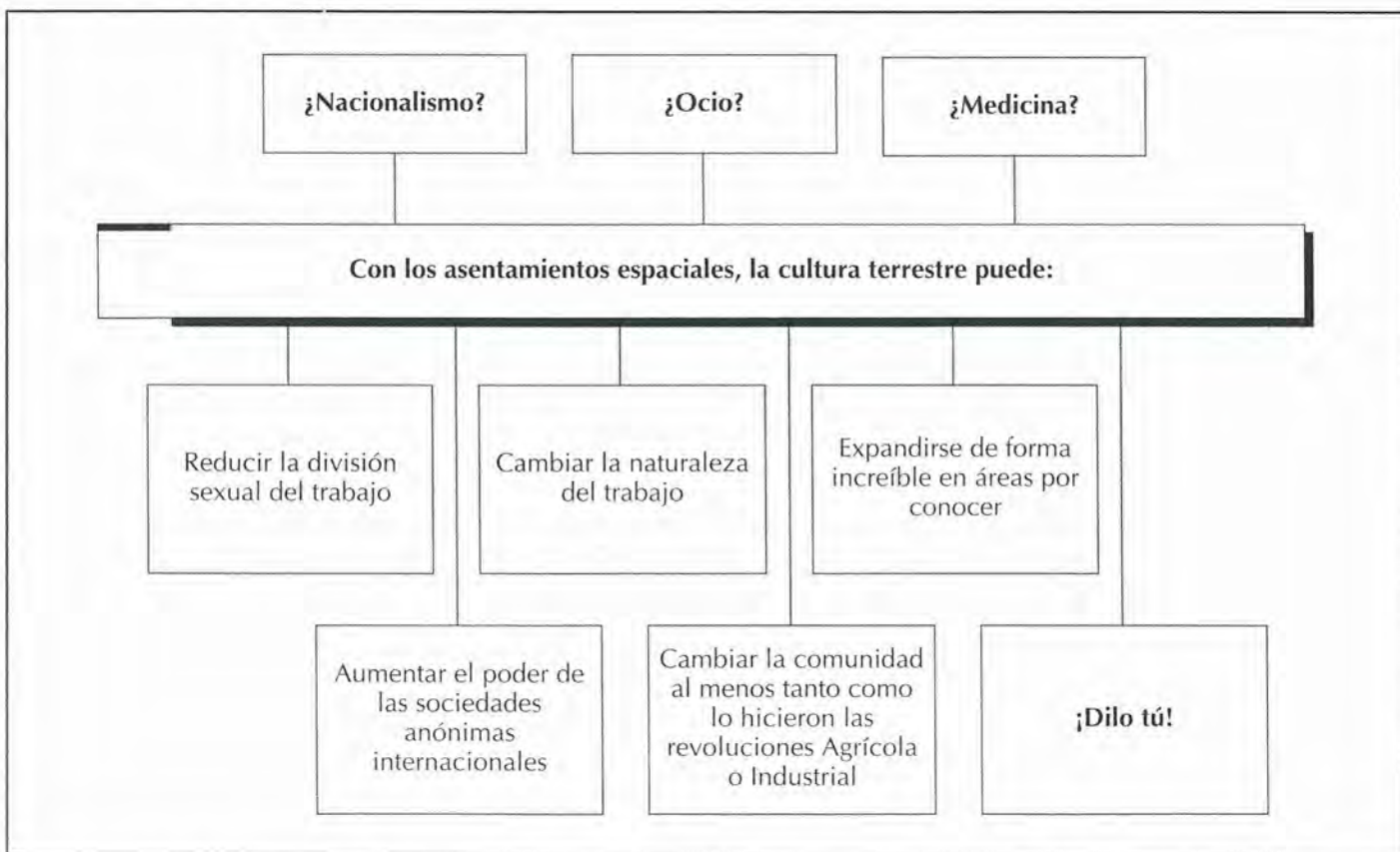
15-18. Los seres humanos llevarán al espacio los mismos impedimentos y prejuicios que obstaculizan sus metas terrestres. Estos prejuicios afectarán al gobierno de la familia, la religión, la ciencia: todo. La única forma de manejarlos es comprender que los tenemos y aprender a reconocerlos. Necesitamos un sistema de detección y alarma de trampas sociales.

gente lleva consigo, pero también se ajustarán a los problemas que crean los nuevos entornos y las nuevas sociedades.

El impacto de los asentamientos espaciales en la vida en la Tierra puede ser tan grande que ni siquiera podamos imaginarlo. La fabricación en el espacio, desde el punto de vista de algunos científicos, limpiará el entorno y convertirá la Tierra en un verdadero paraíso. Ya sabemos cómo proporcionar a la Tierra energía solar sin límites desplegando en el espacio la clase adecuada de tecnología. Existen problemas técnicos, pero la cultura actual suele resolverlos: son los prejuicios sociales humanos los que crean los mayores problemas.

El impacto de los asentamientos espaciales en la medicina, el ocio y el nacionalismo será inmenso, incluso aunque no podamos ver todavía cuál será. Las personas que ahora están en la escuela probablemente vivirán para ver algunas de las primeras fases de este cambio: y deben aprender a realizar todos los ajustes que se les exijan cuando la situación emergente sea más clara.

En este proceso, la cultura global es probable que se expanda. Pero al mismo tiempo, las culturas a pequeña escala se desarrollarán libremente en todos aquellos aspectos de la vida humana que son irrelevantes en un nivel global. Una cultura mundial universal centrada en la utilización de los ilimitados



15-19. Algunos posibles efectos de los asentamientos espaciales en las culturas atadas a la Tierra.

recursos del espacio *podría* suponer un mundo seguro para todas las diferencias culturales especializadas que seamos capaces de imaginar.

La naturaleza del trabajo cambiará incluso más de lo que ya lo ha hecho. La naturaleza de nuestras comunidades cambiará, como sucedió en la época de la Revolución Agrícola y de nuevo con la Revolución Industrial. El teléfono y los ordenadores ya han creado nuevas comunidades. Las redes informáticas están apareciendo como comunidades con un propósito especial. La comunidad para propósitos generales en la que vivieron nuestros antepasados —a veces nuestros abuelos— seguirá languideciendo; las personas con las que tenemos más en común y con las que mantenemos la mayoría de nuestras relaciones ya no son nuestros vecinos. El significado de «comunidad» y «vecino» en las estaciones espaciales sólo puede suponerse.

Las empresas internacionales —¿interplanetarias y por fin intergalácticas?— y sus sucesoras probablemente serán cada vez más poderosas, quizá tanto como los estados (que pueden sobrevivir o no en la forma en que los conocemos). Este cambio se acelerará a medida que reconocemos como globales más problemas ecológicos y culturales.

La división del trabajo entre los sexos puede casi desaparecer, pero puede que simplemente cambie de nuevo. Las familias siempre cambian, y sin duda seguirán haciéndolo.

La audiencia, esa reciente e importante forma social, casi con toda seguridad se hará incluso más importante. Formar parte de una audiencia de masas unirá a las personas de las nuevas sociedades satélites y a las que están viviendo nuevas clases de vida en la Tierra. Ahora tenemos mucha más información que las personas del pasado. Casi seguramente la comunicación y participación personal que ahora tenemos será un juego de niños comparada con la que vendrá. El número de culturas con propósitos específicos que compartirán culturas mundiales aumentará. Esto puede querer decir que conseguiremos menos cantidad de nuestras informaciones a través de la interacción social, y más como receptores de comunicaciones en un único sentido. Pero la televisión universal está siendo alcanzada por la comunicación universal en dos sentidos y barata, en primer lugar por teléfono, de forma que puede no significar esto en absoluto.

La música y el arte están cada vez más disponibles para la audiencia de masas. La música de muchos siglos y muchas culturas está generalmente disponible en discos compactos y cassetes. La relación artística siempre ha sido el comentario social.

¿Qué pasa en un mundo en el que las exposiciones están basadas en una amplia experiencia de muchas culturas o en el que la audiencia es una parte vital de una sociedad global que se comunica?

REFLEXIONES FINALES

Nunca una generación ha vivido en una época tan emocionante. También es cierto, por supuesto, que ninguna generación anterior ha experimentado la sensación de ingratitud que procede de disponer de tantas opciones. Nunca antes la gente había pagado el precio de tanta libertad. Pero estas opciones, si elegimos bien, llevan a una cultura tan inmensamente reconfortante que todavía no podemos considerarla.

Pero atención: a lo largo de todo este libro hemos visto que la humanidad puede utilizar cultura en detrimento suyo tanto como en beneficio. ¿Qué pasa si la misma cultura es una trampa social?



El *Homo sapiens* ha... convertido la propia miseria en una fuerza revolucionaria; es la miseria que el mismo hombre crea la que lo empuja por el árbol evolutivo. Percibimos que el *Homo sapiens* tiene toda la capacidad para extraer nuevas adaptaciones de su sufrimiento, y que si no se autodestruye demasiado pronto, puede descubrir un destino de gran belleza. Digo «puede» en lugar de «descubrirá» por la conocida capacidad del *Homo sapiens* —desde el arco y la flecha hasta la energía nuclear— para utilizar sus descubrimientos contra sí mismo... La capacidad para utilizar su cultura contra sí mismo puede incluso sorprender al hombre y destruirlo mientras trabaja en su problema fundamental: aprender a vivir consigo mismo.

Jules Henry (1963)

DICEN

Conclusiones Finales

LO QUE TODA PERSONA CULTA DEBERÍA SABER SOBRE LA ANTROPOLOGÍA

Cierto número de ideas antropológicas pueden ayudarnos a entender la presente condición humana y a construir el futuro cultural de la humanidad. Muchas más de esas ideas pueden reunirse en un breve resumen; de hecho, formar vuestra propia lista es probablemente la mejor forma tanto de repasar este curso como de planear vuestra futura vida laboral. Lo que ofrecemos aquí puede ser sólo un comienzo.

La antropología estudia culturas de todas clases. Es tan capaz de analizar las culturas modernas como las primitivas, siendo especialmente apta al nivel de la etnografía, que es una forma de comprender, analizar y preservar la forma en que un grupo dado de personas reflexiona sobre sus problemas y sus vidas. La etnografía se consigue mediante una serie completa de métodos, siendo el fundamental la observación participante. La postura antropológica es que la etnografía es un paso previo a todos los demás métodos de la investigación social.

- ☐ La antropología nos proporciona una visión estereoscópica sobre los asuntos sociales y culturales. Es decir, nos permite no solamente admitir que hay muchas formas de hacer las cosas, sino examinar varias de ellas a la vez. La «actitud comparativa» en antropología es el dispositivo mejor conocido para superar el etnocentrismo.
- ☐ La antropología nos permite contemplar situaciones culturales actuales sin las pantallas que supone ser monocultural. Nos proporciona un punto de apoyo mientras examinamos todas las opciones. Por esta razón, los antropólogos son de gran ayuda a la hora de detectar la falta de comunicación y los malos entendidos culturales, y de figurarse lo que de hecho está ocurriendo en nuestra época.
- ☐ La antropología nos proporciona tanto el valor como el método para considerar futuros alternativos.

Los seres humanos son mamíferos que se han especializado en la cultura como forma básica de adaptación al entorno. Esta idea tiene algunas consecuencias importantes:

- ☐ Si comparamos las ciencias sociales con las biofísicas en nuestro intento de ser científicos, la analogía debería ser la biología, y no la física.
- ☐ La cultura se compone fundamentalmente de herramientas tecnológicas y sociales (que dependen del cerebro y de la coordinación ojo-mano) y de significados (que surgen de la capacidad humana de utilizar símbolos, incluyendo, pero sin limitarse a, el lenguaje).

- ☐ Todo el comportamiento animal humano está culturizado. Cuando añadimos cultura a nuestro comportamiento, la dimensión humana expande sus opciones, pero no desaparece. Las personas crean definiciones culturales de eficacia, corrección y aptitud para guiar la forma en que llevan a cabo su comportamiento animal.
- ☐ Los cambios en la dimensión animal de la especie humana siguen las normas de la evolución biológica, exactamente igual que los cambios biológicos de cualquier otra especie animal. Los cambios en la dimensión cultural también siguen normas evolutivas, aunque la velocidad del cambio puede ser mucho mayor. La evolución cultural y la biológica se unen para crear una única fuerza.
- ☐ Una de las distinciones básicas es entre masculino y femenino. La gente puede tener dificultades considerables a la hora de distinguir los atributos de género, que son culturales, de los atributos biológicos de ambos sexos.

La organización social puede ser considerada un conjunto de herramientas. El parentesco es una herramienta organizativa fundamental. Puesto que somos mamíferos, el vínculo madre-hijo es la relación individual más importante de la vida humana. La extensión del parentesco para incluir al padre es prácticamente inexistente entre otros mamíferos; revestir la relación padre-hijo de propósito y significado es una conquista temprana de la cultura humana. La extensión del reconocimiento de los parientes más allá de las relaciones padres-hijos es la base de varios grupos sociales fundamentales.

- ☐ La familia humana es una organización única para el emparejamiento y la crianza de los hijos hasta la edad de la reproducción.
- ☐ La familia humana puede, en sociedades muy pequeñas, satisfacer todas las necesidades organizativas. A medida que la sociedad se hace mayor, aparecen grupos especializados para asumir tareas que la familia humana no puede desempeñar adecuadamente en grupos mayores. Aunque el número de tareas que culturalmente se asignan a la familia puede ser reducido, las familias siguen siendo importantes unidades sociales incluso en culturas humanas grandes y enormemente complejas. Para que desapareciese la familia, sería necesario encontrar grupos especializados para todas las tareas sociales, incluyendo la crianza de los niños. Puesto que la familia es un grupo tan eficaz, no parece probable que se dé este paso.
- ☐ Las relaciones de parentesco específicas, especialmente las relaciones de descendencia madre-hijo y padre-hijo, pueden ser utilizadas para formar la base de grupos especializados que todavía mantienen la concordia y confianza del parentesco. Estos grupos especializados, como linajes y clanes, pueden realizar tareas económicas, políticas y religiosas en grupos que son demasiado grandes para que únicamente la familia las lleve a cabo. Desaparecen cuando las sociedades alcanzan una mayor escala.

Otra serie de herramientas de organización social se centran en el uso y control del poder, que es la capacidad para alterar las condiciones ambientales o el comportamiento personal de los demás. El grupo de poder más sencillo es la banda —una disposición tanto para la cooperación como para el control y la explotación del entorno—, donde frecuentemente está unido al parentesco. La banda es una disposición de poder (incluyendo la igualdad y el reparto) entre las personas. A medida que se incrementan el tamaño de la población y la complejidad cultural, aparecen instituciones más especializadas.

- ☐ Los seres humanos, como todos los demás animales, deben obtener sus medios de vida del entorno en el que viven. Las herramientas tanto tecnológicas como sociales ayudan. La división del trabajo entre los sexos es uno de los medios primarios de organización de la sociedad. Otros grupos especializados, desde partidas de caza a empresas modernas, también desempeñan estas tareas.
- ☐ Los seres humanos, en su búsqueda de recursos adecuados para mantener la vida y la cultura, a veces disputan. A veces el poder debe ser utilizado para resolver esas disputas. La resolución de disputas es una dimensión esencial de la vida humana; puede adoptar

muchas formas culturales, que pueden, o no, tener algo que ver con las modernas ideas de justicia. Para resolver disputas, una organización es tan buena como sus mecanismos.

- ☐ El gobierno —el mantenimiento del orden y la seguridad entre la gente que vive en un área concreta— es realizado, en las sociedades a pequeña escala, por la familia o la banda. Siempre que las sociedades crezcan tanto que la familia y la banda ya no puedan manejar esos problemas, aparecen organizaciones de gobierno especializadas como el Estado. Las organizaciones especializadas, sin embargo, pueden convertirse en trampas sociales.
- ☐ En los procesos de evolución cultural, a medida que el poder es controlado y utilizado en grupos cada vez mayores, aparecen distinciones de rango. De hecho, las diferencias de poder que están bajo las instituciones de gobierno especializadas crean desigualdades significativas. Cualquier idea de desigualdad puede ser llevada hasta el absurdo. Estas distinciones simplifican la vida social, pero también pueden proporcionar la base para algunas de las más extendidas trampas sociales.

El significado es el resultado de la capacidad humana de simbolización. Utilizando esta habilidad, hemos sido capaces de desarrollar el lenguaje y el arte. Desde esta base, hemos llegado a explicar el mundo natural en términos científicos, y a postular un mundo divino en términos religiosos. La religión no sólo es una forma de explicación, sino también una inmensa reserva de alivio psicológico.

La cultura funciona por medio de ciclos repetitivos, cadenas de acciones y trayectorias. Es probable (igual que las fuerzas biológicas evolutivas) que nos lleve a trampas culturales. La habilidad más importante que podemos desarrollar pensando en el futuro es aprender a descubrir y evitar las trampas culturales.

Adelante. Preparad vuestra propia lista de intuiciones antropológicas, o de cualquier clase de ideas que hagan la vida más predecible y satisfactoria. Es la vía humana. Si algo parece incómodo o ineficaz, aplicadle vuestro intelecto. ¡Arregladlo!

Glosario

En este glosario se han incluido palabras de varias procedencias. En primer lugar, los nombres de campos de estudio, igual que los términos técnicos en antropología (gran número de los cuales proceden del área del parentesco). Se incluyen también palabras del vocabulario general a las que los antropólogos dan un significado especial. No se incluyen palabras que se pueden encontrar en cualquier buen diccionario y a las que no se les da ningún sentido especial en antropología.

adivinación contar lo desconocido o predecir el futuro mediante presagios o profecías que explotan información que está más allá de la conocida por la gente normal.

adopción la práctica de otorgar a una persona, generalmente a un niño o niña, una posición de parentesco legal que no sería correcta según su descendencia biológica.

afín persona con la que uno está relacionado a través del matrimonio.

agnaticio perteneciente al varón. Una relación progenitor-hijo es agnaticia si el progenitor es varón.

agresión amenaza de ataque por parte de un animal hacia otro. La agresión, en etología, antropología y psicología, es la respuesta a la adrenalina que hace posible que un ser viviente pueda utilizar sus propias demandas para sobrevivir. En el lenguaje normal significa el primer paso hacia un conflicto, y suele ser confundida con él.

agricultura la ciencia o arte de cultivar el suelo. Además, los antropólogos añaden significados adicionales al término. En contraste con la horticultura, agricultura significa cultivar con ayuda del arado.

animismo supuesta forma de religión, construida por los antropólogos porque algunos pueblos asignan características de personas a animales, cosas inanimadas o fenómenos como ríos y rocas. Los animistas sostienen estas creencias, pero no les dan forma de «religiones».

antropología estudio de la humanidad. La palabra deriva de los vocablos griegos estudio (logos) de los seres humanos (anthropos). Fue utilizada antes del año 1600 en la filosofía y la historia, pero adquirió su significado presente sólo hacia 1870.

antropología cultural parte del hecho de que los seres humanos son animales que utilizan herramientas y que asignan significado tanto a sus actos como a sus cuerpos. Se interesa por los utensilios y significados que han desarrollado los pueblos.

antropología física o **antropología biológica** parte de la base biológica del ser humano. Se ocupa de la anatomía y fisiología de la especie humana, de la biología y el comportamiento de aquellas especies de monos y grandes simios más estrechamente relacionados con los seres humanos, y del impacto de la cultura en la biología humana.

