

nacimiento implican que este proceso biológico e intensamente personal es portador de importantes connotaciones culturales. En todas las culturas, el nacimiento es un RITO DE PASO (Gennep, 1960) que entraña las creencias más hondas de la cultura transmitidas y reafirmadas durante este tiempo de transición crítico. Las prácticas del parto apuntan «tan aguda y certeramente como una flecha» a los valores nucleares de la cultura, revelándole al observador cómo considera ésta al mundo y el lugar que en él ocupa la mujer (Kitzinger, 1978). Por ejemplo, en la sociedad islámica marcadamente patriarcal de Bangladesh, el nacimiento (como la MENS-TRUACIÓN) se considera tan contaminante que jamás cupo el desarrollo de una tradición de asistencia matronal; se espera que las mujeres, asistidas por parientes femeninos, paran sobre sábanas sucias y, así, la mortalidad infantil y las infecciones puerperales alcanzan cotas muy elevadas (Blanchet, 1984). Las mujeres bariba de Benin ponen de manifiesto los valores nucleares de honor y bravura con su silencio y su comportamiento estoico durante el parto (Sargent, 1982, 1989). En Polinesia, donde la fertilidad de las mujeres es lodada y celebrada (Ward, 1989), las embarazadas son mimadas y alimentadas con sumo cuidado, y cuentan con matronas diestras a su entero servicio. El énfasis extremado puesto en Estados Unidos en la tecnología se refleja, por ejemplo, en las prácticas obstétricas (E. Martin, 1987; Davis-Floyd, 1992). Las parturientas son llevadas a hospitales y sometidas a intervenciones como el control electrónico y la estimulación artificial de las labores del parto, al igual que a una cirugía excesiva. El prestigio de este enfoque occidental ha inducido a las gentes de muchos países en desarrollo a desechar los sistemas matronales indígenas, perfectamen-

te viables, y a importar el modelo occidental, pese a que sus hospitales carecen a menudo de los medios necesarios y de personal debidamente adiestrado, mientras que aparecen repletos de máquinas carísimas que pocos saben cómo usar o reparar (B. Jordan, 1978-1993; Sargent, 1989). Para contrarrestar esta desafortunada tendencia, la Organización Mundial de la Salud y UNICEF han estado promoviendo las prácticas obstétricas tradicionales en los países en desarrollo mediante programas de capacitación avanzada. Sin embargo, dado que el personal médicamente entrenado que imparte estos programas sólo valora el enfoque tecnomédico occidental, generalmente desaprovecha el conocimiento y las técnicas desarrollados por las matronas de la comunidad en contexto con sus tradiciones culturales. Estas actitudes determinaron en Estados Unidos la desaparición casi total de la profesión de comadrona hacia la década de 1960; desde entonces se ha observado un renacimiento del oficio gracias a las demandas de muchas mujeres de proceder por vía natural, y gracias también a la investigación científica de los peligros que entraña el parto hospitalario intervencionista (Goer, 1995), y a los beneficios del nacimiento en el propio hogar con asistencia de la comadrona (Davis-Floyd, 1992, 1997) o en centros partorios independientes (Rooks *et al.*, 1989). El hecho es que en los cuatro países con estadísticas de mortalidad perinatal mínima en el mundo: Japón, Holanda, Suecia y Dinamarca, más del 70 por ciento de los partos son asistidos por comadrona (M. Wagner, 1994; Fiedler, 1997).

El estudio comparativo de Brigitte Jordan (1978-1993) de las prácticas obstétricas en Holanda, Suecia, Estados Unidos y México (Yucatán) demostró una gran variación en lo tocante a definición, lugar, personal presente y artefac-

tos del nacimiento, y desató un enorme interés en la antropología del nacimiento. Durante la década de los ochenta, este campo se extendió a la antropología de la REPRODUCCIÓN (Browner y Sargent, 1990; Ginsburg y Rapp, 1991), que comprende el estudio cultural cruzado de todos los aspectos del proceso reproductor. Últimamente las investigaciones se han enfocado más bien en el rápido desarrollo y propagación de las nuevas tecnologías de la reproducción, como la fertilización *in vitro*, la inseminación artificial, la maternidad subsidiaria y las tecnologías diagnósticas como la amniocentesis y los ultrasonidos que hacen posible la detección de defectos genéticos antes del nacimiento y que un niño tenga múltiples genitores biológicos (Ginsburg y Rapp, 1995). Estas tecnologías plantean fascinantes e inquietantes problemas éticos que requieren una reconsideración radical del PARENTESCO, derechos de los progenitores, derechos de las mujeres a controlar su propio cuerpo y de la ley de la descendencia (J. Edwards *et al.*, 1993). En la India, por ejemplo, el uso de la amniocentesis y del aborto selectivo para garantizar que el primonato sea un varón está alterando el cociente poblacional masculino/femenino en algunas provincias (B. Miller, 1987). Otros temas de importancia incluyen la conservación de los sistemas viables de parto indígenas (M. Wagner, 1994) y el reciente renacimiento de la intervención matronal (Kitzinger, 1991). RDF

Otras lecturas Davis-Floyd y Sargent, 1997; Handwerker, 1990; Laderman, 1983; MacCormack, 1982; Michaelson, 1988; L. Whiteford y Poland, 1989.

nación, nacionalismo La nación es una comunidad imaginada, generadora a menudo de intensa lealtad. Sin embargo, también es problemática, tanto porque se trata de una creación artificial

como porque el estado en que uno vive puede no ser la nación con la que uno se identifica.

Los antropólogos descubrieron la «nación» como objeto de estudio durante la segunda guerra mundial, cuando algunos apartaron su mirada inquisitiva de las sociedades a pequeña escala para llevarla a aquellas que comprendían las ciudadanías de los estados independientes (véase Kroeber, 1948, pp. 226-228). La iniciativa surgió cuando varios antropólogos fueron instados a explicar qué posibles motivaciones movían a los estados enemigos. El método de estudio de la cultura de estas naciones «desde la distancia» fue desarrollado con máxima efectividad por Ruth BENEDICT en *The chrysanthemum and the sword* (1946), donde trató de describir los rasgos del «carácter nacional» japonés.

El enfoque de CARÁCTER NACIONAL surgido de este período bélico sostenía que la ciudadanía de un estado soberano compartía una tradición social (M. Mead, 1953a, p. 642). Aunque Benedict, MEAD y otros proponentes del enfoque de carácter nacional tenían muy presente que los modelos culturales pueden cambiar, supusieron que, dado que las culturas son holísticas y revelan propiedades de las sociedades que las presentan, la individualización respectiva en función de su carácter nacional podía realizarse sin dificultad, aserto que les permitió argumentar que la SOCIALIZACIÓN por parte de quienes comparten una cultura nacional lleva al desarrollo de una «estructura intrapsíquica» entre sus HIJOS.

Este enfoque se reveló a la postre infructuoso para el pensamiento antropológico porque hacia finales de la década de 1960 se habían revelado fundamentalmente deficientes sus hipótesis básicas. Uno de los argumentos en su contra provino de quienes pusieron de manifiesto la ausencia de «integración nacional» en

los estados poscoloniales recientemente independizados, en los que la «nueva ciudadanía» se dividía más que se integraba en razón de la cultura. El ensayo de Clifford GEERTZ de 1963 «The integrative revolution primordial sentiments and civil politics in the new states» abrió un nuevo campo de estudio antropológico al tratar el problemático carácter de las naciones y culturas nacionales. Incluso abrazando Geertz una teoría de la MODERNIZACIÓN que contemplaba el éxito último de toda empresa en pro de la formación de naciones, su análisis de la tensión entre los sentimientos «primordiales» enraizados en las diferencias premodernas de lenguaje, religión y herencia cultural que dividían a los pueblos de los nuevos estados y los sentimientos «civiles» instilados en la ciudadanía por el gobierno de los modernos estados ricos, demostró que dichos estados nuevos distaban de representar la realización de las aspiraciones nacionales de honda raíz que muchos de sus líderes y no pocos análisis habían creído y proclamado.

Que las naciones se construyen, más que liberan, fue tema de especial interés de la teoría de la ciencia social a partir de 1980 (Gellner, 1983; Anthony Smith, 1986; Richard Fox, 1990). Todo estado moderno, con sus límites territoriales bien definidos e internacionalmente reconocidos, comprende pueblos con características culturales diversas. Los programas nacionalistas tratan de inculcar en la mayoría de los ciudadanos de su estado una «imagen» de su comunidad nacional (B. Anderson, 1983-1991; Alonso, 1988) y un «recuerdo» del pasado común (Brow y Swedenberg, 1990; Fujitani, 1993) que superan su heterogeneidad cultural y que a menudo entrañan una emotiva llamada al respeto de la SANGRE común derramada en la conquista de la independencia nacional y en las GUE-

RRAS patrióticas, así como por los muertos cuyo sacrificio no hay que olvidar (véase Keyes *et al.*, 1994, pp. 6-9).

Los antropólogos han sido particularmente influidos por el modo en que la construcción de comunidades nacionales se ha efectuado mediante la «invención» consciente de tradiciones nacionales (Hobshawn y Ranger, 1983) y por el despliegue de «tecnologías de poder» por parte de los estados, como los censos, la educación obligatoria y los calendarios oficiales (B. Cohn y Dirks, 1988; R. Foster, 1991, pp. 244-248). Si tiene éxito, esta invención es «naturalizada» o «primordializada», de modo que los símbolos nacionales manifiestos en canciones, banderas, monumentos, celebraciones, etc., provocan hondos e intensos sentimientos de identificación entre la ciudadanía.

Aunque muchas imagerías nacionales se han hecho hegemónicas, encuentran oposición en todo lugar (Handler, 1988). La visión nacional promovida por una elite dirigente con acceso al poder puede entrañar en sí misma la semilla de su propio cuestionamiento. Toda imagería nacional implica distinciones jerárquicas en la ciudadanía del estado. Quienes tienen una identidad cultural marginal respecto de la nueva cultura nacional quedan relegados a la condición de «minoría» étnica o racial (B. Williams, 1989). Si la base del poder del estado se hace problemática, las minorías pueden tratar de hacer realidad sus propias aspiraciones «nacionales». Los estudios antropológicos han demostrado, por ejemplo, cómo la disolución en «naciones» constituyentes de una Yugoslavia definida como estado multinacional en términos marxistas estaba ya predispuesta cuando el Partido Comunista perdió legitimidad como titular único y unitario del poder del estado (véase Allock, 1989; Denich, 1994; R. Hayden, 1995).

Los antropólogos han prestado considerable atención a la VIOLENCIA asociada con la promoción y la resistencia a visiones nacionales como las de Sri Lanka (Kapferer, 1988) o Venezuela (Coronil y Skurski, 1991). Aunque las identidades nacionales son contestadas con más facilidad en los estados multiétnicos débiles (K. Warren, 1993), no es caso privativo. Incluso en países como Japón y Tailandia, que los observadores han considerado en su gran mayoría culturalmente homogéneos y que están dotados de estructuras estatales modernas evolucionadas a partir de otras premodernas, los debates sobre la «esencia» de la identidad nacional son muy intensos, aun sin ser violentos (Befu, 1993; Keyes, 1996). El imaginario nacional es asimismo cuestionado a menudo tanto mediante la acción como con la palabra por quienes viven a caballo entre estados y naciones. Muchos emigrantes de hoy, a diferencia de los del pasado, ni asimilan plenamente la cultura nacional de su nuevo hogar ni permanecen radicados en la cultura nacional de su país de origen. Más bien, como ha puesto de manifiesto la investigación antropológica más reciente, presentan identidades flexibles o ambiguas (A. Ong, 1993; Gupta y Ferguson, 1992).

CK
Véase también GRUPOS ÉTNICOS, MINORÍAS MEDIADAS, ANTHROPOLOGÍA POLÍTICA, RAZA, ESTADO.

narrativa Registro secuencial de dos o más sucesos de manera que establece su significado compartido o relación causal. La narrativa adopta un discurso que puede tener forma verbal y no verbal. La DANZA o la mímica, por ejemplo, pueden ser narrativas, mientras que el RITUAL, hablado o no, puede evocar o replicar una secuencia de sucesos con capacidad de transformar o reafirmar el poder inherente a un sistema social. El his-

toriador Hayden White ha señalado que todas las narrativas están «íntimamente relacionadas con el impulso de moralizar la realidad, si no son una función de éste» (W.J.T. Mitchell, 1981, p. 14). El argumento de White subvalora la importancia del significado en la narrativa, independientemente de su veracidad o seriedad (o ausencia de ellas). Una narrativa puede resultar incoherente o inconsecuente al extraño que no comprende su importancia o porque el tema abordado o la versión ofrecida se juzgan incompetentes o sin sentido.

El lograr que una audiencia foránea vea el significado de determinados sucesos en un escenario social extraño es una de las tareas de la descripción etnográfica, en gran parte realizada a través de diversas formas de narración, explícita o implícita. Las observaciones y entrevistas de campo atienden tanto a las secuencias de eventos como a su interpretación. Pero la representación etnográfica ha seguido diversas modas en el curso de los últimos decenios: desde la preferencia por las descripciones generales, donde el testimonio personal sobre sucesos particulares era utilizado para conformar principios sociales generales y sus efectos, hacia un estilo más confesional o anecdótico, donde los sucesos de que era testigo el investigador o conocía por terceros se transmitían en las palabras del primero o en una versión editada de las del segundo, y se presentaban en combinación con discusiones interpretativas varias. La teoría de la narrativa literaria ha confirmado el reconocimiento de los antropólogos del poder retórico de la representación para «englobar» y hacer plausible la versión particular del narrador sobre un suceso o una situación.

MM
Otras lecturas Bruner, 1984; Clifford y Marcus, 1986; Gennette, 1980; Kermode, 1979; G. Marcus y Fischer, 1986; Prince, 1987; V. Turner y Bruner, 1986.

neuroantropología Se encuentra en la intersección de la antropología y la neurociencia y se centra en tres áreas de investigación principales: (1) evolución del cerebro humano y de los primates; (2) variación neuroanatómica del humano moderno; y (3) neuropsicología cognitiva en diferentes culturas.

Evolución del cerebro

La paleoneurología trata de poner en claro los orígenes del cerebro humano a partir de muestras craneales fosilizadas derivadas de «endomiodeados» de látex y naturalmente mineralizados que revelan el tamaño, forma y morfología superficial del cerebro. El tamaño del cerebro de los homínidos aumentó de tamaño más del triple en un período de cuatro millones de años, y este agrandamiento (en su mayor parte cortical) guarda relación con la evolución de las capacidades cognitivas y lingüísticas (Deacon, 1992), así como con la evidencia arqueológica de una creciente complejidad comportamental. Canales vasculares que se han preservado demuestran cambios que acompañaron o desencadenaron adaptaciones neurales (Falk, 1990). Los cambios temporales en la morfología exocraneal (por ejemplo, el ángulo de la base del cráneo) también han servido para formular inferencias acerca del desarrollo de la región vocal y su sistema lingüístico central que se desarrolla con él (P. Lieberman, 1984). La neurobiología comparada examina la estructura y la función del cerebro en especies animales contemporáneas para deducir información acerca de los procesos evolutivos a partir de la homología (similitud funcional y topográfica de estructuras debido a la información genética conservada). El principal enfoque usa modernas técnicas neuroanatómicas de trazado para revelar circuitos neu-

rales que pueden ser neurofisiológicamente investigados en primates vivos (Steklis y Raleigh, 1979). Alternativamente, los estudios alométricos se sirven de análisis de la regresión para examinar la expansión relativa de tamaño del cerebro (Jerison, 1973), proceso que puede ampliarse a la comparación de sus componentes internos (Stephan *et al.*, 1988). Los estudios comparados han centrado a menudo su atención en estructuras supuestamente únicas del cerebro humano, incluidas las especializaciones neocorticales y hemisféricas (áreas del lenguaje de Broca y Wernicke, áreas de asociación multimodal como el lóbulo parietal inferior) e incluso regiones del tallo cerebral, de los ganglios basales y del limbo.

Los neuroantropólogos evolutivos se dividen entre aquellos que dan mayor relevancia a los cambios en áreas locales concretas y aquellos que más bien ponen de relieve el tamaño global del cerebro, su interconectividad concomitante y su capacidad cognitiva generalizada («inteligencia»). Sin embargo, los investigadores de uno y otro campo se revelan crecientemente insatisfechos tanto con los esquemas «sumatorios» a escala natural (Deacon, 1990a) como con los escenarios de «primera acción», neurobiológicamente ingenuos (Landau, 1991). En respuesta, han tratado de investigar mecanismos neuroontogénicos subyacentes a la evolución del cerebro usando enfoques más directos (Deacon, 1990b; Finlay y Darlington, 1995).

Variación neuroanatómica humana

La investigación neurocientífica ha experimentado un gran cambio en los últimos cincuenta años. Hoy abundan los estudios sobre GÉNERO y orientación sexual (LeVay, 1993; Finn, 1996; Kimura, 1996), mientras que prácticamente ha desaparecido el estudio neuroanatómico

de la RAZA. No era así a principios de siglo, cuando se publicaron extensos catálogos de diferencias raciales en las circunvoluciones corticales como prueba destinada a justificar la clasificación racial sobre bases biológicas. Estas interpretaciones fueron desacreditadas en su momento por la ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA moderna; ello se hizo de dos modos. En primer lugar, los investigadores repararon en que la fisurización era una función mecánica trivial del área cortical en expansión, funcionalmente equivalente a las protuberancias cefálicas que inspiraron la desacreditada «ciencia» decimonónica de la frenología; en segundo lugar, un muestreo más riguroso de las poblaciones demostró que el margen de variación hallado en tan sólo un grupo «racial» (en rasgos neurales tanto como en otros) superaba con mucho la diferencia media entre grupos diferentes. El reciente desarrollo de herramientas morfológicas más complejas y refinadas ha espolcado, no obstante, un renovado interés por las diferencias interpopulacionales (Klemp et al., 1994). Si estos estudios recapitularán simplemente los abusos racistas del pasado o significarán una aportación real al conocimiento de las relaciones entre las poblaciones humanas es algo que todavía no está claro (Shipman, 1994; J. Marks, 1995; S. Gould, 1996).

Cognición intercultural

El aserto de que la CULTURA es un campo exclusivamente humano (Holloway, 1992) implica que los objetos cruciales para la investigación neuroantropológica son los sustratos cerebrales del lenguaje simbólico. Las formulaciones críticas del relativismo lingüístico, en forma de la HIPÓTESIS DE WHORF y del ESTRUCTURALISMO, por ejemplo, provocaron una animada serie de debates sobre si las culturas difieren en estilo cognitivo por pre-

valencia diferencial de las especializaciones de los hemisferios cerebrales izquierdo y derecho (J. Paredes y Hepburn, 1976). Los neurolingüistas clínicos han cartografiado ciertamente diferencias importantes en síndromes afásicos entre hablantes de diferentes lenguas, mientras que los «estructuralistas biogénéticos» (C. Laughlin y D'Aquili, 1974; D'Aquili *et al.*, 1979) han explorado el TRANCE ritual y otras manifestaciones de una consciencia alterada en contextos etnográficos.

La neuroantropología sigue en la periferia de la antropología, cuestionada por los positivistas en razón de que sus hipótesis no son fácilmente comprobadas, y por los antropólogos más culturalmente orientados, que la rechazan como una nueva forma de determinismo biológico. Si se pudiera prescindir del componente neurobiológico a favor del cultural con el que, al fin y al cabo, todos los humanos son programables (véase UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD), ¿por qué no dejar el cerebro a los neurobiólogos? De hecho, la falacia cartesiana de que mente y cerebro son disociables ha sido un legado intelectualmente paralizante para todas las ciencias del comportamiento; la marginación académica de la neuroantropología ha sido sólo uno de sus resultados.

JAM

Otras lecturas Deacon, 1997; C. Laughlin *et al.*, 1990; Lumsden y Wilson, 1981; Springer y Deutsch, 1993; TenHouten, 1991.

niños Los estudios antropológicos de la infancia examinan: (1) su lugar en la sociedad; (2) conceptos culturales al respecto; (3) desarrollo y socialización en el seno de una cultura dada; y (4) bienestar y supervivencia infantiles. Estas perspectivas no son mutuamente excluyentes: los niños forman parte de los sistemas sociales y económicos, incluso mientras

experimentan procesos de desarrollo biológico y psicológico y de educación cultural.

Margaret MEAD (1930) fue la precursora de la etnografía infantil e inauguradora del papel de la cultura en el desarrollo de los niños. Aunque muy interesada en la transmisión de la cultura, Mead no concibió a los niños sólo en términos del mundo adulto, como si meramente fueran sujetos pasivos del proceso de socialización, sino que reconoció que a menudo «viven en un mundo propio ... basado en premisas diferentes de las que rigen la vida adulta (1930, p. 81). Llegó así a la conclusión de que procesos psicológicos al parecer universales eran en determinados casos desarrollos específicos de cada cultura. Si bien las teorías de Mead han sido contestadas, los aspectos que destacó todavía poseen significado, de modo que los antropólogos siguen cuestionando los modelos universalistas de desarrollo infantil. Por ejemplo, las teorías sobre desarrollo moral basadas en datos observacionales de África (C. Edwards, 1987) y los estudios comparativos llevados a cabo en la India y en Estados Unidos (Schweder *et al.*, 1987) ponen en tela de juicio los supuestos culturalmente específicos subyacentes a los modelos psicológicos de desarrollo infantil.

No todos los investigadores consideran a los niños como poseedores de un mundo propio. Muchos trabajos toman al mundo adulto como punto de partida y valoran a los niños al hilo de las preocupaciones del adulto por su educación, control y preparación para la vida adulta. No obstante, las culturas difieren en lo relativo a cuánta atención o adiestramiento explícitos se considera al efecto necesarios. Aunque ciertos objetivos parentales son universales o casi (LeVine, 1988), diferentes culturas parecen poseer conceptos distintos del papel de los adultos en la conformación del proceso edu-

cativo del niño en desarrollo: algunas culturas consideran al niño de modo que requiere una intervención masiva del adulto; otras, que ésta es mínima (R. Levy, 1973, 1978; Tobin *et al.*, 1989). Ambas actitudes pueden acoger complejas prácticas de socialización pero configuran la relación adulto-niño de manera que puede incidir notable y diversamente en el desarrollo de éste.

Aun cuando aporta la perspectiva necesaria, el mundo adulto y sus demandas no ofrecen la mejor base para conocer a los niños en todas sus dimensiones. Como todo padre sabe, los niños no aceptan a menudo pasivamente las exigencias del adulto, a pesar de cuán social y emocionalmente son dependientes de él. Cuando los niños son considerados primariamente en términos de su educación para en su día asumir papeles de adulto pueden ser juzgados más pasivos de lo que la realidad revela. Está claro que la falta relativa de conocimiento y control de los niños sobre sus vidas no puede ser ignorada, pero el hecho de tratarlos solamente como receptores pasivos de los conocimientos del adulto no da una imagen completa de su vida y su desarrollo. La investigación pediátrica, en cambio, considera a los niños como agentes dinámicos que adquieren gran parte de su cultura informalmente y se transmiten uno a otro lo aprendido en sus charlas e interacciones (Bluebond-Langner, 1978; Goodwin, 1990).

Dado que los niños interpretan activa y cooperativamente el mundo social y la cultura que se les presenta, es frecuente que se resistan a los esfuerzos de los adultos por socializarlos, pese a la asimetría general de la relación niño-adulto (P. Miller y Hoongstra, 1992). Los niños pueden mostrar ambivalencia o resistencia en sus juegos o alterando sus relaciones con las figuras socializantes (como los padres) o instituciones (escuela).

Aunque los padres, escuela y medios de cultura —desde la televisión a los cómics, pasando por juegos rituales y videos— ejercen un papel crítico en la socialización y transmisión de la cultura, es importante reconocer cómo se oponen los niños a los procesos de socialización, reinterpretan el saber cultural y generan valores y conocimientos propios. Debra Skinner y Dorothy Holland (1996), por ejemplo, exponen de qué modo los estudiantes de una escuela rural nepalí desarrollaron nociones de casta, género y su propio futuro que reflejan, se resisten y reinterpretan a la vez los conocimientos y valores vehiculados por las lecciones recibidas en la escuela y en el seno de la comunidad.

La ETNOGRAFÍA ofrece un eficaz método para conocer el desarrollo del niño al tiempo que contribuye a integrar el estudio de la cultura y del desarrollo humano. Weisner (1996) afirmó que la etnografía es esencial para el estudio del desarrollo infantil porque hace centro de su atención al lugar cultural donde se produce este desarrollo y porque pone de manifiesto de qué modo las creencias, significados y prácticas culturales de una comunidad en su contexto económico, ecológico y ambiental afectan a dicho desarrollo.

La mayoría de los antropólogos comparten la idea de que los niños deben ser estudiados en su «escenario natural», libre de condicionamientos impuestos por la propia investigación. Es el antropólogo quien se introduce en el mundo del niño, no a la inversa. Toda circunstancia puede ser explorada mediante trabajo etnográfico de campo: escuelas, áreas de recreo, hogares, barriadas. La etnografía pediátrica explora todos los aspectos de la vida social del niño, incluidos las relaciones con sus pares, como se dan en el juego, entre hermanos y en las relaciones adulto-niño (Goodwin, 1990).

La etnografía nos revela gran parte de la propia experiencia infantil sobre el modelo cultural que le rodea. Los niños hausa pueden mostrarse muy interesados en la PURDAH (aislamiento de la mujer en el hogar) (Schildkrout, 1978), en tanto que los niños hindúes deben explicarse y entender los conceptos de pureza y contaminación asociados con el sistema de castas y con la diferente valoración de los géneros en sus comunidades. La etnografía pediátrica arroja luz no sólo sobre cómo desarrollan los niños sus aptitudes sociales sobre procesos de progresión psicológica, sino, al mismo tiempo, de qué manera se adaptan estos procesos de desarrollo a las circunstancias culturales de la vida. Robert Levy (1975, 1978), por ejemplo, mostró de qué modo desarrollan «cordialidad» los niños tahitianos en el lugar cultural donde se ubican. Los niños de otras latitudes se socializan para la agresión, como los observados por Belmonte (1979) en una barriada humilde de Nápoles, Italia. En Estados Unidos, P.J. Miller y L.L. Sperry (1987) repararon en que los niños de Baltimore aprendían a justificar la ira y la agresividad en términos culturales. En estos casos, el desarrollo social y emocional cursa por líneas culturales y el producto final es reflejo de valores y experiencias culturales, modos de vida y circunstancias del entorno.

En antropología, las teorías acerca del estudio de los niños partieron inicialmente en gran medida de los conceptos freudianos del desarrollo. Los investigadores de la escuela original de CULTURA y PERSONALIDAD creían que técnicas específicas de adiestramiento infantil ejercían efectos predecibles en la personalidad adulta y podían explicar las diferencias culturales de personalidad (Bock, 1988). Estudios posteriores hallaron muy poca evidencia de los presuntos vínculos entre la experiencia infantil y el carácter adul-

to postulados en este paradigma (véanse las críticas de Schweder, 1979, 1980; Bock, 1988; Riesman, 1983). Sin embargo, la cuestión del lugar que ocupa la cultura en el desarrollo del niño quedó firmemente establecido como materia importante tanto en la teoría como en la práctica. Erik Erikson vinculó la infancia y el carácter adulto en términos de experiencia histórica y cultural para los indios sioux de Dakota del Sur y yurok de California. Erikson subrayó la importancia del contexto cultural de las prácticas del cuidado infantil. Destacó que el tratar a los niños de un modo determinado no significa que los adultos presenten determinadas características «como si se accionara un pulsador en el sistema educativo infantil ... y se fabricara ... un carácter [adulto] concreto» (1963, p. 137). Más bien depende de factores culturales. Señaló seguidamente que las prácticas de atención infantil se integran en una síntesis cultural y económica, e insistió en que la formación infantil posea un papel funcional para producir personas preparadas para el modo de vida representado por dicha síntesis, sea el nomadismo y la guerra para los sioux sea la pesca para los yurok. Este enfoque centró inmediatamente la atención en el papel de la cultura en el desarrollo. Los estudios contemporáneos siguen subrayando la importancia de los contextos culturales y económicos del desarrollo, aunque es cierto que hoy carecemos todavía de una teoría única del desarrollo que organice la investigación sobre los niños en un solo paradigma.

En un mundo cambiante, como señaló Erikson respecto de los sioux, lo que los niños aprenden de sus tradiciones culturales acerca de quiénes son y cómo se espera que sean en el futuro puede que los prepare para un modo de vida ya inexistente, lo cual puede llevar a la incertidumbre y la duda. Donde los niños de-

ben vérselas también con diferencias manifiestas entre la escuela y el hogar, la confusión de identidad puede alterar igualmente los procesos de transmisión cultural. La reacción de la escuela a las diferencias culturales sigue siendo un problema de gran calado. Algunos niños pueden encontrar que la lengua y las creencias religiosas aprendidas en el hogar no son reconocidas en la escuela, o que incluso son activamente infravaloradas o estigmatizadas. En un lúcido estudio sobre niños de las clases trabajadoras blanca y negra, S.B. Heath (1983) demostró de qué modo el lenguaje aprendido en casa difería notablemente de la expresión canónica de la escuela.

Una de las mayores contribuciones de la antropología al conocimiento de los niños ha sido su dedicación a los ESTUDIOS TRANSCULTURALES. Uno de los más completos fue el denominado Proyecto Seis Culturas, dirigido por Beatrice Whiting y John Whiting, de Harvard (Whiting y Whiting, 1975; Whiting y Edwards, 1988). Equipos de investigadores observaron y codificaron el comportamiento de los niños de seis culturas, documentando las diferencias y similitudes, especificando las circunstancias de su comportamiento y relaciones como influencias cruciales en el comportamiento infantil y ubicándolas en sus respectivos contextos económico y social. Sin embargo, la relativa ausencia de datos de entrevista y la DESCRIPCIÓN DENSA limita estos estudios a una visión «externa» que no tuvo en cuenta el significado cultural de las acciones, en particular en lo tocante a qué pensaban y sentían los niños sobre sí mismos. Al hilo de la tendencia general en la antropología hacia los enfoques interpretativos y cognitivos, estudios más recientes se han centrado en los significados y experiencias ignorados por los métodos estrictamente observacionales (J. Briggs, 1992; Harkness,

1992; Harkness *et al.*, 1992; Parish, 1994, cap. 5).

El estudio etnográfico y comparativo de los niños ha proporcionado un notable conocimiento de temas cruciales, como la organización de los sistemas de apoyo social (Weisner, 1989), el papel del cuidado de los hermanos (Weisner y Gallimore, 1977; Weisner, 1982), el modo en que las familias adaptan sus rutinas y sus modelos implícitos de desarrollo «normal» a los niños retrasados (Weisner *et al.*, 1996), la dimensión cultural de la experiencia escolar (Weisner y Garnier, 1992) y los efectos culturales en el aprendizaje (Weisner *et al.*, 1988).

Los estudios culturales cruzados siguen siendo controvertidos cuando trastornan las creencias familiares firmes o contravienen modelos de desarrollo afianzados. Por ejemplo, Scheper-Hughes (1985, 1992) cuestionó el supuesto de que la vinculación materna es universal a la luz de los datos reunidos en torno a madres e hijos misérrimos en una barriada de baracas de Brasil donde las gentes viven en un estado de miseria al borde de perder la vida. Aquí, en una especie de elección selectiva, las madres optan por dejar que algunos de sus hijos perezcan requisándoles la alimentación necesaria. No hay especial nexo materno, sino un desapego basado en una imaginaria cultural que da cabida a la contingencia del niño que no tiene por qué vivir. Aunque la posición de la investigadora respecto del nexo maternal ha sido contestada (Nations y Rebhun, 1988), su trabajo es importante porque centra la atención en las estrechas relaciones entre cultura, desarrollo humano y economía política. Otros estudios han destacado asimismo el impacto de las condiciones demográficas y económicas en la vida del niño. La estructura familiar, el significado de la descendencia y los estilos de paternidad difieren considerablemente entre las so-

ciedades rurales y las urbanas industriales (LeVine *et al.*, 1988). Las familias menos numerosas, con fertilidad y mortalidad infantil bajas, de las sociedades industriales acentúan la reciprocidad psicológica y el fomento del desarrollo psicológico del niño, mientras que las familias más numerosas de las comunidades agrícolas de gran fertilidad y gran mortalidad infantil inculcan la obediencia y la afiliación. Las condiciones económicas y demográficas ayudan también a determinar los objetivos parentales, influyen en las preferencias de los adultos en lo tocante a la familia y el género de los hijos y configuran las decisiones de los adultos sobre la aplicación de los recursos (como tiempo, esfuerzo, dinero, cuidados y educación) a los niños (LeVine, 1988, 1990).

Estos modelos varían en sus detalles, naturalmente, entre comunidades, en formas que reflejan las condiciones locales específicas y las tradiciones culturales, y es cierto que no todo el contenido de los modelos reinantes en la comunidad respecto a los niños guardan relación con las estrategias de reproducción y sus contextos. Con todo, el análisis de LeVine (1988) sobre los objetivos parentales sugiere la existencia de una importante estructura subyacente a la diversidad aparente de creencias y actitudes culturales acerca de los niños. Sin embargo, en las sociedades rápidamente cambiantes, algunas expectativas y preocupaciones relativas a los niños pueden ser reflejo del pasado, no del presente, y los modelos culturales del desarrollo infantil que guían el comportamiento puede que no reflejen plenamente las circunstancias reales (Tobin, *et al.*, 1989).

SP
Véase también ADOLESCENCIA, JUEGO, SOCIALIZACIÓN.

Otras lecturas J. Briggs, 1970; Cook-Gumpertz *et al.*, 1986; Harkness y Super, 1996; J. Henry y Henry, 1944; Kakar,

1981; Liedermann *et al.*, 1977; Middleton, 1970; Riesman, 1992; Scheper-Hughes, 1987; Spiro, 1958; Super y Harkness, 1980.

NORMAS Véase DESVIACIÓN, LEY, SANCIÓNES.

notas de campo Literalmente, las que toma el investigador en el curso de sus trabajos de campo. Sin embargo, aunque psicólogos y sociólogos (o ecólogos también) toman notas de campo, son los antropólogos quienes más uso han hecho de ellas y con mayor sentido (Jean Jackson, 1990).

El antropólogo Roger Sanjek (1990b) distinguió cuatro variedades: «apuntes rápidos» en el curso de una exploración; «notas de campo» o las precedentes ampliadas o completadas con adiciones posteriores; «notas elaboradas» con recuerdos y reflexiones no apuntados en primera instancia; y «notas de archivo», estas, cualquiera de las precedentes procesadas una vez abandonado el campo de trabajo. A diferencia de las notas de laboratorio, las notas de campo no siguen un formato estándar. La idiosincrasia de los antropólogos, la situación del campo de trabajo, la naturaleza de la investigación, cuestiones de confidencialidad y la enorme variedad de las personas estudiadas significan que un manual de trabajo de campo con instrucciones rígidas acerca de cómo tomar notas de campo probablemente no será publicado jamás. Los antropólogos discrepan acerca de la propiedad de las notas de campo (en especial después de la muerte de su autor) y de cómo las usan otros (Obbo, 1990). En algunos países se ha intentado conferir una categoría legal a estos documentos que clarifique las condiciones en que los sujetos del estudio (o patrocinadores que lo auspician) tienen acceso a aquellos (Greaves, 1994). Aunque algunos

antropólogos entienden sus notas de campo como un catálogo de entradas por ampliar y detallar en futuras investigaciones, muchos otros las entienden como confidenciales, ya que contienen una mezcla de información personal y datos en bruto que podrían ser mal interpretados o mal usados por terceros. Y dada la abundancia de ejemplos de uso de las notas de campo con fines totalmente ajenos a la intención original—el más famoso es la publicación póstuma del diario de campo de Malinovski (1967)—es probable que esta actitud persista (Forge, 1972; C. Geertz, 1988). Pero el interés que suscita la ANTHROPOLOGÍA INTERPRETATIVA, las críticas de la antropología manifiestamente positivista (G. Marcus y Fischer, 1986; Clifford, 1988), y las más extensas discusiones sobre «etnografías como ensayo» (G. Marcus y Cushman, 1982; Clifford y Marcus, 1986) han hecho que escritos de todos los tipos y la propia producción de saber científico sean objeto de investigación por derecho propio.

Véase también TRABAJO DE CAMPO, OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

Otras lecturas Sanjek, 1990a.

novia Véase PAGO POR LA NOVIA.

nueva etnografía Es un enfoque ÉMICO para describir una cultura que centra su atención en el caudal de conocimientos y reglas de origen cultural que definen y modelan el comportamiento apropiado en una comunidad de hablantes. El término data de principios de la década de 1960, cuando un grupo de antropólogos cognitivos, entre ellos Conklin (1964), Frake (1964) y Sturtevant (1964), empezaron a proclamar junto con Goodenough (1967, p. 1.203) que «describir el contenido de tal entidad de conocimiento es describir la cultura de la comunidad», y formularon preguntas como: «¿Qué ha

de haber aprendido una persona para comprender lo que ocurre en una comunidad extraña tal como lo entienden sus miembros y para conducirse de manera que éstos acepten como conformes con lo que esperan unos de otros?».

En su propósito de introducir el rigor lingüístico en la descripción de las culturas, la nueva etnografía recibió primero las influencias de lingüistas estructurales como Kenneth Pike (1954) y luego por la noción de la GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL desarrollada por Noam Chomsky (1965). Basada en una perspectiva émica centrada en la explicación de las reglas culturales que explican «el comportamiento de las gentes describiendo el conocimiento socialmente adquirido y compartido, o cultura, que faculta a los miembros de la sociedad para comportarse del modo que sus miembros juzgan apropiado» (Frake, 1964, p. 132), se esperaba que la nueva etnografía representara «a su cultura anfitriona con fidelidad ... y tan bien que los nativos puedan reconocer en ella rasgos familiares de la suya propia» (Werner y Schoepfle, 1987, p. 24). Ello permitiría al etnógrafo «romper el etnocentrismo euroamericano y ver a las otras culturas tal como lo hacen los nacidos en ellas» (p. 61).

Definiendo a la cultura cognitivamente

como sistemas de conocimiento, los nuevos etnógrafos desarrollaron un conjunto de métodos conocidos como ETNOCENCIA que les permitieron registrar tópicos habituales en cualquier cultura como ETNOBOTÁNICA y etnoentomología. El objetivo último no era sino definir explícitamente métodos y marcos de estudio de modo que la descripción etnográfica pudiera ser replicada por otros. El descubrimiento de «reglas de comportamiento culturalmente apropiado» (Frake, 1964, p. 132) haría más económica la descripción al tiempo que más predecible y productiva. Se requería del etnógrafo que especificara qué necesita saber el individuo para hacer máximamente probables los acontecimientos describiendo como «actos de equivalencia» lo que hacía el miembro de una comunidad en condiciones dadas.

Aunque la nueva etnografía fue criticada por los antropólogos orientados hacia las cuestiones del comportamiento por no ser «nueva» ni abordar de forma adecuada la variabilidad y complejidad del saber cultural (Harris, 1968, pp. 568-604), los principios y métodos básicos de la nueva etnografía de la década de 1960 se consideran hoy cualidades habituales de la etnografía contemporánea (Keesing, 1972; Manning y Fabrega, 1976). DW

observación participante Se dice de la que consiste en la intensa y prolongada interacción con los miembros de una comunidad, de modo que el investigador se sumerja en sus actividades de forma tan completa como sea posible, por ejemplo, asistiendo a los rituales, «tendiendo la colada» o lavando la ropa en el río junto con las mujeres. Es marca característica de la tradicional investigación antropológica de campo. Las ventajas de la observación participante son muchas: (1) es prácticamente el único modo de hacer investigación etnográfica con gentes que no usan el lenguaje escrito; (2) el investigador se encuentra «allí» todo el tiempo, y en consecuencia es testigo de todo lo que ocurre cuando las gentes se preparan para acontecimientos, o proceden a la limpieza del lugar de autos después, comportándose conforme a las reglas o transgrediéndolas; (3) la inmersión en la vida de la comunidad hace que el trabajador de campo sea menos intruso, menos extraño y, así, que sea objeto de tolerancia y confianza crecientes entre los miembros de la comunidad; (4) a pie de obra, el investigador puede identificar mejor los hábitos establecidos y las perspectivas de las gentes que le rodean en un entorno que por serles familiar acoge rápida y fácilmente la espontaneidad; (5) el comportamiento se experimenta de primera mano, más que a través de lo que otros cuentan de él; (6) el estar ahí y conocer la lengua aumenta considerablemente las probabilidades de comprender el significado de lo que ocurre desde el punto de vista de sus primeros actores.

Las desventajas de la observación participante son: (1) la inversión de una gran cantidad de tiempo, parte del cual no se aplica con plena eficiencia; (2) las gentes pueden resentirse de lo que acaso entiendan como curiosidad y entrometimiento

malsanos del antropólogo; (3) la observación participante es a veces difícil de explicar (también a los comités universitarios interesados en los procedimientos con «consentimiento informado»); (4) la presencia del antropólogo, a veces intensamente percibida, afecta al comportamiento objeto de estudio; (5) es prácticamente imposible demostrar adecuadamente a los lectores de informes etnográficos por qué las conclusiones extraídas, si se basan en la observación participante, deben ser aceptadas más allá del simple aserto «lo sé porque estaba allí». Ésta es la razón de que el procedimiento no constituye, hablando en propiedad, una metodología (aunque algunos la consideren así: véase Spradley, 1980) y de por qué los investigadores utilizan siempre técnicas estructuradas o semiestructuradas adicionales, como censos, genealogías, pruebas proyectivas o entrevistas cuidadosamente planificadas sobre una muestra ideal.

La participación observante es en última instancia una utopía (véase Herzfeld, 1987; Favret-Saada, 1990), dado que si uno interviene en una actividad, no la observa. Gran parte de la literatura antropológica reflexiva trata de este problema. Idealmente, los etnógrafos desempeñan una especie de papel dual: con el examen cuidadoso de una situación en constante cambio, pasan juiciosamente del papel de observador al de actor y viceversa.

JJa

Véase también TRABAJO DE CAMPO, INFORMADORES, MÉTODOS CUALITATIVOS.

oráculos Cualquier dispositivo o procedimiento, a menudo sobrenatural, usado para recibir comunicaciones acerca de lo desconocido. La forma y función de los oráculos en una cultura particular depende de la naturaleza y objeto de la BRUJERÍA en ella practicada. En algunas, el oráculo es un ser humano; en otras, un conjunto de prácticas RITUALES.

En tiempos antiguos, los oráculos, asociados con deidades, estaban dispersos en el mundo helénico, donde, con ayuda de elaborados rituales y unos oficiantes especializados, los peticionarios podían recibir comunicaciones de los dioses acerca del futuro (Frazer, 1890). Tipos de oráculos similares, que entran en un estado de TRANCE, siguen siendo usados por los tibetanos (Samuel, 1993). Entre los azande de Zambia, que atribuyen prácticamente todo infortunio a la brujería, los oráculos determinan si ésta habrá de condenar un proyecto previsto e identifican a las brujas responsables de problemas concretos (Evans-Pritchard, 1937). Sus oráculos son esencialmente procesos aleatorios destinados a producir respuestas positivas o negativas a cuestiones específicas, esto es, una forma de AUGURIO. En el oráculo de la termitas, por ejemplo, se insertan dos bastones en un termitero, se dejan en él un día, y la respuesta se obtiene observando cuál de ellos ha sido devorado en primer lugar. Los oráculos azande varían en coste y eficacia; el de las termitas es fácil y no cuesta nada, pero sus resultados son menos fiables que los del complejo y caro oráculo del veneno, que debe ser usado para hacer frente al hechizo descubierto e iniciar procedimientos de venganza en caso de muerte (Mair, 1969, pp. 76-101).

AB

Véase también MAGIA, RELIGIÓN, CHAMANISMO.

organización dual Se refiere a sociedades divididas en dos mitades o facciones. Los individuos correspondientes deben pertenecer a una u otra facción y son las interacciones entre ambas las que definen la vida de la sociedad. Es frecuente que los individuos deban buscar pareja en la otra facción, de modo que la sociedad se organiza en dos mitades con matrimonios mixtos (véase SISTEMAS DE ALIANZA), constituyendo lo que se dio en

llamar «forma clásica de organización dual» (Rivers, 1924; Lévi-Strauss, 1969a). Estos sistemas se entendieron característicos de pueblos tribales y remotos a los que se consideró organizados en una sociedad de forma primitiva. Más recientemente, los antropólogos han concluido unánimemente que estas facciones entrelazadas no constituyen realmente la esencia de la organización dual, sino meramente una expresión de ésta (Maybury-Lewis y Almagor, 1989).

Hoy sabemos que sociedades de todo el mundo organizan (o han organizado) su pensamiento e instituciones sociales según modelos contrapuestos; se trata, por tanto, de un sistema que los humanos no dejan de reinventar. En el antiguo Egipto, los faraones regían al tiempo el Alto y el Bajo Egipto y reencarnaban a Horus y Seth, dioses cuya hostilidad recíproca era símbolo de conflicto. En su sagrada persona, pues, el Faraón incorporaba y mediaba entre las contradicciones del universo y del reino (Frankfort, 1948). En la antigua China, los filósofos de la escuela yin-yang sostenían que existía una necesaria complementariedad de opuestos en la composición del esquema de las cosas y que las sociedades humanas y los individuos debían esforzarse, por tanto, en ponerse a tono de esta armonía cósmica (J. Needham, 1956; B. Schwartz, 1985). En el Perú anterior a la conquista, el imperio inca estaba organizado social y espacialmente conforme a la oposición existente entre los mundos superior e inferior, vinculados al cosmos a través de la persona del propio inca, mediador en las oposiciones que constituían el universo (Zuidema, 1989).

Los antiguos imperios podían organizarse, pues, en términos de teorías dualistas sobre el cosmos y la sociedad. Hoy sabemos que las sociedades que observaban esta concepción social binaria no son invariablemente pequeñas ni remotas. Las

hay de magnitud relativamente importante en Indonesia (J. Fox, 1980) y en partes de África (Maybury-Lewis y Almagor, 1989). Sociedades tribales con esta estructura, más pequeñas, se encuentran en todo el mundo, entre los pueblos nativos de América del Norte y del Sur, en África, en India y en el sureste asiático, en Indonesia y entre los aborígenes australianos. Pero, incluso en los grupos tribales, la organización dual no es invariablemente una cuestión de facciones intermatrimoniales ni aun de facciones en absoluto. Algunas sociedades adoptan las cosmologías dualistas sin organizar sus instituciones de igual modo binario. Otras se organizan en facciones no necesariamente obligadas a entrelazarse por matrimonio. Y las hay, en fin, que pueden albergar un gran número de diferentes facciones. Por ejemplo, los individuos pueden pertenecer a la facción A en virtud de las reglas de descendencia y, así, estar condicionados a casarse con miembros de la facción B. En otro contexto, los mismos individuos pueden pertenecer a, digamos, la facción P por mor de su edad y verse obligados a interaccionar en ocasiones específicamente matrimoniales con miembros de la facción Q. Y aun en otro contexto, estos mismos individuos y en razón de los nombres que les han sido adjudicados en la facción X tener que interaccionar con gentes de la facción Y.

La organización dual es materia, por tanto, de la COSMOLOGÍA y la teoría social, así como de las instituciones bipartitas o binarias. Está muy extendida porque todas las sociedades humanas reconocen determinadas polaridades en su experiencia y operan, siquiera conjeturalmente, con ellas: vida y muerte, macho y hembra, noche y día, etc., enjundiosas antítesis objeto de reflexión desde tiempo inmemorial. El pensamiento dualista insiste en que estas antítesis no tienen por qué desgarrar el mundo, y la

Humanidad con él, porque se encuentran armonizadas en el esquema cósmico de las cosas. El conflicto es similarmente parte inevitable de la experiencia humana. Las instituciones sociales dualistas ofrecen una solución al problema del orden social sumiendo a las fuerzas contendientes en un equilibrio perpetuo. La organización dual ofrece, pues, una garantía de armonía cósmica, combinada con un equilibrio social, que explica por qué tantas sociedades la han encontrado atractiva. Sin embargo, no es obviamente universal y se ha visto socavada por el pensamiento científico y el triunfo de lo secular sobre lo sagrado. En las sociedades modernas, el pensamiento dualista ha configurado el dominio de los teólogos y filósofos, pero sigue encontrándose en las creencias populares de pueblos para los que la interacción de principios fundamentales como el ying y el yang siguen siendo los pilares de su edificio vital. Sólo se encuentra en el plano sistémico en sociedades que han conseguido mantener sus culturas tradicionales frente a la MODERNIZACIÓN. DML

organización social En sentido amplio, el estudio de la organización social consiste en la investigación de los nexos que vinculan a los individuos en grupos sociales. En las sociedades simples se cuentan entre aquéllos el linaje, el sexo, la edad, la religión, los intercambios económicos y las alianzas maritales; las estratificadas comprenden también la ocupación, el grupo étnico, la raza y la clase. Aunque todos esos elementos quedan teóricamente implicados en el estudio de la organización social, en la práctica los antropólogos se han centrado principalmente en el papel desempeñado por la terminología de parentesco, la estructura de linajes y clanes, la residencia postmarital y el matrimonio entre primos en la construcción de los vínculos sociales.

La fascinación antropológica con la relación entre la estructura del parentesco y la organización social se inició con el impresionante análisis realizado por Lewis Henry MORGAN sobre las terminologías de parentesco en más de un centenar de sociedades, acumuladas en parte mediante cuestionarios remitidos a comerciantes, misioneros y agentes consulares en Asia, Australia, África y Oceanía, y en parte por sus propios estudios de campo entre grupos de nativos norteamericanos. A partir de estos datos, MORGAN identificó varios modelos de terminología de parentesco, convencido de que estos sistemas terminológicos representaban remanentes de las prácticas maritales prehistóricas que generaron la organización social de las sociedades que les dieron marco. En su gran obra *Ancient society*, Morgan se sirvió de su material sobre parentesco para elaborar un esquema evolutivo de nueve estadios desde el salvajismo más bajo a la barbarie y por último a la civilización. Según este esquema, la terminología «hawaiana» más simple tenía sus orígenes en una temprana práctica de promiscuidad primitiva, mientras que la terminología «iroquesa» representaba una supervivencia de un período temprano en el que los grupos de hermanos desposaban a grupos de hermanas (Morgan, 1877). Nuestra propia terminología «esquimal» coincide con la prohibición occidental del incesto y con los modelos maritales. El trabajo precursor de Morgan tuvo gran influencia, en especial en Inglaterra, donde Edward B. TYLOR llamó la atención sobre una práctica que describió como «matrimonio de primos cruzados» en la organización de las sociedades de pequeña escala (Tylor, 1865). John Ferguson McLennan acuñó el término «EXOGRAMIA» analizando su posible relación con la captura de esposa y con la poliandria (McLennan, 1896), mientras

que sir Henry MAINE declaró que las primeras sociedades fueron patriarcales (1885) y, al igual que Morgan, postuló que la organización social primitiva se basaba exclusivamente en relaciones de parentesco.

Esta perspectiva no tardó en crear problemas. Por ejemplo, W.H.R. RIVERS, de Cambridge, inició extensivos estudios de campo con miras a demostrar que las formas maritales primitivas eran la causa funcional directa de las terminologías de parentesco. En las islas de Pentecostés descubrió sistemas de parentesco que deliberadamente confundían a la hermana mayor con la madre de la madre. Rivers decidió que ello significaba que las mujeres del lugar habían practicado un tiempo el matrimonio con el padre de su madre. Sin embargo, no surgían pruebas que confirmaran el aserto; en cambio, parecía que la mezcla de términos de parentesco para la hermana mayor y la madre de la madre se debía probablemente al hecho de su pertenencia al mismo matrclán. Las iniciales conjeturas de Morgan sobre la relación existente entre la terminología de parentesco y los modelos maritales se revelaron igual de problemáticas.

En Estados Unidos, los boasianos Alfred KROEBER y Robert LOWIE eludieron en general la obsesión de los antropólogos británicos con las terminologías de parentesco. Kroeber sorprendió a Rivers y a sus discípulos al declarar que no había necesariamente relación entre los términos de parentesco y las prácticas sociales (Kroeber, 1909), mientras que Lowie argumentó que Morgan había mezclado erróneamente sucesión, herencia y adscripción: todas las cuales podían variar independientemente en las sociedades matrilineales y patrilineales. Lowie observó igualmente que los grupos religiosos, las vinculaciones económicas y las instituciones ajenas al parentesco como

clubes, hermandades y grupos de edad no pesaban menos que el parentesco como factores importantes de la primitiva organización social (Lowie, 1920). Las dificultades de conectar la terminología con la estructura llevaron a la emergencia de la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA a principios de la década de 1940. E.E. EVANS-PRITCHARD y Meyer FORTES fueron las figuras centrales de este movimiento con su estudio de los nuer (Evans-Pritchard, 1940) y de los tallensi (Fortes, 1949b) y con su introducción conjunta a *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a). No menos influyente fue la introducción de A.R. RADCLIFFE-BROWN a *African systems of kinship and marriage* (Radcliffe-Brown y Forde, 1950), que destacó los efectos de los SISTEMAS DE LINAJE SEGMENTARIO que se creía derivados de principios intrínsecos a la descendencia unilineal. Sin embargo, esta teoría fue asimismo muy criticada porque no explicaba la complejidad social real y por destacar en demasía el peso de la descendencia como factor organizador de suma importancia en sociedades supuestamente unilineales. En 1940 fueron publicadas dos obras de gran importancia sobre el estudio de la organización social: *Social structure*, de G.P. Murdock y *Elementary structure of kinship*, de LEVI-STRAUSS. La voluminosa obra de Murdock, basada en el análisis estadístico cruzado de tablas de datos de parentesco extraídos de su Atlas Etnográfico Mundial, llegaba a la conclusión que era la residencia posmarital la que ejercía influencia máxima en la generación de las terminologías de parentesco (Murdock, 1949). Este resultado parecía socavar la premisa básica de la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA: que los linajes eran los determinantes primeros de los términos de parentesco y las prácticas sociales relacionadas. Sin embargo, el trabajo de Murdock fue rápidamente

atacado por su problemática aplicación de la estadística y por la inexactitud de algunos de los datos etnográficos usados en la muestra.

Entretanto, Lévi-Strauss proponía en su no menos monumental estudio una solución al problema planteado por Tylor en 1878 en lo que se refiere a la importancia de la exogamia y del matrimonio cruzado entre primos. En su análisis de las sociedades australiana, melanesia y asiática suroriental, Lévi-Strauss dejó de lado la descendencia y se concentró en los modelos maritales. Con ayuda de diagramas muy esquemáticos (e idealizados), demostró que el matrimonio cruzado entre primos patrilineales (hijas de las hermanas del padre) producía alianzas simétricas en las que los grupos de una línea que intercambiaban esposas cedían y recibían mujeres en generaciones alternas. La práctica del matrimonio cruzado entre primos matrilineales (hijas de los hermanos de la madre), aunque no parecía sino la inversa de la práctica patrilineal, sorprendentemente producía un sistema completamente diferente, llamado de alianza asimétrica, en el que los grupos que intercambiaban mujeres las recibían indefectiblemente de uno y las cedían a otro diferente generación tras generación (Lévi-Strauss, 1969a). Se dijo que este enfoque, llamado TEORÍA DE LA ALIANZA, explicaba la organización social real de grupos que practicaban esos tipos contrastados de matrimonio cruzado prescrito entre primos. Más aún, Lévi-Strauss sugirió que su método podía extenderse mediante análisis matemático para descifrar las complejas estructuras maritales no prescritas asociadas con las terminologías CROW y OMAHA (véase SISTEMA DE PARENTESCO), y aun a los sistemas de matrimonio de las modernas sociedades occidentales.

Sin embargo, la teoría de las alianzas tu-

vo poca fortuna, al igual que la de la descendencia, a la hora de definir las unidades básicas implicadas y si las formas descritas de intercambio de mujeres tenían o no realmente lugar. Así, Rodney Needham afirmó que el matrimonio entre primos cruzados matrilineales era siempre preferencial más que prescrito, estadísticamente insignificante y, por tanto, incapaz de afectar a la organización social (Needham, 1963). En defensa de la teoría de las alianzas, David Maybury-Lewis señaló que los sistemas maritales de intercambio eran prescriptivos «como modelo», aunque podían ser preferenciales a nivel de los individuos del grupo social (Maybury-Lewis, 1965b).

Un artículo sobre organización social aparecido en 1971 en la *Biennial Review of Anthropology* predijo que la teoría de las alianzas, al limón con las innovaciones en las teorías de la información y del juego, llevaría a una revolución en el estudio de la organización social. El ANÁLISIS COMPONENCIAL de las relaciones formales entre términos de parentesco, de modo análogo al usado por los lingüistas con sus tramas fonéticas, se tenía a la sazón por instrumento clave para entender la organización social (Selby, 1971). No obstante esta laudatoria descripción, 1971 fue el último año en que la *Biennial Review* trató el campo de la organización social como tal. De hecho, en unos pocos años desaparecieron los artículos y debates sobre la teoría del parentesco que hasta entonces habían llenado las páginas de las publicaciones antropológicas.

Pese al atractivo intelectual y la capacidad generadora de figuras conceptuales abstractas, el estudio de la organización social tradicionalmente definido por el análisis de la terminología de parentesco y el desarrollo de las teorías de la descendencia y de las alianzas llegó a su fin por

no tener en cuenta en suficiente medida al individuo como agente social. Tampoco tuvo en cuenta los importantes efectos de los vastos factores ecológicos, económicos y religioso-simbólicos motivadores de la acción social, ni hubo acuerdo entre los especialistas sobre las definiciones de los principales grupos sociales en juego, fueran éstos clanes, grupos vinculados por la sangre, estirpes o linajes segmentarios o unidades de intercambio marital. Y como había observado Lowie, el énfasis en el parentesco había llevado a los teóricos a restar importancia al papel desempeñado en las sociedades tribales por clubes, hermandades y otras asociaciones ajenas al parentesco.

Entretanto, otros enfoques de la organización social que cabía definir como de carácter materialista, marxista o ecológico se revelaron más fructíferos y duraderos pese a no incorporarse plenamente a la corriente principal de la teoría antropológica. Estos métodos se asociaron primariamente con Julian STEWARD, quien, por ejemplo, pudo predecir de modo fiable la incidencia de la poliandria entre los shoshones de la Gran Cuenca como función de la capacidad portadora (Steward, 1938). Más tarde y en un trabajo conjunto con Robert Murphy, Steward pudo demostrar mediante comparación controlada el papel de la organización del trabajo como causa de los cambios experimentados por las sociedades matrilineales y patrilineales de los algonquinos canadienses y mundurucus amazónicos (R. Murphy y Steward, 1955) hacia las organizaciones sociales neolocales no basadas en la estirpe. En la misma línea, Morton Fried (1967) y Elman Service (1971) demostraron la relación entre la tecnología de producción alimentaria, el comercio, las restricciones ecológicas y la organización social de grupos que comprendían desde los cazadores-recolectores a las jefaturas o estados.

En otros lugares, obras seminales de Fredrick Barth (1966), David Schneider (1965), Victor TURNER (1967), Sally Falk Moore (1986a) e Ivan Karp y Kent Maynard (1983) destacaron las dificultades de reconciliar las idealizadas estructuras de parentesco unilineal con la práctica social y sugirieron un enfoque procedimental en el que los sistemas terminológicos y los linajes pudieran considerarse idealizaciones que los individuos manipulaban en provecho propio en situaciones de conflicto social. En estos análisis dialécticos, los sistemas de parentesco, los clanes y los grupos de estirpe se generaban a través de la práctica, a la que a su vez y simultáneamente estructuraban para que tuviera sentido para los actores sociales.

CS
Otras lecturas Bourdieu, 1977; R. Firth, 1964; Giddens, 1979b; Lowie, 1935; Morgan, 1871; R. Murphy, 1967; Scheffer, 1966.

ornamentación corporal Una clase especial de ARTE contempla la decoración del cuerpo humano. Entre los pueblos de las tierras altas del centro de Nueva Guinea representa la vertiente más importante del arte, dado que estas gentes apenas dedican tiempo alguna al grabado, la pintura o la confección de máscaras. En estas sociedades, los ornamentos y las pinturas corporales usados en los actos rituales y ceremonias de intercambio vehiculan mensajes acerca de los valores sociales y religiosos, al tiempo que ponen de manifiesto las relaciones de sus portadores con los espíritus ancestrales del clan. Los melpa de las tierras altas centrales de Papúa Nueva Guinea usan colores determinados para su pintura y combinaciones cromáticas preestablecidas para las plumas, conchas y cuentas que expresan cualidades abstractas como la salud y la vitalidad (A. Strathern y Strathern, 1971). Los wahgi, vecinos de

los melpa, también expresan sus impulsos estéticos a través de la decoración y ornamentación del cuerpo humano. Los adornos de plumas y los colores aplicados al rostro y al cuerpo durante las danzas de las fiestas wahgi del cerdo sirven para comunicar la robustez y salud del clan anfitrión, en particular su fortaleza moral. La ausencia de acusaciones de brujería y de fricción entre los integrantes del grupo determinan la opulencia y la calidad de sus adornos y la belleza y el éxito de sus interpretaciones ceremoniales (O'Hanlon, 1989).

La decoración corporal incluye asimismo el tatuaje, ya permanente en el individuo y su particular presentación frente a los demás. La práctica es común a muchas sociedades. Entre los pobladores de las islas Marquesas del Pacífico se demuestra el postulado de Gell de que el tatuaje expresa la madurez social, la personalidad individual y la perpetuación social (Gell, 1993). Los componentes masculinos y femeninos de las bandas callejeras norteamericanas se tatúan con la «insignia» de su grupo para hacer manifiesta su afiliación. PR y AR

ostracismo Hace referencia a una amplia gama de SANCIONES, desde el rechazo informal de reconocer la presencia de determinados individuos hasta el veto que excluye a algunos del grupo del que anteriormente formaban parte. El término proviene del griego para un cazo de barro (*ostrakon*), usado por los votantes atenienses para determinar si un individuo debía ser exiliado.

Los seres humanos evitan a menudo a otros, informal pero deliberadamente, con los que han tenido una disputa, incluso si deben verse a diario. Vecinos y parientes pueden hacerlo durante un tiempo, a veces largo. Los individuos que pierden su trabajo pueden entender que sus compañeros les ignoran cada vez más a

medida que se aproxima el desenlace de su crisis laboral. El ostracismo formal es el resultado de una decisión colectiva, como ocurre entre los sindicatos que cortan su relación con los esquirols que han desatendido la consigna de huelga. Los escolares pueden condenar al ostracismo al compañero que ha ofendido al grupo, práctica que entre los niños ingleses se dice «enviarlo a Coventry» (Opie y Opie, 1959).

Las comunidades y organizaciones religiosas han utilizado la excomunión para imponer la obediencia a sus reglas. Entre los menonitas y los amish norteamericanos, y en la Iglesia católica romana antes de 1200, la práctica se acompañaba de *extrañamiento*, que imponía a los miembros de la comunidad la abstención de toda relación social con la persona extrañada, entendiéndose por ello el cese de negocios, la prohibición de sentarse a la misma mesa e incluso el veto a mantener relaciones maritales entre marido y mujer (Hostetler, 1993, pp. 85-87, 345-349). El judaísmo rabínico empleaba una técnica similar (Jakob Katz, 1993, pp. 84-86). Los casos graves de excomunión implicaban una especie de muerte social, y el ritual que acompañaba a un decreto de semejante severidad incluía la extinción de cirios encendidos para subrayar objetiva y claramente esta condición.

En nuestros tiempos, el veto ha seguido siendo una sanción comúnmente usada tanto por las pequeñas comunidades como por los grandes estados. La comunidad maya de Chiapas predominantemente católica de San Juan Chamula ha tratado de impedir las conversiones expulsando a los protestantes (Goseen, 1989). La Rusia zarista y la antigua Unión Soviética se sirvieron del destierro y exilio a Siberia como castigo. En su configuración tanto formal como informal, el ostracismo sigue siendo un fuerte castigo en las sociedades humanas. WZ

pactos de sangre Son juramentos dados por dos o más individuos que expresan formalmente su compromiso de lealtad mutua después de intercambiar SANGRE de sendos cortes practicados en el cuerpo respectivo (Beattie, 1958). Este acto es médicamente muy peligroso en algunas áreas con alto riesgo de infección por HIV transmitida por la sangre, lo cual ha llevado a que se modifique el ritual.

Aunque se encuentran en todo el mundo, los más detallados estudios antropológicos al respecto han sido realizados en África. Los conjurados suelen recitar cláusulas de mutua obligatoriedad u oraciones al tiempo que se practican cortes en el cuerpo, llegando incluso al extremo de lamerse recíprocamente las heridas (Paulme, 1973). Si una de las partes viola ulteriormente el pacto se entiende que la sangre recibida ejercerá la debida venganza (Evans-Pritchard, 1933). Y en caso de muerte se da por cierto que la unión pervivirá místicamente (Beidelman, 1963). Los pactos de sangre solían cerrarse entre iguales (Evans-Pritchard, 1933), aunque ocasionalmente podían establecerse entre personajes de la realeza y del pueblo llano. A menudo, como ocurre entre los nyoro y los kaguru, los pactos de sangre se efectuaban con extraños de lugares remotos con miras a ganarse un aliado permanente en caso de tener que viajar (Beidelman, 1963). Entre los soninké del Níger un hombre puede ofrecerse como *griot* o cantor de las excelencias de otro, convirtiéndose de hecho voluntariamente en su esclavo, y el pacto se cierra con sangre (Paulme, 1973). En general, estos pactos se concluyen entre hombres, aunque ocasionalmente se dan entre individuos de distinto género, como ocurre entre algunos desposados azande (Evans-Pritchard, 1933). AG

pago por la novia Es la transferencia de un bien simbólicamente importante como parte del MATRIMONIO, de suerte que los parientes del novio ceden cierta propiedad, no a la novia, sino a los parientes de ésta a modo de compensación por su alejamiento. Es técnicamente distinta a la DOTE, que implica el traspaso de propiedad de la familia del novio (u otros) a la propia novia o a la nueva pareja. Aun cuando el término pueda inducir a confusión porque parece implicar una venta según reglas de mercado, su objetivo no es sino cimentar la unión, legitimar a la prole, redistribuir o consolidar una fortuna familiar y, en fin, validar los cambios en las identidades sociales, los derechos y las obligaciones de todos los intervinientes, activos y testimoniales. Cuando este pago se efectúa mediante la cesión de animales, el efecto redistributivo puede contribuir a conservar determinados pastos o preservar tácitamente otros propósitos.

La forma más usual de pago por la novia consiste en la transferencia por parte de uno o más de los parientes del novio de un conjunto de objetos, animados o no, que puede acompañarse o sustituirse por trabajo (servicios). El dador principal suele ser el padre del novio, pero ya sea como dadores adicionales o como receptores pueden intervenir otros parientes de la pareja, incluso de generación diferente. Los bienes u objetos transferidos se consideran típicamente como compensación por la pérdida de la mujer como elemento productor en su unidad familiar o social, por su capacidad sexual y reproductiva o por otros aspectos de su persona. Los grupos dador y receptor, respectivamente, pueden ser familias, linajes, clanes, o quizás «casas» o asentamientos no necesariamente compuestos por parientes. En muchas sociedades, el pago recibido por el casamiento de una

hermana se destina a facilitar el ingreso de la mujer de un hermano en el grupo familiar. La aportación de este pago suele conceder al grupo de origen del novio ciertos derechos o vínculos formales sobre la progenie. En ocasiones se establece un «pago por descendencia» que se satisface por partidas a medida que los descendientes van naciendo.

En general, el tipo, la cantidad y cualidad de la propiedad objeto de transacción suelen prescribirse mediante convenio, pero los detalles pueden ser objeto de ulterior renegociación. El método de transferencia, como el recurso a intermediarios o adición de objetos rituales, al igual que las celebraciones que perfeccionan la operación, pueden ser muy elaborados. Las principales transferencias de la mujer desde su grupo natal al grupo conyugal, y de animales, dinero u otros bienes a cambio, puede ser complicada y en parte sustituida por regalos o presentes de menor cuantía (que pueden comprender grano, carne, comida preparada o herramientas) en una secuencia claramente especificada. En algunas sociedades, las transferencias de pago de la novia se efectúan gradualmente por plazos, ya que se considera que el desposorio se consolida igualmente con el tiempo. El caso es que este proceso de compensación puede no completarse necesariamente en vida de los actores principales y ocupar, pues, a las generaciones venideras. Estos intercambios de propiedad generan deudas y desequilibrios que constituyen importantes vínculos sociales susceptibles de establecer o reconfigurar alianzas políticas. En teoría, el pago de la novia es reversible, no tanto en la práctica, y su restitución suele significar DIVORCIO y cancelación de los lazos intergrupales creados por el matrimonio. El pago de la novia es una práctica muy extendida en algunas zonas de África, la región circummediterránea, Oriente Pró-

ximo, sur y este de Asia (J. Goody y Tambiah, 1973; esp. cap. 1). Esta costumbre desempeña un papel principal sobre todo entre las sociedades de la sabana de África oriental y meridional dedicadas a la ganadería de grandes bóvidos. Y es común en todas las que observan las directrices de PARENTESCO PATRILINEAL, aunque también se da entre las que se rigen por el MATRILINEAL, AMBILINEAL y BILATERAL, generalmente con el intercambio de pequeños regalos, a menudo meramente testimoniales. Muchas de las sociedades donde el pago de la novia está establecido permiten asimismo la POLIGINIA. Y donde patrilineaje, pago de la novia y poliginia coinciden, el refuerzo recíproco es evidente, como Parkin (1979) y otros han señalado. En muchas sociedades donde el pago en cuestión cursa mediante importantes cesiones de ganado predominan también la virilocalidad y el levirato. Los pagos importantes tienden a promover y mantener la autoridad de los padres sobre los hijos y de los mayores sobre los jóvenes, aspecto al que se han referido antropólogos franceses como Meillassoux (1981) en sus análisis de clases. En las sociedades políticamente estratificadas, las elites pueden incrementar considerablemente la cuantía del pago de la novia para hacer tanto más manifiesta su posición social.

Los debates antropológicos sobre este concepto han sido siempre muy encendidos, sobre todo en el campo de la antropología social británica sobre África. Muchos se han preguntado si este pago debe entenderse literalmente y si, al igual que lo que HERSKOVITS (1926) llamó el COMPLEJO PECUARIO de África oriental es económicamente racional. Sin embargo, la economía no es la única dimensión implicada, ni necesariamente la más importante. El pago de la novia constituye simultáneamente un acto

simbólico, espectacular, ecológico y estético. Los bienes transferidos no son siempre sustituibles con dinero u otros objetos, aunque es cierto que el dinero suele desempeñar cierto papel incluso donde ha sido recientemente introducido. Donde el ganado no sobrevive, por ejemplo en África occidental, plagada por la mosca tsé-tsé, son objetos domésticos u otros los que adquieren mayor relieve.

Los antropólogos y otros han ofrecido generalizaciones varias acerca de la incidencia de esta regla en relación con la tecnología agrícola y la DIVISIÓN DEL TRABAJO entre géneros (Boserup, 1970; J. Goody, 1976) y en relación con los cocientes demográficos entre humanos y ganado (A. Kuper, 1982a). En África, por ejemplo, tiende a coincidir con el importante papel de las MUJERES en la AGRICULTURA, y donde el pago de referencia es de mayor cuantía suele predominar la agricultura sobre la ganadería. En fin, la diversidad y extensión de esta práctica es tan grande que no es posible ninguna generalización.

Los misioneros destacados en África han condenado el pago de la novia como pecaminoso, y los gobiernos seculares de Eurasia lo han tachado de despilfarro. Muchas mujeres del medio urbano y más educadas se han opuesto a esta práctica por entender que reduce a las mujeres a la condición de objetos o enseres (Hirschon, 1984). Donde los cambios económicos y otros han llevado la cuantía de este pago a niveles inaccesibles para muchos jóvenes y sus familias, el resultado ha sido el retardo de los enlaces nupciales y las uniones no formalizadas. Pese a la oposición con que crecientemente se enfrenta, el pago de la novia sigue vigente en muchísimos lugares.

Otras lecturas Jane Collier, 1988; Comaroff, 1980; Evans-Pritchard, 1951; Gulliver, 1955; Hakansson, 1988; Hutchinson, 1996.

parentela Conjunto bilateral de familiares unidos por un sentido compartido de PARENTESCO o DESCENDENCIA. Reducido a la esfera personalmente personal se denomina egocentrismo (véase EGO). Los grupos de parentela no son estrictamente GRUPOS DE PARENTESCO, dado que carecen de carácter corporativo y límites claros. MR

parentesco Organización social de la actividad reproductora. En el siglo XIX, cuando las ideas darwinianas reemplazaron a los poderes explicativos de las Escrituras, se pensaba que el parentesco (y la actividad reproductora subyacente) era de naturaleza tal que no sólo antecedería a otras clases de actividad, sino que también era condición funcional previa. Se entendió, pues, que la organización política surgió de la ya presente en la familia y en la esfera del parentesco, y las instituciones económicas de las de igual carácter en el seno de la unidad reproductora y grupos de parentesco. Y todo ello era extensible a otros rasgos de la vida social del presente.

La FAMILIA nuclear o elemental de un hombre y una mujer con sus hijos se consideró generalmente como primer agrupamiento universal y crucial. Dado que la actividad sexual se tenía por poderoso motivo de creación y mantenimiento de perdurables lazos de cooperación, protección y paternidad, y dado que estos lazos eran condiciones necesarias para la supervivencia y socialización feliz, se entendió como parte integral la regulación social de la actividad reproductora. De ahí el papel central del TABÚ DEL INGESTO o prohibición de la relaciones sexuales intrafamiliares. Forzando el matrimonio fuera de la familia nuclear, dos o más familias podían aliarse a través de lazos de parentesco en la sociedad mayor. El supuesto subyacente era que

los lazos de SANGRE o matrimonio (la unión matrimonial se basaba en el sexo) eran ciertamente los más fuertes, si no los únicos inicialmente. Y en razón de que una familia estable se tenía por condición necesaria previa para cualquier otra organización, así como para la supervivencia, el problema residía en explicar cómo se hacía estable una familia y luego se mantenía así. Ciertamente es que el paso del grupo de un hombre, una mujer y sus hijos a la unidad familiar *socialmente definida* de esposo, esposa e hijos (la familia) fue tenido por muchos como el primer paso crucial en el desarrollo sociocultural.

Muchas de estas opiniones han persistido hasta nuestros tiempos, y aunque algunos las consideran residuos del pasado, otros siguen teniéndolas por verdades profundas y aun casi sagradas.

Incluso en el período en que los temas de evolución y desarrollo, y más tarde difusionistas, eran dominantes en la antropología, la solidaridad social era implícita o explícitamente cuestión central cuya respuesta «tenía su base en el parentesco socialmente reconocido por los hechos biológicos de la proximidad».

Esta formulación apareció claramente expuesta por primera vez en los textos antropológicos de MORGAN, y en los siguientes de RADCLIFFE-BROWN, MURDOCK, FORTES y LÉVI-STRAUSS, basándose siempre en dos supuestos principales. En primer lugar, el parentesco social adquirió presencia efectiva cuando las propias gentes atribuyeron significado y reconocimiento culturales a los hechos biológicos de su interrelación. O sea, fue cuando se reconoció la relación de padre e hijo cuando obtuvo marchamo social y cultural la noción de «paternidad». La relación del hijo con la madre era obvia y nunca dejó de reconocerse y valorarse así desde los primeros tiempos. Este supuesto es sólo un caso especial del más

generalizado de que la CULTURA se fundamenta en los hechos de la naturaleza, hechos que adquieren fuerza social cuando son reconocidos y compartidos; así, la genealogía, como trama de vínculos biológicos reales, es el universo culturalmente dividido para formar un sistema de categorías sociales y relaciones que damos en llamar parentesco. La invención de la CLASIFICACIÓN cultural se restringe casi o absolutamente al mero hecho de conferir nombres a las circunstancias naturales reconocidas en su «realidad». Esta idea es obviamente muy próxima a la noción de que la cultura es un sistema adaptativo ajustado a los hechos de la naturaleza y al entorno vital de los humanos. Que este supuesto es inadecuado salta a la vista al considerar la naturaleza de dioses, espíritus y demás constructos cuya realidad es enteramente cultural y que carecen de base real o natural.

El segundo supuesto en que los antiguos pensadores fundamentaron el parentesco cultural o social y que sigue subyaciendo al pensamiento contemporáneo es que esos vínculos biológicos poseen en efecto mucha fuerza. «La sangre es más densa que el agua», dicen los occidentales. El vínculo biológico de consanguinidad es, en efecto, un poderoso factor de solidaridad, ayuda mutua y reciprocidad, más que la mayoría de otros posibles lazos; y las personas se sienten biológicamente movidas a obedecer a las demandas de este vínculo. «Es natural», dicen, y el reconocimiento social o cultural no hace sino formalizar este hecho.

Otra forma de reflejarlo es asumiendo que toda sociedad o sistema sociocultural deben ser integrados, tanto en el sentido de mantener unidos a los individuos como al propio sistema. La construcción sociocultural de naturaleza y la prioridad del mundo natural material en este esquema explicativo destacan claramente.

Por una parte, pues, el parentesco siempre ha sido considerado como sistema que contribuye a la solidaridad, la confianza y la cooperación que constituyen requisitos primeros desde el punto de vista funcional, ya para la vida en grupo, ya para la viabilidad del conjunto sociocultural. Lo que se discute es cuánto hay ahí de puramente cultural y cuánto, de haberlo, obedece simplemente a hechos de la naturaleza, incluida la humana, meramente formalizados por el reconocimiento cultural.

Algunas sociedades, por razones diversas, han reducido el gran número de relaciones de afinidad (por matrimonio) y consanguinidad (por sangre) ignorando algunas de tipo social y destacando otras por su importancia para la propia sociedad y la cultura. Al efecto se ha procedido categorizando las clases de relación de dos maneras fundamentales. En primer lugar, algunas relaciones claramente diferentes se clasifican conjuntamente, por ejemplo, los hijos de hermanos del padre pueden clasificarse como «primos» con nombre concreto (citados con términos de parentesco) y detentar roles especiales (por ejemplo, la relación entre los hermanos de la madre y los hijos de la hermana puede elevarse al grado de AVUNCULADOS). En segundo lugar, algunas clases de descendencia pueden singularizarse mediante reconocimiento especial. Por ejemplo, los parientes de sangre por línea masculina pueden constituir línea patrilineal propia; otro tanto, pero matrilineal, cabe a los vinculados por línea femenina; y, en fin, cabe que algunos parientes, ya por madre, ya por padre, constituyan una categoría específica de línea mixta.

De categoría a grupo media un movimiento fácil, que mínimamente consiste en la presencia de alguna función especial, como la posesión de propiedad o la capacidad de regular los matrimonios. Donde el parentesco es por definición bi-

lateral, el grupo de *descendencia* no unilineal es un subconjunto de la red de parientes bilaterales. (La «parentela» es el grupo de parientes bilaterales social y culturalmente reconocidos en una sociedad por parte de Ego. «Parentesco» y «parentela» deben distinguirse analíticamente de «descendencia» y «grupo de descendencia», que derivan de figuras ancestrales.)

Se admite que el fácil desarrollo de grupos de parentesco a partir de la red existente de relacionados es lo que hizo al parentesco tan importante en el desarrollo de la sociedad en tiempos remotos, y base de la cohesión y la solidaridad sociales y factor de supervivencia antes y ahora. Dado que en todo caso el vínculo biológico de consanguinidad es real, su reconocimiento social no hace sino activar, marcar y conferir efectividad a la confianza, la cooperación y la solidaridad necesarias para la vida social.

Está claro que en la medida en que la interacción heterosexual ha sido (y aún es) condición funcional primaria para la reproducción, y que las relaciones estables lo son para la supervivencia y la socialización, el SEXO y las distinciones de GÉNERO presumiblemente resultantes de aquéllas han sido parte integral del parentesco y el matrimonio. Sólo recientemente la interdependencia y solidaridad de una pareja no depende necesariamente de su pertenencia a dos sexos biológicamente diferentes ni de su interacción sexual.

La dicotomía sexo/género fundamental (por lo común) para la reproducción sexual es a su vez elaborada a través del sistema sociocultural y parece entrañar un importante valor incluso para la diferenciación en el seno del parentesco.

Dada la trama de parientes consanguíneos y afines con diferenciación al menos generacional y de género, y dada también la posibilidad de diferenciación por orientación ancestral, lineal o de

descendencia, y cabiendo asimismo roles y funciones distintos para determinados parientes o grupos de éstos, no sólo aparece un sistema de roles diferenciados, sino también la posibilidad de que se establezcan grupos de edad, y en última instancia una sociedad muy grande, plenamente funcional y autónoma.

Los rasgos centrales del esquema analítico antropológico y los supuestos previos acerca del parentesco son notablemente similares a los de la cultura europea (y sus derivados en las Américas, Australia, etc.). Esto no es accidental, puesto que gran parte de la teoría social de los siglos XIX y XX parece ser poco más que la elaboración sistemática de las presunciones culturales de quienes las formulan y usan.

En este contexto, un buen ejemplo es la muy estrecha asociación entre los conceptos culturales de parentesco y racismo en la cultura euroamericana contemporánea. Unos y otros postulan la relación biológica (en el parentesco «una carne y una sangre») como de importancia suma, ambos tratan la biología común o «sangre» como origen de carácter común («todos los X son así») y ambos subrayan su carácter biológico común como fuente de intensa solidaridad en el seno del grupo y de hostilidad para con lo externo (es decir, esta «clase» contra esa «clase», entendiéndose «clase» como término derivado de «parentesco»). DS

Véase también ADOPCIÓN, TEORÍA DE LA ALIANZA, ASOCIACIÓN, TEORÍA DE LA DESCENDENCIA, EVOLUCIÓN, UNIDADES DOMÉSTICAS, REPRODUCCIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Fortes, 1970; Robin Fox, 1967; Goodenough, 1970; Morgan, 1871; Murdock, 1949; D. Schneider, 1958, 1984.

parentesco bilateral Es el reconocimiento de las relaciones de parentesco

de un individuo (de su EGO) por las vías de la madre (matrilateral) y del padre (patrilateral). El parentesco bilateral es la base de la formación de los PARENTESCOS egocéntricos. «Bilateral» se usa a veces imprecisamente como sinónimo de «COGNÁTICO».

parentesco de estructura laxa

Aquel donde el comportamiento individual sólo viene determinado de manera laxa por los roles definidos para posiciones dadas.

MR

Otras lecturas Embree y Evers, 1969.

parentesco ficticio

Creación imprecisa en virtud de la cual se aplica una figura de parentesco para reforzar un sentimiento de identificación entre dos o más personas. En una forma u otra (hermanos de sangre, hermanas del alma, madres superiores) el parentesco ficticio se da en todas las sociedades humanas, a menudo con hondos y complejos significados.

Las ficciones de parentesco son asociativas (como en la ADOPCIÓN o el *compadrazgo*), disociativas (como en el DIVORCIO o la negación de paternidad y la *desherencia*) o transmutativas (como en los casos de abuelos y nietos que se llaman mutuamente cónyuges). Las formas asociativas unen a los humanos entre sí, a éstos con otros seres animados o inanimados (como en algunas formas de TOTEMISMO, véase Frazer, 1890; Lévi-Strauss, 1963b) o con entidades espirituales. Los niños de todo el mundo crean parentescos ficticios interpretando un ROL, y tanto entre jóvenes como entre viejos. La mayoría de las formas de parentesco ficticio proyectan la imagen de los biológicamente más próximos en otros parientes más distantes.

Las comunidades religiosas y seculares, comprendidas las comunas, los colectivos varios, los establecimientos utópicos y los movimientos revolucionarios, han

utilizado expresiones de parentesco en muchos escenarios, a veces con la esperanza de que sus miembros renuncien a su parentesco real previo. Algunas de las principales religiones del mundo, en particular la católica y protestante del cristianismo, ofrecen numerosas muestras de parentesco ficticio, como en las liturgias de Dios como padre, del desposorio de las monjas con Cristo, etc. Los miembros de sacerdocios y de otras órdenes religiosos suelen dirigirse unos a otros y también a terceros en términos de parentesco (por ejemplo, Padres Blancos, Hermanas de la Sagrada Cruz). Los seguidores de muchas tradiciones religiosas tratan de extender universalmente las expresiones de parentesco, como la de «amor fraterno» de los cristianos. Los jamaicanos y otros rastafaris que se llaman «Hijos de Jah» implican parentesco con la divinidad al igual que entre sí. Los parentescos rituales o ceremoniales conocidos como *compadrazgo* y *padrinazgo* son notorios en sociedades católicas con parentesco bilateral en Europa meridional, en América Latina (donde son casi ubicuos), en las Filipinas y en otros lugares. Establecido en el curso de RITOS DE PASO, el *compadrazgo* vincula a las figuras patrocinadoras rituales con los padres biológicos de los hijos sujetos a ritos como el bautismo, la comunión, el matrimonio o la graduación escolar, y en calidad de *padrinazgo* con dichos hijos. Efectivamente amplía y complementa el parentesco biológico, a menudo para establecer vínculos de orden patrono-cliente o redes más extensas de contactos humanos con significados económicos y políticos, así como simbólicos y religiosos (véase G. Foster, 1953, sobre España e Hispanoamérica; Gudeman, 1972, sobre Panamá; y Mintz y Wolf, 1950; Nuttini y Bell, 1980-1984, sobre México; véase también Blok, 1974, sobre Sicilia).

El parentesco ficticio se formaliza a veces con el ritual o ceremonia de intercambio de sustancias corporales u otras que las simbolizan, como en la HERMANDAD DE SANGRE (Tegnaeus, 1952; Genep, 1960), en una época muy extendida en África y Arabia, o en la comunión eclesiástica (véase también PACTOS DE SANGRE). Como ocurre con el *compadrazgo*, no es raro que quienes practican estas hermandades de sangre las entiendan más profundas que las realmente biológicas y que impongan obligaciones recíprocas más estrictas.

La imagería de parentesco impregna la retórica política: expresiones nacionalistas como «patria», «Tío Sam» o *uymaa* (swahili, «familia», en Tanzania) o faccionalistas como *Afrikaner Broederbond* (en Sudafrica) o «el poder de la sororidad». En el comercio, compañías de todos los tamaños se proclaman familias o seudofamilias (véase Rohlen, 1974 acerca de un banco japonés). En la educación, hermandades, sororidades y expresiones como *alma mater* son ejemplo de parentesco ficticio. Algunas organizaciones como las hermandades musulmanas (Crisde O'Brien, 1971) pueden abrigar fines religiosos, políticos, comerciales y educacionales a la vez.

Lo que cuenta como parentesco real o ficticio genera mucho debate en el seno de las sociedades y entre éstas. La maternidad de alquiler y los experimentos de alta tecnología de la reproducción contribuyen a difuminar más aún las fronteras del concepto. Algunas de las más creativas y ramificadas invenciones de la jerga del parentesco se dan en sociedades donde las familias biológicas aparecen más fragmentadas y quizás con menos vida en común, lo cual sugiere una función compensatoria de este vacío. Es frecuente que la diferencia entre ser y parecer no sea tan drástica y formen parte de un continuum. El parentesco ficticio

puede vincularse al arte, al humor o al progreso mundano. Pero denota necesidades humanas profundas. La ubicuidad y la variedad de estas figuras de parentesco ficticio dan testimonio del poder psicológico del parentesco carnal y de la familia sobre la psique humana, y de analogía y metáfora sobre la imaginación.

Véase también SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO, PARENTESCO, MATRIMONIO.

Otras lecturas Amadiume, 1987; Evans-Pritchard, 1940; Freud, 1918; Pitt-Rivers, 1958.

particularismo histórico Escuela de pensamiento asociada con Franz BOAS, quien abogó por un enfoque de la cultura idiográfico más que nomotético, argumentando que toda cultura es única y debe ser estudiada exclusivamente en razón de esta unicidad. Cada cultura presenta una trayectoria histórica singular y sólo puede entenderse a partir de las particularidades de este recorrido. No podía haber «leyes» de organización social y cambio, ni era posible formular teorías generales de la sociedad o del desarrollo histórico. Las culturas se entremezclaron e intercambiaron muchos de sus elementos, y cada cultura, cual conjunto de retales, no era sino una abigarrada muestra de «añadidos». Boas y sus seguidores fueron particularmente críticos con todas las teorías evolutivas de la sociedad humana y argumentaron que todas habían sido formuladas desde un dispositivo metodológico ilegítimo, el MÉTODO COMPARATIVO. La influencia boasiana hizo que los antropólogos le dieran la espalda a las teorías evolutivas durante más de cuarenta años y la voz EVOLUCIÓN adquirió resonancias negativas. De resultados del dominio boasiano de la antropología entre 1890 y 1930, la disciplina dejó de lado sus aspiraciones científicas para verse más bien como otra ver-

tiente de las humanidades. Este punto de vista particularista histórico ha sido de siempre el preferido por la gran mayoría de los historiadores. Y aunque el particularismo histórico retrocedió con la aparición y progreso de las doctrinas neoevolutivas a partir de la década de 1950 hasta la de 1970, ha vuelto a adquirir relevancia (de nuevo anónimamente) entre los antropólogos que priman el «conocimiento local» y niegan validez a las teorías generales. Muchos sociólogos se han decantado por esta perspectiva, en especial junto con un repudio casi total de las teorías evolutivas. SS

Otras lecturas Boas, 1940; Harris, 1968.

parto Véase NACIMIENTO.

pastores nómadas o nómadas pastores Los que viven en sociedades

en las que el cuidado de animales de pasto se considera el modo ideal de subsistir y donde el movimiento de toda o parte de la sociedad se tiene por forma normal y natural de vivir. Aunque los términos «nómadas» y «pastores» son en general intercambiables en el uso común, desde el punto de vista analítico son distintos: el primero se refiere a movimiento; el segundo, a un tipo de subsistencia. No todos los pastores son nómadas (lecheros y ganaderos), ni todos los nómadas son pastores (cazadores-recolectores, gitanos, mano de obra agrícola transeúnte).

La variedad de animales criados por los pastores nómadas es sorprendentemente pequeña: seis especies muy ampliamente distribuidas (ovejas, cabras, vacas, caballos, asnos y camellos) y tres con localización más restringida (yaks en las altiplanicies asiáticas, y llamas y otras especies cameloides en los Andes suramericanos). También se crían a menudo perros de guarda y protección.

El nomadismo pastoral se encuentran por lo común donde las condiciones cli-

máticas producen pastos estacionales que no pueden dar soporte a una agricultura sostenida. Organizado alrededor de familias móviles, más que de individuos, implica a todos los miembros —hombres, mujeres y niños— en los diferentes aspectos de la producción. Esta circunstancia distingue a los pastores nómadas de los pastores europeos o los vaqueros norteamericanos, que son reclutados en el seno de la sociedad mayor sedentaria a la que vuelven con regularidad. Dado que las personas no comen hierba, la explotación de los animales que pacen recupera una fuente de energía de otro modo inútil. Con la ayuda de tiendas o cabañas que faciliten la migración, imponen a sus animales una rotación entre pastos sucesivos. Los ciclos de migración varían en duración y alcance según las condiciones locales: pocos movimientos cuando es posible depender de los pastos y del agua, muchos más en caso contrario. Los pastores nómadas jamás «vagan»; siempre saben adónde se dirigen y por qué.

Los estudios comparados han cuestionado si el nomadeo pastoril debiera considerarse un fenómeno unitario (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1981). Aunque comparten similitudes estructurales como la TRIBU o ORGANIZACIÓN TRIBAL y un fuerte sesgo hacia el parentesco y la residencia patrilineales, conforman siete claras zonas de pastoreo, cada una con su respectiva identidad cultural y sus aspectos de investigación únicos:

1. En las altas latitudes subárticas, el pastoreo nómada representa la variación más compleja en un amplio continuum de explotación del reno que comprende desde el uso intensivo para la producción láctea y como bestia de tracción entre los lapones de Escandinavia hasta su cría exclusiva por la carne o simplemente la caza (Ingold, 1980).
2. En la estepa eurasiática predomina la cría caballar, pero hay también rebaños

de ovejas, cabras, vacas y camellos bactrianos. Históricamente, grupos como los escitas, los turcos, los mongoles, los kazacos y los kirguises han sido famosos por su destreza en la equitación y el manejo del arco, talentos militares que cabe encontrar en los grandes imperios que a menudo aterrizaron a sus vecinos bajo la dirección de jefes como Gengis Kan y el huno Atila (Barfield, 1989).

3. En las zonas de montaña y mesetarias del suroeste asiático abunda sobre todo el pastoreo de ovejas y cabras, mientras que los caballos, camellos y asnos son usados sólo para el transporte. Grupos como los bakhtiari, los qashqa'i, los basseri, los lurs y los pashtuns presentan una relación simbiótica con los asentamientos humanos vecinos donde intercambian sus animales por carne, lana, productos lácteos y cueros por grano y productos manufacturados (Barth, 1961).

4. En los desiertos del Sahara y de Arabia, los beduinos se especializan en la cría del dromedario para carne y transporte. Históricamente han redondeado sus ingresos vendiendo protección a los agricultores de los oasis, proporcionando camellos para el comercio de las caravanas y recibiendo subsidios por apoyo militar (W. Lancaster, 1981).

5. En la sabana subsahariana se valora sobremanera la posesión de ganado entre los grupos nuer, dinka, masai y turkana (configuradores del que los antropólogos llaman el COMPLEJO PECUARIO). También tienen su papel las ovejas y las cabras, al igual que la agricultura estacional. Con cabañas en lugar de tiendas de campaña, sólo usan asnos para el transporte (Gulliver, 1955).

6. En la alta meseta asiática son los yaks los que hacen viable el pastoreo. Los rebaños incluyen también híbridos de yak-vacuno, variedades de ovejas aptas para la vida a gran altitud, cabras de chachemir y algunos caballos. Los pastores tibe-

tanos comercian con lana, pieles, sal y productos lácteos que intercambian con los habitantes de los poblados vecinos por cebada, componente principal de su dieta (Goldstein y Beall, 1989).

7. En las altas cotas de los Andes suramericanos, las comunidades dedicadas a la cría de la llama se integran en comunidades agrícolas de tipo alpino. TB Otras lecturas Barfield, 1993; Bulliett, 1997; P. Carmichael, 1991; Humphrey, 1983; Monod, 1975.

pater Padre socialmente aceptado de un niño, a diferencia del biológico. Por ejemplo, en la sociedad moderna, el marido de una mujer que concibe un niño mediante inseminación artificial es considerado padre (o *pater*) de éste, aunque no lo sea biológico (GENITOR). MR

patriarcado Es el dominio de los hombres como clase sobre las mujeres, y también un sistema por el que los derechos y deberes respecto de las personas y cosas proviene del padre. Los teóricos sociales del siglo XIX desarrollaron el concepto de «patriarcado» (conocido también como «derecho del padre») en oposición a MATRIARCADO y para explicar la evolución de la sociedad civil. El economista político alemán Friedrich Engels (1902), por ejemplo, situó el «derrocamiento» del matriarcado por el patriarcado en la «edad heroica griega». Los marcos evolutivos sociales en que se desarrollaron los conceptos de patriarcado y matriarcado ya no son en general aceptados.

El término «patriarcado» se usa hoy para describir una situación en la que los hombres ejercen un control primario de las instituciones culturales, político-económicas y sociales más prestigiosas en su sociedad. A veces se asocia con las sociedades regidas por la descendencia PATRILINEAL, pero los antropólogos y soció-

gos han demostrado que la patrilinealidad no es condición necesaria para la dominación masculina. Los teóricos sociales actuales piensan que las sociedades llamadas patriarcales son hoy matizadas por otras consideraciones como, por ejemplo, las que se infieren del hecho de que las mujeres de la raza, clase o religión dominante suelen poseer una posición y un poder social superiores a los de los hombres de la raza, clase y religión no dominantes. EP

Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, GÉNERO, MASCULINIDAD.

Otras lecturas B. Fox, 1988; R. Rosaldo, 1993.

patrilineal Véase DESCENDENCIA PATRILINEAL.

paz y no violencia Muchas personas consideran la paz simplemente como ausencia de GUERRA y VIOLENCIA. Este enfoque guarda a menudo relación con la idea de que la naturaleza humana es intrínsecamente agresiva. Por el contrario, quienes siguen el concepto positivo de paz la definen como un proceso dinámico que lleva idealmente a las condiciones de ausencia relativa de violencia directa e indirecta, con presencia en cambio de libertad, igualdad, justicia económica y social, cooperación y armonía. (La violencia directa incluye guerra, mientras que la indirecta hace referencia a las condiciones estructurales negativas como el etnocentrismo, el racismo y el sexismo.) Este enfoque suele relacionarse con la idea de que la naturaleza humana es intrínsecamente cooperativa y empática.

La primera postura, asociada con el filósofo político Thomas Hobbes (1651), ve la paz preservada sólo por la amenaza de represalias violentas por parte de la policía y el ejército del estado, y la no violencia como estrategia política de escasa

entidad. Los científicos sociales que asumen esta posición creen que la no violencia y la paz son objetivos alcanzables, aunque mayormente mediante reducción de la AGRESIÓN, una vez la investigación haya acumulado suficientes conocimientos para desarrollar técnicas que la controlen. Sus estudios suelen centrarse sobre todo en el conflicto violento, y en especial en la guerra de alcance nacional, internacional y global.

La segunda postura considera la paz como condición relativa que implica procesos dinámicos favorecedores de vida, es decir, que promueven la supervivencia, el bienestar, el desarrollo y la creatividad de los individuos de la sociedad, de modo que puedan realizar mejor su potencial físico, sociocultural, mental y espiritual de modo constructivo. En última instancia, la paz implica al menos cinco niveles mutuamente interdependientes: individual, social, nacional, internacional y global. En las ciencias sociales, los antropólogos y sociólogos suelen atender al plano social, los psicólogos al individual, y los politólogos al nacional, internacional y global. En consecuencia, el estudio de la paz se lleva a cabo idealmente en un campo transdisciplinario de investigación, educación y acción con miras a tratar todos los aspectos y niveles de la no violencia, la paz, la violencia, la guerra y los fenómenos relacionados.

El concepto positivo reconoce que los planteamientos no violencia/paz y violencia/guerra presentan atributos propios, y ninguno consiste meramente en la ausencia del otro o en su opuesto. Los seguidores de este enfoque suelen atender primaria y directamente al estudio de los fenómenos inherentes a la no violencia/paz. El supuesto de base es que no basta estudiar solamente sus opuestos; la no violencia y la paz son también fenómenos de importancia que requieren documentación, análisis, interpreta-

ción y explicación. Afirman igualmente que no basta reducir, y en su momento eliminar, la violencia y la guerra, sino que, partiendo de su inexistencia, hay que progresar en el estado adquirido. No sorprende que desde su actitud moral proclamen que (la violencia y la guerra no son los mejores medios para crear un mundo más pacífico). Además, entienden que el estudio exclusivo de la violencia y la guerra no es sólo incompleto y en exceso restringido, sino que además constituye una distracción frente a los numerosos problemas subyacentes, entre los que cuentan los directamente relacionados con la justicia económica y social, y en términos más amplios, con las desigualdades entre las sociedades y en su propio seno (Barnaby, 1988).

Aunque los términos de paz «negativa» y «positiva» responden a una valoración, la distinción sigue siendo válida y útil. El concepto negativo de paz tiene consecuencias más graves y ciertamente de más alcance. Han sido relativamente pocos los estudios dedicados directamente a la no violencia y a la paz frente al enorme volumen de tratados sobre la guerra y otras formas de agresión (Ferguson y Farragher, 1988). Así, un examen del contenido de *Journal of Peace Research* desde 1964 a 1980 reveló que de los aproximadamente cuatrocientos artículos publicados, sólo uno se dedicaba al estudio empírico de las sociedades pacíficas con miras a conocer sus atributos y condiciones (Wiberg, 1981, p. 113). Según Fabbro (1978), las sociedades no violentas y pacíficas se caracterizan por presentar pequeñas comunidades abiertas con predominio de las interacciones interpersonales, las SOCIEDADES IGUALITARIAS, la reciprocidad generalizada, el control social y la toma de decisiones por consenso, el ensalzamiento del valor de la no violencia y la educación. No hay en ellas violencia intergrupal ni represalias,

guerra interna (civil) ni externa, están libres de amenazas externas de grupos o naciones, de ESTRATIFICACIÓN social y otras formas de violencia estructural como la HECHICERÍA y la BRUJERÍA, de líderes políticos con dedicación exclusiva o autoridad centralizada, y de organizaciones policíacas o militares.

Aparte del artículo precursor de Fabbro, sólo unos pocos estudios han explorado directamente la antropología de la no violencia y la paz (S. Howell y Willis, 1989; Montagu, 1978; Sponsel y Gregor, 1994). Sin embargo, la bibliografía reciente documenta unos cincuenta ejemplos de sociedades relativamente no violentas y pacíficas (Bonta, 1993). El concepto positivo de paz encierra el potencial de inaugurar un mundo nuevo de interesantes posibilidades de investigación, educación y acción por parte de aquellos antropólogos que se muestren receptivos y comprometidos con los ideales de la no violencia y la paz.

LS
Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, ETNOCENTRISMO, HOMICIDIO, DERECHOS HUMANOS, LEY.

Otras lecturas Dentan, 1968; Kohn, 1990; Laszlo y Yoo, 1986; Waal, 1989.

peregrinación Viaje a lugares de la Tierra que se consideran dotados de un especial poder espiritual o sagrado. Con viejas raíces en muchas tradiciones religiosas mundiales, la peregrinación —hoy facilitada por medios de transporte cada vez más variados y mejores— sigue siendo una práctica ritual contemporánea importante y popular.

Toda peregrinación implica un fin y el esfuerzo necesario para lograrlo. El destino de las peregrinaciones suele hallarse en centros o regiones que se considera sagrados, poseedores de mitologías e historias complejas, como las ciudades de Jerusalén y La Meca (F. Peters, 1986). A menudo se trata de la sede de institucio-

nes religiosas establecidas y atendidas por expertos del ritual organizado, como la ciudad sagrada hindú de Ayodhya (Veer, 1988). Las experiencias de los peregrinos pueden entrañar crisis espirituales y transformaciones personales, además de arduidades y placeres más mundanos, como describe el estudio de Gold (1988) sobre los viajes de los indios. Mientras que la mayor parte de los estudios sobre la peregrinación se centran en el destino de ésta o en las vicisitudes de su realización, Alan Morinis (1992, p. 9) señaló que «la complementariedad de estructura y experiencia es una de las contribuciones más importantes que el estudio de la peregrinación puede aportar a la teoría antropológica contemporánea».

Aunque toda peregrinación se inscribe en contextos históricos y culturales particulares, el estudio comparado del fenómeno ha suscitado la atención de antropólogos y estudiosos de la religión a un tiempo, en parte a causa de los numerosos aspectos comunes a tradiciones por lo demás muy divergentes. El movimiento es crítico porque lo importante es no sólo la visita a un lugar sagrado, sino el alejarse de la ubicación habitual. Así, en todos los casos, la peregrinación supone una ruptura con las rutinas mundanas y los lugares conocidos. En consecuencia, entraña la inmersión en un tiempo y un espacio especiales y una intensa participación en acciones rituales. Aunque algunos peregrinos viajan solos, la mayoría lo hacen en grupo, forjando coyunturalmente nuevos colectivos e identidades (E. Daniel, 1984, pp. 233-287).

Dado que la peregrinación demanda siempre un esfuerzo extraordinario, los estudiosos han llevado su atención a las motivaciones de los peregrinos (Morinis, 1992, pp. 10-14). Destaca entre éstas un complejo devocional que incluye la búsqueda de bendiciones y la realización de ofrendas o, en términos más generales,

una operación de intercambio entre la gente y la divinidad (Nolan y Nolan, 1989). Es frecuente que los peregrinos deseen implorar, complacer, agradecer o simplemente ver y absorber la presencia sentida de un dios, un santo o un poder. Sin embargo, puede que la aventura, un bien espiritual en sí misma, sea en el fondo la causa del viaje.

En algunas religiones, la peregrinación se distingue por su carácter obligatorio, regulado por escrito y con especificidad de tiempo y lugar: así ocurre con la *haji* islámica a La Meca iniciada por el profeta fundador Mahoma (F. Peters, 1994). Sin embargo, esta obligación viene marcada también por las circunstancias, y las motivaciones devocionales son igualmente importantes entre los peregrinos musulmanes. Otros centros de peregrinación se originan en lugares donde se han producido milagros o visiones, en muchos casos recurrentes, como en los centros de peregrinación del Brasil nororiental (Slater, 1986). También los hay vinculados con paisajes de especial belleza natural y que han adquirido particular relevancia gracias a las tradiciones culturales, como en China (Naquin y Yu, 1992), Japón (Reader, 1987, 1988) y los Andes suramericanos (Sallnow, 1987). Surgen santuarios alrededor de las tumbas y reliquias de personajes sagrados difuntos que se tienen por mediadores de poderes espirituales (Faure, 1992). En varias religiones, la peregrinación se asocia estrechamente con la atención y la comunicación con los ESPÍRITUS de parientes fallecidos y como preparación para la muerte de los propios peregrinos, de tal modo que en última instancia se entiende como un viaje final (V. Turner, 1979, pp. 121-142). Estas peregrinaciones pueden tener el fin explícito de purificación de los pecados, bien a través de actos externos como la penitencia y el baño o por medio de votos internos (Parry, 1994).

Entre las teorías antropológicas de la peregrinación, las ideas de Victor TURNER siguen siendo muy influyentes, aunque discutidas hoy. El interés de Turner por la peregrinación surgió de sus trabajos sobre el RITUAL. A partir del estudio comparativo de Arnold van GENNEP sobre los RITOS DE PASO, con sus tres estadios de separación, liminalidad y reagregación, Victor Turner (1969, pp. 94-130) se centró en la LIMINALIDAD para hallar que había una disolución de las jerarquías y los límites de la estructura social, y una fructífera experiencia de camaradería, que él llamó *communitas*. En varios artículos (1974, pp. 166-230; 1979) y en una monografía de la que fue coautor (Turner y Turner, 1978) trató de la peregrinación como experiencia voluntaria de liminalidad prolongada, que llamaría «liminoide». Que las peregrinaciones disuelven universalmente las jerarquías sociales y promueven un sentimiento de comunidad es discutible, y muchos han rebatido convincentemente la aplicabilidad universal de las ideas de Turner, no obstante germinales. Eade y Sallnow (1991, p. 5), por ejemplo, reconsideraron el fenómeno de la peregrinación dentro de las ciencias sociales POSMODERNAS, insistiendo en que toda peregrinación presenta «una serie de discursos que compiten entre sí» que ni apoyan ni subvierten el orden social establecido.

Hoy, con el interés antropológico potenciado en la arena secular de la cultura pública, las nuevas direcciones en el estudio de la peregrinación incluyen el turismo, como un viaje a Graceland (hogar y lugar de reposo de Elvis Presley) o a un parque nacional (E. Cohen, 1992). Sin embargo, los estudiosos de la religión siguen atendiendo a las grandes ironías inherentes al paradójico concepto de «lugar sagrado», expresado en la pregunta de Salomón cuando edificó su templo en Jerusalén (1 Reyes 8, 27):

«¿Pero vivirá Dios de verdad en la Tierra? Ved, el cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerle: ¡cuánto menos esta casa que he construido!» (citado en E. Peters, 1986, p. 7). Este enigma sigue presente en el núcleo de muchos de los viajes de peregrinación. AGG

Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Bhardwaj *et al.*, 1994; D. Carmichael *et al.*, 1994; Crumrine y Morinis, 1991; Myerhoff, 1974; Sax, 1991.

personalidad *Véase* CULTURA Y PERSONALIDAD.

pesca Muerte o captura por cualquier medio de especies de peces y moluscos. Los RECOLECTORES explotaron muchas clases de recursos marinos y algunas de las más grandes concentraciones humanas vivieron en el paleolítico a lo largo de las costas (Yesner, 1980), usando con largueza toda clase de moluscos, recurso predecible que podía ser obtenido por la mayoría de los componentes de estas bandas. También construían diques o se servían de trampas permanentes para capturar a los peces migratorios (G. Bailey y Parkington, 1988). Los asentamientos solían efectuarse en áreas protegidas desde donde se podían manejar pequeñas embarcaciones con relativa seguridad, poniendo así al alcance de los pescadores una gran variedad de ecozonas (ríos, estuarios e incluso la mar abierta) visitadas por peces, mamíferos marinos y aves con querencia por la costa.

La primera contribución de la antropología marítima moderna ha consistido en documentar cómo fueron adaptándose los individuos al eterno problema de obtener su sustento del mar. La pesca se practica en un medio incierto, heterogéneo y peligroso constantemente amenazado por tormentas, accidentes y fallos del equipo (Binkley, 1991). Poggie y Pollnac (1988)

demonstraron que quienes desean explotar los recursos marinos enfrentan el riesgo irreducible recurriendo al RITUAL y a la MAGIA. Incluso el situarse en el mar no es tarea fácil. Las ecozonas marinas contienen típicamente un número muy grande de especies con hábitos diferentes que requieren técnicas de captura también diferentes (Cove, 1973); y a diferencia de la CAZA en tierra, es mucho más difícil el conocer y observar a las especies escogidas. Quienes viven del mar han de vérselas al propio tiempo con MERCADOS volátiles, capturas impredecibles y desaparición periódica de existencias.

Diversas instituciones reducen el riesgo y la incertidumbre en muchas sociedades pesqueras contemporáneas (Acheson, 1981). Las tripulaciones suelen ser pagadas en función de las capturas, potenciando así la motivación y asegurando que los armadores no tendrán que abonar sueldos fijos cuando aquellas son escasas. Procedimientos de reclutamiento flexibles permiten a los capitanes obtener tripulantes expertos capaces de cooperar bajo el estrés de prolongados períodos en el mar. En la mayoría de las sociedades pesqueras, los armadores establecen firmes acuerdos bilaterales con los compradores, con la reducción consiguiente de riesgos para ambas partes (Acheson, 1981), mientras que hay también pescadores que se han constituido en cooperativas a fin de garantizar sus mercados, mantener los precios y acceder a créditos e información mercantil. Además, los capitanes o patrones forman a veces «asociaciones pesqueras» (Barth, 1966), colectivos que ayudan a sus miembros en la localización de las presas, la estimación de precios y la evaluación de innovaciones.

Los pescadores han desarrollado un gran número de estrategias competitivas. La destreza y el conocimiento de las pesqueras constituyen su haber primario, que en

general se mantiene en secreto (Anderesen, 1972). Hay en curso un vivo debate sobre el «efecto patrón» (destreza y capacidad de éste) e ideologías relacionadas (Durrenberger y Pálsson, 1986; Bjarnason y Thorlindsson, 1993). La territorialidad es común, lo cual contribuye a conservar los recursos de una área dada para los «propietarios» (Acheson, 1981; Berkes, 1989; Ruddle y Johannes, 1985). También compiten los pescadores en la búsqueda de innovaciones más efectivas y en la estrategia de combinar ocupaciones e intercambiar pesquerías con el tiempo. La presencia prolongada de las embarcaciones en el mar crea problemas especiales para los tripulantes y sus familias. Los marineros han de soportar el hacinamiento, largas horas de trabajo, falta de privacidad y estar separados de sus familias. Las mujeres han de criar a los niños, llevar la casa y los negocios, de haberlos, y enfrentar urgencias domésticas en ausencia, las más de las veces, del marido (Nadel-Klein y Davis, 1988). En casi todas las sociedades, las familias de los pescadores tienen una posición diferente de la que cabe a quienes se ganan la vida en tierra firme.

En la actualidad, las principales pesqueras marinas se hallan en estado de crisis. La explicación más corriente es que en calidad de «propiedad común» o «recursos de libre acceso» no están controladas por un propietario privado y sí, en cambio, sometidas a creciente sobreexplotación. Una importante aportación de la antropología marítima ha sido el demostrar que las comunidades costeras tradicionales son realmente capaces de crear reglas de conservación (Berkes, 1989; McCay y Acheson, 1987; Pinkerton, 1989). El agotamiento de existencia se ha producido en ellas sólo cuando las reglas conservacionistas han sido rotas a causa de la presión del proceso de MODERNIZACIÓN (Johannes, 1978). Los intentos de regular las pesque-

ras nacionales e internacionales atendiendo a criterios científicos han sido recientemente cuestionados por resultar más bien caóticos y porque los modelos de repoblación ictiológica sobre los que se basa la gestión parecen ser inadecuados para el fin perseguido (Estellie Smith, 1990; J. Wilson *et al.*, 1994). Con la desaparición de gran número de pesquerías nacionales en muchas partes del mundo, la acuicultura está conociendo un creciente desarrollo.

JA
Otras lecturas Acheson, 1988; E. Cohen, 1986; Cole, 1991; Faris, 1968; R. Firth, 1946; T. Gladwin, 1970; Johannes, 1981; Orbach, 1977; Pálsson, 1991; Prins, 1965; Robben, 1989; Courtland Smith, 1979; Tunstall, 1962; William Warner, 1983.

pidgin Dicese del habla resultante de los esfuerzos realizados por los hablantes de dos lenguas distintas por comunicarse. En lo esencial, un lenguaje pidgin es una forma simplificada de una de ambas lenguas, por lo general la del grupo dominante.

Véase también SOCIOLINGÜÍSTICA.

plegaria, oración Entendida como impetración directa a un poder sobrenatural en demanda de un bien. A menudo se afirma que la plegaria es crucial en todas las religiones, aunque con ello no se tienen en cuenta las innumerables tradiciones que, al margen del puñado de religiones mundiales, carecen de ella, si bien pueden presentar otras formas de lenguaje ritual, como el relato de las gestas de los antepasados.

El uso de la plegaria presenta formas muy variadas. Nos es familiar la impetración humilde, pero lo cierto es que los poderes sobrenaturales son igualmente invocados con ligereza, con sobornos y hasta con amenazas. Toda clase de composición fonológica o métrica puede ser-

vir para denotar la plegaria como género particular, basta el punto que requiera tal destreza que quede restringida a especialistas y a las grandes ocasiones, o que por su simplicidad quede al alcance del común de los mortales.

La plegaria encierra gran interés para el estudioso de la RELIGIÓN en el plano comparativo porque es tanto parte integrante del rito como reflejo de las circunstancias en que éste se practica. Es frecuente que contenga fórmulas o frases repetitivas, y también secciones explicativas de lo que se trata y por qué.

A menudo se cita en contexto con las descripciones de RITUAL, pero son pocos los estudios etnográficos específicamente dedicados a ella. Gladys Reichard (1944) describió la plegaria de los navajos desde un punto de vista psicológico. Peter Metcalf (1989) mostró de qué modo los locutores creaban su propio estilo personal en diferentes contextos rituales recurriendo a un repertorio de modalidades formales características de la oración berawaniana.

PM

Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, SACRIFICIO.

pluralismo cultural Véase SOCIEDADES PLURALES.

población Véase TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA, DEMOGRAFÍA.

pobreza Considerada y descrita acertadamente como privación relativa basada en la desigualdad. Como tal es un concepto culturalmente definido y rebatido que sólo reza para sociedades con ESTADO, distribución inica de recursos y división entre productores y no productores. La pobreza no puede medirse, pues, con un patrón absoluto de riqueza material. Por ejemplo, aunque los bosquimanos y los san del Kalahari vivían como RECOLECTORES, poseían pocos bie-

nes y se veían estacionalmente privados de comida y agua, los antropólogos no han considerado que vivieran en estado de pobreza. De hecho, los debates se han centrado más bien en si estos grupos merodeadores eran «SOCIEDADES AFLUENTES ORIGINALES» dado su bajo cociente aparente entre trabajo y ocio.

En las sociedades estatales, los productores CAMPESINOS que poseen tierra y casas pueden ser pobres en relación con la economía dineraria, deuda acumulada, falta de nutrición adecuada para la unidad familiar, escasez del tiempo de ocio e incapacidad de reunir fondos para el futuro de sus hijos. Esta pobreza se crea en el contexto de las desigualdades existentes en el estado. La privación real en términos de alimentación, vivienda y tiempo de ocio sólo puede medirse conforme a las expectativas culturales en cada sociedad con el tiempo.

En las sociedades CAPITALISTAS contemporáneas, la pobreza se define y describe a menudo en función de la legislación que asigna ayuda suplementaria a las familias pobres. En estas condiciones, la pobreza es objeto de considerable debate. Lo que constituye unas condiciones de alojamiento, así como unas necesidades básicas de consumo y médicas aceptables es constantemente renegociado en la pugna política en torno a las cambiantes desigualdades en que se basan estas sociedades (Susser, 1982). Algunos antropólogos, sobre todo Oscar Lewis (1966), entendieron que esta situación estructural producía una clara CULTURA DE LA POBREZA, que es seguidamente pasada de generación en generación, posición que no soportó bien un examen más a fondo (Leacock, 1971).

La ANTROPOLOGÍA URBANA se ha centrado en todo el mundo en aquellas zonas de las ciudades modernas habitadas por los pobres. Entre las descritas por los antropólogos están los asentamientos de alu-

vién (Peattie, 1983), los guetos étnicos (Kwong, 1996), las comunidades de CASTA baja (Lynch, 1969), las áreas con gran desempleo (Pappas, 1989), los suburbios y zonas periféricas (Pendleton, 1996), y las comunidades de los sin techo (Susser, 1993). Estas zonas pueden revelarse muy distintas, y la experiencia de la pobreza, el acceso a la vivienda, a los bienes de consumo, al ocio, las oportunidades educacionales, la estructura familiar y las condiciones sanitarias varían considerablemente. En Estados Unidos, es corriente que una familia pobre posea televisor, adquiera numerosos artículos de consumo y hasta disponga de vehículo. En otras partes del mundo, una familia pobre puede no tener siquiera acceso a la electricidad, al agua o a otros recursos comunes entre los pobres de las sociedades industriales de Occidente.

A pesar de las diferentes manifestaciones de la pobreza en la presente economía global, estas poblaciones se caracterizan uniformemente por una elevada mortalidad infantil y una menor esperanza de vida en comparación con el resto de la sociedad. Aunque las formas de privación pueden ser diferentes y aun variar las ENFERMEDADES sufridas por las personas, el efecto global de la pobreza, definida en términos de desigualdad, tiene importantes consecuencias en la salud poblacional.

Así, a pesar de que la pobreza es un constructo cultural que varía históricamente y entre sociedades, no es menos cierto que define las oportunidades que ofrece la vida al individuo. La pobreza es producto del modo en que se establece la desigualdad en diferentes contextos políticos y culturales.

ISu

Véase también CLASE, COCINA, HAMBRE, ESTRATIFICACIÓN, SUFRIMIENTO.

Otras lecturas De Soto, 1992; Higgins, 1983; Leeds, 1994; Peattie, 1968.

poder Las principales descripciones antropológicas de la dinámica y las instituciones de poder han tenido hasta hace poco un sesgo marcadamente occidental. Así, otros sistemas de poder han sido con frecuencia descritos como alternativas o variaciones de los hallados en contextos industriales occidentales. Las cuestiones principales para la orientación de la investigación parecen haber sido influidas por el problema del orden, como estableciera por primera vez Thomas Hobbes (1651) en su análisis sobre la necesidad del estado. Indudablemente, el carácter central de esta cuestión para los primeros antropólogos guardaba relación con el dominio imperial de Occidente y el desarrollo de la antropología en este contexto. Un tema temprano e importante de los estudios antropológicos fue el de las llamadas «sociedades sin estado». El estudio clásico de EVANS-PRITCHARD (1940) fue modélico para esta investigación y demostró que las fuerzas entrañadas en el PARENTESCO y otros procesos sociales obviaban la necesidad indispensable del estado para la promoción del orden. Evans-Pritchard implicó que las formas de estado son de hecho potenciales, en función de determinadas condiciones históricas como la invasión o la conquista colonial de sistemas sin estado. Así lo puso de manifiesto en *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), estudio importante para la labor antropológica posterior acerca del poder, como es el caso de Bourdieu (1977). Pierre Clastres (1987) abordó críticamente el sesgo occidental de muchos enfoques antropológicos en torno a los procesos políticos, evidente en el estudio de los sistemas no estatales y en la implicación de que los estatales constituyen la forma política «superior». En consecuencia, argumentó que numerosos sistemas no occidentales de poder se orientan expresamente contra el desa-

rollo de estructuras políticas centralizadas o el acaparamiento de poder por particulares y reconocen, además, la fuerza socialmente destructiva de las formas de estado. Muchos dirían que Clastres no se libró de su propia imputación. Sin embargo, su trabajo señala un intento de ruptura con los supuestos occidentales en el estudio del poder e ilustra el interés de muchos antropólogos por descubrir en los sistemas no occidentales alternativas reales frente a los dilemas que rodean a los estatales centralizados, dilemas que habían suscitado primero Hobbes y luego una sucesión de teóricos políticos occidentales.

La mayoría de las descripciones antropológicas de los sistemas políticos y procesos de poder operan con modelos occidentales (derivados por lo común de los tres grandes: DURKHEIM, WEBER, Marx). La investigación antropológica ha venido subrayando crecientemente los diferentes conceptos culturales de poder. Dumont (1970), escribiendo sobre la India hindú, ha señalado que el poder basado en instituciones jerárquicas tales como el parentesco y la casta es condicionado por los principios religiosos y rituales que los sustentan. Tambiah (1976), respecto a Tailandia y Sri Lanka, y Clifford GEERTZ (1980) en relación a Bali, han argumentado que las nociones de poder en el estado centralizado, tal como se conciben desde el punto de vista occidental, son inapropiadas. Tambiah y Geertz ponen de manifiesto la existencia de una ideología de centros cósmicos poderosos que no hace sino reflejar sistemas de poder más fragmentados. El poder es detentado por los señores locales, que quedan legitimados por la pompa y el esplendor de los ritos cósmicos de los reyes que ocupan los centros. Los continuos ciclos de rebelión característicos de estos estados se producen en sus dinámicas estructural e ideológica particulares.

El poder es algo que se concibe procedente de la periferia o del exterior, extremo éste que Hocart ya puso de relieve en sus estudios sobre la India a principios de siglo. Es interesante que otros antropólogos hayan presentado procesos similares, por ejemplo en África y en el Pacífico. Todos estos enfoques cuestionan las perspectivas político-económicas occidentales que, no obstante, siguen siendo vitales en la obra de muchos etnógrafos.

Se ha abierto un gran debate en antropología en lo que se refiere, por una parte, a las virtudes de las perspectivas que ofrece el intercambio, interaccionista o transaccionalista —que suele girar en torno a un centro dinámico individualista o de grupo pequeño— y, por la otra, a las que adornan a aquellos enfoques que exploran las diferentes formaciones institucionales de poder, sin descartar cierto grado de solapamiento. Independientemente de si la orientación es interaccionista o institucional, destaca la tendencia común a buscar los rudimentos y el desarrollo del poder en los desequilibrios de intercambio y en el control y distribución de los recursos materiales. Así lo ilustran de manera óptima los estudios ya clásicos de Fredrik Barth (1959a) sobre la dinámica de las alianzas de poder entre los patanes swat, y de Edmund LEACH (1954), quien examina el desplazamiento del igualitarismo no centralizado a las instituciones jerárquicas de orientación estatal entre los kachin de las tierras altas de Birmania.

Barth y Leach se propusieron desarrollar enfoques que dieran primacía a los procesos de poder en la formación institucional social y en la construcción conceptual del valor (valía). Sus orientaciones ejercieron considerable influencia durante las décadas de 1960 y 1970, y ésta todavía persiste. Perspectivas más recientes y merecedoras de atención en la

actualidad son las de Marshall Sahlins y, sobre todo, de Pierre Bourdieu. Sahlins (1985) ha abordado, en particular en sus trabajos sobre las islas Hawai y Fidji, cuestiones relativas a las fuerzas culturales implicadas en el interjuego y la transformación de las formaciones culturales de poder de origen distinto. Estas vías habían conocido ya un precedente en la propia obra de Sahlins (1961) con su clásico ensayo sobre la organización del parentesco nuer que, en su opinión, confería a éstos una ventaja expansionista sobre otros pueblos de la región. Con sus modificaciones particulares de los enfoques estructuralista y marxista, Sahlins ilustra muy bien las construcciones culturales del poder y su influencia en la acción práctica.

Bourdieu (1977) expresa una posición individualista más estratégica y pragmática que Sahlins acerca del poder pese a que, no obstante, manifiesta claras influencias marxistas, al igual que del proceso weberiano y del ESTRUCTURALISMO. En muchos aspectos, el enfoque de Bourdieu acerca del poder representa una innovadora síntesis de teorías modernistas de otro modo opuestas, síntesis que es congruente con algunas direcciones postestructuralistas o POSMODERNAS.

Los conceptos bourdieanos de poder simbólico y VIOLENCIA han sido particularmente influyentes, ya que a través de ellos ha explorado las fuentes de poder controladoras o destructivas existentes en las prácticas institucionales que pueden parecer benignas, progresivas, o en algún sentido ajenas, por ejemplo, a los aparatos de poder del estado. Bourdieu ha examinado las prácticas de poder «ocultas» presentes en actividades que no parecen claramente vinculadas con el control y la dominación pero tienen este efecto (de ahí la distinción entre el poder simbólico y el ejercido por los agentes de los cargos formalmente poderosos).

sos). Hay cierta similitud entre los objetivos de Bourdieu y los de postestructuralistas como Foucault.

Foucault ha tenido un gran impacto en los enfoques antropológicos recientes en torno al poder: más incluso que otras importantes figuras del desconstruccionismo como Derrida y Deleuze. Los principales trabajos empíricos de Foucault (1973, 1965, 1977b) sobre comunicaciones médicas y formas de encarcelamiento y vigilancia humanas se cuentan entre los más influyentes del género. Así es en las discusiones antropológicas de ubicaciones del poder en relación con la identidad de género y étnica, el nacionalismo, las prácticas coloniales y otras (Foucault, 1980). Foucault sacó a la luz la dinámica constitutiva y reestructuradora del poder en una variedad de discursos o prácticas que no parecen ser formalmente parte de las instituciones de gobierno. Así, Foucault demostró que los discursos de medicina y control del crimen eran paralelos a los formulados en torno a la formación de los sistemas políticos contemporáneos y parte integral a la postrer de su dinámica de control. La influencia de estudiosos como Foucault ha llevado a una concienciación más profunda entre los antropólogos de que su propio empeño es potencialmente un discurso de poderosa dominación, perceptible incluso en la aparentemente inocente fascinación de los antropólogos por lo exótico y también, como muchos antropólogos marxistas ya habían afirmado, en la aplicación de teorías de autointerés y maximización de poder semejantes a las del CAPITALISMO de mercado.

Son muchos los estudios acerca del poder disponibles para los antropólogos, muchos de ellos fundamentados en su propio trabajo etnográfico, que ilustra sus múltiples aspectos, al margen de las teorías particulares que puedan sostener. Estos estudios han puesto de manifiesto

la gran variabilidad de las formaciones de poder, en especial su configuración cultural y las prácticas que las refuerzan. Pero no se ha presentado aún una teoría global aplicable en general a los diversos sistemas y prácticas de poder registrados por los antropólogos.

BK
Véase también GOBIERNO, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, ESTRATIFICACIÓN.

poesía, poética, etnopoética La poesía es un género de arte verbal, y la poética es su estudio estético. Como dijo Roman Jakobson (1960, p. 350) «la poética trata primariamente de la cuestión *¿qué hace de un mensaje verbal una obra de arte?*» (cursiva en original). En años recientes se ha acuñado el término «etnopoética» (J. Rothenberg y Rothenberg, 1983) (por analogía con «ETNOBOTÁNICA», «ETNOMUSICOLOGÍA» o «ETNOHISTORIA») para un campo que pregunta (parafraseando a Jakobson) qué convierte en obra de arte un mensaje verbal en el marco de una tradición cultural particular.

Hasta la década de 1970, la poética era campo exclusivo de los críticos literarios interesados sobre todo en la literatura occidental impresa, o de los antropólogos que atendían a las tradiciones orales y dramáticas del mundo no industrializado, pero sólo como dato para proceder al estudio de otras áreas culturales como la religión y el parentesco, y raramente como tema con valores propios. Si los estudiosos occidentales han tenido dificultades a la hora de apreciar las sutilezas y complejidades del arte verbal, mayores han sido las que les ha deparado la aducida importancia de su significado central en el pensamiento y la práctica culturales de cada día en muchos pueblos. Meeker (1979), en un estudio precursor sobre la poesía árabe, señaló que los poemas de los beduinos expresaban los problemas más candentes de su sociedad: la

incierta naturaleza de las relaciones políticas y la gravedad de la competencia entre hombres armados y a caballo, con recurso frecuente a la violencia. Numerosos estudios revelan hoy que la poesía oral, y la poética en general, desempeñan un papel central en los debates sobre la identidad personal en muchas culturas (Caton, 1985), así como sobre los roles de los géneros (L. Abu-Lughod, 1986), la identidad nacional (Lavie, 1990) y la política (Bowen, 1991).

El menosprecio relativo de la etnopoética empezó a cambiar gracias a la influencia creciente de los estudios del FOLCLORE. Los folcloristas habían redescubierto la «hipótesis Parry-Lord» sobre la composición oral-escenográfica de la épica de Homero (M. Parry, 1971; Lord, 1960), lanzando a la palestra lo que acabaría convirtiéndose en un genuino interés en la naturaleza y el significado de la poesía oral (Finnegan, 1977) y en la idea de arte verbal como representación (Bauman, 1977). La importancia teórica de esta última vertiente reside en que es particularmente en las representaciones orales donde cabe observar los procesos culturales de entrelazamiento de significado y forma (Caton, 1990; Bauman y Briggs, 1990).

Otra notable influencia en el desarrollo de la etnopoética fue la etnografía de la comunicación, que adquirió particular relieve en la década de 1960 (Hymes, 1974). Surgió con ella la etnopoética y rápidamente se estableció en primera línea de esta subdisciplina con trabajos como el estudio de Hymes (1981) acerca de la literatura norteamericana nativa de la Costa Noroeste, y con obras más recientes en la misma línea, como la de Sherzer (1990) sobre los kuna de Panamá. Las intervenciones críticas de Dennis Tedlock encerraban un importante argumento contra lo que (siguiendo a Derrida) llamó el sesgo «logocéntrico» de la

LINGÜÍSTICA en la traducción y transcripción, aduciendo al efecto los trabajos de Hymes y de otros etnógrafos de la comunicación (Tedlock, 1983). Abogó por un modo nuevo de comprender y reproducir las formas de arte oral basado en un modelo «dialógico» o bakhtiniano de discurso (Bakhtin, 1981). Estos enfoques no tienen por qué ser necesariamente excluyentes, y todos han estimulado el creciente interés en los problemas de la representación del sonido y del significado en contexto cultural.

Por último, los poetas, particularmente en Estados Unidos durante los últimos decenios, han fomentado la etnopoética al investigar otras tradiciones literarias, además de surtir de ellas para su propia obra, como es obvio, por ejemplo, en las de Olson, Snyder y Baraka. A su vez, los antropólogos han empezado a leer su propia poética en encuentros académicos públicos como manera de presentar la etnografía de modo nuevo, cuestionando así las fronteras entre los discursos académico y artístico, como ocurrió en una sesión organizada por Stanley Diamond con ocasión del encuentro de la Asociación de Antropología Americana en diciembre de 1982. Relacionada, pues, con la etnopoética, pero emergente como práctica distinta es lo que a veces se ha dado en llamar «poética antropológica», más próxima a la poética e incluso a la poesía para representar la teoría antropológica y la práctica representativa (Brady, 1991), o como vehículo para comunicar la etnografía (S. Diamond, 1986) que al estudio de los sistemas «nativos» de poética *per se*. Bien puede ocurrir en un futuro no muy lejano que estos hilos se entretrejan en un campo más general llamado simplemente «antropología y poética». SC
Véase también COMUNICACIÓN.

Otras lecturas Richard Brown, 1977; J. Fernández, 1986; Friedrich, 1986; J. Weiner, 1991.

poliandria Forma de matrimonio plural que permite a la mujer tener más de un marido a la vez o, en consecuencia, que varios hombres compartan la misma esposa. Casi siempre adopta la forma de *poliandria fraterna*, donde un grupo de hermanos comparten esposa. MR

Véase también POLIGINIA.

Otras lecturas Levine, 1983.

poligamia Es la institución de matrimonio plural que permite al individuo tener más de una esposa. Comprende tanto a la POLIANDRIA como a la POLIGINIA. MR

poliginia Forma de matrimonio plural que permite al hombre tener más de una esposa a la vez. MR

Véase también POLIANDRIA.

politeísmo Adoración o reconocimiento de muchos dioses o espíritus en un universo religioso. El siglo XIX fue testigo del auge de dos ideas evolutivas principales amparadas por el politeísmo (H. Spencer, 1876; Tylor, 1871). En primer lugar, se suponía que los pueblos prehistóricos llegaron en su momento a distinguir entre el cuerpo material y el alma o espíritu, favoreciendo así la creencia en una pluralidad de ESPÍRITUS. No sólo a las personas, sino también a los animales, plantas y aun objetos inanimados, podían serles atribuidas almas (véase ANIMISMO). En segundo lugar, el culto a las almas de los antepasados fue propuesto como antecedente u origen de la RELIGIÓN, con la creencia adicional de que estos espíritus ancestrales se manifestaban a veces en un tótem. Para DURKHEIM (1915), el TOTEMISMO, que englobaba a una plétora de espíritus totémicos colectivos e individuales o personales, fue el origen de todas las religiones. Difieran las opiniones en lo to-

cante a si el politeísmo precedió al MONOTEÍSMO, opinión mayoritariamente sustentada por los evolucionistas, como TYLOR y SPENCER.

Surge la cuestión de si todas las religiones son siempre en realidad, en mayor o menor grado, politeístas. Dos son al efecto las respuestas aportadas. Primero, aunque un Dios superior o deidad principal puede caracterizar a una religión, que en consecuencia cabe definir como monoteísta, también puede albergarse la creencia en la coexistencia de demonios, de Satán, y de manifestaciones tanto impersonales como personificadas del MAL. Está claro que estas entidades no son benignas en el sentido normal vehiculado por el término «dios», pero sí son claramente seres espirituales y, por tanto, en la definición de Tylor, parte integrante de la base de la fe religiosa.

Segundo, es frecuente que un Dios superior presida una jerarquía de deidades menores. En el cristianismo, Dios puede comunicar su voluntad a los mortales a través de espíritus llamados «ángeles» (no todos benévolos) que constituyen una jerarquía celestial en la que los arcángeles ocupan el octavo rango. Una situación comparable es la que se aprecia en las otras religiones llamadas semíticas, el judaísmo y el islam, pese a percibir el peligro de deidades (y de Satán) que compiten con Dios, que puede provocar la denuncia de la adoración de otros dioses e ídolos.

Hoy es para muchos musulmanes esta denuncia del politeísmo la base del islam fundamentalista radical que urge fervientemente a la gente a desistir de la veneración de santos muertos (incluso del propio Profeta) en dispendiosos rituales y de instar místicas súplicas de espíritus o *jbrus*, pese al hecho de que algunos de ellos son mencionados, a veces aprobatoriamente, en el Corán.

El hinduismo, en particular en la prácti-

ca local, contiene una jerarquía divina, desde el Dios omnipresente e incorpóreo a deidades con expresión física concreta, como Shiva, Parvati y Vishnu, pasando por una serie de dioses regionales, deidades locales que protegen de homólogas malvadas a los pobladores del lugar y aun de malévolos demonios de menor rango pero de efecto supuestamente cierto. Las formas de budismo locales implican la veneración de deidades locales y la oferta consiguiente de sacrificios para conseguir curaciones y buena fortuna para los mortales enfermos o víctimas de cualquier infortunio.

Media un paso muy corto entre la súplica ante deidades locales y lo que se da en llamar posesión por espíritus, mediación y CHAMANISMO, donde se admite la probabilidad de que las personas puedan establecer contacto directo con deidades locales o menores más que con un Dios superior. La posesión por los espíritus es la presunta ocupación de la mente y el cuerpo del sujeto, no buscada por éste, por parte de un espíritu. Los llamados médiums son involuntariamente poseídos por los espíritus, que se expresan a través de ellos para adivinar las causas de infortunio, leer el futuro o facilitar la comunicación con los muertos. Los chamanes son especialistas que de hecho controlan a voluntad a los espíritus que los poseen a fin de suministrar estos servicios (I. Lewis, 1971; Riches, 1994). Tales instancias pueden expresarse con el término «politeísmo», con un dios o dioses a menudo mucho menos importantes en la vida diaria de los adoradores.

Por último, algunas religiones, puede que la mayoría, albergan una noción de divinidad immanente y a veces trascendente. EVANS-PRITCHARD (1956) describió al Dios de los nuer de Sudán en existencia como estado exaltado trascendental tanto como a modo de refracciones localizadas como espíritus o en aspectos

varios del entorno natural. Es prácticamente inevitable que las divinidades immanentes se reflejen así. De donde que «politeísmo» pueda no ser sino un término taquigráfico para referirse a una variedad de concepciones de la divinidad ya dentro de una jerarquía de seres espirituales ya sin relación con ella.

DP
Otras lecturas Ahern, 1981; Babb, 1975; Firth, 1940; James, 1979; Lienhardt, 1961; Tambiah, 1970.

polución Véase PUREZA/POLUCIÓN.

poscolonialismo Tradición crítica interdisciplinaria que explora el impacto del poder colonial en las culturas de los pueblos colonizadores y colonizados del pasado y la reproducción de las relaciones coloniales, representaciones y prácticas en el presente.

El poscolonialismo tuvo su origen en las humanidades, en especial en los estudios literarios y culturales, donde recibió su más poderoso ímpetu de la crítica fundamental de Edward Said (1978) sobre el orientalismo. Este texto se basaba en una tensa conjunción de humanismo y antihumanismo para exponer las formas a través de las cuales se habían producido y habían circulado las representaciones europeas y norteamericanas del «Oriente», aunque su desarrollo ulterior ha sido mucho más crítico con el humanismo occidental y ha conllevado un enlace mucho más estrecho con el postestructuralismo, en especial de los trabajos de Derrida, Foucault y Lacan (R. Young, 1990). Así, la agenda de Said ha sido radicalmente revisada: los discursos coloniales se han demostrado más ambivalentes y contradictorios de lo que en su día se pensó; los análisis se han extendido desde sus propios fundamentos en la «alta» cultura a la popular, los relatos de viajes y la gobernabilidad colonial; la formación de subjetividades coloniales

se ha vinculado de manera más explícita con el inconsciente y la acción del deseo; las distinciones binarias entre colonizador y colonizado han sido puestas en tela de juicio con el reconocimiento del mimetismo, la hibridez y la transculturación; y la manera de actuar de los pueblos colonizados y sus estrategias de resistencia han sido explorados con mucha más profundidad que la originalmente aplicada por Said (véase Bhabha, 1994; N. Thomas, 1994; D. Scott, 1995). Aunque muchas de estas investigaciones se han referido a las culturas del COLONIALISMO, también tienen importantes implicaciones para el presente, tanto históricas como geográficas. En primer lugar, una de las principales zonas de contacto con el poscolonialismo ha sido con la antropología histórica, en particular por medio del proyecto de Estudios Subalternos para descolonizar la historia de la India con miras a iluminar los predicamentos de la política india contemporánea (Chakrabarty, 1992; Prakash, 1994; Sivaramakrishnan, 1995). Sin embargo, el intento general de describir los desplazamientos culturales del colonialismo en el presente («poscolonial») ha amenazado con desestabilizar el propio término. Anne McClintock (1992) señaló que el poscolonialismo está viciado por la propia figura que trata de desplazar, pues sigue privilegiando a Europa como tema central de la «Historia» reorientando el mundo alrededor del eje único y abstracto de lo colonial-poscolonial; pero S. Hall (1996) sugirió que lo poscolonial se ve de forma más productiva como indicador de un proceso de descolonización desigual y en serie que cuestiona la forma binaria en que convencionalmente ha sido representado. En segundo lugar, el poscolonialismo y la antropología se encuentran en el terreno de la globalización, campo en el que lo local y lo global se interpenetran

en geografías nuevas e inestables (Appadurai, 1996) donde van apareciendo identidades nuevas y mixtas, la movilidad y la marginalidad (Yeager, 1996), y donde «la diferencia surge en la vecindad adyacente [y] lo familiar se presenta en lo más remoto» (Clifford, 1988, p. 14). En consecuencia, apenas sorprende que la crítica poscolonial interseccione con la llamada crisis de la representación en las ciencias humanas, incluidos su reflejo en la poética de la investigación antropológica y la política de ubicación de intelectuales (Visweswaran, 1994; John, 1996). De ahí han surgido también algunas de las críticas más acerbas al poscolonialismo. Dikhtik (1994) afirmó que el poscolonialismo es un culturalismo asociado con los nuevos regímenes globales de acumulación de capital: que sus raíces en el postestructuralismo le incapacitan para teorizar sobre las estructuras del capitalismo contemporáneo, que su enfoque en la constitución de la subjetividad poscolonial excluye «una descripción del mundo fuera del sujeto», y que es poco más que una proyección encubierta de las subjetividades de los intelectuales del tercer mundo en la academia occidental. Aunque es verdad que el poscolonialismo ha sido a menudo curiosamente distanciado de trabajos previos y paralelos en economía política, sería un error tachar de superficial su énfasis en la cultura; y algunas de las contribuciones más severas a la crítica poscolonial aprovechan el despliegue fundamentado de estudios culturales y economía política (véase Watts, 1996).

DG
Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.
Otras lecturas J. Jacobs, 1996; Prakash, 1996; P. Williams y Chrisman, 1994; R. Young, 1996.

posesión Véase TRANCE.

posición social, estatus Como «parentesco», «matrimonio» y «ritual», el término «estatus» ha pasado a vehicular un concepto esencial en el análisis antropológico, pero posee una gran variedad de significados. El más generalizado es que denota posición en la estructura social, y a él se asocia el término muy próximo de «ROL», que hace referencia al comportamiento que se espera de la persona que ocupa dicha posición. Este uso deriva del concepto legal homónimo y entraña una serie de derechos y deberes propios de cada posición particular. Pero una vez adoptado por los científicos sociales, el concepto adquirió significados más complejos. Otras aplicaciones se vinculan más estrechamente con la noción popular de estima, reputación, HONOR o rango social, aunque nuevamente los científicos sociales le han añadido numerosas acepciones nuevas al hilo de sus objetivos analíticos. Por ejemplo, Max WEBER descompuso el concepto marxista de CLASE en clase, posición y partido (poder político), configurando en el proceso un poderoso concepto centrado en las formas de relación recíproca entre grupos (M. Weber, 1968).

trazó la divisoria entre posición y contrato, que reflejaba el supuesto evolucionista de que las sociedades progresan desde un estado original en el que todas las relaciones sociales derivan de la familia a otro en que se basan crecientemente en contratos libremente acordados entre individuos. En la década de 1930 dominaba en Gran Bretaña y en sus colonias la teoría estructural-funcional derivada en gran medida del trabajo de Émile DURKHEIM, que también empezaba a ganar terreno en Estados Unidos (véase FUNCIONALISMO). El concepto de «estructura social», como sistema integrado de relaciones sociales con el fin de mantener la continuidad y estabili-

dad del propio sistema, había quedado bien establecido, y aunque figuras de gran relevancia como RADCLIFFE-BROWN usaron «posición social» indistintamente con términos como «persona social» y «costumbre social», el concepto fue cada vez más usado para referirse a todas las posiciones que conforman la estructura social. Ralph LINTON (1936) clarificó notablemente el concepto formalizando el uso del término y definiendo estas posiciones con carácter polar en las pautas de comportamiento recíproco entre individuos o grupos, y los roles como los aspectos dinámicos de dichas posiciones: la objetivación de los modelos comportamentales atribuidos a ellas. Estos dos conceptos fueron mayoritariamente adoptados en lo sucesivo por sociólogos y antropólogos, y fueron fundamentales para el análisis de la estructura social. Ulteriores distinciones de Linton entre «posición adscrita» y «posición alcanzada» quedaron también firmemente establecidas. Las posiciones adscritas son aquellas asignadas a los individuos sin referencia alguna a sus diferencias o capacidades innatas, mientras que las alcanzadas se entienden como producto de la competición y del esfuerzo personal, dado que requieren capacidades especiales. Este contraste tuvo muchas aplicaciones útiles, pero al igual que la propuesta de Maine respecto de la progresión de posición a contrato, contenía un elemento evolutivo implícito y reflejaba los supuestos ideológicos que formaban gran parte de la teoría estructural-funcional.

Pero estas aplicaciones del término «posición» o «estatus» fueron objeto de la crítica generalizada de la teoría estructural-funcional, críticas que empezaron con el argumento de que eran demasiado rígidas e incapaces de abarcar plenamente los procesos de cambio (deficiencias inherentes no tanto a la teoría como al

uso que se hizo de ella). Para superar estas limitaciones, Raymond Firth propuso el concepto de «ORGANIZACIÓN SOCIAL» centrado en los elementos electivos implícitos en el comportamiento social, elementos que eran ignorados en los conceptos hiperformales de posición, rol y de la misma estructura social, que implicaban una intervención pasiva basada en actividades socialmente prescritas (R. Firth, 1951b). El ANÁLISIS TRANSACCIONAL fue aún más lejos argumentando que el comportamiento social se basa menos en reglas *a priori*, integradas en posiciones y roles, y más en los cálculos maximizadores de los actores racionales (Kapferer, 1976b). Con el declive generalizado del concepto de sociedades como entidades orgánicamente integradas, los términos «posición» y «rol» han perdido gran parte del refinado sentido que les confería la teoría estructural-funcional.

El concepto weberiano de posición es potencialmente el más valioso para la antropología contemporánea. Convencido de que el concepto de clase de Marx tenía que refinarse para atender a la complejidad de las diferentes bases de jerarquía y rango en las sociedades modernas, Weber reservó el término «clase» para quienes comparten oportunidades de vida comunes en relación con el MERCADO (es decir, capacidad de asegurarse ingresos mediante disposición de bienes y servicios). Los grupos de individuos que comparten una situación de clase común no necesariamente tienen igual conciencia de esta situación, de ahí que Weber propusiera que «posición» o «estatus» se definiera como estimación positiva o negativa del honor o prestigio atribuido a personas o grupos. Mientras que una situación de clase baja puede dar lugar a una posición consonantemente baja, no es necesariamente así ni ocurre con frecuencia; o, al menos, ambos elementos pueden variar de maneras

empíricamente específicas. Dado que la posición es inherente en grupos que presentan estilos de vida comunes y son conscientes de sus intereses y destino comunes relativos frente a otros grupos de posición, está claro que no constituyen necesariamente una jerarquía acordada en una totalidad funcionalmente integrada, y de hecho están inmersos en una pugna por la dominancia o el prestigio relativo con otros grupos de posición.

Los conceptos de Weber de «situación de clase» y «situación de posición» ofrecen una visión más realista de las estructuras de desigualdad que la noción de una jerarquía de posiciones socialmente convenida reflejada en reglas de comportamiento socialmente impuestas, dado que claramente reconocen el cisma potencial entre jerarquías de poder, riqueza y prestigio. De este modo se ve que la movilidad social no es el ascenso y descenso de individuos socialmente dispersos sino más bien un proceso en el que los individuos deben negociar una transición desde una combinación de situaciones de clase y posición a otra. El estilo de vida es el elemento crucial en la autocaracterización de los grupos y el elemento particularmente apropiado para la investigación antropológica de campo, dado que entraña el capital social. Es importante reconocer, no obstante, que los estilos de vida (a veces llamados «subculturas») se hallan tanto en competición mutua como, en gran medida, definidos relativamente entre sí en función de una estética diferencial. El principal error de algunos tipos de la teoría de la SOCIEDAD PLURAL consiste en tratar a los grupos de posición constituyentes de un orden social como si fueran enteramente discretos, salvo en lo tocante a sus posiciones relativas en la jerarquía política. La obra de Pierre Bourdieu (1984) se basa explícitamente en el modelo de Max Weber para construir una etnografía monu-

mental de los estilos de vida franceses, etnografía que deja bien clara la importancia de estas distinciones de gusto y la forma en que se aplican para delimitar consiguientes posiciones sociales.

Weber consideró la persistencia de los grupos de posición en las sociedades complejas modernas como uno de sus rasgos fundamentales, rechazando así la idea de que provienen de un estadio evolutivo anterior. En las sociedades modernas, los grupos basados en el parentesco, la raza, la religión u otras características tenidas por «primordiales» se asocian con otros que no son sino fruto de procesos de la sociedad moderna a todas luces racionales, legales y burocráticos. Entre los más importantes se cuentan los surgidos de las instituciones educativas modernas, que reivindican el derecho a distribuir certificados, calificaciones y diplomaturas, controlando así la admisión de los individuos en los elitistas círculos de los «educados». No es difícil apreciar la importancia que ello encierra para Estados Unidos, para Europa, y más aún para los países en vías de desarrollo. Tan importante es el proceso que ha sido llamado «invención de la TRADICIÓN» (Hobsbawm y Ranger, 1983), y en virtud de él, los grupos de posición —incluidas las naciones-estado creadas a través de procesos de cambio— declaran la legitimidad tradicional y primordial de sus reivindicaciones de honor, prestigio y poder (véase NACIÓN). El creciente relieve de la etnicidad en el mundo moderno puede entenderse como manifestación de este proceso, de donde que los GRUPOS ÉTNICOS representen un caso especial de los de posición (Di Leonardo, 1984; Alonso, 1994).

RS
Otras lecturas Eisenstadt, 1990; Goo-denough, 1965b; P. Willis, 1977 [influyente estudio sobre la formación de grupos de posición social en una comunidad británica de la clase obrera].

posmoderno, posmodernismo

En antropología se llama posmodernismo (1) al estudio de las formas sociales y culturales del siglo XX resultantes de la intensificación, radicalización o transformación de los procesos de la modernidad; (2) y de ahí la renovada atención a los fundamentos epistemológicos de la autoridad etnográfica y la relación entre forma y contenido en la obra pertinente. Contrariamente a las teorías generales de la modernidad, que tienen que ver con la dinámica de la sociedad de clases y los procesos industriales (Marx), la racionalización burocrática, psicológica y cultural (Weber), la represión y la reorientación de la energía psíquica a partir de conflictos de género y de familia (Freud), la abstracción de signos y prendas de intercambio (Saussure, Simmel, Veblen), la compleja elaboración de la conciencia colectiva con la división del trabajo (Durkheim), las teorías generales de la era posmoderna subrayan los procesos y efectos de la «tercera revolución industrial» (medios electrónicos, circuitos impresos, biología molecular), así como de la descolonización y del desplazamiento demográfico masivo. Se trata de procesos transnacionales o globales que recomponen totalmente las culturas locales. Algunos teóricos destacan la intensificación de las acumulaciones de capital flexibles, la compresión del espacio y el tiempo y el crecimiento de las formas de organización multinacionales (Harvey, 1989a; Jameson, 1991); otros, los masivos cambios demográficos resultantes de la descolonización y de la guerra ideológica que comprometen los esfuerzos de homogeneización de las naciones-estado con la propuesta de formaciones culturales más heterogéneas (Lyotard, 1984; y teóricos del multiculturalismo en Estados Unidos). Unos terceros subrayan la importancia de la re-

volución en la tecnología de la información, que no sólo pone en contacto a diario a partes diversas del mundo, sino que constituye una intensificación de estilos posliterarios, más matemáticos y gráficos a la hora de generar, controlar y absorber conocimientos: las simulaciones y el recurso a modelos sustituyen a los modos directos de conocimiento empírico, proceso con hondas raíces en las ciencias experimentales modernistas (Poster, 1990; Baudrillard, 1994). Y, en fin, los hay que destacan la producción de riesgos ecológicos por el capitalismo industrial, que necesariamente reclaman una nueva lógica política, dinámica y cultural. Ello lleva a contradicciones y presiones sistémicas para invertir el control central hacia una mayor participación democrática por parte de agentes diversos en la compleja división del saber y del trabajo en las que durante la modernidad eran áreas no politizadas de la toma de decisiones y de la empresa privada; es decir, hacia una nueva «modernización reflexiva» emergente de las contradicciones de la sociedad industrial de modo paralelo al CAPITALISMO surgido de las contradicciones de la sociedad feudal (Beck, 1992, 1995; Giddens, 1990, 1991; Lash y Urry, 1994).