árabes beduinos de Cirenaica serie de grupos tribales que viven en la costa mediterránea de Libia, cerca de la frontera egipcia. Evans-Pritchard comenzó el estudio de este grupo justo al final de la Segunda Guerra Mundial. Emrys Peters lo siguió y pasó treinta años estudiando a este grupo.

aranda uno de los primeros grupos de aborígenes australianos en ser estudiados.

arbitraje arreglo de una disputa por una parte o grupo neutral convenido por las partes.

arqueología estudio de la cultura prehistórica o histórica examinando los restos de esa cultura y de las personas que la vivieron.

ascendiente cualquier persona de la que uno desciende.

asentamiento grupo de viviendas en un área.

ashanti gran reino africano en la actual Ghana. Los ashanti tenían en el siglo XIX poderosos ejércitos; la guerra ashanti con Gran Bretaña fue muy dura. Tenemos la suerte de que fueron estudiados por uno de los mejores etnógrafos de comienzos del siglo XX, R. S. Rattray. En la actualidad, los ashanti prefieren ser denominados asante.

atribución acto de asignar cualidades o papeles a personas. Lo opuesto es «adquirido», que describe las cualidades o papeles que las personas se ganan.

avunculocal la pareja vive con el hermano de la madre del novio. Sólo ocurre en sociedades matrilineales.

azande viven en la frontera entre Sudán y Zaire, cerca de Uganda. Son una serie de reinos a los que E. E. Evans-Pritchard dedicó la mayoría de su vida investigadora, comenzando su estudio en los años veinte, y escribiendo sobre ellos hasta 1960.

azteca la cultura del grupo dirigente en el centro de México en la época de la invasión española. La cultura azteca se encuentra entre las culturas indígenas dominantes que están en la base de la formación de la moderna cultura mexicana.

banda grupo de familias que viven juntas. En la mayoría de las bandas, las familias tienen una relación de parentesco, y también en la mayoría existe una jerarquía entre los varones.

bicéntrico situación o sistema políticos en los que existen dos centros de poder. La tensión creativa entre la rama

- legislativa y la ejecutiva en los Estados Unidos es un caso claro. Todas las disputas y acuerdos internacionales son bicéntricos.
- bifurcado** dividido en dos ramas. En antropología se usa solamente, hasta donde yo sé, para describir terminologías de parentesco, y específicamente en «bifurcado de fusión», cuando algunos parientes de una rama se amalgaman con algunos de la otra.
- big man** líder cuyo poder proviene de sus características personales y su carisma.
- bilocal** la pareja vive indistintamente con los padres del novio o de la novia.
- boda** acontecimiento social que crea un matrimonio. Sociedades diferentes pueden celebrar bodas de formas muy diversas.
- brujería** forma irracional de asociar las desgracias de algunas personas con prácticas antisociales o no aceptadas por parte de otras personas, con la premisa habitual de que la desgracia fue causada por las personas inaceptables.
- burocracia** estructura jerárquica de papeles para administrar el poder dentro de un gobierno o una compañía.
- cadena de acciones** serie de actos que deben ser realizados en el orden correcto si se quiere que sean efectivos.
- cadena de acontecimientos** serie de acontecimientos que deben tener lugar en el orden correcto.
- capitalismo** sistema económico en el cual la tierra y los recursos, así como el trabajo, el riesgo e incluso el dinero están controlados por el mecanismo de la oferta y la demanda. Otra manera de decirlo es que trabajo, recursos, tierra, capacidades administrativas y riesgo han sido convertidos en bienes de consumo, lo que significa que pueden ser evaluados en términos de dinero.
- casta** jerarquía de grupos sociales. El ejemplo más habitual es el sistema de castas de la India colonial. Allí, los grupos sociales eran grupos de parentesco y el rango estaba basado en principios de pureza hindúes. Utilizar el término en otros contextos casi siempre supone una excesiva simplificación que desdibuja detalles que deberían dejarse más claros.
- chamán** sacerdote que se encuentra en muchas sociedades siberianas y de Norteamérica; se dice que el sacerdote tiene acceso directo a los poderes sobrenaturales.
- cherokees** uno de los mayores grupos indios americanos, fue dividido por la acción gubernamental. Algunos cherokees viven actualmente en ambas Carolinas y en Oklahoma.
- ciclo** cadena de acciones en la que la última lleva a la primera, de forma que se repite la cadena completa.
- clan** grupo de descendencia, tanto agnaticia como uterina, cuyos miembros no postulan una genealogía de descendencia conocida y exacta de un antepasado o antepasada común.
- clase** jerarquía de elementos culturales y de personas que tienen acceso a o control sobre ellos. Una clase es un grupo de personas que comparten características culturales y tienen aproximadamente el mismo rango en la sociedad.
- clasificadorio** término antropológico para la práctica de designar a varios tipos de parientes bajo un único término, especialmente si las categorías resultantes incluyen parientes tanto lineales como no lineales.
- colateral** persona con la que uno comparte los parientes ascendentes, pero del que no se desciende.
- comadrona** mujer preparada para atender partos.
- comanches** prototipo de sociedad guerrera, este grupo de indios americanos tuvo mucho poder en el sur de las Grandes Llanuras a fines del siglo XIX. En la actualidad los comanches viven en Oklahoma.
- componencial** adjetivo que se refiere al análisis de una situación compleja a través de sus componentes. Un componente es cualquier parte esencial de esa situación compleja.
- comportamiento agonístico** comportamiento basado en la agresión entre animales, que puede ser asertivo o antagonista.
- comportamiento de exhibición** comportamiento de dominación, concretamente de animales machos que intentan asustar a rivales que desafían su posición en la jerarquía social.
- comunidad** tradicionalmente, grupo de personas unidas por dos lazos específicos: el vínculo de una localidad común y el de un interés compartido. En la era industrial, el término se aplica frecuentemente a un grupo de personas que comparten un interés común, sin tener en cuenta su residencia.
- concepción del mundo** la combinación de ideas, incluyendo las religiosas y rituales, sobre cómo se hizo el mundo, las fuerzas que hacen que siga funcionando, y el lugar que ocupan en este mundo las personas y los grupos sociales.
- conflicto** desacuerdo, disputa, reyerta, lucha o combate entre dos partes. Si están involucradas más partes, casi siempre forman dos bandos.
- consanguíneo** literalmente «sangre común» en latín. Se utiliza para referirse a todos los parientes excepto los afines.
- contrato de servidumbre temporal** contrato mediante el cual una persona está obligada a trabajar para otra. Así, un siervo temporal es aquel que ha firmado un contrato para trabajar para otro hasta el momento en que se hayan conseguido las estipulaciones del contrato.
- corrección** resultado de una neutralización adecuada: o bien la infracción originaria de la norma se borra con un comportamiento correcto, o bien se exige un precio por el comportamiento incorrecto.
- cortejo** o noviazgo palabra pasada de moda que quiere decir lo que los hombres hacen para «ganarse» una novia. Puede incluir derechos sobre su trabajo, derechos sexuales, y derechos a afiliar a los hijos de la mujer al grupo de parentesco del novio.
- covada** la institucionalización de la ficción de que el padre comparte las cargas, síntomas y recompensas de parir un niño.
- cresta cultural** punto en el que pequeños cambios culturales se hacen repentinamente lo bastante fuertes como para producir un inmenso impacto, dirigiendo hacia nuevos rumbos los procesos culturales.
- cuartelar** literalmente, dividir en cuartos. En heráldica, describe un escudo dividido en cuatro cuarteles con los escudos de armas de un abuelo en cada cuartel. Los genealogistas actuales utilizan el término para trazar la ascendencia en cada línea.
- cultura** capacidad para utilizar herramientas y símbolos.

depósito cultural toda la cultura disponible para un grupo de personas.

descendencia parentesco a partir de los antepasados.

descendencia jurídica la herencia de los títulos de propiedad, siga o no la descendencia biológica.

descendencia unilineal descendencia o bien por los antepasados varones o por los femeninos, pero nunca una mezcla de las dos.

diada grupo de dos.

difusión expansión de la cultura por áreas geográficas más amplias, especialmente desde el lugar de invención hacia nuevas zonas, donde puede ser utilizada de forma diferente a la del lugar de origen.

dinka grupo nilótico del Sudán meridional. Fueron un importante pueblo ganadero, pero han padecido bastante y su número se redujo enormemente por las hambrunas que azotaron el área del Sahel y partes del Cuerno de África en los setenta y los ochenta.

divorcio disolución de un matrimonio. Puede ser llevado a cabo por medios legales, financieros, religiosos o de otra clase. Tras un divorcio, el matrimonio ya no existe, pero se reconoce que alguna vez existió. Difiere de la *anulación*, que crea la ficción de que el matrimonio nunca existió.

doble descendencia son reconocidos tanto el grupo matrilineal como el patrilineal, pero se les asignan propósitos diferentes.

dominación remite a la posición en una jerarquía. La persona o animal dominante está en la cima: esto significa que pueden dominar a los demás animales de la jerarquía.

dote la propiedad que una mujer lleva consigo en el momento del matrimonio. Si la propiedad sigue siendo suya, puede denominarse viudedad.

ecología ciencia que estudia las formas en que todas las cosas vivas se adaptan entre sí y a la parte no viviente del entorno.

economía sistema de administración de la producción, la distribución y el consumo de bienes y servicios.

ego significa «yo» en latín. Sin embargo, en los estudios antropológicos sobre el parentesco se refiere a la persona en la que se centra una genealogía. El ego puede ser un individuo vivo, con sus ascendientes, descendientes y colaterales, o puede ser una figura ancestral de la que descienden muchas personas.

empresario persona que organiza y dirige un negocio o empresa industrial, que asume el riesgo de no obtener beneficios, y que consigue el beneficio si se produce.

enculturación el proceso mediante el cual una persona aprende de cultura.

entorno todas las condiciones e influencias circundantes que afectan a los organismos vivos. Todo el contexto físico y cultural en el que se sitúa cualquier acto cultural específico y según el cual es evaluado.

esclavo persona que es propiedad de otra.

esquemas categorías conceptuales, frecuentemente abstractas, para comprender y relacionar lo que percibimos con lo que ya sabemos, y para dar un sentido a lo que tenemos en la mente. Los esquemas son algo parecido a un sistema de archivo: nos proporcionan un lugar para colocar las ideas nuevas, y permiten hallar e interconectar las diferentes partes de nuestra cultura.

esquimales pueblo que habita las llanuras sin árboles del extremo norte de los continentes América del Norte y Eurasia, e islas como Groenlandia. Su número siempre ha sido de sólo unos miles. En la actualidad, la mayoría están integrados en las economías y sociedades de Alaska y Canadá. Su denominación más adecuada es inuit.

Estado organización política basada en una jerarquía de papeles. La jerarquía forma la base de una burocracia.

estado uno de los rangos básicos de los sistemas feudales europeos (el término tiene muchos otros significados, pero este es el significado técnico del término tal y como ha sido utilizado en este libro).

estereotipo simplificación convencional de una situación que de hecho permite que muchos artículos se unan en una clase, pero que sin embargo puede dejar fuera algunas de las características más importantes de objetos o personas individuales.

estética filosofía o punto de vista sobre el arte y la forma en que se hace. También se refiere a la filosofía de la belleza (en contraste con la utilitaria o la científica).

estigma marca reconocida de rango u oficio, o de otra situación social especial. El término es frecuentemente asociado con deshonor o anomalía.

estratificación disposición en estratos o capas.

estructura cualquier cosa compuesta de partes sistemáticamente dispuestas; las relaciones entre las partes.

etnicidad identidad con o pertenencia a un grupo cultural particular cuyos miembros comparten lengua, creencias, costumbres, valores e identidad.

étnico que tiene que ver con un grupo de personas particular que comparte una tradición cultural.

etnocentrismo actitud mental, consciente o inconsciente, que considera el propio grupo y su cultura como la medida por la que son juzgados todos los demás.

etnociencia técnica de investigación de campo que ayuda a descubrir cómo los nativos de una cultura ven la organización de sus ideas y actividades.

etnografía estudio de un pueblo concreto y de su cultura.

etología estudio de los modelos de comportamiento característicos de los animales.

evolución proceso de desarrollo o crecimiento a través de una acumulación constante de pequeños cambios. La evolución biológica tiene que ver con cambios en el cuerpo; la evolución cultural, con cambios en las herramientas y los significados.

evolución cultural serie de situaciones en las que los cambios en la actividad cultural se han hecho tan pronunciados que es imposible volver a las formas sociales y culturales anteriores. Desde este punto de vista, toda cultura procede de situaciones anteriores. La historia de la evolución cultural es una serie de estos pasos.

exogamia práctica que prohíbe a dos miembros del mismo grupo de parentesco (o de algún otro grupo) casarse entre sí. Su opuesto es *endogamia*, práctica que requiere que la gente se case dentro de su grupo de parentesco.

familia una mujer y sus hijos; normalmente al menos se añade un varón adulto. Por lo general este varón es el marido de la mujer e idealmente el padre de los hijos.

- familia de divorcio** (o «familiastra») familia en la que un miembro de la pareja casada es padre o madre de los niños, pero el otro cónyuge no. Obviamente, ambos cónyuges pueden aportar hijos a la familia; de esta familia a su vez pueden nacer niños, lo que supone que dentro de la «familiastra» aparece una familia nuclear.
- familia extensa** una familia que incluye tres o más generaciones y remonta a todos sus miembros a una única pareja (o, en casos de poliginia, a un único varón), y se extiende a lo largo de todas las líneas.
- familia matricéntrica** una mujer y sus hijos.
- familia nuclear** una mujer y sus hijos y su marido. Los hijos presumiblemente fueron engendrados por el marido. En muchos países, el hecho de que los hijos sean engendrados por alguien distinto al marido puede ser determinado por un tribunal para que el marido no sea considerado padre legal de los hijos.
- familia de tres generaciones** abuelos, hijos y nietos. Es más pequeña que una familia extensa porque no necesita incluir a todos los descendientes de la generación de más edad.
- feminidad** los atributos culturales asignados a las mujeres. Difieren de una sociedad a otra, pero están casi siempre asociados con el comportamiento maternal y la familia.
- feudalismo** o **sistema feudal** en la Europa medieval, sistema de jerarquías de tierras y estatutos en el que los señores «poseían» la tierra, pero los vasallos (labradores propietarios y campesinos y algunos otros, dependiendo del país y del período) también tenían derechos a esa tierra, bajo la égida del señor y obligados a prestarle un servicio militar.
- ficticio** parentesco ficticio es la utilización de términos o prácticas de parentesco aplicadas a personas que no están biológicamente relacionadas.
- folclore** las creencias, mitos, leyendas, relatos y costumbres tradicionales de un pueblo.
- fonema** la unidad mínima de sonido de una lengua.
- fosterage** criar o educar a un niño. La palabra se aplica a los hijos propios, a hijos adoptivos y a niños que son educados en hogares ajenos.
- fraterno** perteneciente a los hermanos (varones).
- fratría** término con varios significados, pero que generalmente implica un grupo de clanes que están asociados por medios diferentes del parentesco.
- función parental** los actos implicados en la crianza de los niños, darles la educación suficiente y el apoyo físico y moral para permitirles llegar a adultos.
- generación** todas las personas nacidas durante un período de tiempo generalmente corto. Padres e hijos son de diferentes generaciones; en realidad, los parientes lineales son necesariamente de generaciones diferentes.
- género** la colección de atributos que se suponen asociados con un sexo o con el otro. El género es un asunto cultural si lo comparamos con el sexo, que es un asunto biológico.
- genética** rama de la biología que estudia los principios de herencia y variación en plantas y animales, incluyendo los seres humanos.
- gisu** pueblo que vive en las laderas del Monte Elgon, en la frontera entre Kenia y Uganda.
- gobierno** organización social responsable de arreglar las disputas, mantener el orden y proteger a la sociedad de los agresores externos. Los gobiernos modernos están cargados de muchas otras funciones adicionales.
- gramática** clasificación científica de los sonidos, formas y significados empleados en una lengua, y la manera en que forman un sistema.
- grupo cognaticio** grupo de parentesco formado únicamente por parientes cognaticios.
- guerra** conflicto armado enormemente organizado entre dos bandos también muy organizados.
- habla** comunicación oral por medio del lenguaje.
- hegemonía** dominio de un estado o nación sobre otros.
- hipótesis** presunción sobre qué es cierto. Una hipótesis debe ser sometida a prueba para determinar si es realmente cierta.
- hogar** grupo de personas que viven juntas en una única vivienda o grupo de viviendas que es considerada una unidad por los miembros de hogar y sus vecinos de otros hogares.
- hopi** uno de los grupos más estudiados, aunque en algunos sentidos menos conocido, de indios americanos. Su número es pequeño, pero su influencia en la antropología ha sido grande. Han vivido en el norte de Arizona durante siglos.
- horticultura** cultivo con métodos que no incluyen el arado.
- huicholes** indios mexicanos que viven en los rincones más apartados de los estados de Chihuahua y Sinaloa.
- ideología** serie de doctrinas o cuerpo de opiniones.
- idoma** gran grupo que vive justamente al oeste de los ríos orillas del río Benue en Nigeria. Se realizó trabajo de campo entre ellos a finales de los cuarenta, pero no fue publicado.
- incesto** relaciones sexuales entre personas que están estrechamente relacionadas por parentesco. Excepto entre padres e hijos y hermanos, el grado de parentesco definido como incestuoso cambia de una sociedad a otra.
- indígena** que tiene origen en la región del país o del mundo en el que se encuentra actualmente.
- industrialismo** sistema de organización social y económica en el que los bienes son producidos en masa por grupos de grandes organizaciones, llamadas industrias; especialmente un sistema semejante en el que los intereses de estas grandes industrias predominan en la vida política y económica.
- Inis Beag** nombre supuesto de una pequeña población que vive en las islas occidentales de Irlanda.
- institución** grupo de personas unidas por un propósito que tienen la adecuada organización y la tecnología para llevarlo a cabo, o al menos intentarlo con ciertas garantías de éxito.
- jerarquía** grupo de personas, animales o cosas, dispuestas unas sobre otras según criterios de clase, poder, oficio, autoridad o cualquier otro que lleve a un sistema de clasificación.
- juzgar** decidir o arreglar de acuerdo con la ley.
- kanuri** uno de los mayores emiratos del norte de Nigeria. Son un pueblo musulmán con una elaborada organización estatal.
- kwakiutl** grupo indio canadiense-americano que vive en la isla de Vancouver. Este grupo tiene un inmenso interés para la antropología porque Franz Boas lo estudió extensamente desde finales del siglo XIX y las primeras décadas del