Estas condiciones de finales del siglo XIX retan a la antropología a suministrar versiones etnográficas en formatos nuevos tanto sustantiva como formalmente. La antropología de las décadas de 1920 a 1950 había manifestado la promesa de suministrar un estudio verdaderamente comparativo de las culturas y sociedades. Por medio del MÉTODO COMPARATIVO, los antropólogos podían yuxtaponer estructuras sociales y conceptos culturales en distintas sociedades y usarlos seguidamente en sus análisis críticos, a menudo conformados sobre supuestos occidentales. Los estudios de sociedades menores no eran un ejercicio de exotismo, sino un

esfuerzo por conocer los procesos sociales en escenarios de medida abarcable por un individuo. Estos procesos podían proyectarse luego en otros similares de Europa y América (W. Lloyd Warner, 1937, fue en este sentido ejemplar, trabajando primero con la sociedad aborígen australiana, y luego en Newburyport, Massachusetts [Warner, 1941-1959]; sin embargo, también cabría traer a colación al respecto la obra de Margaret MEAD [1928, 1942] y de muchos otros). Llegada la década de 1980, no obstante, un balance de los logros de la antropología (Marcus y Fischer, 1986) puso de manifiesto que, si bien estos objetivos seguían vivos, era necesario hallar métodos más elaborados para alcanzarlos, entre ellos:

1. «Repatriar» la antropología por medio de un trabajo etnográfico sobre las sociedades del primer mundo tan rico y tan amplio como se había hecho en el extranjero, sin restringirlo a «Otros» étnicos, exóticos y marginales, y sin subordinarse a modo de especialistas en antropología aplicada a profesiones más dominantes como los médicos de los servicios de salud o los economistas en los proyectos de desarrollo.
2. Escribir para audiencias múltiples y diversas con demandas y universo intelectual diferentes, incluyendo a un número creciente entre las poblaciones de estudio, mediante el empleo de enfoques dialógicos más ricos, un concepto diferente de TRADUCCIÓN y un conocimiento más discursivo del poder y de los circuitos de representación. El contar con lectores entre las poblaciones estudiadas aumenta las demandas de competencia demostrable y conocimiento de las discrepancias en el seno de las formaciones culturales, e impone una redacción que gane ya adeptos, ya crítica inteligente, por parte de los propios grupos de estudio. Entre las tácticas para conseguir este fin doble o multidireccional y mul-

tiexpresado está una consideración más seria de la noción de etnografía como empresa colaborativa y dialógica. «Diálogo» en este sentido no es la conversación entre dos personas, sino que se entiende en virtud de su significado etimológico griego: el despliegue de contraargumentos y de las bases sociales que les reportan eficacia, autoridad o utilidad. La traducción, además, en un mundo donde las culturas están cada vez menos aisladas, ya no puede ser sólo un asunto que se negocia entre lenguas y culturas, sino que a menudo es mucho más importante la negociación de la diferencia existente entre sociedades marcadamente divididas en clases y desmembradas por guerras civiles, y entre las crecientes heterogeneidades que la mano de obra transnacional y la migración de refugiados crean (véase *diferendos* de Lyotard, 1988; M. Fischer, 1984).

3. Reelaborar el propio método comparativo para atender a un mundo globalizador en el que no sólo los escenarios locales requieren el análisis de las transacciones entre procesos de localización y de transnacionalización, sino que se necesitan etnografías multiubicadas para comprender los procesos activos, geográficamente dispersos y tecnológicamente mediados.
4. Señalar etnográficamente los antecedentes de los sentimientos generalizados de que el cambio social ha superado las categorías tradicionales de teoría social formuladas a principios del siglo XX, y de que los actores de las principales instituciones de la sociedad están viviendo en mundos para los que no fueron preparados; y así, proporcionar los datos empíricos para la creación de marcos teóricos más ajustados al nuevo orden social y a las condiciones de conocimiento emergentes.

Estas preocupaciones pueden apreciarse en la aparición de nuevos temas y luga-

res de trabajo de campo en antropología:

1. El estudio social y cultural de la ciencia y la tecnología y las formas en que la revolución contemporánea en electrónica, comunicaciones y biología reconfiguran tanto las categorías conceptuales como las formaciones sociales (Emily Martin, 1994; Rabinow, 1996; Marcus, 1995).
2. Tecnologías mediáticas e informativas, incluidos ordenadores, cinematografía y televisión, casetes y música popular, y los cambios en las esferas públicas de percepción y comunicación que contribuyen a crear (Fischer, 1984, 1995; Ginsburg, 1991; Turkle, 1995; T. Turner, 1991; y la publicación *Visual Anthropology Review*).
3. La reconstrucción de la sociedad en medio de una ola de violencia y revolución traumática (Werbner, 1991; Tambliah, 1992; Marcus, 1993) y a través de los procesos de negocio mundial de las grandes corporaciones en la nueva economía política (G. Marcus y Hall, 1992; J. Stracey, 1990).

Igual que han cambiado el temario, la ubicación, el contexto y el lectorado de antropología, también lo ha hecho el estilo de la presentación etnográfica. Ha dejado de ser creíble, si lo fue alguna vez, que un solo autor aparezca como fuente omnisciente sobre escenarios culturales complejos, como también que estos escenarios se presenten como formas remotas y exóticas sin interacción directa con la sociedad, el tiempo y el origen geográfico del propio autor (Fabian, 1983). La credibilidad epistemológica requiere un mayor nivel de precisión, al igual que las experiencias generacionales que dan origen a diferentes apreciaciones de la diferencia cultural. Mientras que en el siglo XIX la diferencia cultural podía inscribirse todavía en categorías de exotismo y desarrollo evolutivo de las formas sociales, a finales del siglo XX, la televisión y la intensa interacción hacen

a las diferencias culturales más familiares al tiempo que objeto de negociación politizada. La experiencia generacional de los teóricos sociales y los antropólogos (especialmente alemanes) del período comprendido entre las dos guerras mundiales fue de defensa de la sociedad civil frente a la racionalización de los estados burocráticos, las fuerzas del mercado global y los partidos políticos fascistas de masas, y de un orden social basado en una economía en expansión organizada, en el caso de las colonias, por una burocracia que podía operar con recursos mínimos de fuerza. Por el contrario, la experiencia generacional a partir de la década de 1960 (particularmente en Francia y en Estados Unidos) guarda relación con el reajuste frente a la descolonización, la desterritorialización y la interpenetración de lenguas y perspectivas culturales que no tienen una traducción consensual inmediata. Los teóricos principales entre los llamados posmodernos franceses (Derrida, Lyotard, Foucault, Cixous) experimentaron procesos formativos en el norte de África y modelaron su personalidad al hilo de la pugna por la independencia argelina y las inmigraciones consiguientes a Francia desde aquella región. De manera similar, aunque más difusa, Estados Unidos ha venido experimentando un importante cambio en la composición étnica y demográfica a partir de la modificación de las leyes de inmigración de 1965, que ha llevado a un encendido debate acerca del «multiculturalismo». También Gran Bretaña se ha visto transformada a raíz de las diásporas caribeña y surasiática. Gran parte de la más poderosa literatura de ficción en Inglaterra representa una «descolonización» de la lengua inglesa, y la música de fusión, como el *bhangra*, están remodelando la cultura popular, de modo paralelo al interés que revela el pensamiento posmo-

dermo francés en la escritura bilingüe y en la música (árabe-bereber-francés; música *rai*, traducción y temas discursivos genealógicos y etimológicos), y en las iniciativas multiculturales norteamericanas por el resuelto bilingüismo de mucha de la literatura de los chicanos e hispanos. La «desterritorialización» hace referencia no sólo a este conjunto de migraciones e interpretaciones biculturales y multiculturales, sino también al modo en que los medios modernos hacen posible que los procesos culturales operen a través de las fronteras nacionales (y las formas informáticas hipertextuales permiten rápidas rupturas y solapamientos de las fronteras tradicionales de la escritura y los conjuntos de datos) y a procesos ecológicos, de enfermedad y financieros que, de manera similar, no respetan las fronteras políticas tradicionales, nacionales o locales. Fundamentadas, pues, en procesos tecnológicos, científicos y sociales de desterritorialización (y reconfiguración), las condiciones posmodernas acogen nuevos estilos de escritura para facilitar la descripción y modelación de estos procesos. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (Clifford y Marcus, 1986) y *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences* (Marcus y Fischer, 1986) son a menudo citadas como hitos del incremento de interés en la escritura etnográfica. La última reanimó la idea de que la escritura antropológica fue desde el principio experimental y dirigida hacia la crítica de las sociedades complejas y el mundo contemporáneo (por ejemplo, G. Bateson, 1936; Malinowski, 1922); la primera posicionaba a la antropología como acreedora de un nuevo alcance analítico al operar a través de las fronteras disciplinarias con críticos de la historia y de la literatura. Entre las técnicas de escritura adoptadas por la literatura experimental

etnográfica en años recientes con miras a lograr una mayor precisión epistemológica por las vías reflexiva y crítica abiertas por la yuxtaposición cultural se cuentan:

1. Formatos dialógicos y colaborativos: prestando atención al predicamento del autor, el lector y los sujetos de las etnografías (Lavie, 1990; Sarris, 1993); también a la escritura y la narrativa con fines terapéuticos más que pedagógicos (Crapanzano, 1980; Maranhao, 1990; Tyler, 1987); a la diferencia entre la traducción y las relaciones de poder discursivas y competitivas que bloquean otros puntos de vista (David W. Cohen, 1994; Fischer y Abedi, 1990); yuxtaponiendo campos de debate argumentativo con otros que pueden ser similares en algunas dimensiones pero muy diferentes sociológicamente, por ejemplo, las nociones feminista y budista de la condición de la persona (Klein, 1994); atendiendo asimismo a las formas lingüísticas del diálogo, incluidos las limitaciones del literalismo (K. Dwyer, 1982), la pragmática y los contextos sociolingüísticos de la conversación (Tedlock, 1983), los diálogos interiores lingüísticamente denotados en el discurso público (Crapanzano, 1992).

2. Experimentación conceptual con metáforas provenientes de fuentes múltiples pero que actúan como estaciones de conmutación cultural en la imaginación popular, por ejemplo, «cuerpos flexibles» en referencia tanto a la inmunología como a la economía política (Emily Martin, 1994), poderes miméticos del lenguaje (copia, reproducción o repetición cada vez con una leve diferencia, falseamiento o sustitución con el poder consiguiente de trastornar el poder institucional normal) integrados en los muy diferentes nexos de poder y lógica de los circuitos de discurso contruidos por las burocracias, los mercados, la enferme-

dad, la fantasía, la señalización neurológica y los regímenes de terror (Tausig, 1992, 1993); también el reconocimiento de los modos en que los análisis culturales pueden ganar poder manejando compromisos a diferentes niveles del discurso (ciencia positiva, socialismo democrático, feminismo) que se interfieren entre sí (Haraway, 1991; compárese con H. White, 1975, sobre la escritura experimental histórica).

3. Reelaboración de formatos de entrevista, así como del ámbito y alcance de la sinédoque etnográfica tradicional (instituciones clave, actividades culturales emblemáticas, historia de vida, procesos rituales [Marcus y Fischer, 1986]).

4. Usando formas culturales como guías epistemológicas y formas de comparación (Feld, 1982; Layoun, 1990; Lipsitz, 1990; M. Mills, 1991).

Estos y muchos otros experimentos contribuyen a una cada vez más elaborada complicación y reinención de estilos más antiguos de descripción etnográfica. Revestido a veces con la etiqueta de «reflexividad», este perfeccionamiento epistemológico se trivializa si meramente se entiende como autoubicación confesada del autor, o si se desecha como puro relativismo, como si la mayor precisión bloqueara más que ayudara al conocimiento. En juego están, además, no sólo la precisión descriptiva en sí, sino los fundamentos empíricos para comprender los procesos sociales de finales del siglo XX que impulsan a la «modernización reflexiva», es decir, a un mayor pluralismo en la toma de decisiones e imposición de normas, como requiere la complejidad tecnológica y social, que hace crecientemente autodestructivas o simplemente ineficaces muchas formas de decisión centralizada. Un icono tecnológico de esta emergente realidad es Internet, que empezó como necesidad militar para conseguir un sistema de comunicaciones

que pudiera sobrevivir a un ataque nuclear (es decir, que habría de carecer de un centro vulnerable con potencial incapacitación consiguiente del sistema entero), pero que ha evolucionado hacia un régimen civil de comunicaciones que posibilita el curso de la información más allá de todos los esfuerzos gubernamentales por imponer fronteras. MF

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA.

potlatch Término de los indios nootka para «regalo», que describe el INTERCAMBIO DE PRESENTES competitivo en el que los contendientes por rango social organizan elaboradas fiestas que incluyen la donación de grandes posesiones, y en ocasiones su destrucción, con el propósito de exaltar el prestigio del donante. Se esperaba que los rivales respondieran con ceremonias más elaboradas so pena de sufrir una humillación.

Aunque presente en muchas partes del mundo, fueron los pueblos indígenas de la costa noroccidental de América del Norte los que más relieve dieron al *potlatch* en la antropología y fijaron el término. Franz BOAS, testigo de este ritual entre los kwakiutl en la década de 1890, trató de describirlo en detalle pero no de explicarlo (Rohner, 1969). Más adelante, otros antropólogos, movidos por la afirmación corriente de que el *potlatch* no era sino un acto dispendioso e irracional, han producido una serie de estudios para demostrar que no es así, basándose al efecto en su desarrollo histórico (Codere, 1950), su lugar en la estructura social (Rosman y Rubel, 1971), su orden político (Drucker y Heizer, 1967), su importancia ecológica (Piddocke, 1967) y su significado simbólico (Kan, 1989). TB Véase también BIGMAN, INTERCAMBIO SOCIAL.

pragmática Es el estudio del significado que nace del uso de un SIGNO en el contexto. Proviene de la famosa tricotomía de signos (icono, índice y símbolo) del filósofo pragmático americano C.S. Peirce y ha adquirido considerable influencia en la antropología y en muchas otras disciplinas. Especialmente importante es su noción de «índice», categoría de signo que se dice «coexistencial» con lo que representa: humo que señala el fuego, una indicación de salida junto a una puerta, o el tañido de la hora, por ejemplo. En otras palabras, el significado de un índice depende críticamente del contexto de uso.

El análisis pragmático fue promovido en lingüística estructural por Émile Benveniste (1956) y Roman Jakobson (1957). Benveniste mostró de qué manera el significado de muchas formas lingüísticas, que se creía puramente semántico (es decir, independiente del contexto de su uso; véase SEMÁNTICA), no podía comprenderse sin hacer referencia a la situación presente. Tomemos, por ejemplo, la categoría de los pronombres. El pronombre de primera persona «yo» no puede definirse aparte de su referencia a la persona particular que habla en un contexto o situación dados, al igual que el pronombre «tú» no puede entenderse adecuadamente aparte de su referencia a la persona particular a quien se dirige en dicha situación. Por el contrario, todos los pronombres de tercera persona, como «él», «ella», «ellos», «ellas» pueden referirse a personas fuera del contexto que se formula y, no obstante, comprenderse. El pasado, los pronombres demostrativos y los adverbios han sido también objeto de análisis pragmático. Jakobson (1957) importó el término *shifters* («cambiantes») para estos signos lingüísticos, en alusión a que su significado «cambia» según el contexto. También se sirvió del

«índice» de Peirce para reflejar el hecho de que ciertos signos lingüísticos han de coexistir con el contexto verbalmente formulado para ser apropiadamente comprendidos. Los estudios de Benveniste y Jakobson, verdaderos hitos en la materia, iniciaron más o menos lo que en el análisis gramatical se dio en llamar «deixis» y que ha motivado numerosos estudios de antropólogos de las lenguas maya (W. Hanks, 1990) y vietnamita (Luong, 1990).

En su análisis de cambios e índices lingüísticos, Benveniste y Jakobson atendían principalmente a la función referencial del lenguaje (véase SEMÁNTICA). Uno de los más importantes antropólogos, y entre los primeros en ampliar el estudio del significado más allá de la pura referencia, fue Bronislaw MALINOWSKI, quien en un ensayo fundamental señaló que era vital el análisis del uso de los signos lingüísticos en el «contexto situacional», en oposición al contexto de otras palabras o discurso, que era coto tradicional de filólogos y lingüistas (Malinowski, 1923). Además de la referencia, delineó la función conativa (el curso del lenguaje para dirigirse al oyente en contexto con la situación), la función emotiva (el uso del lenguaje para expresar una actitud o emoción por parte del hablante) y, de suma importancia para Malinowski, la función fática (el uso del lenguaje para crear y mantener una relación social). La formulación de Malinowski—sin su sesgo conductista—fue posteriormente desarrollada por Jakobson (1960), quien añadió al esquema universal las funciones poética y metalingüística. Como Malinowski, denunció que la lingüística se había confinado indebidamente al estudio de la estructura lingüística en su función referencial sin considerar las diferentes formas en que el lenguaje puede estructurarse para alcanzar otros objetivos de comunicación

(lo que a veces se ha dado en llamar el enfoque «estructural-funcional»).

En otro quiebro importante en la pragmática antropológica, Michael Silverstein (1976) amplió el uso dado por Jakobson a los índices lingüísticos en funciones no referenciales del lenguaje (denotando las relaciones de género y de posición social de los comunicantes), y afirmó que era mediante el uso de tales signos que se constituía gran parte del significado cultural, si no la mayor parte. Crítica en su formulación del índice es la noción de que no sólo presupone aspectos del contexto situacional, sino que también puede ser creativo o interpretativo (Austin, 1962). Un ejemplo relativamente sencillo es el de los títulos alusivos, que pueden contribuir a establecer una relación ya formal o deferencial entre el hablante y el oyente, ya paritaria. Es a través de la noción de índice «preasuntivo, creativo» que la pragmática puede mostrar cómo se constituyen las formas y significados culturales. Es central, por tanto, a todos los debates acerca de la cultura como fenómeno discursivamente construido, como puede verse en el análisis de Domínguez (1989) sobre la construcción de la identidad israelita. SC

Otras lecturas Roger Brown y Gillman, 1960; J. Firth, 1957; S. Levinson, 1983; C. Morris, 1938.

presente etnográfico Convencionalismo en uso en arqueología consistente en escribir sobre una cultura en tiempo presente, independientemente de lo lejos que esté en el tiempo su existencia histórica o el momento real de observación. Esta práctica fue particularmente frecuente en la temprana arqueología norteamericana, cuando los autores solían describir las culturas de las tribus nativas cuya forma de vida histórica había desaparecido antes del acto observacional y era reconstruida basándose en en-

trévistas y documentos. En sentido más amplio, el uso del presente etnográfico se asocia con la noción de que la descripción etnográfica es una representación exacta de una cultura en un momento dado del tiempo y que la totalidad de estas descripciones (de todas las culturas) constituye un registro etnográfico atemporal. TB

Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA.

primogenitura Regla de la herencia que prescribe la adjudicación de la totalidad o la mayor parte del legado de los padres al hijo de más edad (a veces el varón de más edad). MR

Véase también SUCESIÓN.

primos Hijos de los hermanos de los padres propios. MR

Véase también PRIMOS CRUZADOS, PRIMOS PARALELOS.

primos cruzados Son aquellos cuyos padres vinculantes son de sexo opuesto. Un primo(a) cruzado MATRILINEAL es el hijo(a) del hermano de la madre propia (ego). Un primo(a) cruzado PATRILINEAL es el hijo(a) de la hermana del padre propio (ego). En algunos sistemas, tanto los primos cruzados matrilineales como los patrilineales se designan con un solo término, «primos BILATERALES», en oposición a PRIMOS PARALELOS. En sistemas que distinguen entre ambos tipos de primos cruzados, la calificación respectiva figura en las reglas de desposorio, como en el matrimonio de primos cruzados, que estipula que la mujer ideal de un hombre habría de ser la hija del hermano de su madre, aunque ello representa una categoría de individuos más que una persona específica. MR

primos paralelos Se dice de aquellos cuyo padre es del mismo sexo que el padre vinculante del individuo (EGO).

Así, serían el niño de la hermana de la madre o el del hermano del padre. MR
Véase también PRIMOS CRUZADOS.

producción alimentaria Empezó hace más de diez mil años cuando la obtención indiscriminada de suministros y vituallas fue suplantada por la domesticación y cultivo de plantas y animales comestibles en muchas partes del mundo (Flannery, 1973; Spielmann y Eder, 1994). Desde entonces, los métodos agrícolas han variado desde el cultivo extensivo de tala y quema, que permitía a los agricultores proseguir con sus hábitos recolectores, al cultivo permanente e intensivo, que les hizo enteramente dependientes de sus cultivos y animales de cría para subsistir. La AGRICULTURA DE RIEGO se desarrolló en las márgenes de ríos y corrientes, progresando del riego localizado al tendido de acequias y canales, y en última instancia a los SISTEMAS HIDRÁULICOS administrados por el estado, generando la consiguiente competición por las tierras y demandas de coordinación de la fuerza laboral, del agua y de la negociación de conflictos. La producción diferencial de ganado y cultivos depende del acceso a la tierra, disponibilidad de mano de obra, condiciones económico-políticas y términos de intercambio con grupos especializados como los PASTORES NÓMADAS.

Se observa una estrecha relación entre el control del agua y el dominio sobre los recursos alimentarios y las gentes. Los antropólogos siguen discutiendo sobre qué es lo que estimula la innovación tecnológica y la intensificación de la agricultura: ¿presión poblacional o cultura? Rechazando las consideraciones posibilistas o deterministas ambientales, Boseup (1966) argumentó que el proceso es en gran medida cultural y que la población es más estímulo que sangría. De hecho, la hipótesis de Wittfogel (1957) en

el sentido de que la evolución de los estados se produjo con objeto de organizar los grandes sistemas de riego hidráulico no se ha visto enteramente confirmada; fuera de Perú, zonas nucleares de desarrollo agrícola de regadío revelan que el crecimiento de la población y la centralización fueron anteriores a la construcción de grandes y complejos sistemas de riego; el factor clave puede que sea la posibilidad de explotar múltiples formas de riego.

Los MODOS DE PRODUCCIÓN que dependen del parentesco y de la división del trabajo por sexo y que se gobiernan por leyes culturales que dictan el dominio de la tierra, la distribución del trabajo y de las especies vegetales particulares para unas condiciones de cultivo concretas se encuentran ya descritos con todo detalle en etnografías tradicionales de todas las partes del mundo. Estudios más concretos en torno a problemas locales documentan de qué manera la fragmentación intergeneracional de las propiedades, el uso competitivo de tierras y mano de obra y la restricción de acceso de las mujeres a las nuevas tecnologías pueden minar la seguridad del suministro doméstico (producción) y el éxito de los programas de desarrollo destinados a incrementar la disponibilidad de alimentos y la renta (Shipton, 1994). La aniquilación de especies semillares tradicionales puede ir acompañada de la desaparición de estrategias de cultivo a prueba de riesgos, tradicionales y diversificadas que ponen el acento en la seguridad alimentaria más que en el rendimiento máximo de los monocultivos. Las presiones políticas o comerciales para obtener mayores cosechas y beneficios económicos mediante el monocultivo o la dedicación a especies exóticas de gran valor han llevado al abandono de los sorgos y mijos resistentes a la sequía en aras del maíz; y en la escena mundial, han re-

ducido los centenares de tipos de arroz tradicionales a unas pocas variedades modernas. A su vez, también las comunidades pueden perder su conocimiento tradicional de prácticas que les permitían hacer frente a inesperados esfuerzos climáticos y biológicos (malas hierbas, insectos, enfermedades) con onerosa incidencia en el ciclo vital de las especies cultivadas. La carga contaminante del medio generada por el uso de métodos agronómicos de carácter intensivo con el concurso de plaguicidas químicos trastorna igualmente la ecología local y pone en riesgo la salud humana.

Otras cargas sobre la producción alimentaria se asocian con el crecimiento poblacional, los cambios en el modelo de uso de la tierra que reducen los espacios de recolección y las políticas de mitigación de hambrunas que mantienen a los individuos en lugares fijos donde no pueden subvenir a sus necesidades en años o estaciones de penuria. La requisita de cosechas por interés local, del estado o de insurgentes, y la inestabilidad social o guerra que interfieren con los procesos agrícolas y de comercialización son elementos adicionales que condenan al HAMBRE a muchas poblaciones o asentamientos familiares (S. Whiteford y Ferguson, 1991).

Preocupan sobremanera para el futuro la sostenibilidad de la producción agrícola energética y químicamente intensiva y su capacidad para adaptarse a los cambios climáticos y la creciente demanda de alimentos por parte de poblaciones humanas en auge (L. Brown y Kane, 1994). La ANTROPOLOGÍA APLICADA ha dedicado un notable esfuerzo al conocimiento de las condiciones o reglas de decisión con que los campesinos aceptan los métodos más modernos e intensifican la producción para satisfacer a un mercado cada vez más exigente (Barkin *et al.*, 1990). Sin embargo, el reto de ali-

mentar a toda la población de la Tierra en el siglo que viene debe abordarse subrayando la potencial contribución del saber indígena y de las mujeres y diseñando dietas menos tributarias del ganado consumidor de recursos. EM
Véase también DIETA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, TECNOLOGÍA.

propiedad Para la mayoría de los antropólogos implica (1) una entidad jurídica que entraña (2) derechos y (3) deberes respecto a (4) algunos objetos (de propiedad) frente a (5) otras entidades jurídicas (Hallowell, 1943). Estas últimas pueden ser de muchos tipos: individuos, estirpes, unidades familiares, comunidades, naciones y corporaciones. Los derechos pueden subdividirse en concesiones de uso (cultivo, usufructo sobre utensilios o animales, consumo, caza y pesca, y derecho de paso) y derechos de transferencia (donación, venta, préstamo y devolución). Los deberes incluyen mantenimiento, preservación, pago de tasas y suministro de servicios laborales. Prácticamente cualquier bien, servicio o actividad puede incluirse entre los «objetos» sujetos a las reglas de la propiedad. La tierra, los árboles que contiene, los pastos, las cosechas anuales, el agua, las vías, los minerales, las gemas, las arcillerías, las herramientas, los edificios, las ropas, las armas, los utensilios, los bastones y un nutrido conjunto de lo que se da en llamar servicios (curación, adivinación, canciones y su interpretación, danzas, reparación de objetos, actividades rituales) pueden estar sujetos a reglas de propiedad.

No hay consenso acerca del origen del derecho de propiedad. Las implicaciones de sus diversas formas sobre el resto de la vida social son muy discutidas. Dado que el análisis de la propiedad ha sido dominio de los juristas, nuestras ideas al respecto tienen ahí firmes raíces. Consi-

deramos, pues, un conjunto de reglas acerca de cómo adquirir, usar y transferir pacíficamente los derechos sobre «objetos». Sin embargo, hay otro medio principal de acceso a la posesión de estos objetos: la fuerza (guerra o robo), que, presente con carácter universal, rara vez es objeto de análisis.

La propiedad parece confinada a las sociedades de *Homo sapiens*. (En muchas especies, la territorialidad no se considera propiedad: el aspecto jurídico está presumiblemente ausente entre los lobos, leones y jilgueros.) Si es así, la propiedad es invención humana. La propiedad de la tierra nació probablemente de la territorialidad. El dicho «La tierra para quien la trabaja» es un principio popular casi universal sobre la propiedad. Si una entidad jurídica ha invertido trabajo en la creación de algo, la «propiedad» de ese algo se vincula a su creador. Las reglas de propiedad sobre intangibles (canciones, danzas, ideas, conjuros, encantaciones, conocimiento y curación de la enfermedad, etc.) se consideran secundarias a las aplicables a objetos, aunque pueda que valga la pena explorar la visión alternativa.

Por propiedad privada se entiende la del individuo (persona jurídica) e implica por lo general la potencial transferencia en un sistema de MERCADO. En la propiedad estatal es el ESTADO el que posee la mayoría de los medios de producción (tierra, fábricas, explotaciones agrícolas, herramientas, materias primas, procesos) y el que asigna derechos de uso. La transferencia de propiedad es imposible, y la de derechos de uso no responde comúnmente a mecanismos de mercado. La propiedad comunal es aquella en la que una pequeña entidad jurídica, como una comunidad o una estirpe campesina, posee el «objeto» y es responsable de su gestión. Los derechos de propiedad se suponen intransferibles, y los de uso sue-

len adjudicarse solamente a miembros de dicha comunidad.

«Propiedad común» es término que suele hacer referencia a recursos que no tienen dueño (*res nullius*), como los peces del océano o los bosques sin denominación. Pero el concepto se aplica a menudo ambiguamente a un régimen de propiedad donde la entidad jurídica es un grupo incorporado que posee derechos y deberes claros sobre determinados objetos (pastos, bosques o sistemas de riego), los gestiona, y defiende su derecho a vetar el acceso a ellos de quienes no son miembros de la agrupación (*res communes*). La «tragedia de los comunes» (sobreutilización por maximización de individuos) es muy probable frente a los comunes verdaderos, *res nullius*, pero improbable frente a la propiedad común, *res communes*.

Los antropólogos han establecido específicamente ciertas normas generales acerca de las correlaciones de las reglas de propiedad con otros aspectos de la sociedad y la economía. El intercambio no sería concebible en ausencia de reglas de propiedad. La ESTRATIFICACIÓN se basa en el veto a determinados individuos del acceso a recursos importantes, y muchos analistas consideran que la clave de esta exclusión se encuentra en las reglas de la propiedad. Una economía dominada por el principio de mercado parecería exigir individuos o grupos muy pequeños como entidades jurídicas con derecho a los objetos transaccionados en el mercado. Marx y Engels (1888) y sus seguidores han construido un modelo de capitalismo que se basa fundamentalmente en la propiedad privada de los medios de producción. La alienación y la explotación provienen del hecho de dicha propiedad privada. Los nuevos economistas institucionales (North, 1981, Williamson y sus seguidores) han tratado de explicar las reglas de propiedad como consecuencia

de la necesidad de eficiencia en la vida económica. El movimiento de «privatización» de finales del siglo XX también se basa en convicciones acerca de la eficiencia económica de la propiedad «privada» en comparación con otras formas de propiedad. Otros consideran que estas generalizaciones no son sino predicciones basadas en la ideología más que hallazgos empíricos de la investigación histórica y comparada sistemática. RHun
Véase también CAPITALISMO, SOCIEDAD COMPLEJA, SOCIEDADES INDUSTRIALES, SOCIALISMO, COMERCIO.

Otras lecturas G. Appell, 1983; Fortmann y Bruce, 1988; Herskovits, 1940; Hoebel, 1954; Lowie, 1920; Netting, 1982; North y Thomas, 1977; Pryor, 1973.

psicolingüística Ciencia que trata de la adquisición, representación y proceso del lenguaje en los humanos.

Los estudios sobre la adquisición del lenguaje tratan de explicar la capacidad de cualquier niño normal para adquirir el caudal de conocimientos específicos del lenguaje subyacentes a la competencia del adulto. Algunos aspectos de la adquisición del lenguaje representan el aprendizaje de hechos idiosincrásicos acerca de palabras, frases y similares en un lenguaje dado; mientras que otros engloban la extracción de generalizaciones normativas en torno a estas expresiones. Aunque por lo general se da por supuesto que son los padres quienes modulan el aprendizaje del lenguaje por el niño por vía de ejemplos y contraejemplos, la investigación sugiere que este supuesto es en gran medida falso. Es verdad que los padres ofrecen un modelo positivo del lenguaje objetivo, pero este modelo puede revelarse incompleto y, además, es muy raro que corrijan aspectos como la estructura sintáctica. ¿Cómo podemos explicar, pues, el hecho de que, durante

un período crítico del desarrollo, los niños inmersos en una lengua en particular converjan en una solución común al problema del aprendizaje de la lengua, pese a la empobrecida naturaleza de los datos que les son suministrados? Aunque la mayoría de las teorías lingüísticas contemporáneas admiten la existencia de un conjunto de principios innatos (con frecuencia llamado «gramática universal») en explicación de esta facultad, queda por determinar qué tipos de experiencia lingüística bastan para desencadenar los múltiples componentes del proceso de adquisición (MacWhinney, 1987; Wanner y Gleitman, 1982). Muchos de los estudios experimentales al respecto se centran en la distinta evaluación de las disparidades en las pautas infantil y adulta, respectivamente, de comprensión (o producción) del lenguaje. Los niños muestran una muy notable uniformidad en las clases de errores de comprensión y producción que cometen en diferentes estadios de desarrollo, y estos errores reflejan la naturaleza del proceso mediante el cual el aprendiz del lenguaje converge con el sistema adulto. Por ejemplo, ¿representan las diferentes interpretaciones de los pronombres personales en contextos particulares, por parte de niños y adultos, discontinuidades en el sistema gramatical en desarrollo y adulto, respectivamente? ¿O surgen estas diferencias de errores tempranos en el reconocimiento de las categorías léxicas a las que pertenecen los pronombres, o incluso de diferencias no lingüísticas entre los sistemas cognitivos inmaduro y adulto, respectivamente? En términos generales, la investigación sobre comprensión del lenguaje aborda cuestiones como qué tipos de información intervienen en la interpretación de frases; cómo se representa esta información; y cómo y cuándo interaccionan fuentes de información distintas (G. Alt-

man, 1990). En la liza de la producción de lenguaje, el proceso de transformación en forma fonética de un mensaje propuesto se aborda mediante la identificación de las representaciones mentales que surgen de esta cartografía (incluidas las variedades de representación intermedia léxica, sintáctica y fonológica) y cómo estos tipos representacionales se afectan mutuamente en el curso de la transformación (Levelt, 1989). Un ejemplo de estas cuestiones de representación se encuentra en la manera en que el procesador se enfrenta con la morfología de las palabras familiares. ¿Implica la producción y la comprensión léxicas normalmente sólo la recuperación de unidades de proceso almacenadas o compone nuevas entidades a partir de unidades más básicas? Esta pregunta puede tener más de una respuesta según el nivel de proceso o el tipo de morfología léxica examinados. Por ejemplo, la producción (o reconocimiento) de formas léxicas como *caminar* o *correr* implica procedimientos de recuperación basados en palabras enteras, mientras que las regularmente sujetas a inflexión, como *caminó* y *corrió*, implican procedimientos que componen estas voces (o las descomponen, si se trata de comprensión) a partir de sus componentes morfológicos: *caminar* y *correr* + [conjugación de pasado], respectivamente, en un plano de elaboración que corresponde a las propiedades morfosintácticas de la expresión. Una descripción psicolingüística del aparato mental subyacente a la comprensión y producción del lenguaje debe operar con el modo en que esas distinciones entre representación y proceso rigen en la diversidad de palabras inflexionadas, derivadas y compuestas en los niveles de proceso pertinentes (Marslen-Wilson, 1989). Otro tema prominente en la investigación psicolingüística actual es el papel

que cabe al saber gramatical en la comprensión del lenguaje (Carlson y Tanenhaus, 1989). Aunque pocos negarían que son los principios formales que rigen la configuración lingüística correcta los que entran en juego cuando se trata de identificar el significado propuesto de una expresión, sigue siendo una cuestión abierta cómo interaccionan los diferentes aspectos de este saber con otras fuentes de información en el proceso interpretativo (como el conocimiento del mundo real o los fundamentos de la estructura del discurso). Numerosos hallazgos indican que, en vez de mantener múltiples análisis de secuencias ambiguas del habla o texto, uno selecciona inmediatamente una lectura preferida. Algunos investigadores han argumentado que el procesador del lenguaje estructuralmente inicialmente la aferencia lingüística de acuerdo con preferencias gramaticales basadas en las propiedades estructurales de los posibles análisis. Por ejemplo, el análisis de un texto nuevo que presenta el menor número de constituyentes sintácticos será inicialmente preferido a otros. Este sesgo en favor de la estructura sintáctica más simple motivó originalmente la hipótesis que explicaba dos elementos principales: (1) las preferencias interpretativas que muestran los lectores frente a frases de estructura ambigua fuera de contexto (como elegir la interpretación instrumental de la oración preposicional ambigua en *El hombre vio al ladrón con el telescopio*); y (2) las dificultades de proceso con que uno se encuentra cuando inicialmente procede a un análisis sintáctico erróneo de una frase; por ejemplo, frente al equívoco inherente a una frase como *verdades como puños, que puedes conocer cuando quieras*, donde no queda nada clara la opción ofrecida. Explicaciones más recientes acerca de estos sesgos han invocado las preferencias por los tipos de

construcción alternativa más frecuentes que son compatibles con los particulares léxicos de una expresión, preferencias que se basan en la interacción de los principios del discurso y el conocimiento del mundo real, y combinaciones de todos estos factores (Clifton y Frazier, 1994).

WBad

Otras lecturas Gernsbacher, 1994.

purdah Institución que contempla la reclusión de las mujeres, en particular como se práctica entre los hindúes de las castas altas de la India. Aunque de origen hindú, el término se usa con frecuencia para indicar la práctica común en algunas sociedades islámicas de aislar a las mujeres en el hogar. MR

pureza/polución Como contraste frente a conceptos de impureza y contaminación (flujo de impurezas a través de fronteras para afectar a un individuo relativamente puro), la noción de pureza propaga poderosas ideas y emociones acerca de la limpieza derivadas de ansiedades acerca de la integridad del cuerpo con miras a la definición y organización social. Aunque las nociones de pureza y polución se postulan universales y partícipes de muchas características comunes, el alcance, el uso, la obsesión asumida y la forma de estas construcciones ordenancistas varían considerablemente de un grupo a otro (Ortner, 1974a). Los conceptos de pureza y polución provienen de la propia elaboración de las gentes acerca de su sentido de vulnerabilidad del cuerpo (o ego) frente a la «suciedad» en la medida en que ésta (1) afecta a la superficie corporal por contacto con una persona u objeto contaminantes o (2) penetra en el cuerpo por ingestión oral o por medio de una sustancia contaminante. La polución superficial está íntimamente relacionada con el temor a las res-

puestas (imaginarias o reales) de los otros, que puedan ver, oler o percibir de algún modo dicha «suciedad». Se considera que ésta afecta a la imagen pública del individuo, a su aceptabilidad y valor sociales y, por tanto, se asocia con ideas morales de creación societal como «vergüenza», «pudor», etc. Estas ideas de suciedad físicamente *real* e incidente en la posición y consideración sociales a menudo llevan a la manipulación de las condiciones de la propia vida de modo que las «gentes contaminantes» son «objetivamente» sucias. Así era entre los «intocables» del sur de Asia (R. Levy, 1990).

La polución interna tiene sus raíces en el temor a ingerir materiales contaminantes, incluidos los que se transfieren de la superficie del cuerpo a la boca. Esta suciedad se relaciona más bien con la constitución del cuerpo y con el cuerpo en sí mismo que con su imagen pública, y afecta a aspectos nucleares íntimos de la identidad y la autoestima del individuo. Las ideas acerca de la polución del «propio cuerpo» se amplían a menudo a aspectos moralmente importantes del yo, como la «mente», el «espíritu» y el «carácter» mediante puentes metafóricos a fuentes putativas de polución como el pecado, la desviación moral, el comportamiento de los antepasados o de miembros de la familia contemporánea, los genes y similares.

La reacción primaria ante la «impureza» es el disgusto, la emoción específicamente vinculada a la ingestión de materiales «sucios». Mary DOUGLAS definió «suciedad» como «materia fuera de lugar», material que viola las categorías culturales (o que, de un modo más ambiguo, se encuentra al borde de hacerlo). Al respecto señaló que era necesario «tratar todo comportamiento frente a la suciedad como reacción ante cualquier evento con probabilidad de confundir o contravenir

las categorías gustosamente aceptadas» (1968, p. 340). Pero no todo el material fuera de lugar es sucio en el sentido implicado por «polución» y «disgusto»: pedazos de cristal en la comida constituyen un contaminante *peligroso*, no contrarios al gusto. Los que sí lo son suelen ser los orgánicos «que pueden ser ingeridos» y que entrañan una *tentación* prohibida que ha de ser resistida mediante reacciones semibiológicas y de naturaleza casi refleja como el disgusto, el vómito y el rechazo. TABÚES de contacto accidental y, sobre todo, deliberado con «personas impuras» pueden también operar de manera similar en oposición a la tentación de abrazar y de incluir a personas socialmente vetadas en la esfera afectivo-erótica propia. Los tabúes sociales sirven para contrarrestar poderosas tentaciones potenciales hacia placeres antiestructurales y potencialmente subversivos: *comunitas*, igualdad y deseo desenfrenado.

Los conceptos de polución culturalmente elaborados, y por extensión la cuestión de cómo conservar la pureza, no sólo separan al individuo de gentes a la vez tentadoras y prohibidas, sino que también sirven para mantener lejos del cuerpo materiales que antes formaron parte de él. Entre estos materiales están las uñas, la saliva, los mocos, las heces, la orina y la sangre menstrual, que deben ser rutinariamente alejados y desechados. En el proceso de alejamiento devienen contaminantes no sólo para otros, sino también para los individuos de origen en caso de reincorporación de dichos materiales. Así, la «saliva» expulsada de la boca pasa a ser «gargajo», con la delimitación consiguiente de la frontera corporal.

Otra clase de contaminante oral es definida por los TABÚES ALIMENTARIOS, categorías de alimentos teóricamente comestibles —paladeables de hecho para otros grupos de personas (que captan su fuer-

za social por ello)— que son «irracionalmente», «culturalmente» y a menudo «sobrenaturalmente» prohibidos a un grupo particular. De este modo suministran un marcador arbitrario de pertenencia al grupo: «Somos los que no comemos X». Como señaló Mary Douglas (1966) en su análisis de las comidas bíblicamente prohibidas (las «abominaciones» del Levítico y el Deuteronomio), la selección de artículos prohibidos a menudo parece motivada por confusas categorías de CLASIFICACIÓN y sugiere al menos algunas bases cognitivas para estas opciones culturalmente específicas.

Cualesquiera que sean los fundamentos intelectuales, emocionales y empíricos personales de las ideas de pureza y polución, estas nociones proporcionan poderosos marcadores sociales, reglas y motivaciones que determinan con quién se puede comer, de qué proveedor, o con quién casarse o tener relaciones sexuales (reglas variables según el contexto); en suma, contribuyen notablemente al orden moral. Las ideas de polución erigen tanto fronteras de exclusión *absoluta* (puro contra impuro) como categorías *relativas* según grado de pureza (más o menos puro). Este ordenamiento relativo afecta a las relaciones sociales de forma cuantitativamente diferenciada para grupos enteros, como en el sistema de CASTAS surasiático, o *diferencialmente* a los diversos tipos de relación social que tienen los individuos entre sí: asociación, comida colectiva, contacto, matrimonio, acceso a lugares sagrados, etc. La definición de pureza/impureza está integrada en diversas jerarquías, como la casta (Dumont, 1970).

El uso transculturalmente generalizado de la idea de impureza se observa en relación con la MENSTRUACIÓN y, por tanto, con la impureza de la mujer frente al hombre. Esta obsesión, con expresión de sentimientos acerca de la SANGRE vertida

y el PARTO, guarda estrecha relación con ideas y prejuicios sobre el estado problemático y subsidiario de las mujeres sexualmente maduras y con las ansiedades masculinas al respecto.

Las ideas de impureza se relacionan con el PODER en sistemas en los que quienes viven en íntima asociación con la polución son considerados capaces de traspasar las categorías, los peligros y los tabúes propios de la pureza. En el sur de Asia se cuentan entre estos individuos los hombres santos, así como ciertas clases de deidades (en especial la «diosa creadora») a las que se atribuyen poderes especiales de creación y destrucción, a diferencia de los de *mantenimiento* del orden social relativamente *estático* asociado con las estructuras de pureza y polución. Una persona pura, como un sacerdote, posee una alta posición social, pero es vulnerable por tener que proteger su pureza mediante defensas sociales externas, mientras que los individuos contaminantes —a menudo mujeres o personas con posición social muy baja o marginal, brujas, hechiceros u hombres santos— son directamente poderosos por sí mismos y pueden enfrentarse a las fuerzas sociales. Las deidades que, por ejemplo, se encuentran en el tantrismo surasiático, cuyo poder se asocia con la facultad de trascender la impureza, se consideran a menudo «profanas» o «satánicas» en la tradición occidental.

La pureza se asocia a menudo con ideas religiosas y se entremezcla con nociones de lo «sacro», en particular con los «lugares y estados sagrados» que requieren, por tanto, una clara demarcación y protección y en los que opera una combinación «sobrenatural» de poder y pureza. Son susceptibles de contaminación por personas u objetos impuros que pueden degradar su poder y sacralidad. Pero contaminar lo sagrado —persona, lugar u objeto de condición que se tiene por más

pura en general— es muy arriesgado, y los responsables de semejante fechoría suelen ser severamente castigados (R. Levy, 1990, pp. 375-397).

Cierta clase de impureza se considera prevenible y evitable mediante adhesión firme y cuidadosa a elaborados sistemas de reglas y tabúes. Otra impureza es corregible con diferentes técnicas de purificación, a menudo administradas por profesionales. Dado que la idea de «suciedad» figura de modo tan prominente en los conceptos de polución, la pureza puede restituirse limpiando la superficie corporal con medios ya físicos ya mágicos-metafóricos, o limpiando los objetos

que habrán de entrar en contacto con la superficie corporal (en particular la boca). La polución interna se purga con poderosas sustancias o diversos tipos de «abstinencias» depurativas del interior del cuerpo. Las impurezas más distantes pueden purgarse metafóricamente por otros procedimientos, como la penitencia. Algunas impurezas personales se consideran inerradicables e inherentes a determinada clase de personas, noción ésta potencialmente relacionada con una noción de «esencia biológica» fija y, por tanto, de RACISMO. RoL

Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

racismo Ha sido diversamente definido en términos de prejuicio, creencia, ideología, doctrina, teoría, visión del mundo, convicción emocional, fantasía inconsciente, relaciones materiales, prácticas cotidianas, poder diferencial y subyugación y explotación institucionalizadas. Tema frecuentemente desatendido en los estudios antropológicos, la evidencia revela que el racismo es un fenómeno social históricamente específico y cambiante, con dimensiones cognitivas, emocionales y materiales que inciden poderosamente en los campos económico, político y sociocultural.

Los antropólogos siempre han revelado cierto interés en la RAZA, y durante la segunda guerra mundial en particular, algunos boasianos llevaron su atención a la «historia natural del racismo» (Benedict, 1940). Sin embargo, a raíz de los debates que atenuaron el concepto de raza biológica, una postura generalizada de «no raza» propició el abandono de los estudios acerca de las condiciones socioculturales y relaciones de poder que confieren prominencia y agresividad al constructo social de raza. Al hilo de los trabajos de Montagu (1942), los antropólogos desviaron su atención al concepto de ETNIA y GRUPOS ÉTNICOS, basados en conceptos culturales. En consecuencia, las poblaciones por lo general, y en algunos casos legalmente, designadas como «razas» fueron integradas en la categoría de «grupo étnico» sin reparar en sus experiencias distintivas ni en su ubicación respectiva en el seno de las sociedades estratificadas, donde etnia intersecciona e interacciona con raza, al igual que con clase y género. La tendencia no raza borró inadvertidamente el problema del racismo del núcleo de la investigación antropológica. Sin embargo, ha surgido un renovado interés por la raza y por el racismo (Frankenberg, 1993; S. Gregory y Sanjek, 1994; Smedley, 1993).

En la discusión de Shanklin (1994) sobre la importancia de «atender al racismo» (incluso en ausencia de una noción viable de raza) se examinan las definiciones recogidas en textos e indicativas de que la mayoría de los antropólogos, siguiendo a Marger (1985, p. 106), destacan que racismo.

es la convicción de que los humanos se subdividen en grupos hereditarios distintos, con diferencias innatas en lo que se refiere a su comportamiento social y su capacidad mental, que, por consiguiente, les asignan cualidades superiores o inferiores. La superioridad presunta de algunos grupos y la inferioridad de otros es seguidamente usada para legitimar la desigual distribución de los recursos de la sociedad, específicamente diversas formas de riqueza, prestigio y poder.

Como tal, «racismo es una clase especial de prejuicio dirigido contra quienes se considera poseedores de características biológica o socialmente inherentes que los sitúan aparte» (Shanklin, 1994, p. 16). El racismo se evidencia también en prácticas de discriminación y dominación. En este sentido concuerda con Omi y Winant (1986, p. 145) que definieron «racismo» como «el conjunto de prácticas sociales que (explícita o implícitamente) atribuyen méritos o asignan valores a los miembros de grupos racialmente categorizados únicamente en virtud de su «raza»».

Frankenberg (1993, p. 70) fue más lejos, incorporando el prejuicio y las creencias en su caracterización del racismo como «no sólo una ideología u orientación política... sino también... un sistema de relaciones materiales con un conjunto de ideas vinculadas y aun incorporadas en éstas». Wetherell y Potter (1993) presentaron otra definición de racismo como «cualquier acción, intencionada o no, que perpetúa y refuerza una estructura opresiva de relaciones desiguales de po-

der». En otras palabras, racismo puede ser el resultado no deliberado de discursos y comportamientos diarios aun pese a la ausencia de prejuicios raciales, e incluso las acciones que se dicen antirracistas pueden tener efectos inesperadamente racializadores (Dominguez, 1994). Por otra parte, el prejuicio puede existir aun sin expresión manifiesta «si la situación sociocultural no recompensa su expresión o efectivamente reporta castigo a quienes discriminan a las razas» (Drake, 1987, p. 33).

St. Clair DRAKE (1987) examinó las múltiples formas de racismo y sus diferentes conceptos a lo largo del tiempo. «Racismo» presenta numerosos referentes: una orientación cognitiva o psicológica subyacente, actitudes, discriminación, poder diferencial y políticas integradas en un sistema de control y dominación. Los analistas del poder organizacional y estructural a menudo se centran en el «racismo institucional» presente cuando las reglas, regulaciones y normas «se establecen de tal modo que automáticamente operan en desfavor de algún grupo racial» pese a la ausencia de voluntad deliberada (Drake, 1987, p. 34). Esta configuración puede sobrevivir al «racismo dominante» de «las instituciones sociales y políticas que lo favorecen y alientan».

Como nexo sistemático de significados, relaciones y prácticas, el racismo surgió en el contexto específico de la expansión colonial de la Europa occidental y del desarrollo del capitalismo mundial. La empresa colonial en el Nuevo Mundo creó escenarios donde la ESCLAVITUD, las ideas centradas en la raza y los prejuicios frente al color de la piel (o fenotipo) convergieron por primera vez en la historia humana para dar lugar a una estratificación racial marcada por la ideología sistémica y la dominación estructurada de la supremacía blanca, la forma más global del

racismo (Drake, 1987). Observando el legado del pasado colonial en el presente, G. Köhler (1978) proclamó que la distribución internacional de la riqueza, el poder y la esperanza de vida representa un «apartheid global» que inflige violencia estructural (penuria alimentaria, degradación medioambiental y crisis económica) a la mayoría de las poblaciones del mundo. FH

Radcliffe-Brown, A.R. (1881-1955) Alfred Reginald Radcliffe-Brown nació en Birmingham, Inglaterra, el 17 de enero de 1881, y fue educado por su madre, casi indigente, a la muerte de su padre. Obtuvo una beca de ciencias morales en el Trinity College, Cambridge, que le permitió estudiar psicología con W.H.R. RIVERS, quien se había interesado en la antropología a raíz de su participación en la expedición al Estrecho de Torres en 1898. Una vez graduado, recibió varias bolsas de estudio que le permitieron realizar algunas investigaciones en las islas Andaman entre 1906 y 1908. Regresó para presentar sus conclusiones preliminares y fue distinguido con un nombramiento académico. Por entonces era conocido como Anarchy Brown por sus posturas anarquistas, que abandonaría más tarde decantándose por el credo socialista. Empezó a dar conferencias en Londres sobre ETNOLOGÍA general, y en Cambridge sobre sociología francesa, influyendo especialmente en clasicistas como Jane Harrison.

En 1910 viajó al norte de Australia para realizar varios trabajos de campo. Volvió a Inglaterra, viajó de nuevo a Australia, pero el estallido de la guerra trastornó sus planes y hubo de dedicarse a la enseñanza como medio de vida, llegando a ocupar el cargo de consejero de educación en el reino de Tonga desde 1916 a 1919. Enfermó de gripe y fue a vivir con su hermano a Suráfrica para recuperar-

se, y allí obtuvo un puesto como etnólogo en el Transvaal Museum. Hacia finales de 1920 y por iniciativa de A.C. Haddon, con quien había trabajado en Cambridge, la Universidad de Ciudad de El Cabo instituyó una cátedra de antropología social para la que fue nombrado y desde la que efectuó importantes contribuciones a la antropología tanto teórica como aplicada, aunque su nombre no adquirió proyección hasta la publicación de su obra *The Andaman Islanders: a study of social anthropology* (1922), donde trató de aplicar los conceptos durkheimianos a materiales de campo primera mano. La fama así obtenida hizo que la Universidad de Sydney le nombrara en 1926 para ocupar la cátedra de antropología social de nueva creación y generosamente dotada con fondos de la Fundación Rockefeller que le permitieron animar a sus discípulos al estudio sobre todo de Australia y el Pacífico, así como fundar el periódico *Oceania* y en su momento publicar su monografía clásica *The social organization of Australian tribes* (1930-31), magnífica aproximación a la síntesis y exploración de un material muy complejo. Como hiciera en ciudad de El Cabo, abordó una serie de problemas prácticos referentes a los aborígenes y otros habitantes de la región. En 1930 empezó a hacer mella en Australia la Depresión, y menguaron los fondos disponibles, de modo que Radcliffe-Brown aceptó una cátedra en Chicago. Hizo escala en Inglaterra, donde trabó conocimiento con EVANS-PRITCHARD, FORTES y muchos otros antropólogos jóvenes.

Su influencia en Chicago queda ampliamente demostrada por *The social anthropology of North American tribes* (1937), editada por Fred Eggan, que incluye trabajos de sus discípulos. Huelga decir que rápidamente fue figura prominente en la antropología norteamericana.

En 1937 fue invitado a ocupar la primera cátedra de antropología social en Oxford. Ahí se unió a Evans-Pritchard, atrajo a Fortes y se convirtió en cabeza visible de una escuela estructuralista que se consideró opuesta en algunos aspectos al FUNCIONALISMO de Malinowski. Este partió para Estados Unidos en 1938, y Radcliffe-Brown pasó a ser el decano de los antropólogos británicos. Sin embargo, la segunda guerra mundial redujo la escala de actividad posible, y se trasladó a São Paulo, Brasil, donde impartió clases durante dos años (1940-1942). Dos años más tarde se retiró de su cátedra oxoniana, aunque años después volvió a impartir sus enseñanzas en la Universidad de Alejandría (1947-1949). Vivió un tiempo en Manchester, pero regresó a Suráfrica como profesor en la Universidad Rhodes (1951-1954), para volver al fin a Inglaterra, ya enfermo, donde murió en octubre de 1955.

Radcliffe-Brown ejerció una gran influencia en los antropólogos de África del Sur, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña, en parte gracias a la claridad de su pensamiento y su expresión y, sobre todo, por sus extraordinarias dotes para la docencia. En general sus enfoques debían no poco a la escuela de Durkheim, pero también a la tradición de la sociología comparada encabezada por SPENCER y a juristas históricos como MAINE y Vinogradoff. Spencer fue particularmente importante en sus estudios de las instituciones rituales, respecto a las cuales Radcliffe-Brown discrepó de FRAZER y TYLOR, así como de Malinowski. Le interesó sobre todo el examen de las ideas rituales en contextos sociales diferentes, y más generalmente en su contribución al mantenimiento del orden social. Abandonó tanto los enfoques intelectualistas como los históricos conjeturales por tratar aspectos que eludían el conocimiento, y se concentró en cam-

bio en marcos clara y específicamente estructurales y funcionales.

Su pasado anarquista y filosófico pudieron ser poderosos móviles de su interés por las sociedades sin estado y por el principio de la justicia distributiva. Pero más importante fue su deuda con la jurisprudencia y la antropología anterior, puesta de manifiesto en sus artículos sobre la LEY primitiva y las SANCIONES, así como en los aspectos jurídicos (que distinguía de los emocionales e interpersonales) del PARENTESCO, presentes de forma clara en su brillante y completa introducción a *African systems of kinship and marriage* (Radcliffe-Brown y Forde, 1950). En estos artículos apuntó sus principios generales de unidad fraterna y de estirpe, que entendió subyacentes a prácticas tan disparatadas (véase SISTEMAS DE MATRIMONIO) como los desposorios espirituales, las uniones mujer con mujer, los modos de descendencia y legado, los matrimonios preferenciales y prohibidos, y la VENGANZA. Aunque algunos de sus intentos por presentar tendencias generales han sido criticados como «meras tautologías», consiguió «hallar sentido» en muchos aspectos de los sistemas de parentesco que otros habían desechado como costumbres primitivas. Demostró su lugar en la SOCIEDAD y en la estructura de los GRUPOS DE PARENTESCO. Su concentración en elementos de ordenamiento respondió a una elección metodológica deliberada, como limitación consciente con miras a construir una SOCIOLOGÍA comparada. JG

Otras lecturas R. Forth, 1956b; Fortes, 1955; J. Goody, 1995; A. Kuper, 1975.

ramaje Es el agrupamiento de estirpes internamente estratificado. Término que aparecen sobre todo en trabajos sobre las sociedades polinesias (R. Firth, 1936; Sahlins, 1958) y poco generalizado. MR

raza Se dice tanto de una diferencia social y de la desigualdad político-económica como del concepto taxonómico que clasifica a las poblaciones humanas basándose en diferencias biofísicas y morfológicas. La distinción del individuo en el marco de la ESTRATIFICACIÓN social es una clasificación social, y a veces legal, e históricamente específica que se aplica a poblaciones que se supone que comparten determinadas características físicas y biológicas o, en ausencia de homogeneidad anatómica y fisionómica, a aquellas que se supone coparticipes parciales al menos de una ascendencia social y políticamente notable. La palabra raza entraña un conjunto de significados contradictorios y muy discutidos, con enorme carga ideológica, así como una realidad material de relaciones jerárquicas socialmente construida.

Como concepto muy discutido, el problema de la raza ha provocado encendidos debates entre los antropólogos biológicos y socioculturales acerca del modo de abordar el conocimiento de la variación biológica y las diferencias sociales. En la primera mitad del siglo XX, Franz BOAS y muchos de sus discípulos y asociados (por ejemplo, Ruth BENEDICH, Melville HERSKOVITS, Margaret MEAD y Gene Weltfish) emprendieron una campaña contra el determinismo biológico y la confusión conceptual creada con la raza, el LENGUAJE y la CULTURA. Aunque no consideró la raza como un constructo sociocultural para interpretar la variación humana, la antropología boasiana aclaró el campo para ulteriores teorías y formulaciones críticas. Desde 1960, el concepto ha venido perdiendo importancia en antropología a causa de la ambigüedad operacional, la arbitrariedad, la artificialidad y los supuestos erróneos y nocivos en torno a las diferencias biológicas y sociales. Según la actualización pro-

puesta por la Asociación Americana de Antropólogos Físicos al documento de la UNESCO fechado en 1966 acerca de los aspectos biológicos de la raza, todos los seres humanos, ninguna de cuyas poblaciones es genéticamente homogénea, comparten un linaje común y descienden de la misma especie. La mayoría de las diferencias físicas resultan de la nutrición, la forma de vida y otros factores ambientales, mientras que las diferencias de base genética varían solamente en la frecuencia media con que se presentan geográficamente en la población. El hecho es que los genetistas aceptan que la variación genética en el seno de una población dada es mayor que la existente entre poblaciones diferentes.

Aunque de condición indeterminada como entidades biológicas, las poblaciones humanas son siempre unidades social y culturalmente definidas. Cuando se aprecian «razas», su diferenciación se ha producido en contextos sociopolíticos históricamente específicos (G. Marshall, 1995, p. 117). De ahí que, basándose en las observaciones y clasificaciones científicas o en las percepciones y el sentido populares, la raza es siempre un concepto taxonómico construido para clasificar a las poblaciones humanas en términos de diferencias físicas o biológicas socialmente relevantes. Procede destacar que la variabilidad fenotípica intergrupos no es prerequisite necesario para la construcción de diferencias raciales; si los presuntos rasgos biológicos y las características socioculturales insuperables que supuestamente los acompañan. Por ejemplo, en determinados momentos de la historia de Estados Unidos y Gran Bretaña, los irlandeses (como súbditos coloniales e inmigrantes, respectivamente) fueron víctimas de racialización. En otro ejemplo, algunos norteamericanos clasificados como «negros» son físicamente indistinguibles de los «blancos». Pese al

enfoque ideológico en las presuntas diferencias físicas y/o biológicas y a la apariencia de objetividad, la raza es símbolo de diferencias no biológicas, de tensiones que provienen de diferencias socioculturales y de la desigualdad político-económica (Howard y McKim, 1983, p. 259; Lutz y Collins, 1993, p. 155).

En los últimos tres siglos, el concepto de raza ha sido expresado de formas diversas y explicado en términos zoológicos, como los que hacen referencia a la distinción de especies poligenéticamente derivadas, a tipos discretos y mutuamente excluyentes, a subespecies geográficamente aisladas, etc., que han coexistido con conceptos populares tan amplios como el linaje y la ascendencia común, sociopolíticos como la minoría, la subnación y la nación, y administrativos y legales para definir las fronteras sociales de los grupos raciales (Banton, 1983). Las clasificaciones populares particularistas que destacaron rasgos físicos estereotípicos no faltaban en los registros de las sociedades precoloniales (véase Howard y McKim, 1983, p. 259; Drake, 1987). Sin embargo, con el ascenso y consolidación del concepto moderno de la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL, las conquistas coloniales asociadas y el dominio sobre algunos pueblos no occidentales, algunos de humanidad inicialmente cuestionada, adquirieron prominencia, y alcance los sistemas de clasificación que ponían de relieve las diferencias físicas, pero con una importante modificación cualitativa que los convertía en taxonomías de «raza».

A partir de Linneo en el siglo XVIII, se formularon categorías universales y raza pasó a ser el centro de una investigación científica y pseudocientífica con gran carga política. Más adelante, en el siglo XIX, los discursos nutridos de nociones spencerianas y darwinianas, los avances en las ciencias médicas y la estadística legi-

timaron el vocabulario popular en torno a las diferencias humanas. Una ideología sistemáticamente elaborada y biológicamente determinista de la raza naturalizó la ya prácticamente global institucionalización de una jerarquía racial en la que los europeos occidentales ocupaban la posición suprema, y los africanos subsaharianos supuestamente ajenos a la civilización, la más baja (Pandian, 1985, p. 81). En vista del enorme impacto del tráfico transatlántico de africanos esclavizados, los «Otros negros» se convirtieron en símbolo frente al que Occidente se definió y distinguió como parangón de inteligencia superior, características morales y socioculturales, progreso económico y poder (Pandian, 1985, p. 84). Dadas las profundas transformaciones ideológicas y sociales que dieron lugar a la Ilustración y más tarde a la revolución industrial y democrática en los centros imperiales, la esclavización de un número ingente de africanos presentó un grave dilema a los seguidores de una filosofía social que subrayaba la conquista del progreso y la igualdad a través de la educación y el conocimiento. La relegación de los africanos a una servidumbre perpetua sólo se justificaba si la «alteridad» negra se definía fuera de la UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD en razón de diferencias naturales insalvables.

Las categorías de raza globales facilitaron la explotación deshumanizadora de enormes poblaciones de ámbito continental en el histórico desarrollo del capitalismo mundial. Como observó Eric Wolf, las designaciones de raza justificaban la idea de que determinadas poblaciones «habían sido creadas para trabajar servilmente a favor de una nueva clase de amos» (1982, p. 380). Atributos fenotípicos y caracterológicos, más que adscripciones culturales (véase GRUPOS ÉTNICOS), han sido históricamente impuestos a las poblaciones subyugadas en

contextos donde estaba en juego el dominio de las sociedades campesinas. Según S. Greenberg, en los contextos coloniales de África, Asia y las Américas, determinadas razas se vincularon asimismo con la enajenación de tierras, los trabajos forzados y el poder estatal, que constituían los principales elementos de un orden racial (1980, p. 31). Basch *et al.* (1994, p. 38) señalaron que, además de las fuerzas económicas, también los procesos políticos que engendraron la aparición de naciones-estado han contribuido a la formación de razas. El desarrollo capitalista internacional estimuló no sólo la acumulación de capital, sino también la formación de naciones-estados en el núcleo y de colonias en la periferia. En este contexto fueron elaboradas las nociones de nación y raza en la construcción ideológica de las identidades nacionales de los colonizadores en oposición a sus sujetos coloniales racialmente diferentes.

Todas las sociedades de base racial que presentan clasificaciones de raza jerárquica y legalmente definidas las asocian con comportamientos estereotipados y aceptan, al menos en teoría, que las características raciales son inalterables e inherentes. Estados Unidos y Suráfrica comparten la distinción de haber «desarrollado e institucionalizado el concepto [de raza] hasta un grado más extremo que» otras sociedades, mientras que fueron los ingleses en América del Norte quienes inventaron la ideología de raza más rígida y exclusionista (Smedley, 1993, pp. 9, 16). No obstante, como Omi y Winant (1985) indicaron, incluso la formación de razas en Estados Unidos ha venido históricamente marcada por la inestabilidad, con pugnas sociopolíticas que generaban cambios en los significados y las categorías raciales.

En diversos órdenes raciales, los principales criterios de categorización de raza

son la ascendencia, el aspecto y la posición sociocultural, de relieve diverso entre culturas (Banton, 1983). En Estados Unidos es fundamentalmente la ascendencia la que define la raza en un modo de clasificación bipolar y de valoración discontinuo que ha racializado a los descendientes de europeos y de africanos según una regla de hipodescendencia que define a quien presenta alguna traza africana como «negro» al tiempo que declara racialmente puros a los «blancos». En consecuencia, el marco fenotípico entre los negros norteamericanos comprende el continuo negro-blanco entero. Muchas de estas personas serían asignadas a categorías raciales separadas en ordenamientos donde el aspecto (por ejemplo, Brasil) y la posición sociocultural (por ejemplo, México y América Central) operan como marcadores más prominentes en sistemas de ordenamiento continuo.

Raza es un complejo inestable de significados sociales que constituye una visión del mundo, un fenómeno sociopolítico que no es unitario, sino síntesis de múltiples elementos ideológicos, algunos de los cuales pueden impregnar un conjunto de significados usualmente atribuidos a la etnia. Ciertamente es que, en determinadas condiciones, las presuntas diferencias biológicas pueden ser consideradas como diferencias culturales salvables, mientras que las diferencias étnicas previamente descritas pueden ser socialmente redefinidas en términos de distinciones raciales esenciales. En la historia de Estados Unidos, los irlandeses, italianos y judíos han conseguido pasar de ubicaciones sociales vinculadas a la raza a las definidas por etnia, alcanzando una considerable movilidad y privilegios sociales como blancos étnicos en comparación con minorías raciales más permanentes como los negros, los puertorriqueños y los norteamericanos nativos.

Algunos analistas sugieren que «minorías modelo» contemporáneas como los japoneses norteamericanos se encuentran en proceso de pasar del estado racial al étnico en las jerarquías entrelazadas de raza, etnia y clase. El hecho de que la posición étnica pueda ser vulnerable a una racialización ulterior es evidente en el caso de la campaña represiva de «limpieza étnica» en la antigua nación-estado de Yugoslavia.

Como palestra para oponerse al RACISMO y para construir significados raciales de oposición y potencialmente subversivos, la politización de la raza puede aportar considerable ímpetu en la formación de la identidad grupal y acceso consiguiente al poder. Las identidades raciales se integran siempre en un complejo vínculo de relaciones donde la raza intersecciona con factores como etnia, clase, género y sexualidad.

Fuera de las investigaciones iniciales en antropología física, el concepto de raza no ha sido seriamente estudiado, quedando a menudo subordinado o integrado en categorías como CASTA (véase Allison DAVIS), etnia, clase y nación (Ortí y Winant, 1986). Las tendencias teóricas actuales destacan el rol de la raza como eje fundamental de la organización y el poder sociales que no puede ser relegado a la condición de epifenómeno.

Aunque puede que raza carezca de validez como concepto biológico, como fenómeno social siendo una potente fuerza en la estratificación de la sociedad. El hecho de que persiste la desigualdad racial pese a la desconstrucción del concepto de raza confirma el enorme poder estructural del racismo. FH

Otras lecturas Alland, 1971; Berreman, 1972; Frankenberg, 1993; S. Gregory y Sanjek, 1994; Sandra Harding, 1993; L. Lieberman, 1968; Livingstone, 1962; Montagu, 1942; Shanklin, 1994; Stocking, 1968.

reciprocidad Principio organizador de una economía en la que los intercambios se dan entre (más o menos) iguales y que tienden a equilibrarse a largo plazo, las partes son libres de abandonar este modelo de intercambio y el precio y el DINERO brillan por su ausencia. Todas las economías acogen intercambios basados en el principio de reciprocidad, pero algunas no cuentan sino con éste, en particular aquellas con ESTRATIFICACIÓN social, DINERO y precios. El término se asocia con Karl Polanyi (1957), que lo perfiló basándose en los trabajos de MALINOWSKI en las islas Trobriand. Polanyi sumó la reciprocidad a los otros dos principios organizadores de toda economía: REDISTRIBUCIÓN y MERCADO.

La mayoría de las economías basadas en principios de redistribución y mercado presentan asimismo numerosos ejemplos de transacciones que responden a la reciprocidad. Por ejemplo, los regalos navideños son uno de los principales motores económicos de las ventas al por menor en los países occidentales, por lo cual la práctica establecida del REGALO ha centrado la atención de los recientes estudios sobre la reciprocidad.

«Reciprocidad» se usa también en antropología para definir un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos propuesto por Marshall Sahlins (1972): reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa. La reciprocidad generalizada es el polo altruista, una forma de compartir en la que no se llevan cuentas. Se da algo sin esperar nada a cambio (aunque suele obtenerse), al menos inmediatamente. Entre los ejemplos al respecto cuentan el alojamiento y el apoyo concedidos por los padres a los hijos, así como la asunción de los costes de su educación. La reciprocidad negativa es el polo opuesto y negativo; a alguien le es tomado algo sin expectativas de de-

volución, como en el robo de un coche. La reciprocidad equilibrada supone transferencias iguales. Sin embargo, no está claro por qué los extremos altruista y negativo han de llamarse «intercambio» cuando no implican reciprocidad de transferencia alguna. RHun

recolectores nómadas, nomadeo Pueblos que subsisten de la caza, la recolección y la pesca, sin plantas ni animales domésticos, salvo el perro. Su organización sociopolítica varía: muchos recolectores se organizaron en bandas seminómadas de veinticinco a cincuenta individuos, pero fueron más numerosos los que vivieron en sociedades jerarquizadas que delinearon el primer liderazgo centralizado. Antes de la AGRICULTURA, hace unos diez mil o quince mil años, el nomadeo era el modo de subsistencia universal de la especie humana. Incluso no hace más de quinientos años que una tercera parte del mundo habitable seguía ocupado por cazadores y recolectores. Hoy este modo de vida persiste sólo en un puñado de áreas remotas y apenas pobladas y ha declinado precipitadamente en los últimos treinta años; muchas gentes nómadas todavía en la década de 1960 han adoptado la vida sedentaria (algunos a la fuerza) y se han integrado en el quehacer urbano y en el mercado mundial.

Aunque son muchos los que siguen buscando en el estudio del nomadeo pistas que les lleven a un mejor conocimiento de la historia y la naturaleza humana, al respecto es necesario proceder con enorme cautela. Los cazadores-recolectores no representan en modo alguno el eslabón perdido de la especie; su historia es tan dilatada como la de cualquier otro grupo humano y las nociones sobre su aislamiento han sido exageradas. Algunos nómadas de Asia y África han mantenido contactos con la población seden-

taria durante mil quinientos años. En los últimos tres siglos, decenas de millares de otrora nómadas de las Américas, Asia y África se han incorporado a las estructuras agrarias e industriales de las sociedades que les rodeaban, en general en el nivel más bajo de la escala social. No obstante, lo más notable es que docenas de cazadores-recolectores nómadas se hayan resistido a toda presión y hayan mantenido su identidad y modo de vida. Usado con prudencia, el estudio del nomadeo y sus gentes puede reportar interesantes conocimientos sobre la condición humana en sociedades que carecen de estructuras estatales y de tecnología compleja (Clastres, 1987).

En la actualidad sigue habiendo nomadeo vigente o reciente en no pocas regiones del mundo:

1. América del Norte: antes de la colonización, unas dos terceras partes de América del Norte estaban ocupadas por cazadores y recolectores, incluso la mayor parte de lo que hoy constituye Canadá, y gran parte de Estados Unidos al oeste del Mississippi. Contemporáneos viables son los cree de James Bay, los dene subárticos del oeste de Canadá y Alaska y los inuit (esquimales) del litoral ártico.
2. América del Sur: el tercio meridional del continente estaba ocupado por nómadas, incluidos los oná y yaghan de Tierra del Fuego y los toba de Argentina. Algunos de ellos se hicieron con monturas tras la introducción del caballo, en proceso paralelo al de los indios de las llanuras norteamericanas. Los numerosos pueblos de las cuencas del Amazonas y del Orinoco combinaron el nomadeo con la horticultura ocasional, aunque los cuiva de Venezuela siguieron subsistiendo exclusivamente de la caza y la recolección.
3. África: solar de varios pueblos nómadas bien conocidos. Los pigmeos, que ocupan el bosque lluvioso ecuatorial des-

de Camerún a Ruanda, dividen su tiempo entre el trabajo para sus vecinos agricultores y el merodeo forestal. En el desierto de Kalahari, en Botswana y Namibia, viven los pueblos san o bosquimanos. Mientras que algunos, como los ju/'hoansi y /gwi, siguieron siendo relativamente autónomos en el período de la posguerra, la mayoría se han visto reducidos al estado de siervos en los poblados africanos o en explotaciones agrarias europeas. En África oriental, los hadza de Tanzania han conservado su independencia, y los okiek de Kenia han establecido relaciones comerciales, de larga data ya, con los masai.

4. Sur y sureste asiáticos: en esta parte del mundo con tantas civilizaciones antiguas sigue habiendo un sorprendente número de cazadores-recolectores que ocupan las zonas altas de bosque y suministran productos (miel, hierbas medicinales, fibras textiles) a los mercados del llano. Es probablemente este nicho económico el que ha permitido a los cazadores-recolectores asiáticos el conservar su modo de vida hasta el presente con viabilidad cierta. Ejemplos al respecto los dan los veddah de Sri Lanka, los nayaka de Kerala, los birhor de Bihar y los chenchu de Assam. Más conocidos y famosos son los isleños de las Andamán, algunos de los cuales seguían aislados a finales del siglo XIX, y en algún caso, bien entrado el XX. *Orang-asli* es un término genérico para describir a los pueblos no agrícolas indígenas de la península malaya, de los que principalmente se conocen los semang, semai y batek. Otros grupos se encuentran en Tailandia, Birmania, Laos y la provincia china de Yunnan. En la isla de Borneo viven los penan de Sarawak, firmemente aferrados a sus costumbres de caza y recolección hasta su desalojo por las compañías madereras multinacionales. Las Filipinas presentan algunos rincones de nomadeo, compren-

didos los agta del noreste de Luzón, famosos por sus mujeres cazadoras. El «descubrimiento» de los tasaday de Mindanao en la década de 1970 causó sensación en todos los medios de comunicación, que los proclamaron «el hallazgo del siglo» como «últimos representantes de la perdida edad de la piedra». Hoy parece claro que las afirmaciones sobre su aislamiento y su tecnología lítica eran muy exageradas.

5. Rusia: más de cuarenta «pequeños colectivos» del norte de Rusia han practicado tradicionalmente la caza-recolección como modo de vida, combinado en alguna medida con la cría de renos. Así, los khanty, nenets, evenki, nganasan, chukchi y los itelmens. Bajo el régimen soviético, la intensa industrialización del norte causó un grave deterioro ambiental que ha afectado muy onerosamente a la supervivencia de estos pequeños pueblos.

6. Australia: antes de la colonización europea estaba exclusivamente poblada por cazadores-recolectores. Hoy los aborígenes se dividen entre el urbanizado Sur y el norte rural. Sólo en éste sigue practicándose el modo de vida tradicional. Después de muchos siglos de racismo, Australia se ha comprometido firmemente con el bienestar y el autogobierno de los aborígenes, como se plasma en la decisión «Mabo» del Tribunal Supremo en 1992, donde se reconocía la validez de los derechos aborígenes a sus tierras.

En una época ocupantes exclusivos de nuestro planeta, los pueblos cazadores-recolectores de hoy no son más que minorías encapsuladas cuyas condiciones sociales y oportunidades de progreso varían considerablemente. Mientras que algunos ocupan ecosistemas estables que no están inmediatamente amenazados, muchos se encuentran directamente en la imparable vía de las minas, de la ex-

plotación maderera y de los megaproyectos agrícolas. Algunos grupos han recurrido a los tribunales, las organizaciones internacionales y los medios de comunicación mundiales para solicitar ayuda que les permita contrarrestar estas graves amenazas a su supervivencia (M. Miller, 1993). El futuro de estos pueblos nómadas está hoy estrechamente vinculado a los movimientos sociales surgidos en todo el mundo a favor de la sostenibilidad ambiental y los derechos humanos.

RiL
Véase también SOCIEDADES DE BANDAS, CAZA.

Otras lecturas Bettinger, 1991; Bichieri, 1972; Burch, 1994; Ingold *et al.*, 1988; Kelley, 1995; Lee y DeVore, 1968.

redes sociales Véase URBANISMO.

Redfield, Robert (1897-1958)

Nació en Chicago en 1897, con cuya universidad mantuvo siempre una estrecha asociación. En ella se educó, enseñó y llegó al decanato. Su suegro fue el gran sociólogo urbano de Chicago Robert Park. A Redfield se le conoce sobre todo por sus estudios sobre el CAMPESINADO y por su ferviente promoción de los estudios multidisciplinarios de las civilizaciones vigentes.

Estudió inicialmente leyes, pero un viaje a México despertó su interés por la antropología. Completó una disertación sobre el pueblo campesino de Tepoztlán en Yucatán en 1928 (Redfield, 1950), uno de los primeros estudios de campo sobre el tema. A éste siguieron otros en la misma región y con ellos postuló el que llamaría el CONTINUUM AGROURBANO (Redfield, 1934, 1941). A diferencia de otros antropólogos de la época, Redfield reconoció la importancia de la historia y atendió a cuestiones como el CAMBIO SOCIAL, en particular en un re-estudio del poblado de Chan Kom, una generación

más tarde de su primer trabajo de campo allí (Redfield, 1950).

La obra de Redfield en Yucatán se convirtió en centro de debate cuando Oscar Lewis (1951) prestó renovada atención a Tepoztlán y presentó una imagen muy diferente de la ofrecida por Redfield. Con ello se puso de manifiesto que la selección y presentación de datos etnográficos no era un proceso neutral sino muy influido por la personalidad y los intereses teóricos del investigador. Más que verlo como un defecto, Redfield (1955), argumentó que estos estudios (por diferentes investigadores y a lo largo del tiempo) debían realizarse con más frecuencia.

La mayor influencia de Redfield, en particular fuera de la antropología, derivó de sus escritos teórico sobre las tribus, el campesinado y las civilizaciones preliterarias. En algunos aspectos sostuvo una postura antiprogresista al preocuparse por lo que se había perdido con la creciente complejidad social. Redfield (1953) adoptó un punto de vista casi rousseauniano respecto a las sociedades primitivas como reserva de solidaridad social y conjunción de objetivos comunales destinados a sufrir la desintegración social y el declive de valores comunes a medida que se urbanizaban. No obstante, lejos de ignorar a las SOCIEDADES COMPLEJAS, Redfield resolvió examinar el impacto de las civilizaciones mundiales en las comunidades locales. En la década de 1950 organizó y dirigió un gran proyecto multidisciplinario para conocer y describir las civilizaciones todavía existentes en el mundo. Denunció la gran tensión entre las «grandes tradiciones» representadas por las formas de vida urbanas y complejas asociadas con estas civilizaciones y las «pequeñas tradiciones» del saber local subyacentes a las formas de vida de las comunidades campesinas (Redfield, 1956). Esperaba que la antropología emprendiera

diera el estudio de las grandes civilizaciones con la misma seriedad con que había abordado el de las sociedades primitivas, facilitando así el conocimiento y la comprensión mutuos entre culturas. Murió en Chicago en 1958. TB
Otras lecturas Murra, 1976.

redistribución Principio que organiza la economía de modo que el producto sea recaudado por una jefatura centralizada y luego redistribuido entre algunas o todas las unidades que inicialmente lo habían producido o aportado. La redistribución requiere una forma de organización política (que al menos implica una jerarquía). Este centro político puede recabar alimentos crudos, preparados, artículos de artesanía y de lujo, herramientas y armas, trabajo y servicio militar de las unidades subordinadas (centros políticos dependientes, comunidades, clanes). Se produce así una forma de acumulación económica que puede ser transformada en el centro mediante elaboración de las materias primas en artículos de lujo, ya para sí mismo, ya para sostener a grupos que sirven a dicho centro, como los de especialistas militares, religiosos o artesanos, o ser devuelta en caso necesario a la sociedad general a modo de seguro frente al desastre o la hambruna. El término se asocia con Karl Polanyi (1957) (véase también RECIPROCIDAD, MERCADO).

En una economía redistributiva, el centro establece su dominio sobre las unidades subordinadas imponiendo a la fuerza sus demandas de caudales. Estos caudales proporcionan los ingresos que sustentan al centro político y la jerarquía aneja. Mientras que dicho centro siempre se aprovecha, las unidades subordinadas se benefician a menudo a través de las consiguientes redistribuciones que compensan por irregularidades espaciales y temporales en el sistema de producción. Al-

gunas economías se rigen por este principio de redistribución. A pequeña escala, ejemplo principal son las JEFATURAS. A gran escala, las economías intervenidas del siglo XX (principalmente la antigua Unión Soviética, sus satélites, la República Popular de China y Cuba) han utilizado la redistribución desde el centro para organizar todos los aspectos de sus economías. Aunque este tipo de redistribución se asocia con el SOCIALISMO, todas las economías con un centro político manifiestan el principio de redistribución. Las economías de mercado del primer mundo la usan intensivamente. El activo se recauda mediante impuestos, con frecuencia se transforma en laboratorios gubernamentales y fábricas militares, y luego es en parte consumido por el centro y en parte redistribuido a los ciudadanos en forma de bienes (calles), ingresos (transferencias) y servicios (alcantarillado, policía, bomberos, torres de control aeroportuario...).

RHun

reencarnación Describe la creencia de que el alma o la mente se separan del cuerpo físico con la muerte y se asocian después con un nuevo cuerpo físico en un embrión o feto en gestación. Esta creencia está muy extendida en todo el mundo. De hecho, Schopenhauer (1889) definió Europa como esa parte del mundo cuyos habitantes no creen en la reencarnación. Este postulado conserva gran parte de su validez: las creencias en la reencarnación predominan entre los hinduistas y budistas del sur de Asia, en muchas culturas del este de Asia, entre numerosos grupos africanos (en particular de África occidental), y son un componente esencial de las religiones tradicionales de los nativos norteamericanos. Aunque no forma parte del islam ortodoxo (sunni), la creencia está muy extendida entre los musulmanes shiíes, como los drusos de Líbano y Siria y los ale-

vis de Turquía. De manera similar, aunque ajena a la cristiandad moderna, las investigaciones han demostrado que acaso el 25 por ciento de los habitantes de Europa y América del Norte, en su mayoría formalmente cristianos, creen en la reencarnación.

Los detalles sobre las creencias relativas a las circunstancias y procesos de la reencarnación varían considerablemente. Los hindúes creen que el alma se reencarna más o menos intacta en un cuerpo físico nuevo, como sostienen los budistas maháyana tibetanos, que buscan estas reencarnaciones para ocupar cargos religiosos previos (como la posición de Dalai Lama). En cambio, los budistas theravada no creen en el desplazamiento de una entidad de un cuerpo a otro, sino que es la personalidad moribunda la que inicia una nueva (en un nuevo cuerpo físico) e influye en ella, al igual que la llama de una vela enciende otra. Los theravadis entienden que es la voz «renacimiento» la que expresa este concepto mejor que «reencarnación».

También difieren las creencias en lo que se refiere al tiempo que transcurre entre la muerte y la reencarnación. Los jaimíes de la India y los drusos del Líbano creen que el alma no puede existir sin conexión con un cuerpo físico; para los primeros, la conexión nueva se produce en el momento de la concepción del nuevo cuerpo; para los segundos, en el momento del nacimiento de éste. La mayoría de los hinduistas y budistas creen que media un intervalo variable entre la muerte y la reencarnación. Otras diferencias conciernen a la posibilidad de cambio de sexo de una vida a otra. Los budistas de Birmania y Tailandia lo tienen no sólo por posible, sino incluso por norma. Contrariamente, los drusos libaneses y las tribus de la costa noroeste de América dan por imposible semejante cambio. Otras diferencias se refieren a la posibi-

lidad de reencarnaciones entre humanos y animales, parte importante de las religiones hinduista y budista, pero ausente de la mayoría de las restantes creencias. Una variación particularmente importante en las creencias en la reencarnación tiene que ver con las supuestas relaciones entre la conducta llevada en una vida y sus consecuencias en la siguiente. Obeyesekere (1968) ha propuesto una útil distinción entre tipos de creencia «primitivos» y «moralizantes». Según la doctrina primitiva, no hay relación alguna entre valores morales y reencarnación, como afirman los trobriandeses y los igbo nigerianos; según la moralizante, la conducta llevada en una vida es un importante factor de influencia en las circunstancias de la vida o las vidas siguientes. La división es útil, pero sería un error pensar que inevitablemente lleva a una doctrina como la del karma de hinduistas y budistas, que da por supuesto que los actos de la vida anterior tienen efectos en la ulterior. Los drusos creen en esta causalidad, pero entienden que es la suma de las conductas llevadas en todas las vidas previas la que es finalmente evaluada en el día del Juicio Final, ocasión en la que se dispensa premio o castigo, no antes.

Otra relevante diferencia se refiere a los valores relativos asociados por diferentes sociedades a las vidas mundanas y a las supuestas existencias incorpóreas que median entre ellas. Parrinder (1956) señaló que las religiones hinduista y budista niegan la vida porque ésta se fragua en el sufrimiento inevitable, del que sólo puede huirse dejando de renacer: «saliendo de la rueda del renacer», dicen los budistas. La doctrina igbo, por el contrario, es afirmativa. Los igbos creen que la vida terrestre es deseable y que el estado intermedio entre sucesivas existencias tiene lugar en un anodino limbo: quieren renacer.

Las instancias al recuerdo de vidas anteriores han llegado a nosotros desde tiempos remotos, pero sólo recientemente han sido objeto de investigación sistemática. Las importantes correlaciones entre tales instancias y las creencias en la reencarnación han empezado a generar notable atención entre los antropólogos (Stevenson, 1975-1983). **IST**

Otras lecturas A. Mills y Slobodin, 1994; Stevenson, 1985, 1987.

refugiados Personas desplazadas que han huido de su hogar en busca de seguridad en otro país. Originalmente definidos por las Naciones Unidas como exiliados que temen la persecución si son repatriados a sus lugares de origen, el término se aplica hoy a grupos muchos más amplios, incluidos los emigrantes forzosos, las personas desplazadas y los solicitantes de asilo. Los desplazados que permanecen en el país de residencia, y que por tanto no son técnicamente refugiados, comparten a menudo muchas de estas características. Uno de los problemas centrales consiste en definir la identidad del refugiado, en particular porque las comunidades que forman adoptan una gran variedad de formas físicas, incluidos vecindarios urbanos, asentamientos espontáneos, redes de individuos y campos de refugiados. Las sociedades inmersas en revueltas han despertado el interés de los antropólogos, sobre todo porque la antropología FUNCIONALISTA había supuesto que su estado normal era de equilibrio autocorrectivo. Las sociedades que se desmembraban rara vez eran estudiadas, ni siquiera retrospectivamente. No obstante, los antropólogos no pudieron dejar de observar que el siglo XX no se caracterizaba por su equilibrio social en ninguna parte del mundo, de modo que en vez de considerar esos trastornos como aberraciones, los antropólogos empezaron a argumentar que el estudio de los conflictos

y disrupciones podía ilustrar acerca del comportamiento social (S. Keller, 1975). El cambio social extremo mostraba ser con mucha frecuencia un componente central de la experiencia humana y, por tanto, merecía ser estudiado.

El campo de estudio antropológico resultante y los subcampos relacionados son muy variados. Los estudios iniciales no se centraron en los refugiados mismos, sino en el problema de la reubicación interna de sus comunidades por parte del estado. Por ejemplo, el estudio de Elizabeth Colson (1971) sobre los tonga de la Rodesia del Norte colonial fue una ecúmene descripción de las dolorosas disrupciones causadas por su reasentamiento. Más recientemente han sido muchos los trabajos en torno a los refugiados concentrados en campamentos, en especial en el sureste asiático (L. Long, 1993) y África (Harrell-Bond, 1986; Christensen, 1985). Mientras que el estudio de los refugiados que vivían fuera de campamentos empezó hace décadas (Hansen, 1979; A. Spring, 1979), el desplazamiento de refugiados a las zonas urbanas es objeto de los estudios más recientes (Heldenbrand, 1996; Sommers, 1993). Las aportaciones de los antropólogos han sido igualmente importantes en lo que se refiere a las disrupciones históricas y políticas generadoras de refugiados, como el genocidio ruandés de 1994 (Prunier, 1995).

Las cuestiones relativas a la identidad han constituido siempre un tema central en la literatura antropológica sobre los refugiados. Las descripciones de la reconstrucción de la identidad cultural han abordado diversos aspectos, desde el acceso al poder (Malkki, 1995a) a la marginalización (D. Edwards, 1986). Los antropólogos revelan a menudo de qué forma la identificación étnica o nacional adquiere nuevas formas entre quienes viven en el exilio, ya en naciones veci-

nas, como los burindeses en Tanzania (Sommers, 1995), ya en regiones muy distantes de su solar de origen, como los surasiáticos en Estados Unidos (Muecke, 1987; Tapp, 1988) o los africanos en Canadá (Sorenson, 1990, 1991).

Aunque los estudios sobre exiliados han sido criticado por sus supuestas debilidades teóricas (Malkki, 1995b), ciertamente no adolecen de falta de diversidad. Los enfoques han variado entre la teoría más rigurosa, fundamentada a menudo en la obra de teóricos franceses como Pierre Bourdieu (E. Daniel y Knudsen, 1995) y Michel Foucault (Malkki, 1995a), y los que destacan la importancia pragmática de la investigación aplicada y el potencial de los métodos antropológicos (Camino y Krulfield, 1994; De Waal, 1989; Vam Arsdale, 1995). Los refugiados, después de todo, constituyen no sólo un polifacético campo de estudio antropológico, sino también de actividad antropológica militante.

MS
Otras lecturas El comité sobre asuntos de refugiados de la Asociación Antropológica Americana (CORI) publica estudios diversos sobre el tema de los refugiados: DeVoe, 1992; Hopkins y Donnelly, 1993; Rynearson y Phillips, 1996; Zaharlic y MacDonald, 1994.

regalos Véase INTERCAMBIO DE PRESENTES.

reglas de residencia Las que rigen el lugar de asentamiento de la pareja recién casada. Suelen agruparse bajo las rúbricas (RESIDENCIA) MATRILocal, PATRILocal, UXORILocal, VIRILocal, AVUNCULOLocal y NEOLocal. **MR**

relativismo cultural Expresa la idea de que las creencias y prácticas de los otros se conocen mejor a la luz de las culturas particulares donde se desenvuelven. El predicado vale en la medida

en que el comportamiento humano se considera culturalmente determinado, verdadero axioma en la antropología cultural norteamericana. A ello se añade a menudo el argumento de que, dado que todas las culturas presentes son adaptaciones viables igualmente merecedoras de respeto, no debieran ser objeto de juicios de valor por quienes les son ajenos. Alternativamente, algunos sostienen que dado que todas las normas son específicas de la cultura en que son formuladas, no caben patrones de medida universales.

El relativismo cultural en la antropología norteamericana se atribuye con frecuencia a la crítica de las perspectivas de evolucionismo social por parte de Franz BOAS y sus discípulos, en especial Ruth BENE-DICT, Margaret MEAD y Melville HERSKOVITS. Boas criticó el uso de ESTADIOS EVOLUTIVOS como base para organizar las exposiciones museísticas arguyendo que las muestras presentadas debían serlo en contexto con culturas específicas.

Las sociedades no son en su mayoría relativistas: consideran buenos sus modos y formas, y malos, inferiores o inmorales los ajenos, haciendo así patente su ETNOCENTRISMO. Sin embargo, cabe también la situación inversa, síndrome que Melford Spiro (1992b, pp. 62-67) llamó «etnocentrismo inverso» y que llega al extremo de que algunos antropólogos afirman sin empacho que la cultura occidental es globalmente inferior a las culturas primitivas o del tercer mundo.

Como método de trabajo, el relativismo cultural puede contrastarse con la búsqueda de UNIVERSALES humanos fundados las más de las veces en declaraciones basadas en perspectivas analíticas tales como la psicología freudiana, la economía política marxista, la selección natural darwiniana o el determinismo tecnológico. Los relativistas culturales acérrimos consideran a menudo que la

antropología es más arte que ciencia, y más que explicar mecanismos sociales prefieren interpretar significados simbólicos. Clifford GEERTZ (1984b) ha sido un influyente paladín de este enfoque. En el contexto filosófico más amplio, el relativismo cultural se funde a veces con formas cognadas de relativismo (moral, ético, cognitivo, lingüístico, histórico, etc.) bajo el epígrafe general de «Relativismo», que entonces se opone a «Racionalismo» u, ocasionalmente, a «Fundamentalismo» (véase M. Hollis y Lukes, 1982). Abundando en los encendidos debates sobre el relativismo cultural en antropología y filosofía, Spiro (1992b) discutió el relativismo cultural en relación tanto con la diversidad como con el determinismo culturales. Teniendo por bien documentada la existencia de la variación cultural, como hacen la mayoría de los antropólogos, distinguió tres tipos de relativismo cultural: descriptivo, normativo y epistemológico, con sus correspondientes subtipos. Estas distinciones tan detalladas no se han generalizado en la disciplina y la mayoría de los antropólogos se contentan con distinguir entre la aplicación metodológica de primer orden del relativismo cultural en antropología y los insensibles intentos etnocéntricos de llegar a juicios finales éticos, morales o científicos. JIA

religión El enfoque antropológico de la religión responde a dos tradiciones predominantes: la intelectualista y la simbolista, con sus respectivas subdivisiones. Según TYLOR (1871), en cuya opinión la religión primitiva surgió de la creencia de las gentes en ESPÍRITUS o seres deiformes (véase ANIMISMO), la primera se denomina «intelectualista» porque la religión se ve como un sistema explicativo. Las gentes, se decía, invocaban sus creencias en espíritus o dioses para explicar eventos naturales y

los fenómenos del mundo que les rodeaba. El enfoque simbolista, derivado de DURKHEIM (1915), considera la religión como marco de declaraciones simbólicas sobre el orden social, no como credo explicativo. Las creencias, los RITUALES y los MITOS pueden reforzar nociones de autoridad, pero no reflejan el intento de las gentes por explicar por qué existe ésta en primer lugar. De ahí que, a juicio de los simbolistas, la religión no pretende resolver problemas intelectuales ni empíricos.

La definición intelectualista de TYLOR nació de su teoría de la EVOLUCIÓN cultural y el desarrollo de la razón humana. Vio la MAGIA, la ciencia y la religión como manifestaciones del intelecto humano y, aunque diferentes entre sí, de coexistencia igual de probable en todas las culturas humanas. La magia no era sino una forma de ciencia errónea. Mientras que el supuesto científico podía revelarse verdadero o cierto mediante pruebas empíricas, la magia trataba de resolver problemas mediante asociaciones de ideas que simplemente parecían ajustarse entre sí; aportó como ejemplo la consideración griega de que el amarillo de un anillo de oro podía absorber al de la ictericia y, así, curarla. Pero ciencia y magia eran similares por cuanto que buscaban conexiones causales en una naturaleza ordenada; y diferían de la religión por la creencia en seres espirituales, más que en un poder impersonal, con ascendencia sobre el mundo. FRAZER (1890) siguió a grandes rasgos las distinciones tylorianas entre magia, religión y ciencia, pero las consideró, por este orden, integrantes de un continuum evolutivo. Mucho más tarde, LÉVI-STRAUSS (1966, 1969b, 1973, 1978) volvió en parte sobre las ideas de Tylor para demostrar con detallados análisis de los mitos, el ARTE y las costumbres que magia, ciencia y religión deben ser consideradas de hecho conjuntamente a

modo de premisas de la capacidad humana de clasificación lógica.

Uno de los principales estudios de Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (1915), no atendió a la veracidad o falsedad de las creencias religiosas, sino que una vez más insistió en que muchas de las religiones del mundo y la historia se basaban en la necesidad humana y, por tanto, no cabía considerarlas ilusorias. Encontró inadecuada la definición de Tylor de religión como creencia en entidades deiformes y argumentó que se requería un concepto más amplio: el de lo SAGRADO. Todas las cosas clasificadas por los humanos eran sagradas o profanas. El rasgo crítico de lo sagrado era que unía a sus creyentes en una comunidad moral unitaria.

La religión, por consiguiente, tenía sus bases en un grupo social, no en las psiques individuales. Lo sagrado tenía efectos continuos más que ocasionales en estos grupos porque derivaba de una forma anterior de diferenciación social: los CLANES exógamos, cada uno de los cuales era simbolizado por un animal o una planta totémicos específicos. Estos objetos no eran intrínsecamente sagrados, sino que extraían su sacralidad de la vigencia de una especial relación con lo que simbolizaban. Al analizar la religión, que llamó «totemismo», entre los aborígenes australianos, Durkheim describió de qué manera cada clan constituía un grupo de CULTO dedicado a preservar la sacralidad de sus tótems, que, a su vez, simbolizaban el bienestar y la continuidad del grupo. Adorando a los tótems, los miembros del grupo celebraban en efecto su propia existencia y continuidad dándole una expresión concreta. Dado que los principales grupos totémicos eran también clanes exógamos, la individualidad sagrada distintiva de cada uno se reforzaba más aún por interdesposorio, opinión ya desarrollada detalladamente con ante-

rioridad por W. Robertson Smith (1889) en su estudio de las sociedades semitas de la antigua Arabia.

Durkheim argumentó que los tótems no sólo simbolizaban el mundo físico de la flora y la fauna, sino también, y más importante todavía, la propia sociedad de sus adoradores. Dado que el principio totémico es de una forma u otra inherente a todas las religiones, al adorar a Dios los creyentes adoraban a la sociedad. Como símbolo de la divinidad, el tótem lo era también de la sociedad; por tanto, según Durkheim, divinidad y sociedad eran la misma cosa.

Aunque Durkheim se conoce fundamentalmente por su enfoque simbolista del estudio de la religión, hay mucho en su obra que permite también una interpretación intelectualista. Por ejemplo, señaló que la religión hace posible el pensamiento científico al permitir la evolución de una lógica clasificatoria a partir de la organización conceptual humana de las relaciones existentes entre plantas, animales y grupos sociales totémicos. Horton y Finnegan (1973), en particular, llamaron la atención sobre el hecho de que Durkheim no sólo era un simbolista interesado en cómo la religión representaba a la sociedad, sino también y quizás principalmente, un intelectualista en sus postulados de que la vía a la ciencia pasaba por la religión. Sin embargo, hasta hace poco ha persistido en la antropología una distinción mayor entre ambos enfoques. Horton se opone así a simbolistas como Beattie (1970), M. DOUGLAS (1970a) y V. TURNER (1968, y otros estudios) que se adherían a ese aspecto de la teoría de Durkheim que proclama que la expresión religiosa y la organización social tienden a reforzarse mutuamente, opinión que en su versión más temprana se había llamado «FUNCIONALISMO», en especial en palabras de RADCLIFFE-BROWN (1952).

Analizando un ejemplo del pensamiento tradicional africano entre los kalabari de Nigeria, Horton (1967, 1968) invocó a Tylor al señalar que la visión religiosa de aquéllos acerca del mundo venía a ser una teorización en torno a la Naturaleza muy parecida a la noción científica occidental. Los kalabari buscan la unidad subyacente a la aparente diversidad de la Naturaleza, y lo hacen a través de un esquema conceptual basado en un número limitado de entidades, incluidos antepasados, héroes culturales y espíritus del agua, como agentes causales. Igual que los científicos limitan su búsqueda del orden a entidades como átomos y moléculas, los kalabari se sirven de categorías extraídas de su COSMOLOGÍA para imponer y explicar el orden en la naturaleza y el mundo que los rodea. El pensamiento kalabari relaciona una vez más causa y efecto secuencialmente (como hace la ciencia), como en el caso de la explicación de la enfermedad a través de la ruptura de relaciones sociales causada por la envidia y el odio, de donde la BRUJERÍA y la actividad de los espíritus. Sin embargo, aunque en ambos casos se trata de actividades de teorización, Horton no dijo que los sistemas religiosos africanos fueran ciencia. Comparando sus resultados con los de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre la brujería entre los azande de Sudán, Horton observó que estos modos de pensamiento tradicionales no son abiertos y se autoexplican, se consideran sagrados y, por tanto, se cierran a las teorías externas. En respuesta, otros estudiosos han indicado que ambas tesis son acertadas: los paradigmas científicos occidentales modernos son más cerrados de lo supuesto y que las teorías tradicionales acogen de hecho ideas tomadas del exterior. Sigue siendo una área relevante de debate, que vincula temas de religión y filosofía con aspectos racionalistas, en especial en contexto con

los desarrollos tecnológicos modernos en todo el mundo (Overing, 1985; Quarles van Ufford y Schoffeleers, 1988). El argumento de Durkheim de que lo social determina lo religioso se aprecia en toda su fuerza la obra más célebre de Mary Douglas, *Natural symbols* (1970a), donde señala que la estructura de una sociedad, sea abierta o cerrada, se refleja en el uso que hacen sus miembros del cuerpo y en su concepto de la autoridad. Donde la cosmología de una sociedad enfatiza unas reglas estrictas y es muy coherente, sus miembros individuales tienden a respetar y venerar a la autoridad y a ejercer la moderación corporal: los individuos se subordinan a las creencias religiosas. Los tallensi de Ghana, estudiados por Fortes (1945), son un ejemplo clásico de tal sociedad. Por el contrario, los recolectores mbuti de los bosques de Zaire (Turnbull, 1965) componen grupos de efectivos flexibles y con reglas de conducta laxas, de modo que los individuos están sometidos a restricciones menos rigurosas, libertad que se refleja en una cosmología religiosa mucho más benigna. Douglas profundizó en este contraste básico e identificó una serie de relaciones simbólicas entre sociedad y religión. La discusión de la importancia del simbolismo en los estudios antropológicos de la religión suscita la cuestión de cuáles son los límites de un sistema religioso. Presumiblemente no todos los símbolos o rituales de una sociedad son religiosos más que seculares (S. Moore y Myerhoff, 1977). ¿Hasta dónde habríamos de llevar la definición mínima de religión de Tylor como creencia en seres deiformes? Durkheim había cuestionado de hecho esta definición al observar que Buda era un mortal, no un dios, y que no era posible excluir al budismo de la lista de las grandes religiones mundiales. En el trabajo hasta el momento más exhaustivo, Southwold (1978), estudioso él

mismo del budismo, intentó una definición «politética» de la religión. Indicó que no podíamos esperar que todas las religiones compartieran el mismo conjunto de atributos, pero que sí cabía esperar que mediaran entre ellas cierto número de semejanzas que se solapaban. Así, puede que el budismo no se base en la creencia en un dios, pero ciertamente revela preocupación por distinguir entre lo sagrado y lo profano, y tiene sacerdotes, mitología, escrituras, posibilidades de existencia ultramundana, prácticas rituales, preceptos basados en una fe empíricamente indemostrable, y código ético y sanciones sobrenaturales para sus transgresores. Estas características, o algunas de ellas, se encuentran también en otras religiones del mundo, como el judaísmo, el cristianismo, el islam (las tres llamadas semíticas), el hinduismo, y también en el shintoísmo e incluso en el confucianismo, que muchos considerarían un sistema más bien filosófico que religioso, dado que carece del concepto de lo trascendentalmente místico. El postulado de Southwold fue precisamente que no podía existir una definición concreta de religión y que debíamos reconocer la multiplicidad de estos atributos coincidentes como constitutiva de una familia general de semejanzas en el pensamiento y las prácticas de los humanos. Con la excepción parcial del cristianismo desde la Ilustración, rara vez se establece una frontera rígida entre una religión y una filosofía o entre ésta y una ideología, pero éste es un problema que no pertenece a los fenómenos en discusión, sino a nuestros propios términos de referencia. Lo que puede afirmarse razonablemente es que todos los pueblos, en cualquier lugar y a lo largo de la historia, han estado dispuestos a actuar, a veces con frecuencia y otras sólo ocasionalmente, conforme a creencias culturalmente prescritas y que se considera

motivadas por fuerzas que pueden ser impersonales o personificadas, pero que están más allá de las sustentadas por el común de los mortales. En última instancia, no difiere gran cosa de la definición original de religión de Tylor, como creencia en entidades deiformes, pero reconoce la plétora de posibilidades de variación que pueden tener tanto estas creencias como las entidades, junto con las prácticas pertinentes y sus consecuencias.

La antropología había seguido durante mucho tiempo la convención de distinguir entre religiones del mundo y otras supuestamente no tan extendidas. Una distinción relacionada pero no isomórfica es la que se establece entre las religiones que no tienen como premisa la creencia en un Dios superior, quizás el único ser espiritual permitido, y el POLITEÍSMO (muchos dioses), a veces citado como panteón o grupo de dioses, no necesariamente ordenado jerárquicamente. Estas distinciones son de utilidad limitada. ¿En qué sentido son globalmente más completas las religiones semíticas que, digamos, el hinduismo o el budismo? Cada una se extiende ampliamente por grandes zonas del mundo, pero con importantes minorías por doquier; del mismo modo, dado que el taoísmo es practicado por un ingente número de chinos (Feuchtwang, 1992), ¿cómo no puede ser considerado numéricamente, si no geográficamente, de igual importancia? Más importante aún, hallamos influencias de las diferentes religiones en cada una de ellas en razón de conquistas y contactos, lo cual hace que su demarcación sea más bien rasgo de las proclamas del sacerdocio oficiante que convencimiento y práctica de los creyentes.

En lo que se refiere a la religión basada en una creencia central en un Dios superior, tanto el budismo —por las razones apuntadas— como el hinduismo, con su

jerarquía de dioses mayores y menores, caen fuera de un criterio tan rígido. Dado el papel de Satán en las religiones semíticas, en especial en esas versiones maniqueas o dualistas que presentan la MALDAD del diablo como fuerza de vigor potencialmente igual que la bondad de Dios, hemos de preguntarnos si Satán no es realmente otra deidad, aunque negativa, y si estas religiones no son realmente duoteístas más que simples ejemplos de MONOTEÍSMO.

Una distinción más útil aunque todavía inconsistente es la que media entre aquellas religiones que reconocen su dependencia de textos escritos que se considera importantes y, en algunos casos, árbitros últimos de autoridad moral, y aquellas otras que no dependen de semejantes escrituras. Los textos sagrados presuponen la existencia de un clero capaz de leerlos e interpretarlos y, así, establecen una jerarquía de clérigos y creyentes que a veces sólo tienen acceso a su(s) dios(es) a través de los primeros. Los fundamentalistas religiosos (L. Caplan, 1987) argumentan que los creyentes se han extraviado del camino «verdadero» hacia el conocimiento de estos textos, que es el que debe ser estrictamente seguido para retornar a la gente a su religión.

Las religiones que carecen de textos escritos, a veces llamadas «animistas», «panteístas» y «politeístas», presentes en África (Parkin, 1991), la Amazonia (J. Kaplan, 1975), Papúa Nueva Guinea (Gell, 1975), la Australia aborigen (Berndt, 1974) y zonas de Malasia (S. Howell, 1984) pueden abrigar, no obstante, creencias en un Dios superior, aunque cierto es que Él o Ella tienden a ser de limitada importancia y a veces se refractan como fuerza divina immanente en espíritus menores y objetos del entorno, como ocurre entre los nuer del Sudán (Evans-Pritchard, 1956). No están au-

sentes las jerarquías sacerdotales de estas religiones atextuales, pero las vinculaciones entre sacerdote y creyente son más laxas pues éste puede dirigirse directamente a sus antepasados o hablar y negociar con espíritus a través de un médium o CHAMÁN. Tales distinciones entre religiones textuales y no textuales, mundiales y locales, son confusas, dado que en todo el mundo es la interpretación de ambas la que configura la experiencia vivida de la mayoría de las gentes, como reveló Kapferer (1983) en su descripción de las interrelaciones de demonios y budismo en Sri Lanka. También en todas las religiones, el SACRIFICIO y las ofrendas a entidades deiformes o espíritus (incluso en el budismo reciben ofrecimientos los espíritus *nat*) destacan como rasgo común, a veces adoptando preferentemente la forma de PLEGARIAS y homenaje antes que la ofrenda de bienes o la inmolación de animales.

DP
Otras lecturas J. Davis, 1982; Evans-Pritchard, 1966; Horton y Finnegan, 1973; I. Lewis, 1971; B. Morris, 1987; R. Needham, 1972; Skorupski, 1976; M. Weber, 1963.

reproducción Comprende los eventos biológicos característicos del ciclo vital (sobre todo de las mujeres), incluidos la menarquía, el apareamiento, el embarazo, el NACIMIENTO y la menopausia, así como la valoración social de los mismos y las ideas y creencias que rodean a la fertilidad, el nacimiento y el parentesco en diversas culturas.

Los estudios de la reproducción se han efectuado tradicionalmente en el seno de los dos subcampos de la ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA y de la antropología sociocultural. Las correlaciones físicas y hormonales de la vida reproductiva han sido investigadas en estudios de campo sobre las sociedades preindustriales, primaria pero no exclusivamente en las socieda-

des de cazadores y recolectores (Konner y Shostak, 1987). Las variaciones en la endocrinología de la reproducción han sido examinadas asimismo en relación con factores dietéticos, ambientales y comportamentales, mientras que la regulación de la fertilidad ha sido analizada desde la perspectiva del MATERIALISMO y de la ecología poblacional. El estudio biosocial de la reproducción también ha hecho uso de los conceptos y métodos de la SOCIOBIOLOGÍA o biología evolutiva para abordar temas como las estrategias masculina y femenina de apareamiento, la inversión parental en la prole, las variaciones en el cociente de sexos, la frecuencia del INFANTICIDIO y la vinculación madre-hijo en las sociedades de primates y humanas (Betzig *et al.*, 1988). Las normas y comportamientos relacionados con la reproducción han suscitado siempre el interés de la antropología cultural. Empezando por los estudios clásicos de MALINOWSKI y MEAD, la investigación ha documentado enormes variaciones en la definición de sexualidad, en la permisibilidad del comportamiento sexual fuera de las uniones socialmente reconocidas y en la creencia relativa a las conexiones entre el comportamiento sexual y la reproducción (Vance, 1991). También es de larga tradición la preocupación por el tema de la MENSTRUACIÓN, en parte a causa de su asociación con TABÚES y rituales, y numerosos estudios han revelado la ambivalencia en torno a la sangre menstrual, simbólica a la vez de contaminación de las mujeres y del poder asociado a su potencial reproductor (Buckley y Gottlieb, 1988b). También han sido extensivamente investigados los vínculos entre padres e hijos, y las comparaciones transculturales han demostrado la universalidad del MATRIMONIO como unión socialmente reconocida y la diversidad de formas que adopta, en particular en lo que se refiere al

número de intervinientes en él y el rol de cada uno, las unidades de parentesco con él creadas y el grado de implicación de los padres en la paternidad (incluida la posible separación entre los roles de PATER y de GENITOR). Los estudios de las sociedades tradicionales han puesto también de manifiesto grados diversos de control de los procesos reproductivos y la existencia de un variado conjunto de métodos para regular la natalidad, que abarcan desde las «clausuras» rituales, los amuletos y las prácticas mágicas, la lactancia, la abstinencia, la interrupción del coito y otros métodos de anticoncepción hasta el aborto y el infanticidio. Las creencias y prácticas en torno al embarazo, el nacimiento y la lactancia materna han recibido considerable atención, y numerosos estudios han indicado la pertinencia de algunas prácticas tradicionales en relación con el resultado del parto y la supervivencia infantil, así como los problemas que emanan de la adopción descuidada de las tecnologías occidentales (B. Jordan, 1978). Por último, el estudio del fin de la época reproductiva ha documentado una considerable variabilidad en los síntomas experimentados por las mujeres en este momento de su ciclo vital y ha explorado la asociación entre la sintomatología de la menopausia y el contexto social en que tiene lugar esta transición (Lock, 1993b). El interés por los determinantes de la fecundidad humana ha puesto a los estudios antropológicos sobre la reproducción en contacto con otras disciplinas, en particular con la DEMOGRAFÍA. La aproximación gradual entre una y otra empezó en la década de 1950 en torno estudios sobre los nexos entre cultura y fertilidad y fue evolucionando episódicamente con cada esfuerzo por aportar una crítica de la fertilidad «natural» —la noción de que el control deliberado de la fertilidad está ausente en algunas sociedades— y de la

teoría de la TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA, que trata de explicar el declive de la fertilidad y de la mortalidad (Handwerker, 1986b). Han sido varios los intentos por propiciar el trabajo multidisciplinario que combine el poder cuantitativo de los análisis estadísticos con las observaciones pormenorizadas del trabajo de campo etnográfico. Los antropólogos han cuestionado recientemente el paradigma de la MODERNIZACIÓN subyacente a muchos análisis demográficos, centrando la atención sobre la complejidad de la toma de decisiones acerca de la reproducción, y examinado la fertilidad y la planificación familiar en sus contextos social, económico, político e histórico (Greenhalgh, 1995; Kertzer y Fricke, 1997).

Algunos desarrollos han contribuido a reubicar la investigación antropológica sobre la reproducción en el contexto más amplio de los estudios de GÉNERO y economía política (Ginsburg y Rapp, 1991). Aunque la tradición intelectual marxista en sociología y antropología, que concibe la producción y la reproducción como aspectos relacionados de la desigual distribución de recursos en la sociedad, ha desempeñado un importante papel en este proceso de reformulación, la principal influencia en los trabajos sobre la reproducción ha sido el auge de los estudios feministas. Los ANTROPÓLOGOS FEMINISTAS han cuestionado la posición central de la maternidad como característica definitoria de la femineidad, han afirmado la dimensión política del comportamiento reproductor, y han suscitado numerosas preguntas acerca del control del cuerpo de la mujer. Han adoptado asimismo una actitud crítica de los discursos científicos en torno al cuerpo de la mujer y las funciones reproductoras (E. Martin, 1987) y de la gestión médica de la anticoncepción, el embarazo, el parto y la alimentación infantil (Michaelson, 1988; Davis-Floyd, 1992). Con la cre-

ciente medicalización de estos eventos de la vida, las cuestiones de control e intervención adquieren especial relieve porque las nuevas tecnologías de la reproducción (incluidos el control de la natalidad, el aborto, la atención obstétrica y el tratamiento de la infertilidad) se asocian tanto con mejoras potenciales en el bienestar de la mujer como con sistemas más próximos de supervisión del comportamiento reproductor (Sargent y Brettell, 1996).

Otro importante desarrollo en la antropología de la reproducción ha sido la difusión en diversas regiones del mundo de métodos modernos de regulación de la fertilidad y de las estrategias de sanidad pública dirigidas a la supervivencia infantil, paralelamente con las políticas estatales e internacionales que vinculan el desarrollo socioeconómico con la limitación de la natalidad. En consecuencia, ha quedado cada vez más claro que las experiencias reproductoras de los individuos son a menudo definidas por fuerzas globales y que esta dependencia ha propiciado un abanico de opciones más amplio en lo que se refiere a la fertilidad, aunque en determinadas circunstancias también haya sido asociado con negligencia respecto de la salud de la mujer y con abuso de los derechos individuales (Ginsburg y Rapp, 1995). En los últimos años han abundado los estudios comparados sobre los derechos a la reproducción, objeto de debate en la escena internacional (Makhilpuf Obermeyer, 1995). Todos estos desarrollos han convergido en una definición de la reproducción en un campo intelectual preñado de debates y activismo y tema central de la investigación antropológica. CMO

residencia ambilocal Es una residencia posmarital la que obedece a una regla que requiere que los recién casados

vayan a vivir con los padres del novio o de la novia, pero no tengan un nuevo hogar. MR

Véase también RESIDENCIA NEOLOCAL

residencia avunculocal Es un patrón de residencia posmarital donde la pareja recién casada va a residir con uno de sus tíos, por lo general con el hermano de la madre del marido (RESIDENCIA VIRI-AVUNCULOCAL). Esta pauta es típica de sociedades MATRILINEALES y se asocia a la institución del AVUNCULADO. Este patrón de residencia permite la concentración geográfica de los varones de un mismo linaje y mantener la riqueza del linaje bajo control masculino en un sistema matrilineal. MR

Lecturas recomendadas Malinowski, 1929.

residencia bilocal *Véase* RESIDENCIA AMBILOCAL.

residencia matrilocal *Véase* RESIDENCIA UXORILLOCAL.

residencia neolocal Es aquella que obedece a una regla posmarital que permite o requiere que la pareja recién desposada establezca un nuevo hogar independiente de sus padres u otros familiares. MR

residencia patrilocal Es la que posmaritalmente se encuentra con la familia del marido. El término ha sido reemplazado en gran medida por el de «RESIDENCIA VIRILOCAL». MR

residencia unilocal La que prescribe un lugar de residencia único a la pareja desposada, como en los sistemas de RESIDENCIA UXORILLOCALES o VIRILOCALES. MR

Véase también RESIDENCIA AMBILOCAL.

residencia uxorilocal La que requiere que una pareja resida con la familia directa o los parientes de la esposa después del matrimonio. Ha reemplazado en gran medida al término sinónimo «residencia matrilocal». MR

residencia viri-avunculocal Modelo de residencia posmarital que determina que los esposos hayan de residir con el hermano de la madre del marido. La *residencia viri-patrilocal* respondería al mismo modelo, pero con el padre del marido. MR

residencia virilocal Modelo de residencia posmarital que determina que los esposos hayan de residir con la familia del marido. Ha reemplazado en gran medida al término más general de «RESIDENCIA PATRILOCAL». MR

Véase también RESIDENCIA VIRI-AVUNCULOCAL.

resolución de conflictos (O conciliación de demandas o gestión de disputas.) Es un campo de estudio inspirado por el desplazamiento en ANTROPOLOGÍA LEGAL del estudio de la LEY al estudio de las querellas. Los antropólogos examinaron los procesos sociales de gestión de conflictos y empezaron a considerarlos inherentes a relaciones sociales que directamente afectaban al modo en que los litigantes incoaban y resolvían sus querellas. Por ejemplo, en su análisis de la ley Barotse, Max GLUCKMAN (1955a) argumentó que cuando las partes en disputa deseaban conservar sus relaciones mutuas preferían llegar a un compromiso de ajuste amigable de cuentas. De donde que estos modelos previeran que cuando las relaciones sociales entre los litigantes eran múltiples y continuadas, las partes intentarían encontrar procedimientos de conciliación de intereses que desembo-

caran en soluciones de compromiso; pero cuando las relaciones sociales eran pocas y efímeras, los disputantes preferían procedimientos más drásticos, del orden ganador-perdedor (Colson, 1953). Laura Nader y sus estudiantes (Nader y Todd, 1978) extendieron estos modelos para examinar de qué modo eran tratados los conflictos en lugares tan diversos como los pueblos turcos (Starr, 1978) y los asentamientos de las tierras altas de Nueva Guinea (Koch, 1978), adoptando al efecto el «caso difícil» como unidad básica de análisis para el estudio de la resolución de conflictos (Llewellyn y Hoebel, 1941).

Los modos de gestionar las disputas varían considerablemente pero pueden clasificarse en un conjunto de procedimientos de uso común (Gulliver, 1963; Jane Collier, 1973). Algunos son diádicos, como las negociaciones que sólo implican a dos partes, las cuales establecen sus propias reglas y llegan a acuerdos mediante el compromiso. Pero muchas formas de resolución de conflictos son triádicas e implican a terceros. El papel y el poder de éstos depende de la estructura del proceso de resolución. En la mediación, un proceso conciliatorio, la parte tercera ayuda a los litigantes a alcanzar un acuerdo, pero carece de autoridad para imponerlo (Gulliver, 1977). En el arbitraje, los oponentes convienen de antemano en aceptar la decisión del tercero con poder vinculante. En la adjudicación, el estado autoriza a un juez a emitir una decisión vinculante independientemente del acuerdo al que puedan llegar las partes enfrentadas. Los procedimientos difieren asimismo según el tipo de resultado. La negociación y la mediación producen típicamente compromisos, ausentes del procedimiento de adjudicación. No todos los procedimientos tienen por objeto el resolver conflictos; algunos simplemente reducen la potencial consecuencia de una confrontación (Merry, 1979). En-

tre ellos están la «evitación», por la cual una parte rompe radicalmente toda relación con la otra, y la «aceptación» de una parte dispuesta a resignarse con una situación difícil e insoluble sin esperanzas de que cambie (W. Felstiner, 1974).

El TIEMPO y el proceso son factores esenciales para el análisis de la resolución de conflictos. Las disputas presentan trayectorias, estadios varios del conflicto. Nader y Todd (1978, pp. 14-15) analizaron tres estadios de una disputa: la queja, o estadio preconflictivo, de la persona que se siente injustamente tratada; el estadio de conflicto, en que la parte que formula la queja se enfrenta a la otra; y el estadio de disputa, cuando el conflicto adquiere mayores proporciones hasta llegar al enfrentamiento público y a la implicación de terceras partes. Mather e Yngvesson (1981) demostraron cómo se transforman las disputas con el tiempo a medida que discurren por los tres estadios mencionados y se definen en términos más o menos amplios. Su trabajo precursor ha establecido el papel que corresponde a las audiencias y terceras partes, como jueces y funcionarios de la justicia, en la transformación de las disputas (Yngvesson, 1993).

La visión antropológica de las disputas y su curso tiene un impacto más allá de lo meramente académico y ha ejercido una gran influencia en los primeros años del movimiento de resolución alternativa del conflicto (Sander, 1976; pero véase Merry, 1987). Los proponentes de la llamada resolución alternativa de conflictos argumentaron que la solución consensuada era más apropiada que la adjudicación en vecindades y asentamientos socialmente muy relacionados. Sin embargo, gran parte de la investigación indica que las vecindades urbanas en las modernas SOCIEDADES INDUSTRIALES raramente se sienten vinculadas por relaciones suficientemente estrechas para propiciar for-

mas de conciliación como las descritas por Gluckman (Merry y Milner, 1993).

La relación entre resultados de compromiso y las relaciones vigentes ha sido particularmente criticada como excesivamente influida por los modelos durkheimianos de cohesión social: las personas que mantienen relaciones se han revelado con demasiada frecuencia inclinadas a sacrificarlas en aras de obtener el control de los recursos escasos (Starr y Yngvesson, 1975). Los modelos de resolución de conflictos también han sido atacados por sus supuestos de que los actores eligen racionalmente entre alternativas más que entre la justicia o la venganza (Merry y Silbey, 1984; Merry, 1990). Otros críticos sostienen que el paradigma de la resolución de disputas ha obviado el análisis del cambio histórico y de las relaciones de poder (Starr y Collier, 1989). Si el contexto se entiende sólo en términos de relaciones sociales, el análisis ignora las mayores influencias estructurales y fuerzas históricas, como la expansión del CAPITALISMO, que afectan a la esencia misma de lo que las personas se disputan y el porqué (Abel, 1979).

A pesar de estas críticas, los conceptos antropológicos de la resolución de conflictos han suministrado los fundamentos de un gran número de estudios, procesos e instituciones alternativas de resolución en América del Norte, Europa y muchas otras partes del mundo a partir de 1980, lo cual la ha convertido en una disciplina que va mucho más allá del marco antropológico y posee su propia literatura y teorías, cualificaciones avanzadas y asociaciones de estudiosos. SEM Véase también VENGANZA, PAZ, VIOLENCIA, GUERRA.

Otras lecturas Abel, 1982; D. Black, 1976; Hammett, 1977.

revolución verde Se refiere al gran logro en la aplicación de la ciencia de la

genética a la producción agrícola durante la década de 1960, que primero dio lugar a variedades híbridas enanas de trigo y arroz que se revelaron muy idóneas a la aplicación de abonos en altas dosis y produjeron cosechas de dos a tres veces superiores a las de las variedades sustituidas. Fue este espectacular aumento de cosecha por unidad de terreno y el potencial incremento de ingresos para el agricultor lo que hizo de estas nuevas variedades una verdadera revolución. El éxito inicial de las variedades de gran productividad llevó al establecimiento de una red mundial de estaciones de investigación agrícola dedicadas al estudio de los cultivos regionalmente específicos. Con el apoyo de la financiación internacional, esta investigación aplicada tiene por objeto aumentar la productividad, aliviar el hambre mundial e incrementar los ingresos del agricultor mediante el desarrollo de nuevas semillas y tecnologías de cultivo.

Pese a sus manifestos éxitos en lo que se refiere al incremento de la productividad y a las innovaciones introducidas en las prácticas agrícolas, el entusiasmo inicial por la revolución verde se ha visto empañado por la preocupación suscitada por sus frecuentes efectos adversos sociales y ecológicos. La producción agrícola ha dependido siempre del trabajo humano y animal, de las semillas localmente obtenidas, del abono y de la rotación de cultivos, de los cultivos mixtos y del barbecho con miras a mantener la fertilidad del suelo. En el siglo XX se abandonó este modelo por el recurso a nuevas aportaciones externas (máquinas de laboreo y cosechadoras, combustible para alimentarlas, abonos químicos, plaguicidas y fungicidas) que fomentaron la especialización a través de monocultivos continuos sin pausa de barbecho. Muchos críticos han argumentado que las economías de escala impuestas por estas innovaciones, incluida

la dependencia de los carburantes y pozos de riego, han agudizado la desigualdad social y marginalizado, hasta la bancarrota incluso, a los pequeños agricultores y arrendatarios que no tienen acceso a los créditos estatales. Los mismos críticos observan que los grandes caudales hídricos y las aportaciones químicas requeridos por las variedades de gran productividad ponen en peligro la calidad de los acuíferos, la salud pública y el suelo. Hoy el gran reto de la revolución verde consiste en contribuir a una agricultura sostenible tanto desde el punto de vista ecológico como socioeconómico.

MH
Véase también AGRICULTURA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, TECNOLOGÍA.

Otras lecturas L. Brown, 1970; K. Dahlberg, 1979; Nicholson y Nicholson, 1979.

Richards, Audrey I. (1899-1984)

Audrey Richards, nacida en 1899 en la India, fue hija de un jurista agregado al gobierno del virrey que regresó a Inglaterra en 1911 para ocupar una cátedra de derecho internacional en Oxford. Asistió al Newnham College de la Universidad de Cambridge, y se licenció en ciencias naturales en 1922. Realizó diversos trabajos, entre ellos algunos de carácter asistencial en Alemania. En 1927 se matriculó en la London School of Economics y asistió a los seminarios de MALINOWSKI. Su tesis da comienzo con este aserto: «Como proceso biológico, la nutrición es más importante que el sexo». Escrita antes de que hubiera conocido a un africano y dedicada a los bantúes meridionales, fue revisada después de su primer viaje de trabajo cerca de los bamba de Zambia (a la sazón Rodésia del Norte) y publicada (Richards, 1932) con una introducción de Malinowski, quien la describió como «la primera colección de hechos sobre los alimentos y la alimentación». Trataba asimismo de nociones

relativas a la crianza infantil y auguraba estudios ulteriores sobre la DIVISIÓN DEL TRABAJO por géneros.

Volvió por espacio de diecinueve meses con los bamba en 1933-1934 y a su vuelta a la Escuela de Economía de Londres como profesora formó parte de un grupo de trabajo compuesto por nutricionistas y antropólogos creado por el Instituto Internacional de Estudios Africanos (Richards y Widdowson, 1935). Describió su principal etnografía de los bamba (Richards, 1939) como una ampliación de su tesis, destinada a demostrar como «los hechos biológicos del apetito y la dieta son conformados por los sistemas particulares de relaciones humanas y actividades tradicionales». Incidía igualmente en aspectos novedosos como las diversas nociones del TIEMPO en relación con la organización del trabajo y las respuestas adaptativas antes severas restricciones ecológicas (Ellen, 1982) y se reveló como ejemplo de la metodología malinowskiana de campo marcada por un caudal de reflexiones muy adelantadas a su época. En 1938 emigró a la Universidad de Witwatersrand en Sudafrica. Al estallar la guerra le fue vetada la reserva nativa en la que había empezado a trabajar. Volvió a Inglaterra y fue reclutada por el Departamento de Servicios Sociales del Ministerio de las Colonias para integrarse en diferentes comités relacionados con planes de estudio posbélicos aun recuperado su cargo de profesora en la LSE que, no obstante, abandonaría en 1950 para asumir la dirección del nuevo Instituto de Estudios Sociales del África Oriental en el Makerere College, en Kampala, Uganda. Por entonces, como puede inferirse de su contribución al simposio *African kinship and marriage* (1950), había abandonado como tantos otros el FUNCIONALISMO puro de los años veinte para dedicarse al análisis de los determinantes políticos y jurídicos de la

esfera doméstica y para abstraer de ellos una «estructura» en el sentido que le había dado al término su amigo FORTES. El Instituto del África Oriental adquirió proyección regional por obra no sólo de un personal angloamericano y ugandés, sino también de investigadores de todos los ámbitos de África del Este, y su producción no perseguía realmente fines prácticos (a excepción de un encargo de la UNESCO), sino el estudio comparado de los efectos y la recepción en los diferentes sistemas de gobierno africano de las políticas coloniales de modernización (Richards, 1954, 1960), junto con la investigación etnográfica pormenorizada. Los miembros de número o asociados del Instituto produjeron sus propias monografías, además de contribuir a estudios combinados y conferencias. Audrey Richards abandonó el Instituto en 1956 para incorporarse a Cambridge. Este mismo año publicó su esperado estudio *Chisungu* sobre la iniciación de una muchacha bamba, quizá su obra más leída, donde analiza los significados de la iniciación en términos del interés de los bamba por el fuego, la sangre y el sexo. En Cambridge dirigió el Centro de Estudios Africanos y ocupó la cátedra Smuts de antropología. Muy solicitada para disertaciones y crítica de libros especializados (Richards, 1967), completó el trabajo iniciado en África del Este con la ayuda de un grupo de colaboradores. Ya retirada, no sólo siguió publicando (Luhmann, 1992), sino que dedicó su interés a la metodología de un estudio experimental del pueblo donde vivía. Murió en 1984 y legó sus documentos y notas de campo a la London School of Economics. SC
Otras lecturas La Fontaine, 1972; M. Strathern, 1981.

riego Aportación artificial de agua a los cultivos. Es un sistema sociotécnico

que integra estructuras físicas o mecánicas e instituciones de asignación o distribución organizadas conforme a prioridades que representan los valores considerados por los regantes. En la medida en que todos los sistemas de riego obedecen a un diseño, no hay criterios razonables para etiquetarlos a lo largo de un «eje primitivo-avanzado». Los sistemas de irrigación que pueden antojársenos rudimentarios en términos de ingeniería o materiales pueden presentar a su vez intrincadas y complejas disposiciones relativas a derechos y distribución del agua. El incremento en la escala física puede no requerir un diseño de ingeniería más complejo, pero si social de orden superior dado que los canales de más longitud o redes más complejas aumentan la incidencia prospectiva de conflictos. Por tanto, las comunidades de regantes pueden concebirse como colectivos con diseño propio cuyos valores se hallan integrados en el diseño del sistema global. Todos los sistemas de riego requieren de coordinación interna para construir las estructuras físicas y mantenerlas en buen orden de funcionamiento; disposiciones institucionales para asignación a usuarios; y algún mecanismo para controlar o resolver conflictos. Estas tres condiciones están interrelacionadas. Los procedimientos de asignación deben ajustarse al perfil físico del sistema y diseñados para evitar conflictos. Y los procedimientos de asignación son importantes desde el punto de vista social porque integran los valores inherentes a la personalidad de los regantes como colectivo. Las pequeñas comunidades de riego tratarán de propiciar un alto grado de autocontrol local y se observa una estrecha correlación entre la frecuencia de decisiones operacionales y el nivel de aquél: las decisiones más frecuentes se toman a nivel local; las menos frecuentes, en instancias superiores (R. Hunt y

Hunt, 1976). El mantenimiento rutinario es casi siempre local. El conflicto de bajo nivel (característicamente inserto en la estructura fina de toda comunidad) también es tratado localmente. Además, tiende a revelarse funcional al permitir la comisión de infracciones menores de forma socialmente aceptable y personalmente neutra. Algunas clases estructurales de conflicto, como las que surgen entre usuarios primeros y últimos, son endémicas; sin embargo, las comunidades de regantes se revelan notablemente aptas en la elaboración de mecanismos culturales de contención de estas fuentes de conflicto, previniendo así el colapso del sistema.

Aunque el conflicto a gran escala puede requerir la intervención de autoridades superiores, la mayoría de las comunidades de regantes han sido capaces de mantener un alto grado de control local. Así se observa transculturalmente en una gran variedad de sistemas políticos y diáspora, pues, que constituye una condición social-estructural para la viabilidad del sistema de riego. Las excepciones sistemáticas al control local, como en el llamado DESPOTISMO ORIENTAL propio de las antiguas sociedades hidráulicas (véase SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS), centralizadas, pueden explicarse por la presencia de variables hidráulicas e hidrológicas específicas. Donde son necesarias las instituciones de control autónomas, típicamente integran procedimientos operativos consensuados que tienen en cuenta los valores vigentes en la comunidad, como la equidad, la igualdad, la justicia, la eficiencia y el control local (Maas y Anderson, 1978). Las comunidades de riego tribales preferirán a la eficiencia económica un mayor grado de igualdad en consonancia con la norma comunal. Y comoquiera que estas instituciones son a la vez muy congruentes con los valores comunales y en su diseño

incorporan a su vez límites de asignación (mediante derechos de uso del agua) conforme a medidas hidrológicamente factibles, tienden a ser ultraestables y sin cambio apenas en el tiempo a menos que así lo requieran circunstancias físicas. Los procedimientos operacionales incluyen modos de conmutación internos que permiten un ajuste flexible a la variación a corto y largo plazo en el suministro de agua, así como a complicaciones sociales o ambientales imprevistas.

Los procedimientos de asignación manifiestan típicamente un alto grado de complejidad. Por muchas razones, las unidades de medida originalmente lógicas (por ejemplo, basadas en subdivisiones de períodos de doce y veinticuatro horas) devienen tan subdivididas y re-combinadas que se pierde la lógica original y los regantes dejan de saber cómo se generaron sus derechos hídricos y qué relación guardan con los de otros (Netting, 1981). La distribución entre canales presenta el mismo problema analítico (Canfield, 1973). Los sistemas de riego también pueden entrañar prácticas rituales (Lansing, 1991) o relaciones de parentesco (Fernea, 1970) que aumenten más aún la complejidad del sistema. Cualquiera que sea la forma de complejidad sistémica surgida, su funcionalidad es notable, puesto que, dado que las razones del sistema de distribución de agua no son conocidas por los regantes, que deben aceptarlas tal cual, la asignación de usos del recurso no admite discusión ni protesta. De este modo, la complejidad sistémica es un factor de estabilización en una actividad intrínsecamente propensa al conflicto (Pfaffenberger, 1980).

TG
Otras lecturas E. Coward, 1980; Glick, 1970; William Mitchell *et al.*, 1994.

ritos de intensificación Ritos comunales cuya función es intensificar los

sentimientos sociales de los miembros de un grupo y la solidaridad de éste. MR
Véase también RITOS DE PASO.

ritos de paso Analizados por primera vez por Arnold van GENNEP (1960), que les dio nombre, se denominan de paso aquellos ritos por medio de los cuales los seres humanos indican una transformación de una posición social a otra o el paso del tiempo calendárico. Así, los ritos de paso incluyen ceremonias privadas irregulares conmemorativas de hitos personales como el nacimiento, la madurez, el matrimonio y la muerte. También comprenden celebraciones comunales regulares que señalan el ciclo estacional: Navidad, Pascua, etc. Naturalmente, estas categorías no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, las ceremonias vinculadas a las estaciones pueden señalar el paso de un grupo de una clase de edad a otra (véase SISTEMAS DE EDAD).

Como subyacentes al contenido específico de cualquier rito de paso particular, Van Gennep describió tres estadios: (1) separación; (2) estadio transicional de LIMINALIDAD; y (3) incorporación. Ejemplos típicos de separación comprenden rupturas, cortes, afeitados, desnudamientos, seguidos de un período liminal de aislamiento e instrucción mágica que concluye con la reincorporación simbólica en la comunidad. Así, Van Gennep interpretó las ceremonias de circuncisión como algo del todo ajeno al sexo y, en cambio, absolutamente vinculado a la necesidad social de separar completamente al niño de su pasado.

El concepto de «ritos de paso» ha sido criticado por su excesiva amplitud (el cruzar el umbral de una puerta puede interpretarse como rito de paso) y vaguedad (¿es un funeral primariamente un rito de separación, de transición o de incorporación?). Pero, en razón de su sorprendente aplicabilidad, la noción de ri-

tos de paso conserva plena vigencia, en especial en la obra de autores con marcada orientación simbolista, como Victor TURNER (1967, 1969), Edmund LEACH (1976) y Mary DOUGLAS (1966). CL
Otras lecturas Peacock, 1968; A. Richards, 1956.

ritos y cultos de fertilidad Los ritos de fertilidad pueden tener lugar según ciclos calendáricos, como los RITOS DE PASO dentro del CICLO DE VIDA, o como ritual vinculado a una aflicción que superar, por ejemplo, el aborto o una esterilidad prolongada. Estos cultos pueden girar específicamente en torno a la fertilidad, pero estos rituales suelen integrarse en religiones o instituciones sociales de mayor alcance.

Los aborígenes de Australia, la cuenca amazónica y otras grandes áreas tienen rituales de renovación cíclica. La MENS-TRUACIÓN es a menudo símbolo clave que relaciona la salud y la fertilidad con un equilibrio entre «calor» y «frío», «seco» y «mojado». La Naturaleza consigue este equilibrio alternando día y noche, estación seca y húmeda. Es frecuente que el ciclo menstrual de la mujer se defina sincrónicamente vinculado con la «muerte» y «renacimiento» periódicos de la Luna. En algunos ritos de pubertad, los hombres deben aprender a menstruar en sentido ritual y simbólico como salvaguardia del ritmo de renovación (Knight, 1985). Diane Bell (1983) describió los rituales de amor, fertilidad y salud de las mujeres aborígenes australianas informados de una idea nutricional en relación con el campo y las gentes, cuyo «desarrollo» asimilaban a una armónica relación que había que mantener ritualmente.

En las comunidades hinduistas de la India y musulmanas del Sudán, la sexualidad de las mujeres es al tiempo poderosa y contaminante. Su mal uso puede aca-

rrer la deshonra de una familia y, por tanto, debe ser controlada con buenos fines por los hombres. Si una mujer orienta claramente su poder hacia el bienestar del esposo e hijos su autoestima está asegurada, aunque C. Thompson (1985) ha sugerido, basándose en su trabajo en la India, que se trata de una ideología que impulsa a las mujeres a participar en su propia subordinación. Pero todas las culturas son heterogéneas, con ideologías de dominio y subordinación en competencia. Los cultos centrados en la mujer, como el zar del Sudán, ofrecen un mensaje simbólico más positivo sobre el poder reproductor de la mujer como alternativa a las reglas jurídicas formales que otorgan el control de la sexualidad femenina al hombre. En el terreno cognitivo, con estas reglas el control masculino se simboliza marcando con SANGRE los estadios del ciclo vital de la infibulación, la desfloración o el parto. Sin embargo, en las ceremonias zar, los espíritus del culto, controlados por poderosas líderes femeninas, se reconocen claramente como los «poseedores» de la sangre de las mujeres en todos sus significados simbólicos (Constantinides, 1985). En las religiones centradas en la mujer se sacraliza o institucionaliza el control de éstas sobre su fertilidad (Sered, 1994).

En Sierra Leona, la menstruación, el embarazo, el parto y la amamentación son conceptos positivamente definidos por la religión sande, mayoritaria entre las mujeres. Transforma ritualmente a las muchachas en mujeres fértiles, a las esposas en madres con el parto y, llegada la muerte, a las madres en antecesoras que dispensan bondades, como hacen las esposas y madres solícitas. Estos diferentes rituales son transformaciones metafóricas uno de otro. El sande «posee» conocimientos secretos, destrezas técnicas, poder sancionador legitimado y organización jerárquica. A diferencia del ZAR,

el sande impregna la corriente cultural mayoritaria y ayuda a reforzar la posición social relativamente alta de estas mujeres del Oeste de África (MacCormack, 1982). Donde las mujeres controlan los rituales de importancia, los ritos de pubertad de las muchachas adquieren especial relieve.

En Papúa Nueva Guinea, la mayoría de los ritos caen bajo el dominio de los hombres, y dilatados ritos puberales masculinos, que acogen a veces a la HOMOSEXUALIDAD, tienen por objeto hacer de los muchachos hombres sexualmente maduros (Herdt, 1982). Harriet Whitehead (1986) ha contrastado estos «rituales de virilidad» presentes sobre todo en las tierras bajas con los «de clan» característicos de las tierras altas. En los primeros, los grupos de culto intervienen notoriamente en la transacción de intercambio, y los iniciados reciben semen de afines potenciales o de sus pares en el intercambio ceremonial para no violar el TABÚ DE INCESTO. En los segundos predominan los grupos de parentesco patrilineal y los ritos ayudan a los muchachos a liberarse de su identidad «femenina» mediante sangrías rituales que les libran de la sangre restante del claustro materno. En un ejemplo matrilineal zambiano, Victor TURNER (1967) describió el rico simbolismo de los rituales de fertilidad que en última instancia cumplen el propósito de recordar a las gentes que los NIÑOS pertenecen a la línea materna, así como la obligación general de honrar las obligaciones del clan so pena de sufrir trastornos de la fertilidad. Los rituales destinados a la curación de trastornos de la reproducción usan de analogías que mimetizan los ritos puberales femeninos. La paciente se considera entonces como novicia que ritualmente es «transformada» en plena mujer.

La fertilidad se vincula explícitamente con la jerarquía política en el ritual real

de los Swazi, cuyo rey personifica la riqueza y fructuosidad de la nación. La ceremonia *inewala* anual une a los súbditos con su rey e imparte renovada fuerza y fertilidad a los cultivos, animales y personas (H. Kuper, 1947). La ceremonia cesa con la muerte del rey y renace con la madurez de su sucesor. Los ritos mortuorios expresan a menudo el fecundo poder de la recreación. Los aspectos negativos de la muerte pueden ser simbólicamente puestos de manifiesto y acto seguido ritualmente transformados en imágenes positivas de una sociedad fuerte y ordenada. Maurice Bloch y Jonathan Parry (1982) sugirieron que donde las mujeres eran socialmente débiles, asociadas con la contaminación y el dolor, el rol que desempeñaban era especialmente importante en el ritual funerario. La muerte era entonces «vencida» por pura trascendencia colectiva asociada con los hombres.

La cultura europea moderna ha incorporado en gran medida esta trascendencia en una visión científica del mundo. Davis-Floyd (1992) describió la sala de partos de los hospitales americanos como un *sanctum sanctorum* o lugar sagrado en la cultura americana. El NACIMIENTO es sumamente ritualizado en todo lugar, y el ritual del parto que se practica en el hospital americano expresa las más profundas creencias acerca de la idoneidad y rectitud del control cultural sobre el proceso natural, el escaso valor de la naturaleza y el cuerpo femenino, la superioridad de la ciencia y tecnología «masculinas» y la importancia de las instituciones y máquinas. Las mujeres que no creen en estos rituales suelen dejar el hospital molestas o deprimidas.

CM
Véase también RELIGIÓN, REPRODUCCIÓN, MUJERES.

ritual Estrictamente se refiere a los actos formales y prescritos que tienen lugar

en contexto con el culto religioso —una misa cristiana, por ejemplo— o con el sacrificio a los espíritus de los antepasados. En este sentido, celebrado por muchos de los primeros antropólogos, ritual se opone a teología como práctica a teoría. Más comúnmente, no obstante, los antropólogos usan «ritual» para denotar cualquier actividad con un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario, uso que no sólo comprende las actividades claramente religiosas, sino también eventos como festivales, desfiles, iniciaciones, juegos y saluciones. En su sentido más amplio, «ritual» puede referirse no a alguna clase de evento particular sino al aspecto expresivo de toda actividad humana. En la medida en que que vehicula mensajes acerca de la posición social y cultural de los individuos, cualquier acción humana tiene una dimensión ritual. En este sentido, incluso actos tan mundanos como plantar un campo y elaborar alimentos comparten un aspecto ritual con el sacrificio y la misa (Leach, 1954). El ritual proporciona a los antropólogos una de las fuentes de información más ricas sobre las culturas, cuya mitología respectiva ritual explica y dramatiza; en las representaciones navideñas, por ejemplo, los actores representan con gran detalle el hilo central de su religión. Y aun donde esa dramatización explícita está ausente, el ritual contiene un caudal de información simbólica acerca de los mundos sociales y culturales de los participantes. El proceso de una pelea de gallos balinesa no sólo ilustra acerca de estas agrupaciones sociales sino también sobre las nociones balinesas acerca del tiempo, de lo bueno y lo malo y de la vida y la muerte (C. Geertz, 1973). En consecuencia, la observación y el análisis del ritual han sido un tema de interés primario de la antropología a lo largo de la historia.

Tipos de ritual

Los antropólogos han desarrollado numerosas clasificaciones de ritual, distinguiendo entre los fenómenos anuales, los referidos a ciclos de vida, las ceremonias civiles, los rituales de rebelión y muchos otros. Una categoría que engloba a muchas de estas ideas es la de los rituales de transición, a menudo denominados «RITOS DE PASO»: los que se dan cuando las gentes cruzan determinadas líneas divisorias en el espacio, en el tiempo o en la posición social. La transición de niño a adulto, por ejemplo, suele implicar un ritual de iniciación; las transiciones al matrimonio, a la muerte y a la condición de miembro de un grupo son ocasiones de ceremonia en casi todas las sociedades. Similarmente, la mayoría de las sociedades celebran el paso de un año a otro y de una estación a otra. Incluso el traspasar una frontera nacional puede ser ocasión que convoque el despliegue de uniformes, pasaportes y parafernalia ritual.

Por darse en las fronteras de las categorías culturales, los ritos de paso proporcionan una valiosa clave de las clasificaciones sociales y temporales de la sociedad que los acoge. Más aún, pueden suministrar una perspectiva sobre las operaciones básicas de la mente humana. Como han demostrado Arnold van GENNEP (1960) y Victor TURNER, los ritos de paso presentan una notable uniformidad de estructura dentro y entre culturas. Tienen a dividirse en tres estadios distintos, conocidos como separación (de la condición o estado previos), liminalidad (ni una cosa ni otra) y agregación (al nuevo estado). Cada uno de estos estadios tiene características propias; en la fase liminal, por ejemplo, los rituales implican a veces inversión de roles, actividad caótica y la equiparación de distinciones de posición (Turner, 1968; Leach, 1961b, pp. 1-10). Estas similitudes transculturales

sugieren la existencia de un modelo universal de CLASIFICACIÓN y simbolismo humanos.

Otra importante clase de rituales la conforman las ceremonias de sanación. Todas las culturas poseen algún medio ritual para curar la ENFERMEDAD: desde los encantamientos mágicos individuales a las ceremonias de exorcismo y ministerio del sanador creencial. En la mayoría de los casos, estos rituales asignan una causa espiritual al mal físico, que resuelven exorcizando o apaciguando al espíritu responsable. Dado que estos rituales vinculan el cuerpo individual con el mundo social y espiritual, suelen contener un considerable caudal de información acerca de los conceptos de la cultura en cuestión sobre la persona y el universo. Además, como a menudo surten efecto, las ceremonias de sanación presentan un intrigante problema a la ANTROPOLOGÍA MÉDICA y a la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA, pues demuestran la íntima conexión entre mente y cuerpo, relevante tanto para la antropología como para la práctica médica.

Funciones del ritual

Gran parte del estudio antropológico del ritual se ha dedicado a su función, a la medida en que el ritual sostiene y reproduce el orden social. DURKHEIM (1915) vio en el ritual la fuente misma de la sociedad; era reuniéndose con otros en el ritual como el hombre primitivo experimentaba su pertenencia a la sociedad y sentía la «efervescencia colectiva» que mantenía la solidaridad comunal. Durkheim también reconoció, al igual que MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN y otros funcionalistas, que el ritual consustituye una espectacular declaración del origen mitológico de una sociedad. En el ritual, los individuos representan a menudo los MITOS en torno al origen de la SOCIEDAD, y al hacerlo sancionan concretamente la

legitimidad del orden de cosas establecido. Incluso cuando los rituales no invocan explícitamente mitos, su estructura tiende a reflejar y reforzar las distinciones sociales. La distribución de los asientos en una cena de gala, por ejemplo, deja clara las posiciones jerárquicas de los comensales. Tanto en su contenido como en su forma, el ritual tiende a representar y legitimar la estructura social.

Los rituales son particularmente importantes en momentos de transición, cuando la estructura social se encuentran en su punto más débil. Toda transición social crea una reacción en cadena en un sistema de relaciones; si una muchacha cambia de pronto a mujer, o un hombre a rey, la posición de sus allegados cambia igualmente de golpe. Los ritos de paso subrayan estos cambios, permitiendo que los actores se incorporen a nuevos roles y relaciones. Con frecuencia incluyen un elemento didáctico, instruyendo a la persona en las tareas y responsabilidades de su nueva posición. En muchos ritos de pubertad, muchachos y muchachas aprenden la sabiduría práctica y mágica que necesitarán para ejercer como hombres y mujeres adultos (Turner, 1969).

El ritual actúa también a nivel psicológico. Proporciona un marco coherente a los aspectos desorientadores de la vida humana, como la enfermedad, el peligro y los cambios en la vida (Malinowski, 1948). Otorga a la gente una sensación de control sobre los eventos que trastornan o amenazan; un exorcismo puede no expulsar realmente a los espíritus, pero sí la sensación de desamparo y desesperación asociada con la enfermedad. Además, los rituales suministran un escape a la emoción contenida. Las ceremonias funerarias, por ejemplo, conllevan a menudo oportunidades estandarizadas para expresar el dolor de los deudos y allegados de la persona finada (Goldschmidt,

1973). En algunos casos, los rituales permiten a la gente expresar sentimientos que ordinariamente constituirían una amenaza para el orden social. Así, la ostentosa sexualidad de inversión de roles del carnaval en Europa puede canalizar emociones disruptoras y rebeldes hacia un espacio delimitado.

No quiere ello decir que los rituales sean siempre funcionales. Dado que expresan nociones acerca del orden social, constituyen un importante foro para quienes desean cambiarlo. En el ritual, los grupos pobres y oprimidos pueden expresar simbólicamente su insatisfacción con el sistema vigente. Pueden hacerlo veladamente presentando simbólicamente su concepto de sí mismos y de la sociedad (Jean Comaroff, 1985), o explícitamente, sirviéndose del ritual para impulsar reformas o rebeliones (Dirks, 1994). A medida que la antropología se centra cada vez más en cuestiones de poder y de cambio cultural, el conservadurismo esencial del ritual es puesto más y más en duda. AB

Véase también MUERTE, ADIVINACIÓN, LIMINALIDAD, ORÁCULOS, MAGIA, RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Eliade, 1959; Firth, 1940; Huntington y Metcalf, 1979; La Fontaine, 1985.