- siglo XX. A causa de la significación de la base etnográfica, es uno de los grupos favoritos para el estudio continuado.
- labrador propietario** en el sistema feudal europeo, persona que tiene derechos sobre la tierra que están subordinados a los derechos sobre la misma tierra detentados por el señor.
- laissez-faire** en francés, «dejar hacer» (sin interferencia del gobierno). Es uno de los principios básicos seguidos por la mayoría de las economías capitalistas; este principio —y el del mercado, estrechamente relacionado con él—, en todas partes está controlado por los gobiernos en mayor o menor grado.
- legítimo** correcto, legal, permitido. Cuando se utiliza respecto de los parientes, significa tener una serie completa de parientes tanto por parte del padre como de la madre. Hasta hace poco se aplicaba a niños cuyos padres estaban casados.
- lengua** ejemplo específico de un sistema de lenguaje humano que es compartido por un grupo que también comparte cultura y valores.
- lesu** grupo de personas de la isla de Nueva Irlanda en Melanesia. Aunque el primer estudio de Hortense Powdermaker fue importante, no ha habido otros.
- levirato** institución en la que un hombre es responsable de la esposa o esposas de su hermano muerto (ocasionalmente, también de las esposas de su padre, excepto su propia madre) u otro pariente. Se parece a la herencia de viudas, exceptuando que los hijos posteriores se adscriben al marido muerto. En la herencia de viudas, los hijos posteriores son adscritos al heredero vivo.
- ley** cuerpo de normas reconocidas por una comunidad como vinculantes para sus miembros. Cada ley debe ser una guía para zanjar las disputas o dirigir la conducta. Aunque existen las normas en todas las sociedades, la ley generalmente no está demasiado desarrollada en ausencia del estado.
- ley internacional** evidentemente, originariamente es la ley que rige entre diferentes naciones soberanas. Es el tipo más instructivo de situación legal en una situación política bicéntrica. La ley internacional se diferencia de la ley de un Estado en que ningún cuerpo específico puede hacer cumplir la decisión; llevarla a cabo requiere acuerdo por ambas partes.
- linaje** grupo de personas que comparte descendencia matrilineal o patriarcalmente a partir de un antepasado común cuya genealogía se dice que es conocida.
- lingüística** parte de la capacidad humana para hablar, considera tanto la biología del aparato vocal como el habla, el lenguaje y la historia y desarrollo de las lenguas.
- luo** grupo nilótico que está dividido en dos partes. Algunos viven en Sudán, y un grupo meridional en Kenia. Los informes sobre los luo son numerosos pero dispersos.
- magia** asociación irracional de causa y efecto.
- mana** palabra polinesia que significa la sacralidad que se supone que es una característica de los jefes, y peligrosa para los plebeyos. (No debe confundirse con maná, el alimento proporcionado por Dios a los israelitas en el desierto según el libro del Éxodo.)
- mapa de flujos** esquema que ilustra una cadena de acciones o de acontecimientos. Lo fundamental del mapa de flujos es la forma en la que una acción o acontecimiento de la cadena lleva al siguiente.
- masculinidad** los atributos culturales asignados a los hombres. Difieren de una sociedad a otra, pero están generalmente asociados con la agresión, la protección de la familia y la comunidad, y la fuerza.
- matelot** en francés marinero al que los piratas daban el significado especial de amigo, compañero, pareja sexual; especialmente el más joven o económicamente más débil de la pareja.
- matrilínea/matrilíneal** descendencia a través de una serie de relaciones uterinas.
- matrilocal** la pareja vive con los padres de la novia.
- maximización** obtener el mayor beneficio posible de cualquier transacción económica o social.
- mediador** persona que actúa como intermediario negociando ventas; intermediario que conoce dos culturas y representa a personas que conocen solamente una cuando interactúan con personas de otra.
- mehinaku** uno de los grupos más extensamente estudiados de la cuenca amazónica del Brasil.
- mercado** tiene dos significados fundamentales que no deben confundirse: el intercambio de mercado es el intercambio de bienes y servicios exclusivamente sobre la base del precio determinado por la oferta y la demanda. La plaza del mercado es un lugar donde se compran y venden bienes. Puede haber mercados en ausencia de intercambio de mercado.
- mercantilismo** sistema económico basado en la idea de que la única riqueza auténtica es el oro y la plata, y que la prosperidad depende de una balanza comercial favorable. El mercantilismo reemplazó al feudalismo, cuando el centro del poder político se desplazó de la propiedad de la tierra al control del comercio y el dinero.
- mitad** dos grupos comparables. El término es especialmente útil cuando toda la sociedad está dividida en dos secciones.
- monogamia** un marido y una esposa.
- morfema** la unidad mínima de significado de una lengua.
- multicéntrico** describe un sistema legal o situación en la que existen varias estructuras de poder, ninguna de ellas sujeta a la soberanía de las demás.
- nativismo** término antropológico para los movimientos creados entre pueblos colonizados, que intentaban regresar a su primitiva situación cultural.
- navajos** grupo de indios americanos que viven en Arizona, Nuevo México y Utah. Ocupan un lugar importante en la historia americana y han sido estudiados por muchos antropólogos y algunos historiadores. La literatura sobre los navajos es inmensa.
- ndembu** sociedad de la actual Zambia que se hizo famosa por los elaborados estudios sobre su ritual realizados por Victor Turner.
- neolocal** la pareja establece un hogar propio y no vive con ninguno de sus padres.
- nepaleses tibetanos** grupo de tibetanos que han sido trasladados a Nepal. Son muy importantes en la literatura antropológica porque fueron los estudios sobre estos pueblos los que finalmente aclararon los misterios de la poliandria.
- neurología** la ciencia que estudia el cerebro.

neutralización cualquier acción emprendida cuando se rompe una norma. Su propósito es contrarrestar la infracción originaria.

nicho un lugar o posición en un sistema de lugares o posiciones.

nihilismo rechazo de la creencia en la religión, las leyes, el gobierno. En el budismo, es la idea de que no existe una realidad más allá del tiempo, y que todas las cosas del mundo se encuentran en un estado de no permanencia.

norma patrón de comportamiento dentro de un determinado grupo, que está de acuerdo en lo que la gente *debería* hacer. Con frecuencia se la confunde erróneamente con comportamiento «habitual», es decir, con lo que la mayoría de la gente hace.

nuer uno de los pueblos clásicos de la antropología, fueron estudiados por Evans-Pritchard en los años treinta, y luego por Paul Howell a fines de los cuarenta y en los cincuenta. La literatura sobre los nuer ha sido muy reexaminada.

nuevo rico persona que ha adquirido riqueza recientemente pero que todavía no tiene los modales y otros comportamientos culturales que se supone que acompañan a la riqueza.

observación participante técnica de investigación en la cual el antropólogo participa en las actividades de la gente que está siendo estudiada, tanto como se lo permiten. El antropólogo también toma notas escrupulosamente y realiza análisis preliminares que son verificados con la gente.

omnilateral literalmente «todos los lados». Significa incluir a los parientes en todas las direcciones.

omnilineal relacionado por cualquier línea: combinación de vínculos patrilineales y matrilineales.

oposición segmentaria principio en el cual dos unidades sociales equivalentes que están enfrentadas entre sí, o incluso en lucha, necesariamente unen sus fuerzas cuando se enfrentan a otro grupo más amplio.

ordalía dispositivo legal para delegar la responsabilidad del enjuiciamiento en los poderes sobrenaturales. Las personas acusadas, en algunas ordalias, son obligadas a pasar por situaciones peligrosas o dolorosas de forma que sea posible determinar la opinión del poder sobrenatural.

orden estado de la actividad social en la que todo es predecible porque se hace de acuerdo con la ley y la costumbre.

paiute vivían en bandas en la zona septentrional del área de la Gran Cuenca del norte de Utah e Idaho.

papel parte que debe representar un ser humano individual. Los papeles suponen derechos y obligaciones, actividades previstas, y la dimensión moral para juzgar esas actividades. Los papeles están interconectados entre sí: un papel ayuda a definir otro. Las personas representan papeles, pero no deben ser confundidas con ellos.

paradigma modelo de ideas o serie de suposiciones. Los paradigmas están bajo todo nuestro pensamiento, pero frecuentemente no somos conscientes de que disponemos nuestras ideas según tales paradigmas.

parentesco interpretación cultural de las relaciones genéticas entre las personas.

paria una persona (en algunas culturas, la palabra también se aplica a los animales) que es despreciada y que es un proscrito social.

paternidad el término es complejo. Los progenitores de caballos de carreras y otros animales también son llamados padres. La paternidad es la atribución social del hecho de tener hijos por parte de un hombre; puede ser o no lo mismo que la paternidad biológica.

patrilinea/patrilineal descendencia a través de una serie de relaciones agnáticas.

patrilocal la pareja vive con los padres del novio.

patrono-cliente relación no de parentesco en la que el cliente de menor rango depende para su bienestar y posición social del patrono de alto rango. El patrono puede contar con la completa fidelidad del cliente.

poliandria varios maridos y una esposa.

poliandria fraterna poliandria en la que una mujer se casa con dos o más hermanos.

poligamia matrimonio plural; tanto la poliandria como la poliginia son tipos de poligamia.

poliginia un marido y varias esposas.

poliginia sororal (a veces denominada sororato) poliginia en la que un hombre se casa con dos o más hermanas.

precio de la novia la cantidad pagada por los parientes del novio por los derechos sobre la novia. Pueden incluir derechos sobre su trabajo, derechos sexuales, y derechos para afiliar a los hijos de esta mujer al grupo de parentesco del novio.

precio del novio cantidad pagada por la familia de la novia a cambio de los derechos sobre el novio. Aunque es raro, existe.

prejuicio opinión formada sin tener en cuenta todos los datos o sin tomarse tiempo para evaluar otros puntos de vista. El prejuicio es frecuentemente etnocéntrico.

primate orden de mamíferos que incluye a los monos, los grandes simios y los seres humanos.

primo cruzado los hijos de los hermanos de distinto sexo son primos cruzados.

primo paralelo los hijos de hermanos del mismo sexo son primos paralelos.

principio de mercado la situación en la que el libre juego de la oferta y la demanda crean el precio de un bien de consumo. Hay que distinguirlo de la plaza del mercado, que es el lugar en el que se encuentran compradores y vendedores. En los sistemas capitalistas, los bienes manufacturados, el producto, el trabajo, el capital, la tierra y la actividad empresarial entran en el mismo mercado.

procreación engendrar y concebir bebés.

producción doméstica práctica económica en la cual un hogar produce todo, o casi todo, lo que consume. Apenas practica el comercio o el intercambio.

pseudofamilia personas que se vinculan y actúan como si fuesen una familia cuando de hecho no existe asociación legal o biológica entre ellos.

rama (de linaje) tipo de organización que se ramifica desde un punto único, partes de la cual vuelven a ramificarse.

raza categoría de plantas o animales (incluyendo personas) que comparten una descendencia común, marcadas por características físicas comunes.

reciprocidad tipo de economía en la que los bienes y servicios son intercambiados entre la gente a causa de su rango o sus relaciones. No aparece el principio de mercado.

Obviamente, la reciprocidad puede estar afectada por valores morales que pueden exigir que una persona específica ayude a otra sin considerar que el servicio recíproco sea de igual valor.

recontextualización sacar cosas o ideas de una situación cultural, remodelarlas y luego colocar estas versiones retocadas en una situación cultural nueva.

red engranaje de relaciones sociales diádicas, cuyos nodos son personas individuales o grupos sociales. Las redes se forman porque cada persona (o grupo) está involucrada en muchas relaciones con gente que frecuentemente no está relacionada entre sí. La información viaja rápidamente a través de las redes; las personas pueden utilizarlas como apoyo.

redistribución tipo de economía en la que los bienes y servicios fluyen hacia un punto central (como una jefatura o, en el caso de los impuestos, un gobierno), a partir del cual son distribuidos otros bienes y servicios a otras personas. No es necesario que aparezcan la reciprocidad o el principio de mercado.

reproducción se compone de dos elementos: por un lado la procreación, y por otro convertir a los hijos en adultos capaces.

ritos de paso rituales ejecutados bien en coyunturas específicas del ciclo vital o bien durante el paso de las estaciones, para curar o con otros propósitos. Un rito de paso se divide en tres secciones: la primera en la que una persona es separada de su posición social anterior, una segunda en la que la persona está en contacto con fuerzas místicas y/o educativas que le proporcionan nuevas capacidades, y la tercera, la reentrada en la sociedad con una nueva posición social.

ritual realización de ritos de modo que los problemas del nivel terrestre puedan ser simbólicamente resueltos, siendo además un paso hacia una solución práctica. Los rituales pueden repetirse, por lo tanto los «problemas» no son el aspecto esencial.

romanticismo idea occidental que asocia sexualidad y amor.

sanción provisión de una ley que establece la pena por desobedecerla o la recompensa por obedecerla.

secta esta palabra tiene varios significados. Por un lado, puede referirse a un grupo religioso que no coincide con las religiones principales de la sociedad, pero que atrae a personas que buscan seguridad, consuelo y una situación sin sobresaltos. También se aplica a una organización que practica una observación religiosa o ritual. Finalmente, puede aplicarse a movimientos religiosos que surgen para enfrentarse a situaciones de contacto cultural. En estos dos últimos casos, suele utilizarse el término «culto».

señorío unidad básica de producción y de comunidad en el sistema feudal de la Europa medieval. Los derechos completos sobre el señorío están en manos del señor. Sin embargo, algunos de los labradores propietarios y campesinos tienen derechos sobre las tierras que el señor no puede revocar.

servicio del novio trabajo que debe realizar un hombre para el padre de su esposa antes de que pueda reclamarla como tal.

servidumbre por deudas entregar una persona a otra como garantía de que se pagará una deuda.

sexo las cualidades biológicas de ser macho o hembra.

sexualidad comportamiento que implica a los órganos sexuales y puede estimular también un placer erótico en otros órganos.

sib en inglés antiguo, esta palabra significaba «pariente». En inglés americano moderno, es utilizado a veces como abreviatura de «sibling» (grupo de hermanos). El grupo denominado sib se forma contando a todos los parientes de un ego contemporáneo, en todas las líneas, hasta el sexto grado (u otro grado, dependiendo de la cultura). Por desgracia, el término también fue utilizado por algunos antropólogos en los años cuarenta para designar un grupo de descendencia lineal agnático (el grupo de descendencia uterino opuesto era denominado «clan», término también inadecuado).

siervo persona del rango más bajo en los sistemas feudales europeos. Estas personas eran a veces consideradas como parte de la tierra; en las raras ocasiones en que la tierra se vendía, el siervo pasaba al nuevo dueño como parte de ella. No deben ser confundidos con esclavos.

signo acción o cosa que transmite un significado a través de una asociación con el objeto o idea indicado.

símbolo cosa, sonido o acción que, por un acuerdo cultural, indica algo más. Los símbolos son completamente culturales, es decir, no están basados en una relación natural entre el símbolo y la cosa simbolizada. La capacidad para utilizar símbolos es el ingrediente esencial para vivir una vida culturizada.

sintaxis normas para disponer sonidos, palabras o frases de forma que tengan sentido en una lengua determinada.

sioux importante elemento de la historia americana. Hoy su hogar está en las Dakotas.

sistema serie de partes que se eslabonan para formar un todo.

sistema de linaje sistema jerárquico de linajes. Es decir, los linajes que descienden de hermanos están vinculados porque todos descienden del padre de esos hermanos.

socialismo teoría o sistema de gobierno en el que los medios de producción y distribución son propiedad y están en manos del estado.

socialización ver *enculturación*.

sociedad grupo de personas en interacción que se ven a sí mismas como una unidad, diferente de otras unidades similares.

sociedad anónima número de personas (individuos o grupos) unidas como una persona jurídica. Las más habituales en la actualidad son aquellas en las que cada persona o grupo que posee una parte es miembro de la sociedad; sin embargo, la sociedad anónima tiene una identidad legal diferente de la de sus poseedores.

soga grupo de reinos africanos, representativos de los llamados bantúes interlacustres. Los estudios sobre los baGanda y los baNyoro de John Beattie pueden ser utilizados para dar cuerpo a la magnífica etnografía que Lloyd Fallers no vivió para completar.

subcultura palabra que utilizan a veces los antropólogos para indicar que algunas variedades de una cultura (subculturas) forman una cultura completa. La palabra tiene algunos problemas: las subculturas no son unidades exactas y se entremezclan.

subsistencia todo lo que debe ser suministrado —especialmente alimentos— con regularidad para que la vida pueda continuar.

sucesión herencia u otro tipo de adquisición de derechos a cargos o papeles. Hay que distinguir sucesión de herencia, que se aplica a la propiedad. Una persona sucede a un rey, pero hereda la propiedad de sus padres.

tabú palabra polinesia que se refiere a un elemento tan sagrado que puede ser dañino para aquellos que no poseen el rango suficiente para entrar en contacto con él. En castellano significa algo que está prohibido, generalmente con un matiz pecaminoso más que de simple ilegalidad.

taxonomía clasificación, especialmente de especies animales o vegetales.

teocracia gobierno en el que un dios, o varios dioses, son reconocidos como gobernantes supremos, y en el que las leyes divinas son consideradas leyes del estado.

tewa grupo pueblo de Nuevo México que tiene el privilegio de que su cultura ha sido explicada por uno de sus miembros (Arturo Ortiz), que la comprende absolutamente como participante y como estudioso.

tiv pueblo de la Nigeria central que tradicionalmente no tenía organización estatal. Es el mayor grupo conocido de personas que llevan sus asuntos según el principio de oposición segmentaria basado en un sistema de patrilinajes. También son muy conocidos como participantes en matrimonios de intercambio y por su sistema de brujería.

tiwi grupo australiano que vive en una isla al norte del continente australiano.

tonga grupo africano de la actual Zambia que ha tenido la suerte de ser estudiado por Elizabeth Colson (a la que se unió más tarde Thayer Scudder) durante casi cuarenta años. El material etnográfico sobre los tonga es muy rico, y la secuencia temporal probablemente es incomparable en África.

totemismo otra religión construida por los antropólogos. Los pueblos de muchas partes del mundo efectivamente clasifican la naturaleza de forma que algunas personas son colocadas en alguna de las categorías naturales. Postulan una relación especial entre los miembros de la categoría, incluyendo a las personas. Tales creencias son frecuentemente la base del ritual, pero no están organizadas como «religiones» por los pueblos que las creen o lo practican.

trampa social cadena de acciones que lleva al desastre si no puede ser detenida.

trayectoria cadena de acciones con un comienzo, una parte media y un final. Algunas trayectorias pueden ser repetidas, pero no conducen a un ciclo.

tríada grupo o serie de tres, especialmente de personas o cosas. Una tríada contiene tres díadas.

trobiandeses pueblo que vive en las islas Trobiand del nordeste de Nueva Guinea. Estudiados por primera vez por Bronislaw Malinowski a comienzos del siglo XX, han recibido posteriormente a varios estudiosos. Una larga historia de estudio y reexamen los convierte en una de las culturas antropológicas clásicas.

unicéntrico sistema legal en el que todo el poder está concentrado en una persona, una institución o un gobierno. No existen control o impedimentos sobre el poder de esa persona o grupo.

unilocal la pareja no sólo vive con los padres de uno de ellos, sino que además vive en la misma casa.

uterino perteneciente a la mujer. Una relación progenitor-hijo es uterina si el progenitor es mujer.

uxorilocal la pareja vive con los padres de la esposa. Fue concebido para sustituir a matrilocal, pero ambos términos conviven.

venganza de sangre (o *feud*) largo y mortal conflicto entre dos partes en el que no hay forma de alcanzar una solución.

virilocal la pareja vive con los padres del novio. Originalmente concebido para reemplazar al término patrilocal, pero ambos se utilizan.

vudú religión de base africana del Caribe, especialmente en Haití, en la que se dice que los espíritus son immanentes y pueden poseer a las personas. La palabra en muchos idiomas occidentales ha adquirido el sentido de brujería, magia y conjura.

wogeo pueblo que vive en una isla al este de Nueva Guinea.

yaquis indios americanos que viven a lo largo de los ríos de Sonora que desembocan en el Mar de Cortés. Fueron muy influidos por las misiones españolas, y luego esparcidos por México por el gobierno porque eran considerados problemáticos. Algunos de ellos huyeron, y aún viven allí, a los Estados Unidos. La comunidad yaqui mejor estudiada de los Estados Unidos está en las afueras de Tucson, Arizona.

Referencias Citadas

- Aberle, David F., 1966, *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago, Aldine Publishing Company. Viking Fund Publications in Anthropology núm. 42.
- Adam, Leonhard, 1948, «Virilocal» and «Uxorilocal» *Man*, 48: 73.
- Akiga (Benjamin Akighirga Sai), 1939, *Alága's Story*, Londres, International African Institute.
- Anderson, Barbara Gallatin, 1990, *First Fieldwork: The Misadventures of an Anthropologist*, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Ardrey, Robert, 1966, *The Territorial Imperative*, Nueva York, Atheneum Press.
- Arendt, Hannah, 1961, *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press.
- Armstrong, Robert Plant, 1971, *The Affecting Presence: An Essay in Humanistic Anthropology*, Urbana, Chicago y Londres, University of Illinois Press.
- Axelrod, Robert, y William D. Hamilton, 1981, «The Evolution of Cooperation», *Science*, 211: 1390-96.
- Baba, Marietta L., 1986, *Business and Industrial Anthropology: An Overview*, National Association for the Practice of Anthropology, Washington, DC; NAPA Bulletin núm. 2.
- Barth, Fredrik, ed., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown.
- Bateson, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Novato, CA, Chandler Publishing Company.
- Benedict, Ruth, 1940, *Race: Science and Politics*, Nueva York, Modern Age.
- Berlin, Brent, D. E. Breedlove y P. H. Raven, 1974, *Principles of Tzeltal Plant Classification: An Introduction to the Botanical Ethnography of a Mayan-Speaking People of Highland Chiapas*, Nueva York, Academic.
- Berlin, Brent, y Paul Kay, 1969, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley, University of California Press.
- Berndt, Ronald, 1974, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden, Países Bajos, E. J. Brill.
- Bohannon, Paul, 1956, «Beauty and Scarification among the Tiv», *Man*, 56, Article 19.
- , 1957 (1989), *Justice and judgment among the Tiv*, Londres, Oxford University Press for International African Institute. Reedición con algunos cambios, 1989, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- , 1963, *Social Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- , 1981, «Unseen Community: The Natural History of a Research Project», en Donald A. Messerschmidt, ed., *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , ed., 1960., *Homicide and Suicide in Africa*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Bohannon, Laura, y Paul Bohannon, 1953, *The Tiv of Central Nigeria*, Londres, International African Institute.
- Bright, William, 1968, «Language and Culture», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan.
- Bromley, D. Allen, 1989, citado en *Cossa Washington Update*, 3, núm. 21 (noviembre 17).
- Broude, Gwen J., 1981, «The Cultural Management of Sexuality», en Ruth H. Munroe, Robert L. Munroe y Beatrice B. Whiting, *Handbook of Cross-Cultural Human Development*, Nueva York y Londres, Garland STPM Press.
- Buckley, Anthony D., 1985, *Yoruba Medicine*, Oxford, Clarendon Press.
- Buckley, Thomas, y Alma Gottlieb, eds., 1988, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press.
- Burch, Ernest S., Jr., 1970, «Marriage and Divorce among the North Alaskan Eskimos», en Paul Bohannon, ed., *Divorce and After*, Garden City, NY, Doubleday.
- Burg, B. R., 1983, *Sodomy and the Pirate Tradition: English Sea Rovers in the Seventeenth-Century Caribbean*, Nueva York, New York University Press.
- Burridge, Kenelm O., 1969, *New Heaven, New Earth*, Nueva York, Schocken Books.
- Casson, Ronald W., 1982, «Schemata in Cognitive Anthropology», *Annual Review of Anthropology*, 12: 429-62.
- Césaire, Aimé, 1972, *Discourse on Colonialism*, traducido por Joan Pinkham, Nueva York y Londres, Monthly Review Press. (original francés 1955).
- Cesara, Manda, 1982, *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, Londres y Nueva York, Academic Press.
- Cohen, Ronald, 1963, «Brittle Marriage as a Stable System», en Paul Bohannon, ed., *Divorce and After*, Nueva York, Doubleday.
- Collier, Jane Fishburne, y Sylvia Junko Yanagisako, 1987, *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Colson, Elizabeth, 1948, «Rain Shrines of the Plateau Tonga of Northern Rhodesia», *Africa*, 18.
- , 1951, «The Plateau Tonga of Northern Rhodesia», en Max Gluckman y Elizabeth Colson, eds., *Seven Tribes of British Central Africa*, Manchester, Inglaterra, Manchester University Press.
- , 1954, «Ancestral Spirits and Social Structure among the Plateau Tonga», *International Archives of Ethnography*, 47 (Leiden, Países Bajos).
- , 1958, *Marriage and the Family among the Plateau Tonga*, Manchester, Inglaterra, Manchester University Press.
- Condor, W. S., y L. W. Sander, 1974, «Neonatal Movement is Synchronized with Adult Speech: Interactional Participation and Language Acquisition», *Science*, 183: 99-101.
- Conley, Frances, 1991, citado en «Walking Out on the Boys», *Time*, julio 8, 1991: 52-53.

- Conquest, Robert, 1990, *The Great Terror: A Reassessment*, Nueva York, Oxford University Press.
- Darwin, Charles, 1859, *On the Origin of Species*, Londres, J. Murray (trad. esp. *El origen de las especies*, varias eds.).
- Dawkins, R., 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press (trad. esp. *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979).
- DeGobineau, Joseph Arthur, Comte de (1850), 1915, *The Inequality of the Human Races*, traducido por Adrian Collier, Nueva York, H. Ferbig.
- Devereaux, George, 1968, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Amsterdam, Mouton (trad. esp. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, México, Siglo XXI, 1977).
- DeVos, George, e Hiroshi Wagatsuma, 1967, *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, Berkeley, University of California Press.
- Dunbar, Robin I. M., 1988, *Primate Social Systems*, Ithaca, NY, Comstock Publishing Associates, a division of Cornell University Press.
- Dundes, Alan, ed., 1984, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press.
- Durkheim, Emile, 1912, *Elementary Forms of the Religious Life*, París, F. Alcan (trad. esp. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1987).
- Eckert, J. Kevin, 1980, *The Unseen Elderly: A Study of Marginally Subsistent Hotel Dwellers*, San Diego, CA, Campanile Press.
- Eggan, Fred, 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago, University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea, 1984, «Cosmogonic Myth and "Sacred History"», en Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press.
- Empson, William, 1951, *The Structure of Complex Words*, Londres, Chatto and Windus.
- English-Lueck, J. A., 1990, *Health in the New Age: A Study in California Holistic Practices*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Evans-Pritchard, E. E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press (trad. esp. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1978).
- , 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press (trad. esp. *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977).
- , 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press (trad. esp. *Tres teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1973).
- Fagan, Brian M., 1984, *Clash of Cultures*, Nueva York, W. H. Freeman and Company.
- Fallers, Lloyd A., 1965, *Bantu Bureaucracy: A Century of Political Evolution among the Basoga of Uganda*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ferguson, Marilyn, 1980, *The Acquirian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*, Los Angeles, J. P. Tarcher.
- Finley, M. I., ed., 1960, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, W. Heffer and Sons.
- Finney, Ben R., y Eric M. Jones, 1985, *Interstellar Migration and the Human Experience*, Berkeley, University of California Press.
- Forde, C. Daryll, 1964, *Yako Studies*, Londres, Oxford University Press for the International African Institute.
- Foulkes, Roland A., 1988 «Anthropology: Its Future on Earth and in Space», artículo presentado al XII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb, Yugoslavia.
- Fox, Robin, y Lionel Tiger, 1971, *The Imperial Animal*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Frankfort, Henri, 1948, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, University of Chicago Press (trad. esp. *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1983).
- Frazer, James George, 1922, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Nueva York, Macmillan (trad. esp. *La rama dorada*, México, F.C.E., 1944).
- Freud, Sigmund, 1930, *Civilization and its Discontents*, en vol. 21 de *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, pp. 59-145, Londres, The Hogarth Press (trad. esp. *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981).
- , (1905) 1960, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 8, The Hogarth Press.
- Fuglesang, Andreas, y Dale Chandler, 1988, *Participation as Process: What we can Learn from Grameen Bank*, Bangladesh, Dhaka, Bangladesh, Grameen Bank.
- Furst, Peter, 1975, «Introduction», en Fernando Benítez, *In the Magic Land of Peyote*, Austin, University of Texas Press (trad. esp. *En la tierra mágica del peyote*, Era, 1976).
- Gearing, Fred, 1962, *Priests and Warriors*, American Anthropological Association Memoir, núm. 93, Washington, DC, The Association.
- Geertz, Clifford, 1964, «Ideology as a Cultural System», en David E. Apter, ed., *Ideology and Discontent*, Nueva York, The Free Press of Glencoe.
- , 1968, «Religion: Anthropological Study», *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan.
- Gelles, Richard J., y Murray A. Strauss, 1988, *Intimate Violence*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Giallombardo, Rose, 1966, *Society of Women: A Study of a Woman's Prison*, Nueva York, John Wiley and Sons.
- Glazer, Mark, ed., 1982, *Flour from Another Sack and Other Proverbs: Folk Beliefs, Tales, Riddles and Recipes*, Edinburg, TX, Pan American University Press.
- Gleick, James, 1987, *Chaos: Making a New Science*, Nueva York, Viking (trad. esp. *Caos: construyendo una nueva sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1984).
- Gluckman, Max, 1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Inglaterra, Manchester University Press.
- , 1965, *The Ideas of Barotse Jurisprudence*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Godelier, Maurice, 1986, *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge, Cambridge University Press (original francés, *La production des grandes hommes*, Librairie Arthème Fayard, París, 1982, trad. esp. *La producción de grandes hombres*, Madrid, Akal, 1990).
- Goffman, Ervin, 1959, *Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Doubleday (trad. esp. *La presencia de la persona en la vida cotidiana*, Búnor Ara, Amorrortu, 1971).
- Gomme, Laurence, 1880, *Primitive Folk-Moots; or, Open-Air*

- Assemblies in Britain*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington.
- Goodall, Jane, 1986, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Goodenough, Ward, 1955, «A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization», *American Anthropologist*, 57: 71-83.
- Goody, Jack, 1980, «Slavery in Time and Space», en James L. Watson, ed., *African Systems of Slavery*, Berkeley, University of California Press.
- Gould, Richard A., 1969, *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- Greenhouse, Carol J., 1986 *Praying for Justice: Faith, Order, and Community in an American Town*, Ithaca, NY y London, Cornell University Press.
- Gregor, Thomas, 1985, *Anxious Pleasures*, Chicago, University of Chicago Press.
- Groos, K., 1898, *The Play of Animals*, Nueva York, Appleton.
- Hall, Edward T., 1966, *The Hidden Dimension*, Nueva York, Doubleday (trad. esp. *La dimensión oculta*, Instituto de Estudios de la Administración Local, 1973).
- , 1977, *Beyond Culture*, Nueva York, Doubleday (trad. esp. *Más allá de la cultura*, Gili Giza, 1978).
- Heisel, Marsel A., 1987, «Women and Widows in Turkey: Support Systems», en Helena Znaniecka Lopata, ed., *Widows*, vol. 1, *The Middle East, Asia and the Pacific*, pp. 79-105, Durham, NC, Duke University Press.
- Henry, Jules, 1963, *Culture Against Man*, Nueva York, Random House (trad. esp. *La cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI, 1967).
- Herd, Gilbert H., 1984, *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press (trad. esp. *La homosexualidad en Melanesia*, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1992).
- Hicks, George L., y Philip E. Leis, eds., 1977, *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*, North Scituate, MA, Duxbury Press.
- Himmelheber, Hans, 1960, *Negerkunst und Negerkünstler*, Braunschweig, Alemania, Klinckschardt und Bierman.
- Hine, Virginia H., 1977, «The Basic Paradigm of a Future Socio-Cultural System», *World Issues*, Abril/Mayo.
- Hochschild, Arlie Russell, 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press.
- Hochschild, Arlie Russell, con Anne Machung, 1989, *The Second Shift: Working Parents at the Revolution at Home*, Nueva York, Viking.
- Hoebel, E. Adamson, 1954, *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Honko, Lauri, 1984, «The Problem of Defining Myth», en Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, University of California Press.
- Howell, Paul Philip, 1954, *A Manual of Nuer Law, being an account of customary law, its evolution and development in the courts established by the Sudan Government*, Londres, Oxford University Press for International African Institute.
- Huizinga, J., 1950, *Homo Ludens*, Nueva York, Roy Publishers (trad. esp. *Homo Ludens*, Madrid, Alianza, 1972).
- Isaacs, Harold, 1972, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Nueva York, Harper & Row.
- Jules-Rosette, Bennetta, 1984, *The Messages of Tourist Art: An African Semiotic System in Comparative Perspective*, Nueva York y Londres, Plenum Press.
- Keil, Charles, 1979, *Tiv Song*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Keiser, R. Lincoln, 1969, *The Vice Lords, Warriors of the Streets*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Keller, Helen, 1904, *The Story of My Life, and a supplementary account of her education including passages from the reports and letters of her teacher, Anne Mansfield Sullivan*, Nueva York, Grosset and Dunlap.
- Ketudat, Sippanondna, con la colaboración metodológica y editorial de Robert B. Textor, 1990, *The Middle Path for the Future of Thailand: Technology in Harmony with Culture and Environment*, Honolulu, Institute of Culture and Communication, East-West Center.
- Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy y Clyde E. Martin, 1948, *Sexual Behavior in the Human Male*, Filadelfia, W. B. Saunders Company.
- Klass, Morton, 1980, *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues.
- Kluckhohn, Clyde, 1944, *Navaho Witchcraft*, Boston, Beacon Press, 1961 (publicado previamente por el Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1944).
- Koo, Jasoon, 1987, «Widows in Seoul, Korea», en Helena Znaniecka Lopata, *Widows*, vol. I, *The Middle East, Asia and the Pacific*, pp. 56-78, Durham, NC, Duke University Press.
- Kroeber, Theodora, 1961, *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press (trad. esp. *Ishu: el último de su tribu*, Bosh, 1978).
- LaFontaine, J. S., 1988, *Initiation*, Manchester, Inglaterra, Manchester University Press.
- Langer, Suzanne K., 1953, *Feeling and Form: A Theory of Art, Developed from Philosophy in a New Key*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- Lea, Henry Charles, 1878, *Superstition and Force: Essays on the Wager of Law, the Wager of Battle, the Ordeal, Torture*, Filadelfia, Henry C. Lea.
- Lee, Dorothy, 1950, «Codification of Reality: Lineal and Nonlineal», *Psychosomatic Medicine*, núm. 12 (Mayo). Reimpreso en Dorothy Lee, *Freedom and Culture*, Prospect Heights, IL, Waveland Press, 1987.
- Levine, Nancy E., 1988, *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan Border*, Chicago, University of Chicago Press.
- Levine, Robert A., y Donald T. Campbell, 1972, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*, Nueva York, John Wiley and Sons.
- Levinson, Daniel J., 1978, *The Seasons of a Man's Life*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Lienhardt, Godfrey, 1961, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press (trad. esp. *Divinidad y experiencia: la religión de los dinka*, Madrid, Akal, 1985).
- Lindenbaum, Shirley, 1987, «The Mystification of Female Labors», en Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako, eds., *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford, CA, Stanford University Press.

- Loesser, Arthur, 1954, *Men, Women and Pianos: A Social History*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Lofland, Lynn H. (1973), 1985, *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, reimpresión, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Lopata, Helena Znaniecka, 1987, *Widows*, vol. I, *The Middle East, Asia and the Pacific*, Durham, NC, Duke University Press.
- Lounsbury, Floyd, 1964, «The Formal Analysis of Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies», en Ward Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Lumholtz, Carl, 1900, *Symbolism of the Huichol Indians*, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 3. Anthro vol. 2, Part I. New York, The Museum.
- Maccoby, Eleanor E., y Carol Nagy Jacklin, 1974, *The Psychology of Sex Differences*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1922), 1984, *Argonauts of the Western Pacific*, reimpresión Prospect Heights, IL, Waveland Press (trad. esp. *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1973).
- , 1929, *The Sexual Life of Savages in Northwest Melanesia*, Nueva York, Harvest Books (trad. esp. *La vida sexual de los salvajes de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975).
- , 1967, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Nueva York, Harcourt Brace (trad. esp. *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Dicero, 1989).
- Marshall, Mac, 1976, «Solidarity or Sterility? Adoption and Fostering on Namoluk Atoll», en Ivan Brady, ed., *Transactions in Kinship: Adoption and Fostering in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Masters, Roger D., 1989, *The Nature of Politics*, New Haven, CT, Yale University Press.
- McDowell, Nancy, 1988, «A Note on Cargo Cults and Cultural Constructions of Change», *Pacific Studies*, 11, núm. 2: 121-134.
- Meigs, Anna S., 1984, *Food, Sex and Pollution: A New Guinea Religion*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Messenger, John C., 1971, «Sex and Repression in an Irish Folk Community», en Donald S. Marshall y Robert C. Suggs, eds., *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*, Nueva York, Basic Books.
- Metraux, Alfred, 1959, *Voodoo in Haiti*, Charteris, Londres, Andre Deutsch.
- Money, John, y Anke A. Ehrhardt, 1972, *Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- Mooney, James (1896), 1965, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, resumido, con una introducción de Anthony F. C. Wallace, Chicago, University of Chicago Press.
- Munn, Henry, 1973, «The Mushrooms of Language», en Michael J. Harner, ed., *Hallucinogens and Shamanism*, pp. 86-122, Nueva York, Oxford University Press (trad. esp. *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama, 1976).
- Murdoch, George Peter, 1949, *Social Structure*, Nueva York, Macmillan.
- Myerhoff, Barbara, 1974, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, NY, y Londres, Cornell University Press.
- Nader, Laura, 1969, «Styles of Court Procedure: To Make the Balance», en Laura Nader, ed., *Law in Culture and Society*, Hawthorne, NY, Aldine Press.
- , 1990, *Harmony Ideology and the Construction of law: Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Nagata, Judith A., 1974, «What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society», *American Ethnologist*, 1: 331-50.
- Netting, Robert McC., Richard R. Wilk y Eric J. Arnould, eds., 1984, *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, Berkeley, University of California Press.
- Nielsen, Joyce McCarl, 1990, *Sex and Gender in Society: Perspectives on Stratification*, 2.ª ed., Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Oboler, Regina Smith, 1986, «Nandi Widows», en Betty Potash, *Widows in African Societies: Choices and Constraints*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Ortiz, Alfonso, ed., 1972, *New Perspectives on the Pueblos*. A School of American Research Book, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , 1969, *The Tewa World: Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Platt, John, 1973, «Social Traps», *American Psychologist*, 28, núm. 8: 641-51.
- Polanyi, Karl, 1957, «The Economy as Instituted Process», en Karl Polanyi, Conrad M. Arensburg y Harry W. Pearson, eds., *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, IL, The Free Press (trad. esp. *Consorcio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976).
- Potash, Betty, 1986, *Widows in African Societies: Choices and Constraints*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Powdermaker, Hortense, 1966, *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, Nueva York, W. W. Norton and Co.
- Powers, William T., 1973, *Behavior: The Control of Perception*. Chicago, Aldine.
- Radcliffe-Brown, A. R., 1950, «Introduction», en A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press for International African Institute (trad. esp. *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Barcelona, Anagrama, 1982).
- Ribeiro, Darcy, 1968, *The Civilizational Process*, Washington, DC, Smithsonian Institution Press (trad. esp. *El proceso civilizatorio*, La Habana, Ediciones de Ciencias Sociales, 1992).
- Rivers, W. H. R., 1904, *The Toda*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Roszak, Theodore, 1978, *Person/Planet: The Creative Disintegration of Industrial Society*, Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday.
- Rubin, Arnold, ed., 1988, *Marks of Civilization: Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History, University of California, Los Ángeles.
- Sahlins, Marshall, 1960, «Production, Distribution and Power in a Primitive Society», en A. F. C. Wallace, ed., *Men and Cultures*, Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- , 1963, «Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in*