Rivers, W.H.R. (1864-1922) Se le considera uno de los precursores intelectuales en antropología y psicología. Médico de profesión, aplicó a dichas disciplinas la regla de que los síntomas no pueden identificarse sin conocer la historia de su aparición. Su primera experiencia antropológica fue como participante en la famosa expedición antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898 (Haddon, 1901-1935), que tanto iba a influir después en la teoría y el método antropológico británicos. El postulado de la expedición de que la generalización teórica debía basarse en

la experiencia personal de la propia investigación de campo pasó a ser modelo en la disciplina, y con la ayuda del método genealógico de Rivers (creado para la expedición), los antropólogos pudieron documentar y elaborar el argumento de que las nociones de parentesco institucionalizadas eran las verdaderamente generadoras de la estructura social (Rivers, 1914a). Al permitir a los antropólogos distinguir entre las relaciones biológicas que vinculaban a los individuos en una población dada y los modelos de SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO que gobernaban las expectativas de rutina sobre los derechos y deberes de los individuos, el método genealógico se convirtió en una poderosa herramienta. Pero la expedición fue notable también porque aplicó con gran provecho a temas antropológicos los notables conocimientos de Rivers como psicólogo experimental. Las pruebas psicológicas que importó de los laboratorios europeos para aplicarlas a los isleños demostraron la asociación entre la adaptación ambiental y la variación comportamental; revelaron que cualesquiera que fueran las diferencias denotadas entre los isleños y los ingleses en habilidades diversas y aptitudes sensoriales, no eran sino fruto del aprendizaje más que de una particular dotación biológica diferencial, poniendo así de relieve que la cultura no era una función de la raza, contrariamente al saber convencional que previamente había explicado de este modo la variación comportamental entre los europeos y los pueblos llamados primitivos. (Pruebas similares a las aplicadas en la expedición serían más tarde usadas por uno de sus miembros, Charles Myers, para crear el nuevo campo de la psicología industrial después de la primera guerra mundial). El trabajo siguiente de Rivers respondió a las nociones perfiladas en la expedición, aunque no siempre les ha parecido

así a los antropólogos. Aplicó el modelo de la relación entre estímulos situacionales y la expresión selectiva del potencial individual en el trabajo psiquiátrico que desarrolló durante la primera guerra mundial tratando a las víctimas del trastorno psicológico que denominó *shell shock* (neurosis de guerra) (voz acuñada por Chalers Myers, que trabajó también como psiquiatra militar durante la guerra, al igual que otros dos miembros de la expedición, C.G. Seligman y William Mc Dougall). Fue la fama que adquirió como psiquiatra de la neurosis de guerra la que le encumbró, y pronto pasó a ser el principal defensor de la terapia freudiana en Inglaterra, aunque el propio Rivers señaló que Freud había exagerado la importancia de los impulsos sexuales en la motivación humana, sugiriendo que era el instinto de conservación el más importante de los impulsos humanos. Su trabajo durante la guerra le puso en contacto con prominentes exponentes de la cultura británica (Siegfried Sassoon, Robert Graves, Arnold Bennett y Bertrand Russell, entre otros) y le convirtió en una figura pública; en el momento de su muerte era candidato al Parlamento por el Partido Laborista. Hacia el final de su vida se había declarado partidario de la antropología DIFUSIONISTA de G. Elliot Smith y su discípulo W.J. Perry (Rivers, 1926). Esta asociación parece hoy sorprendente, pero la aproximación histórica para explicar los fenómenos que Rivers había conocido como médico conformó el enfoque difusionista, aunque los detalles de su explicación lo hicieron vulnerable a los justificables ataques de los antropólogos de los años veinte.

Rivers y sus colegas de la expedición al Estrecho de Torres, en especial su organizador, A.C. Haddon, y también Seligman, adquirieron un papel importante en la antropología británica con el cam-

bio de siglo que generó una nutrida línea de seguidores. Pero la progenie de Rivers fue igualmente importante en el campo de la psicología, pues a través de su discípulo Myers dejó su impronta en la psicología aplicada, y gracias a F.C. Bartlett y otros persistió como tradición destacada en la psicología académica hasta finales de la década de 1960. Como antropólogo fue mentor de A.R. RADCLIFFE-BROWN y (informalmente) de Bronislaw MALINOWSKI. Puede considerarse, pues, el fundador de la escuela de antropología FUNCIONALISTA. Pero no sólo fue preceptor de los dos especialistas que articularon los principios funcionalistas, sino también generador de sus formulaciones iniciales, sobre todo mediante su contribución a la edición en 1912 del manual *Notes and queries on anthropology* que Malinowski usó como guía en sus trabajos de campo. HK
Otras lecturas Kuklick, 1991; Solobodin, 1978.

rol, juego de roles Un rol es un papel o función adoptados por una persona o estructura en una sociedad. El juego de roles destaca cómo se presenta el yo ante otros o qué esperan recíprocamente de sí los intervinientes.

En rigor, «rol» se decía originalmente de los papeles respectivamente desempeñados por los actores en las obras dramáticas, y como término de referencia fue tomado por los científicos sociales para describir el quehacer de cada individuo en la vida diaria. Los roles tienen sus raíces en la posición social de la persona, a menudo fija y asignada (al menos en contextos específicos). El número de roles que cumple un individuo cotidianamente puede ser considerable. Los individuos desempeñan un papel, ejercen un rol, cuando adoptan y ponen en práctica los deberes y derechos propios de su posición (R. Linton, 1936; véase también T. Parsons, 1951a).

La teoría de los roles empezó con la publicación del influyente libro de George Herbert Mead *Mind, self, and society* (1934), centrado en la actuación manifiesta en un rol determinado y la relación entre tal desempeño y lo esperado, en particular en lo tocante a comportamientos con reflejo social y a los problemas del mantenimiento del orden en una sociedad que cambia. El estudio correspondiente, llamado «interaccionismo simbólico» o «social», se basa en tres premisas: (1) los seres humanos actúan sobre las cosas basándose en el significado que éstas tienen para ellos; (2) estos significados son proclamados y modificados a través de un proceso de interpretación por parte del individuo ante lo que se le presenta; y (3) las partes intervinientes en tal interacción deben tener presentes los roles respectivamente desempeñados, ejerciendo entonces simultáneamente como actores y como espectadores.

El interaccionismo destaca el microanálisis de los encuentros informales: en la calle, en las reuniones de negocios. Una importante obra temprana al respecto fue *The presentation of self in everyday life* (1956), del sociólogo Erving Goffman, quien hizo uso del lenguaje teatral para analizar las formas en que se presentan los individuos a sí mismos mediante roles que les permiten controlar a la vez su imagen y los temas suscitados en la interacción. Para Goffman, el rol era un logro en interacciones sociales específicas y, dado que su interpretación podía no ser del todo feliz, el ejercicio pertinente requería un control y una negociación constantes. «Puede que la vida no sea un juego —escribió—, pero la interacción sí lo es» (p. 243).

Estudios representativos de la interpretación de roles sociales son los de Glaser y Strauss (1964, 1971) sobre la interacción del personal hospitalario, de Goff-

man (1961) sobre la carrera moral del paciente mental, de L. Lofland sobre la interacción de extraños, y de T. Parsons (1951b) sobre la enfermedad y el papel del médico. Uno de los estudios recientes más acertados al respecto es el análisis de Kapferer (1983) acerca de los exorcismos sinhalenses del sur de Sri Lanka.

Los roles son causa importante de tensión y estrés psicológico. En un estudio clásico, S. Lieberman (1956) mostró que los obreros fabriles promovidos a un cargo superior o relevados de éste experimentaban cambios de actitud y estrés al asumir su nueva posición, producto de las expectativas inherentes al nuevo rol. Cuando era restaurados los roles originales se mitigaba notablemente el estrés manifestado. Esta teoría sobre conflicto de roles y estrés psicológico fue ulteriormente desarrollada con más detalles por el sociólogo Robert K. Merton en su obra capital *Sociological ambivalence* (1976), donde declaraba que el conflicto surge de situaciones sociales en las que una persona espera simultáneamente actitudes o valores incompatibles en el curso de una relación. Aplicando esta teoría al estudio de los médicos, Merton (1982)

halló que experimentaban una considerable ambivalencia porque su rol ideal les exigía que evitaran endurecerse, por una parte, al tiempo que se mantenían emocionalmente distantes, por la otra, en su actitud para con los pacientes (véase también C. Nuckolls, 1993).

Como Merton, el antropólogo Victor TURNER examinó los roles sociales en conflicto porque «el conflicto parece sacar a la luz aspectos fundamentales de la sociedad normalmente velados por las costumbres y los hábitos de la interrelación diaria» (1974, p. 35). El conflicto se manifestaba en episodios públicos de tensión cuya aparición provocaba «dramas sociales» que poseían una «forma procesal» con cuatro fases principales: ruptura, crisis, acción reparadora y reintegración. Las normas para el desempeño de roles adquieren especial relieve al ser violadas, ya que todo intento de recomposición hace que el grupo social revele sus aspectos funcionales. Turner desarrolló extensivamente este análisis del ejercicio de roles en una serie de estudios (1957, 1967, 1968, 1975) primariamente enfocados en las crisis de la vida y en los rituales de adivinación entre los ndembu de Zambia. CN

sacrificio En general hace referencia a la muerte de animales o destrucción de bienes en un contexto religioso. Si embargo, son muchos los problemas que entraña su definición. En su obra clásica *Sacrifice* (1964), que aporta el punto inicial de las discusiones antropológicas más recientes, Henri Hubert y Marcel MAUSS incluyeron inicialmente «cualquier oblación, incluso de materia vegetal», pero pronto empezaron a hablar de la «víctima» del sacrificio (1964, pp. 12-13). El sentido más estricto se especifica a veces con la expresión «sacrificio de SANGRE», mientras que cuando se trata de bienes suele decirse más bien «ofrenda», y no siempre queda clara la distinción entre una y otra. Además, el sacrificio no siempre implica destrucción física; en la tradición cristiana es corriente hablar de sacrificio en el sentido de dedicación personal o altruismo.

Dado que las definiciones no son sino intentos de aislar la esencia de la práctica, cada una entraña su propia teoría del sacrificio. Pero invariablemente aparecen muchos casos que no se ajustan a la teoría, y en ello se basa el argumento de Luc de Heusch (1985, p. 23) en el sentido de que sería mejor renunciar a «cualquier esquema sacrificial universal». En cambio, el carácter del sacrificio debiera ser examinado en términos indígenas, y las comparaciones etnográficas, sin prejuicios.

Sin embargo, en un siglo pletórico de conjeturas al respecto han sido varios los aspectos destacados en el registro etnográfico:

Comunicación: Hubert y Mauss, siguiendo a su maestro DURKHEIM, resaltaron la distinción entre los terrenos sagrado y profano, que de algún modo se comunicaban a través del sacrificio. El ofrendante (la persona o personas que patrocina-

nan el rito) y la víctima se incorporan por algún procedimiento, aunque de forma diferente, al terreno de lo sagrado adoptando temporalmente carácter de dioses. Con su terminología de transiciones adelante y atrás, a menudo espacialmente concebidas, Hubert y Mauss prefiguraron la noción de RITO DE PASO desarrollada algunos años más tarde por Arnold Van GENNEP. Pero la utilidad de sus formulaciones se ve disminuida por usar constantemente una terminología etnocentrista tomada directamente de la tradición judeocristiana, como es el caso, por ejemplo, sus conceptos de «comunión», «votivo» y «expiatorio».

Sustitución: Claude LÉVI-STRAUSS consideró también el sacrificio como nexo de unión entre los humanos y los dioses. Sin embargo, esta conexión no tiene lugar mediante movimientos entre sus terrenos respectivos sino a través de especies vinculadas por sustituibilidad recíproca. Su formulación es característicamente abstracta; la ofrece al final de una larga discusión del TOTEMISMO, en comparación con el cual Lévi-Strauss (1966, pp. 223-228) juzga al sacrificio inferior si no «falso». No obstante, señaló una característica muy generalizada en toda clase de sacrificios. En el caso clásico de los nuer descrito por E.E. EVANS-PRITCHARD (1956), el buey es la víctima con más prestigio, pero puede ser sustituido por una cabra sin que se produzca pérdida alguna de eficacia ritual, y la cabra puede ser sustituida por una gallina, y esta por un huevo, y el huevo por un pepino que es sajado con una lanza como si se tratara de un buey. En algunas series, el sacrificio más imponente es el de un humano —dándose cabida así al regicidio ritual y a los cazadores de cabezas— y aun el de los propios sacrificadores, como en la noción cristiana del autosacrificio.

Comensalidad: casi siempre son ANIMALES domésticos los sacrificados, y su car-

ne rara vez se desecha. Comoquiera que los animales ya han sido presentados a los dioses, es como si los humanos compartieran un ágape con éstos. Éste es el aspecto desarrollado por William Robertson SMITH (1889), quien consideró esta comensalidad como marca de la unión existente entre los miembros de una comunidad, y el sacrificio como su proyección en el mundo de lo sobrenatural. Éste es el sentido habitual con que se usa «comunión» en antropología.

Catarsis: Girard (1977) señaló que el rasgo clave del sacrificio es su VIOLENCIA: derramando sangre, una comunidad exterioriza las animosidades existentes entre sus miembros. Girard se basó en la teoría freudiana, pero los datos etnográficos no la apoyan. Las personas que poseen animales domésticos suelen considerar su sacrificio como un acto de rutina que no despierta pasión alguna, y mucho menos catarsis.

Regalo: quizás la teoría más antigua acerca del sacrificio, lo considera como prestación. Como señalara Edward Burnett TYLOR, «sacrificio es un regalo a una deidad, como si se tratara de un humano» (1871, 2, p. 340). Como ilustra el caso de los nuer, cuanto más valioso es el regalo para el dador, más importante es el sacrificio. Además, las PLEGARIAS que acompañan al sacrificio destacan a menudo el acto de la dádiva. El mismo lenguaje reconoce, no obstante, que las deidades son fuente de toda la vida y la riqueza, subrayándose así la desigual naturaleza del intercambio. Tampoco explica la teoría del regalo por qué en la mayoría de los casos sólo una clase muy reducida de animales u objetos se consideran idóneos para el sacrificio.

En casos etnográficos particulares, cualquiera de estos aspectos puede estar representado, o una combinación de ellos, e incluso otros nuevos y por incorporar

aún a la teoría. De ahí que el debate en torno a la naturaleza del sacrificio siga vigente.

PM
Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA

sagrado Denota una clase de objetos, eventos y seres que una cultura define como diferentes de los que presenta la realidad común. Como adjetivo, «sagrado» se refiere a una cualidad diferencial, ajena y más importante que cualquiera que quepa al mundo profano. En muchos casos implica un nexo con un orden de existencia invisible o sobrenatural. Una iglesia o un sacerdote pueden ser sagrados por asociación con ESPÍRITUS, ANTEPASADOS o fuerzas mágicas. Los objetos sagrados son comúnmente centrales a todas las religiones como a los rituales seculares. En algunas culturas, aunque no en absoluto en todas, las cosas sagradas se consideran con especial reverencia, unción y temor (Eliade, 1959).

Lo sagrado ha sido siempre tema importante de todos los estudios antropológicos sobre la RELIGIÓN. Émile DURKHEIM (1915) señaló que los objetos sagrados son símbolos del sistema social. Por representar a la sociedad, lo sagrado proporciona un foco tangible para la expresión e inculcación de sentimientos de dependencia en el grupo. La demarcación de este ámbito sagrado, dijo, es la raíz de toda religión. Max WEBER (1946) correlacionó los conceptos de lo sagrado con diferentes tipos de religión. Mientras que las religiones «primitivas» ven lo sagrado como intrínseco a todo el mundo en derredor, las religiones mundiales concentran lo sagrado en unos pocos objetos, deidades y personas. Más recientemente, los antropólogos simbolistas han llevado su atención al significado de los símbolos sagrados. Clifford GEERTZ (1973), por ejemplo, argumentó que los símbolos sagrados contienen complejos mensajes

acerca de la sociedad y valores que sirven para que la definición del mundo por una cultura parezca real y justa. AB
Véase también MAGIA, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TABÚ.

Otras lecturas Van Gennep, 1960.

salud *Véase* ENFERMEDAD, ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

sanciones Respuestas a acciones que violan las normas sociales de un grupo. Estas reacciones pueden ser tanto positivas (aprobatorias) como negativas (condenatorias). En conjunto, las sanciones sociales sirven para mantener el orden social y el control recompensando la conformidad y castigando la DESVIACIÓN, reintegrando la sociedad tras una ruptura. Impuestas por individuos o por el grupo, las sanciones se basan en un orden normativo colectivo y reflejan un sentido compartido de moralidad y de contravención. Las sanciones legales son sólo una de las muchas clases existentes, entre las que se incluyen la presión social y las estrategias de autoayuda (como la venganza).

Estos conceptos tienen su fundamento en la definición clásica de RADCLIFFE-BROWN de sanción como reacción de la sociedad, o de la mayoría de sus componentes, a variedades de comportamiento ya aprobadas, ya reprobadas (1934, p. 205). Su análisis sobre las sanciones sociales se centró en las reacciones de grupo más que individuales y partió del supuesto de que las sociedades poseen normas consensuadas. Radcliffe-Brown entendió que la función de estas sanciones no era otra que restaurar el orden social mediante la reacción colectiva ante un mal comportamiento, que recompensara la sociedad y le restituyera el equilibrio y la armonía.

Los teóricos, en particular los que trabajan sobre el URBANISMO como modelo de

vida (Wirth, 1938), distinguen entre sanciones formales (impuestas por el estado) e informales (impuestas por los miembros de una comunidad). Las sanciones formales se aplican mayoritariamente en escenarios urbanos e incluyen arresto y encarcelamiento; en las zonas rurales predominan las informales, y comprenden la maledicencia, la adjudicación de motes, las bromas con reflejo práctico y el ostracismo. SEM

Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, LEY, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Epstein, 1968.

sangre Es una sustancia corporal que ha adquirido una extraordinaria elaboración cultural, de tal modo que su significado va mucho más allá del que define la serología. La sangre no es nunca «sólo sangre»; indefectiblemente presenta poderosas asociaciones insertas en una variedad de esquemas cosmológicos bien desarrollados que, no obstante, son muy variables entre culturas.

Donde la sangre se considera un potente líquido cuya pérdida es temida abundan los rumores sobre prácticas de vampirismo, como en África del Sur y Central en los tiempos coloniales, en que se creía que los europeos eran vampiros que chupaban la sangre de los africanos (Luise White, 1995). El COLONIALISMO, podría decirse, extraña el líquido vital de África. La pérdida de sangre es simbólicamente problemática, aun cuando no sea médicamente peligrosa. Por ejemplo, entre los kaguru de Tanzania, si hay sangre en el curso de una disputa, a los contendientes se les impone una multa mayor que de haberla, incluso si la herida es insignificante (Beidelman, 1963).

El poder metafórico de la sangre es evidente también en el papel que desempeña en la RELIGIÓN, y en particular, en el ritual del SACRIFICIO. A lo largo y ancho

de África, por ejemplo, se sacrifican ANIMALES domésticos a deidades y ancestros (Heusch, 1985) y es frecuente que se rocién con sangre los altares (Zahan, 1979). En otras tradiciones religiosas, el sacrificio literalmente sangriento ha sido reemplazado por ofertas simbólicas de sangre (M. Douglas, 1970a), como ocurre en la eucaristía cristiana, durante la que el vino tinto bebido ritualmente por el oficiante se dice transformado por MAGIA en la sangre de Jesucristo (Feeley-Harnik, 1981). Las leyes religiosas son a menudo muy estrictas acerca del tratamiento de la sangre y si es correcto consumirla: los judíos y los musulmanes sólo pueden consumir carne de animales muertos y desangrados cuya sangre es bendecida por la oración en el momento del sacrificio del animal (R. Cernea, 1981).

Lo que se entiende por sangre no es a veces inmediatamente obvio. Por ejemplo, en muchos lenguajes africanos la voz «semen» sirve igualmente para «sangre» (Héritier, 1982, p. 172). Un sistema conceptual semejante se da en Jamaica, donde se cree que hombres y mujeres poseen tanto sangre roja como blanca, aunque sólo la blanca —combinadas las de la pareja en el acto sexual— lleva a la concepción (Sobo, 1993). En otros lugares, incluidas diversas sociedades melanesias (Knauff, 1989), se dice que el feto recibe su sangre de uno solo de sus progenitores (en general la madre), mientras que el resto del cuerpo (especialmente los huesos) proviene de exclusivamente del padre. De este modo se entrelazan sexo y sangre como fuentes metafóricas para una comprensión de base filosófica de la sociedad humana. Las enfermedades de la sangre o relacionadas con ella son a menudo objeto frecuente de mociones culturalmente específicas, por ejemplo, el valor de una MENSTRUACIÓN con flujo ya caudaloso, ya

escaso en Gales (Skultans, 1988), el vertido de la leche de la madre en Haití (Farmer, 1988), o las causas de la hipertensión entre los ojibwa canadienses (Garro, 1988). En Japón, una ideología clásica muy bien establecida trata del papel de la sangre en la regulación de los cuatro humores del cuerpo y que presta fundamento a curas para los más variados males (Picone, 1989). La hemotransmisión del virus de la inmunodeficiencia humana (HIV) ha hecho al sida particularmente susceptible de elaboraciones culturalmente muy variables (Farmer, 1990; D. Feldman, 1990).

Las ideas populares acerca de la sangre en la América del Norte actual están tan desarrolladas como en cualquier otro lugar, aunque por ser vehiculadas en un idioma biológico-popular, se tienen con frecuencia por algo más «reales» que las de otras culturas donde se entienden como «simbólicas». Sin embargo, lo que se entiende como sentido común en un marco cultural puede ser cualquier cosa menos común (C. Geertz, 1983, pp. 73-93). Por ejemplo, la fijación norteamericana de que los vínculos «de sangre» —que esencialmente indican conexiones biogenéticas— son reales y, por tanto, permanentes, significa, en palabras de David Schneider (1968, p. 24), que una mujer puede tener un ex marido, pero no una ex madre. De donde que muchas parejas infértiles se resistan a la ADOCIÓN y recurran a caras tecnologías para crear un feto vía manipulación científica, incluso la «maternidad sustitutiva» (Ragone, 1994), de modo que el niño tenga lo que comúnmente se acepta como vínculo «sanguíneo» (M. Strathern, 1992). En otras sociedades, donde los lazos de parentesco adquieren un carácter manifiestamente social, esta fijación acerca del vínculo sanguíneo parecería, ciertamente, muy simbólica.

Las ideas acerca de la naturaleza de la

sangre pueden tener consecuencias más siniestras. En la Europa medieval los judíos fueron perseguidos por los cristianos, quienes les acusaban de dar muerte a niños cristianos para servirse de su sangre para fabricar su *matzoh* (pan ácimo) (Dundee, 1991). La persistencia de las guerras de VENGANZA en partes de la Europa oriental (Boehm, 1984) ha tenido repercusiones devastadoras en los últimos años. Lo mismo cabe decir de las leyes de miscegenia antiguamente en vigor en numerosos países de África del Sur y en muchos estados estadounidenses. La retórica de la «pureza racial», continuamente aireada en la Alemania de Hitler, y las exigencias de pureza étnica en la antigua Yugoslavia recurren sin excepción al argumento de la sangre como símbolo capital, subrayando así el peligro potencial del pensamiento simplista acerca de los humanos en términos de sus nexos de «sangre». AG

Véase también CLASIFICACIÓN, CONSANGUINIDAD, PARENTESCO FICTICIO, TABÚES DE INCESTO, PARENTESCO, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Meigs, 1984; V. Turner, 1967.

Sapir, Edward (1884-1939) Edward Sapir fue uno de los más destacados discípulos en los cursos de antropología de Franz Boas en Columbia. Destaca sobre todo por su labor precursora en el campo de la LINGÜÍSTICA (en particular de las lenguas nativas norteamericanas) y en la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA. Su interés por el arte y la estética puso los fundamentos de la ANTROPOLOGÍA HUMANA.

Sapir nació en Rusia en 1884 en el seno de una familia judía lituana que emigró pronto a Estados Unidos. Creció en Nueva York, fue un alumno brillante y en su momento pasó a la Universidad de Columbia, donde estudió filología germá-

nica e indoeuropea, verdadero núcleo de la lingüística a comienzos del siglo XX. Sin embargo, no tardó en caer bajo la influencia de Franz Boas y acabó licenciándose en antropología. Realizó numerosos trabajos de campo sobre las lenguas nativas de los indios de California y la Costa Noroeste y se doctoró en 1909, a la edad de veinticinco años.

Sapir fue considerado en su tiempo la figura más prominente en la antropología lingüística, no sólo por su capacidad natural, también por sus extensos trabajos de campo y su educación formal en lingüística clásica (a la sazón muy rara). La mayor parte de sus investigaciones fueron auspiciadas por museos, que con frecuencia esperaban que sus especialistas enriquecieran sus colecciones adquiriendo aquí y allá muestras de cultura material si no sustanciosos caudales de información etnográfica. El enorme interés de Sapir en la lingüística le creó en ocasiones dificultades con sus patronos, más interesados a veces en los objetos palpables que en las teorías.

Su primer cargo académico importante fue como etnólogo jefe del Estudio Geográfico de Canadá en Ottawa en 1910, que ocupó hasta 1925. Fue el precursor de los estudios lingüísticos en las tribus indígenas y desarrolló una teoría de clasificación de todas las lenguas indias de América del Norte, que dividió en seis familias (Sapir, 1990-1991). Además, trabajó intensamente en la integración de la historia con la teoría etnológica (Sapir, 1916).

De gran influencia durante su período canadiense fue la publicación de un texto general sobre lingüística, *Language* (1921), obra que le ganó un merecido reconocimiento internacional y que ya auguraba muchos de los avances en lingüística realizados por otros en los siguientes decenios. (El libro sigue siendo editado y aún con plena vigencia.) La in-

troducción de la tradición boasiana en Canadá por parte de Sapir ha llevado a muchos a considerarle el fundador de la antropología moderna canadiense, reputación manchada (a ojos de los canadienses) por su marcha a Chicago en 1925 para no volver.

En la Universidad de Chicago (1925-1931) y más tarde en Yale (1931-1939), Sapir desplazó su interés por la lingüística hacia el campo de la psicología. Siempre habían sido muchos los campos de estudio que había abordado, pero no fue sino tras abandonar el cerrado ámbito de los museos para entrar de lleno en la vida académica cuando al fin pudo desarrollarlos con plena libertad. Junto con sus amigos Ruth BENEDICT y Margaret MEAD, se le considera el fundador de la escuela CULTURA Y PERSONALIDAD, que se propuso explorar la dimensión psicológica del concepto boasiano de la CULTURA incorporándola a nuevos proyectos de investigación. Pero, en este caso, la mayoría de sus planes fracasaron: el anunciado libro sobre cultura y psicología no fue terminado ni se hizo realidad el instituto de psiquiatría cultural que se había propuesto crear. Sin embargo, sus ideas, publicadas sobre todo en forma de artículos (Sapir, 1949), tuvieron gran impacto, en especial sobre sus alumnos (Sapir, 1994).

Con sus profundas incursiones en la lingüística Sapir puso de relieve importantes relaciones entre el lenguaje y la cultura, la más importante quizás la que se ha dado en llamar la HIPÓTESIS DE WHORF (también conocida como hipótesis de Sapir-Whorf), que indicaba que las formas de lenguaje tradicionalmente establecidas y en uso estructuraban el pensamiento de manera que «el mundo real se construye en gran medida inconscientemente a partir de los hábitos lingüísticos del grupo» (Sapir, 1929a). Y si bien los estudios transculturales siguientes la re-

chazaron mayoritariamente (al menos en su formulación más estricta), el hecho es que se incorporó a la cultura popular como noción firme.

Sapir murió en 1939, pero la influencia de su obra sigue plenamente vigente. Su iniciativa en el sentido de profesionalizar la lingüística no sólo garantizó su posición en la antropología, sino que puso las bases que permitieron su desarrollo como disciplina independiente con proyección directa en todas las lenguas del mundo. La insistencia de Sapir sobre la importancia del estudio de la creatividad de las gentes al responder a las fuerzas históricas y culturales puso las bases de la antropología humanista a mediados de la década de 1970. Su propio interés por las artes, y la poesía en particular, llevó a muchos antropólogos posteriores a demoler las fronteras entre las humanidades y las ciencias sociales. TB

Véase también COMUNICACIÓN, GRAMÁTICA, LINGÜÍSTICA HISTÓRICA, LENGUAJE, HISTORIA DE VIDA.

Otras lecturas Darnell, 1990; Koerner, 1984.

sati Práctica de autoinmolación de las esposas hindúes en la pira funeraria del marido. MR

semántica Se emplea en filosofía, lingüística y antropología para denotar el estudio de los significados en general (Lyons, 1977). Sin embargo, a raíz del creciente relieve adquirido últimamente por el campo de la PRAGMÁTICA, el término ha visto restringido su uso. Hoy puede definirse como el estudio del significado referencial, como el uso del lenguaje para describir o informar, en contraposición a otras aplicaciones deliberadas (funciones) del lenguaje, como la expresión de emociones o el ejercer un efecto en un interlocutor.

Los estudios más destacados sobre el sig-

nificado se han limitado básicamente al aspecto referencial, suponiéndose que es éste el que desempeña la función más importante para comprender la cognición y el comportamiento humanos (aserto que sería cuestionado por los pragmatistas). Los semanticistas postulan igualmente que el estudio más importante o interesante del significado referencial está libre al máximo de influencias por contexto, definido éste como situación inmediata en la que hablante y oyente tratan de comunicarse y entenderse. Por ejemplo, una frase informativa como «Antonio tiene treinta y cuatro años» puede emitirse en una gran variedad de contextos, donde hablante y oyente (entre otros factores) serán diferentes, pero permanecerá constante el significado referencial.

El ANÁLISIS COMPONENCIAL es quizás el método y la teoría semánticos más famosos en la antropología, específicamente desarrollados para el estudio del significado (referencial) de los términos de parentesco. Tuvo su origen en los trabajos seminales de Lounsbury (1956) y Goodenough (1956) y fue rápidamente adoptado por los lingüistas, que lo aplicaron al estudio de campos léxicos ajenos al parentesco. Básicamente, el objeto de este análisis era extraer de informantes una clase de denotados (identificados en términos de una trama genealógica «universal») que se correspondían con un término de parentesco particular, y a continuación, a partir de esta clase, definir un conjunto de «componentes» o «rasgos semánticos distintivos» cruciales para diferenciar esta clase de denotados de cualquier otra posible en el sistema de parentesco local. El término parentelar se definiría entonces por aspectos semánticos (característicos y, por tanto, distintivos). No es lugar éste para discutir el método en profundidad ni las críticas suscitadas (Bolinger, 1963; D. Schnei-

der, 1984). Sin embargo, el análisis componencial ha perdido considerable influencia en estos últimos años a raíz de las críticas recibidas.

Puede que sea prudente llegar a la conclusión de que la importancia del análisis semántico se ha visto eclipsada por la pragmática, gracias en particular a las críticas de Silverstein (1976) y otros. Algunos filósofos han llegado a sugerir que la semántica no es defendible ni siquiera en principio (Putnam, 1975, pp. 139-152), aunque estos ataques no se han mantenido ni han llegado a convencer en medida suficiente para eliminarla absolutamente como campo de estudio. SC Otras lecturas Dixon, 1971; Jerrold Katz y Fodor, 1963; Lakoff, 1971; Weinreich, 1972.

semiótica Se decía del estudio general de los SIGNOS, según el filósofo John Locke, del siglo XVII. Sin embargo, la semiótica moderna, también llamada «semiología», fue establecida en el siglo XX por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure y por el filósofo pragmático norteamericano Charles Sanders Peirce. Saussure (1959) expresó la relación existente entre el signo y su objeto como la que media entre «significante» y «significado». Identificó todos los fenómenos lingüísticos como fenómenos de signos, y estableció así métodos para el estudio de los sistemas de signos no lingüísticos. La teoría de los signos de Saussure postulaba que todos los hablantes de una misma lengua poseen un caudal de saber compartido acerca de la relación existente entre los signos lingüísticos y sus objetos que les permite comunicarse. Llamó a este caudal de saberes «lengua». Y a las variaciones individuales en la lengua, «parole». Lengua y parole constituyen conjuntamente el «lenguaje».

Peirce era un filósofo lógico que exploró la relación entre objeto y significante,

así como el proceso que permite comprender su relación, que llamó «de interpretación», lo cual le permitió codificar tres niveles de relación: primario, secundario y terciario. El primero se refiere a la naturaleza intrínseca de los objetos; el segundo alude a la relación entre el objeto y su significante; y el tercero, a la relación entre objeto, significante y modo de interpretación (Peirce, 1931-1958). La concatenación de estas relaciones produce una taxonomía muy compleja de signos en los escritos de Peirce, pero un esquema simplificado mediante términos como «icono», «índice» y «símbolo» ganó amplia aceptación y fue popularizado por contemporáneos de Peirce como, por citar sólo uno, Charles Morris (1938).

Un icono se parece a la cosa que representa (una imagen de un árbol), expresando así una relación primaria. Un índice entraña una relación intrínseca con la cosa que representa (una veleta indicadora de la dirección del viento), expresando así una relación secundaria. Un símbolo se relaciona con el objeto que representa en virtud de un convenio o acuerdo previos (la voz «árbol» representa a un árbol en virtud de un acuerdo de los hispanohablantes), expresando así una relación terciaria. El proceso de convenio o acuerdo subyacente a la construcción de símbolos es el modo de interpretación y se deriva de procesos culturales.

El antropólogo Leslie WHITE (1940, 1949) llamó a los seres humanos «animales simbolizantes», y otros investigadores han señalado que la capacidad de hacer uso de signos, o semiosis, es una facultad humana básica y puede que singular. Se ha prestado especial atención al uso humano de símbolos, dado que requieren del modo de interpretación, culturalmente dependiente, para su viabilidad. Recientes experimentos de comuni-

cación con chimpancés y otros grandes simios han cuestionado la unicidad de los humanos en el uso de símbolos, dado que algunos de estos animales, según se postula, han aprendido a valerse de muestras no icónicas para comunicarse con humanos. Otros han aprendido los rudimentos del Lenguaje de Signos Americano (Ameslan), el principal entre los sordos norteamericanos. Un chimpancé, Kanzi, no habla pero ha aprendido a reconocer el lenguaje humano (Savage-Rumbaugh, 1986). Actualmente la opinión acerca de si estos primates usan verdaderamente del lenguaje o meramente reproducen un adiestramiento basado en un proceso estímulo-respuesta sigue dividida (Wallman, 1992).

Tanto si la capacidad de servirse de signos es únicamente humana como si no lo es, lo cierto es que los humanos poseen un enorme y elaborado repertorio de fenómenos semióticos en sus culturas. El mero estudio del lenguaje es ya una empresa muy compleja. Semiólogos como Umberto Eco (1976) han aplicado a prácticamente todas las áreas del quehacer humano la investigación semiótica, uno de cuyos aspectos más importantes reside, desde Saussure, en darse cuenta de que la mayoría de los signos no existen de forma aislada, sino organizados en sistemas caracterizados por «oposiciones», esto es, un conjunto de contrastes cognitivos que diferencian cada signo de los restantes del sistema. Así, un signo dado se interpreta más bien por lo que no es que por lo que es. La totalidad de contrastes construye una «estructura», y el estudio de una institución cultural (como el parentesco) o un producto (como un mito) basado en el descubrimiento y análisis de la estructura se llama «ESTRUCTURALISMO». El estudio de la semiótica ha estado, pues, inextricablemente vinculado a este método analítico (véase T. Hawkes, 1977), en particular del modo

en que se presenta en los análisis estructurales de Claude LÉVI-STRAUSS.

La semiótica ha ejercido una gran influencia en la teoría literaria y en la psiquiatría desde la segunda guerra mundial, en parte debido al prominente papel que tienen los símbolos en la psicología humana, la literatura y el arte. En Francia, un poderoso movimiento intelectual ha tenido por fundamento una fusión de teoría literaria y psiquiátrica, movimiento que a su vez se ha propagado por todo el mundo. Entre sus teóricos principales destacan Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva y Jacques Lacan. WBe Véase también COMUNICACIÓN, POESÍA, PRAGMÁTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. Otras lecturas Sebeok *et al.*, 1964.

SEXO El estudio antropológico del comportamiento sexual se centra en la interacción de los factores biológicos, psicológicos y culturales que favorecen el impulso erótico, la atracción sexual y el comportamiento apropiado al respecto en todo el mundo (D. Davis y Whitten, 1987).

La investigación del comportamiento sexual a principios del siglo XX en las sociedades no occidentales era a menudo muy fragmentaria, de carácter sobre todo impresionista y, sencillamente, equivocada. En la década de 1950, los estudios antropológicos de la sexualidad se basaban fundamentalmente en investigaciones culturales comparadas y en etnografías con objeto de explorar el comportamiento sexual. Esta metodología produjo no pocas descripciones, con frecuencia puramente mecánicas, de prácticas sexuales premaritales, juegos eróticos y lances extramaritales (C. Ford y Beach, 1951). Algunos de los hallazgos más interesantes son: (1) en la mayoría de las sociedades, los hombres se interesan más por obtener un orgasmo rápido

que en preámbulos pausados; (2) la modestia sexual se da con carácter panhumano; (3) toda cultura reconoce y comprende implícitamente la combustibilidad erótica de compartir comida entre sexos; (4) la impotencia masculina se asocia con culturas sexualmente muy restrictivas; (5) en muchas sociedades se tolera el sexo premarital siempre que no cause el embarazo de la mujer; (6) el beso es menos común que la manipulación oral y manual de los genitales; (7) la moralidad sexual guarda «en toda sociedad una relación directa con el grado en que se superponen las relaciones sexuales y reproductoras» (Frayser, 1985, p. 380); (8) la violación es más común en las culturas con un alto grado de violencia interpersonal y de segregación sexual (Sanday, 1981b); (9) «los antropólogos rara vez han estudiado el grado en que el envejecimiento afecta a la sexualidad» (D. Davis y Whitten, 1987, p. 76); y (10) el comportamiento sexual real rara vez observa las convenciones de la moralidad pública.

La fuerza de la investigación transcultural —la determinación de modelos generales— es también su limitación. Atendiendo a la pauta normativa general e ignorando las excepciones implícitas se pasaba por alto el significado del comportamiento sexual en una cultura específica. Los antropólogos han tratado de corregir este sesgo metodológico produciendo algunos estudios etnográficos casuísticos que exploran de qué modo las nociones de la sexualidad sirven como medio primario de organización de la vida ordinaria (Crocker, 1990).

Recientemente, los psicólogos y antropólogos evolutivos se han propuesto conocer las fuerzas que explican la universalidad de las diferencias sexuales en el afán por obtener satisfacción erótica y romántica (Symons, 1979). Así, han encontrado que a la mayoría de las mujeres

les interesa conocer la ambición, la diligencia, los ingresos, la posición y la generosidad masculinas, mientras que los hombres se centran en pruebas de fertilidad femenina, como juventud y salud, exclusividad sexual, capacidad reproductora e inversión parental. Estas diferencias por sexo explican la «asimetría básica del encuentro sexual que confiere a la mujer, especialmente antes del matrimonio, una notable preponderancia para presentar sus demandas al hombre» (LeVay, 1993, p. 13). La propia biología propicia despliegues eróticos diferenciales y de efectos claros.

La fascinación y motivación de los humanos por el sexo acentúa el problema de cómo regular y controlar la sexualidad. Todas las culturas tratan de mitigar los potencialmente nocivos poderes del deseo sexual mediante su integración en la institución marital o familiar. De ahí que todas las prácticas sexuales funcionen dentro de alguna clase de sistema moral (Davenport, 1971).

Todas las sociedades presentan cierta medida de actividad sexual extramarital, menor en las mujeres casadas y mayor en los hombres de igual estado. En general, las relaciones sexuales extramaritales son las «más estrictamente prohibidas en todas las sociedades» (Frayser, 1985, p. 209). Son las sociedades CAMPEÑINAS las que poseen los códigos más estrictos de regulación de la conducta premarital y marital, y las SOCIEDADES DE BANDAS tienen las más abiertas y laxas en este sentido.

Las actitudes culturales ante el comportamiento sexual comprenden desde una honda aprensión (u orientación sexual negativa) hasta el enfoque abierto y natural (u orientación sexual positiva). Las comunidades sexopositivas suelen ser pequeñas, con «sexualidad libre de las restricciones del matrimonio concertado, la religión centralizada, los derechos de

propiedad y el control político» (Gregor, 1985, p. 5). Cualquiera que sea su complejidad social o posición oficial frente a la satisfacción erótica, la mayoría de las culturas son chocantemente ambivalentes en lo que se refiere a la sexualidad y su lugar en la vida diaria (Broude, 1975). Ninguna cultura es del todo feliz o se siente plenamente satisfecha con su síntesis o conciliación de amor y sexo, que todas tratan de conseguir. Tanto en la metrópolis tecnológica como en el ámbito tribal, en la ciudad industrial o en el poblado agrícola persiste la tensión entre las costumbres sexuales y las proscripciones relativas al contexto apropiado, ya de los actos sexuales, ya de las manifestaciones de amor romántico. La ambivalencia priva en la tribu amazónica de los mehinaku, donde el goce sexual es objeto de discusión abierta, pero se ridiculizan las declaraciones públicas o privadas de amor; los fulbe de Nigeria, en cambio, alientan la búsqueda de variedad sexual y, así, se revelan constantemente sorprendidos cuando alguien se inclina por una relación emocional o sexualmente exclusiva. Entre los taita de Kenia, hombres y mujeres no se sientan juntos a la mesa: se trata de un modo común de establecer y mantener las polaridades masculina y femenina claras y bien marcadas, y también de reducir las ocasiones de vinculación romántica (Jankowiak, 1995).

Las ambigüedades que rodean a hombres y mujeres que buscan satisfacción sexual e intimidad emocional se manifiestan de modo ejemplar en los dos modelos de expresión pasional prevalentes. El modelo polinesio gira en torno al disfrute de la sensualidad erótica a través de las referencias e imágenes sexuales en la jerga común. Como con cualquier otra forma del habla, el uso de imaginaria sexual tiene numerosas connotaciones: chanza bienhumorada, deseo sexual re-

al, secreta vinculación emocional o ambivalencia respecto del sexo opuesto. Es significativo que las culturas a favor del modelo polinesio reprueben las expresiones públicas de amor y las muestras de intimidad emocional, comportamientos que se considera materia privada entre individuos. Por el contrario, el modelo norteamericano se organiza en torno a la noción del AMOR ROMÁNTICO idealizado, que aprueba y glorifica las muestras públicas de afecto en el habla y el comportamiento siempre que no sean manifiestamente sexuales. Aunque las metáforas románticas conforman el lenguaje de cortejo preferido, se entiende que por su significado e implicaciones pueden abarcar desde el deseo puro al afecto interesado. Si examinamos el registro histórico, es obvio que los primeros etnógrafos y exploradores ignoraron o interpretaron mal las numerosas formas de afiliación posibles dentro y fuera del encuentro sexual.

Los primeros investigadores fueron menos atentos incluso a la HOMOSEXUALIDAD como orientación sexual y estilo de vida. Los antropólogos han empezado a estudiar la preferencia erótica por alguien del mismo sexo como fenómeno a la vez biológico y cultural. Sin embargo, el estudio se ha visto limitado por problemas metodológicos y teóricos determinantes de un enfoque sesgado hacia la homosexualidad masculina más que femenina (Gregersen, 1983, p. 81). Además, «los factores responsables de la orientación sexual de una persona siguen siendo en gran medida desconocidos» (LeVay, 1993, p. 129).

Hay muchas formas de comportamiento genérico cruzado, como la mujer «viril», el BERDACHE travestido y los trastornos de identidad genérica (transsexualismo), en todo el mundo (Whitam, 1987). La frecuencia relativa con que aparece en el mundo este cruzamiento genérico en lo

tocante al comportamiento suscita interesantes preguntas acerca del juego entre, por una parte, los factores biopsicológicos que afectan a la percepción de estímulos, y por la otra, a las actitudes culturalmente modeladas que estructuran el marco de la acción social.

Hasta la fecha, el estudio de los antropólogos culturales sobre el comportamiento sexual se ha enfocado de modo más particularista que comparativo. Los estudios regionales y tópicos son todavía raros (D. Davis y Whitten, 1987). WJ Otras lecturas Buss, 1994; Gregersen, 1994; Herdt, 1994; Opler, 1965.

sibs Se dice de CLANES o grupos de clanes con vínculos de sangre. Término hoy obsoleto. MR

signo En el sentido más simple, signo es cualquier cosa que se entiende representativa de algo para alguien. Un signo sólo puede entenderse como tal cuando guarda relación con lo que representa. Por consiguiente, la naturaleza del signo viene determinada por esta relación más que por una cualidad esencial que pueda poseer. Además, la relación entre un signo y su objeto no es intrínseca, sino construida por un evaluador externo.

Los signos pueden ser percibidos. Objetos concretos, olores, sensaciones táctiles, palabras escritas o dichas, sonidos, dibujos y gestos son algunas de las muchas cosas que pueden servir como signos. Y las cosas que éstos representan, en cambio, son de naturaleza ilimitada. También pueden ser muy concretas, como una roca o un árbol, o sumamente abstractas, como una emoción o un teorema matemático o una frase musical. Así, los signos son una herramienta excepcionalmente importante en la interacción humana, ya que permiten a los actores concretar y transmitir a otros experiencias personales del mundo, abstracciones men-

tales e información sobre emociones y otros estados internos.

El LENGUAJE humano es el sistema de signos más complejo que existe, aunque los humanos también se sirven de muchos signos extralingüísticos. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1959) y el filósofo pragmático norteamericano Charles Sanders Peirce (1951-1958) son en general reconocidos como los fundadores del estudio moderno de los signos, llamado «SEMIÓTICA» (o «semiología»). Wbe Véase también COMUNICACIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

sistema de cargos Conjunto de atribuciones rituales o civiles jerarquizadas vigentes en determinadas comunidades campesinas de Mesoamérica. Estos cargos se establecen bajo la advocación de santos de la Iglesia católica romana. Todos los adultos de estas comunidades procuran detentar uno u otro en el curso de su vida, aumentando el prestigio de la persona a medida que asciende de categoría, como aumenta igualmente el coste implícito en las obligaciones del cargo, a veces enorme. El sistema de cargos sirve, pues, como mecanismo nivelador que impide la acumulación diferencial de riqueza por las familias. MR Otras lecturas Frank Cancian, 1965.

sistemas alimentarios Representan la interrelación de todos los aspectos alimentarios desde la producción hasta el consumo; la ecología de la producción alimentaria y la comercialización; la clasificación de los alimentos y las reglas sociales de su distribución; las consecuencias nutricionales y sanitarias de determinados modelos alimentarios, en especial compartidos; y también los contextos políticos de las estrategias de producción y consumo alimentarios (Messer, 1984). Los sistemas alimentarios configuran DIETAS culturalmente establecidas de

modo que las sociedades y los individuos adquieran las cantidades y combinaciones de nutrientes correctas para satisfacer sus necesidades nutricias esenciales. Y éstas han sido examinadas de muy diferentes maneras: la ARQUEOLOGÍA ha contrastado el crecimiento poblacional y el ascenso y caída de las civilizaciones con la transformación de las especies alimentarias, tecnologías de producción y procesamiento, y gestión de los recursos hidráulicos (Flannery, 1973). El MATERIALISMO CULTURAL ha entendido que los cambios alimentarios relacionados con la ecología pueden asociarse con los experimentados en el poder político-económico (Harris, 1979; Harris y Ross, 1987a). La ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA se ha centrado en las dimensiones dietéticas del mito y del folclore, del ritual y de la identidad social (L. Hanks, 1972; Manderson, 1986), y la antropología LINGÜÍSTICA ha reunido y analizado las «etnoclasificaciones» indígenas de las especies alimentarias, ambientes productivos, nutrición y salud y «códigos alimentarios» como marcadores sociales de clase, casta y etnia (Farb y Armelagos, 1980; M. Douglas, 1984). En la ANTROPOLOGÍA MÉDICA y en la nutricional, los investigadores han combinado los análisis científicos y folclóricos para cartografiar los cambios dietéticos y sus consecuencias para la salud en el plano individual, doméstico, comunal, nacional y global (Quandt y Rittenbaugh, 1986; Pelto *et al.*, 1989).

Estudios etnográficos

Éstos han propiciado análisis de «estrategias recolectoras óptimas» de pequeños grupos, agricultura y dieta de comunidades, y dimensiones nutricionales, políticas y semióticas de las dietas complejas en los países industrializados. Las etnologías centradas en la alimentación, como la de los tikopia (R. Firth, 1936), los dohu (Fortune, 1932) y los massim

(Michael W. Young, 1971) describen sociedades donde el parentesco, el género y las relaciones sobrenaturales intervienen en el plano alimentario para fijar prescripciones y proscripciones (tabúes) en relación a qué y con quién debe comerse.

Las etnografías del FUNCIONALISMO británico clásico consistían generalmente en estudios de comunidades dentro del marco de una economía nacional o colonial superior. En su mayoría estudiaban el ecosistema local según era gestionado conforme a las costumbres locales e identificaban qué factores reducen la producción alimentaria, la disponibilidad doméstica de alimentos y la nutrición individual. La más conocida es la de Audrey RICHARDS (1939) sobre política, agricultura y malnutrición entre los bamba de Rodésia del Norte (Zambia), que analiza con detalle los sistemas de cultivo rotatorio del mijo con intercalamiento de otras especies y actividades recolectoras estacionales, las reglas culturales de categorización de productos básicos (se prefería el mijo al maíz por su mayor rendimiento y capacidad de prevenir las hambrunas), etc. Considera asimismo cómo se establecían el racionamiento y las restricciones de distribución en tiempos de escasez. Y, por supuesto, también describe las consecuencias nutricionales (funcionales) de estas estrecheces en cuanto a la producción y el consumo: los agricultores sufrían hambre y agotamiento durante la estación de siembra y no podían incrementar la producción. Los británicos habían desplazado a muchos hombres para el trabajo en las minas, dejando a las comunidades locales con una notable escasez de mano de obra, un notorio deterioro de la situación alimentaria y un ciclo de desnutrición.

El impacto del contexto mayor político-económico y tecnológico sobre los siste-

mas alimentarios ha sido estudiado en obras históricas y etnográficas centradas en: la difusión intercontinental, como el «intercambio colombiano» de cultivos alimentarios (N. Foster y Cordell, 1992); intensificación de la agricultura o involución (C. Geertz, 1963c), la historia cultural de las dietas nacionales (Chang, 1977); Eugene N. Anderson, 1988) y la importancia para el individuo de determinados cultivos, como el azúcar (Mintz, 1985). También los antropólogos han atendido a este aspecto de la economía política (Harris y Ross, 1987b), gestión de la energía (Rappaport, 1967; R. Thomas, 1973), gustos y simbolismo (J. Goody, 1982), y asignación intradoméstica de recursos (Sharma *et al.*, 1991). Los estudios activamente orientados se centran crecientemente en las condiciones en que ya las unidades domésticas, ya las comunidades, se integran en la economía alimentaria nacional a gran escala, destacando al efecto los fracasos de las políticas de desarrollo y de ayuda alimentaria de carácter internacional y naturaleza impersonal (Hush Ashmore y Katz, 1989-1990).

El Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD) ha investigado las consecuencias ecológicas, mercantiles, socioeconómicas, socioculturales y nutricionales-sanitarias de las tecnologías basadas en semilla-agua-abonos químicos de la revolución verde en Indonesia, India, Malasia, México, Bolivia, Sri Lanka y las Filipinas (Hewitt de Alcántara, 1994). Estos análisis de los sistemas alimentarios se apartan de otros estudios realizados en el marco de la revolución verde en que examinan al mismo tiempo el impacto de las nuevas tecnologías sobre la distribución de recursos, el medio natural y los agricultores de diferentes estratos sociales, que pueden resultar más vulnerables a las fluctuaciones del mercado internacio-

nal o a la manipulación política de resultados de los cambios en la producción, representados por la dicotomía entre cultivos de subsistencia o cultivos de gran valor económico. Los análisis de los sistemas alimentarios llegan más lejos que otras estimaciones de valor al uso, principalmente por parte de economistas políticos que se centran en la producción o el consumo, o en ambos, pero no consideran la totalidad de las variables en juego. Atienden al impacto de las políticas alimentarias de nivel superior en los niveles o escalas sociales inferiores y aportan críticas actualizadas de los regímenes, ora occidentales ora comunistas-socialistas. Al margen, no obstante, de las diferencias ideológicas, ambas modalidades de régimen parecen preocuparse más por el poder que por el bienestar de la gente (Barracough, 1991).

Estudios bioculturales de la nutrición y las costumbres alimentarias

Se entiende por éstas las nociones y comportamientos que inciden en lo que come la gente y comprenden las definiciones culturalmente específicas de qué constituye comida y qué no; la jerarquización de los alimentos deseables, su preparación y COCINA, y como se constituye ésta con todos los elementos enunciados. Comprenden también campos de interacción social como reglas de distribución (incluido el intercambio ritual) y el comensalismo obligatorio o prohibido. Las reglas que prescriben o proscriben alimentos específicos individualizan con frecuencia a determinadas categorías sociales (en especial mujeres en edad reproductiva y niños jóvenes) y a menudo hacen que el saber local sobre las consecuencias nutricionales de determinadas dietas entre en clara contradicción con el científico.

Los antropólogos bioculturales han combinado los análisis folclóricos, tecnológi-

cos y nutricionales de los modelos de consumo humano para definir la evolución de los hábitos alimentarios en general (Rittenbaugh, 1978). Temas clave al respecto son las consecuencias biológicas de dietas particulares en los individuos y el impacto de las características biológicas humanas en la selección y el proceso culturales de los alimentos. Dado que los hábitos alimentarios evolucionan con el tiempo, una cuestión capital es si el fenómeno es «adaptativo», es decir, si contribuye a la mejor alimentación de una población humana o si mantiene su nivel con menos esfuerzo sobre los recursos que ofrece el medio. La casuística se centra en cómo hace un grupo cultural que una planta particular, un animal o un microbio tengan valor nutricional en su dieta. Por ejemplo, los pastores mediterráneos que no pueden digerir la leche aplican su tecnología tradicional de la fermentación para convertirla en yogur, materia digerible que amplía la vida nutricional de la leche. Los cultivadores de maíz del hemisferio occidental tratan con álcali el grano mezclándolo con cenizas o hirviéndolo con piedra caliza para facilitar su ulterior elaboración y que sea más digerible y nutritivo.

Más problemáticos son los cambiantes valores dietéticos y «adaptativos» de especies alimentarias particulares, aromas o texturas, en especial dulces y grasas. A diferencia del amargo, el sabor dulce se asocia en la Naturaleza con alimentos agradables y deseables que no son venenosos y representan una copiosa fuente de calorías. Los humanos parecen mostrar una preferencia innata por lo dulce (incluida la leche materna) que favorece una estado de buena nutrición (Messer, 1986). Pero a medida que el azúcar refinado sustituye en gran medida a otros azúcares más nutritivos, el gusto biológico y cultural por los alimentos dulces «inocuos», adaptativos, «de alto valor energético» puede

entrañar un riesgo para la salud. De manera similar, el gusto por las grasas como fuente rica en energía y portadoras de vitaminas liposolubles tenía gran sentido adaptativo en el pasado para los individuos dedicados al merodeo recolector y otros sometidos a dietas restringidas. Pero el abuso de las grasas en las SOCIEDADES INDUSTRIALES contribuye a la obesidad y a las enfermedades cardiovasculares. La demanda más general de carnes, fuentes concentradas de nutrición de calidad, reduce asimismo la tierra y el agua disponibles para la producción de alimentos vegetales y de los recursos de grano para consumo humano.

Las implicaciones de la manifiesta capacidad de los humanos de sobrevivir con cantidades subóptimas de comida ha sido objeto de considerable debate (Messer, 1989b). El comer poco en la infancia se traduce en una menor talla de los individuos adultos, más enfermedades y menos actividad a lo largo de la vida. Pero la resolución de comer menos puede reforzarse culturalmente en ambientes difíciles confiriendo valor positivo al control del apetito y a la delgadez mediante principios de moderación en tiempos normales y de renuncia en períodos de ayuno preestablecidos. Las poblaciones hindúes y musulmanas del sur y sureste asiáticos, y los nativos norteamericanos, fomentaban y celebraban la capacidad de ayunar periódicamente, antes de la modernización, porque preparaba a las gentes para superar las carestías y hambrunas que pudieran producirse. Los antropólogos modernos dedicados al estudio de los aspectos nutricionales de los pueblos ponen en tela de juicio la rapidez de estos cambios, aunque de carácter adaptativo frente a la escasez en el plano poblacional, pueden ser nocivos para los individuos e innecesarios en contextos modernos, donde la comida no escasea.

El acceso a alimentos comercializados y la renta generada por el empleo no agrícola o derivada de la subvención estatal forman ya parte creciente incluso de los más primarios sistemas alimentarios rurales. Sin embargo, esta diversificación y descentralización no se ve secundada en los sistemas de PRODUCCIÓN ALIMENTARIA que con la modernización tienden a centrarse en el monocultivo y son, por tanto, más vulnerables si éste fracasa. Por otra parte, la demanda de efectivo por parte de los gobiernos y propios agricultores puede hacer que aumente la producción de cultivos de fácil comercialización, como los cacahuets en detrimento de los granos tradicionales, y que destruya la simbiosis tradicional entre ganaderos y agricultores (Franko y Chasin, 1980). Las normas de distribución alimentaria pueden crear canales por los que los menos favorecidos reciban alimentos, ya sea en épocas normales o en tiempos difíciles. Sin embargo, estas vías pueden ser indicadores de penuria: a medida que se reducen los recursos merman igualmente las iniciativas hospitalarias y las gentes tienden a comer solas para no tener que compartir. El resultado último de la escasez de comida y la insuficiencia de las raciones es la desnutrición, la enfermedad y la muerte. Las dietas desequilibradas, en particular con deficiencia de micronutrientes, pueden afectar a la salud y al funcionamiento social de comunidades enteras. La falta de yodo, históricamente endémica en muchas regiones montañosas, retrasa la vida sociocultural y la producción económica (Greene, 1977). La deficiencia de vitamina A propicia la ceguera. Algunas carencias de micronutrientes características de las dietas escasas y monótonas de algunas localidades se mitigan actualmente gracias a la mayor integración de los mercados y a la descentralización alimentaria. Sin embargo, la mayor dependencia de

las fuentes alimentarias del mercado aumenta la probabilidad de que se abandonen los modelos dietarios adaptativos en favor de artículos relativamente más caros, menos nutritivos pero más populares, como la Coca-cola, o de dietas nutricionalmente menos diversificadas y basadas en especialidades menos recomendables, como el arroz refinado en sustitución del integral.

La dependencia de los MERCADOS supone, pero no garantiza, un suministro continuo y fiable de alimentos, así como la posibilidad generalizada de adquirirlos. El acceso a los mercados de trabajo y productos en contexto con las preferencias alimentarias culturales configura en gran medida las estrategias de subsistencia y la vulnerabilidad doméstica y comunal frente a los riesgos climáticos y políticos locales. Por ejemplo, decisiones políticas pueden limitar las opciones de mercado de los refugiados y forzar a esta población de desplazados a depender enteramente de la ayuda (Harrell-Bond, 1986). En el mundo moderno, el aislamiento de los mercados puede ser tan oneroso desde el punto de vista alimentario como los factores ecológicos naturales. EM

Véase también AGRICULTURA, TABÚ ALIMENTARIO, HAMBRE.

Otras lecturas Clark y Brandt, 1984; Fitzgerald, 1976; Rindos, 1984; Robson, 1980.

sistemas bifraccionados Dividen a la sociedad en dos categorías sociales determinadas por la DESCENDENCIA, consistente cada una en la mitad de los CLANES de dicha sociedad. Las dos fracciones desempeñan a menudo roles rituales complementarios. Estas fracciones pueden servir igualmente de base al sistema de intercambio matrimonial directo exógamo, en el que los hombres de una fracción desposan a las mujeres de la otra y viceversa. MR

Otras lecturas Maybury-Lewis y Almagor, 1989.

sistemas centralizados En las SOCIEDADES COMPLEJAS organizadas alrededor de nudos centrales representan el conjunto de conductos por los que fluyen bienes, materiales, información, decisiones y poder. La estructura del sistema permite que algunos individuos o grupos ejerzan cierta medida de poder desde su posición central. Por tanto, todo intento de establecer un sistema central y de lograr su control implica competición política. Los sistemas centralizados varían en la envergadura de su organización, en la institucionalización de su estructura y en el grado de solapamiento entre ellos. El centralismo es una dimensión política crítica para las sociedades complejas. Cuando un sistema centralizado canaliza el flujo de bienes e información a través de un nodo central, el control sobre éstos se traduce inmediatamente en poder social. Estos cauces centralizados se dan de muchas formas en las sociedades humanas. Una sencilla y concreta es, por ejemplo, un canal de riego y sus SISTEMAS HIDRÁULICOS asociados. El agua es centralmente desviada desde una fuente o riachuelo, discurre por un canal primario y es nuevamente desviada desde éste a través de acequias secundarias que la llevan hasta los campos de cultivo. La administración de un sistema de riego representa el control inmediato y directo de la producción subsistencial de los agricultores afectados. El control del caudal de agua es un instrumento usado para movilizar el trabajo y la producción de los agricultores como «renta» por usar el sistema de riego.

El intercambio de objetos y materiales a través de un entramado social puede ser más o menos centralizado. La redistribución representa el pago institucionaliza-

do de bienes y servicios en un centro, como el constituido por los JEFES, quienes seguidamente los asignan de acuerdo con sus estrategias políticas (K. Polanyi, 1975). Los mercados centralizan la transferencia de bienes a través de puntos centrales jerarquizados (Carol Smith, 1976; véase TEORÍA DE PUNTO CENTRAL). Las jerarquías políticas y religiosas son instituciones que implican un centro de decisiones, detentan el saber y poseen objetos y propiedades especiales (Maquet, 1961). Asociadas con las instituciones centrales de la economía, la sociedad, la política y la religión aparecen las jerarquías arbitrales.

En el CAPITALISMO subyace al sistema político de dominio la propiedad clasista de la tecnología de la producción (Marx y Engels, 1888). Althusser (1971) señaló que un aparato estatal ideológico que engloba escuelas, iglesias y similares es una institución formal creada por la elite dirigente para desarrollar y consolidar una ideología de clase dominante. La administración de las escuelas e instituciones religiosas controla la instrucción y los actos rituales para presentar una ideología en la que se legitima la ESTRATIFICACIÓN social. Los sistemas centralizados del ESTADO funcionan en consecuencia para mantener (reproducir) sistemas de inequidad. El conflicto político (CLASE) trata de controlar los sistemas centralizados de la economía e ideológicos que postula mediante diferenciales de poder y dominio por una clase dirigente. Barry Barnes (1988) afirmó que el poder social proviene de la distribución del saber, y que el control centralizado de éste apoya al sistema político centralizado. La falta de control sobre el saber social, por otra parte, genera sistemas políticos descentralizados.

Uno de los elementos más intrigantes en los estudios comparativos de la sociedad humana es la relación entre escala y je-

rarquía. La amplitud de la escala de integración política implica el desarrollo y la reestructuración de una jerarquía central de decisores (G. Johnson, 1982). El desarrollo de instituciones más complejas requiere de sistemas financieros centralizados a través de los cuales se movilizan y distribuyen los bienes en apoyo de las actividades de las instituciones dirigidas (D'Altroy y Earle, 1985). La escala de una institución se traduce en el grado de centralismo de los cauces de los recursos y de la información.

Para comprender el carácter dinámico de una sociedad hace falta investigar el solapamiento entre diferentes sistemas centralizados. Entre colectivos de escala relativamente pequeña basta una jerarquía única y general de jefes para atender a toda la gama de asuntos económicos, políticos y religiosos. Los jefes tratan de ser dirigentes absolutos que pretenden dirigir centralmente las actividades de la comunidad. (Earle, 1978). Con el desarrollo de sistemas de estado más complejos, para resolver los problemas de escala, las instituciones centralizadas se especializan y diferencian internamente (H. Wright, 1984). Entonces es posible hablar de diferentes fuentes de poder —económico, militar, político y religioso— asociadas con los diferentes sistemas centralizados del estado. El poder puede ser entonces multicéntrico y controvertido en diferentes palestras (Mann, 1986). Estos sistemas pueden constituirse entonces en lo que se ha dado en llamar una heterarquía (Crumley, 1987).

TE. Otras lecturas Glassman, 1986; A. Johnson y Earle, 1987; Lenski, 1965; E. Wolf, 1982.

sistemas de alianzas Sistemas creados por el intercambio regular de cónyuges entre linajes y clanes, o bien por otras clases de matrimonio. En un vínculo de este tipo se puede decir que

los linajes mantienen una relación de afinidad permanente (véase AFINES). Un sistema de alianzas en que el intercambio de las parejas de cónyuges está ligado a la jerarquía de los linajes recibe el nombre de «alianza asimétrica». En estos sistemas, el linaje que entrega a la esposa (sistemas hipógamos) o el linaje que toma a la esposa (sistemas hipérgamos) tienen un estatus superior. Una entrada de la obra, TEORÍA DE LA ALIANZA, subraya la importancia de estas relaciones de intercambio permanente en la conservación de las relaciones sociales, por encima del interés en la descendencia que ha prevalecido tradicionalmente en la teoría del parentesco (Lévi-Strauss, 1969a). MR

sistemas de clasificación de parentesco Constituyen terminologías de parentesco donde los parientes lineales y colaterales se agrupan bajo un apelativo común. Madre y hermana de la madre pueden ser llamadas con el término único «madre», como en los SISTEMAS DE PARENTESCO HAWAIAÑOS. Estos sistemas atrajeron muy pronto el interés de estudiosos como Louis Henry MORGAN (1871), quien entendió que podían aportar evidencia de un postulado estadio evolutivo de MATRIMONIO GRUPAL. La hipótesis se basaba en el falso supuesto de que el uso de términos comunes era prueba de que las gentes «primitivas» inicialmente no podían distinguir a sus padres o madres verdaderos de otros parientes. Que los curas célibes pudieran ser llamados «padres» y los monjes y monjas «hermano» y «hermana», respectivamente, sin originar confusión en muchas regiones fue obviamente pasado por alto en la discusión del tema. MR Véase también SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS.

sistemas de edad Emplean una serie de categorías fijas (*grados de edad*)

por las cuales pasan sucesivamente todos los individuos en tanto que miembros de *clases de edad* o *conjuntos de edad* distintos. Aunque estos términos tiendan a ser empleados indistintamente en la literatura antropológica, Bernardi (1985) señaló que los grados de edad (categorías) son sensiblemente distintos desde un punto de vista conceptual de las personas (grupos, conjuntos o clases de edad) que se sitúan en ellos.

Si bien la edad constituye un criterio importante para determinar la categoría o el estatus en todas las sociedades, los conjuntos formales de edad no lo son. Estos se encuentran casi únicamente en sociedades patrilineales con organizaciones políticas acéfalas y se usan principalmente para organizar a los hombres. (Los sistemas de edad femeninos son reflejos inexistentes o débiles de sus equivalentes masculinos, puesto que las mujeres suelen adquirir sus derechos y sus obligaciones sociales de manera individual mediante el matrimonio y la maternidad.) Los sistemas de edad se han encontrado en el África subsahariana, especialmente en el este de África donde asume su forma clásica, entre los indios de Norteamérica y en la Amazonia (F. Stewart, 1977). Los sistemas fundados en la edad entendida como clase se distinguen porque abarcan cualquier aspecto y se extienden a lo largo del ciclo completo de la vida adulta. Cada categoría posee su propio ámbito de competencias, derechos, deberes y obligaciones, ocupando cada una de ellas un rol social diferenciado. Asimismo importa el hecho de que el sistema, dentro del cual se desenvuelve cada clase, asigna un conjunto de obligaciones que deberán ser asumidas por todos y cada uno en tanto que miembros de un grupo: ningún individuo, por muy dotado que esté, puede asumir más responsabilidades que las que le correspondan como parte de su conjunto de edad; ni tampoco

ningún individuo, por más incapaz que sea para cumplir con su nuevo estatus, puede ser apartado por ello. Un ejemplo clásico se encuentra entre los masai de Kenya y Tanzania, donde hay cuatro grandes conjuntos de edad, cada uno de ellos de unos 15 años de duración. Los jóvenes varones entre los 15 y los 20 años son iniciados mediante la circuncisión en el primer grupo como guerreros (*morán*), subdividido en secciones de jóvenes y de veteranos en función del tiempo transcurrido desde que fueron iniciados. Al no permitírseles el matrimonio, los guerreros son estereotipados como despreocupados e irresponsables, con toda su atención centrada en reunirse, montar a caballo, aprender a entrar en batalla e impresionar así a las mujeres jóvenes y adolescentes. Luego acceden al segundo grado con un estatus de hombres jóvenes. Es éste un período en que se casan, crean unidades domésticas y construyen su hacienda. El tercer grado es el de los hombres que han alcanzado la madurez, cuando éstos (ya con años suficientes para haber tenido hijos que a su vez se estarán convirtiendo en guerreros) llegan a la cima de su poder e influencia. La promoción al nivel siguiente, para hombres de edad avanzada, es una forma de retiro que se produce cuando los hombres abandonan su poder político formal en los roles clave de los asuntos rituales.

A falta de organizaciones más formales, los conjuntos de edad aportan un conjunto transferible de relaciones que, como sucede entre los turkana de Kenya, caracterizados por una gran movilidad, crea una estructura confeccionada de interacciones: «Allí donde un hombre se desplaza en el transcurso de un desplazamiento nómada o de un viaje, encuentra a hombres que son sus compañeros de edad, sus camaradas y valedores. Encuentra también a aquellos que son mayores y menores que él y ante quienes

puede adaptar fácilmente su actitud y comportamiento. Nunca puede estar socialmente aislado» (Gulliver, 1958, p. 917). A una escala mayor, los guerreros podrían ser movilizados como una fuerza militar o se podría reunir un consejo de hombres pertenecientes al tercer grupo para elegir a un portavoz que negocié en su nombre. Los grupos de edad servían como marcos para la acción política sólo allí donde los grupos de parentesco estaban escasamente desarrollados, los grupos locales residentes eran inestables y no existía ningún liderazgo institucionalizado (Baxter y Almágor, 1978).

Fuera del contexto del este de África, los sistemas de edad asumieron a menudo formas en cierto modo peculiares y que no lo abarcaban todo, pero todos ellos segregaban a los varones jóvenes en grupos separados donde podían ser socializados o adquirir nuevas habilidades. El ejemplo más insólito de esto ocurría entre los Nyakyusa del sur de Tanzania, que formaban aldeas caracterizadas por la edad de sus habitantes donde los grupos de jóvenes varones se convertían en la base de nuevas comunidades destinadas a perdurar (Monica Wilson, 1951). Entre las tribus de los indios de Norteamérica había sociedades basadas en criterios de edad donde los individuos compraban a sus miembros para aprender canciones y danzas, y que además servían como fuerzas policiales o militares (Hanson, 1988). Los xavante de Brasil separaban a grupos de jóvenes varones conduciéndolos a cabañas para solteros antes de devolverlos a la sociedad con un gran ceremonial (Maybury-Lewis, 1967).

Los sistemas de edad formales son frágiles como medios para organizar una sociedad. Se sabe de los ejemplos americanos sobre todo por relatos históricos, no por la observación. Cuando existe un liderazgo político centralizado tienden a desaparecer o sufren transformaciones.

Tal vez el ejemplo más rotundo de esto fue la reorganización de los grupos de edad compuestos por guerreros en regimientos militares formales y permanentes que líderes nguni llevaron a cabo en el sur de África en el siglo XIX. Así lo hizo Shaka Zulu, que entonces los utilizó para centralizar el poder y conquistar gran parte de la región (Gluckman, 1940a). Los lazos de parentesco profundos, aun careciendo de liderazgos formales, como el sistema segmentario de los nuer (Evans-Pritchard, 1940), pueden relegar los sistemas de edad a una función de organizar a los hombres en determinadas celebraciones rituales, como los funerales, y poco más.

TE
Otras lecturas Eisenstadt, 1956; Gulliver, 1968; Kertzer, 1978.

sistemas de escritura Constituyen claramente un modo de representación gráfica, pero con aplicación estricta al lenguaje. Un sistema de escritura completo puede representar el ámbito entero del habla, y añadir algo propio mediante transformación de la forma oral en visual. Algunos dispositivos gráficos elementales pueden representar fragmentos de lenguaje sin aportar un medio pleno de transcripción del habla. Un ejemplo notable de este tipo de protoescritura lo constituyen los signos gráficos de los indios norteamericanos. Llamados «pictogramas» cuando constan de signos aislados, y «pictografías» cuando constituyen sistemas de signos, pueden representar índices naturales o arbitrarios, aunque los nombres sugieren una forma natural, pictórica o figurativa más que convencionalmente acordada (Mallery, 1893). Figurativamente no significa necesariamente representar un caballo por un caballo, sino metonímicamente (la parte por el todo) o por asociación. Los signos naturales y arbitrarios coexisten en la protoescritura,

como en la escritura primera y, en general, en todo diseño, y no parece haber muchas pruebas (como sostenía Boas, 1927) de una progresión inicial de unos a otros.

Los signos individuales, aislados, se aproximan a la escritura cuando los grafemas se unen para formar una secuencia, como en los papiros de corteza de abedul de las sociedades midewewin de los ojibwas de América del Norte (Dewdney, 1975). Sin embargo, este logro no representa un sistema de escritura completo, como cabe colegir del hecho de que incluso los miembros más capaces de la sociedad en cuestión ofrecen traducciones diferentes. En otras palabras, los grafemas sirven como lenguaje mnemotécnico y sugerente más que como representación cabal, como las frases musicales de una canción.

Los pictogramas de América del Norte se desarrollaron en sistemas más complejos de comunicación. En la época precolonial, los incas de América del Sur se sirvieron de nudos cromáticamente codificados (*quipus*) para organizar lo que Murra (1984) denominó su «modo piramidal de producción». Mucho antes, en las sociedades complejas de América Central parece haberse desarrollado una clase de escritura jeroglífica hacia el año 600 a.C. que adquirió carácter de información política calendáricamente enmarcada. Son cuatro los sistemas principales: el maya, el zapoteca, el azteca y el mixteca. Los dos primeros son los más antiguos (600 a.C. a 900 d.C.) y los otros dos, más figurativos, datan de 900 d.C. Los mayas presentan un léxico más extenso que los zapotecas, que incluye verbos, nombres, adjetivos, preposiciones y otras partes de la expresión, pero sigue sin saberse en qué medida el conjunto de estos signos podía interpretarse sin que mediara comentario verbal (J. Marcus, 1976).

La escritura inicial difiere del uso protoliterario de signos porque el sistema gráfico reduplica ahora al lingüístico, no sólo en correspondencia semántica, sino también fonéticamente. El primer sistema plenamente desarrollado apareció en Mesopotamia a finales del cuarto milenio a.C. No parece haber surgido de pictogramas previos, poco presentes en la zona, sino el uso de símbolos o signos en el curso de transacciones de intercambio, posiblemente de carácter mercantil. Del siglo noveno al sexto a.C. hallamos tablillas de barro, a veces con marcas, cuya configuración parece indicar cantidad. Durante el período 3500-3100 a.C., testigo del ascenso de una civilización urbana, se hicieron necesarios nuevas formas de registro, y las tablillas fueron adquiriendo creciente complejidad. Muchas aparecen perforadas, presumiblemente con el propósito de reunir las en representación de una transacción concreta. Al mismo tiempo aparecen envolturas de barro o *bullae*, con el contenido indicado por marcas externas. En su día, en Uruk, desaparecieron los objetos tridimensionales del interior en aras de una «escritura» bidimensional en el exterior de las tablas de barro (Schmandt-Besserat, 1992).