- Society and History*, 5: 285-303 (trad. esp. en J. R. Llobera (ed.) *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979).
- Sauer, Norman J., 1988, «If Races Don't Exist, Why Are Forensic Anthropologists so Good at Identifying Them?». Artículo presentado en la 87th Annual Meeting of the American Anthropological Association.
- Schaller, George E., 1972, *The Serengeti Lion: A Study of Predator-Prey Relations*, Chicago y Londres, University of Chicago Press.
- Scharer, Hans, 1963, *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People*, La Haya, Martinus Nijhoff (original alemán, 1946, tesis doctoral, Leiden, E. J. Brill).
- Schechner, Richard, 1985, *Between Theater and Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- Schwimmer, Eric, 1984, «Male Couples in New Guinea», en Gilbert H. Herdt, ed., *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press (trad. esp. *Homosexualidad ritual en Melanesia*, Madrid, Fundación Universidad-Empresa, 1992).
- Service, Elman R., 1975, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York, W. W. Norton and Co. (trad. esp. *Los orígenes del estado y la civilización*, Madrid, Alianza, 1990).
- Shepherd, Gill, 1987, «Rank, Gender, and Homosexuality: Mombasa as a Key to Understanding Sexual Options», en Pat Caplan, ed., *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, Tavistock Publications.
- Smith, Adam (1776), 1985, *Wealth of Nations*, Nueva York, McGraw-Hill (trad. esp. *La riqueza de las naciones*, varias eds.).
- Spicer, Edward H., ed. 1961, *Perspectives in American Indian Culture Change*, Chicago, University of Chicago Press.
- Spiro, Melford E., 1970, *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Nueva York Harper & Row.
- Srinivas, M. N., 1962, *Caste in Modern India*, Bombay, Asia Publishing House.
- Stanner, W. E. H., 1965, «Religion, Totemism and Symbolism», en Ronald M. Berndt y Catherine H. Berndt, eds., *Aboriginal Man in Australia: Essays in Honour of Emeritus Professor A. P. Elkin*, Sydney, Angus and Robertson.
- Stavrianos, Lefton S., 1981, *Global Rift: The Third World Comes of Age*, Nueva York, William Morrow and Co.
- Strehlow, T. G. H., 1947, *Aranda Traditions*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Sutherland, E. N., y Donald R. Cressey, 1960, *Criminology*, Filadelfia, Lippincott.
- Symons, Donald, 1978, *Play and Aggression: A Study of Rhesus Monkeys*, Nueva York, Columbia University Press.
- Terry, Edith, 1989, «When the Big One Hit Tokyo... A Scenario for Global Economic Disaster», *World Press*, 36 (Diciembre): 12 (adaptado de «Report on Business Magazine» de Globo and Mail of Toronto).
- Textor, Robert B., 1980, *A Handbook of Ethnographic Futures Research*, 3.ª ed., versión A. Stanford, CA, Stanford University School of Education and Department of Anthropology.
- Thomas, Piri, 1967, *Down These Mean Streets*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Thompson, Michael, 1979, *Rubbish Theory*, Londres, Oxford University Press.
- Titiev, Mischa, 1943, «The Influence of Common Residence on the Unilateral Classification of Kindred», *American Anthropologist*, 45: 511-30.
- Touba, Jacqueline Rudolph, 1987, «The Widows in Iran», en Helena Znaniecka Lopata, *Widows*, vol. 1, *The Middle East, Asia and the Pacific*, pp. 106-32, Durham, NC, Duke University Press.
- Turner, Victor, 1957, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Inglaterra, Manchester University Press for Rhodes Livingstone Institute.
- Tylor, E. B. (1871), 1958, *Primitive Culture*, reimposición, Nueva York, Harper (trad. esp. *La cultura primitiva*, Madrid, Azuso, 1976).
- Van der Elst, Dirk, 1990, Conversación privada sobre los beneficios de la desigualdad.
- Van Gennep, Arnold (1908), 1960, *The Rites of Passage*, introducción de Solon T. Kimball, Chicago, University of Chicago Press (trad. esp. *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986).
- Wallace, Ernest, y E. Adamson Hoebel, 1952, *The Comanches: Lords of the South Plains*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Wallace, A. F. C., 1970, *Culture and Personality*, 2ª ed., Nueva York, Random House.
- Ward, Martha C., 1989, *Nest in the Wind: Adventures in Anthropology on a Tropical Island*, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Watson, James L., 1980, *Asian and African Slavery*, Berkeley, University of California Press.
- Weiner, Annette B., 1976, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, University of Texas Press.
- Werner, Oswald, K. Y. Begishe, M. A. Austin-Garrison y June Werner, 1986, «The Anatomical Atlas of the Navajo», Native American Materials Development Center.
- Whalen, William Joseph, 1981, *Strange Gods: Contemporary Religious Cults in America*, Huntington, IN, Our Sunday Visitor.
- Williams, Walter L., 1986, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, MA, Beacon Press.
- Wilson, Godfrey, y Monica Wilson, 1954, *The Analysis of Social Change, Based on Observations in Central Africa*, Cambridge, MA, Cambridge University Press.
- Witherspoon, Gary, 1975, «Navajo Social Organization», en vol. 10 del *Handbook of North American Indians*, pp. 524-35, William G. Surtevant, editor general; Alfonso Ortiz, editor del volumen, Washington, DC, The Smithsonian Institution.
- Wolf, Eric R., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press (trad. esp. *Europa y la gente sin historia*, México, F.C.E., 1987).
- Worsley, Peter, 1968, *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, 2ª ed. aumentada, Nueva York, Schocken Books (trad. esp. *Al son de la trompeta final*, México, Siglo XXI, 1972).
- Yengoyan, Aram, 1979, «Economy, Society, and Myth in Aboriginal Australia», *Annual Review of Anthropology*.
- en prensa, «Religion, Morality and the Question of Prophetic Traditions: Christianity and Conversion among the Pitjantjatjara of Central Australia», en Robert Hefner, ed., *Conversion to World Religions: Ethnographic and Historical Interpretations*.

Agradecimientos

Puesto que estoy en deuda con tanta gente, y dudo a quién dar las gracias por temor a olvidarme a otros igual de importantes, esta lista es corta. Cualquiera que haya sido omitido por descuido (y nadie lo ha sido a propósito) está en muy buena compañía.

Debo mencionar especialmente a Martha Ward, que siempre estuvo al otro lado del teléfono cuando la necesitaba, y cuyos puntos de vista siempre me ayudaron. Incluso hizo un magnífico trabajo para convencerme de que me estaba divirtiendo. Robbie Davis-Floyd dio clase con este libro, y luego lo pensó cuidadosamente, evitándome algunas tonterías.

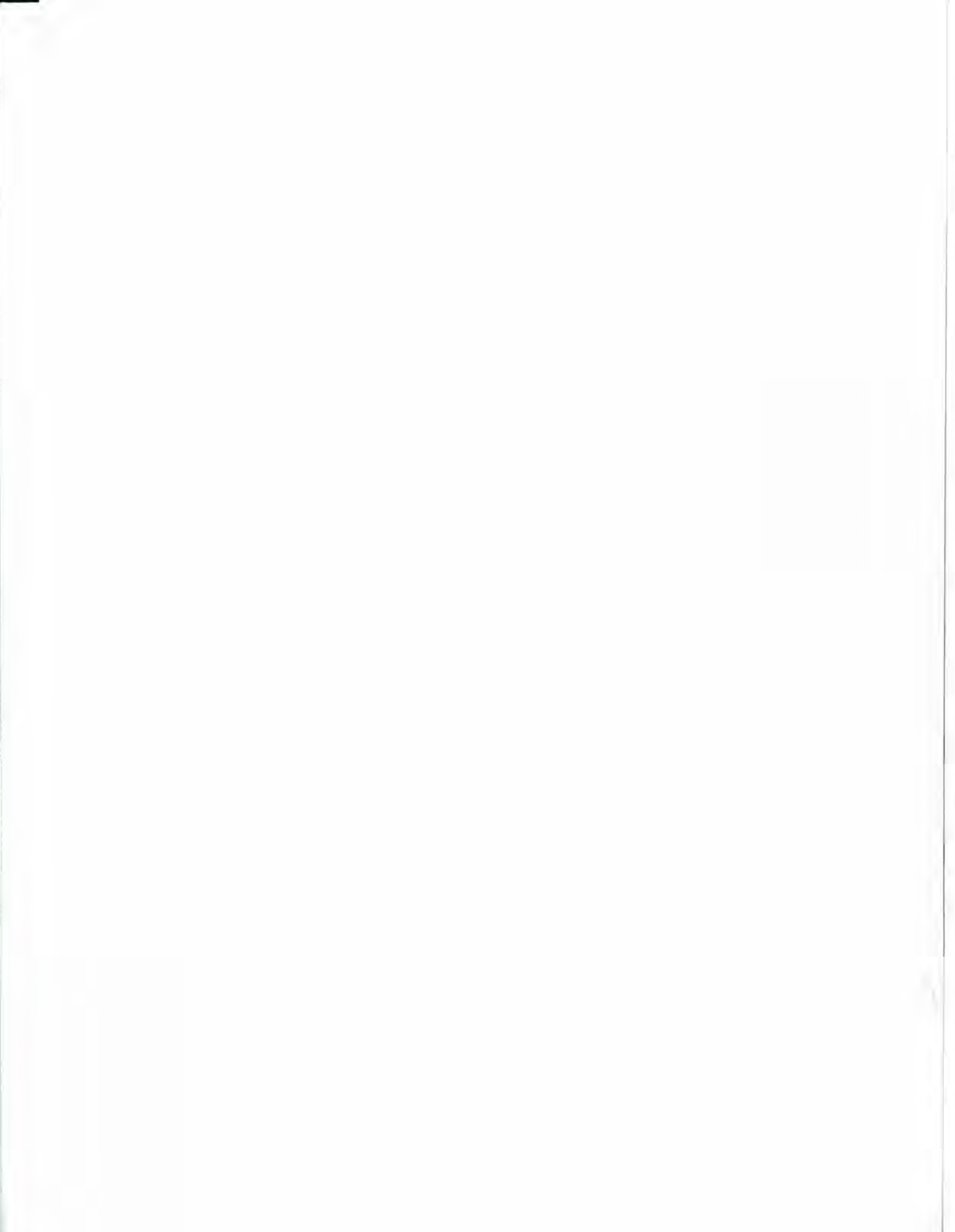
Tom Curtin, de Waveland Press, estuvo magnífico; me guió a través de cada etapa del libro, y su buen gusto y sentido común son evidentes en él. Carol Rowe editó hábilmente el manuscrito, y se lo agradezco inmensamente. Jan Weissman fue la editora fotográfica; su buen gusto es evidente; su constancia ya no lo es tanto. Neil Rowe, bendito sea, no sólo fue el jefe, sino que Tom y él confiaron en mí. La confianza, me parece, es algo que los editores (pensando que ya saben cómo producir un libro) casi nunca extienden a los autores. Tuve suerte.

Yo mismo di clase con una primera versión de este libro en la San Diego State University, donde fui profesor visitante durante un semestre. Estoy en deuda con los estudiantes y graduados por haberme permitido ver dónde se nublaban sus ojos (y a veces por decirme que estaban cansados cuando yo no lo notaba), por darme ideas, y por solicitar algunos cambios, la mayoría de los cuales consiguieron. Varios miembros de la facultad participaron en nuestro seminario, para beneficio mío. Estoy especialmente agradecido a Dan Whitney y Phyllis

Easland-Whitney, Vivian Rohrl, Phil Greenfeld, y Wade Pendleton.

Mi amigo Harvey Wheeler es importante en todo lo que hago; después de muchos años, nunca puedo predecir qué pared va a derribar. He conversado durante años con Ned Hall; aunque aparece un cierto número de referencias a su trabajo en este libro, mi deuda es mucho más profunda. John Platt ha sido muy instructivo y un buen amigo, como es evidente en el libro. Dirk van der Elst dio clases dos veces con borradores iniciales del libro; lo hemos discutido interminablemente, y algunas de sus ideas puede que sean suyas. Laura Nader me encaminó en algunos puntos. Christopher Boehm y Reed Riner también utilizaron borradores de este libro. Karl Heider y Tin Asch hicieron sugerencias para la lista de películas. Vikram Jayanti dio permiso para utilizar el logotipo del antropólogo con una cámara observando el proceso de la evolución humana; tuvo la idea en mi despacho de la University of Southern California, y la utilizó como logotipo para sus festivales de películas llamados «Anthropos». Jim Funaro organizó CONTACT y me liberó de las «Culturas de la Imaginación»; también me dio permiso para utilizar esta frase en el Libro de Trabajo. El término comenzó en las primeras reuniones de CONTACT y todavía es utilizado por esta organización.

También quiero dar las gracias a Harriet Prestiss, Ben Kilborn, Denis Bohannon, Simon D'Arcy, Bob Textor, y a todas aquellas personas que me han ayudado pero que no aparecen citadas, y a quienes pido disculpas. Y gracias especiales a Lisa, que me soportó mientras trabajaba y me apoyó para que pareciera sencillo.



Créditos Fotográficos

Parte I inicio: Howell Walker © National Geographic Society

1-1. David A. Medford 1-2. *superior izquierda* Kent Reno/Jeroboam Inc.; *superior derecha* Karen R. Preuss/Jeroboam Inc.; *inferior derecha* Kit Hedman/Jeroboam Inc.; *inferior derecha* Kent Reno/Jeroboam Inc. 1-3. *superior izquierda* Ruth y Louis Kirk; *superior izquierda* Zoological Society of San Diego; *superior derecha* Karen Houston Smith 1-9. Ron Garrison/Zoological Society of San Diego

2-7. © Suzanne Arms-Wimberley 2-8. Cortesía Laura Gilpin Collection, Amon Carter Museum, Fort Worth, Texas 2-10. David Seymour—«Chim» © Magnum Photos 2-11. Bob Clay/Jeroboam Inc. 2-18. Laura Nader

Parte II inicio: Malvina Hoffman, Mujer y niño bosquimanos (Suráfrica), Field Museum of Natural History, Neg. #MH1C, Chicago

3-1. Craig W. Racicot/Zoological Society of San Diego 3-2. Pierre L. van den Berghe 3-4. Betty Coody 3-5. Colección, Museo de Arte Moderno, Nueva York 3-7. *izquierda* Administración de Turismo del Gobierno de Israel; *derecha* Pierre L. van den Berghe 3-8. AP/Wide World Photos 3-9. © 1990 Lamaze Institute for Family Education 3-11. AP/Wide World Photos 3-12. AP/Wide World Photos 3-16. Ken Gaghan/Jeroboam Inc. 3-17. Jodi Cobb © National Geographic Society

4-1. Novosti de Sovfoto 4-4. Fredrik Barth 4-6. Pierre L. van den Berghe 4-8. The Bettmann Archive 4-9. The Bettmann Archive 4-11. Ron Garrison/Zoological Society of San Diego 4-12. *izquierda* Paul Bohannon; *derecha* William E. Mitchell 4-14. Susanne Page 4-17. Paul Bohannon 4-18. Nancy Levine

5-1. Pierre L. van den Berghe 5-7. Beryl Goldberg © 1990 5-8. Paul Bohannon 5-16. William Lee Stokes, *Essentials of Earth History*, 3ª ed., © 1973, p. 456. Con autorización de Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey 5-17. *izquierda* U.S. Department of Housing and Urban Development; *derecha* Cortesía del Milwaukee Public Museum 5-19. *izquierda* Bill Owens/Jeroboam Inc.; *derecha* Frieder Sauer/Jeroboam Inc.

Parte III inicio: Arthur Lavine

6-1. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution 6-3. Paul Bohannon 6-5. John K. Marshall 6-6. United Nations/Ida/Pickerelle 6-7. Paul Bohannon 6-8. U.S. Department of Agriculture 6-9. The Bettmann Archive 6-12. AP/Wide World Photos 6-13. Dan Manzo de Manzo Brothers Produce, Cortesía de Pike Place Market PDA 6-16. Carl Mydans, Life Magazine © Time Warner, Inc. 6-21.

Annette Weiner 6-22. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution

7-3. AP/Wide World Photos 7-6. *superior* Ron Garrison/Zoological Society of San Diego; *superior derecha* Field Museum of Natural History, Neg. #57554, Chicago 7-7. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution 7-9. Laura Nader 7-10. Los Ángeles Times Photographic Archive, UCLA Special Collections 7-11. David Dawley, *A Nation of Lords*, 2ª ed. © 1992, Waveland Press, Inc. 7-13. Pitt Rivers Museum, University of Oxford 7-14. The Bettmann Archive 7-16. Pitt Rivers Museum, University of Oxford 7-17. Paul Bohannon 7-18. Royal Anthropological Institute Photographic Collection 7-22. *izquierda* Cortesía Amon Carter Museum, Fort Worth, Texas; *derecha* AP/Wide World Photos

8-1. Ewing Galloway 8-3. Cortesía Museum of New Mexico 8-4. F. Hannah/Arizona State Museum, University of Arizona 8-7. Bishop Museum 8-8. AP/Wide World Photos 8-10. National Anthropological Archives, Smithsonian Institution 8-11. Bishop Museum 8-12. Egyptian Expedition, The Metropolitan Museum of Art 8-19. AP/Wide World Photos

9-2. Laurie Cameron/Jeroboam Inc. 9-3. The Bettmann Archive 9-6. *derecha* U.S. Department of Housing and Urban Development 9-8. Culver Pictures 9-9. Cortesía de la New York Historical Society, New York City 9-16. AP/Wide World Photos 9-20. UPI/Bettmann

Parte IV inicio: Pablo Picasso, español, 1881-1973, Sylvette, azul-violeta, óleo sobre lienzo, 1954, 130,5 x 96,8 cm, donación de Mary and Leigh Block, 1955.821, fotografía © 1991, The Art Instituto of Chicago. Reservados todos los derechos

10-2. Kent Reno/Jeroboam Inc. 10-4. Cortesía American Foundation for the Blind, New York 10-5. José Luis Banús-March/FPG Interntional 10-12. John F. Kennedy Library 10-13. Paul Bohannon 10-15. *izquierda* Paul Bohannon; *derecha* Jan Yoors 10-16. Paul Bohannon 10-17. Cortesía Amon Carter Museum, Fort Worth, Texas 10-18. *izquierda* AP/Wide World Photos; *derecha* The Cleveland Museum of Art, Andrew R. y Martha Holden Jennings Fund, 75.101 10-19. Smithsonian Institution, foto núm. 56.258 10-20. Cortesía de los Trustees of Dartmouth College, Hanover, NH, José Clemente Orozco, mexicano, 1883-1949, *La épica de la civilización americana*; panel #15: *Angloamericana* y panel #16: *Hispanoamérica*, fresco 10-22. Lowie Museum of Anthropology, The University of California at Berkeley 10-23. Hirshhorn Museum and Sculpture Garden, Smithsonian Institution, donación de Joseph H. Hirschhorn, 1966 10-24. Karen Houston Smith 10-25. Deere & Company

11-2. Cortesía del Indiana University Art Museum, Bloomington 11-5. G. Lacono/Arizona State Museum, University of Arizona 11-7. Novosti de Sovfoto 11-9. Karen Houston Smith 11-10. Charles M. Keil 11-11. Charles M. Keil 11-12. José Cisneros, *The Weeping Woman, Texas Folk and Folklore*, Publications of the Texas Folklore Society, Number XXVI, © 1954 11-14. Cortesía de la University of Chicago Press 11-16. Australian Overseas Information Service (AOIS) 11-18. Edith Turner

12-3. Alinari/Art Resource, Nueva York 12-8. Paul Bohannan 12-10. Chantal Regnault 12-11. Del Códice Florentino, libro 11, Fray Bernadino de Sahagún 12-13. «Aboriginal Bora» Cruzando la figura mística, Powerhouse, cortesía de los Trustees of the Museum of Applied Arts and Sciences, Sydney 12-14. Mountford-Sheard Collection, Special Collections, State Library of South Australia 12-15. Cortesía Department of Library Services, American Museum of Natural History, Neg. #2A 3642 12-16. Religious News Service 12-19. AP/Wide World Photos

Parte V inicio: *Relativity*, 1953, M.C. Escher, 1898-1972, National Gallery of Art, Washington, donación de Mrs. Cornelius Van S. Roosevelt

13-10. *de izquierda a derecha* Smithsonian Institution, foto núm. 41293; reproducido con permiso de los Trustees of the Science Museum; Smithsonian Institution, foto núm. 73-11287 13-11. *superior izquierda* Paul Bohannan; *superior derecha* Architect of the Capitol 13-12. The Bettmann Archive 13-14. Culver Pic-

tures 13-18. Misión Permanente de las Naciones Unidas en Papua Nueva Guinea 13-19. Culver Pictures 13-21. Rijksmuseum-Stichting Amsterdam 13-22. Bullaty/Lomeo, Photo Researchers 13-23. AP/Wide World Photos 13-24. API/Wide World Photos