El sistema surgido en Mesopotamia era básicamente logográfico, es decir, cada carácter representaba una palabra. Sin embargo, estos sistemas poseían igualmente signos significantes de sílabas, como otros de fonemas, que permitían cierta economía en el número de caracteres. Siete son los sistemas de este tipo que se conocen:

1. Sumerio-acadio, de Mesopotamia, 3100 a.C. a 75 d.C.
2. Protoelamita en Elam, Mesopotamia, 3000-2000 a.C.
3. Egipto antiguo, 3100 a.C. hasta el siglo II d.C.
4. Protoindio del valle del Indo, 2200-1000 a.C.

5. Cretense, año 2000 a.C. a siglo XII a.C. (jeroglífico, lineal A, lineal B).
6. Hitita y luviano en Anatolia y Siria, 1500-750 a.C. (jeroglíficos anatólios).
7. Chino, 1500-1400 a.C. hasta el presente.

De éstos, el segundo, el cuarto y el lineal A cretense están aún por descifrar. Aunque el lenguaje y las grafías son diferentes, pueden haber sido inspirados por la primera escritura mesopotámica (Gelb, 1963).

Este estímulo existió ciertamente con los desarrollos conducentes a sistemas fonéticos simplificados que desde entonces se sucedieron. Aunque los signos indicativos de sonidos más que de palabras se encuentran en la escritura logosilábica, su elaboración en un sistema entero que representaba sonidos más que significados (según el principio *rebus*) tuvo lugar por vez primera en los márgenes de las grandes civilizaciones. Un paso fue representar sílabas, como han hecho recientemente los misioneros proclives a fijar el cree, por ejemplo, o por los propios pueblos cuando, estimulados por los sistemas europeos o próximo-orientales, han intentado inventar su propia escritura (como en el caso de los cherokees de América del Norte o los vai de África occidental en el primer cuarto del siglo XIX), o como hicieron los japoneses en su intento por simplificar la escritura china (*kanyj*) proponiendo el *kana*, usado sobre todo como suplemento (Diringer, 1962).

En lo que se refiere al alfabeto mismo, que trata de representar sonidos individuales más que su combinación en sílabas, dos son las opiniones principales acerca de su desarrollo. Muchos lo han visto como invención de los griegos hacia 750 a.C., y fueron ciertamente éstos los que introdujeron cinco signos para denotar las vocales. Sin embargo, los alfabetos consonantales (llamados por al-

gunos «silabarios») tuvieron su origen entre los protocanaanitas que hablaban un idioma semita occidental alrededor de 1500 a.C. Los textos conocidos son de dos clases, el palestino antiguo (siglos XVII a XII a.C.) y el protosinaítico, hallado alrededor de las minas de turquesas del Sinaí. A éstos siguieron el fenicio antiguo, que hicieron suyo los israelitas poco después del siglo XIII a.C. y que constituyó asimismo la base del alfabeto griego (G. Driver, 1948).

La escritura protocanaanita precedió a la fenicia, la hebrea y la aramea. La primera se extendió rápidamente por el Mediterráneo gracias a la actividad mercantil; la columna Nora de Cerdeña data del siglo XI a.C. Esto y la forma de determinados caracteres han sugerido a algunos estudiosos y por razones epigráficas que los griegos pudieron tomar el alfabeto semítico ya en el siglo XI a.C. Aunque pueda ser ciertamente así, fue el «fenicio» el que de una forma u otra proporcionó la base de todas las escrituras alfabéticas de Occidente, incluida la etrusca, mientras que el arameo se extendió hacia Oriente y llegó a la India, Tibet y los pueblos tagalos de las Filipinas, y fue incluso adoptado por los mismos hebreos cuando abandonaron su propia versión del protocanaanita (Havelock, 1976). JG

Véase también CULTURAS ORALES.

Otras lecturas J. Goody, 1986, 1987.

sistemas de linaje segmentario

Modelo que se basa en los principios de la DESCENDENCIA unilineal para explicar la función homeostática de las sociedades acéfalas o sin organización central. El más conocido en antropología es el que se encuentra en *The Nuer* (1940) de E.E. EVANS-PRITCHARD, aunque ya en 1873 A. HANOTEAU y A. LETOURNEUX habían descrito a los bereberes de la Cabila como poseedores de un sistema de alian-

zas que, en su opinión, producía una equilibrada estructura social libre de liderazgos, sencilla y democrática. Émile DURKHEIM (1933) se sirvió de sus datos, al igual que de la recreación histórica de W. Robertson SMITH (1885) de la temprana organización social árabe, como base para su célebre teoría de la estructura «mecánica» replicativa de las sociedades primitivas.

La teoría de Evans-Pritchard era, no obstante, más compleja que la de sus predecesores. Donde éstos sólo habían visto oposición equilibrada en un nivel genealógico, Evans-Pritchard afirmó que la organización social de los nuer se fundaba en un sistema de descendencia patrilineal que situaba a cada individuo en una estructura piramidal internamente equilibrada compuesta de numerosos niveles de oposición y segmentación integrados. Así, describe a los nuer como segmentados en una serie descendente de grupos que se ramifican a partir del nivel «tribal» primigenio en líneas primarias, secundarias y terciarias o mínimas. Los componentes de los segmentos existentes en cada nivel descienden de grupos de hermanos, de modo que los segmentos primarios lo hacen de los hijos del antepasado apical, los secundarios de los hijos de cada hijo del antepasado apical, y así sucesivamente hasta alcanzar el nivel mínimo. En principio, en cada nivel de segmentación existen automáticamente aliados y enemigos en razón de la posición genealógica relativa. O, como pone de manifiesto el proverbio oriental proximal: «Yo frente a mis hermanos; mis hermanos y yo frente a mis primos (patrilineales); mis primos, mis hermanos y yo frente al mundo». En este sistema, el control social se decía garantizado por la *oposición complementaria* que, en caso de conflicto, se tenía por único medio efectivamente disuasorio de la VIOLENCIA socialmente destructiva porque cualquier

individuo en liza hallaría apoyo inmediato en la totalidad de los grupos de su línea a uno y otro lado del punto de ramificación del linaje segmentario. Los grupos se equilibrarían y harían de la mediación una necesidad lógica para resolver el conflicto.

La descripción paradigmática del sistema de linaje segmentario se debe a Marshall Sahlins (1961). Al margen del principio de organización complementaria y de la necesidad de la mediación interna en caso de litigio, observó que los sistemas segmentarios replican la distancia genealógica en el terreno como separación física entre grupos relacionados y que la pertenencia a unidades de linaje establece derechos sobre la tierra y corresponsabilidad en las disputas. Sahlins definió también el principio de sociabilidad segmentaria, en virtud del cual la violencia adquiere más honorabilidad proporcionalmente a la distancia segmentaria, y llamó la atención sobre la naturaleza relativa de los linajes, que se configuran motivados sólo por la oposición. Como dijo: «El segmento de linaje no puede existir solo, sino "contra"» (1961, p. 333). Por último, señaló que los sistemas segmentarios tenderían a propagarse a expensas de las sociedades acéfalas menos organizadas, carentes de capacidad estructural para unirse contra sus oponentes.

Veinte años después de la publicación de *The Nuer*, el modelo segmentario había ganado notable popularidad y se aplicaba al estudio de todo el continente africano y otros lugares, en especial del Oriente Medio. Sin embargo, hubo también críticas que pusieron de relieve: (1) el desajuste entre la organización neta de grupos de descendencia según definía la teoría y la caótica realidad a menudo observada en el terreno; (2) la ausencia de funciones colectivas prácticas, como el control de los recursos, el matrimonio,

el culto religioso y la defensa en muchas entidades definidas como grupos de linaje o clanes; y (3) el chocante modo en que la afiliación a un linaje dado en determinadas sociedades tribales parecía opcional y basada en consideraciones económicas y políticas prácticas más que asignada por cuna como requería la teoría. (Véase, por ejemplo, E. Peters, 1967; A. Kuper, 1983b; Munson, 1989.) Incluso el mismo Evans-Pritchard se alejó de su primera formulación para reconfigurar la estructura segmentaria como modelo ideológico o hermenéutico más que homeostático o mecánico (1950).

Con todo, la organización por linajes segmentarios sigue teniendo sus defensores, que reivindican su utilidad si se usa con cuidado, como marco conceptual indígena que junto con otros factores sirve para estructurar las relaciones y rivalidades locales (véase, por ejemplo, Gellner, 1969; Salzman, 1978; Dresch, 1986). CS Otras lecturas Barth, 1959b; Fortes, 1949b, 1953; Middleton y Tait, 1958; Montagne, 1930.

sistemas de matrimonio Conceptos tan simples y ordenados como para merecer el nombre de «sistemas de matrimonio» existen tan sólo en la mente de algunos antropólogos, en especial de los a veces llamados «teóricos de las alianzas». Estos especialistas, aunque coinciden en muchos aspectos con los llamados «antropólogos estructurales», no han logrado apreciar la riqueza y complejidad de la estructura del comportamiento en la realidad, han interpretado erróneamente los datos etnográficos, han ignorado a sus críticos y, en consecuencia, han creado lo que los filósofos llaman «sistemas cerrados de pensamiento». Todo esto ha sido imputado a LÉVI-STRAUSS (1969a), Dumont (1957) y otros, en particular por Scheffler (1970, 1973), asistido en cierta me-

dida por W. Shapiro (1982) y otros. Dado, no obstante, su carácter cerrado, la TEORÍA DE LAS ALIANZAS ha ignorado los ataques y ha sobrevivido, aunque con declive general de los estudios en torno al PARENTESCO, otrora en posición preeminente, sobre todo en textos introductorios y a veces no poco influyentes (Robin Fox, 1967; Service, 1971).

La teoría de las alianzas ha manejado un sentido esencialista del matrimonio como relación entre un hombre (o un colectivo de hombres) y otro, donde las mujeres figuran sólo como «mensajes» o «préstamos». Ocioso es decir que, no ha gozado del favor del feminismo. Igual cabe decir de otros proyectos asertivos masculinos (por lo común colectivos) como la CAZA, el SACRIFICIO y los CULTOS de los hombres. Todo ello para sugerir que la teoría de las alianzas no constituye un cuerpo de proposiciones acerca del mundo externo, sino un conjunto de fantasías androcéntricas que menosprecia, ignora o rechaza sin más la personalidad de la mujer. No se pretende con ello minimizar dichas teorías —estas fantasías forman parte importante de la ideología vigente en el mundo «moderno», y más aún en las poblaciones «premodernas», sino tan sólo describirlas tal cual son.

El comportamiento pertinente al matrimonio en el mundo real se aborda con más justicia con una etiqueta más modesta, como «arreglos» (Hiatt, 1967, 1968) o, mejor aún, «acuerdos», pues ello sugiere una sutileza mayor y, por tanto, una percepción antropológica más fina. Así, los comparativistas han venido debatiendo desde hace años si todas las poblaciones comparten los conceptos que nosotros, los «modernos», tenemos del «matrimonio» (Leach, 1961b; Rivière, 1971; Krige, 1974; J. Shapiro, 1984). Los aspectos más controvertidos hacen referencia a la coresidencia y a la identidad por GÉNERO. Por ejemplo, los miembros de una

categoría de casta única del sur de la India representan una ceremonia en la que una mujer es unida a un hombre que en lo sucesivo goza sobre ella de derechos sexuales y de visita, pero que sigue residiendo en su lugar habitual (Gough, 1959). El mismo modelo de residencia «natolocal» se ha identificado en otros lugares, como África occidental (Fortes, 1949a). En el este y el sur de África, las parejas unidas por lo que llamaríamos «matrimonio» suelen coresidir, aunque a veces forman pareja mujeres (Oboler, 1980; O'Brien, 1977). Sin embargo, parece que en estos casos uno de los miembros de la pareja asume ciertos aspectos del rol «masculino», obviamente no como genitor, para el que se recurre a un tercero conyugal. Estos «casos» africanos no sólo ilustran algunos aspectos de las variantes de unión conyugal observadas en determinadas poblaciones humanas, sino también las complejidades que entraña la descripción de la vida de una sola población. Pues el «marido femenino» es localmente reconocido como tal; no se trata pues, simplemente, de una mujer que actúa como hombre, sino del miembro de una pareja de clase distinta de las más. En cambio, la cuestión de si el caso surindio es «realmente» matrimonio es materia de definición, no empírica (Goodenough, 1970).

Aunque a primera vista el matrimonio corriente en el mundo occidental puede parecer muy diferente de lo expuesto, consideraciones más profundas lo niegan. Y es que también cuentan entre nosotros nociones como «separación marital», que puede o no ser una fase en la disolución de un matrimonio (véase DIVORCIO). Y especialmente en años recientes hemos experimentado, aunque las más de las veces de forma vicaria, matrimonios mujer-mujer, presumiblemente con más contenido erótico que en el caso africano (Weston, 1994). He ahí, pues, detalles

que nuevamente evocan las complejidades del matrimonio en una población dada y que implican perspectivas temporales: la construcción (o desmantelamiento) de un matrimonio se percibe como proceso más que como evento; y la propia «institución» no constituye una esencia platónica, sino algo que está sujeto al cambio histórico. Todo ello, junto con los datos africanos y del sur de la India, debiera prevenir contra una delimitación demasiado drástica entre los matrimonios «premoderno» y «moderno». Algunos de nosotros podemos sentirnos, por ejemplo, con el matrimonio mujer-mujer; otros, no. Pero estos juicios «morales» no debieran formar la base de teorías sobre la EVOLUCIÓN social, como ocurría con el progresismo del siglo XIX (Morgan, 1877) y ocurre en la teoría primitivista más reciente (Lee, 1892; Service, 1971). La evolución en el mundo real es mayoritariamente divergente y propicia una multiplicidad de formas, no el «despliegue» metafórico de una tipología muy simple (Nisbet, 1969).

Por las mismas razones, es abusiva la homilía libresca (y de la teoría de las alianzas) de que, en la sociedad moderna, el matrimonio es una relación entre individuos, mientras que en las sociedades «premodernas» se refería a «grupos», además de preservar la tipología evolutiva. Alguien —en general el padre— «concede la mujer» en la mayoría de los matrimonios religiosos modernos. Y los individuos modernos de edad inferior a la establecida necesitan el consentimiento paterno para desposarse. Y aunque en el mundo moderno es posible mantener un matrimonio sin reconocimiento de los parientes «políticos» (o «afines», como dicen los antropólogos), la mayoría de la gente parece sufrir cierta presión para que esta clase de relación se mantenga. Contrariamente, aunque el matrimonio en las poblaciones premodernas tiene a

veces determinadas implicaciones para con grupos del tipo que los antropólogos han llamado «clanes» y «estirpes», no siempre es así. Y aun si éstas existen, los agentes efectivos en el arreglo de un matrimonio no son tales grupos, sino parientes próximos de la novia y, más raramente, del novio: exámenes recientes de datos al respecto procedentes de la Australia aborigen (W. Shapiro, 1979), África (J. Goody, 1973; A. Kuper, 1982a) y Melanesia (M. Strathern, 1984) lo han puesto de manifiesto. La edad de los esposos potenciales sería un factor preeminente en todas las culturas, afectando al grado en que las personas pueden controlar su destino marital: así es, de hecho, en partes del litoral norte de Australia, donde las mujeres eran tradicionalmente adjudicadas a los hombres antes incluso de nacer (Goodale, 1971; A. Hamilton, 1970), pero donde la edad de matrimonio mayoritaria es hoy para ambos sexos pasada la pubertad (Burbank, 1988).

De manera similar, los conceptos de «masculinidad» y «feminidad» subyacentes a las economías maritales pueden no ser tan diferentes entre las poblaciones premodernas y las modernas. Ciertamente es que en las primeras suele darse cierta medida de obligación por parte del esposo para con la familia de la esposa, como ponen de manifiesto las viejas nociones antropológicas de «PAGO POR LA NOVIA», «servicio nupcial» y «matrimonio de intercambio», nociones que no debieran esencializarse, sino más bien entenderse en su complejidad etnográfica. Así, el estudio de Marilyn Strathern (1984) de las ideologías de intercambio melanesias da cierta idea de la diversidad de estructuras prácticas y conceptuales que albergan a estas ideologías. Andrew Strathern (1980) ha revelado que en dos poblaciones del altiplano de Papúa Nueva Guinea la dote de la novia implica una gran variedad de prestaciones a lo largo de un lapso de tiempo prolongado,

siendo una minoría las que pasan de la familia de la esposa a la del esposo. Y es frecuente la combinación de intercambio matrimonial y prestación de servicios.

Con todo, aunque se aprecian materializaciones ocasionales de la masculinidad en el concepto del matrimonio y, con más frecuencia, limitaciones en el ALBERDÍO masculina, no hay duda de que es por lo común el miembro femenino de la pareja el materializado o, al menos, el más limitado en su papel de agente. Así, Jane Collier y Michelle Rosaldo (1981, p. 280) concluyen en su «análisis de servicios de la novia» que el matrimonio es en estas poblaciones «un logro masculino» (véase también Jane Collier, 1983; Kelly, 1993). Las nociones de intercambio matrimonial casi siempre asignan el papel de objeto a las esposas potenciales más que a los esposos, aunque —contra la teoría de la alianza— a menudo conceden papel de agente no sólo a los hombres, sino también a las mujeres en cuestiones no maritales (W. Shapiro, 1979). Y aunque la fortuna de la novia, como se ha observado, es a veces compensada por la del novio, las prestaciones implícitas en el primer aserto son probablemente las más sustanciales. (Las cláusulas de DOTE eurasiáticas no pueden en modo alguno entenderse como fortuna del novio: se trata, de hecho, de prestaciones hechas a la propia novia, o a la pareja recién casada, por los parientes de la novia, con la intención de proporcionar a la pareja la base económica de su vida en común; véase J. Goody, 1973; Tambiah, 1973.)

Dos consideraciones permiten comprender mejor el papel material de las mujeres. Una de ellas ya ha sido traída a colación: la edad subadulta en que las mujeres suelen desposarse, al menos en sus primeras uniones conyugales. Por el contrario, los hombres en igual circunstancia conyugal suelen tener más edad, la suficiente al menos para ser recono-

cidos como subadultos según el patrón local. Ello implica que han efectuado, o prometen efectuar, algún otro tipo (o tipos) de «logro masculino», como su incorporación a la jerarquía ritual de los hombres, la adquisición de habilidades cinegéticas o de pastoreo, o el inicio de una carrera «profesional». La segunda consideración es que, incluso en estas situaciones de dotación inherente a la novia, no es ésta en su totalidad la instrumentalizada, sino más bien su capacidad para la reproducción, de modo que el pago efectuado puede ser reembolsado si aquélla se revela estéril. En este sentido, la dote de la novia no es diferente de la noción moderna de que un individuo puede reclamar compensación por daños sufridos en una parte del cuerpo, o asegurarla, si la considera esencial para ganarse la vida (H. Schneider, 1968).

Dicho esto, sigue siendo notable que los atributos que los otorgantes maritales suelen requerir del yerno —en particular la responsabilidad implícita por la aceptación de la jerarquía masculina y la capacidad, demostrada o prometida, de «subvenir a»— coinciden sustancialmente con las que en «mercados más libres» impresionan a las propias esposas potenciales y son esencialmente distintas de las que los esposos potenciales tienden a buscar (Batten, 1992). Ello sugiere la existencia de algunas tendencias panhumanas en todos los arreglos esponsalicios. Aunque ésta pueda ser una posición impopular en las presentes guerras de géneros, ya no puede sostenerse seriamente que una perspectiva «biológica» es por necesidad políticamente reaccionaria (Degler, 1990), que implica inmutabilidad y es incompatible con el aprendizaje (Lehrmann, 1970) o que muestra falta de respeto por la variedad de «constructos culturales» (Borgerhoff Mulder, 1987) y carece de poder predictivo (Buss,

1989; A. Wolf, 1993). En todo caso, cualquier teoría del matrimonio que no incluya una perspectiva darwiniana es insuficiente como teoría general. WS
Otras lecturas Hiatt, 1965; F. Rose, 1960; Scheffler, 1977; W. Shapiro, 1981; D. Turner, 1974.

sistemas de matrimonio preferenciales De acuerdo con la TEORÍA DE LA ALIANZA, son aquellos cuyas reglas se expresan como preferencias más que como condiciones o prescripciones. MR
Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO PRESCRIPTIVOS.

sistemas de matrimonio prescriptivos De acuerdo con la TEORÍA DE LA ALIANZA, son aquellos cuyas reglas son obligatorias más que opcionales o de simple preferencia. MR
Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO PREFERENCIALES.

sistemas de parentesco Véase SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS.

sistemas de parentesco crow Fijan un conjunto de términos de parentesco que, al igual que el IROQUÉS, fusiona madre y hermana de ésta, padre y hermano de éste, y primos paralelos con hermanos (véase figura 1, en la página siguiente). El sistema crow es complicado por el hecho de que también fusiona a miembros de diferentes generaciones, de modo que el hermano de una mujer y el hijo de ésta son terminológicamente equivalentes, como también el hermano de la madre y el propio, al tiempo que los hijos del hermano de la madre comparten términos de parentesco con los hijos del hermano propio. El sistema crow es inversamente opuesto al OMAHA y en general se asocia con la DESCENDENCIA MATRILINEAL.

CL

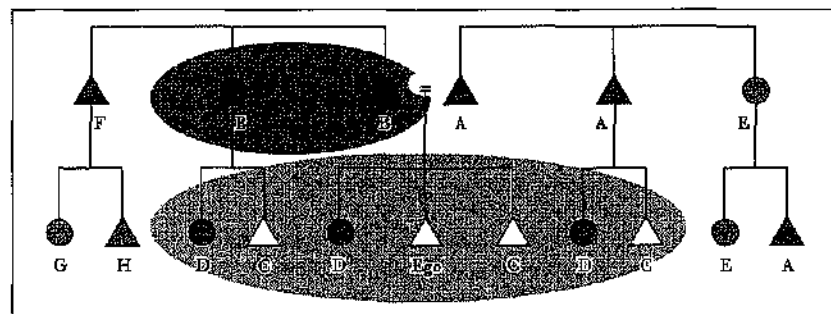


Figura 1. Sistema de parentesco crow.

sistemas de parentesco de doble descendencia Son aquellos que definen la DESCENDENCIA a través de las líneas materna y paterna a la vez, aun manteniéndolas claramente separadas. Los individuos de tal sistema serían miembros del patrilineaje paterno y del matrilineaje materno. Los tipos de propiedad, derechos y responsabilidades, o posición transmitida en estos sistemas, típicamente difieren, al igual que los fines perseguidos por cada grupo. La propiedad de bienes inmuebles, por ejemplo, puede ser transmitida patrilinealmente, mientras que la de los bienes muebles puede serlo matrilinealmente (Ottenerbg, 1968). MR

sistemas de parentesco descriptivos Reflejan las terminologías basadas en el uso de términos primarios combinados para indicar asimismo el parentesco más lejano. En estos sistemas, la voz «tío» se refiere tanto al hermano de la madre como al del padre. Los antropólogos usan con frecuencia este método al describir relaciones de parentesco transculturales a fin de evitar confusiones. MR
Véase también SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DEL PARENTESCO.

sistemas de parentesco dravidiano Organizan los términos de parentesco distinguiendo los PRIMOS CRUZADOS y otros parientes de los PRIMOS PARALELOS y demás parientes. Las terminologías dravidianas se asocian a menudo con el matrimonio entre primos cruzados y sistemas biseccionales de FRACCIONES exógamas. El sistema dravidiano se clasifica a menudo con el TROQUÉS. MR
Otras lecturas Trautmann, 1981.

sistemas de parentesco elemental Son aquellos donde todos los miembros de la sociedad se clasifican como parientes y dividen en categorías desposables y no (Lévi-Strauss, 1969a). MR
Véase también SISTEMAS BIFRACCIONADOS.

sistemas de parentesco esquimal (o lineal) Emplean una terminología de parentesco en la que los miembros de la FAMILIA NUCLEAR se distinguen por generación y género, mientras que otros parientes fuera del seno de ésta se agrupan sin especial distinción (véase figura 2). Los términos aplicados a los miembros de la familia nuclear no se extienden a otras categorías de parentesco. Los primos, en particular, no se distinguen por tipo. Las lenguas anglo-

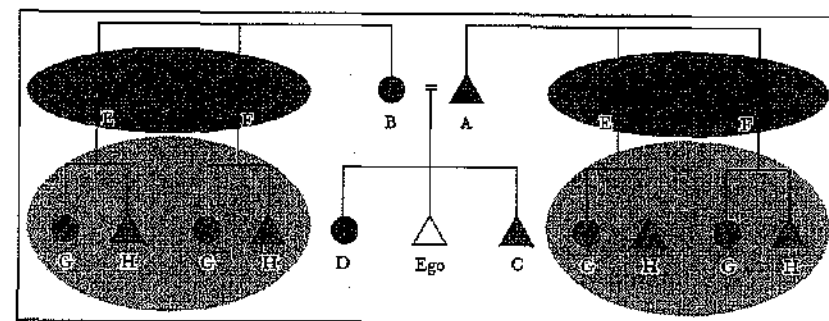


Figura 2. Sistema de parentesco esquimal.

sajonas y latinas acogen un sistema terminológico de parentesco parecido al esquimal, típicamente asociado con la descendencia COGNÁTICA. MR

sistemas de parentesco hawaiano Clasifican los términos de parentesco principalmente según la generación relativa a Ego, de modo que, por ejemplo, todos los hombres de la generación paterna se citan con el nombre del padre, y los primos se conocen como «hermanos» y «hermanas» (véase figura 3). Los términos de parentesco hawaiano son una de las variedades de los SISTEMAS DE CLASIFI-

CACIÓN DEL PARENTESCO a menudo asociados por la DESCENDENCIA AMBILINEAL Y LA RESIDENCIA AMBILocal. MR

sistemas de parentesco iroqueses Clasifican los términos de parentesco de modo que los parientes colaterales paralelos, como la hermana de la madre y el hermano del padre, reciben igual nombre que éstos. Sus hijos (primos paralelos de Ego) son llamados por el término aplicado a los hermanos. En cambio, los parientes colaterales cruzados, como el hermano de la madre y la hermana del padre, reciben apela-

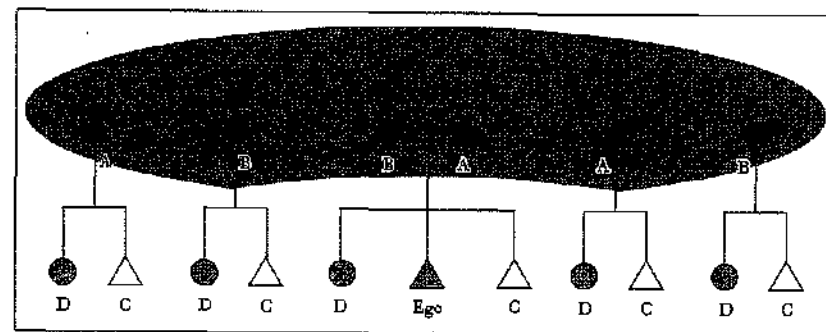


Figura 3. Sistema de parentesco hawaiano.

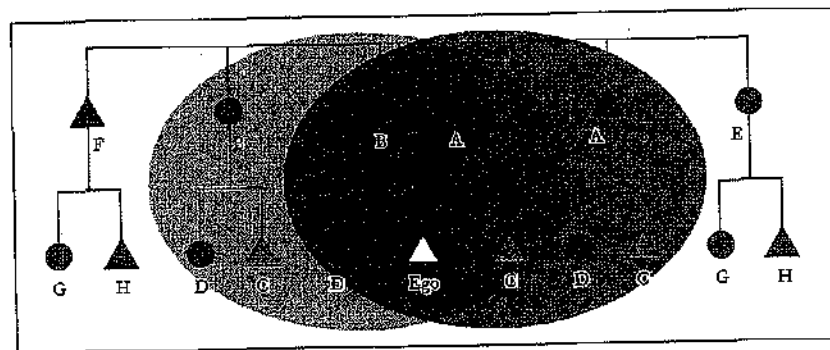


Figura 4. Sistema de parentesco iroqués.

ciones distintas, como ocurre igualmente con los primos cruzados (véase figura 1). El parentesco iroqués se asocia a menudo con la DESCENDENCIA MATRILINEAL. MR

sistemas de parentesco lineal

Véase SISTEMAS DE PARENTESCO ESQUIMAL.

sistemas de parentesco omaha
Son los que dan lugar a un conjunto de términos de parentesco que, como en el IROQUÉS, mezcla la hermana de la madre con ésta, el hermano del padre con éste, y los primos paralelos con los propios hermanos (véase figura 5). El sistema omaha, además, mezcla a miembros de diferentes generaciones del lado de la madre de modo que, por ejemplo, el hermano de ésta y el hijo de éste se denotan con igual término. El sistema omaha se asocia en general con la DESCENDENCIA PATRILINEAL. MR
Véase también SISTEMAS DE PARENTESCO CROW.

sistemas de parentesco sudaneses
Usan un gran número de términos de parentesco primario que reflejan claramente las categorías socialmente más importantes (véase figura 6). El sistema de parentesco sudanés se asocia típicamente con la organización social pa-

trilineal entre los PASTORES NÓMADAS del noroeste africano. MR

sistemas médicos Constan de componentes tanto cognitivos como comportamentales y se encuentran en todas las culturas; se estudian como parte de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

El componente cognitivo de un sistema médico se centra en teorías de etiología, o causa, de la ENFERMEDAD y suele requerir una taxonomía de las entidades patológicas agrupadas según su agente causal. El estudio del saber cultural acerca de la enfermedad y su vinculación con el diagnóstico diferencial y las acciones curativas recibe el nombre de «etnomedicina». Los componentes comportamentales de los sistemas médicos se refieren a las interacciones sociales de los sanadores y a la organización de las instituciones a través de las que se suministran los servicios médicos a la población.

En las sociedades tecnológicamente sencillas, como las formadas por bandas y tribus que tienen CHAMANES como sanadores principales, el sistema médico forma parte integral de la RELIGIÓN local, de la cual es a menudo indistinguible. Por el contrario, en las SOCIEDADES COMPLEJAS desde el punto de vista tecnológi-

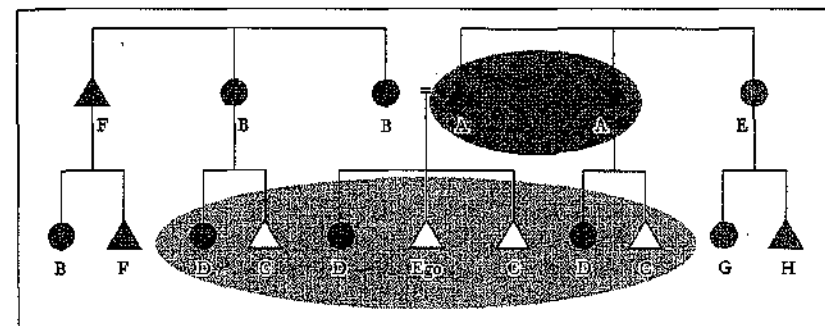


Figura 5. Sistema de parentesco omaha.

co, el sistema médico primario suele ser principalmente secular y caracterizado por la existencia simultánea de múltiples sistemas médicos o tradiciones, situación que se ha dado en llamar de pluralismo médico.

En sentido cultural, un sistema médico es un conjunto organizado de ideas relativas a una tradición terapéutica particular (por ejemplo, china, ayurvédica, homeopática y biomédica). Los antropólogos médicos usan el término «biomedicina» para referirse a la tradición de los métodos científicos de diagnóstico y curación biológicamente orientados. La biomedicina es una tradición relativamente re-

ciente, tecnológicamente compleja y a menudo de gran éxito terapéutico. Históricamente conocida como medicina alopática, el saber y la tecnología de la biomedicina han crecido con suma rapidez y con ello el prestigio y la profesionalización de sus practicantes. El sistema médico científico es internacional, cosmopolita, dominante y hegemónico. No obstante, no se libra de la influencia de la cultura. Los supuestos culturales y epistemológicos de la biomedicina han sido estudiados por los antropólogos médicos (Rhodes, 1996), al igual que las importantes y fascinantes diferencias nacionales y regionales en su ejercicio,

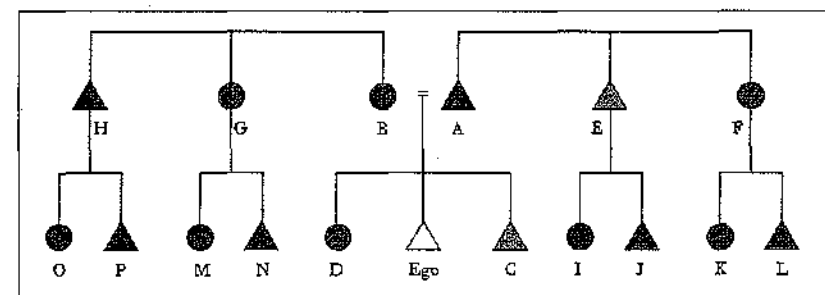


Figura 6. Sistema de parentesco sudanés.

en especial entre los países europeos y Estados Unidos. Entre las diferencias documentadas están la interpretación de la esquizofrenia o qué consiste la hipotensión sanguínea, así como la frecuencia y los estilos de la cirugía practicada (Payer, 1988).

En sentido comportamental, un sistema médico puede considerarse análogo al orden socioeconómico. Se usan una o más tradiciones médicas para producir y distribuir servicios médicos y resultados en una comunidad o región particulares (A. Young, 1983). Los que practican la medicina deben ser adiestrados, los pacientes han de recurrir a sus servicios, los actos curativos deben ser realizados de manera particular, y los sanadores deben ser compensados por sus servicios. Las políticas y filosofías sociopolíticas varían entre las naciones-estado contemporáneas, lo cual influye indudablemente en la práctica de la medicina y el acceso a la atención sanitaria.

Considerada como sistema cultural, la biomedicina se convierte en una etnomedicina entre muchas otras, es decir, que se basa en presupuestos y valores culturales asociados con reglas de conducta e insertos en un contexto mayor (Hahn, 1995). No cabe duda de que la fe del paciente y de su familia en el terapeuta y en el poder de la medicina desempeñan un papel fundamental en el proceso de la curación. Todos los sistemas médicos implican procesos de curación simbólicos (a veces denominados «efecto placebo»).

Los antropólogos médicos han tratado de establecer una tipología de los sistemas médicos en las diferentes culturas. George Foster (1976), por ejemplo, distinguió entre sistemas médicos «personalistas» y «naturalistas» basándose en la teoría predominante de las causas de la enfermedad. En los sistemas personalistas, la dolencia resulta de situaciones indivi-

duales derivadas de la BRUJERÍA o la retribución por parte de espíritus. En los sistemas naturalistas, la enfermedad es el resultado de algún desequilibrio en los procesos fisiológicos normales, como en un sistema humoral, cuando un exceso de líquido humoral produce síntomas patológicos.

Un sistema médico puede entenderse como una sistema social consistente en cometidos organizacionales en estructuras institucionales insertas dentro de un sistema social más amplio. Los dos papeles más importantes corresponden respectivamente al sanador y al paciente. Como sanadores, los chamanes suelen ser independientes e idiosincrásicos; típicamente recurren al trance para comunicarse con el mundo de los espíritus con miras a establecer un diagnóstico. En sociedades más complejas, las funciones médicas suelen ser especializadas. Los sistemas biomédicos se caracterizan por un alto grado de especialización y una jerarquía de prestigio entre especialidades. Los procesos sociopolíticos de profesionalización han sido estudiados también por los antropólogos. Last (1996) identificó tres niveles de profesión: (1) profesiones biomédicas convencionales favorecidas por todos los estados contemporáneos; (2) profesiones de medicina alternativa (por ejemplo, homeopatía, ayurveda, acupuntura y quiropráctica), a menudo reconocidas por los gobiernos y que mantienen un sistema formal de terapia enseñado en instituciones especiales; y (3) los procesos emergentes de profesionalización en medicina tradicional que amalgaman un grupo diverso de practicantes locales en busca de reconocimiento oficial y que se dan sobre todo en los países del tercer mundo. Las relaciones entre las diversas profesiones en una sociedad médicamente pluralista es importante, pero es el comportamiento de búsqueda de la salud por parte de los pacientes (la jerarquía

del recurso terapéutico) el que rige el sistema médico global. La profesionalización y la utilización de practicantes médicos tradicionales son materias importantes dada la escasez de personal sanitario asistencial con que se enfrentan muchas naciones.

El ROL del paciente en el sistema médico comprende el de enfermo, concepto desarrollado por Talcott Parsons (1915b). Una persona que asume el papel de enfermo queda temporalmente exenta del comportamiento normativo y desempeña, o así se espera, determinados papeles de doliente: obedecer al médico, reducir poco a poco su dependencia de él, y a la postre sanar, para recuperar los roles y comportamiento contemplados por la norma.

PB y KHT
Véase también CLASIFICACIÓN, ETNOBOTÁNICA, ETNOPSILOGÍA, ETNOCIENCIA.

sistemas seccionarios Forma del INTERCAMBIO MATRIMONIAL clásicamente asociada con los aborígenes australianos, donde la sociedad se divide en clases matrimoniales o secciones entre las que circulan las esposas, de modo que cada grupo es dador de esposas a otro como receptor de éstas un tercero.

MR
Véase también TEORÍA DE LA ALIANZA.

sistemas y sociedades hidráulicas Un sistema hidráulico es un conjunto culturalmente propio de técnicas, instituciones y prácticas sociales por las que una sociedad organiza y utiliza sus recursos hídricos. Dadas las características físicas del caudal líquido, los sistemas hidráulicos son a la vez integradores (que implican cooperación y organización) y generadores de conflictos. Por esta razón han sido especialmente interesantes para los antropólogos, quienes han reconocido que el riego general pone de manifiesto solidaridades para articular el interés común de los regantes.

De ahí que algunos teóricos hayan caracterizado como «sociedades hidráulicas» a las civilizaciones cuyas instituciones parecen haber sido marcadamente estructuradas por el desarrollo y la gestión de sistemas hidráulicos. En primer lugar, Hegel (1975, pp. 158-159) propuso que los primeros centros de la civilización incorporados como estados independientes surgieron en grandes valles fluviales donde la acumulación gradual de lodos había hecho el suelo particularmente fértil:

Las tierras más fértiles se encuentran en las llanuras fluviales; la agricultura se estableció en ellas, y con ella se introdujeron los derechos de existencia en comunidad. El suelo fértil determina automáticamente la transición a la agricultura, que, a su vez, genera saber y previsión.

Hegel no mencionó la irrigación ni tenía una conciencia clara de la especificidad institucional de la agricultura de regadío. Luego fue Karl Marx quien identificó al control del agua como factor clave en el desarrollo de lo que dio en llamar la «sociedad asiática», el elemento responsable de su diferenciación de la sociedad antigua, feudal o capitalista. Para Marx, el control del agua en tierras áridas era condición necesaria para el control de los medios de producción. La conclusión hegeliana de que la agricultura en las cuencas de los ríos estimula la creación de «derechos de existencia en comunidad» parece contradecir la declaración de Marx de que la escala de los valles irrigados era excesivamente grande para generar asociaciones voluntarias. Según Hegel, la agricultura aluvial proporcionó el estímulo primario para el desarrollo de las civilizaciones y creó las solidaridades comunitarias que impone la gestión del agua. Por último, Karl A. Wittfogel (1957) sistematizó y amplió las hipótesis de Marx observando que muchas sociedades de la antigüedad basadas en el regadío habían desarrollado

respuestas políticas similares a la de la gestión hídrica, entre las que destacan el gobierno despótico, la creación de «burocracias agrogerenciales» con función central de control de las aguas, los programas de edificación monumental (comprendidas las obras hidráulicas, pero no exclusivamente éstas), el uso de mano de obra masiva, el desarrollo de técnicas astronómicas suficientes para predecir la variación estacional del caudal del agua y las matemáticas que tales cálculos y sus aplicaciones burocráticas requerían, al igual que la emergencia de clases sacerdotales que atesoraran este saber natural. A nivel más general, Wittfogel propuso que quien controla el agua controla el poder, y que el primero requiere un alto grado de autoridad centralizada. En el esquema evolutivo de Julian STEWARD (1955, pp. 193-196), las eras de «Desarrollo y Florecimiento Regionales» comprenden el riego de todas las sociedades estudiadas, como Perú (riego intervalles), Mesoamérica (riego local, *chinampas*), Mesopotamia (riego a gran escala) y China (riego con pozos y acequias locales). La tesis de Wittfogel generó muchas más (los trabajos relacionados con las aguas deben ser resueltos mediante masiva aportación de mano de obra; la escala de las obras hidráulicas se relaciona con la organización social general; el liderazgo político se identifica con el control del riego: el régimen de control hídrico se expresa en la religión dominante, etc.), luego puestas a prueba por antropólogos, arqueólogos e historiadores a partir de la década de 1960 (véase Gray, 1963, pp. 7-8). El consenso en esta investigación se da en la consideración de que las sociedades hidráulicas, según las define Wittfogel, ciertamente han existido, pero sólo con un limitado número de parámetros comunes, a saber: en climas áridos donde el riego es necesario y donde, además, hay grandes ríos

y la inundación estacional representa un problema. Por consiguiente, la hipótesis rige para civilizaciones del antiguo Egipto y la Media Luna Fértil de Mesopotamia, valle del Indo, la China del río Amarillo y, con algunos ajustes, el México azteca y el Perú inca. En medios semiáridos, la respuesta institucional es muy diversa. El estudio de los templos de agua balineses de Lansing (1991) demuestra que las condiciones de coordinación que requiere el riego pueden dar lugar a un sistema administrativamente centralizado, pero no políticamente, que es independiente del estado y que, en parte, entra en conflicto con él (Valeri, 1991).

La mayoría de los estudios antropológicos de los sistemas hidráulicos se centran en el riego como componente nuclear. Pero los sistemas de riego urbanos presentan complejidades de orden algo diferente aunque claramente relacionadas con cuestiones de centralización y control. Dado que el suministro de agua y que la captación de sus residuos no quedan a la vista de los usuarios, el control burocrático es prácticamente completo. A medida que las estructuras hidráulicas urbanas han incorporado, por eficiencia de gestión, complejos sistemas informáticos, a finales del siglo XX ha surgido una burocracia urbana «hidrogerencial» con técnicas obviamente enigmáticas que en la órbita más circunscrita de las ciudades modernas revela muchas de las características de las burocracias agrogerenciales de Wittfogel. TG

Véase también DESPOTISMO ORIENTAL, ESTADO.

Smith, W. Robertson (1846-1894) William Robertson Smith nació en Aberdeenshire, Escocia, en 1846. Educado en Aberdeen y Edimburgo, fue profesor de hebreo y exégesis del Viejo Testamento en Aberdeen, coeditó la nove-

na edición de la *Encyclopaedia Britannica* y sucedió a W. Wright como profesor de árabe en la cátedra Thomas Adams en Cambridge. En el segundo decenio de su vida ya publicó diferentes escritos sobre filosofía y matemáticas.

Hijo de un ministro de la Iglesia Libre (Free Church) fue expulsado de su cargo en Aberdeen por los Wee Frees por promover formas modernas de crítica bíblica (Smith, 1878). Su influencia en antropólogos franceses como MAUSS y DURKHEM y británicos fue notable.

Smith afirmó que en la RELIGIÓN antigua la práctica antecedía a la doctrina, y el ritual al mito. Su búsqueda de los supuestos tácitos que informan la práctica es intensamente moderna. Además, dijo: «El círculo en que nació el hombre no era simplemente una sociedad humana... pues el cuerpo social estaba compuesto no sólo de hombres, sino de éstos y de los dioses» (1889, pp. 30-31). Sus postulados, junto con la obra de Fustel de Coulanges, fueron la avanzada del enfoque sociológico del culto y del ritual. El análisis del parentesco árabe realizado por Smith fue distorsionado por la doctrina evolutiva de su amigo John McLennan. No obstante, *Kinship and marriage in early Arabia* (1885) es la base de importantes visiones futuras de la «segmentación» y más generalmente de los análisis sobre la autodefinición de los grupos. Smith visitó varias veces el mundo árabe y redactó entradas enciclopédicas sobre una gran variedad de temas árabes, así como sobre la escritura hebrea. Su erudición y originalidad siguen ganándole lectores.

Su teoría del SACRIFICIO como «comunidad» no es aplicable universalmente. Sus opiniones sobre TOTEMISMO y MATRIARCADO son propias de su tiempo, al igual que su opinión sobre el progreso moral desde la religiosidad colectiva a la individual. Pero su afirmación de que

por crianza todos pertenecen a una «sociedad natural» señala el verdadero comienzo de la antropología social. PD Otras lecturas Beidelman, 1974b; Dresch, 1987; W. Smith, 1882, 1912.

sobrenatural Véase MAGIA, BRUJERÍA.

socialismo Es (1) un modo de organizar la producción; (2) una época de la historia económica; y (3) una etiqueta para una vasta y diversa muestra de ideologías. Como ideología, el pensamiento socialista ha acompañado al desarrollo del CAPITALISMO creando un nuevo foco para perspectivas y movimientos críticos para con el sistema capitalista en sí o para diversos experimentos sociales y políticos con miras a mejorar las consecuencias más lesivas del desigual desarrollo propiciado por aquél. En la práctica, aunque no siempre en la teoría, los socialismos revolucionario y reformista se han concentrado en la acción y las instituciones del ESTADO. Para el socialismo reformista ello ha implicado la regulación estatal de los mercados y la creación de una serie de instituciones y programas de apoyo y suplementación de los ingresos, suministro de servicios a familias e individuos, etc.

Tanto para los socialistas como para sus críticos, el rasgo distintivo crucial del socialismo se encuentra en la regulación estatal del MERCADO, pues si los mercados libres son consustanciales al capitalismo, cualquier implicación del estado en ellos puede considerarse socialista. Pero esta visión genera dos problemas. En primer lugar, teóricos como Karl Polanyi (1944) señalaron que los estados habían intervenido siempre en la creación y regulación de los mercados a lo largo de la historia del capitalismo y que, de hecho, los «mercados autorregulados» habían sido fenómenos relativamente efímeros, in-

cluso en el siglo XIX. En segundo lugar, desde una perspectiva marxista, el aspecto crítico del socialismo es el control estatal de la *producción*, no la regulación del mercado.

Marx se centró principalmente en un análisis del capitalismo y fue poco lo que expresó acerca del socialismo (que consideraba un período de transición hacia el comunismo), de modo que fueron las generaciones de teóricos marxistas y partidos políticos posteriores las que desarrollaron una teoría y un programa socialistas detallados y prácticos. Así, la *teoría* del socialismo surgió en el siglo XX estuvo estrechamente vinculada con la experiencia de regímenes estatistas «realmente existentes» controlados por autoproclamados partidos marxistas y socialistas en un mundo todavía dominado por las relaciones de producción capitalistas (Verdery, 1991). La persistente importancia del capitalismo en la economía mundial ha estructurado las propias economías de estado y ha puesto coto a toda consideración evolucionista del socialismo como época de la historia económica.

En una declaración clásica, Lenin (1926) proclamó que la contradicción principal del capitalismo residía en que, si bien la propia producción se hacía progresivamente colectiva, la propiedad de la misma seguía siendo privada. Es decir, que a medida que la escala de producción crecía en magnitud y complejidad, su control seguía en manos de individuos o corporaciones capitalistas. Lenin propuso resolver esta contradicción mediante el control estatal de la producción y de las relaciones sociales o colectivas de propiedad de ésta. Para ello hacía falta que un movimiento político se hiciera con las riendas del estado en nombre de la colectividad, en especial de la clase obrera. Sin embargo, este argumento genera un desliz conceptual entre lo «social» y lo

«colectivo» e identifica al estado como agente e instrumento de lo social. Pero el propio estado es un producto histórico y agente con «intereses» propios. Se asocia con la historia de las instituciones y estructura del aparato del estado, y con «clientes» que forman parte o dependen de él, de sus recursos, ingresos y poder. Estos problemas fueron especialmente importantes dado el escenario e historia de los regímenes de estado socialistas que emergieron entre 1917 y 1989.

El propio Marx se declaró escéptico sobre el papel progresista del estado en cualquier sociedad poscapitalista, quejándose de que «uno no se aproximaba más al problema por mucho que multiplicara por mil las combinaciones posibles de las palabras gente y mundo» (Marx, 1933). En su opinión, tal como había surgido el estado en las sociedades capitalistas, sería abolido al cabo de un breve período de transición entre capitalismo y comunismo, éste como «dictadura revolucionaria del proletariado». Pero esto no era en sí ninguna solución, como pondrían de manifiesto los desarrollos posteriores. Pues, a diferencia de Lenin, Marx creía que la contradicción del capitalismo no residía en la relación existente entre la producción social y la propiedad privada *per se*, sino en la valoración pertinente, en una economía organizada alrededor de la producción de bienes entre los cuales contaba incluso el trabajo mismo. En contexto con una economía de bienes basada en el trabajo libremente remunerado, la organización del estado y la propiedad de la producción no resuelven nada: simplemente sustituyen a un amo por otro. Los regímenes socialistas del siglo XX trataron de resolver en la práctica este problema creando economías basadas en la producción, circulación y distribución de valores de uso a través de mecanismos estatales de apropiación y distribución, al tiempo que se

mantenía el extrañamiento práctico de los trabajadores respecto de los medios de producción. En una lectura inmediata, aunque superficial, ello podría implicar la unión de la producción y la propiedad colectivas, pero en lenguaje más directo no era sino producción social y propiedad estatal.

Persiste, no obstante, la importancia del pensamiento socialista como foco de perspectivas críticas sobre el desarrollo y la práctica del propio capitalismo. Como ideal, los teóricos socialistas más incisivos y rigurosos han desarrollado sus ideas mediante una crítica de la dinámica y las relaciones fundamentales del capitalismo. La extinción de una forma de régimen estatista y de las teorías acomodaticias y justificatorias que le daban apoyo podría preparara el terreno intelectual y político para una labor nueva y creativa. WR. Otras lecturas Konrad y Szelenyi, 1979; Verdery, 1996.

socialización Se ha definido como «transmisión intergeneracional de la cultura» (T. Williams, 1972) y como «modo en que los individuos llegan a formar parte de la sociedad integrando en su propia experiencia una parte de la cultura de ésta y representándola mediante comportamientos aprendidos» (T. Schwartz, 1976b, p. ix). Desde los tiempos de Margaret MEAD, con su trabajo precursor sobre infancia (NIÑOS) Y ADOLESCENCIA, el tema ha sido capital para la antropología. La misma Margaret Mead (1963) distinguió entre inculturación o proceso de aprendizaje de una cultura particular, y socialización, que definió como demandas impuestas a la persona por la sociedad. Hoy el término comprende ambos conceptos.

La cultura se transmite normalmente de generación en generación desde los adultos a los niños, y desde los expertos en un campo dado a los novicios en el

mismo. Pero esta noción de transmisión directa de la cultura puede ser equívoca porque supone que el aprendizaje es esencialmente un proceso pasivo sin intervención directa del que aprende. Estudios recientes han destacado que para la adquisición de cultura es indispensable la mediación de procesos de aprendizaje activos (J. Briggs, 1992).

Los encuentros que llevan a los individuos a abrazar una cultura específica haciendo posible así su propia integración en la corriente de la vida social pueden ser de varias clases. Los individuos topan con la cultura en forma personificada en otros que para ellos son importantes (padres, maestros, héroes) y con los que se identifican; también pueden descubrir la cultura en rituales que incorporan imágenes, ya personales, ya de la vida social, que son reverenciadas y que posean realidad empírica (como los ritos de gran relieve vital asociados con la pubertad, el matrimonio, la gestación y la muerte) (Parish, 1994). Como sabe todo estudiante de una lengua extranjera, el aprendizaje y uso de una lengua requiere también el compromiso activo con la cultura que la ha producido, y los niños aprenden la cultura al tiempo que la lengua (P. Miller y Hoogstra, 1992; E. Schieffelin y Ochs, 1986a). En los relatos que intercambian acerca del mundo que les rodea y de sus vidas, la sociedad y ellos mismos, los individuos crean y transmiten constructos culturales (P. Miller y Moore, 1989; P. Miller *et al.*, 1990). El resultado es que esa redundancia de valores y significados capitales puede configurar lo que para el actor no es sino vida y realidad (y que los antropólogos llaman formas culturales de vida adquiridas a través de la socialización) (R. Levy, 1973, 1978). Las gentes pueden encontrar estos constructos culturales clave en múltiples contextos, y aunque cada uno de ellos ayuda a los ac-

tadores a aprender cómo organizar su comportamiento por vías culturales específicas, también modulan, refuerzan y califican, respectivamente, acciones y comportamientos específicos transformando sus significados y premisas. En términos de la vinculación del yo y de la imagen propia con la vida social, lo que los sistemas de significado cultural eligen callar —y cuándo y cómo— puede ser tan importante como lo que eligen destacar (R. Levy, 1984).

La socialización no se confina en las instituciones formales de EDUCACIÓN y control en la sociedad, sino que más bien procede por numerosos canales, formales e informales que, incluso pueden ser contradictorios. Así, la socialización no siempre discurre de «arriba abajo» (aunque los padres y maestros puedan definirla así), sino que puede darse de «abajo arriba» a través y dentro de grupos paritarios (P. Willis, 1977). Los valores que los adultos imponen en los niños y adolescentes expuestos a otros sistemas alternativos pueden generar conflictos, que en algunas sociedades se controlan mediante el establecimiento de grupos de edad, como ocurre entre los masai del este de África, donde los jóvenes rebeldes (*morán*) son reunidos en grupos cuyo comportamiento se entiende que ha de pasar por un estadio de irresponsabilidad hasta la promoción de su grupo de edad al estado adulto (véase SISTEMAS DE EDAD). En otras sociedades, las presiones de los adultos con propósito formativo pueden llevar al alejamiento de las instituciones de socialización, como las escuelas y la familia, y a la formación de grupos de pares socialmente reprobados, que cultivan valores que se oponen al mundo convencional de los adultos. La pertenencia a las bandas callejeras es ejemplo clásico de este proceso en el que la alienación de la escuela y la familia actúa como preludio de la integración

subversiva y la «socialización callejera» consiguientes (Vigil, 1988).

Gran parte de los estudios recientes sobre la socialización han examinado procesos a pequeña escala como el uso de la narrativa y del lenguaje en las interacciones adultos-niños. Aunque ello ha abierto interesantes perspectivas sobre la socialización, estos procesos menores han de ser integrados en contextos históricos, políticos y económicos de mayor alcance. Dado que los contextos culturales inmediatos de la socialización van siempre unidos a un universo más amplio, Watson-Gegeo (1992) ha señalado que para entender cabalmente los procesos de socialización es esencialmente necesario unir ambas perspectivas: microscópicas y macroscópicas.

La socialización por el LENGUAJE ha sido objeto de intensa investigación en los últimos años. El estudio pertinente no sólo ha examinado los procesos de adquisición del lenguaje en la infancia, sino también los diversos modos en que éste contribuye a los procesos de aprendizaje de una cultura y de conformación de sus actores para participar en la vida social (B. Schieffelin y Ochs, 1986b). Otros temas de interés actual son la socialización de la EMOCIÓN (Lutz, 1988; P. Miller y Sperry, 1987) y la moral (Shweder *et al.*, 1987; Parish, 1994; Much y Shweder, 1978; Shweder y Much, 1986). SP Otras lecturas D'Andrade y Strauss, 1992; De Voss, 1973; P. Mayer, 1970; Riesman, 1992; Stigler *et al.*, 1990.

sociedad Término que hace referencia a la totalidad de las relaciones entre hombres y mujeres en sus diversas posiciones y roles en un área geográfica dada o en el seno de la humanidad en general. En la teoría política y social de la Europa medieval, la ciudadanía, el ESTADO y la sociedad no se distinguían con claridad. La diferenciación entre estado y so-

ciedad surgió en los siglos XVI y XVII, sobre todo en la obra de Hobbes y de los pensadores utilitaristas. Entre los pensadores modernos, Hegel, y después de él Marx, delimitaron claramente las esferas del estado y de la sociedad (civil).

En la tradición utilitarista, Adam Smith (1776) distinguió claramente el estado de la sociedad y concentró su atención principalmente en los fenómenos propios de la segunda, que él concebía como mundo de intercambios dominado por relaciones de MERCADO. A partir de Smith, los economistas se han centrado en las relaciones de intercambio y mercantiles, dejando el análisis del estado y de las formas de gobierno a los políticos científicos. Los sociólogos, por su parte, al hilo de las apreciaciones de Auguste Comte, se han dedicado sobre todo al estudio de los datos que presenta la sociedad al margen de las relaciones de intercambio y de mercado.

Para Hegel, el estado dominaba a la sociedad e inspiraba (o debía inspirar) veneración, mientras que la sociedad (civil) carecía de la dignidad del estado. Marx, por el contrario, concentró su atención analítica en la sociedad y en sus raíces en la esfera de la producción. En su opinión, la pugna de CLASES surgida del mundo de la producción era el determinante básico de la EVOLUCIÓN humana, en tanto que los eventos estatales no eran sino epifenómenos. De ahí que, aun por vías diferentes, los escritores marxista y comteanos convengan en la primacía de los fenómenos societarios.

Debemos a Ferdinand Tönnies (1855-1936), uno de los fundadores de la sociología alemana, la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que desde entonces ha conformado gran parte del pensamiento sociológico. En un libro titulado *Community and society* (1957), hoy quizá más citado que leído, Tönnies comparó las comunidades medievales y posmedievales con las estructuras socia-

les modernas basadas en gran medida en las transacciones del mercado y las relaciones de intercambio por interés, tal como fueron conceptualizadas por primera vez en la obra de Thomas Hobbes (a quien Tönnies dedicó un volumen aparte). En las comunidades (*Gemeinschaft*) primaba el *nosotros* sobre el *yo*. Poderosos vínculos de solidaridad unían a los individuos entre sí. En las sociedades urbanas basadas en los intercambios y en el mercado (*Gesellschaft*), por otra parte, la potenciación de los valores del individuo destruyó los lazos comunales y llevó a una competitividad destructiva.

Tönnies no deseaba contrastar formaciones históricas específicas, salvo ilustrativamente, sino delinear dos formaciones existenciales distintas y presentes en numerosos escenarios. Señaló igualmente que se trataba de tipos ideales, mientras que las realidades históricas concretas revelaban a menudo formaciones mixtas. *Gemeinschaft* predomina en la comunidad de pueblo y en la familia, en las vecindades y ligas; *Gesellschaft*, en cambio, caracteriza a las relaciones urbanas, los intercambios de mercado y las estructuras de gobierno modernas.

Tönnies fue a menudo tachado de pensador reaccionario que odiaba al mundo moderno y deseaba volver a los idílicos días premodernos. No era así en modo alguno. Miraba al futuro más que hacía el pasado. Simpatizante del socialismo, argumentó que los sindicatos modernos y otros movimientos sociales apuntaban atisbos de un futuro en el que las relaciones intracomunitarias prevalecerían de nuevo sobre el individualismo de la *Gesellschaft* y las relaciones egocéntricas. En el mundo moderno cabe señalar diferentes tipos de ansia de nuevas formas de comunidad en ambas alas del espectro ideológico, en la derecha nacionalista y en la izquierda socialista.

Hasta hace poco, los antropólogos y so-

ciólogos usaban términos distintos para denotar a las colectividades humanas; los primeros usaban el término «CULTURA»; los sociólogos, «sociedad». Esto generó no poca confusión y conflictos de interpretación, que los decanos respectivos de ambas disciplinas en su momento, A.L. KROEBER y Talcott Parsons, trataron de resolver en un breve pero seminal artículo (Kroeber y Parsons, 1958) que se resume a continuación.

Los sociólogos tienden a concebir los fenómenos culturales como producto de los eventos intrasociales y, por tanto, derivativamente subordinados. Los antropólogos, por su parte, confieren primacía determinante a un conjunto de fenómenos que denotan con el término «cultura»; de donde que los fenómenos de la sociedad no sean para ellos sino meras partes de la cultura. Ninguna de estas acepciones poseía para Kroeber y Parsons primacía alguna metodológica *a priori*. La separación de los aspectos culturales y societarios no clasifica conjuntos concretos y empíricamente discretos de datos, sino que meramente extrae o selecciona dos conjuntos de fenómenos analíticamente distintos. No tiene sentido pretender decidir cuál es más «importante», «correcto» o «fundamental».

Durante largo tiempo en la historia de ambas disciplinas, los dos términos fueron a menudo usados más o menos indistintamente, lo cual no surtió efectos muy negativos en tanto la diferenciación entre las dos disciplinas fue operacional más que conceptual. Los antropólogos tendieron a restringir sus estudios a las sociedades ágrafas, mientras que los sociólogos prefirieron las letradas. Pero cuando las materias de estudio de una y otra disciplina parecieron superponerse se hizo imperativo clarificar con más precisión el uso de estos términos. Kroeber y Parsons sugirieron que el concepto de «cultura» quedara confinado al contenido y los mo-

delos de valores, ideas y otros factores simbólicamente significativos, mientras que «sociedad» habría de usarse para designar los sistemas relacionales de interacción entre individuos y colectividades. El sugerir la independencia analítica de cultura y sociedad no quiere decir en modo alguno que sean mutuamente extrañas, pues su relación es obvia. Siempre que se mantenga la distinción analítica entre ambas será posible decidir cuál de ellas, en una investigación dada, merece atención primaria. La conceptualización Kroeber-Parsons parece eminentemente sensata y evita innecesarios conflictos terminológicos. De hecho, ha sido tan acertada que ha sido mucho mayor el debate en antropología sobre cómo definir la propia cultura que sobre la distinción entre cultura y sociedad. LC
Véase también SOCIOLOGÍA.

sociedad afluyente original Los antropólogos consideraron la vida de los cazadores-recolectores (NÓMADAS) de implacable dureza. Laborando desde el alba a la noche por la mera subsistencia, con apenas tiempo que dedicar a la formación de una cultura, parecían ajustarse perfectamente a la siniestra imagen del hombre primitivo descrita por Thomas Hobbes (1651, p. XIII):

En esta situación no hay lugar para la labor productiva porque su fruto es incierto; por consiguiente, no se cultiva la tierra; no se navega ni se hace uso de las comodidades que pueden ser importadas de ultramar; no hay alojamiento adecuado en edificios; no existen las herramientas para mover y trasladar cargas pesadas que requieren mucha fuerza; se desconoce la faz de la Tierra; se ignora el tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad; y lo que es aún peor, impera el miedo constante y el peligro de una muerte violenta; y la vida del humano es solitaria, pobre, embrutecida y corta.

Esta imagen cambió espectacularmente en 1968 con el libro *Man the hunter* (Lee y DeVore, 1968) del que los cazadores-recolectores emergieron como la «sociedad afluyente original», en la denominación dada por Marshall Sahlins (1968a). Una sociedad afluyente, observó Sahlins, es aquella donde las necesidades de sus individuos son fácilmente satisfechas. A diferencia de las economías de las modernas sociedades industriales, donde las necesidades aumentan sin parar y los medios de satisfacerlas son limitados, condenando así a sus miembros a un estado de escasez perpetuo, las sociedades de cazadores-recolectores se caracterizan por la modestia de sus objetivos y de sus medios, que, no obstante, son adecuados. Paradójicamente, Sahlins llegó a afirmar que esta estrategia zen faculta a las gentes para gozar de «abundancia material» con lo que objetivamente sería considerado un bajo nivel de vida.

Sahlins (1972, pp. 1-33) amplió sus comentarios originales en un ensayo más extenso con datos cuantitativos extraídos principalmente de los bosquimanos del kalahari y de las sociedades aborígenes australianas, donde observó que los individuos pueden satisfacer sus necesidades subsistenciales trabajando sólo unas 15-20 horas por semana en labores que no son excesivamente arduas. También dedican gran parte de su tiempo al ocio y al sueño. De ahí, concluyó, contrariamente a lo que suele pensarse, con el aumento de la cultura aumenta la cantidad de trabajo per cápita y disminuye el tiempo dedicado al ocio.

La sociedad afluyente no tardó en convertirse en un estereotipo tan popular en antropología como lo había sido la condición opuesta. Pero entretanto habían surgido algunas cuestiones críticas por parte de algunos estudiosos de las sociedades de cazadores-recolectores en lo que se refiere a la validez de los datos

empíricos usados por Sahlins y otros. Por ejemplo, Richard Lee —uno de los paladines de la tesis de «la sociedad afluyente original» de la que Sahlins se sirvió para su extrapolación de datos bosquimanos— indicó en una publicación posterior (1984, p. 53) que, si se suma el tiempo dedicado a la fabricación y reparación de herramientas y al cuidado de la vivienda al que se pasa fuera del asentamiento en labores de subsistencia, los bosquimanos ¡kung trabajan hasta 44,5 horas, y sus mujeres 40,1, por semana.

Cabe preguntarse también si conceptos como «afluencia», «trabajo» y «ocio» significan lo mismo en el contexto de los cazadores-recolectores que en las sociedades industriales. Los críticos de la tesis de la «sociedad afluyente» han señalado que datos sobre cuestiones tan vitales como la mortalidad infantil, la prevalencia de enfermedades, la escasez alimentaria y la esperanza de vida sugieren la inadecuación del término «afluencia». Puede que la tesis de la «sociedad afluyente original» valga no sólo como comentario acerca de las sociedades industriales modernas con sus «infinitas demandas» sino también como descripción de las sociedades de cazadores-recolectores. Y acaso resida aquí su duradero atractivo. DK

Véase también POBREZA.

Otras lecturas Bird-David, 1992.

sociedad compleja Es una de las categorías tipológicas de la EVOLUCIÓN social. Las sociedades complejas son grandes, diferenciadas y con ESTRATIFICACIÓN. Políticamente se organizan como grandes entidades regionales, sistemas de JEFATURAS y ESTADOS, con población que varía generalmente de unos pocos millares a millones (A. Johnson y Earle, 1987). La existencia de la sociedad compleja presume la de su opuesta —la sociedad simple— y esta división radical hace aflorar una cuestión antropológica funda-

mental: cuándo y cómo se desarrolló la sociedad compleja? Podemos imaginar un tiempo remoto en la historia humana en que todas las sociedades eran de escala pequeña y simples. A partir de este elemental o paradisiaco origen se desarrollaron formas de organización divergentes, algunas extraordinariamente complejas y otras mucho más simples. Una tipología evolutiva, aunque inherentemente problemática, subyace a todos los estudios comparativos de las sociedades humanas. Como piedra de toque, las sociedades simples pueden caracterizarse como de pequeña escala y segmentarias (modulares). Se organizan en FAMILIA y grupo local. Económicamente estructurada por un MODO DE PRODUCCIÓN doméstico (Sahlins, 1972), la unidad familiar es un microcosmos de la economía social en la que está encapsulada la división fundamental del trabajo por edad y sexo. Las familias se organizan a menudo en grupos locales, entidades compuestas por unos pocos centenares de personas que ocupan y defienden un territorio. Una comunidad agrícola «igualitaria» es representativa de semejante grupo local, organizado a su vez conforme a divisiones sociales elementales: familia, parientes, amigos, sexo y edad. Las características y aptitudes personales guían ulteriores distinciones y diferenciación: algunos individuos se convierten en cazadores, otros tejen cestos, y los hay que se hacen curanderos o chamanes, ocupaciones que responden a las características personales de cada individuo.

En muchas sociedades complejas sigue habiendo aspectos inalterados de las simples, en particular en el seno de las familias y comunidades. El parentesco, la amistad y una división elemental del trabajo organizan la mayor parte de las actividades diarias. Pero con la creación de las entidades regionales, las nuevas

capas de la estructura colectiva incluyen instituciones que controlan las actividades especializadas de gobierno, guerra y religión. En asociación con estas nuevas instituciones proliferan las nuevas posiciones, a cada una de las cuales corresponden derechos y obligaciones específicos en el marco regional. Las características reales de estas instituciones, las posiciones sociales anejas y sus interrelaciones son muy variables, pero las instituciones funcionan para integrar a la colectividad y para establecer y mantener la diferenciación social y las desigualdades (McGuire, 1983). Los grados de centralismo varían desde las jerarquías centrales a las dispersas (Crumley, 1987).

Las sociedades complejas presentan a menudo economías duales. Su economía de subsistencia, en oposición a la que caracteriza a la de la moderna nación-estado, sigue destacando característicamente el valor de la unidad doméstica y de la comunidad local autosuficientes. La especialización económica en la producción de alimentos y artesanía puede ser muy limitada. En el imperio inca, por ejemplo, el acento se ponía en la conservación de la autosuficiencia doméstica y comunal en ausencia de un sistema de mercado (Murra, 1980). Es más común, no obstante, que la imposición de la paz regional y el establecimiento de una economía política estimulen el desarrollo de mercados regionales (Claessen y Skalnik, 1978). La mayoría de las unidades familiares producen una especialidad en dedicación de tiempo solamente parcial. Por ejemplo, entre los aztecas se intercambiaba artesanía y alimentos entre comunidades que se habían especializado en la fabricación de cerámica, cultivo de tomates, etc. (Brumfiel, 1980).

La economía política se desarrolló como modo de producción tributario (E. Wolf, 1982) para financiar las actividades de las instituciones regionales emergentes.

La economía política podía organizarse de formas muy distintas basándose en las unidades de contabilidad y pago (D'Altroy y Earle, 1985). Un sistema financiero basado en una serie de productos principales, llamado redistribución, moviliza alimentos y artículos de productores más comunes para remunerar a quienes trabajan para las nuevas instituciones. Un sistema financiero de producción de riqueza implica la obtención y distribución de bienes especiales, desde los objetos de lujo y prestigio a un monetarismo primitivo y su uso para el pago de servicios políticos. En asociación con las nuevas instituciones y sus operaciones aparece una proliferación de actividades especiales y de personal: gerentes, administradores, contables, guerreros, artesanos especializados, ritualistas y toda una cohorte de personal de servicio de menor rango. Las posiciones respectivas se determinan por la organización de las nuevas instituciones regionales y sus manifestaciones locales.

Con la creciente diferenciación institucional se produce paralelamente una progresiva estratificación, y la ubicación

individual en esta nueva estructura institucional es la que determina la existencia de derechos diferenciales en la economía social. Es característico que la tierra forme parte integrante de un sistema superpuesto de TENENCIA DE LA TIERRA de modo que el derecho a éste sea asignado centralmente como, por ejemplo, en el régimen feudal. El control institucional de la tierra se traduce inmediatamente en un control del movimiento de la riqueza, de modo que una pequeña fracción de la sociedad, la elite gobernante, controla una parte desproporcionada de la riqueza social. Individuos y grupos compiten así por el control de las instituciones, sus dividendos económicos y las posiciones de dominio. Las sociedades humanas son infinitamente variables. Y para comprender tanta variación, los antropólogos han puesto a prueba numerosos esquemas con el fin de que pudieran ayudarlos a caracterizar el grado de complejidad evolutiva respectivo. Basándose en los logros tecnológicos, MORGAN (1877) reconoció originalmente una división básica tripartita, a saber: salvajismo, barbara y civilización; una modi-

Tabla 1. Algunas tipologías antropológicas comunes de la evolución social

<i>Childe (1936)</i>	<i>Service (1962)</i> <i>Johnson & Earle (1987)</i>	<i>Sahlins (1963)</i> <i>Earle (1978)</i>	<i>Fried (1967)</i>
Cazadores-recolectores	Banda (nivel familiar)	Cabecilla	Sociedad igualitaria
Agricultores	Tribu (grupo local)	Gran hombre	Sociedad jerarquizada
Civilización	Jefatura	Simple	
	Estado	Compleja	Sociedad estratificada
		Estado	Estado

FUENTE: Earle 1994.

ficación de este esquema fue adoptado por Marx y Engels (Engels, 1902). Véanse en la tabla 1 los esquemas de uso hoy más común entre los antropólogos.

De arriba abajo aumenta la complejidad, y a medida que aumenta la escala de la comunidad, también lo hacen la diferenciación interna de rangos y la estratificación. Las divisiones representan las transformaciones estructurales varias más comúnmente asociadas con el desarrollo de un nuevo nivel de integración y las instituciones asociadas. Las razones de la evolución de sociedades más complejas son muy diferentes, pero combinan un conjunto de procesos ecológicos, demográficos, sociales y políticos, algunos de ellos muy generales y reconocibles transculturalmente; otros son muy particulares y deben entenderse en el seno de su respectivo contexto histórico.

Una cuestión principal referente a las tipologías evolutivas concierne a si las divisiones entre categorías, como en el caso de sociedades simples y complejas, representaba una transformación drástica o una transición gradual. Operando desde una implícita tradición marxista, muchos han supuesto que el cambio gradual (cuantitativo) en las condiciones subyacentes relativas a la economía y a la población se traduce en importantes distorsiones organizacionales (contradicciones) que originan rápidas transformaciones estructurales (cualitativas). De modo que se prestó considerable atención a los «origenes» del estado o de las jefaturas. Spencer (1987) argumentó que el desarrollo de jefaturas, como primera «sociedad compleja», entraña una transformación estructural. Desde esta perspectiva, la evolución de la especie humana desarrolla nuevos niveles de integración de modo escalonado. La integración a escala regional característica de la sociedad compleja requiere

disposiciones institucionales totalmente nuevas que hacen a estas sociedades cualitativamente distintas.

Otros, como Johnson y Earle (1987), han argumentado que el cambio social es esencialmente continuo, a modo de rampa. Así, la extensión espacial de la colectividad y la robustez de su integración son variables inherentemente continuas. Si bien una nueva estructura institucional puede ser concebida en cualquier momento histórico, su efecto en la vida diaria de la población puede tener lugar lentamente e ir cambiando la nueva institución a medida que se produce la reincorporación de la información prácticamente obtenida. La evolución de la sociedad puede asemejarse a un modelo de constante interacción entre los niveles de integración y los actores humanos intervinientes.

Desde el punto de vista analítico puede establecerse la división entre sociedades simples y complejas, pero no está claro dónde situar esta divisoria. El hacerlo entre las sociedades regidas por el BIG-MAN («gran hombre») o por jefes, por ejemplo, ha creado controversia entre los antropólogos del Pacífico porque revela falta de respeto por los sistemas políticos tradicionales de Melanesia (B. Douglas, 1979). Es importante reconocer que las distinciones son de hecho graduales y se superponen. Hoy son muchos los que opinan que la clasificación tipológica es estéril y que el acento debe ponerse más bien en los procesos de cambio y transformación. Los sistemas unilineales, en particular, de simple a complejo, son mayoritariamente desestimados.

La investigación ha abandonado la búsqueda del origen de la sociedad compleja para favorecer en cambio los estudios sobre la variación en categorías de más extensión, como las jefaturas y los estados. Los más opinan actualmente que la evolución es multilineal (Steward, 1955) y reversible («devolución»). Los investi-

gadores atienden a secuencias históricas específicas (Drennan, 1991). Reinterpretaciones recientes de las sociedades de cazadores-recolectores han destacado la emergente complejidad con liderazgo central y la creciente elaboración ritual (D. Price y Brown, 1985), y los trabajos llevados a cabo en torno a los sistemas políticos basados en la figura del «gran hombre» (*bigman*) en Melanesia han destacado su semejanza comportamental con las jefaturas (Terrell, 1986).

No existe ninguna dimensión simple de la variabilidad frente a la que los antropólogos puedan oponer comparativamente la complejidad. Más bien se observa una plétora de formas estructurales y modelos de comportamiento que pueden caracterizarse analíticamente como más o menos complejos con referencia a dimensiones varias. El reto estriba en comprender esta variabilidad, una dimensión de la cual es evidentemente la escala de integración (G. Johnson, 1982; Feinman y Neitzel, 1984). A medida que aumenta el tamaño de la colectividad deben cambiar su estructura política y la infraestructura económica de su organización. Sin embargo, las soluciones a los problemas de integración y control pueden ser muy variables y parecen depender de una serie de condiciones ecológicas, económicas e históricas. El conocimiento de la naturaleza cambiante y sumamente dinámica de las sociedades complejas sigue centrando la atención principal de la investigación antropológica. TE

Véase también SISTEMAS CENTRALIZADOS, SOCIEDADES JERARQUIZADAS.