14-1. The Peabody Museum of Salem 14-5. Paul Bohannan 14-17. Cortesía del Department of Library Services, American Museum of Natural History, Neg. #107428 14-8. Lowie Museum of Anthropology, The University of California at Berkeley 14-9. Cortesía del Department of Library Services, American Museum of Natural History, Neg. #326597 14-10a. Rosamond B. Spicer 14-10b. Rosamond B. Spicer 14-13. *izquierda* Cortesía Milwaukee Public Museum; *derecha* South Dakota Historical Society 14-14. David Attenborough 14-17. AP/Wide World Photos 14-18. Cruz Roja Americana 14-19. AP/Wide World Photos 14-20. Consulado General de la República Federal de Alemania, Chicago 14-21. AP/Wide World Photos

15-1. Agency for International Development 15-2. *superior izquierda* DuPont; *superior derecha* NASA; *inferior izquierda* Cortesía de la House of Representatives; *inferior derecha* John T. Hitchcock 15-5. Agency for International Development 15-6. Lowie Museum of Anthropology, The University of California at Berkeley 15-16. Marca Registrada de la L.S.B. Leakey Foundation 15-17. AP/Wide World Photos 15-18. NASA

Cubierta: Roderick Chen/Superstock

Índice

- Aborígenes australianos, 244-45, 270
- Abuelos, 33
- Acento, 198
- Acontecimientos, cadena de, 260
- Acontecimientos, secuencia de, 258
- Actor, 218
- Adaptación, 309
- Adivinación y adivinos, 230, 237, 239, 240
- Adivinanzas, 221, 225
- Adolescencia, 32
- Adopción, 98
- Adulterio, 51, 52, 96, 239
- Adulto, convertirse en, 32-33
- Adquirida, cultura, 32
- Afecto, 204
- Afines, 88, 156, 161
- Aforismo, 221
- Agnaticio, vínculo, 87
- Agnaticio, vínculo de descendencia, 95
- Agnaticios
 - grupos colaterales, 97-98
 - grupos de descendencia lineal, 94
- Agonístico, comportamiento, 135
- Agresión, 134-38
 - confundida con el sexo, 186
- Agricultura, 114
 - de arado, 117-18
 - de roza, 120-21
 - difusión, 265-66
 - esclavitud en la, 179
 - y Tercer Mundo, 192-93
- Akiga's Story* (Akiga), 37
- Alcohólicos Anónimos, 297
- Alfabetización, 19, 32, 220
- American Medical Association, 307
- Amor romántico, 64
- Análisis del discurso, 39
- Ancianos, los. *Ver* Envejecimiento
- Anderson, Barbara Gallatin, 36
- Anemia de células falciformes, 183
- Anglosajones, 93, 145, 273
- Animales
 - comunicación de los, 194-95
 - disposiciones pseudofamiliares de los, 73-74
- Anticoncepción, 54, 59
- Antropología, 9
 - aplicada, 9
 - cuatro campos de la, 7-9
 - de la empresa, 107-8
 - ecológica, 119
 - económica, 122
 - forense, 183
 - médica, 303-7
 - práctica, 10, 303-8
 - trabajo de campo en, 4-5
 - y aprendizaje, 4
 - y mediación cultural, 303
 - y raza, 183-84
 - visionaria, 10, 303, 308-14
- Aplicada, antropología, 9
- Apoyo, grupos de, 297, 302-3
- Aprendida, cultura, 32
- Aprendizaje, 4-14
 - modelo estímulo-respuesta, 27
 - depósito de, 28
- Árabes beduinos, 96, 115
 - y clientelismo, 181-82
- Arado, agricultura de, 117-18
- Aranda, 52-53, 228-29
- Árbitro y arbitraje, 147
- Arendt, Hannah, 167
- Aristóteles, 51, 188
- Armonía
 - como premisa religiosa navajo, 246-47
 - política y social, 140-41
- Arqueología, 9
- Arte
 - cualidades del, 206-7
 - para turistas, 212
 - político, 203
 - propagandístico, 203-4
 - publicitario, 203
 - religioso, 204
 - y cultura, 201-12
- Asambleas, 147-48
- Asentamiento, y comunidad y grupo de interés, 100-102
- Asertivo, comportamiento, 135
- Ashanti, 75, 90-91
- Ateísmo, del budismo, 248
- Atosi, 304
- Audiencia, 218
 - como filtro, 212-13
 - de cuentos populares (folclóricos), 222
 - de masas, 19, 314
- Autoayuda, 144-45, 148
- Autoridad, 134, 164, 167
- Avunculineal, línea de descendencia, 96
- Avunculocal, residencia, 76
- Ayurvédica, medicina, 306-7
- Azande, 239, 240

- Azar, 17
 Azteca, 242, 271, 283-85, 291
- Baganda, 165
 Banco Mundial, 303
 Banda, 73
 Bandas, ciudades estadounidenses, 139, 159, 200
 Bandidos, Tasmania, 283
 Bantú, 270
 burocracia de los, 164-65
 Baptistas Hopewell, 140-41
 Bateson, Gregory, 208-9
 Baule, 210, 211
Behavior: The Control of Perception (Powers), 27
 Benedict, Ruth, 184
 Bengé, 235
 Berdache, 54
 Bicéntrico, modo de acción política, 149, 150
 Bienes, reparto de, 125-27
 Bienestar personal, 17
 Big men, 157-59
 Bilocal, residencia, 76
 Biológica, antropología, 7
 Biológica, evolución, 267
 Bodas, 64, 67-68, 100
 Bosquimanos. Ver San
 Brahmanes, 193, 194
 Bromley, Allen, 302
Brown contra Board of Education, 184
 Brownsville, Texas, leyendas mexicano-americanas, 283-85
 Brujería, 246-47
 Brujos/as, 239, 240
 Budismo, 248-49
 Buen salvaje, concepto del, 217, 278
 Bulamogi, 165
 Bureau of Indian Affairs, 156
 Burocracia
 razones para el fracaso de la, 165
 y cultura global, 296-97
 Bush, George, 302
- Cadena de acontecimientos, 260
 Cadenas
 de acciones, 258-261
 de parentesco, 95
 patrilineales, 87
 Capital
 como factor de producción, 122, 124-25
 Capitalismo
 mercantil, 270
 moderno, 273-75
 occidental, 124-25
 Carencia de hogar, 265, 300, 303
 Cargo, cultos melanesios de, 288, 290-91
 Cargo-papel, relación, en el gobierno centralizado, 159
 Cargos, 134
 en la burocracia, 163
 sucesión en, 96
 Caribeña, región, 56, 183, 242, 271
- Carta Magna, 148
 Casta
 comparada con el sistema medieval europeo de estados, 175
 hindú, 173-75
 y sistema de clasificación estadounidense, 177-78
 Categoría social, 22
 Cazadores-recolectores, sociedades de, 113-15
 Ceremonias de curación, navajo, 247-48
 Césaire, Aimé, 280
 Chamanes, 243-44
 Cherokee, jefes de la paz y de la guerra, 160-61
 Chicamauga, 161
 China
 esclavitud en, 179, 180-81
 grupos de parentesco en, 92
 pseudofamilias, 100
 sistema político, 150
 vendado de pies, 117-18
Chiste y su relación con el inconsciente, El (Freud), 225
 Chistes, 221, 225
 Chomsky, Noah, 199
 Churinga (*tjurunga*), 52
 Ciclos, 261-262
 Ciencia
 comparada con el arte, 207
 en la sociedad global, 300, 302
 y concepción del mundo, 251, 25
 estudio del juego, 208-9
 y religión, 235, 239
 y medicina occidental, 305
 Cienciología, 252
 Cientificismo, 250
 «Cinco Conceptos», budistas, 248
 Circuncisión, 231-32, 244
 Cirenaica, clientelismo en, 181-82
 Clanes, 97, 156, 164
 Clanes reales, saga, 164
 Clase, conciencia de, y sistema estadounidense de clases, 177
 Clase media estadounidense, 176
 Clases, sociedad de, 175
 Clasificación, 172-78
 en la India antes de la independencia, 173-75
 principio humano de, 18
 sistema de rasgos de la cultura estadounidense, 175-78
 Clasificaciones linneanas, 15
 Clasificatorios, sistemas, 89, 90
 Clientelismo, 181-82
 Cobres kwakiutl, 130
 Coesposas, 79-80, 81
 Cognaticio, grupo de parentesco, 94
 Colapso cultural, bajo la expansión, 283-85
 Colateral, parentesco, 88
 Colón, Cristóbal, 269, 272
 Colonialismo, 280-81
 colapso cultural bajo el, 283-85
 disonancia cultural bajo el, 287-91
 extinción bajo el, 282-83
 resistencia y adaptación bajo el, 285-87

- Comanches, 139, 161, 284
- Combate
 - ordalía por, 146
 - singular, como resolución del conflicto, 146
- Compadrazgo, 98-99
- Compañía Británica de las Indias Occidentales, 273
- Compañía Británica de las Indias Orientales, 273
- Compañía de la Bahía de Hudson, 273
- Compañía Holandesa de las Indias Orientales, 273
- Comparador, 27-29, 260
- Complejas, sociedades modernas, trabajo de campo en, 40-41
- Comportamiento, 14
 - agonístico (asertivo), 135
 - animal, 17
 - tiras de, 218, 258
 - violento doméstico, 184
 - y términos de parentesco, 90
- Comunicación
 - animal, 194-98
 - con lo divino, 237-44
 - en modo bicéntrico, 150
 - en el sistema de colonias, 282
 - humana, 195-98
 - y símbolos, 194-98
- Comunidades
 - lingüísticas, 200, 201
 - redes informáticas como servicio especial, 314
 - y asentamientos y grupos de interés, 100-102
- Comunismo, 275
- Concepción del mundo, 234-35
 - aborígenes australianos, 245
 - y ciencia, 252, 253
 - y creencias sobre la enfermedad, 307
- Conciencia de clase y sistema estadounidense de clases, 177
- Conflicto, 135-37
 - complejidad del, 138-39
 - ideológico, 138-39
 - manejo del, 139-43
 - reprimido, 139
 - resolución del, 144-48
 - social, 138
- Confucio, 59
- Conley, Frances, 186
- Consanguíneos, grupos de parentesco, 93
- Contexto, de la sociedad global, 302, 303
- Contrato, principio humano del, 18
- Contrato de servidumbre temporal, 181
- Control de natalidad, 307. *Ver también* Anticoncepción
- Cook, James, 271
- Cookies, 271
- Cooperación, principio primate de, 17
- Corrección, e instituciones legales, 141-42
- Cortejo, 66-67
- Cortés, Hernán, 284-95
- Coste-beneficio, principio humano de, 18
- Covada, 53-54
- Creación, mitos de, 226-28
- Creatividad, y cultura, 216-20, 309
- Crestas culturales, 266, 269
- Crow, 90
- Cruzados, primos, 90
- Cuáqueros, 250
- Cuartelar, 93
- Cuentos, 221, 222-24
- Cuestionarios, en el trabajo de campo, 39, 41
- Cultos
 - bajo la disonancia cultural, 287-91
 - de cargo melanesios, 288, 290-91
 - de posesión vudú, 241-42
 - milenaristas, 288
 - yaquis, 286
- Cultura, 11-14
 - a pequeña escala global, 313-14
 - adquirida, 32
 - aprendida, 32
 - aprendizaje de la, 26-29
 - de aeropuerto, 294
 - de interés común, 295-98
 - dinámica de la, 258-69
 - global, 293-98, 300, 313
 - material
 - y clasificación estadounidense, 175
 - moderna a pequeña escala, 294, 295-98, 313-14
 - y arte, 201-12
 - y creatividad, 216-20
 - y lenguaje, 198-201
- Cultural
 - antropología, 7-9
 - dinámicas de la, 9-11
 - razones para estudiar, 10-11
 - colapso, bajo la expansión, 216-17
 - depósito, 258
 - evolución, 266-69
- Culturales, crestas, 266, 269
- Culturas de interés común, 295-98
- Curación, ceremonias navajo de, 247-48
- Danza del ciervo, yaqui, 218-19, 286
- Danza, y música, 204-6
- Darwin, Charles, 119-183
- Dayakos, 227-28
- Decoración, 202
- DeGobineau, Joseph Arthur, 183
- Delito, 143, 159
- Democracia, 263, 298
- Deng Majok, 102-3
- Deng, Francis, 102
- Deserancia, y religión, 248-49
- Depósito
 - cultural, 258
 - de aprendizaje, 28
 - genético, 28
- Derechos humanos, 296
- Descastar, 173-74, 182
- Descendencia jurídica, 95
- Descriptivos, sistemas, 89-90
- Desempleo, 260

- seguro de, 169
- Desigualdad, 172
- actitudes que crean, 182-88
 - alcance de la
 - en la esclavitud, 181
 - bajo el capitalismo, 274
 - más allá de, 188
 - y parias, 182
- Diablo, 224, 242
- Díada, 20-22, 76, 260
- Dialectos regionales, 200
- Dianética, 252
- Dictadura, 148, 310
- Difusión, 265-66
- Dinámica de la cultura, 258-69
- Dinero, usos capitalistas del, 124-25
- Dinka, 102
- religión de los, 237-39
- Diplomacia, y manejo y resolución de conflictos, 139, 151
- Discriminación por edad, 71
- Discurso, análisis del, 39
- Disonancia cultural, 187-91
- Divino, comunicación con lo, 237-44
- División del trabajo
- en sociedades pastoriles, 115
 - en sociedades de cazadores-recolectores, 114-15
 - esquimal, por género/sexo, 145
 - sesgo contra las mujeres, 184
 - y edad, 111
 - Ver también* Género y sexo, división del trabajo por
- Divorcio, 71-72
- hogares de, 81-82
- Doble descendencia, 96-97
- Dobuanos, 52
- Doméstica, producción, 125, 127, 273, 293
- Doméstico, trabajo, 11, 184
- Dominación
- jerarquías de, 73, 172
 - principio primate de, 16-17
- Dote, 84
- Drogas, como ventanas hacia lo divino, 237, 239, 242-43
- Dundes, Alan, 227, 230
- EAN (Everything and Nothing, Todo y Nada), 240
- East, Rupert, 37
- Ecología
- como premisa religiosa, 244-46
 - y conciencia ecológica, 119-22
 - y organización social hopi, 156
- Economía, ciencia de la, 273
- Economías, 111
- de mercado, 113, 122-26, 273, 292-93
 - sin mercado, 127-30
- Edad adulta
- convertirse en hopi, 156
 - desarrollo personal en la edad adulta, 33
- Educación, y sociedad global, 297-98, 300
- EE.UU.
- crianza de los niños, 32, 33
- clientelismo en el NW, 182
- como cultura sexualmente negativa, 49
- consumo de recursos, 110
- delito en, 143
- Ejército, 14
- envejecimiento, 41
- etnicidad, 166, 187
- expectativas de matrimonio, 69
- homosexualidad en prisiones, 99-100
- jerarquía en escuelas, 136
- modelos de hogares, 82
- predicadores como chamanes, 244
- racismo, 184
- relatos de héroe cultural, 224
- simbolismo de la bandera, 198
- sistema de clasificación de rasgos culturales, 175-78
- sistema político, 150
- variables del sistema de clases, 177
- y covada, 54
- y prejuicios contra la anticoncepción, 54
- Egipto, Antiguo, 163, 270
- Ego, antropológico, posición de, 94
- Egoísmo, del budismo, 248
- Eisenhower, Dwight David, 202
- Eliade, Mircea, 227
- Eliot, T. S., 261
- Empresa, antropología de la, 307-8
- Empresarios, 119, 122, 124
- Empresas agrícolas, 292-93
- Enculturación, 46-47
- Endogamia, de castas hindúes, 173
- Enfermedad
- ceremonias de curación navajo, 247-48
 - conceptos de, 305, 306
 - desnutrición en el Tercer Mundo, 293
 - orígenes de la, 226
 - y antropología médica, 303-7
 - y colonización, 278, 280, 283
 - y dinka, 238
 - y huicholes, 243
 - y paiutes, 289
- Entorno, 110
- bajo el capitalismo, 265, 274
 - ruina del, 120-22
 - y sociedad global, 300
- Entrevista, en el trabajo de campo, 39, 41
- Envejecimiento, 33-34, 41, 169
- Epigenética, teoría de la procreación, 51
- Epstein, Jacob, 210-11
- Escarificación, 202
- Esclavitud, 18, 272, 292
- Esclavos, 175, 178-81
- como no parias, 182
 - liberados, con estatuto de parias, 184
- España
- adopción, 98
 - envejecimiento, 34
 - estructura de responsabilidad gubernamental, 169
 - etnicidad, 186

- seguro de vida en, 70
- simbolismo de la bandera, 198
- sistemas de parentesco, 93
- prejuicios contra la anticoncepción, 54
- Esposas
 - como víctimas universales del homicidio, 143
 - intercambio de, 127-28
- Esquemas, 29, 89
- Esquimal
 - abandono de los ancianos, 33-34
 - costumbres de matrimonio y divorcio, 72
 - duelos de canciones, 146
 - resolución de conflictos por autoayuda, 145
 - subsistencia, 114
 - terminología del parentesco, 90
- Essay on the Inequality of the Human Race* (DeGobineau), 183
- Estado-nación, 165-66
- Estados, sistema de, Europa medieval, 175-77
- Estética, 204, 210-12
- Estructura social, 15
- Eta, 182
- Ética protestante, 274
- Etnicidad
 - de la Unión Soviética, 150, 166, 167, 187, 260
 - de los negros estadounidenses, 184
 - y etnocentrismo, 186-88
- Étnico, 166
- Etnocentrismo, 34-35
 - y etnicidad, 186-88
 - y lenguaje, 172-73
 - y religión, 236
- Etnociencia, 39
- Etnografía, 5-7
 - de empresas, 307
 - y religión, 236-37
 - y trabajo de campo, 36
- Etólogos, 134
- Europa
 - expansión colonial de, 269-75, 278-80
 - sistema medieval de estados en, 176-77, 306-7
 - comparado con el sistema hindú de castas, 175
 - y racismo, 183
- Evans-Pritchard, E. E., 37, 239
- Evolución
 - biológica, 267
 - biológica y cultural, 266-69, 312
 - cultural, 266-69
- Exclusivos, grupos de parentesco, 94-95
- Exogamia, 64-66
- Expansión europea, 270-75
- Expectativas, estudio etnográfico de, 310
- Explicación, 198
 - en arte, 206, 210-12
- Extinción, bajo la expansión, 282-83
- Fábricas, mujeres en las primeras, 118
- Fagan, Brian M., 278
- Familia, 64
 - bajo la estructura global, 296
 - como gobierno, 155
 - como institución de respaldo, 72-73
 - extensa, 64
 - matricéntrica, 64
 - nuclear, 64
 - y hogares, 72-83
- FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), 293
- Faraón, 163
- Feminidad, 56, 58-59, 118, 231-32
- Femmes, 100
- Ferguson, Marilyn, 154
- Feudalismo, y derechos y tenencia de la tierra, 175
- Ficticio, parentesco, 98-100
- Fidelidad, y burocracia, 167
- Fiesta del peyote, 243
- Finney, Ben R., 311
- Física (biológica), antropología, 7
- Folclore, 222, 225-26
- Fonemas, 198-99
- Fonética, 9
- Formas sociales, 20-22
- Fosterage, 98
- Fratría, 98
- Fratricidio, 143
- Fuerza, 163, 167, 302
- Función parental, 33, 102
- Furst, Peter T., 243
- Galileo, 235
- Garabateo, 202
- Gbogboese, 199
- «Gen egoísta», 17
- Generación, 86
- Género y sexo, 47-48, 54, 56-60
 - división del trabajo por, 114-15, 116, 117, 118-19, 145, 314
 - identificación de, 56, 58-59
 - y sexismo, 184-86
- Generocentrismo, 57-58, 60
- Genético, depósito, 28
- Gestos, como símbolos, 197
- Ghost dance*, paiute, 288-89, 290
- Giallombardo, Rose, 99, 100
- Gisu, 231-32
- Glasnost, 150
- Gobierno, 154
 - bajo el capitalismo moderno, 274-75
 - big men* como, 157-59
 - familias como, 155
 - grupos ceremoniales como, 155-57
 - linajes como, 157
 - ramas de linaje como, 157
 - tareas de, 167-70
 - y mercantilismo, 271-72, 273
- Goodenough, Ward, 94
- Gramática, 9
 - estructuras profundas y superficiales de, 199
 - y aprendizaje, 29

- Gran cadena del ser, 278
 Gran Cuenca, 110, 114
 Grandes Llanuras, 114, 115
 Grecoarábica, medicina, 306-7
 Greenpeace, 297
 Griegos, antiguos, 51, 179
 Groenlandia, duelos de canciones de, 146
 Groos, K., 208
 Grupo, matrimonio de, 80
 Grupo de interés, y comunidad y asentamiento, 100-102
 Grupo de parentesco cognaticio, 94
 Grupo social, 22
 Grupos
 ceremoniales, como gobierno, 155-157
 colaterales agnaticios, 97-98
 colaterales uterinos, 97-98
 de apoyo, 297, 302-3
 de descendencia unilineal, 95-96
 de parentesco, 92, 100
 cognaticio, 94
 consanguíneos, 93
 exclusivos, 94-95
 lineal agnaticio, 94
 lineales uterinos, 94
 matrilineales, 94
 omnilateral, 93-96
 omnilineal, 94
 patrilineales, 94
 Guerra
 avances tecnológicos, 271
 jefes rojos cherokees de la, 160-61
 y diplomacia, 139-41, 151
 y esclavitud, 180
 y las ciudades-estado griegas, 260
 y sistemas de linaje, 157
 Guerra del Golfo, 303
 Guerra Mundial, Primera, 166
 Guerra Mundial, Segunda, 111, 181
 Guerreras
 culturas, 139
 profesiones, autoproclamadas, 139
 Habilidades sociales, 118
 Haití, 24-42
 Hall, Edward T., 14, 258
 Hare Krishna, 252
 Harvey, William, 305
 Hawái, 162
 Hawaiano, sistema de terminología de parentesco, 90
 Hechicería, 247
 Henry, Jules, 314
 Herencia, estrategias de, 17
 Hermanos de las uñas, 93
 Herramientas, definición, 7
 Heyerdahl, Thor, 269
 Himalaya, Levine, estudios de familias del, 36
 Himmelheber, Hans, 210
 Hinduismo, 173, 174, 175, 252
 Hine, Virginia H., 296
 Hipocrática, medicina, 306-7
 Hogar
 cuatro clases de, 75
 de familias humanas, 72-83
 impacto del divorcio en el, 72, 81-82
 USA, 100
 Hogares
 de nuevo matrimonio, 81, 82-83
 madre-hijos, 76
 matricéntricos, 82
 padre-hijos, 82
 uniparentales, 76, 82
 Hombre-centro. Ver *Big men*
 Hombres
 concepto de trabajo de los hombres, 118
 e idea de paternidad, 80
 funciones procreadoras de los, 52
 menstruación simbólica, 50, 53
 sociedades hopi de, 156
 y confusión sexo-poder, 60
 y mujeres dependientes, 117-18
 y poliginia, 78, 80
 y reproducción, 53-54, 56
 y violencia contra mujeres y niños, 184
 Homicidio, 143
 Homo Faber, 208
 Homo Ludens, 208
 Homo sapiens, 15
 Homosexualidad, 54-56, 99-100
 Homúnculos, 51
 Honko, Lauri, 230
 Hopewell, baptistas, 140-41
 Hopi, 76, 120, 201
 gobierno de grupos ceremoniales de los, 155-57
 Horticultoras, sociedades, 116-17, 230
 Hua, 51, 52
 Huella cultural, cuestionamiento de la, 216-17
 Huicholes, 242-43
 «Huida cultural», 291
 Huitzilopochtli, 284
 Huizinga, J., 208
 Humana, sociedad, 18-19
 Humanos
 derechos, 296
 familias y hogares, 74-81
 Iconos, 203, 204
 Ideología, y sectas, 250-52
 Ideológico, conflicto, 138-39
 Idoma, 15
 Igbo, 37
 Iglesia
 católica (romana), 71, 98, 200, 242
 de Inglaterra, 72
 de la Unificación, 251-52
 «Nativa Americana», 243
 presbiteriana coreana, 251
 Igualitarismo, de las sociedades sin Estado, 154, 159
 Illegítimos, nacimientos, 82

- Impulso agresivo, 134-35
- Incesto, tabú del, 64, 65, 100
- India
 - guerras lingüísticas de los 40, 200
 - sistema de castas antes de la independencia, 173-75
 - comparado con el sistema de clasificación estadounidense, 177-78
 - y esclavitud, 179, 181
 - tradicional, cortejo en la, 67
- Indígena, 114
- Indios americanos, 110, 270
 - colateralidad, 97, 98
 - guerreros de las Grandes Llanuras, 139
 - hundimiento bajo el mercantilismo, 272
 - lengua de los, 89
 - premisas religiosas ecológicas de, 244, 245-46
 - subsistencia de los, 114
 - y el peyote en la religión indígena, 243
 - Ver también tribus específicas*
- Industria del automóvil, 262
- Industrial, sociedad, tipos de trabajo, lista, 11
- Industrialismo fabril, 118-19
- Infantil, trabajo, bajo el capitalismo, 274
- Infantiles, malos tratos, 184
- Inis Beag, 49-50
- Instituciones de rango, 172-73
- Instituciones legales, bases de las, 141
- Interacción
 - dentro de la clase
 - y sistema de clases estadounidense, 177
 - y aprendizaje de la cultura, 30-31
- Intercambio, principios de, sin mercado, 127
- Interés común, culturas de, 295-98
- Intocables
 - como parias útiles, 182
 - de la India, 174
- Invención, 262-65
- Inventos domésticos, y posición social de las mujeres, 263, 265
- Invocación, 237, 238
- Iroqueses, 76, 78, 89, 90
- Isabel la Católica, reina, 271
- Isla Flinders, 283
- Islam, 239. *Ver también* Musulmanes
- Isoma, ritual, 230-31
- Ituri, selva de, 114.
- Japón, 175, 179
- Jati, 173
- Jefaturas polinesias, 161-63
- Jefe nuer mediador piel de leopardo, 146-47, 151
- Jerarquía
 - de dominación, 73
 - y orden social, 172
 - de papeles de jefaturas polinesias, 161-162
 - humana y primate, 136
 - principio primate de, 16-17
 - y burocracia, 163
 - y gobierno central, 160
 - y sociedades sin Estado, 154-55
- Jesuitas, y yaquis, 286. *Ver también* Misioneros
- Jones, Eric M., 311
- Juan sin Tierra, rey, 148
- Judíos y religión judía, 72, 184, 239
- Juego
 - cara de, 208
 - y arte, 206, 207-9
- Juegos, como resolución de conflictos, 146
- Jukun, 14
- Jurídica, descendencia, 95
- Kachina, culto, 156
- Kalahari, desierto de, 114
- Kanuri, musulmanes, 72
- Karma, 249
- Kastenbaum, Robert, 34
- Keil, Charles, 204, 205, 224
- Keller, Helen, 195-96
- Kennedy, John F., 202
- Khoikhoi, 278
- Kings Canyon National Park, 246
- Kshatriya, 174
- Kula, 128-29
- Kwakiutl, 129, 130
- Labradores propietarios, de Europa medieval, 175
- Landers, Ann, 186
- Lapones, 115
- Latifundios, 272
- Le Golif, 56
- Lectura, 220-21
- Leeuwenhoek, Anton van, 51
- Legitimidad. *Ver* Autoridad
- Leif Eriksson, 269
- Lenguaje, 194
 - como sistema de símbolos, 197
 - generativo, 199
 - y cultura, 198-201
 - y poder, 201
- Lenin, Vladimir, 167, 204
- Leonardo da Vinci, 263
- Levine, Nancy, 36, 80-81
- Levirato, 70-71
- Ley
 - egipcia antigua, 163
 - internacional, 151
 - y manejo del conflicto, 139, 140, 141-43
- Leyenda, 221, 224-25
- Leyendas del fantasma de la carretera, 224
- Liberia, 145-46, 186
- Libre elección, 17
- Liderazgo
 - centralizado, 159-63
 - de *big man*, 157-59
 - en sistema de linaje, 157
 - navajo, 155
 - y religión y poderes, 155
- Linajes, 95-96

- como gobierno, 157
- matrilineales, 96
- patrilineales, 95-96
- Línea de descendencia avunculeal, 96
- Lineal, parentesco, 86-88
- Lingüística, 9
- Lingüísticas, comunidades, 200, 201
- Linneo, 15
- Linton, Ralph, 217
- Loa, 241-42
- Lobo, 271
- Locura bruñeril, 247
- Lozi, 148
- Lumholtz, Carl, 242
- Luo, 70

- Macho Alfa, 136
- Madre-hijos
 - hogares, 76
 - relaciones, en la esclavitud, 180
- Madres, enseñando el papel de, 15, 47
- Mahala y Purit, mito de (dayako), 228
- Mahayana, budismo, 248
- Mal, y religión, 246-47
- Malinowski, Bronislaw, 37, 52, 67
- Mamíferos, 15-16, 17, 46
- Mana, 161
- Mantenimiento, 113
 - trabajo de, moderno, 265
- Mapas, 123, 271
- Marido-esposa, residencias, occidentales, 76-77
- Marx, Karl, 224
- Marxismo, 275
- Massachusetts, Instituto Tecnológico de, 199
- Masturbación, 49
- Mata Hari, 60
- Matelotage, 56
- Materia, cambiada por la cultura, 11-14
- Materialismo, del budismo, 248
- Maternidad, 59
- Matricéntrica, familia, 64
- Matricéntricos, hogares, 82
- Matrilineales
 - cadena, 87-88
 - grupos de parentesco, 94
 - linajes, 96
- Matrilocal, residencia, 75
- Matrimonio, 64-72, 78-81
- Matrimonio de grupo, 80
- Matrimonio plural, 78-81
- Maximización, 124
- Mediación, como resolución del conflicto, 146-47
- Médica, antropología, 303-7
- Médicas, doctrinas, 306-7
- Medicina
 - ayurvédica, 306-7
 - greco-arábiga, 306-7
 - hipocrática, 306-7
 - y religión, 305-6
- Medieval, Europa, sistema de estados, 175, 176, 177
- Mehinaku, 50, 53, 54
- Melanesia
 - cultos de cargo de, 288, 290-91
 - gobiernos de *big man* en, 157-59
- Menes, 163
- Menonitas, 250
- Menopausia, 50, 72
- Mensaje, del arte, 203-4
- Menstruación
 - actitudes culturales hacia, 50
 - masculina simbólica, 50, 53
- Mercado, 11, 113
 - economía de, y Tercer Mundo, 292-93
 - «gran transformación» del, 273
 - intercambio de, 125-26
 - plaza del, y principio de mercado, 125-26, 127
 - principio de, 125-26, 127, 273
- Mercantilismo, y expansión, 271-72, 273
- Mexicano-americanas, leyendas, sur de Texas, 224-25
- Milenaristas, cultos, 288
- Misioneros, 236, 278
- Mitad, 98
- Mito, 197, 221-22, 226-29, 230
- Mitología, en la sociedad global, 297-98
- Mitos de creación, 226-28
- Moctezuma I, 284, 285
- Modelo cultural, cuestionamiento, 216-17
- Modos políticos de operación, 149-51
 - bicéntrico, 149, 150
 - multicéntrico, 149
 - unicéntrico, 149
- Mombasa, 54-56
- Monoculto, 7
- Monogamia, 79
- Moon, Sun Myung, 251-52
- Moonies, 252
- Morfemas, 199
- Morgan, Lewis H., 89-90
- Mormones, 72, 78
- Motines, 143
- Movilidad
 - de los siervos, falta de, 175
 - y aprendizaje de la cultura, 32
 - y casta hindú, 174, 175
 - y sistema de clasificación estadounidense, 175, 177
- Moytoy, 161
- Mujer llorosa, leyenda de la, 224-25
- Mujeres
 - bajo el capitalismo, 274
 - como género de respaldo, 60
 - como mediadoras políticas en sociedades a pequeña escala, 151
 - concepto de trabajo de las, 111, 118, 184
 - dependencia de los hombres, 117-18
 - derechos procreadores de, 51
 - e instituciones de crédito, 308
 - e inventos, 263, 265
 - en los relatos tiv, 222-24

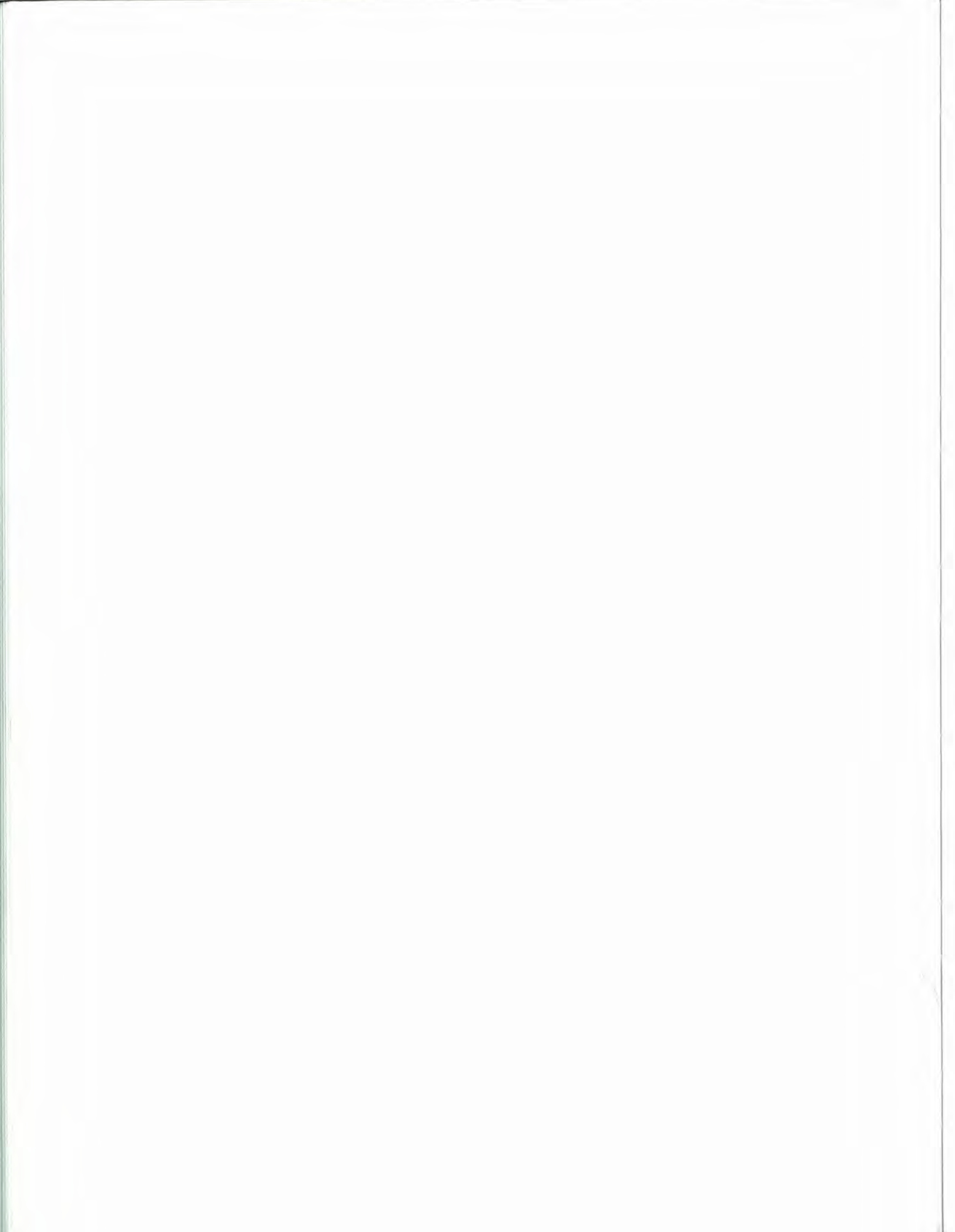
- gisu, 232
 importancia en las sociedades horticultoras, 116-17
 llorosa, leyenda mexicano-americana, 224-25
 ndembu, 230-31
 redefinición decimonónica, 118
 salarios de las, 119
 y desigualdad en el trabajo, 188
 y poliginia, 78-80
 Mujeriego, leyenda del, 224
 Multicéntrico, modo de acción política, 149
 Munn, Henry, 243
 Música
 y danza, 204-6
 política soviética, 203-4
 Musulmanes, 69, 72, 78, 140, 271
 Mwengi, 230
 Myerhoff, Barbara, 243
 Mynihan, Daniel Patrick, 300
- Nagelbruder*, 93
 Nandi, 69-71
 «Nativismo», 291
 Navajo, 155, 246-48
 Consejo Tribal, 155
 Navegación, tecnología, 270-71
 Ndembu, 230-31
 Neolocal, residencia, 76
 Nepaleses tibetanos, 80-81
 Neutralizaciones, e instituciones legales, 141
 Nihilismo, del budismo, 248
 Niños, ventas de, 180
 Nirvana, 248, 249
 No casadas, personas, 66
 Nómadas, 115
 Norma, ruptura de la, e instituciones legales, 141
 Nuclear, familia, 64
 Nuer, 37, 96, 110
 autoayuda, 144-45
 jefe piel de leopardo mediador, 147-47, 151
 Nuevo matrimonio, hogares de, 81, 82-83
 Nyakyusa, 93
- Observación participante, 36, 37
 Occidente
 adolescencia, 32-33
 asesinato, 142
 consumo de recursos, 110
 creencias reproductivas, 52
 delito, 143
 economía, 122, 127
 expectativas de matrimonio, 69
 fascinación por *big man*, 159
 hogares uniparentales, 76, 82
 ideas de arte, 201
 modelos de hogares, 76-77, 82
 ritos y valores religiosos, 226, 239
 tabú menstrual, 50
 violencia familiar, 186
 y familia nuclear monógama, 81-82
- Ocupación
 y castas hindúes e Intocables, 173, 182
 y sistema de clases estadounidense, 177
 Oferta y demanda, 126, 129
 Ojibwa, 89
 Omaha (tribu), 90
 Omnilateral, grupos de parentesco, 93-96
 Omnilineal, grupos de parentesco, 94
 Ona, 283
 Onán-Tamar, historia de, Génesis, 70
 Oportunidad, y sistema de clases estadounidense, 175, 177
 Oposición segmentaria, principio de, 96
 Oración, 237, 238
 Oráculos, 239, 240
 Ordalía
 azteca, 271
 como resolución de conflictos, 145-46
 Orden, 136-38, 148-51, 167
 Ordenadores, 263, 314
Origen de las especies (Darwin), 183
 Orígenes, mitos de los, 226-28
 Orozco, José Clemente, 210
 Ortiz, Alfonso, 234
 Otelo (Shakespeare), 197
Oxford English Dictionary, 207
- Padrino*, El, 159
 Paiute, 110, 288-89
 Palestinos, 166
Panchayat, 173
 Papel, 218
 base de sistema de poder, 162
 de poder de los jefes polinesios, 161
 en la burocracia, 163
 relación papel-cargo, 159
 Papel social, y género, 59-60
 Paralelos, primos, 90
 Parentesco
 cadenas de, 95
 clases de, 86-88
 colateral, 88
 ficticio, 98-100
 grupos de, 92-100
 lineal, 86-88
 principio primate del, 17
 ruptura bajo la esclavitud, 180, 181
 uso metafórico del, 99-100
 términos de, 31, 88-92
 vinculado con el comportamiento, 90
 Parias, 182
 instituciones, 172, 188
 Parientes
 de la cabeza, 93
 de la muñeca, 93
 del cuello, 93
 e incidencia del homicidio, 143
 Parker, Dorothy, 70
 «Pastel de la costumbre», 216
 Pastoralismo. Ver Sociedades pastoriles