Otras lecturas Childe, 1936; R. Cohen y Service, 1978; Fried, 1967; Glassman, 1986; Lenski, 1966; Mann, 1986-1993; Service, 1962; Leslie White, 1959a.

sociedades de casta CASTA, sociedades de.

sociedades de bandas BANDAS, sociedades de.

sociedades hidráulicas Véase SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

sociedades igualitarias Son aquellas «sin divisiones drásticas de rango, posición y riqueza» (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a, p. 5). En este sentido negativo, las sociedades son igualitarias porque carecen de las características asociadas con las sociedades estratificadas y de organización estatal. Constituyen el punto de partida de un proceso de diferenciación evolutiva a través de la exclusión competitiva, cuyo producto final inevitable es el ESTADO. Como forma primera y más simple, las sociedades igualitarias habrían de requerir, diríase, poca explicación, pero los trabajos más recientes se orientan a demostrar lo erróneo de esta postura.

Los filósofos políticos de la Ilustración se interesaron vivamente por vez primera en el igualitarismo en razón de la atención prestada al mundo presocial y, por tanto, al establecimiento de la SOCIEDAD. En *Leviathan* (1651), Thomas Hobbes planteó la hipótesis de que el estado presocial del hombre (el estado de la naturaleza) debe haber sido de igualdad porque «la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable que uno pueda reclamar para sí un beneficio que el otro no pueda pretender con igual derecho» (cap. 13, §1). Pero, dado que las gentes mostraban igualmente un «perpetuo e insaciable deseo de poder que cesaba sólo con la muerte» (cap. 11, §2), el individuo sólo podía sentirse seguro en una sociedad controlada por dirigentes poderosos. Para Hobbes, el origen de la desigualdad era contemporáneo del origen de la propia sociedad. Para el filósofo político Jean-Jacques Rousseau, la desigualdad era también un producto de la

propia sociedad, aunque innecesario e indeseable, fruto del establecimiento de la propiedad privada. En *El contrato social* (1791) argumentó que la naturaleza altruista e igualitaria del hombre era suprimida por el estado y que la pristina condición humana de igualdad sólo podía restaurarse por la acción social. Un concepto de igualitarismo primitivo es también piedra de toque de la teoría de Karl Marx (siglo XIX). Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Rousseau, tanto en *Precapitalist economic formations* (1964) de Karl Marx como en *The origin of the family, private property, and the state* (1902), el igualitarismo primitivo era eminentemente social, un artefacto de la ORGANIZACIÓN SOCIAL construida en torno al PARENTESCO y la DESCENDENCIA. En *African political systems* (1940), obra que marca el comienzo de la ANTROPOLOGÍA POLÍTICA moderna, Meyer FORTES y E.E. EVANS-PRITCHARD establecieron la distinción fundamental entre sociedades «centralizadas» y «descentralizadas». El orden político en las sociedades descentralizadas se mantiene gracias a la oposición equilibrada de grupos definidos generalmente en términos de descendencia unilineal. Estas sociedades sin estado proporcionaron a la antropología los primeros casos de «sociedades igualitarias» exhaustivamente descritos. La «igualdad» aquí descrita comprendía a las unidades estructurales, por lo común un SISTEMA DE LINAJES conceptualmente iguales independientemente de los diferenciales de poder que pudiera haber en el hecho etnográfico. Fortes y Evans-Pritchard atendieron más a las relaciones conceptuales formales que a los matices de las relaciones interpersonales; no obstante, delimitaron el terreno donde las sociedades igualitarias serían antropológicamente debatidas en el futuro. El enfoque antropológico en unidades estructurales más que en los individuos ha

sido defendido como necesario porque en sentido estricto, el que entiende que «todos los individuos gozan de igual posición y ninguno, pues, es superior a los demás», no hay hoy ni ha habido jamás una sociedad verdaderamente igualitaria (Sahlins, 1958, p. 1). Todas las sociedades presentan una mínima diferenciación de posición basada en los SISTEMAS DE DAD y el GÉNERO. Y es precisamente la manera en que estas diferenciaciones de posición se distribuyen lo que cuenta a la hora de discutir y mantener un concepto de «sociedad igualitaria». Sin embargo, otros autores han estudiado la fácil aceptación de estas desigualdades evidentes. Maria Lepowski (1993, p. 33) observó que «la mayor parte de las construcciones antropológicas de influencia sobre igualdad y desigualdad políticas han implicado, sin analizarlo exhaustivamente, un principio universal de dominación masculina»; y Flanagan (1989, p. 253) apuntó que «la equidad de las sociedades igualitarias no era sino un igualitarismo de los hombres». La presunta inferioridad universal precultural de las MUJERES debiera ser objeto de una investigación que especificara los contextos etnográficos y condiciones en que esta inferioridad se manifiesta. Más aún, las desigualdades de género pueden ser en sí mismas parte de un sistema gerontocrático de desigualdad más inclusivo donde los mayores dominan a los menores, y todos los hombres a las mujeres.

El término «igualitario» ha sido aplicado a dos clases de sistema social muy diferentes que podemos denominar «sistemas de igualdad de oportunidades» y «sistemas de igualdad de resultados» (Flanagan, 1988, 1989). Las ideologías igualitarias de los sistemas de igualdad de oportunidades, como en la sociedad norteamericana, pueden servir para enmascarar importantes desigualdades en los resultados (riqueza, posición, poder), tratándolos como meros artefactos de ap-

titudes y capacidades diferenciales. Los sistemas de igualdad de resultados, como los que contemplan conjuntos de edad, por otra parte, deben recurrir a restricciones estructurales para superar las diferencias individuales en aptitudes o capacidades y, en el proceso, crear estructuras —se ha dicho— que no remuneran la iniciativa individual.

Los enfoques antropológicos recientes han destacado la naturaleza contextual de la jerarquía y de la igualdad. En *Constructing inequality*, el tratamiento etnográfico más completo de la jerarquía en los últimos años, Raymond Kelly (1993, pp. 474-475) argumentó que «donde las categorías, grupos o individuos socialmente diferenciados son culturalmente evaluados como equivalentes morales, la relación entre ellos puede decirse igualitaria». Similarmente, Lin Poyer (1993) demostró el mantenimiento y la manifestación contextual simultáneos de la jerarquía y el igualitarismo en el atolón Sapwuhfik del Pacífico Sur, y Robert Tonkinson (1988a, b) postuló una perspectiva que se centra en la manifestación contextual de la jerarquía más que en la caracterización de toda una sociedad como jerárquica o igualitaria.

En vista de la realidad etnográfica de la desigualdad y la dominación simbólicamente creadas y mantenidas incluso en las sociedades de pequeña escala, ¿cómo vamos a usar útilmente un concepto de «sociedad igualitaria»? Una solución es «abstenerse de caracterizar a los sistemas como jerárquicos o como igualitarios porque, por mucho que sea su atractivo como expresión rápida y de fácil indexación, la idea de sociedades igualitarias o no puede enmascarar el problema mismo que pretendemos investigar» (Flanagan, 1989, p. 262). Lo que los antropólogos descubren sobre el terreno es contextos, normas, valores, estrategias de carácter igualitario, y a la inversa, cómo negocian las personas

sus relaciones sociales. La tarea del antropólogo es crear definiciones contextuales o sistémicas que simultáneamente comprendan los elementos jerárquicos e igualitarios en cualquier sistema y que demuestren la complejidad de las llamadas «sociedades igualitarias simples». JF

Véase también SOCIEDADES DE BANDAS, JEFE, SOCIEDAD COMPLEJA, ESTADIOS EVOLUTIVOS, GOBIERNO.

Otras lecturas Beteille, 1986; Jane Collier, 1988; Dumont, 1977; Flanagan y Rayner, 1988; Joesphides, 1985; Leacock, 1978; A. Strathern, 1982; M. Strathern, 1987; Woodburn, 1982.

sociedades industriales Son las que comparten un conjunto de elementos comunes basados en su estructura económica. Pese a no haber sociedades industriales «típicas», todas son similares en cualquier cultura (Applebaum, 1984b, p. 2) y comprenden:

1. La mecanización de la fabricación y la agricultura, junto con un espectacular aumento de producción de alimentos, bienes y servicios.
2. Sistemas fabriles basados en formas de energía más elaborada que la simple potencia humana o animal, maquinaria automática y de alto régimen y procesos continuos de producción. La producción de la empresa industrial recurre a la estandarización de las piezas, ciclos repetitivos y precisos, y una marcada subdivisión de tareas. En la AGRICULTURA, el aumento de la productividad proviene del uso de maquinaria, abonos químicos, gigantescos sistemas de RIEGO, así como del conocimiento científico aplicado a los suelos, plantas y animales.
3. Una sociedad de base urbana con individuos que se trasladan del campo a la ciudad a medida que la demanda de mano de obra en la industria y los centros administrativos aumenta y desciende la de carácter rural.

4. Sistemas de TIEMPO que permiten la planificación y coordinación de las acciones futuras. Las sociedades preindustriales no racionan cuidadosamente su tiempo, sino que organizan más bien sus actividades basándose en ritmos diurnos y estacionales. Las sociedades industriales, en cambio, se preocupan de atender al tiempo y controlarlo eficientemente (Mumford, 1954). Las primeras cuentan con pocas opciones económicas; las segundas ofrecen una amplia variedad de opciones y roles que compiten por el tiempo del individuo. El tiempo y la organización de las personas y cosas en el espacio es un modo de situar el comportamiento humano y de relacionar los actos de la persona con un ambiente objetivo (Richardson, 1982). Algunas acciones requieren la sincronización de muchas personas en un momento y lugar determinados. Otras actividades requieren una secuencia de acciones, cada una de las cuales comienza cuando finaliza la anterior (W. Moore, 1963, pp. 6-9; de Grazia, 1962). La estructuración del tiempo por parte de las sociedades industriales mediante calendarios y relojes permite ejercitar la previsión por parte de los individuos, organizaciones y naciones.

En términos de organización política y económica, las sociedades industriales varían entre las democracias políticas y las dictaduras autoritarias, entre las economías capitalistas y las socialistas de demanda centralizada, y presentan diversas combinaciones de organización capitalista, agrícola, rural y gubernamental de la vida socioeconómica. El proceso de industrialización se inicia en la Europa occidental y sigue en América del Norte, Asia, América del Sur, África y Oriente Próximo. Algunas sociedades industriales, como Australia y África del Sur, conservan vestigios de culturas preindustriales. Las sociedades en curso de industrialización, en particular en las regiones del mundo antes subdesarrolladas,

se han convertido en factor importante en las relaciones internacionales a finales del siglo XX a medida que se ha consolidado la economía global para desequilibrar el dominio anterior de Europa occidental, Estados Unidos y Japón.

Desde 1800, las sociedades industriales han sufrido cambios espectaculares y a menudo dolorosos en el ciclo económico. Las situaciones de pánico periódico y regular en el mundo económico y de las finanzas son inherentes a la sociedad industrial y la agobian con no poca medida de incertidumbre. Los ciclos económicos, junto con los rápidos cambios en la tecnología, la invención, los movimientos demográficos y las estructuras sociales, han generado en las culturas industriales un estado generalizado de ansiedad. Esta incertidumbre y ansiedad encuentra formas de expresión tanto en el arte y la cultura como en el crimen y la psicosis y en cualquier forma intermedia.

Las comunicaciones y la información son vitales para la sociedad industrial. La creciente potencia y versatilidad de los ordenadores han cambiado el modo en que los individuos, las empresas y los gobiernos gestionan sus asuntos. Los ordenadores y los medios de comunicación forman parte indisoluble de la síntesis informativa y de la toma de decisiones en las culturas industriales que, en consecuencia, se basan en la alfabetización generalizada y en un refinamiento de la educación al hilo de los logros de la ciencia, la tecnología y el saber compartido. Para atender a la modernización de la tecnología, las sociedades industriales demandan un grado creciente de educación y conocimientos, hasta el punto de que algunos teóricos entienden que en ello reside la clave del futuro de la sociedad industrial (Stonier, 1989).

Durante los siglos XVIII y XIX, las sociedades industriales fueron testigo de la acumulación de capital, por una parte, y de

escasez generalizada, por la otra. Pero a medida que las primeras progresaron hasta alcanzar proporciones desmesuradas en el siglo XX, las sociedades industriales desarrollaron enormes excedentes y una afluencia que se tradujo en consumismo y culto al ocio. A finales del siglo XX, las sociedades industriales se han orientado hacia la producción masiva de bienes de consumo y la consiguiente generación de demanda para mantener una economía saludable. El ocio y sus vastas modalidades han pasado a configurar importantes sectores de la cultura (Coalter, 1989) de resultas en parte de la reducción de la semana laboral, que ha pasado de sesenta a cuarenta horas durante la primera mitad del siglo XX en Europa y Estados Unidos. El mayor nivel de vida y de longevidad, característico de las sociedades industriales, ha favorecido el consumismo y las actividades de ocio crecientes a medida que más y más gente puede alcanzar el retiro laboral y sustentarse mediante una combinación de capital acumulado y programas gubernamentales de subsidio.

Las sociedades industriales, especialmente en el siglo XX, han sido testigo de un considerable aumento de la burocracia tanto en el gobierno como en la administración empresarial que ha ido parejo con el aumento del personal disponible para las labores profesionales y administrativas (Gouldner, 1954). Las sociedades industrializadas requieren por lo general no más del 25 por ciento de sus empleados para la producción de bienes, quedando el resto para atender a la provisión de servicios y a la gestión, recogida y almacenamiento de datos.

Los teóricos han propuesto en los últimos cincuenta años una nueva tesis que han dado en llamar postindustrial (Daniel Bell, 1973; Applebaum, 1992b) y que sostiene que la sociedad industrial verá en el futuro una apreciable disminución de las personas implicadas en la-

bores productivas de todo tipo (Gorz, 1985) y un aumento paralelo de las relacionadas con el mundo del ocio (Olszewska y Roberts, 1989). Las sociedades industriales presentes y futuras generarán básicamente toda clase de servicios, desde los sanitarios a los recreativos, desde las actividades autoactivadas a los objetivos educacionales e intelectuales (Ginzberg y Voij, 1981, pp. 48-49). Sin embargo, estas sociedades no pueden ignorar los problemas cada vez más candentes de la superpoblación urbana, contaminación, la hiperdensificación del tránsito en toda clase de vías, el crimen, la corrupción gubernamental y empresarial, la violación de los DERECHOS HUMANOS, el desempleo y las guerras.

Ya no hay una clara demarcación entre las sociedades industrializadas y las no industrializadas, dado que la economía global ha incorporado a todas las naciones y sociedades en la misma y única red de relaciones. Con todo, a medida que la economía mundial crece con gran rapidez, la diferencia entre las sociedades ricas y las pobres se amplía a ojos vistas. La información y la revolución en los medios de comunicación han abierto todas las sociedades a la mirada de todos los ciudadanos, y todas las sociedades ya industrializadas ya por industrializar buscan reconocimiento y respeto. *HA Véase también CAPITALISMO, SOCIALISMO, TECNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA URBANA, URBANISMO, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.* Otras lecturas Durkheim, 1933; Galbraith, 1985; E. Thompson, 1967; E. Wolf, 1982.

sociedades jerarquizadas En la tipología evolutiva de Morton Fried (1967), una sociedad jerarquizada presenta complejidad intermedia: entendida como sistemas de BIGMAN o con JERATURAS simples en otros esquemas (Earle, 1944). La organización política de las sociedades

jerarquizadas muestra posiciones graduadas sin una separación marcada en estratos sociales. Sin embargo, el número de posiciones valoradas es limitado «y no todos los que tienen talento suficiente para ocuparlas llegan a hacerlo» (Fried, 1967, p. 109). Los colectivos locales cuentan con líderes rituales y políticos tradicionales que coordinan las actividades comunitarias, desde ceremonias hasta la construcción de sistemas de riego.

El esquema de Fried reconoce una transformación estructural en la naturaleza de las relaciones políticas y económicas: las sociedades jerarquizadas, como forma compleja de organización tribal, se estructuran conforme a principios tradicionales, en especial de parentesco (Friedman y Rowlands, 1977; Kristiansen, 1984). Fried pensaba que las posiciones de poder no conferían un acceso diferencial a los recursos económicos y, por tanto, tampoco un poder diferencial. La evolución de las sociedades estratificadas representó más bien la gran transformación, dado que los líderes obtuvieron ventajas económicas a partir de su posición política. Este cambio fundamental fue la base de la rápida evolución de la sociedad estatal.

El planteamiento de Fried ha sido criticado por quienes entienden que todo liderazgo en la sociedad humana implica cierta medida de acceso diferencial a recursos económicos críticos. En este sentido, la evolución de sistemas políticos complejos entraña un aumento cuantitativo gradual de poder y la correspondiente institucionalización del liderazgo (A. Johnson y Earle, 1987). Fried, por el contrario, destacó el cambio cualitativo (estructural), fundamental en la teoría marxista clásica. TE

Véase también SOCIEDAD COMPLEJA, ESTADO, TRIBU

Otras lecturas Earle, 1987; Feinman y Neitzel, 1984; Service, 1962.

sociedades parentelares Se trata de grupos vinculados por parentesco y socialmente reconocidos que ejercen control sobre la propiedad común u otros derechos compartidos, actúan como entidades legalmente reconocidas y gozan de autoridad jurídica sobre sus miembros.

sociedades plurales Aquellas que contienen etnias múltiples en una economía compartida y un orden político centralizado dominado por uno de los grupos. El concepto difiere sustancialmente del muy usado «pluralismo político», en el que hay una división aceptada del poder decisorio en la sociedad y una variedad de grupos de interés e instituciones en competición.

Basándose en sus estudios de la India y Birmania bajo el COLONIALISMO, J.S. Furnivall (1939, 1948) restringió inicialmente la definición de sociedades plurales a las multirraciales y coloniales creadas por la expansión política de Europa en los trópicos. Otros investigadores posteriores, basándose en el estudio histórico de África (Gann, 1958), el Caribe (De Waal Malefijt, 1953; M. Smith, 1965) y las Américas (Murra, 1975), ampliaron el concepto más allá de estos criterios específicos. Aunque con numerosas diferencias, la mayoría de los estudiosos actuales comparten la definición de Van Der Berge (1973, p. 961) en el sentido de que son sociedades plurales aquellas en las que «coexisten varios grupos sociales y/o culturales distintos dentro de las fronteras de una polis única, con un sistema económico común que les hace interdependientes, aunque conservando en mayor o menor grado cierta autonomía y estructuras institucionales discretas en otras esferas de la vida social».

El interés de la antropología por las sociedades plurales ha coincidido con el alejamiento de la disciplina de su aten-

ción primera y principal a las culturas únicas, que a menudo parecían existir aisladas. Aunque todas las sociedades contemporáneas son en cierto grado heterogéneas, se ha argumentado que las sociedades plurales son analíticamente distintas de otras formas de heterogeneidad. Como declaró M.G. Smith (1960) en un artículo seminal, las sociedades plurales se caracterizan por importantes diferencias culturales y la coexistencia de sistemas institucionales incompatibles, a diferencia de aquellas sociedades que presentan diferencias pero comparten formas comunes de parentesco, educación, religión, propiedad y economía, recreo u otras asociaciones. En particular, las sociedades plurales, al margen de otras diferencias, se caracterizan por la incorporación de grupos ajenos entre sí en un sistema político en el que un grupo, una minoría numérica, es el que domina.

Aunque los modelos iniciales tendían a considerar las diferencias culturales entre los grupos integrados en las sociedades plurales como base para su análisis, la investigación actual incide más bien en las relaciones intergrupales en la palestra política, en particular en el hecho de que como rasgo crítico domine uno. Y dado que hoy se reconoce la hegemonía étnica como rasgo crítico, muchas sociedades que son social o culturalmente heterogéneas, pero no manifiestan una asimetría estructural de poder étnico, hoy se consideran plurales.

Es precisamente la atención prestada a esta dominación la que ha llevado a otros a centrarse más en la coerción inevitablemente necesaria para mantener esas posiciones estructurales. Algunos antropólogos destacan que la coerción sola es equivalente a resultado de conquista, en el sentido de que puede ser difícil de sostener y cara de mantener. La unidad puede ser efímera, por tanto, en

ausencia de otra clase de vínculo. Volviendo en parte a los criterios iniciales de Furnivall, investigadores como Van Den Berge (1973, p. 961) subrayan que «la coerción política y la interdependencia económica (a menudo con carácter de explotación) son bases necesarias, suficientes y mutuamente favorecedoras de la integración social en las sociedades plurales». Leo Kuper (1974), por ejemplo, incluyó la estratificación de CLASE como forma de sociedad plural. El énfasis previo en la «incompatibilidad» de las culturas de los miembros como aspecto esencial de las sociedades plurales llevó a algunos a preguntar cómo se define la incompatibilidad y quién la define. En suma, siguiendo a Van Den Berge, hoy una sociedad se considera plural cuando: (1) existe una segmentación en grupos incorporados funcionalmente de modo similar cuyos miembros a menudo, pero no siempre, pertenecen a culturas diferentes; y (2) hay una estructura social que se divide en conjuntos institucionales análogos, duplicados, paralelos, no complementarios, pero perfectamente distinguibles.

A causa de esta complejidad, la investigación moderna ha dejado de definir la «sociedad plural» como un tipo ideal formalmente distinto. El enfoque analítico en las características distintivas reduce a las sociedades plurales a la misma clase de sistema estático o cerrado que la denominación inicial trataba de eliminar del estudio antropológico. En consecuencia son muchos los que hoy parten de la noción de que el pluralismo existe, en mayor o menor medida, en todas las sociedades. Desde este punto de vista, la unidad de análisis deja de ser la definición de características y deviene la sociedad particular que manifiesta pluralismo, atendiendo a la manera, la medida y el funcionamiento del pluralismo en su seno más que a la identificación y defi-

nición de la propia sociedad plural.

El estudio de las sociedades plurales se desarrolla así en paralelo con el de los GRUPOS ÉTNICOS que las componen. El interés se ha desplazado hacia los procesos del pluralismo abandonando la inicial consideración de las características diferenciales estáticas de la «sociedad plural» o del «grupo étnico» y dirigiéndose hacia las relaciones dinámicas a través de las cuales se manifiestan las diferencias y las fronteras internas, ya sean mantenidas o manipuladas. TMac

Véase también CASTA, MINORÍAS MEDIAS, POSICIÓN, ESTRATIFICACIÓN.

Otras lecturas Braude y Lewis, 1982; Despres, 1975; L. Kuper y Smith, 1969; Maybury-Lewis, 1984.

sociedades sedentarias Véase AGRICULTURA, EVOLUCIÓN, INTENSIFICACIÓN, PASTORES NÓMADAS.

sociobiología Se ha definido como «estudio sistemático de la base biológica de todo el comportamiento social» (E. Wilson, 1975, p. 4). El término fue popularizado por Edward O. Wilson, el eminente biólogo evolutivo, ganador del premio Pulitzer y conservacionista, cuya obra *Sociobiology* aportó un extensivo estudio de fenómenos sociales en el reino animal en relación con las teorías actuales sobre biología poblacional, genética y evolución.

Diríase que la definición de Wilson comprende diversos enfoques para el estudio del comportamiento social, desde los análisis ecológicos a la neurociencia. Dado que «biología» es el estudio de la vida en todos sus aspectos, y dado que sólo los seres vivos son sociales propiamente hablando podría decirse que la «sociobiología» abarca todos los estudios relacionados con los fenómenos sociales. En la práctica, no obstante, el término se ha aplicado sobre todo a un enfoque explíci-

tamente neodarwinista que cristalizó en la década de 1960 bajo la influencia de W.D. Hamilton (1964) y G.C. Williams (1966) y que desde entonces ha dominado el estudio del comportamiento social no humano (aunque la «sociobiología» ha sido en gran medida suplantada en los estudios del comportamiento animal por la «ecología comportamental», que comprende tanto el comportamiento aislado como el social).

Marca distintiva de este enfoque es el intento de explicar los atributos característicos de la especie en términos de selección darwiniana y de adaptación funcional o «diseño» (Dawkins, 1986). Los investigadores se preguntan por qué los atributos de determinadas especies adquieren la forma particular que presentan y no otra, y buscan respuestas acordes con la adecuación a sus supuestas funciones. Las aproximaciones analíticas incluyen estudios de optimización (Maynard Smith, 1978), modelos sistemáticos de asociación de atributos entre especies (P. Harvey y Pagel, 1991) y modelos teóricos del modo de hacer específico del proceso selectivo natural (Charnov, 1982).

Como los anatomistas y fisiólogos, cuya investigación se rige por sus interpretaciones de las formas y funciones de las partes constituyentes de los organismos como dispositivos «para» la respiración, la visión, la circulación de la sangre y similares (Mayr, 1983), los sociobiólogos son «adaptacionistas». Se supone que los detalles de fenómenos sociales como la preferencias de apareamiento, las variaciones estacionales en inclinaciones agresivas, la gregaredad contingente por situación, la solicitud parental discriminadora, etc. poseen un significado funcional que puede ponerse de manifiesto mediante un apropiado análisis de hipótesis. La selección natural diseña adaptaciones que solucionan problemas particulares cuya persistencia a través de

las generaciones ha sido suficiente, tanto en sus formas esenciales como en su importancia. Estas soluciones de evolución son necesariamente producto de las características ambientales que en general han actuado a modo de predictores estadísticos de las consecuencias para la idoneidad de cursos de acción alternativos. Los sistemas funcionalmente integrados de muchos mecanismos de evolución pueden considerarse, pues, portadores de una «estrategia» implícita.

Cuando se imputa una «estrategia de reproducción» a una planta que florece en respuesta a la duración del día o brota después de que se haya alcanzado un determinado umbral de temperatura del suelo, no es probable que se confunda la metáfora. Sin embargo, en el caso de los animales, esa metáfora de estrategia es a veces equivoca, dado que es fácil deslizarse indeliberadamente de las declaraciones acerca del «diseño» del organismo para alcanzar un objetivo a qué «trata» éste de conseguir. La funcionalidad utilitaria de las adaptaciones invita a la ecuación gratuita de «objetivos» y «funciones de adaptación». La proposición básicamente incontrovertida de que la motivación sexual ha evolucionado para promover la reproducción se entiende a veces en el sentido de que ella es en sí un objetivo que se persigue con flexibilidad estratégica; una «predicción» es entonces que la anticoncepción será evitada a menos que pueda ser usada como medio para reordenar los esfuerzos reproductivos de modo que aumente el número de las crías propias o mejoren las circunstancias que las rodean. Con lógica similar, el rechazo voluntario de descendencia y la vasectomía se han presentado como prueba en contra de la «hipótesis evolutiva». Sin embargo, la selección sólo puede haber diseñado los mecanismos evolutivos de proceso de la información, toma de decisiones, motivación y emoción para que sean efectiva-

mente reproductivos, en general, en los «ámbitos de idoneidad evolutiva» testigos de la historia de la evolución. Es perfectamente concebible que las innovaciones tecnométricas de la anticoncepción moderna hayan permitido que la gente persiga objetivos que han dejado de contribuir a optimizar su aptitud.

En términos generales, el paradigma sociobiológico es compartido por los auto-proclamados «antropólogos» y por los psicólogos evolutivos, unos y otros interesados sin excepción en caracterizar la «naturaleza» comportamental típica de la especie que comparten todos los individuos normales y que genera una variación en forma de respuestas contingentes tanto inmediatas como persistentes (desarrollistas) frente a la propia variación social y de carácter ambiental. Aunque a menudo se supone erróneamente que las hipótesis acerca de las adaptaciones evolutivas implican la existencia de una variación genética hereditaria, lo cierto es justo lo contrario. Una cantidad sustancial de variación hereditaria es prueba *prima facie* (aunque en modo alguno concluyente) de que el atributo considerado no es una adaptación, dado que la selección tiende a eliminar las desviaciones de los diseños óptimos. Así, el hecho de que el color del ojo humano sea tanto muy variable como marcadamente hereditario (en algunas poblaciones) aporta una poderosa indicación de que el color del iris carece de relevancia para la función visual, pues esto es lo que permitiría la persistencia de la variación hereditaria. Aunque el proceso de adaptación evolutiva en el curso de generaciones de resultados de la selección natural requiere ciertamente de la variación hereditaria, la selección tiende a «agotarla» dejando intactos (prácticamente) los fundamentos de las adaptaciones mayores.

Una premisa de la sociobiología es que los mecanismos y procesos psicológicos que

evalúan la información social y generan el comportamiento pertinente pueden entenderse evolutivamente en igual medida que los aspectos funcionales anatómicos y fisiológicos. Al igual que los caracteres sexuales secundarios usados por los machos de las aves en sus paradas de cortejo evolucionan por selección, por ejemplo, así hace la forma de comportamiento de figuración y determinación contingente de cuándo será aplicado, del mismo modo que los criterios de preferencia de las hembras a la hora de elegir pareja (Andersson, 1994). Los estudios sobre el comportamiento animal de presociobiólogos como Lorenz (1941) habían supuesto similarmente que las formas y controles causales del comportamiento evolucionan de acuerdo con los mismos principios que rigen la evolución morfológica, pero no habían combinado esta impresión con un análisis explícito del proceso de la selección natural.

La ecología comportamental y la sociobiología sólo empezaron a florecer tras el rechazo de la falacia del ingenuo adaptacionismo grupal o «de bien mayor» (Cronin, 1991). Muchos biólogos habían alegremente imaginado que la selección natural dota a los animales del propósito compartido de la «reproducción de la especie». G. Williams (1966) demolió esta falacia demostrando que, dado que la selección darwiniana es predominantemente un proceso de éxito reproductor diferencial de «diseños» alternativos dentro de la especie, los atributos adaptativos producidos por la selección funcionan primariamente con objeto de reproducirse más que el rival; es irrelevante si con ello se logra un bien para la especie.

El otro importante desarrollo conceptual que llevó al florecimiento de la sociobiología y de la ecología del comportamiento fue la teoría de la «aptitud total» (o «selección de pares») de W. Hamilton (1964). El darwinismo clásico entendía

la «aptitud» que la selección tiende a maximizar como reproducción personal, pero Hamilton observó que la selección favorecerá a cualquier fenotipo que efectivamente promueva el éxito replicativo de copias de «sus» genes, independientemente de si residen en descendientes o en otros parientes. Así, el comportamiento social de las abejas obreras estériles puede ser favorablemente seleccionado si promueven la reproducción de una reina estrechamente emparentada con las obreras. El análisis de Hamilton trasladó el concepto de los evolucionistas acerca de los animales y las plantas del que consideraba la evolución de «estrategas de la reproducción» al de «estrategas nepotistas» (véase ALTRUISMO). Este desarrollo abrió camino a teorías sobre la cooperación y conflicto (R. Alexander, 1974; Trivers, 1971) y a una perspectiva más centrada en los genes, donde algunas manifestaciones fenotípicas no sirven a los intereses de idoneidad de ningún organismo en absoluto, sino sólo a conjuntos genéticos (Haig, 1993).

Darwin (1871) distinguió entre la «selección natural», que favorece a aquellos diseños fenotípicos mejorados que favorecen la supervivencia y la transformación eficiente de recursos en crecimiento y reproducción, y la «selección sexual», que no es sino cuestión de acceso diferencial a la pareja, y que incluso puede subdividirse en selección de atributos que favorecen el éxito en la competición intrasexual (armas como la cornamenta) y de atributos atractivos para el sexo opuesto, cuestión que fue desestimada durante un siglo pero que hoy constituye uno de los focos principales de la teoría y la investigación sociobiológicas. La competición intrasexual no es necesariamente observable de manera manifiesta ya que comúnmente adopta la forma de «competición espermática» en el tracto reproductivo de la hembra; también la

elección de pareja puede ser igual de inconspicua (R. Baker y Bellis, 1995; Birkhead y Møller, 1992). El estudio generalizado del ADN ha revelado recientemente que los sistemas de apareamiento animal son a menudo muy diferentes de lo que se había inferido a partir de la observación aislada del comportamiento, fomentando así nuevos esfuerzos por valorar estos sistemas como producto de la selección natural y sexual, así como de la resolución de conflictos entre parejas potenciales y rivales (Davies, 1992). La cuestión de cómo las amenazas impuestas por los organismos patógenos configuran selectivamente el comportamiento social también ha sido abordada sobre todo en contexto con la selección sexual (Møller, 1994).

La antropología ha tomado la delantera a las ciencias sociales en la aplicación de las nociones sociobiológicas al estudio del comportamiento humano (Betzig *et al.*, 1988; D. Brown, 1991; Chagnon y Irons, 1979; Eric Smith y Winterhalder, 1992). Algunos destacados antropólogos, como Sahlin (1976b), han contestado diciendo que la cultura ha emancipado al comportamiento humano del análisis adaptacionista evolutivo, pero las diferencias existentes en las prácticas sociales de sociedades e instituciones diversas no son arbitrarias, y gran parte de la investigación sociobiológica en antropología aborda explícitamente las fuentes de las variaciones culturales. Hay asociaciones estadísticas entre las prácticas maritales, los modos de reconocimiento del parentesco, la ecología subsistencial, la herencia, las reglas de incesto, las prácticas de socialización infantil. Estas asociaciones han sido aclaradas con éxito creciente e incluso predichas por antropólogos informados por las teorías de la evolución (Flinn y Low, 1986; Gaulin y Schlegel, 1980; B. Low, 1989; Thornhill, 1991).

MWi y MD

Otras lecturas J. Barkow *et al.*, 1992; J. Krebs y Davies, 1993; Trivers, 1985.

sociolingüística Término acuñado en la década de 1950 para aproximar los puntos de vista de los lingüistas y sociólogos, sobre cuestiones relativas al lugar que ocupa el lenguaje en la sociedad, y para atender particularmente al contexto social de la diversidad lingüística. Las políticas educacionales y sociales desempeñaron un papel importante en llamar la atención de los lingüistas sobre algunas de estas cuestiones, al igual que la insatisfacción con los modelos de LINGÜÍSTICA imperantes, que desde finales de la década de 1950 habían sido concebidos como empeño en gran medida formal y crecientemente distante del estudio de las lenguas tal como se usan de hecho en la vida diaria. Aunque es todavía un campo de estudio relativamente joven, los sociolingüistas adquirieron momento en los dos decenios siguientes y su progresión no mengua.

La sociolingüística guarda estrecha relación con las ciencias sociales, en particular la sociología, la antropología, la psicología social y la educación. Comprende el estudio del multilingüismo, los dialectos sociales, la interacción conversacional, las actitudes frente al LENGUAJE, EL cambio de éste, etc. Es imposible ubicar claramente la multitud de enfoques diferentes sobre el tema, cada uno con su propia metodología y objetivos. Además, abundan los solapamientos, de modo que si los dialectólogos, por ejemplo, han estudiado también las variedades del habla y los cambios que ha experimentado el lenguaje, en general han empleado métodos de recogida de datos totalmente diferentes, concentrándose más bien en la expresión del habla rural más que en la urbana. Diferentes autores han intentado de dividir este vasto campo de estudio en

ámbitos más abarcables. Así, algunos distinguen entre la sociolingüística teórica y la aplicada. La primera se centra en métodos y modelos formales para analizar la estructura de las comunidades de hablantes y las variedades de expresión oral, con miras a describir la que llaman «competencia comunicativa». La sociolingüística aplicada, a su vez, trata de las implicaciones sociales y políticas de las desigualdades fundamentales en el uso del lenguaje en diferentes áreas de la vida pública, como en las escuelas o en los tribunales. Si se hojea la obra en dos volúmenes *Sociolinguistics: an international handbook of the science of language and society* (Ammon y Dittmar, 1987-1988), con casi doscientas entradas, se obtiene ya una indicación del carácter multifacético de la disciplina.

Sin embargo, lo más común es que la disciplina se subdivide en dos campos, macro y microsociolingüística, respectivamente, el primero presentado también como «sociología del lenguaje». Ésta toma a la sociedad en su punto de partida y considera el lenguaje como factor crucial en la organización de las comunidades. La microsociolingüística empieza con el lenguaje y trata a las fuerzas sociales como factores esenciales que influyen en la estructura de aquél.

Nociones fundamentales como «lenguaje» y «dialecto» son constructos primariamente sociales, no lingüísticos, porque dependen de la sociedad de modo determinante. El postulado de Max Weinreich tan a menudo citado de que «una lengua es un dialecto con un ejército y una armada» confirma la importancia del poder político y la soberanía de una nación-estado en el reconocimiento de una variedad como lengua y no como dialecto. Las situaciones en las que se da un amplio consenso acerca de qué constituye una lengua surgen de la interac-

ción de factores históricos, psicológicos, políticos y sociales, no de resultados de propiedades inherentes a las variedades en cuestión.

Dado que las lenguas nacen de actos de poder social y político por parte de los hablantes, las diferencias lingüísticas representan y transmiten las desigualdades de poder y posición. Las lenguas y sus variantes se encuentran en constante competición y a veces en conflicto. La elección de una lengua en particular en las sociedades multilingües simboliza diversas divisiones políticas y sociales. Aunque los medios de comunicación a veces sugieren lo contrario, los conflictos en torno a la lengua no giran en torno a ella, sino que tratan de poner de manifiesto las desigualdades fundamentales entre grupos que usan lenguas diferentes. En todos estos casos, la lengua es símbolo de una lucha mucho más trascendental e intensa en pro del reconocimiento de los derechos de las minorías. Las nociones de «comunidad de habla» y «competencia comunicativa» son fundamentales para comprender cómo organizan los grupos sociales sus repertorios lingüísticos. Una comunidad de habla constituye un grupo de gentes que no comparten necesariamente el mismo lenguaje, sino un conjunto de normas y reglas de uso de éste. Las fronteras entre comunidades de habla son esencialmente sociales, por tanto, más que lingüísticas. Los sociolingüistas usan el término «competencia comunicativa» para referirse al conocimiento subyacente del hablante en lo tocante a las reglas de la gramática (entendida en su sentido más amplio para incluir fonología, gramática, léxico y semántica) y normas de uso en circunstancias socialmente apropiadas. Este concepto de base social tiene por vocación allanar la dicotomía entre competencia y aptitud, central en la lingüística vigente. SR

Otras lecturas J. Holmes, 1992; R. Hudson, 1980; Romaine, 1994; Trudgill, 1983; Wardhaugh, 1992.

sociología Voz acuñada por Auguste Comte en el siglo XIX para describir el estudio de las SOCIEDADES. Comte fue uno de los muchos pensadores del siglo XIX propulsores del estudio de las organizaciones sociales humanas en su intento de dar sentido a los enormes cambios experimentados en Europa y que se propagaron a continuación por el resto del mundo. Hacia las postrimerías del siglo, la antropología y la sociología empezaron a seguir caminos diferentes. Una distinción algo clínica, pero aguda, mantiene que si la antropología sociocultural no es sino la sumisa sirviente del COLONIALISMO, la sociología redacta el manual de la reforma social.

Más formalmente, la sociología estudia las estructuras y los procesos sociales en las sociedades desarrolladas modernas, mientras que la antropología se centra en las sociedades no occidentales y típicamente carentes de estado, como las TRIBUS y las BANDAS. Esto representa una división del trabajo en términos de ESTADIOS EVOLUTIVOS; los antropólogos estudian sociedades sin estado; los sociólogos, estados. Sin embargo, en vista del origen común y de sus «antepasados» compartidos —DURKHEIM, WEBER y Polanyi, por citar algunos— la antropología y la sociología se combinan a menudo en Estados Unidos, por ejemplo, en los mismos departamentos académicos. Ambos campos son idealmente complementarios, pero no es raro que se presenten más bien como un SISTEMA BIFRACCIONARIO a punto de fracturarse.

Lo que aparta a la sociología, y en gran medida a la antropología sociocultural, de las otras ciencias sociales es su atención preferente a sociedades enteras y a

sus subdivisiones, no a los individuos. No quiere decirse con ello que éstos carezcan de importancia, pero el objeto principal de estudio, no ha variado.

Los temas principales de la investigación sociológica son: ESTRATIFICACIÓN, o desigualdad, tanto si se basa en CLASE y ocupación (características económicas), RAZA, GRUPO ÉTNICO o GÉNERO (características de posición) o, como ocurre hoy de modo creciente, en la interacción de todos estos factores; movilidad social, tanto en términos de selección de los individuos a través de estratos varios como de la construcción y reproducción de éstos; organización formal, o burocracias de todo tipo; instituciones, incluidas FAMILIA, EDUCACIÓN, RELIGIÓN, ocupaciones, prisiones y tribunales; desviación social, que comprende desde la violación ocasional de las costumbres informales hasta la actividad criminal; estructuras sociales urbanas; y acción colectiva, que típicamente discurre desde los alzamientos populares a las revoluciones organizadas.

La sociología rural, estudio de las comunidades agrícolas, primariamente en los estados industrializados modernos, pero también en el tercer mundo, se organiza a menudo como campo académico separado de la sociología. Se trata de un área que puede encerrar interés para los antropólogos culturales dado que coincide en numerosos aspectos con el estudio del CAMPESINADO.

Iniciada a primeros del siglo XX y tomando gran impulso después de la segunda guerra mundial, la sociología norteamericana se volvió cada vez más empírica y cuantitativa, en ocasiones con el deseo casi obsesivo de convertirse en una ciencia formal, obsesión que se ha mitigado notablemente en los últimos decenios. No obstante, las elaboradas técnicas estadísticas siguen siendo parte importante del arsenal metodológico de los sociólogos contemporáneos. Es tradicional

asimismo en la sociología la observación participante. El estudio de las interacciones globales (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL), el estudio comparado de estados y la sociología histórica han adquirido auge en el último tercio del siglo XIX. Así, la sociología se solapa en gran medida con la antropología y se difunde en las ciencias políticas, la economía, la historia, y en menor grado en la geografía social. TH

Véase también ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas Berger, 1963; Borgatta y Borgatta, 1992; Collins, 1992; Shils, 1985; Smelser, 1988.

solidaridad mecánica Se refiere a la forma de solidaridad social presente en las sociedades de pequeña escala donde la fuerza de la conciencia colectiva es grande y los individuos (como personas sociales) pueden verse como reproducciones más o menos mecánicas uno de otro. Término creado por Émile Durkheim (1933), la solidaridad mecánica se asocia con una DIVISIÓN DEL TRABAJO muy simple. MR

Véase también SOLIDARIDAD ORGÁNICA.

solidaridad orgánica Se refiere a la forma de solidaridad social presente en sociedades complejas, donde la fuerza del consciente colectivo es baja y los individuos (como personas sociales) se vinculan por la complementariedad de sus funciones económicas. Término acuñado por Émile DURKHEIM (1933), se asocia con una DIVISIÓN DEL TRABAJO muy diferenciada. MR

Véase también SOLIDARIDAD MECÁNICA.

sororato Es (1) la práctica de proporcionar una hermana de la esposa fallecida a su viudo como esposa sustituta por parte del grupo de parentesco de ésta; (2) la práctica de permitir al esposo de

una mujer estéril el casamiento con la hermana de ésta y declarar a al menos algunos de los hijos de esta unión como propios de la primera mujer. MR

Spencer, Herbert (1820-1903)

Herbert Spencer fue el pensador social y político británico más conocido en su tiempo y una de las figuras más influyentes en el pensamiento social europeo. Ello no deja de sorprender en una época que le ha relegado al olvido. Pero fue Spencer el principal responsable del desarrollo del concepto dominante en la sociología y la antropología del siglo XIX: EVOLUCIÓN. Aunque vinculada a Darwin (a menudo de forma equivocada), fue Spencer quien dotó al concepto de su forma más elaborada; y cuando, a finales del siglo XIX, surgió la ofensiva contra el evolucionismo fue Spencer el objeto de la mayoría de los ataques.

Spencer se formó como ingeniero de ferrocarriles, interés que abandonaría pronto para dedicarse a la escritura. Su obra llevó siempre la marca del pensador autodidacta, su fuerza y su debilidad al mismo tiempo. Como su contemporáneo de más edad Auguste Comte, al que admiraba y en cierta medida trataba de emular, se impuso la tarea de atender a todos los campos del saber humano, desde la física a la ética. Y como Comte, entendió que ello sólo sería posible si podía descubrir un principio unificador global. Hacia la década de 1840 llegó a la conclusión de que este principio era la evolución. Enunciado primeramente en un ensayo de 1852, «The development hypothesis», la evolución pasó a ser el hilo conductor de todo un «sistema de filosofía sintética» que expuso en una serie de obras a lo largo de medio siglo: *The principles of psychology* (1855), *First principles* (1862), *The principles of biology* (1864-1867), *The principles of sociology* (1876) y *The principles of ethics* (1892-

1893). Mediaron entretanto numerosos escritos sobre cuestiones como la población, el progreso, la reforma parlamentaria, las costumbres, las morales, la filosofía del estilo, la fisiología de la risa y la función de la música, muchos de los cuales recogió en su obra *Essays: scientific, political and speculative* (1858-1874). Aunque también éstos se basaron por lo común en la evolución como principio axiomático, en su mayoría lograron esquivar su marco restrictivo y rígido y —aunque tan ignorados hoy como sus obras principales— contienen algunas de sus ideas más imaginativas e interesantes.

¿Qué quería decir Spencer con «evolución»? A diferencia de Darwin, interesado sobre todo en su motor o mecanismo, Spencer atendía primariamente a su dirección: de donde la famosa fórmula de que la ley de todas las cosas, tanto inanimadas como animadas, es el movimiento de lo simple a lo complejo o de la «homogeneidad a la heterogeneidad». Esta idea, adoptada en cierta medida por Émile DURKHEIM como evolución de la sociedad desde la solidaridad «mecánica» a la «orgánica», más tarde sería reelaborada por sociólogos como Talcott Parsons para emerger en la forma más familiar de proceso de diferenciación. Lo que ello significa es que a partir de un estado en que las cosas son más o menos iguales, intercambiables y autosuficientes, pasamos a otro en el que rige un alto grado de individualización, variedad, interdependencia mutua e integración de partes.

Todo ello lo derivó Spencer del postulado fundamental de la «inestabilidad de lo homogéneo». Nada permanece en su estado prístino o primitivo; el cambio es el principio del universo, pero no el aleatorio y sin sentido. Hay un orden, una complejidad y una adaptación crecientes de la forma (o estructura) a la función.

Spencer se sintió atormentado por el recién descubierto principio de la entropía, que en vez de sugerir la instalación del orden y la complejidad crecientes como fundamento universal hacía justo lo contrario: desorden progresivo y homogeneización imparable. Pero en general nunca le abandonó el optimismo. Como lamarckiano, creía que las características de adaptación adquiridas por una generación podían transmitirse a la siguiente. Reinaba, por tanto, una tendencia general hacia el equilibrio perfecto a medida que las estructuras se armonizaban y se adaptaban más y más al medio. De ahí su creencia, manifiesta en un ensayo de 1857, de que «el progreso no es un accidente, sino una necesidad».

Aunque el progresivismo evolutivo de Spencer no gustó a la generación siguiente (aunque siempre ha contado con seguidores), la teoría presentaba un aspecto más útil. Para Spencer, todas las formas de vida, individuales u orgánicas, y las sociales o «superorgánicas», presentaban los mismos rasgos. No dejó nunca de señalar analogías entre los organismos (individuales) y las sociedades, ni de buscar estructuras y funciones homólogas: por ejemplo, el comercio y el transporte son asimilados a la circulación de la sangre, y el sistema nervioso a la maquinaria administrativa del estado. Se trata del modelo básico del estructural-funcionalismo, donde las estructuras se explican por su particular contribución al mantenimiento del sistema como un todo (véase FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO). Fue perfectamente posible, pues, para los sociólogos y antropólogos posteriores, como RADCLIFFE-BROWN y MALINOWSKI, desechar el evolucionismo de Spencer reteniendo, no obstante, aspectos centrales de su funcionalismo. Cabe a Spencer tanto derecho como al que más de ser considerado el padre del funcionalismo en sociología y antropología.

«¿Quién lee a Herbert Spencer?», se preguntaba retóricamente Talcott Parsons al inicio de *The structure of social action* (1937). Podría contestarse que el propio Parsons, dado que fue uno de los principales exponentes en el siglo XX no sólo del estructural-funcionalismo, sino también del evolucionismo social. Pero también es verdad que a diferencia de, digamos, DURKHEIM o WEBER, Spencer es hoy sobre todo una figura histórica. Lo cual no debiera llevarnos a olvidar sus grandes aportaciones a la sociología y a la antropología. Cuando se olvidan los excesos de su DARWINISMO SOCIAL —que en rigor habría que llamar «spencerismo social», ya que fue Spencer quien acuñó la expresión «la supervivencia de los más aptos» y aplicó el concepto sistemáticamente a la vida social— queda incólume uno de los intentos más ambiciosos de cartografiar el progreso de la sociedad y conocer el desarrollo de las instituciones sociales a lo largo del tiempo. Mucho en su *Principles of sociology* y el elaborado material etnográfico recogido en *Descriptive sociology* (1873), que otros continuaron después de su muerte, puede estudiarse todavía hoy con provecho. Spencer fue el sociólogo inglés por excelencia del siglo XIX, la aportación de Gran Bretaña las emergentes disciplinas de la sociología y la antropología. Es medida de su éxito que una parte tan considerable de su pensamiento haya sido absorbido por ellas, aun cuando muchos de sus estudiosos lo desconozcan. KK

Otras lecturas Andreski, 1974; Burrow, 1966; Peel, 1971; Rumney, 1934; Sanderson, 1990; J. Turner, 1985.

Steward, Julian (1902-1972) Julian Steward asistió a una escuela preparatoria en el Owens Valley de California en cuyo currículo se incluía la historia natural. Fue así como Steward trabajó contacto con el medio natural, en su caso

el desierto, y con las poblaciones indígenas pinte y shoshoni. Estudió zoología y geología en la Universidad Cornell, y entre 1925 y 1931 se formó en antropología en la Universidad de California en Berkeley con los boasianos Alfred KROEBER y Robert LOWIE. Ahí recibió también la influencia de los geógrafos Carl Sauer y Daryll FORDE, el segundo como profesor visitante. En Berkeley, Steward dedicó gran parte de sus primeros trabajos de campo a compilar listas de rasgos culturales. Quedó saturado, y la postre hastiado, de los enfoques del PARTICULARISMO HISTÓRICO y de ÁREA DE CULTURA de sus profesores de antropología, y reorientó sus intereses hacia las influencias ambientales sobre la CULTURA y evolución CULTURAL, rayanas en la herejía en opinión de los boasianos.

La orientación materialista de Steward obedece probablemente a una combinación de factores, incluidos su experiencia en la escuela preparatoria, sus estudios de pregraduación, sus primeros trabajos de campo en los años de 1930 en ARQUEOLOGÍA y las duras condiciones del suroeste, la meseta y la Gran Cuenca, experiencias etnográficas con los shoshones (cuya cultura parece enfocada hacia la supervivencia) en la polvorienta región del Dust Bowl y con la Gran Depresión. En su TRABAJO DE CAMPO cultivó la ecología cultural, que en su momento fue medio para el fin propuesto de afianzar su teoría de la evolución multilineal (Steward, 1938). En última instancia, Steward jamás abandonó su interés por la explicación científica y materialista de la cultura, incluida su causalidad: el descubrir leyes o regularidades en los modelos, funciones y procesos de la diversificación cultural. Esta tendencia a teorizar y generalizar contribuyó igualmente al apartamiento de Steward de los boasianos. En suma, Steward fue un rebelde, inclinación que adquirió ya de joven cuando

abandonó la religión de la ciencia cristiana de sus mayores para dedicarse a la búsqueda de causas naturales que pudieran explicarse científicamente.

Estas consideraciones nos permiten explicar por qué Steward se convirtió en el antropólogo más importante en el desarrollo de la ecología cultural desde la década de 1930 hasta entrada la de 1960. Con sus estudios de campo, publicaciones y clases, Steward desarrolló tenazmente un marco teórico y metodológico para el estudio del CAMBIO CULTURAL como adaptación en la que las influencias ambientales eran especialmente importantes. Lamentablemente, Steward no desarrolló su teoría y su método en una obra única y a la vez accesible, sino que quien se interesó por ellos tuvo que extraerlos de numerosas fuentes, entre ellas dos libros de ensayo de temática muy variada (Steward, 1955, 1977).

Es importante distinguir los dos planos de actividad de Steward: la esfera etnográfica, en la que una cultura en particular era descrita después de intensos trabajos de campo al estilo boasiano; y la esfera etnológica, en la que un pequeño número de culturas eran comparadas con miras a establecer criterios de generalización y explicación. La ecología cultural ha conservado su gran influencia en el estudio antropológico de las interacciones humano-medio ambiente, en tanto que la evolución multilineal ha sido objeto de un seguimiento mucho menor (Carneiro, 1990; Kirch, 1984). Sin embargo, raro y escaso es el reconocimiento que expresan a Steward los investigadores hoy dedicados a una u otra de estas disciplinas.

Más que debatir con la literatura disponible si el ambiente determina rigidamente la cultura (determinismo ambiental) o si permite cierta flexibilidad en las respuestas culturales alternativas (posibilismo ambiental), Steward evitó

tanto prejuzgar como alinearse al respecto, dando por buenas las influencias bidireccionales (ambiente en cultura y viceversa) y sometió esta relación a investigación empírica directa a través de trabajos de campo realizados sobre culturas particulares en su propio hábitat. Con sus estudios sobre los shoshones y piutes, Steward (1955) especificó tres pasos sucesivos pero interrelacionados en toda investigación sobre la ecología cultural de una sociedad en particular: (1) los recursos naturales y la tecnología aplicada a su extracción y proceso; (2) la organización social del trabajo en estas actividades de subsistencia y económicas; y (3) la influencia de estos dos fenómenos en otros aspectos de la cultura, incluidas las instituciones sociales, políticas y religiosas. Fue así como Steward desarrolló un marco ecológico donde describir y en cierta medida explicar una cultura dada, marco que se centraba en el comportamiento específico implícito en la tecnología y la labor dedicadas a la extracción y aprovechamiento de los recursos naturales para la subsistencia. El enfoque de Steward se ha revelado sumamente útil para el estudio de sociedades con economías centradas en la subsistencia; así, las de RECOLECTORES o recolectores-cazadores, la horticultura de anegación, y las sociedades de PESCADORES y de PASTORES NÓMADAS.

Sin embargo, Steward no quedó plenamente satisfecho con el estudio realizado estrictamente a este nivel. A la postre le interesaba más el plano comparativo para descubrir las causas y leyes subyacentes a los fenómenos culturales. De ahí que tratara de aplicar los datos empíricos de la investigación ecológica cultural para contrastar un pequeño número de culturas y formular generalizaciones acerca de un número limitado de paralelismos en sus modelos, funciones y procesos, en un procedimiento que dio en llamar de

«evolución multilineal», a diferencia de la unilineal de Edward TYLOR y Lewis Henry MORGAN de finales del siglo XIX, o de la evolución universal de su contemporáneo Leslie WHITE (Carneiro, 1973). El enfoque metodológico de evolución multilineal de Steward consistía en escoger para su comparación detallada un pequeño número de culturas particulares en ambientes similares (por ejemplo, tipos de desierto o bosque) y en el mismo plano de integración sociocultural (FAMILIA, RANDA, TRIBU, JEFATURA o ESTADO), pero muy distantes geográficamente. Se suponía que esta gran separación espacial entre las culturas elegidas habría de eliminar la posibilidad de similitudes culturales por causa de la DIFUSIÓN, controlándose así el factor histórico que había sido tan relevante en la antropología de los boasianos. En consecuencia, las similitudes en la muestra de culturas elegidas por Steward habría de ser el resultado de adaptaciones paralelas, o sea, de que se hubieran dado respuestas similares a condiciones ambientales de signo parecido. De este modo trató Steward de trascender en pos de la mera descripción etnográfica a la explicación científica y materialista de las similitudes y diferencias culturales (Sponsel, 1987).

La principal crítica al enfoque stewardiano se basa en que sus conceptos teóricos no eran claros ni útiles, en que su método era básicamente intuitivo, y en que él se mostraba como un FUNCIONA-LISTA puro, que se centraba más bien estrechamente en la economía de subsistencia a costa de muchos otros factores de importancia, como la dinámica poblacional, los riesgos naturales, las instituciones políticas y la religión (véase J. Anderson, 1973; Orlove, 1980; Vayda y Rappaport, 1968). No obstante, evaluadas en el contexto histórico, las aportaciones de Steward fueron y siguen siendo importantes.

La influencia de Steward persiste hoy en su obra publicada y a través de sus discípulos. Impartió sus clases en la Universidad de Michigan (1928-1930), donde creó la cátedra de antropología, y luego en Utah (1930-1932), Berkeley (1933-1934), Columbia (1946-1952) y por último Illinois (1952-1972). Entre sus pupilos estaban William Alkire, Stanley Diamond, Clifford Evans, Morton Fried, Ernestine Friedl, Robert Manners, Sidney Mintz, Robert Murphy, Elman Service y Eric Wolf, todos antropólogos eminentes (R. Murphy, 1991). En 1964, los colegas y antiguos alumnos de Steward contribuyeron con ensayos a un libro publicado en su honor (Shimkin, 1964), y la promoción de 1969 le honró fundando el *Journal of the Steward Anthropological Society*.

Por último, más allá de sus trabajos sobre ecología cultural y evolución multilineal, debemos a Steward muchos otros logros. Mientras estuvo en la Oficina de Etnología Americana del Instituto Smithsonian, Steward editó el monumental *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946-1959) e intervino en su síntesis sumaria (Steward y Faron, 1959), aún insuperada, e indispensable para todo estudioso de este continente y con enorme influencia en la investigación ecológica y antropológica de la cuenca amazónica (Sponsel, 1986, 1996). Como director del Instituto de Antropología Social del Instituto Smithsonian, Steward fomentó y subvencionó numerosas investigaciones sobre el campesinado suramericano (1956), siendo a su vez pionero en los estudios de esa región, del trabajo en equipo (1950) y de la modernización de las sociedades tradicionales (1967). Fue también autor de una biografía de su maestro Alfred Kroeber (1973). En este y otros aspectos, la aportación de Steward a la estructura fundamental de la antropología moderna sigue siendo sustancial e imperecedera. LS

Véase también ADAPTACIÓN, MATERIALISMO CULTURAL, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, ORGANIZACIÓN SOCIAL, TECNOLOGÍA.

subculturas Grupos con características culturales o modos de vida distintos dentro de sociedades mayores de las que forman parte o con las que se asocian. Ejemplos clásicos son los GRUPOS ÉTNICOS, las MINORÍAS MEDIADAS, los NIÑOS o las CLASES. MR

subdesarrollo Véase DESARROLLO.

subincisión Operación que se practica en la cara inferior del pene entre algunos grupos aborígenes australianos como parte del rito de paso representativo del acceso masculino a la pubertad. MR

sucesión Conviene seguir a W.H.R. RIVERS (1941a) para distinguir entre la herencia de propiedad, la sucesión en el cargo, y las reglas de descendencia (que definen la pertenencia a grupos de parentesco). Cada sistema de transmisión adopta una forma distinta en razón de lo transmitido, en su caso entre generaciones. Son claramente varios los modos de transferir la propiedad, pero la herencia es la que Commons (1924) llamó «transacción autorizada». El traspaso de propiedad no es necesariamente una cuestión relativa al movimiento de objetos sino de los derechos sobre ellos (o sobre personas). A veces se distingue entre bienes heredados y adquiridos, entendiéndose que los segundos no están tan sujetos a obligaciones. En muchas sociedades cuenta asimismo la distinción entre inmuebles (tierra cultivable, sobre todo, el recurso productivo básico, y la propiedad de terrenos) y muebles (enseres), en especial porque éstos son divisibles mientras que los primeros acaso deban guardarse intactos para mantener a la familia residente (J. Goody, 1962, 1966).

La propiedad puede traspasarse agnáticamente a los hijos o de modo uterino a los hijos de las hermanas. En ambos casos puede pasar primero lateralmente a «hermanos» antes de descender una generación. Así suele ocurrir en muchas sociedades ágrafas donde importa sobre todo el clan más amplio. En la Europa contemporánea, la propiedad suele transmitirse a los hijos de manera lineal dentro de la familia nuclear restringida. Sin embargo, el primer legatario es comúnmente el cónyuge sobreviviente, con mayor frecuencia la viuda, ya que suele ser más joven y más longeva.

Ruth BENEDICT (1936) observó que en las sociedades sencillas, los derechos económicos más importantes se transmitían entre consanguíneos, con exclusión de cónyuges. El contraste lo aportan los códigos legales de la mayoría de las sociedades eurasiáticas, en virtud de los cuales las viudas heredaban una parte de los bienes a la muerte del esposo. O, más bien, adquirirían derechos sobre determinadas partes de la herencia conyugal, establecidas con ocasión del matrimonio y que ellas y sus hijos habían contribuido a acumular mediante dotaciones. La herencia conyugal está estrechamente vinculada a la dote (transferencias a la prole femenina), dado que ambas implican la transmisión cruzada de propiedad entre sexos (J. Goody y Tambiah, 1973). De hecho, la herencia por muerte ha de considerarse como parte del proceso más amplio de devolución de derechos por parte de la generación mayor, importante variable en la que no cuenta sólo a quién pasa la propiedad, sino cuándo, si *mortis causa* o *inter vivos*, en general con el acto del matrimonio.

La propiedad, a menudo de tipo muy diverso, se otorga siempre a hombres y mujeres conforme a un criterio indefectiblemente vinculado a la DIVISIÓN DEL TRABAJO por sexos. Así, ha de ser trans-

mitida por ambos, proceso que puede adoptar formas varias:

1. Transmisión homogénea o monosexual: transferencia de propiedad entre miembros del mismo sexo, muy frecuente en África y relacionada con la organización de clanes y estirpes.
2. Transmisión divergente: transferencia de derechos a miembros de ambos sexos, como en los sistemas de DOTE de Eurasia.
3. Transmisión cruzada entre sexos, más bien rara.

Cada uno de estos métodos de transmisión de la propiedad entre personas del mismo o diferente sexo puede tener lugar a través de personas de sexo diferente. En la terminología al uso, la herencia puede ser «PATRILINEAL» o «MATRILINEAL». Pero dado que estos términos suelen aplicarse a la pertenencia a grupos de descendencia unilineal, para describir dicha transmisión parece preferible recurrir a la connotación de «agnática» o «uterina». En otras palabras, la propiedad de hombres y mujeres puede transferirse *directamente* a los hijos o *indirectamente* a los hijos de hermanos del otro sexo (por ejemplo, al hijo de la hermana en el caso del hombre). Uno y otro sexo pueden transmitir derechos de modo diferente y en relación con tipos de propiedad asimismo diferentes.

Aunque a menudo conviene la separación analítica entre la transmisión de propiedad y la idoneidad para pertenecer a un grupo de descendencia, ambas pueden relacionarse. Así, en un clan patrilineal se tenderá a transmitir la propiedad agnáticamente, garantizando una conexión continua entre un grupo social y un caudal fijo de recursos, como la tierra. Ésta suele restringirse ciertamente a la línea masculina en razón de la división del trabajo, y está sujeta a transmisión homogénea para evitar la dispersión. Sin embargo, aunque lo normal es, pues, la exclusión de las mujeres de la es-

tructura básica de recursos productivos, en las sociedades eurasiáticas cabe que los herederos en ausencia de hermanos. La situación de la «heredera» se relaciona con determinadas características del matrimonio, como el que tiene lugar entre primos (de nuevo para impedir la dispersión) o, en otros casos, con la capacidad de que un hombre tome residencia (uxorilocal o filialocalmente) cuando la residencia es, de otro modo, determinada por el marido. Ésta es la situación subyacente al «complejo de la propiedad femenina» (J. Goody, 1990).

En el grupo fraterno, la herencia puede ser privilegio de un sexo o de un individuo. Los hombres suelen ser los más privilegiados dada la división del trabajo. Y uno entre ellos puede tener precedencia cuando se trata de la sucesión en un cargo y en la parte principal del legado (unigenitura). Suele tratarse entonces del primer hijo (primogenitura) si hay tierras en juego, aunque cabe que en el caso de otros bienes o enseres sea el hijo más joven el privilegiado, puesto que es el que ha de permanecer en la casa al cuidado de los progenitores ancianos (ultimogenitura). Entre los vascos es el primogénito, independientemente del sexo, quien se hace cargo de la casa. En algunos otros casos rige la igualdad (como en el código napoleónico), y así se ha propuesto que es este método el que en Europa ha favorecido el mercado local de propiedades (Habbakuk, 1955). No obstante, ni la unigenitura ni la igualdad completa se dan de hecho en la práctica. Los hijos e hijas más jóvenes son debidamente dotados incluso cuando rige la primogenitura; y en los sistemas igualitarios aparecen también algunos favorecidos, en función siempre de las obligaciones permanentes que puedan asumir. JG

Otras lecturas J. Goody *et al.*, 1976; Habbakuk, 1950.

sufrimiento Central en todas las grandes RELIGIONES y concepto básico en las ciencias sociales (Bowker, 1970). En su sentido más estricto de experiencia de la enfermedad y descripción de incapacidad sobrevenida ha sido uno de los focos cruciales, quizás el foco, de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA (Kleinman, 1980; B. Good, 1994). El dolor, con sus ramificaciones léxicas, su imaginaria mediática, su experiencia corporal y sus usos políticos, es la forma de sufrimiento más estudiada (M.J. Good, 1992). Sin embargo, el sufrimiento configura un campo de estudio mucho más amplio, de temario muy variado, que incluye experiencias colectivas como las consecuencias traumáticas de la VIOLENCIA política (o doméstica), el desarraigo forzado y la demoledora adversidad de la miseria rutinaria en escenarios de extrema POBREZA. Esta ampliación de sentido y los estudios pertinentes aparecen en la mayoría de los tratados antropológicos dado que los antropólogos han visto que, independientemente de la gran diversidad de causas, las formas (o modos) del sufrimiento son a menudo idénticas cualquiera que sea la experiencia dolorosa. Ello ha confrontado a los antropólogos con una realidad social que, aun representada de maneras muy diversas, no puede reducirse por esencialismo cultural (como tampoco biológico) a simple constructo. «El mundo reclama palabras» escribió el filósofo posmoderno Stanley Cavell (1994, p. 116), y el sufrimiento es una de las formas en que el mundo reclama respuestas y compromiso, insistiendo en la importancia de las condiciones existenciales como base para la construcción y para la operación del poder (Kleinman, 1995).

La investigación antropológica sobre el sufrimiento incluye una fuerte orientación hacia la FENOMENOLOGÍA de las experiencias en contextos sociales e histó-

ricos particulares, aunque prestando cada vez más atención a la interacción de la experiencia colectiva, la economía política y la semiótica (M. Jackson, 1996). Así, Margaret Lock (1963a) demostró que la menopausia, forma común de adversidad femenina con la edad en el mundo occidental (aunque no tanto como suponen algunos biomédicos y la industria farmacéutica), no tiene especial relieve entre las mujeres japonesas. Contrariamente, Paul Farmer (1992, 1994) demostró como al sida y a la tuberculosis que hacen estragos entre el campesinado haitiano subyace la violencia estructural de las condiciones de extrema pobreza en que viven y que no cesa de potenciar su miseria. Similarmente, Nancy Scheper-Hughes (1992) ilustró de qué modo puede reconfigurarse un mundo moral en su totalidad por el efecto demoledor de la pobreza extrema en muchos aspectos de la vida social, generando mundos de dolor. Pierre Bourdieu y sus colegas (1993) presentaron una teoría social sobre los efectos destructivos del poder social sobre los grupos, aduciendo al respecto los documentados estudios sobre comunidades en desintegración en América y Francia realizados por etnógrafos de la violencia como Loïc Wacquant (1993) y Philippe Bourgois (1995).

En estrecha conexión con estos desarrollos aparece la emergencia de un género de narrativa que presta voz a relatos individuales de miseria (Kleinman, 1992; S. Mattingly y Garro, 1994; Murphy, 1987). Lo particularmente antropológico de estas obras es que más que patrocinar un análisis biográfico o autobiográfico de una persona amplían nuestros conocimientos acerca de la interpretación de la subjetividad y las prácticas colectivas, al igual que sobre las interacciones individuales. Los estudios acerca de la respuesta de las familia y la comunidad frente al

sufrimiento se alejan progresivamente de los modelos «modales» o ideales típicos para revelar las contradicciones y contestaciones emanadas de las diferencias sociales. Libbet Crandon-Malamud (1991) demostró, por ejemplo, que en el uso de servicios de salud etnomédicos y biomédicos en los Andes bolivianos influían sobre todo opciones relacionadas con la identidad étnica más que con la experiencia de males. Veena Das (1995) examinó obras de ficción en su intento de poner de manifiesto qué representación del cuerpo, qué léxico y qué imaginaria del dolor se encierran en la mente colectiva social. Igualmente demostró de qué modo las diferencias de clase, comunales y genéricas matizan tanto la experiencia del sufrimiento como sus consecuencias.

Los estudios del sufrimiento han explorado asimismo las condiciones morales del hacer del antropólogo estudioso del dolor ajeno. Ello ha abierto un debate entre quienes reclaman una etnografía testimonial explícita y quienes claman por una vuelta al enfoque puramente objetivo. La mayoría de los etnógrafos operan probablemente entre ambos ex-

tremos. Muchos proponen una mayor implicación en políticas y programas; algunos propugnan el compromiso empírico como modelo de práctica moral. Aunque muchos han observado una curiosa resistencia en los lenguajes de la filosofía y la teoría política frente al sufrimiento como objeto de estudio, no es éste el caso de la antropología contemporánea. Ciertamente puede decirse que la antropología se ha visto tan conmovida por las traumáticas consecuencias de la violencia política, la reestructuración económica, el desarraigo forzado, la desintegración de la comunidad, la privación estructural, el fracaso del desarrollo social y la apropiación global del sufrimiento con fines comerciales que diríase que fuera éste el tema preferencial de estudio. AK

Véase también EMOCIONES, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Csordas, 1994; Desjarlais, 1992; Hahn, 1995; Janzen, 1978; Kleinman *et al.*, 1995.

sustantivista *Véase* DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA.

tabú Prohibición ritualmente prescrita de tener contacto con un objeto, persona o actividad. La voz es de origen polinesio, donde los tabúes desempeñaron un importante papel cultural, aunque ha adquirido carácter universal. Entre los más comunes están la abstención forzosa de determinados alimentos, el contacto directo con los reyes, con excluidos sociales y con cadáveres, y la prohibición de las relaciones sexuales con determinadas personas. El sujeto del tabú puede considerarse ya sagrado, ya contaminado, y la violación del tabú no es sólo un crimen sino también un acto sucio. La transgresión puede ser castigada, pues, por un poder sobrenatural específico o por el acaecimiento de una desgracia general. El tabú se asocia particularmente con individuos en posiciones sociales LÍMITALES. Personas en los márgenes de la sociedad, como gobernantes, intocables y eremitas, suelen ser tabú para la mayoría; a las personas en transición social, como iniciados o padres noveles, suele imponérseles la observación de un número insólito de tabúes.

Como muchos de los primeros observadores del fenómeno, FRAZER (1890) consideró el tabú como síntoma de irracionalidad primitiva o defensa frente a los peligros sobrenaturales por los que el hombre primitivo se creía constantemente acechado. Los funcionalistas vieron más razones del tabú. DURKHEIM lo entendió como modo de mantener la distinción entre lo sagrado y lo profano (1915); RADCLIFFE-BROWN (1939) señaló que era un mecanismo para destacar la importancia social de determinadas personas y objetos. Mary DOUGLAS (1966) lo consideró desde un punto de vista simbólico y sugirió que los objetos y las personas adquieren la condición de tabú cuando no pueden ser incluidos en las CLASIFICACIONES simbólicas que constitu-

yen el patrón de su cultura. Algunos tabúes muy generalizados han interesado sobremanera a los antropólogos biólogos y psicólogos. Los sociobiólogos han indicado, por ejemplo, que el tabú universal contra el INGESTO con progenitores y hermanos responde a un mecanismo biológico de prevención de los defectos genéticos (E. Wilson, 1978).

AB Véase también PUREZA/POLUCIÓN, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TOTEMISMO.

tabú alimentario Abstención deliberada de un artículo alimentario en razón de su carácter supuestamente sagrado o social dictado por la cultura. Los antiguos antropólogos abundaron en las ideas de FRAZER (1910), quien asoció el TABÚ con el TÓTEM del clan y con la observación de Freud (1918) en el sentido de que la abstenciones frente a determinadas comidas y al sexo compartían las características comunes de poder misterioso y sagrado, capacidad para el bien y el mal, y deseabilidad y accesibilidad. DURKHEIM (1915) y RADCLIFFE-BROWN (1939) interpretaron la evitación de especies o sustancias (como la SANGRE) tabú por los miembros del clan como nexo funcional de carácter social y psicológico que une a la vez que separa de otros grupos sociales. La identidad compartida se basaba en el comensalismo: «Eres lo que [no] comes». LÉVI-STRAUSS (1963b) exploró la relación tótem-tabú como principio social estructural: las especies totémicas y los tabúes alimentarios son «buenos para pensar unitariamente», principio que también desarrollaron Leach (1964) y Tambiah (1969): «Los animales sirven para reflexionar, también para prohibir».

En *Purity and danger* (1966), Mary DOUGLAS sostuvo que las especies tabú suelen ser filogenética y estructuralmente anómalas y se usan para destacar

la estructura interna y los límites del reino animal y del mundo social. Los rasgos físicos y comportamentales de las especies prohibidas posibilitan a la sociedad distinguir entre categorías puras o completas frente a las anómalas o peligrosas que parecen cruzar y, por tanto, amenazar las fronteras sociales o naturales. El pangolín o lagarto volador (un «reptil que vuela») y el babuino (que se asociaba con centros del «espíritu») y tiene una sola cría por parto) se antojaban excesiva e incómodamente próximos a la categoría «humano» y, así, eran objeto de culto y de evitación entre los lele de África. De manera similar, la exclusión bíblica del cerdo se basaba en sus anómalas características: carecía de pezuñas y no rumiaba como los animales «limpios» permitidos. Otros animales tabú convivían con los humanos en clara proximidad, como el perro en la sociedad occidental, o la gallina entre las mujeres del Chad (O'Laghlin, 1974). Un paso adicional de Douglas fue interpretar las categorías cognitivas compartidas y los tabúes alimentarios como mecanismo de delimitación. Así, la evitación de la carne de cerdo adquirió carácter simbólico capital para los judíos, al tiempo que era muestra ostentosa de desafío para quienes pretendían humillarlos y someterlos forzándoles a consumirla. Pero, en circunstancias de aculturación, los alimentos prohibidos se hacen peligrosamente deseables por quienes experimentan o afirman su libertad frente a las limitaciones, prescripciones o nexos tradicionales, como en el caso de los modernos judíos norteamericanos que comen cerdo o moluscos, musulmanes que consumen alcohol o hindúes que comen carne de cabra o buey.

En yuxtaposición con estas nociones funcionales, estructurales y semióticas, el campo analítico del MATERIALISMO CULTURAL ha examinado las consecuencias

nutricionales, sanitarias o ecológicas de los tabúes alimentarios en diferentes contextos. Restricciones dietarias especiales influyen sobre todo en la ingesta nutricional de las mujeres núbiles en la menarquia, la menstruación, el embarazo, el posparto y la lactancia; y a los niños antes del destete y en sus años subadultos. Los niños de algunas sociedades africanas pueden tener prohibidos los huevos, y los del sureste asiático las hortalizas de hoja (Manderson, 1981). En todos los casos, el propósito declarado es proteger la fertilidad de las mujeres o la maduración correcta de los jóvenes. El impacto real en la nutrición depende de si estas normas son nocivas para la salud: ¿hay fuentes alternativas de calorías, proteínas y vitaminas? Las consecuencias dependen igualmente de cuán reconocidas y extendidas están estas prohibiciones, ya que algunos tabúes rigen sólo en determinadas estaciones o periodos concretos del ciclo vital. También de si los individuos las observan; no todos conocen los tabúes o los respetan, y algunos incluso toman medidas rituales especiales para eludirlos, como hacen las mujeres de algunos asentamientos africanos que ingresan en sectas que les permiten el acceso a productos lácteos, de otro modo vetados.