- Pastoriles, sociedades, 115-16, 179
- Paternidad, 59, 74, 80, 81, 102-103
- Paternidad/maternidad, 102-3
- Patrilineales
- cadena, 87
 - grupos de parentesco, 94
 - linajes, 95-96
- Patrilocal, residencia, 75
- Paz, 138, 139, 167
- Pensamiento, definición, 29
- Pequeña escala, culturas, en sociedades globales, 294, 295-98, 313-14
- Perestroika, 150
- Persona, concepto moderno de la, 296
- Pesimismo, del budismo, 248
- Peyote (*peyotl*), 242, 243
- Pigmeos, 114
- Pinturas de arena, navajo, 247
- Placer, como beneficio del rango, 188
- Plantas
- esquemas, 31
 - y brujería, 247
- Pobreza, 265, 293
- Poder
- como beneficio del rango, 188
 - de estatuto, 160
 - del *big man*, 158, 161
 - en hogares padre-hijo varón, 77
 - y culturas guerreras, 139
 - y género y sexo, 60
 - y hogares marido-esposa, 77
 - y lenguaje, 201
 - y matrimonio, 64
 - y navajo, 155
 - y religión, 237
 - y oposición segmentaria, 96
- Poliandria, 36, 80-81
- fraterna, 81
- Poligamia, 78
- Poliginia, 78-80, 81
- Polinesias, jefaturas, 161-63
- Políticos, modos de operación, 149-51
- Políticos, sistemas
- animales y humanos, 138
 - orden en los, 148-51
- Pornografía, 212
- Portolano, 271
- Posesión, 237, 239
- y sistema estadounidense de clases, 177
 - de los chamanes, 243
 - vudú, 241-42
- Potlatch, 129-30
- Pradera, afroasiática, desecación de la, 266
- Precio de la novia, 67-68
- Precio del novio, 68
- Predicción, 309-11
- Preformación, teoría procreativa de la, 51
- Presley, Elvis, 70
- Prestigio
- como beneficio del rango, 188
 - y economías sin mercado, 127, 129, 130
 - y sistema estadounidense de clases, 177
- Primates
- estudio antropológico de los, 7
 - jerarquía y territorialidad de los, 136
 - sociedad, 16-17
- Primos cruzados, 90
- Primos paralelos, 90
- Principio de oposición segmentaria, 96
- Principios de intercambio, sin mercado, 127
- Procreación, 46, 48, 51
- Producción
- doméstica, 125, 127, 273, 293
 - cadena de, 263
 - factores de, 122-25
- Productivo, trabajo, 111
- Progenitores, no casados, hogares de, 82
- Propiedad
- como beneficio del rango, 188
 - principio humano de, 18
 - y capitalismo, 274
 - y matrimonio, 64
 - y sistemas esclavistas, 178
- Proverbios (refranes), 221, 225
- Pseudofamilias, 100
- Ptolomeo, 271
- Pubertad, 32
- Pueblo, 203
- Tewa, 150
- Pueblos bálticos, 166
- Pulverin, 56
- Puritano, 72
- Qijuk y Kingler, resolución del conflicto, 145
- Quetzalcoatl, 284, 285
- Ramas de linaje, como gobierno, 157
- Rango, instituciones de, 172-73
- Rasgos culturales, sistema de clasificación estadounidense 175-78
- Raza y racismo, 182-84
- Realimentación, 27-29
- Reciprocidad, 125, 127, 158, 159, 167
- Recursos, 110
- y capitalismo moderno, 275
 - y conflicto, 135
 - y territorialidad, 136
- Red, 18, 20-22
- informática
 - como comunidades con fines especiales, 314
 - principio humano de utilización, 18-19
 - segmentaria, policéfala, basada en las ideas, 296-97
- Reincorporación (agregación) ritos de, 237
- Relaciones serviles, 179-80
- Relaciones sociales, 19-20
- Religión, 235-50
- premisas bajo la, 244-49
 - y conflicto, 139, 142

- y denuncia, 248-49
- y maldad humana, 246-47
- y medicina, 305-6
- «Religión primitiva», estudios de, 236, 245
- Reparto, cuatro formas, 125
- Representación, 212, 217-20, 229-30
- Reproducción, 46-47, 48, 51-54
- Residencia, 75-78
 - avunculocal, 76
 - bilocal, 76
 - matrilocal, 75
 - neolocal, 76
 - patrilocal, 75
 - unilocal, 76
 - uxorilocal, 75
 - virilocal, 75
- Residencias marido-esposa, occidentales, 76, 77
- Revelación, 237, 239
- Revolución Agrícola, 314
- Revolución Americana, 161, 300
- Revolución Industrial, 118, 262, 263, 272, 273, 297, 314
- Revolución Mexicana, 286
- Riesgo (inventiva), 122, 124
- Rig Veda, 174
- Riqueza de las naciones* (Smith), 273
- Ritos de paso, 229-30
 - de ciclo vital, 231-32
- Ritos de reincorporación (agregación), 237
- Ritos de separación, 237
- Ritos de transición, 237
- Ritual isoma, 230-31
- Ritual, 142, 229-32
 - de curación, 230-31
 - y clanes hopi, 156
 - y mito, 230
- Rivera, Diego, 210
- Rol. Ver Papel
- Romanticismo alemán, 166
- Rusa, república, 167
- Rutas comerciales, 269
- Ruth, Libro de, 70
- Saami, 115
- Sacrificio, 237, 239
- Salvajes, concepto de los, 216-17
- Salyut*, 312
- San Diego, trabajo de campo con ancianos, 41
- San Luis de Potosí, 243
- Sand, Georges, 59
- Sanscritización, 174
- Santuarios de la lluvia, 124
- Sapir, Edward, 200
- Sassywood, hombre, 145-46
- Sati, 69
- Schechner, Richard, 218
- Schumann, Clara, 59
- Seathl, Jefe, 246
- Sectas, e ideología, 250-52
- Secuencia de acontecimientos, 258
- Segunda jornada, de las mujeres, 184, 265
- Seguridad social, 169
- Seguro de desempleo, 169
- Seguro de vida, 70
- Séneca, 51
- Separación, ritos de, 237
- Sequoia Bark*, 246
- Sequoia National Park, 246
- Ser, gran cadena del, 278
- Servicio del novio, 76
- Servicio, trabajo de, 296
- Servicios
 - reparto de, 125-27
 - sociedad de, 119
- Servidumbre, 172, 178-82
 - por deudas, 181
 - temporal, contrato de, 181
- Serviles, relaciones, 179-80
- Sexismo, 47, 60, 71, 184
- Sexo, 47, 48, 60
 - confusión del
 - con agresión, 186
 - con poder, 60
 - identidad de, 56, 58
- Sexo y género, división del trabajo por. Ver Género y sexo
- división del trabajo por.
- Sexualidad, 47-50
- Sexualmente negativas, culturas, 49-50
- Sexualmente positivas, culturas, 49-50
- Shakespeare, William, 197, 217, 259
- Shoshones, 110, 284
- Shudra, 174
- Sib, 93-94
- Siberianos septentrionales, 115
- SIDA, 307
- Siervos, 175
- Signo, 195
- Simbolismo
 - de la circuncisión gisu, 232
 - de los aborígenes australianos, 245
 - del ritual isoma, 230, 231
 - religioso dinka, 238
 - religioso huichol, 242
- Símbolos, 195-98
 - artísticos, 206
 - y comunicación, 194-98
- Simulaciones, en sociedades globales, 302-3
- Sindicatos, 118
- Sintaxis, 199
- Sirvientes, y Revolución Industrial, 263
- Sistema de estados, Europa medieval, 175-77
- Sistema de terminología de parentesco hawaiano, 90
- Sistemas clasificatorios, 89, 90
- Sistemas descriptivos, 89-90
- Smith, Adam, 273
- Social
 - conflicto, 138
 - estructura, 15
 - papel, y género, 59-60

- Sociales
 - formas, 20-22
 - relaciones, 19-20
 - trampas, 252, 258, 260-61, 287, 310-11
- Socialismo, 275
 - fabiano, 275
- Sociedad
 - a pequeña escala, 37-40, 295, 295-98, 313-14
 - anónima, 263, 273
 - basada en el intercambio de mercado, 273-75
 - de clases, 175
 - de servicios, 119
 - global, 293-98
 - humana, 18-19
 - industrial, tipos de trabajo, lista, 11
 - modificada por la cultura, 15, 20-22
 - primate, 16-17
- Sociedades
 - complejas modernas, trabajo de campo en, 40-41
 - de cazadores-recolectores, 113-15
 - extinción de las, 283
 - rituales de las, 230
 - esclavitud en las, 178
 - horticultoras, 116-17, 230
 - pastoriles, 115-16, 179
- Subdesarrollo, 291-93
- Subsistencia, 11, 113-19, 273, 293
- Sucesión, 95, 96
- Sufrimiento, del budismo, 248-49
- Sullivan, Anne, 195-96
- Suposiciones ocultas, 80
- Suwanish, tribu, 246
- Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (Morgan), 89
- Tabú, 161
 - del incesto, 64, 65, 100
- Tahití, 162
- Tallensi, 96
- Tareas vitales
 - humanas, 19
 - primates, 17
- Tasmanos, 278, 282-83, 284, 291
- Tatewari, 243
- Taxonomía, 15
- Tay-Sachs, enfermedad de, 183
- Tecnología, y expansión europea, 270-71
- Televisión, 209, 221, 287, 295, 302-3, 309, 314
- Tenochtitlán, 284, 285
- Teocracias, 162
- Tercer Mundo, 291-93, 308
- Términos de parentesco, 31, 88-92
- Terratenientes y movilidad, en la Europa medieval, 175
- Terremoto Kanto (1923), 294
- Territorialidad, 16, 136
- Textor, Robert B., 310
- Theravada, budismo, 248, 249
- Thing, islandés, 147-48
- Thompson, Michael, 267
- Tiannamen, Plaza de, 303
- Tiempo del sueño (el sueño), 228-29, 245
- Tierra
 - como factor de producción, 122-24
 - derechos sobre, 175
 - posesión, 175
- Tikopia, 96
- Time, 308
- Tiranía
 - evitación por los indios americanos, 160-61
 - protección sogra contra, 165
 - y gobierno centralizado, 160
- Tiv, 5, 15, 26, 35, 37-38, 172
 - akombo* y *tsav*, 240
 - arte, danza y música, 204-6
 - asambleas, 148, 157
 - como horticultores, 116
 - conceptos geográficos de los, 123-24
 - coesposas, 79
 - corrección entre los, 142
 - doble descendencia, 96-97
 - escarificación, 202
 - forma de levirato, 70-71
 - gestos, 197
 - gramática, 199
 - hogares, 76-77
 - intercambio de esposas, 127-28
 - lengua, 29, 31
 - linaje, 164, 264
 - medicina, 303-4, 307
 - parentesco metafórico, 99
 - reglas de matrimonio, 69
 - relatos, 222-24
 - siervos por deudas, 181
 - sistema de dinero, 125, 128
 - términos de parentesco, 91-92
 - y gobierno, 159
 - y menstruación, 50
 - y tabú del incesto, 65
- Tiwi, 66, 69
- Toda, 81
- Tokai Bank, 294-95
- Tolstoi, León, 220
- Tonga, 124
- Tonga, 162
- Totemismo, 236
- Trabajo, 110-19
 - de servicio, 296
 - división del
 - como factor de producción, 122
 - doméstico, 78
 - en la agricultura con arado, 117
 - en sociedades de cazadores-recolectores, 114-15
 - en sociedades pastoriles, 115
 - por género o sexo, 60, 114-15, 116, 117, 118-19, 145, 314
 - visión económica de la, 113
 - y edad, 111
 - y sesgo contra las mujeres, 184

- doméstico, 11, 184
- explotación capitalista del, 274
- femenino, concepto del, 111, 118, 184
- grupos y modelos de, 307
- infantil bajo el capitalismo, 274
- masculino, concepto del, 184
- no productivo, 111
- productivo, 111
- Trabajo de campo, 4-5, 35-41
 - en modernas sociedades complejas, 40-41
 - en sociedades a pequeña escala, 37-40
- Trampas sociales, 252, 258, 260-62, 287, 310-11
- Transición, ritos de, 237
- Trashumancia, 115-16
- Trayectorias, 261-62
- Tríada, 22, 98, 99
- Tribunales africanos, 148
- Triparticiones de Warner, 176
- Trobiand, islas, 37, 50, 51, 52, 67
 - reciprocidad en las, 125, 128-29
- Tucanini, 282
- Turner, Victor, 218
- Unicéntrico, modo de acción política, 149
- Unilineal, grupos de descendencia, 95-96
- Unilocal, residencia, 76
- Uniparentales, hogares, 76, 82
- Uterino
 - vínculo, 87
 - vínculo de descendencia, 95
- Uterinos
 - grupos colaterales, 97-98
 - grupos de parentesco lineales, 94
- Uxorilocal, residencia, 75
- Vaisha, 174
- Vancouver, isla de, 129
- Varna, 174
- Venganza de sangre, 59, 225
- Verdad, conceptos de, 226-27
- Vestido y Revolución Industrial, 262
- Vida
 - cómo cambia por la cultura, 11-14
 - como trayectoria, 261
 - viaje a través de una, 29-34
- Vietnam, Guerra del, 252, 297
- Villon, François, 259
- Vínculo
 - agnaticio, 87
 - de descendencia agnaticio, 95
 - de descendencia uterino, 95
 - uterino, 87
- Violación, 60
- Violencia, masculina, contra mujeres y niños, 184
- Virilocal, residencia, 75
- Visionaria, antropología, 303, 308-14
 - predicción y caos, 309-11
 - y ciencia política, 311
- Viudas y viudez, 64, 66, 69-71
- Viudedad, 68
- Viudos, 64, 66, 69, 71
- Vudú, 240-42
- Wallace, A. F. C., 78
- Ward, Martha C., 40
- Warhol, Andy, 207
- Warner, Lloyd, 176
- Washington, George, 224
- Weiner, Annette, 52
- Whitney, Eil, 263
- Whorf, Benjamin Lee, 201
- Wilson, Woodrow, 166
- Women's World Banking, 308
- Wovoka, 289
- Yako, 96
- Yana, 278
- Yanomamo, 125
- Yaquis, 218
 - y colonialismo, 285-87, 291
- Yo, y conceptos budistas, 248, 249
- Yoruba, 304-6
- Zapotecas, indios, 141
- Zibondo, 165



Sobre el autor



PAUL BOHANNAN es tan americano como se pueda ser. Si se traza una línea desde Seattle a Miami y otra desde San Diego a Portland, Maine, se cruzan en Lincoln, Nebraska, donde nació. Pero no estuvo allí mucho tiempo. Su padre era un ingeniero que se movía mucho, de modo que nunca tuvo realmente una ciudad natal, al menos hasta que encontró Three Rivers, California, justo después de retirarse.

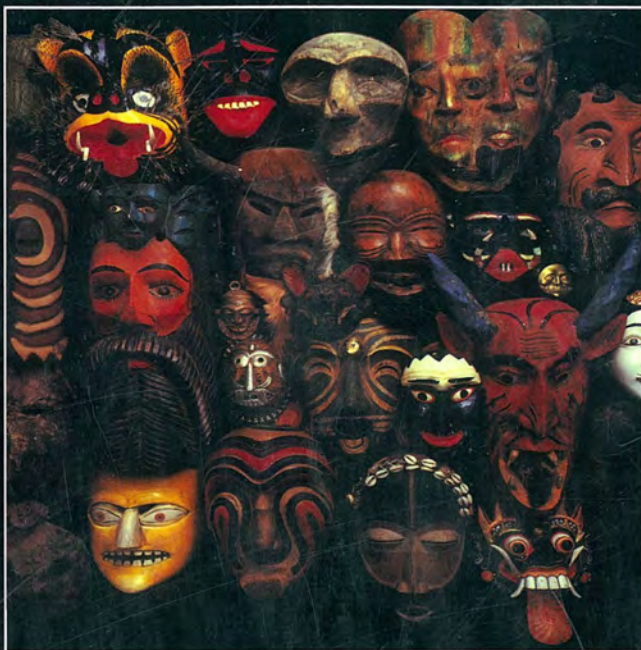
Bohannon dio al Ejército de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial los cinco años que de otra forma hubiera dado al Greenwich Village (o, algo más tarde, al Gran Sur o Katmandú). Se inició en antropología en la Universidad de Arizona porque necesitaba un curso de ciencias sociales y descubrió que tenía más talento para la antropología que para la química (ya lo había probado), la literatura inglesa (también lo intentó) o la música (se ganó la vida tocando el piano en un grupo de jazz hasta que acabó el instituto; el tiempo suficiente para descubrir que no tenía talento).

Una beca Rhodes para Oxford le robó la impronta de licenciado en Harvard, pero le dio la oportunidad de estudiar con E. E. Evans-Pritchard, Meyer Fortes y Max Gluckman. Añadan a esto profesores americanos como Edward Spicer y Emil Haury y tendrán una buena base.

Llevarán a Bohannon cuatro años de clases en el Chicago Institute of Psychoanalysis (1969-1973) en cambio descubrir que no quería ser psicoanalista. Dos años de clases en el Professional Writing Program en la Universidad de Southern California (1986-1988) le enseñaron que debería escribir antropología y no ficción.



El trabajo de campo durante tres años con los tiv de Nigeria (1949-1953) es probablemente lo más instructivo que le pudo suceder, pero aprendió mucho de los estudios de los campo sobre gente que estaba en proceso de divorcio en San Francisco (1963-1964 y de nuevo en 1980-1981), familias divorciadas en San Diego (1973-1974), y ancianos viviendo en hoteles del centro de San Diego (1974-1976). Dio clases cuatro años en Oxford, volvió a casa y enseñó en Princeton, en Northwestern y en la Universidad de California/Santa Barbara y fue durante cinco años Decano de Ciencias Sociales y Comunicación en la Universidad de Southern California antes de retirarse a escribir este libro y —con un poco de suerte— algunos otros.



Los manuales de Antropología al uso suelen pecar de un defecto: el deseo de incluir todos los conocimientos de la disciplina los lleva a ser excesivamente voluminosos o demasiado esquemáticos. Paul Bohannon ha conseguido tratar los temas clave de la Antropología cultural de una forma amena, clara y completa.

Desde los aspectos que los seres humanos comparten con otros animales hasta los retos que plantean las nuevas formas de cultura que hoy están surgiendo, el autor trata con agudeza todos los aspectos de la vida humana susceptibles de una visión antropológica: el poder, la economía, la creatividad, la religión, las relaciones personales y las grupales. Y lo hace, además, dejando siempre claras las premisas de que parte, algo que no suele ser habitual en un manual, permitiendo e incluso obligando a los lectores a poner en orden las suyas.

Uno de los valores que más destacan en el libro es su intento de acercar los temas de la Antropología a la vida de la gente que la estudia por primera vez. No sólo se van a encontrar aquí extraños comportamientos de gente pintoresca, sino que los estudiantes de los países occidentales verán también recogidos comportamientos, actitudes y formas sociales que sin duda reconocerán como propias. Quizá logren comprender entonces que ellos también poseen una cultura, cultura que entra de lleno en el campo de la Antropología.

Paul Bohannon, nacido en los Estados Unidos, centró sus estudios en la Antropología tras una ecléctica formación que incluyó música, literatura y psicoanálisis. Tras estudiar en Oxford con Evans-Pritchard, Meyer Fortes y Max Gluckman, su trabajo de campo más importante lo realizó con los tiv de Nigeria, así como una serie de investigaciones en San Diego o San Francisco sobre problemas de la sociedad contemporánea: divorciados, ancianos y familias resultantes de divorcios. Entre sus artículos publicados se encuentran algunos textos imprescindibles sobre el comercio y los mercados, así como las formas judiciales en África.