Los tabúes alimentarios han sido particularmente estudiados entre los RECOLECTORES NÓMADAS que, normalmente, conocen y consumen centenares de especies alimentarias, pero las invisten de un número no menor de tabúes. En los bosques ituri de Zaire, Aunger (1994a, b) registró más de trescientas razones para evitar determinados alimentos: las más comunes eran el aspecto (evitación homeopática: rechazo ante la posibilidad de adquirir el del producto), la ubicación en el mito o la historia, y la apreciación de características de suciedad, predatorias o humaniformes. Sin embargo, mu-

chas de estas restricciones alimentarias regían sólo en determinado estadio de la vida y abundaban las variaciones intraculturales. Los tabúes alimentarios eran transmitidos generalmente de padre a hijo, o de madre a hija, y en la práctica no era en modo alguno raro que los individuos se olvidaran de observarlos accidental o intencionadamente. En cualquier caso, los tabúes alimentarios pueden magnificar los efectos de las restricciones estacionales u otras en la ingesta nutricional. Pueden poner a las mujeres en riesgo durante periodos críticos de su ciclo reproductivo, y de resultados de ello, reducir la fertilidad, aumentar la mortalidad infantil y disminuir la supervivencia de los menores (Laderman, 1983). El tabú de administrar calostro a los lactantes u otra «leche mala» asociada con un nuevo embarazo de la madre o una enfermedad sobrevenida, pueden poner en peligro la supervivencia infantil (C. Wilson, 1980). En el plano poblacional, el abstenerse de determinados alimentos puede no tener efectos importantes, aunque estas prácticas sí inciden en el consumo, la nutrición y la salud del individuo (Messer, 1981). Alternativamente, los tabúes alimentarios pueden analizarse en su aspecto beneficioso para la nutrición, la salud o para la ecología y la subsistencia sostenible. Las culturas asiáticas que prohíben determinados alimentos, en particular especies de moluscos clasificadas como pruriginosas o tóxicas, pueden reducir la ingestión de alérgenos molestos o francamente nocivos. Los tabúes asociados con el consumo de sal pueden ayudar a que los niños u otras personas que viven en climas secos y calientes mantengan su equilibrio electrolítico. El cerdo mal cocinado puede ser portador de triquinosis. He aquí ejemplos, pues, de cómo los tabúes alimentarios pueden proteger también la salud individual o colectiva;

aunque, como ha dicho Douglas, el considerar las normas dietéticas sólo en el plano sanitario o médico menosprecia su significado espiritual y su valor social. En la sociedad moderna secular caracterizada por una cultura gastronómica global, la sal, las grasas y el colesterol se han declarado «tabú» por razones de salud, con reducción consiguiente de su simbolismo.

Otros análisis materialistas culturales interpretan las restricciones como mecanismo inconsciente con el que por medio del ritual se gestiona la ecología y se protege a las poblaciones humanas y a las especies comestibles de que dependen. Harris (1974) ha sugerido asimismo que el veto hebreo de la carne de cerdo no era sino un marcador cultural y ecológico: los pueblos pastores o nómadas no podían criar cerdos, especie doméstica. La prohibición que los jefes tikopianos decretan sobre este producto y sus especímenes jóvenes después de un ciclón devastador es quizás el ejemplo más claro del valor ecológico, nutricional y supervivencial del tabú, símbolo central de la estructura social de la cultura tikopiana (R. Firth, 1959).

EM

Véase también DIETA, ALIMENTO, PUREZA/POLUCIÓN.

Otras lecturas Farb y Armelagos, 1980; Spielmann, 1989.

tabúes de incesto Prohibición de relaciones sexuales, y por tanto del matrimonio, entre parientes próximos que siempre ha llenado de perplejidad a los teóricos sociales. El problema ha sido estudiado por la mayoría de los científicos sociales, incluidos DURKHEIM (1963), MORGAN (1877), FRAZER (1910), TYLOR (1899), Freud (1918), LÉVI-STRAUSS (1969a) y Karl Marx (véase Engels, 1902). Era necesaria una explicación particular dado que la prohibición se entendía (de un modo erróneo, como se ha

demostrado) universal y conscientemente instituida por los humanos en algún momento distante en el pasado con objeto de satisfacer algún objetivo psicológico, social o biológico beneficioso.

Estos argumentos funcionalistas clásicos centrados en el resultado de la práctica pueden resumirse como sigue: primero, la evitación del incesto presenta ventajas biológicas dado que la endogamia exacerbaba la frecuencia de aparición de genes negativos recesivos en generaciones sucesivas. Los estudios de las raras poblaciones humanas endogámicas lo corroboran. Sin embargo, esta consecuencia genética, sólo verificada científicamente en el siglo XIX, no permite extraer la conclusión de que los humanos eviten el incesto por esta razón. Segundo, las explicaciones sociológicas funcionalistas se centran inicialmente en las ventajas de eliminar la competición sexual por una pareja en el seno de la familia nuclear a fin de lograr la procreación y la socialización de los jóvenes en un marco social relativamente armonioso. Tercero, la prohibición del incesto fuerza a los miembros de cada nueva generación a buscar pareja fuera de la familia, creando en el proceso grandes redes cooperativas basadas en el matrimonio y en la ampliación de los lazos de parentesco. Desde esta perspectiva, el incesto incide en la propia sociedad, en la forma en que los grupos sociales se unieron por obligaciones morales. Aunque no cabe negar que el tabú del incesto promueve estos obvios beneficios sociales para la sociedad, estas explicaciones son incompletas. Específicamente, no tienen en cuenta el origen del tabú en relación con sus funciones del pasado y del presente. Una explicación del origen de la costumbre requiere una perspectiva teórica diferente y más amplia.

Este enfoque fue inicialmente ofrecido a principios de este siglo por Edward Wes-

termarck (1891), quien sugirió que los humanos evitan naturalmente el sexo con miembros de su familia (más que verse forzados a ello). Esta línea de razonamiento supone una ventaja evolutiva en la exogamia, y sugiere que los humanos surgieron con una propensión innata a buscar pareja fuera de la familia. El argumento propone que la estrecha proximidad física desde la primera infancia, más que la proximidad genética, es la que inhibe el deseo sexual. En consecuencia, los individuos que se crían juntos (en general genéticamente relacionados entre sí, pero incluso si no lo están) buscarían una pareja sexual diferente llegada la madurez. Inversamente, dado que no se repelen por sus genes, los hermanos criados por separado podrían encontrarse mutuamente atractivos como pareja sexual. Pese a algunas objeciones iniciales obvias, este argumento de que la «familiaridad genera desinterés sexual» se ha visto reavivado y apoyado por evidencia circunstancial sobre las costumbres de casamiento.

En primer lugar, se cuenta con un estudio de A. Wolf y C.S. Huang (1980) de una forma de matrimonio tradicional preconcertado (*sim pua*) en China y Taiwan, que implicaba la adopción en una familia de una niña que era criada junto con el hijo natural, con la expectativa de que se casaran llegado el momento. Estos matrimonios, cuando se forzaban (a menudo con la reticencia de los ahora jóvenes maduros), se traducían en una merma de la fecundidad y una mayor proporción de divorcios que los matrimonios concertados entre extraños, que era la práctica más común. En segundo lugar, el estudio de Shepher (1983) sobre niños originalmente del mismo *kibbutz* israelí documentó la ausencia de matrimonios y aun de relaciones sexuales (pese a ser propugnadas) entre individuos que se habían criado juntos desde la pri-

mera infancia. En tercer lugar, el análisis de McCabe (1983) de la costumbre del Oriente Próximo de propiciar el matrimonio de primos paternos —es decir, de los hijos de dos hermanos (normalmente criados en proximidad física)— sugiere que estas uniones hacen que una menor descendencia y la culminación en divorcio sean más probables que en otra clase de matrimonios, incluidos los de otras clases de primos cuya crianza respectiva se ha realizado en lugares distantes. En cuarto lugar, también en apoyo de la hipótesis de Westermarck, numerosos estudios de primates no humanos describen una pauta de elección de pareja sexual fuera del grupo natal. Dado que todas las especies revelan este comportamiento, hoy se considera el modelo imperante entre nuestros últimos antecesores primates comunes de hace unos veinte millones de años (Maryanski y Turner, 1992). Por tanto, el sugerir que los humanos aparecieron sin esta propensión a la exogamia y que más bien la crearon en algún momento en razón de las ventajas que reporta es un enfoque muy retorcido del problema. Más elegante es, dada su mayor simplicidad, suponer que *Homo sapiens* ya apareció con esta propensión a la exogamia y que más tarde creó reglas culturales, es decir, prohibiciones de incesto, para garantizar la permanencia de las mismas en razón de las ventajas funcionales descritas.

Sin embargo, si esta aversión natural a la endogamia es cierta y natural, (1) ¿por qué es un tabú universal? y (2) ¿por qué necesitan los humanos semejante prohibición? La respuesta a la primera pregunta es directa: el tabú no es de hecho universal. Algunas sociedades carecen de reglas al respecto, no porque lo contemplan, sino porque consideran semejante comportamiento tan repulsivo que (de acuerdo con la hipótesis de Westermarck) no las necesitan. Por lo que hace

a la segunda pregunta, el tabú es necesario en muchas sociedades porque los humanos —a diferencia de otras especies— tienen la capacidad cultural de superar sus inclinaciones biológicas. Como consecuencia directa de esta capacidad intelectual, los humanos pueden analizar, y de hecho intervenir, en comportamientos —como el incesto— que pueden tener efectos biológicos, psicológicos y sociales nocivos. Así, interesa a las sociedades el prohibir este comportamiento en aras de su propia viabilidad biológica y social. Y, a diferencia de otras especies, la humana también crea categorías de parentesco más allá de la familia nuclear, generando así la necesidad de una regla que, de otro modo, sería superflua. En suma, parece que la evitación o prohibición del incesto se comprende mejor como rasgo de la complicada evolución biológica de nuestra especie.

WA
Otras lecturas: Arens, 1986; Robin Fox, 1980.

tecnología Medios y recursos con los que las sociedades humanas hacen frente a su entorno material y lo transforman. Como proceso o sistema, la tecnología integra a los materiales sobre los que se opera, las herramientas u otros medios con que se lleva a cabo la operación, la aplicación de un procedimiento operativo para hacer efectiva la acción deseada y el conocimiento necesario para llevarla a cabo.

En la medida en que los antropólogos han reconocido al *Homo faber* como arquetipo social y han destacado el uso de herramientas como uno de los conjuntos de artefactos culturales, la tecnología no ha dejado de estar presente en el repertorio antropológico. Sin embargo, en la antropología social y cultural «clásica» no ha sido tema de gran interés. Un primer intento de sistematización teórica fue el de Augustus Pitt-Rivers (1906),

con su secuenciación evolutiva de familias de artefactos técnicos que, al hilo del razonamiento spenceriano y darwiniano, progresaron de formas simples a complejas por un proceso de selección: los individuos seleccionan inconscientemente la herramienta más apropiada para una tarea específica, modificando así gradualmente el artefacto hasta que la forma se corresponde de manera óptima con su función. Han sido muchos los intentos de categorizar los periodos históricos por criterios tecnológicos, y el más importante de ellos quizás sea el de Lewis Henry MORGAN con su división de la historia humana en periodos de salvajismo, barbarie y civilización caracterizados principalmente por sus tecnologías respectivas. Así, el arco y la flecha caracterizaron al periodo salvaje superior; la cerámica al bárbaro inferior; el riego, el cultivo de maíz y la construcción en adobe y piedra al bárbaro medio, y así sucesivamente. Aunque la secuencia tecnológica de Morgan contenía algunos errores etnográficos e históricos, lo cierto es que llamó la atención sobre las innovaciones tecnológicas responsables del aumento revolucionario en tamaño y densidad poblacional y a la base agrícola necesaria para sostenerlos (Harris, 1968, pp. 181, 185). Un esquema similar pero mucho más complejo es el propuesto por Mumford (1934) para definir los cambios tecnológicos ocurridos en los dos últimos milenios:

1. Una fase ecotécnica caracterizada por el «menor uso de seres humanos como agentes primarios, y la separación entre la producción de energía y su aplicación y control inmediato» (desde finales de la antigüedad hasta alrededor de 1700).
2. Una fase paleotécnica, desde 1700 a 1900, que comprende la revolución industrial y la preeminencia del complejo del «carbón y el hierro».
3. Un periodo neotécnico caracterizado

por la fusión efectiva de ciencia y tecnología.

La importancia del esquema de Mumford reside en su carácter inclusivo integrador de los hechos de la tecnología con consideraciones sociales, económicas, así como estéticas y estilísticas.

Diferente es la clasificación que ofrece Lewis Binford (1968) con su división de las propias técnicas en categorías funcionales: tecnómicas (aquellas que interactúan con el medio físico), sociotécnicas (con función articuladora de grupos sociales) e idiotécnicas (relacionadas con lo simbólico). Así, una vasija puede ser tecnómica por lo que hace a su función como contenedor de alimentos e idiotécnica o sociotécnica en virtud de su decoración.

La antropología ha atendido más a las técnicas tradicionales que la moderna tecnología industrial, y es abundante la literatura sobre el carácter conservador de las primeras, vinculado a consideraciones tanto técnicas como económicas. Los artesanos son por lo general remisos a abandonar una técnica económicamente viable por una innovación poco experimentada. Técnicas específicas pueden quedar confinadas (en forma de conocimiento secreto) en el seno de una familia o de un pequeño grupo de artesanos, práctica que conduce tanto a la diversificación de procedimientos como a la resistencia a la innovación. Esta clase de conservadurismo explica por qué un artesano puede no hacer uso de una técnica con todo el potencial que encierra, sino sólo para el fin concreto y limitado circunstancialmente perseguido: así, la rueda del alfarero puede cumplir la misión concreta a que se aplica, sin paramientos en las ventajas que entraña la fuerza centrífuga (Nicklin, 1971-1972). Los componentes motores de la tecnología, esto es, los movimientos físicos y las operaciones de los artesanos en la prácti-

ca de su oficio, son muy resistentes al cambio y, si se pierden en un población dada, resultan difíciles de recuperar (Kroeber, 1948).

Los antropólogos han destacado asimismo la naturaleza sistémica de la producción para demostrar cómo las limitaciones sistémicas generan estabilidad a largo plazo. Así, los recursos naturales básicos de los alfareros (arcilla, combustible) son la base de las adaptaciones funcionales que los ceramistas son remisos a cambiar (P. Rice, 1984). Similarmente, las demandas sistémicas del RIEGO también conspiran para producir conjuntos de instituciones «ultraestables» para la asignación de los recursos hídricos y la evitación de conflictos (Ostrom, 1990): los valores comunales que establecen los principios de asignación se formalizan en una estructura de derechos y se ponen en práctica mediante estructuras físicas y procedimientos operacionales que transforman estos principios abstractos en el suministro de partes alicuotas del caudal total a los agricultores. Una vez establecidas y operativas con satisfacción general, estas normas pueden persistir durante siglos, incluso si grupos conquistadores se los apropian (Glick, 1995). De ahí que la tecnología se haya considerado antropológicamente como subsistema cultural en extremo conservador cuya estabilidad a largo plazo depende de la tradición y de las instituciones sociales. Sin embargo, no siempre está claro si diferentes tecnologías requieren formas de organización específicas o si la organización pertinente puede tomarse prestada de otros subsistemas culturales, como los de la religión o el parentesco (Lechtman y Steinberg, 1979). Volviendo al riego, por ejemplo, los sistemas de irrigación tribales contemplan e integran al parentesco, en particular en la forma de estructuras de clan o de estirpe, en la definición de de-

rechos, mientras que los «templos de agua» balineses son paradigma de la integración de subsistemas tecnológicos y rituales (Lansing, 1991).

La visión antropológica tradicional de los artefactos técnicos como conjuntos específicos de rasgos o elementos culturales ha sido atacada desde numerosas perspectivas. De ahí que se haya intentado integrar el estudio de las tecnologías preindustriales en marcos explicativos basados en la TEORÍA DE SISTEMAS, de aplicación más frecuente en las tecnologías industriales contemporáneas. La noción de sistema sociotécnico trata de explicar, pues, cómo «emplean las personas los artefactos para satisfacer objetivos sociales en la vida diaria» (Pfaffenberger, 1992, p. 492), mientras que se introduce un subsistema tecnoeconómico para distinguir entre los componentes técnicos y sociales de un sistema de producción dado (Gibbon, 1984). Estos conceptos apenas pasan de ser meros recursos retóricos diseñados para legitimar la integración de los estudios de la tecnología en la antropología. No sorprende la conclusión de que la tecnología es un constructo social y cultural inextricablemente vinculado con la organización del trabajo. Además, el enfoque no es nuevo. Mumford (1934) observó que «casi cualquier parte de un complejo tecnológico apunta y simboliza una serie de relaciones existentes en su seno».

La teoría de sistemas es mucho más fructífera en un marco sincrónico que como intento de explicación del cambio a lo largo del tiempo. Sin embargo, los sistemas técnicos, como otros subsistemas sociales y culturales, cambian recursivamente, de modo que los modelos históricamente más sensibles son a la postre los más productivos. Por tanto, el conocer los desarrollos históricos de tecnologías específicas de acuerdo con los procesos culturales y cognitivos inherentes a ellas

(objeto que estudia propiamente la historia de la tecnología) parecería un requisito previo para elaborar vinculaciones sistémicas más amplias. En opinión de Basalla, los artefactos no son simples rasgos en relación sincrónica con un sistema cultural más vasto, sino que están indefectiblemente vinculados con precedentes. La novedad tecnológica no se explica solamente por la necesidad, sino también por inquietudes estilísticas, creativas e imaginativas. Una vez inventados, los artefactos son sometidos a una multivalente variedad de presiones selectivas, comprendidas «la necesidad económica y militar, las actitudes sociales y culturales» y aun «el acomodo a las modas tecnológicas». La conclusión extraída por Basalla de que la necesidad económica no siempre es madre de la invención confiere un espaldarazo efectivo al enfoque culturalógico de la tecnología, donde la elección de técnicas y la evolución de los artefactos dependen marcadamente de la interacción entre sistemas de valor específicos y familias de técnicas.

Lemonnier (1989) ha demostrado que incluso en el caso de tecnologías quintaesencialmente modernas, como la aviación, cabe aplicar un enfoque etnológico a las variaciones en diseño, siempre que se reconozca que la variabilidad va unida a las demandas concretas de rendimiento: cuanto más elevadas, menor la variabilidad. Así, el diseño primitivo de aviones mostraba un despliegue de rasgos estilísticos sorprendentemente amplio, sugiriéndose así que la variación no puede explicarse exclusivamente por medio de consideraciones de ingeniería y aerodinámica.

La tecnología tradicional reclama una aplicación intensiva de recursos del saber; es decir, depende de la experiencia colectiva de numerosos constituyentes en la realización de tareas productivas.

Esta intensidad de conocimiento confiere estabilidad al sistema tecnológico, y al propio tiempo explica la vulnerabilidad de estas tecnologías si se interrumpen. Esto adquiere especial importancia cuando agroecosistemas tradicionales que han gozado de inveterado éxito se ven interrumpidos por innovaciones menos funcionales, como las asociadas con la REVOLUCIÓN VERDE. TG

tecnonimia Práctica de referirse o aludir a una persona como progenitora de su prole homónima más que por su onomástico. Así, Juana, la madre de Carlos, sería conocida como «madre de Carlos». MR

teledetección Implica un gran número de tecnologías, desde las fotografías aéreas a las imágenes de satélite, para cartografiar motivos desde una distancia que puede ser menos que obvia en el terreno. Los antropólogos, y arqueólogos en particular, han usado las fotos aéreas desde la década de 1940. Aún hoy suministran una valiosa clase de información de resolución intermedia entre los datos de satélite y las exploraciones sobre el terreno. También han incrementado su utilidad con la posibilidad de numerización e incorporación a Sistemas de Información Geográfica (SIG) que amplían nuestra capacidad de gestión de los cambios paisajísticos y en asentamientos.

La observación remota desde satélites ha sido dominio hasta hace poco de geógrafos y geólogos dada su pronta intervención en la interpretación de fotografías seriadas para aplicaciones cartográficas. Los antropólogos y arqueólogos de orientación ecológica han empezado a adquirir las aptitudes técnicas necesarias para trabajar con esta clase de datos. Los antropólogos biológicos que trabajan con especies de primates también han descubierto la utilidad de estas técnicas para

estudiar los hábitats de las especies de modo no invasivo.

Los satélites han venido recogiendo datos de la Tierra desde 1972, año en que fue lanzado al espacio el Landsat I por Estados Unidos. La resolución de estos satélites ha venido mejorando en los últimos veinte años, de modo que el Spot, un satélite francés de observación de la Tierra, proporciona hoy vistas con una resolución de 10-30 metros. Sin embargo, en trabajos con vegetación compleja, los satélites Landsat de menor resolución pero mayor anchura de banda proporcionan datos de más utilidad (Moran *et al.*, 1994). El Spot puede ser más útil para el estudio de pautas de asentamiento y de otras estructuras no vegetales.

La detección remota por satélite ofrece un enfoque ideal para el ensayo de hipótesis. Dado que los satélites Landsat recogen datos de cualquier punto de la Tierra cada dieciséis días (con los Landsat 4 y 5), cabe usar una serie de imágenes secuenciales de una área dada para comprobar la vigencia de una operación o práctica de subsistencia y sus efectos en la zona circundante, relacionar la superficie de una área deforestada y el ritmo de reforestación, examinar las fronteras de los asentamientos y su crecimiento o declive, evaluar comunidades vegetales como pastos o bosques tropicales y responder a otras cuestiones en dependencia del tiempo o del espacio.

Una de las contribuciones más importantes de la teledetección consiste en ofrecer a los antropólogos una herramienta para proyectar sus estudios más allá de una sola comunidad y abarcar el paisaje mayor regional donde aquella se desempeña. Las operaciones de agrimensura tradicionales son demasiado caras y onerosas en tiempo para abordar aspectos varios del cambio, en particular si éste se produce con rapidez, como la deforestación. Y pocos investigadores disponen de recur-

sos para recoger datos detallados de uso de la tierra más allá de una comunidad dada, o para medir un gran número de variables ambientales. En el último decenio, especialistas no antropólogos han podido aplicar el análisis de datos recogidos por satélite para controlar traslaciones de cultivos, modelos de aprovechamiento de la tierra, deforestación, asentamientos y muchas más variables. De gran importancia contemporánea puede ser el uso de datos de satélites conjuntamente con información cultural para delimitar los territorios de los pueblos nativos presionados por fuerzas desarrollistas (Wilkie, 1987, 1994). El equilibrar las necesidades de las poblaciones tradicionales con la protección de la biodiversidad requiere técnicas que permitan establecer las fronteras de las reservas, fin para el que estas técnicas parecen específicamente diseñadas.

Una de las tareas más duras de los antropólogos con orientación ecológica y agrícola es la caracterización topográfica detallada de la región de estudio. El uso de las imágenes de satélite antes de proceder a los estudios en el campo permiten un examen previo de las clases y alcance de la vegetación existente y de los cursos hídricos de la zona. Este examen visual puede ser estadísticamente analizado mediante técnicas de agrupamiento ya disponibles en logicales informáticos capaces de diferenciar, por ejemplo, las especies vegetales examinadas, cuyos representantes pueden ser marcados en la imagen para el muestreo consiguiente sobre el terreno y la verificación pertinente de precisión taxonómica, que si hace falta puede ser modificada in situ. El procedimiento permite una organización mucho más eficiente de la recogida de muestras (Moran *et al.*, 1994; Brondizio *et al.*, 1994).

Los datos numéricos remotamente adquiridos se han convertido en herramienta

indispensable para la evaluación medioambiental y la gestión de recursos. La posibilidad de hacer uso de esta tecnología para los estudios ecológicos y agrarios se ha demostrado cabalmente en otros campos, y los antropólogos han empezado a incorporarla a su instrumental de investigación (Guyer y Lambin, 1993). La teledetección es particularmente valiosa para trabajar en regiones donde el acceso y el transporte entrañan gran dificultad, los mapas se presentan en escala inapropiada y la exploración es de alcance insuficiente. Los conocimientos de teledetección son cada vez más necesarios para participar activamente en estudios interdisciplinarios acerca del cambio medioambiental en el mundo. EFM

Otras lecturas Behrens, 1994; Conant, 1990.

tenencia de la tierra Concepto que hace referencia a las relaciones entre los individuos y la tierra o a sus derechos y deberes para con ésta. El término posee en sí mismo numerosas acepciones: materia bajo los pies, espacio marcado en un mapa, base de poder, recurso de explotación, aspecto de la divinidad o asidero de identidad social. Los conceptos de tierra y tenencia de la misma son de difícil traducción entre lenguas.

La tenencia de la tierra es siempre más compleja de lo que implicarían las simples distinciones entre PROPIEDAD privada o pública, pues en todo lugar se encuentran diversas combinaciones de control individual y de grupo sobre la tierra, los derechos al respecto de la cual pueden dividirse en tres clases:

1. *Derechos de uso:* acceso a residencia, derecho de paso, reserva de caza, aprisco, pasto, cultivo, recolección de materiales o edificación; también pueden ser importantes los derechos de *desuso*.

2. *Derechos de transferencia:* movimiento de la propiedad o posesión por heren-

cia, regalo, préstamo, trueque, cesión, hipoteca, compraventa u otras transacciones.

3. *Derechos de administración:* poder o autoridad para asignar o retirar tierras al uso, arbitrar disputas, regular transferencias, gestionar la tierra de uso público, aplicar impuestos u obtener exacciones o adquirir posesión por omisión o reversión.

Estos derechos se dividen a menudo entre diferentes unidades de agregación (individuos, familias, linajes, empresas, pueblos, distritos, estados) que reclaman derechos diferentemente combinados sobre una porción específica de la tierra. Estos «manojos de derechos» pueden categorizarse o incluirse en «jerarquías de estados» (Gluckman, 1965a). Pero el acceso a la tierra con un propósito no concede automáticamente el acceso a la ella con otro distinto. Los derechos sobre la tierra entrañan a menudo numerosas responsabilidades, como el mantener francas las vías de acceso o conservar la fertilidad de la tierra para las generaciones futuras (Blaikie y Brookfield, 1987). La tenencia de la tierra está estrechamente vinculada al parentesco, rango, posición o comportamiento social aceptable en las sociedades donde las relaciones sociales, no el dinero, determinan los derechos sobre aquélla (Meek, 1946). La tierra también puede entrañar un componente simbólico o religioso, en particular si está asociada con tumbas, antepasados o deidades, o si la regulación de la herencia obedece a leyes religiosas. Los conceptos euroamericanos de recursos, propiedad, tenencia, dominio y título distan de ser universales y con frecuencia entran en conflicto con las nociones vigentes al respecto en otras sociedades (Goheen y Shipton, 1992). Los conceptos de tenencia de la tierra tienen firmes raíces en la base subsistencial y demográfica de la sociedad. El uso

intensivo de la tierra tiende a suplantarse al extensivo. Por ejemplo, los CAZADORES-RECOLECTORES, que en general perciben los derechos sobre la tierra en términos de uso, no de propiedad, han sido gradualmente restringidos en todo el mundo a tierras menos provechosas para la agricultura y la ganadería, a menudo en zonas de temperatura o precipitación extremas que no se consideran dignas de «ser poseídas». Las reclamaciones de pueblos aborígenes en el sentido de que sus derechos de uso históricos configurarían una forma de tenencia de tierra reconocible han constituido la base de numerosas batallas legales en muchos países (Wilmsen, 1989b).

Disputas similares acerca del uso de la tierra surgen entre los agricultores sedentarios y los PASTORES NÓMADAS que pacen a sus animales desplazándolos de un pasto a otro. Es frecuente que los agricultores traten, por ley o fuerza, de limitar los movimientos de los pastores aduciendo al efecto que los animales dañan los cultivos. Más crítico es que los agricultores instalen sus cultivos en tierras de pastos y seguidamente las reclamen como propias. Ambas tácticas han generado mucha violencia en todo el mundo. Mientras que la sensibilidad frente a las diferentes percepciones de los derechos sobre la tierra puede minimizar estos conflictos, la ignorancia es menos grave que la competencia por el control de recursos valiosos (L'Équipe écologie, 1979).

La tenencia de la tierra es un tema clave en zonas con asentamientos de gente diversa. Las distinciones entre colonos primeros y recién llegados, conquistadores y conquistados o aborígenes e inmigrantes constituyen a menudo el material con que se forjan jerarquías de clase o posición, gozan de consenso o no. Las diferencias percibidas entre asentados y llegados, permanentes y transeúntes o

habientes y clientes de la tierra, respectivamente, pueden ser políticas y económicas además de simbólicas. Estas diferencias suelen ampliarse a medida que la tierra se hace más escasa.

A medida que aumenta la densidad de una población o que se comercializan la tierra y sus productos aumenta la competición por el recurso, provocando en algunos casos litigios más frecuentes e intensos. Las normas antes implícitas se hacen explícitas; se abandonan las regulaciones antiguas y se reemplazan por nuevas; se reconfiguran los límites, se agudizan o se marcan de forma permanente (S. Moore, 1978). Algunos teóricos del siglo XIX apuntaron la hipótesis de que fue una presión así la que inicialmente dio origen a la propiedad privada o individual (Engels, 1902). Y aunque así es en términos generales, hay excepciones: incluso en algunos regímenes mercantilmente orientados, los agricultores, ganaderos y otros han desarrollado métodos eficaces para mantener «comunidades gestionadas» libres de la explotación indiscriminada (McCay y Acheson, 1987). Los gobiernos socialistas han tratado asimismo de restringir los derechos a la propiedad privada, aunque a la larga con poco éxito.

El tamaño óptimo de las propiedades rústicas y las reglas necesarias para mantener un sistema ecológico o económico han sido objeto de considerable debate. Mientras que la agricultura moderna propicia las explotaciones grandes y unitarias, las unidades pequeñas pueden ayudar en muchas situaciones a reducir los riesgos (J. Bentley, 1987). El acceso a una gran variedad de tierras con usos múltiples y con derechohabientes que se solapan es característica de los pequeños agricultores en todo el mundo (Netting, 1981, 1993). En otros casos, la tenencia de la tierra puede ser menos importante que el acceso a otras aferencias. En los

sistemas de RIEGO, por ejemplo, los derechos sobre la tierra son menos críticos que los detentados sobre las aguas. Las posiciones corriente arriba en las redes de canalizaciones presentan ventajas obvias sobre las que quedan corriente abajo, diferencias que a veces coinciden con la riqueza o la clase, así como con el poder (Hunt y Hunt, 1976).

La propiedad de tierra urbana ha sido poco estudiada hasta el momento por los antropólogos, aunque coincide con la tenencia de la tierra rural en que pueden operar en ella más de un principio o sistema al mismo tiempo y en el mismo lugar. Aunque las propiedades y territorios comunales pueden poseer título oficial, por ejemplo, y tener poca relación legal entre sí, ambos pueden estructurar accesos, derechos y responsabilidades de sus habitantes.

Los intentos de modificar por ley los sistemas de tenencia de la tierra existentes pueden adoptar dos formas: (1) reforma de la tierra que redistribuye las propiedades; y (2) reforma de la propia figura de tenencia de la tierra que modifica las reglas o procesos por los que se obtienen derechos sobre las tierras, se conservan o se pierden. Las razones usadas para justificar estas políticas comprenden desde un mayor crecimiento económico y una redistribución más equitativa, hasta un incremento del control gubernamental. Ambas clases de reforma son de difícil consecución, en parte porque la tenencia de la tierra está muy estrechamente vinculada a otras facetas de la sociedad y la cultura (Basset y Crummery, 1993). Incluso las reformas agrarias declaradas con fines igualitarios pueden empeorar más que mejorar la distribución de la tierra si individuos o grupos bien posicionados se aprovechan de información de primera mano o contactos privilegiados para hacerse con las fincas mayores y mejores al amparo del nuevo régimen

(F. Lehmann, 1974). Los programas de nacionalización de la tierra, en particular, han proporcionado históricamente una buena cobertura para las apropiaciones injustas. A su vez, los de concesión de titularidad, incluso los destinados a otorgar a hombres y mujeres igual acceso a la tierra, en la práctica han concentrado a veces la posesión de ésta en manos de los primeros. Las prohibiciones de recolección colectiva y de otras actividades compartidas, destinadas en principio a evitar la explotación humana, pueden desproveer de seguridad a los más pobres o de la ocasión de consolidar demandas de tierra permanente. Los planes de acotamiento y demarcación para hacer sedentarios a los nómadas y de establecimiento de asentamientos para concentrar a los agricultores alrededor de instalaciones como obras hidráulicas, escuelas o clínicas han causado a veces más daños ecológicos que bien general.

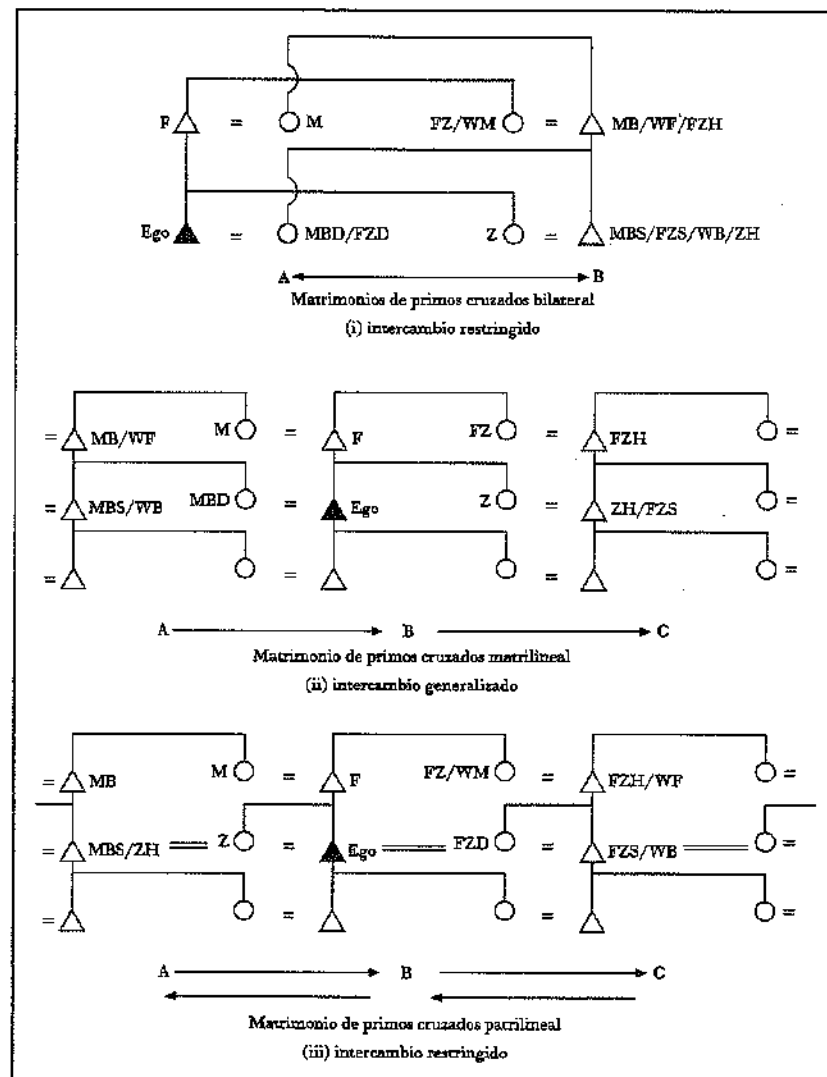
Los sistemas de tenencia de la tierra son a menudo tan complejos que los cambios considerados necesarios por juristas y economistas externos a fin de garantizar la «titularidad segura» de la tierra pueden traducirse fácilmente en derechos más inseguros que los que se pretenden sustituir. Así ocurre en especial si dichos cambios tientan a los individuos a vender, hipotecar u ofertar la titularidad obtenida en detrimento de sus deudos o de subordinados. Con frecuencia, el intento de sustituir un sistema de tenencia por otro no hace sino entremezclarlos o superponerlos creando incertidumbres susceptibles de ser manipuladas por los opulentos, poderosos o avispadados (Downs y Reyna, 1988; Shipton, 1994). La reubicación involuntaria es probablemente la estrategia de «desarrollo» más difícil de implantar sin causar problemas sociales y económicos, si no daños ecológicos (Hansen y Oliver-Smith, 1982). Y cuanto más abruptamente se produce tanto

mayores son sus consecuencias indeseadas probables.

PS
Otras lecturas Biebuyck, 1963; M. Cernea y Guggenheim, 1993; Fortmann y Bruce, 1988; Hoben, 1973; E. Leach, 1961a; S. Moore, 1986a.

teoría de la alianza Referida a sociedades cuyas unidades constitutivas tienen mutuos lazos permanentes de matrimonio. Los antropólogos han estudiado en profundidad las sociedades divididas en mitades cuyos miembros se casan con los que integran la otra mitad (véase ORGANIZACIÓN DUALISTA). En los años treinta, antropólogos holandeses que trabajaban con J. P. B. De Josselin de Jong en Leiden analizaron varios sistemas indonesios que definían el tipo de matrimonio que los individuos deberían contraer pudiendo así establecer sus costumbres en torno al mismo (Wouden, 1968).

Claude Lévi-Strauss desarrolló de un modo más exhaustivo la teoría de la alianza en *The elementary structures of kinship* (1969a), obra en la cual presentó una teoría general del PARENTESCO y el MATRIMONIO. En ella sostuvo que la prohibición del INCESTO supuso originalmente el paso de la humanidad de un estado de naturaleza a otro de cultura. Ello obligó a los seres protohumanos a organizarse en grupos que intercambiaban cónyuges y estableció de una manera sólida el principio de intercambio como la principal fuerza motriz de la vida social (véase MAUSS). Lévi-Strauss sugirió que los primeros humanos pudieron casarse observando un parentesco más débil (aunque sin arriesgarse con parentescos demasiado lejanos) con la unión entre PRIMOS CRUZADOS. A diferencia de los PRIMOS PARALELOS, los primos cruzados son parientes próximos, pero siempre externos al propio grupo de descendencia, tanto si ésta sigue la línea masculina



B = Hermano; D = Hija; F = Padre; FZ = Hermana del padre; FZD = Hija de la hermana del padre; FZH = Esposa de la hermana del padre; FZS = Hija de la hermana del padre; M = Esposa; M = Madre; M = Madre; MB = Hermano de la madre; MBD = Hija del hermano de la madre; MBS = Hijo del hermano de la madre; S = Hijo; W = Esposa; WB = Hermano de la esposa; WF = Padre de la esposa; WM = Madre de la esposa; Z = Hermana; ZH = Esposa de la hermana.

Figura 1. Sistemas de alianzas.

como la femenina. Hay tres tipos de matrimonio de primos cruzados. Desde el punto de vista del hombre: matrilateral (con la hija del hermano de la madre [MBD]), patrilateral (con la hija de la hermana del padre [FZD]) y bilateral (con alguien que es MBD y FZD al mismo tiempo). La figura 1 muestra qué sucede en las sociedades que llevan a la práctica estas formas de matrimonio. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas bilaterales, de ello resultan dos líneas de hombres que se emparentan con las respectivas hermanas. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas matrilaterales, de ello resulta un sistema cíclico, donde el grupo A entrega a las mujeres para convertirse en esposas del B, el B se las entrega al C, y así sucesivamente. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas patrilaterales, en ese caso las mujeres pasarán de A a B y a C, pero además de C a B y a A. Estas son las *estructuras elementales* del parentesco que especifican quién se debe casar y quién no puede. Lévi-Strauss sugirió que las sociedades humanas progresaron desde el intercambio restringido de primos cruzados bilaterales al intercambio generalizado de matrimonios entre primos cruzados matrilaterales, pasando a veces por la forma intermedia de matrimonios entre primos cruzados patrilaterales. Finalmente dejaron atrás las estructuras elementales y evolucionaron hacia *estructuras complejas* en las que el matrimonio con ciertas clases de pariente está prohibido, pero en las cuales todos los demás individuos pueden ser cónyuges. Gran parte del libro de Lévi-Strauss está dedicado a documentar esta evolución mediante el análisis de las sociedades de aborígenes en Australia, Indonesia, Asia y ambas Américas. Las sociedades de Europa y África, siendo estructuras complejas, quedaron pendientes de un estudio posterior que nunca fue escrito.

¿Cómo podían funcionar estas estructuras elementales? Resulta, por ejemplo, demográficamente imposible que cada hombre en un sistema de alianza matrilateral se case con su verdadera MBD. La sociedad podía arreglar el asunto de forma que algunos individuos se casaran con sus verdaderas MBD y otras clases de MBD. Rodney Needham (1962) sugirió que de hecho estos acuerdos se practican con regularidad en lo que él denominó sistemas de alianza «prescriptivos» y que la teoría de Lévi-Strauss se aplicaba a tales sistemas. Lévi-Strauss rechazó esta defensa restrictiva de su teoría, insistiendo en cambio en que la suya era una teoría general sobre los sistemas de parentesco y la evolución social humana. Sus estructuras elementales eran modelos que no correspondían a los verdaderos modelos de matrimonio, sino más bien a las ideas que regían tales modelos en las mentes de las personas que los practicaban. Argumentos estos que fueron objeto de duras críticas (véase especialmente Korn, 1973). A partir de las terminologías del parentesco, Lévi-Strauss sacó conclusiones sobre los sistemas matrimoniales, pero la correlación entre ambos no es lo bastante exacta como para permitir tal inferencia. Por esa razón hay que desechar una gran parte de su análisis de apoyo, así como su teoría de la *EVOLUCIÓN SOCIAL*. En la actualidad, los antropólogos tampoco aceptan que los sistemas de parentesco sean en lo esencial sistemas de alianzas.

El libro de Lévi-Strauss aún es considerado como un brillante tratado sobre las propiedades formales de los sistemas de alianzas. Entretanto, otros antropólogos, EDMUND LEACH muy especialmente, señalaron que aquellas teorías que hacen hincapié en el papel de la descendencia en los asuntos humanos fueron elaboradas por africanistas y experimentaron un desarrollo notable en África. En otras

partes del mundo, sobre todo en el sureste asiático y en Indonesia, las sociedades establecen sus hábitos matrimoniales considerando la descendencia como un principio secundario. Por eso en lo relativo a estas zonas del mundo la teoría de la alianza explicaba mejor las cosas que la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA. DML *Lecturas complementarias* Dumont, 1971a; Leach, 1954; Maybury-Lewis, 1971.

teoría de la dependencia Explica el DESARROLLO lento o nulo del tercer mundo como consecuencia de las relaciones coloniales, neocoloniales o poscoloniales con los estados capitalistas (véase también COLONIALISMO). Los estados colonizadores o metropolitanos explotan sus regiones coloniales o satélites (o estados) en una gran variedad de maneras que potencian su propio desarrollo y acumulación de capital. La riqueza extraída de los satélites impide el desarrollo local y hasta puede dar al traste con el ya obtenido. Así, la falta de desarrollo —en contraste con los reclamos de la teoría de la MODERNIZACIÓN— no es resultado del fracaso local, sino de las deletéreas relaciones externas. Este proceso se resume cabalmente en la expresión de André Gunder Frank (1969): «El desarrollo del subdesarrollo».

El posible desarrollo de las regiones satélites queda distorsionado por las relaciones de dependencia, en sus aspectos tanto internos como externos (Santos, 1970). Los capitalistas de la metrópoli manipulan los procesos de industrialización y modernización para aumentar sus beneficios, a menudo socavando la autonomía de la región satélite. Por ejemplo, pueden controlar los suministros de tecnología compleja y moderna o tratar de monopolizar los empleos y capacidades especializadas, el llamado «desarrollo dependiente» (P. Evans, 1979). La de-

pendencia suele aumentar la ESTRATIFICACIÓN interna, dado que los limitados beneficios del desarrollo dependiente se distribuyen irregularmente en la región dando lugar, a su vez, a malestar social y político.

La teoría de la dependencia tiene profundas raíces intelectuales (Hendricks, 1992). En Iberoamérica, los teóricos de la dependencia se conocen como *dependistas*, mientras que en los países de lengua inglesa se han venido usando denominaciones adicionales que a menudo implican una acerba crítica de la política exterior. La teoría de la dependencia es antecesora intelectual directa de la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL (Chirot y Hall, 1982). TH

Véase también CLASE.

Otras lecturas Chilcote, 1984; So, 1990.

teoría de la descendencia Representa un análisis del PARENTESCO y de la ORGANIZACIÓN SOCIAL que subraya el papel axial de las relaciones sociales basadas en vínculos de CONSANGUINIDAD, en sociedades cuya estructura política está en gran medida formada por grupos de parentesco unilineal. En éstas, la asignación de derechos y propiedad por grupo se ajusta a una sola línea parental (véase DESCENDENCIA MATRILINEAL, DESCENDENCIA PATRILINEAL).

La teoría de la descendencia o «del linaje» fue sobre todo producto de la antropología social británica y su continuado compromiso en el estudio y análisis de determinadas sociedades africanas. Sus orígenes se encuentran en la monografía etnográfica clásica de EVANS-PRITCHARD (1940) sobre los nuer, y en la obra de Meyer FORTES (1945) sobre los tallensi, al igual que en otros trabajos acerca de similares sociedades «sin estado» en África (Fortes y Evans-Pritchard, 1940b). Luego, por varios decenios des-

pués de la segunda guerra mundial, los antropólogos sociales británicos abundaron en este enfoque extendiendo sus análisis más allá del África subsahariana hasta China (Freedman, 1958).

La fortaleza de la teoría de la descendencia residía en la presentación de un modelo que conciliaba la organización de vínculos de sangre con la formación de grupos sociales capaces de formar un GOBIERNO. El modelo más patente al respecto lo ofreció el SISTEMA DE LINAJE SEGMENTARIO, donde las facciones se unían y dividían basándose en nexos genealógicos. Con todo, las claras líneas de la descendencia unilineal se vieron casi siempre ensombrecidas por la existencia de AFINIDADES que otorgaban al individuo estrechos lazos con personas ajenas al linaje propio. El caso más citado al respecto ha sido el del hermano de la madre en un sistema patrilineal. Esto llevó a Fortes (1953, 1959a) a subrayar la distinción entre las relaciones respectivamente basadas en parentesco y en descendencia y a introducir el concepto de FILLACIÓN COMPLEMENTARIA, que vinculaba a los anagnatos. En su opinión, el parentesco era personal, privado y doméstico, mientras que la descendencia era pública, política y jurídica.

Las teorías de la descendencia fueron atacadas en diversos frentes. Los proponentes de la TEORÍA DE LA ALIANZA arguyeron que los vínculos matrimoniales, no la descendencia, eran la clave para comprender la organización social en muchas sociedades. Los seguidores de LÉVI-STRAUSS en Francia y otros lugares fueron particularmente duros en sus críticas. Los antropólogos de Estados Unidos, con su tradición paralela de estudios de parentesco, opinaron que el enfoque en los sistemas unilineales era excesivamente limitado, en particular en su tratamiento de las sociedades oceánicas (Murdock, 1949; Davenport, 1959). En

los grupos de descendencia COGNÁTICOS o BILATERALES, por definición no unilineales, la calidad de miembro podía adquirirse a través de las líneas materna o paterna. Goodenough (1970) atacó de plano la noción de que la descendencia era un concepto claramente definido. Podía usarse de manera tanto para denotar como entender las personas sus relaciones (a través del padre, de la madre o de ambos), como principio que define la pertenencia a un grupo social basada en la ascendencia, o como medio de clasificar a las sociedades atendiendo a sus modelos de parentesco. Era tanto una parte del parentesco como, a la vez, algo separado de él.

De resultados de estos debates, la teoría de la descendencia como esquema explicatorio cohesivo cuenta hoy con pocos seguidores y son muchos los que la han declarado intelectualmente moribunda, ya sea total o parcialmente (A. Kuper, 1982b; Schneider, 1984). Sin embargo, dado que en su base considera las relaciones paternofiliales y entre hermanos, la problemática inherente resurge en formas nuevas, particularmente en su importancia para organizar el PODER en términos de género y generación (Peletz, 1995). JIA

teoría de la práctica Concepto que se asocia fundamentalmente con el trabajo de Pierre Bourdieu (1977, 1990), aunque tiene precursores. Siempre se ha reconocido que el comportamiento difiere de las reglas, normas, etc., básicamente porque la gente no siempre las observan. Este reconocimiento es mínimo en la obra de DURKHEIM y sus discípulos, como RADCLIFFE-BROWN, para quienes las reglas sociales e instituciones sometidas a ellas producían tanto la conformidad individual con los dictados de las sociedad como el equilibrio social. En su opinión, el problema no residía en las respuestas

estratégicas del individuo frente a las reglas sociales —y era así en MALINOWSKI—, sino en cómo se incorporaba a la sociedad. En este sentido, el abandono de las reglas no es estrategia sino desvío. Una de las primeras reacciones a esta postura fue la de LEACH, cuya visión inicial de la importancia de la acción divergía apenas de la de Durkheim en su reconocimiento de la manipulación de las reglas sociales por parte de los actores (Leach, 1954), aunque el segundo argumentaría más tarde que «las reglas jurídicas y normas estadísticas debieran tratarse como marcos de referencia distintos [y] que las primeras deben ser consideradas siempre secundarias a las segundas» (1961a, p. 9). Leach se basaba al efecto en la obra de Raymond FIRTH (1964), discípulo y sucesor de Malinowski, quien distinguía entre organización social (nivel de importancia asignado a las reglas jurídicas y sistemas sociales) y estructura social (resultado de la aplicación de estas reglas en la práctica). Leach fue seguido por algunos de sus discípulos, en especial Frederik Barth (1969a), cuya obra temprana atendió más bien al comportamiento de los individuos que traspasaban fronteras étnicas que a la descripción de lo que entendía como culturas efímeras e inestables. Barth fue también uno de los proponentes del ANÁLISIS TRANSACCIONAL (1966; Kapferer, 1976a; F. Bailey, 1969), al que cabe sumar la obra de otros sobre las llamadas redes sociales (J. Barnes, 1954; Bott, 1957), la cual examina los vínculos que realmente crean las personas entre sí, prácticamente con independencia de las reglas y valores sociales expresos. En América, Clifford GEERTZ (1973) abogó por una valoración similar de la práctica —que para él equivalía en gran medida a acción simbólica— como alternativa al que consideró superabstracto ESTRUCTURALISMO de LÉVI-STRAUSS.

En opinión de Bourdieu, la debilidad general de estos modelos reside en su fracaso a la hora de relacionar adecuadamente los dos niveles de reglas jurídicas, normas, ideales y valores, por una parte, y práctica, acción, comportamiento y estadística, por la otra (una excepción se da en la descripción de A. Good sobre las alianzas entre afines en el sur de la India). Por «relacionar» se entiende básicamente el dar razón de los dos niveles en términos recíprocos, más que subordinando uno al otro. En esencia, el argumento de Bourdieu es que muchos de los que han reaccionado frente a Durkheim, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss han sobrecorregido sus faltas y, con ello, se han basado en exceso en el mero comportamiento. Bourdieu admite que los etnógrafos tienden a objetivar y privilegiar reglas, normas, ideales y valores por encima de lo que él llama «estrategias de acción», especialmente al basar sus descripciones en las declaraciones indígenas acerca del ideal. Sin embargo, añade que lo propio es alcanzar un equilibrio: aunque las estrategias implican cierto grado de improvisación, también guardan relación con objetivos e intereses de construcción no menos social que las reglas, etc. Metodológicamente, además, la observación y el análisis estadístico no bastan, pues quedan igualmente sujetos a lo que Bourdieu llama la «ilusión sinóptica» como abstracción de reglas y valores. La teoría de Bourdieu se basa en dos nociones particulares introducidas por él mismo y que hace suyas a raíz de sus tempranos trabajos de campo en Argelia y el Béarn (Francia). Una es «doxa», o aquellos aspectos de las normas y valores de la sociedad que no son discutidos ni cuestionados porque tienen hondas raíces en la socialización y se dan por sobreentendidos (compárese con ortodoxia, ideología que explícitamente se considera correcta o paradigmática, y heterodoxia o

desviación igualmente explícita). La otra noción es «hábito», o aspectos normativos del comportamiento, costumbres colectivas o «disposiciones» que también se adquieren con la socialización, pero se producen irreflexivamente más que de forma totalmente inconsciente. Bourdieu considera que la práctica se basa en las disposiciones inherentes al hábito y adopta la forma de improvisación estratégica: fines e intereses asumidos como estrategias, frente a un fondo de doxa que en última instancia los limita. Estas estrategias se siguen en «campos sociales» particulares configurados por los intereses de los individuos y su competición (por recursos, posición, etc., que Bourdieu objetiva en su totalidad como formas diversas de capital, ya económico, ya social, cultural o simbólico).

Es esta combinación de hábitos y doxa el nexo entre ideal y práctica. Dado que ambos son irreflexivos, Bourdieu se distancia de cualquier versión de la teoría de elección racional; al propio tiempo, la socialización que aquéllos implican descarta su teoría conductista. En cualquier caso, la teoría ha sido desechada como una tautología funcionalista más, que toma a las instituciones como un presupuesto y que sólo describe los procesos en curso más que explicarlos. La noción de hábito también ha sido criticada por tener que inferirse de las prácticas a que se dice que da lugar, así como por privar a los actores sociales de su capacidad de cuestionar el orden social (véase Jenkins, 1992).

Aunque novedosa en la antropología, la teoría de la práctica de Bourdieu cuenta en la sociología contemporánea con una vía paralela principal en la teoría de la estructuración de Giddens (1976), que busca vincular estructura y acción. El trabajo de los precursores interaccionistas simbólicos (en especial Goffman, 1956) es una reconocida influencia en este sentido.

RP

Otras lecturas Jenkins, 1982; Ortner, 1984.

teoría de punto central Según fue formulada por el geógrafo alemán Walter Christaller en 1933, la teoría de punto central propone que los asentamientos se concentran alrededor de puntos centrales, cada uno de los cuales se asocia funcionalmente con el área circundante. Estos lugares se organizan por tamaño en una «jerarquía establecida» de acuerdo con los bienes y servicios que los lugares de orden superior suministran a los de orden inferior. La lógica de esta jerarquía se basa en la noción de que la gente recorrerá una mayor distancia para obtener bienes y servicios más especializados. El principio organizador básico de los modelos de asentamiento es, pues, el acceso al MERCADO. En tierras llanas uniformes, sin accidentes topográficos que alteren el modelo, la jerarquía de asentamientos adopta la forma de hexágonos entrelazados, disposición ideal para reducir al mínimo la distancia de viaje. La hipótesis de Christaller contiene tres importantes e influyentes nociones. La primera es que la función principal de un asentamiento urbano era constituirse en el centro organizacional de una región dada. La segunda es la exclusividad funcional: los centros de orden superior poseen todas las funciones terciarias del nivel inferior inmediato, y más. El tercer concepto gira en torno a la noción de espacio geométrico: la hipótesis de Christaller se pone a prueba no en un espacio métrico, sino en uno abstracto, a fin de comparar variaciones espaciales en diferentes sistemas de interacción económica, y se ha revelado extraordinariamente fructífera propiciando una gran cantidad de estudios acerca de los componentes espaciales de los procesos económicos y las jerarquías urbanas (B.

Berry y Pred, 1961). Las verificaciones empíricas de la hipótesis sugieren que las jerarquías de asentamiento, con variaciones culturales, concuerdan en términos generales con los constructos de Cristaller, pero que los supuestos comportamentales relativos a las distancias que recorrerá una persona por obtener determinados bienes o servicios son tan variables que los modelos espaciales reales rara vez coinciden con las predicciones de la teoría.

Otras lecturas L. King, 1984; Müller-Wille, 1978.

teoría del sistema mundial En su primera formulación por el sociólogo Immanuel Wallerstein, un sistema mundial es el intersocietario marcado por su propia DIVISIÓN DEL TRABAJO, de ahí los términos «mundial» (como entidad unitaria) y «sistema» (con cierta medida de coherencia interna). Este todo es la unidad fundamental que enmarca a todas las demás estructuras sociales susceptibles de análisis, incluidos los estados. Cada sistema mundial posee un MODO DE PRODUCCIÓN dominante. Cuando el sistema se unifica políticamente se denomina «imperio mundial»; en caso contrario, se trata de una «economía mundial». Las unidades pequeñas, sin estado (a menudo llamadas «TRIBUS»), se conocen como «minisistemas». Wallerstein desarrolló una teoría del sistema mundial para explicar las interrelaciones de los mundos primero, segundo y tercero y sus orígenes en el desarrollo y expansión del moderno CAPITALISMO y la industrialización. Aunque tiene sus raíces en la SOCIOLOGÍA, el estudio del sistema mundial se encuentra en todas las ciencias sociales y es por naturaleza tanto interdisciplinario como multidisciplinario. Se inspira en la escuela de los *Annales* de la historiografía francesa y en la llamada TEORÍA DE LA DEPENDENCIA, pero pone

más énfasis en la naturaleza holística e inherentemente cíclica de la totalidad del sistema. El Fernand Braudel Center de la Universidad del estado de Nueva York en Binghamton tiene su motivo de interés central en los estudios de los sistemas mundiales, que analiza y divulga en su revista.

El «sistema mundial moderno», la primera economía mundial capitalista, se desarrolló en Europa occidental durante el «largo siglo XVI», 1450-1650. La necesidad de los capitalistas de hacerse con mano de obra, materias primas y mercados impulsó la expansión de redes comerciales, a veces por vía de la colonización. La expansión del sistema no procedió gradual y uniformemente sino de manera cíclica. Estos ciclos son fundamentales en los procesos del sistema mundial. Hacia mediados del siglo XX, la economía mundial capitalista se había hecho verdaderamente global.

El crecimiento de la economía mundial diferenció el sistema en tres componentes: (1) el núcleo, que se especializa en la producción y distribución industrial avanzada y se caracteriza por la existencia de estados relativamente fuertes, con una burguesía poderosa y una vasta clase trabajadora; (2) la periferia, que produce materias primas y se caracteriza por la existencia de estados débiles, una pequeña burguesía y una vasta clase campesina; y (3) la semiperiferia, que comparte características de las dos clases anteriores. Las relaciones espaciales de estos componentes es tema importante en la ciencia de la geografía (Peter Taylor, 1993).

Los estados nucleares, que actúan por cuenta de la clase capitalista, extraen materiales, mano de obra barata y nuevos mercados de otras regiones (véase COLONIALISMO). Los estados semiperiféricos mantienen con las regiones periféricas una relación parecida a la de los

nucleares, pero de carácter periférico con éstos. Las sociedades semiperiféricas pueden ser una sociedad periférica en ascenso o una nuclear en declive. En conjunto, la semiperiferia bloquea la polarización entre el núcleo y la periferia, estabilizando así el sistema. Dado que los capitalistas nucleares pagan a los productores periféricos mucho menos que el valor que crean, es obvio que pueden acumular capital a su costa. Este intercambio desigual favorece el DESARROLLO en el núcleo y lo impide, y aun reduce, en la periferia. Wallerstein señaló que el sistema mundial moderno es singular porque es el único de corte capitalista, la única economía mundial que no se ha transformado en imperio mundial por conquista por un estado hegemónico y se ha hecho verdaderamente global.

Una premisa importante para la teoría de sistema mundial es que debe estudiarse como un todo. Así, el estudio del cambio social, político, económico o cultural en cualquier componente del sistema —naciones, estados, regiones, grupos étnicos, roles de género o «tribus»— debe empezar por comprender el rol concreto del componente en el seno del sistema. Ello genera una agenda de investigación doble: (1) ¿cómo afectan los cambios en un componente al sistema entero?; (2) ¿cómo afectan los procesos del sistema a la dinámica interna y estructuras sociales de sus componentes?

Persisten en la literatura del sistema mundial varias polémicas entrelazadas: (1) si el subdesarrollo de la periferia es necesario para el desarrollo del núcleo, y en qué medida?; (2) si factores exógenos (primariamente MERCADOS) o endógenos (por ejemplo, la estructura social, especialmente la CLASE) son los agentes primeros del cambio; (3) si es posible el SOCIALISMO en una economía mundial capitalista (entendiendo por ejemplo a la antigua Unión Soviética como capitalis-

mo estatal, no como socialismo); (4) si la teoría del sistema mundial representa una extensión útil o una cruda distorsión de la teoría marxista. La teoría del sistema mundial ha sido criticada por su manifiesto economicismo, nucleocentrismo (eurocentrismo), estatismo, y por prestar muy poca atención a la CULTURA y al GÉNERO.

Los estudios sobre teoría mundial han abordado estos temas en el último decenio, testigo de un enorme caudal de publicaciones al respecto (Arrighi, 1994; Chase-Dunn y Grimes, 1995; W. Martin, 1994), de modo que el estudioso que se limite a la consulta de la obra de Wallerstein o a los resúmenes de mediados de la década de 1980 estaría muy pobremente informado. Han sido muchos los estudios cuantitativos sobre el sistema mundial moderno (resumidos en Chase-Dunn, 1989). Algunos de los temas nuevos o considerablemente ampliados son: procesos cíclicos en el sistema mundial (Suter, 1992); consecuencias del colapso de la Unión Soviética (Bergesen, 1992); papel de las mujeres, las unidades familiares y el género en la economía mundial (K. Ward, 1990, 1993); ciudades en el sistema mundial (Kasaba, 1991); cultura en la economía mundial (Kiser y Drass, 1987); y temas ambientales (Bergesen, 1995; Chew, 1995) y de subsistencia (Bradley *et al.*, 1990). Muchos estudios casuísticos ofrecen finos análisis del complejo funcionamiento del sistema mundial en lo tocante a la ESCLAVITUD (Tomich, 1989), el capitalismo agrario (McMichael, 1984) y la incorporación de poblaciones aborígenes a la economía mundial (Dunaway, 1996; T. Hall, 1989; Meyer, 1994).

Una nueva e importante área en la teoría del sistema mundial se centra en los debates en torno a los sistemas mundiales precapitalistas (T. Hall y Chase-Dunn, 1993); Frank y Gills, 1993). Estos estu-

dios evolutivos convierten muchos supuestos de la teoría del sistema mundial en problemas de investigación de base histórica (Chase Dunn y Hall, 1994). También se ha empezado a cuestionar la singularidad del sistema mundial moderno y hasta el concepto general de «ascenso de Occidente», sugiriendo más bien una retirada, si no una «caída de Oriente» (J. Abu-Lughod, 1989).

Al margen de los debates políticos y empíricos, los analistas del sistema mundial han centrado sistemáticamente su atención en el papel desempeñado por los procesos históricos y las relaciones inter-societarias en el cambio social y cultural a largo plazo. Entre las contribuciones más destacadas a la teoría del sistema mundial se encuentran los estudios acerca del poder de los actores locales y los sistemas mundiales para configurarse recíprocamente en casi todas las áreas de la actividad humana.

TH
Véase también ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, INTERCAMBIO SOCIAL, MERCADO, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Chase-Dunn y Hall, 1997; Peregrine y Feinman, 1996; Shannon, 1996; Wagar, 1992; Wallerstein, 1974, 1979, 1980, 1984, 1989, 1991.

teoría de sistemas Empezó en ecología con el estudio de los procesos mediante los cuales los organismos y las comunidades de especies intercambian entre sí materia y energía y con el medio que los rodea. Los fundamentos matemáticos de la teoría de sistemas fueron en gran medida creación de Alfred Lotka, quien argumentó que «la evolución procede en dirección tal que es máximo el flujo de energía total a través del sistema compatible con los ecosistemas» (1925, p. 357). La obra de Lotka fue la gran inspiración (aunque no plenamente reconocida) del intento de Ludwig von Bertalanffy (1968) de crear una teo-

ría general de sistemas, que actualmente se considera en general fracasada. Con más provecho, las ideas de Lotka fueron tomadas por ecólogos de sistemas para estudiar cuestiones como la diversidad de las especies, la estructura de comunidades y la sucesión de ecosistemas. Eugene Odum (1953), por ejemplo, señaló que en un ecosistema podía mantenerse la homeostasis gracias a la existencia de vías compensatorias en el intercambio entre especies. Si una vía se frustraba, su pérdida podía compensarse aumentando la fluencia por otras.

Aunque Clifford Geertz (1963c) instó primeramente a los antropólogos a adoptar una perspectiva «ecosistémica», sus propios estudios sobre el desarrollo de culturas en Indonesia no empleó la metodología de la ecología de sistemas, y su mejor aplicación en la antropología se encuentra en el estudio de Roy A. Rappaport (1967) sobre el papel del ritual en el cuidado de cerdos y huertas entre los tsembaga, comunidad de horticultores de los altiplanos de Nueva Guinea. Rappaport describió a los Tsembaga como una población implicada en intercambios energéticos con las plantas y los animales de su entorno y en competición con sus vecinos. La moneda corriente en estos intercambios era la energía; Rappaport calculó los costes energéticos de actividades como la tala y quema de huertas y la cría de cerdos, y midió los beneficios reportados en términos de valor calórico. Rappaport extendió su análisis mucho más allá del horizonte de la ecología de sistemas, como la practican los biólogos, para incluir el papel del ritual en la programación de los ciclos entrelazados de matanza de cerdos, crecimiento poblacional y guerra.

Al hilo de los trabajos de Rappaport muchos estudios han tratado de aplicar la ecología de sistemas a los grupos humanos, en particular en las altas zonas mon-

tañosas de América del Sur y Europa (R. Tomas, 1972; Netting, 1981) y entre los pastores del África oriental (Little, 1992). Sin embargo, la generalización del método se ha visto obstaculizada porque la gran varianza en los controles experimentales es a menudo embarazosamente grande. En la década de 1970, ecólogos como Robert May (1973, 1976) habían llegado a la conclusión de que las ecuaciones usadas para describir comunidades de organismos vivos eran intrínsecamente inestables. Este descubrimiento pasó a ser un importante capítulo en el desarrollo de la teoría matemática del caos determinista.

En parte en respuesta a la teoría del caos, en años recientes ha aparecido un nuevo enfoque de la teoría de sistemas. Con rúbricas como «teoría de la complejidad», «teoría de sistemas dinámicos» y «dinámica no lineal», su principal foco de interés se encuentra en el papel de la autoorganización en sistemas de adaptación complejos (SAC). Un SAC consiste en una red de agentes interaccionantes que presentan un comportamiento dinámico de agregación. Los modelos SAC no lineales (por ejemplo, donde la solución de dos ecuaciones no es igual a la solución de su suma) sugieren que las actividades de los agentes pueden dar lugar a pautas de orden espontáneas (Kauffmann, 1993). Este enfoque depende tanto del diseño por ordenador que el eminente biólogo John Maynard Smith (1995, p. 29) lo ha descrito como «ciencia carente de datos»; no obstante, «debería entrar a formar parte del instrumental teórico de los científicos del futuro».

En las ciencias sociales, el estudio de los SAC fue emprendido inicialmente por los economistas y teóricos de los juegos de azar. En antropología, J.S. Lansing y J.N. Kremer (1993) crearon un simulación no lineal de los «templos de agua» en la gestión de la ecología de las terra-

zas arroceras en la isla indonesia de Bali. Durante más de mil años, los agricultores balineses han transformado gradualmente el paisaje de su isla, clareando bosques, abriendo canales de riego y túneles, y escalonando las laderas para hacerse posible a sí mismos y a sus descendientes el cultivo del arroz. Paralelamente al sistema físico de terrazas y obras de riego, los agricultores también construyeron intrincadas redes de santuarios y templos cuyos sacerdotes rigen la hidrología del lugar. Los estudios de la estructura de las redes de templos de agua a lo largo de dos ríos balineses reveló que proporcionaban un modelo de gestión óptimo, casi idéntico a la estructura real de las redes hidrológicas naturales (Lansing, 1991). En arqueología, con su interés por el desarrollo y colapso de las organizaciones humanas a través del tiempo, la teoría de los sistemas de adaptación complejos ha sido recientemente aplicada al auge y caída de las sociedades complejas en el suroeste prehistórico americano (Gummerman y Gell Mann, 1993; Kohler, 1992, 1993). JSL
Otras lecturas Hofbauer y Sigmund, 1988; Kremer, 1978; Moran, 1990.

teoría del discurso Hace referencia a diferentes perspectivas analíticas: (1) el análisis SOCIOLINGÜÍSTICO tradicional de las lenguas habladas (Stubbs, 1983); (2) trabajos recientes de sociolingüistas más radicales que explícitamente se centran en cuestiones de lengua y poder (Fairclough, 1989); (3) la teoría dialógica del discurso de Mikhail Bakhtin (Holquist, 1990); y (4) intervenciones críticas de Michel Foucault (1980) sobre discurso, «verdad», poder, subjetividad, y cuerpo. Desde 1980, las perspectivas bakhtiniana y foucaultiana han adquirido importancia en la antropología cultural contemporánea, en particular en Estados Unidos.

Contribución a una nueva antropología cultural

Con su énfasis en la textualidad, el discurso y la descentralización de la autoridad etnográfica tradicional (Clifford, 1983), la nueva antropología cultural está representada por:

- Antologías como las de Clifford y Marcus, 1986; Bruner, 1984; V. Turner y Bruner, 1986; J. Fernández, 1991; Lavie *et al.*, 1993; Benson, 1993; Manganaro, 1990; Brady, 1991.

- Tratados intervencionistas como los de C. Geertz, 1983; R. Rosaldo, 1989; Taussig, 1993; Visweswaran, 1994.

- Contribución a diferentes revistas de estudios antropológicos y culturales, en particular *Cultural Anthropology* (G. Marcus, 1992).

- Un número creciente de etnografías experimentales, incluidas las de Carpanzano, 1985; J. Stewart, 1989; Fabian, 1990; Kondo, 1990; Lavie, 1990; Gottlieb y Graham, 1993.

Este caudal de trabajos propugna que, además de las ya inveteradas preocupaciones acerca de los métodos y la teoría del TRABAJO DE CAMPO, es imperativo que los antropólogos reflexionen acerca de nuestras propias producciones textuales. Atiende a la reflexividad, al diálogo y, a veces, al PODER. Anima a la reflexión crítica en torno a etnografías anteriores, incluidos los «textos clásicos» (Karp y Maynard, 1983), así como aquellos ya «oficiales», ya populares, que los antropólogos encuentran «en el campo», desde los productos de la cultura de masas en el Japón contemporáneo (John Russell, 1991) a las pintadas de la Intifada palestina (Petzet, 1996). La nueva antropología cultural es crítica con las estrategias de producción de textos realistas, epistemologías positivistas y ontologías funcionalistas. Pone en entredicho la visión juiciosa de la lengua como herramienta que simplemente refleja una realidad natural y social ya

dada que comunica la «inmediatez de la experiencia». Si esta visión juiciosa de la lengua puede demostrarse errónea, las nociones tradicionales de objetividad, ciencia sin valores y «texto transparente» dejarán entonces de poder sostenerse.

Teoría bakhtiniana del discurso

En etnografía realista (G. Marcus, 1986), como en la novela realista, el «autor» o narrador ocupa claramente una posición de indiscutida autoridad (autoridad). El etnógrafo-autor dispone de una perspectiva privilegiada, más completa que la de cualquier «informante» o lector. La etnografía realista está dominada por una sola voz: la del omnisciente y omnipotente autor. El autor-etnógrafo cita otras voces, pero éstas conversan, cuestionan o subvierten la del etnógrafo.

Bakhtin (1981, pp. 259-442) refutó esta tesis. En su opinión, los textos son siempre plurales y —aunque algunos etnógrafos inspirados por él olvidan este punto— profundamente imbuidos de autoridad y poder. Bakhtin argumentó que los procesos dialógicos proliferan incluso en el texto realista más conspicuamente monológico. Múltiples voces compiten por expresarse, como puede revelar un análisis más próximo. Como Clifford (1986, p. 15) explicó, en las etnografías tradicionales (realistas) no se eliminaba la polivocalidad, sino que se «restringía y orquestaba».

La perspectiva dialógica de Bakhtin ha tenido un gran impacto en numerosas disciplinas (Maranhao, 1990). En la antropología cultural ha fomentado las perspectivas reflexivas tanto en el trabajo de campo como en la producción de textos etnográficos. Influidos por Bakhtin, Gadamer y otros nuevos antropólogos culturales tratan de producir textos etnográficos experimentales que explícitamente ponen en primer plano su naturaleza polifónica. Algunos se presentan

parcial o totalmente estructurados como diálogos en los que la voz del etnógrafo entra en conversación con las «voces de los nativos» o es cuestionada por éstas (M. Jackson, 1986; R. Price, 1983; K. Dwyer, 1982).

El postular que la producción etnográfica es dialógica equivale, en parte, a minar el poder y la autoridad del antropólogo como autor (W. Weiss, 1990). Aquí, la perspectiva bakhtiniana secundaria al ímpetu posestructuralista por «descentrar» al sujeto, incluido el autor (Foucault, 1977a). Los nuevos antropólogos culturales buscan desplazar del centro al etnógrafo, incluidos ellos mismos, para cuestionar la autoridad del etnógrafo para representar a Otros. Llamam la atención sobre los movimientos retóricos de aquél, intentando demostrar que no son simplemente unidades de información descriptiva neutral, sino expresiones de una voluntad de poder. Haciéndose eco de Derrida (1976), quien afirmó que la filosofía es por encima de todas las cosas una especie de escritura con movimientos retóricos y tropos literarios, y de Hayden White (1978), quien dijo lo propio con referencia a la historia, los nuevos antropólogos culturales sostienen que «los procesos literarios —metáfora, figuración, narrativa— afectan al modo en que son registrados los fenómenos culturales, desde las primeras «observaciones» a vuelapluma hasta el libro acabado, en el sentido de cómo estas configuraciones «tienen sentido» en determinados actos de lectura» (Clifford, 1986, p. 4).

Teoría foucaultiana del discurso

La nueva antropología cultural entiende que todos los textos etnográficos (como cualquier otro) son producidos en una situación *intertextual* (G. Jordan, 1991). Esto es lo que la teoría foucaultiana del discurso llama «el campo discursivo». Mientras que la etnografía tradicional

ignoraba o suprimía las observaciones de campo por los no antropólogos, los especialistas de esta nueva disciplina tratan de llevarlos a un primer plano, y aun de iniciar su investigación o escritos con ellas. La narrativa etnográfica pasa a ser una entre muchas en competencia. En la teoría foucaultiana del discurso, las descripciones competidoras se integran en un campo discursivo estructurado por relaciones de poder. La noción de etnografía-como lengua (modo retórico y de figuración) ha hecho más fácil asimilar la disciplina que el concepto de etnografía como poder.

En antropología cultural, una perspectiva foucaultiana combina el reciente interés en lengua y textualidad con la preocupación, derivada de Foucault, por el poder, la subjetividad y el cuerpo (Foucault, 1972, 1980, 1991). Acepta el énfasis en los textos etnográficos como narrativas y discurso, pero los sitúa en un contexto histórico y social que destaca a la antropología como práctica institucional interesada en el poder (Rabinow, 1985). Esta perspectiva rechaza privilegiar a los textos frente a los contextos y a menudo suscita cuestiones políticas de más alcance, como la relación de la antropología con el COLONIALISMO.

En antropología, la teoría foucaultiana del discurso se centra en cómo se conforman y componen las etnografías a partir de y con superiores relaciones de poder. La incapacidad de fundamentar los análisis en contextos históricos, institucionales y sociales lleva a no poder explicar cómo se definen y (re)producen las particulares construcciones de Otros. La mayoría de las sociedades y grupos estudiados y retratados por los antropólogos se encuentran relativamente subordinadas a sistemas locales o regionales de poder. La literatura local al respecto forma parte a menudo de un discurso hegemónico que contribuye a su subyugación.

La teoría del discurso atiende a esta dimensión del papel institucional de la antropología tanto reproduciendo como cuestionando las relaciones de poder, como las manifiestas bajo el colonialismo (D. Scott, 1992) o las subyacentes al asunto Salman Rushdie (Asad, 1990). El analizar narraciones como discurso lleva nuestra atención a como el conocimiento y las representaciones —construcciones de «los Otros»— son producidos por relaciones de poder en las instituciones y la sociedad, a la vez que contribuyen a reproducirlas. El ejemplo clásico se encuentra en Said (1978) en relación al orientalismo; a Said este enfoque discursivo le permitió abordar «la disciplina enormemente sistemática mediante la cual la cultura europea fue capaz de vérselas con —y hasta producir— el Oriente» (ibid, p. 3). Es precisamente en estas cuestiones de mayor alcance donde interviene la teoría foucaultiana, incluida la de cómo las prácticas y el discurso antropológicos producen nuestros Otros (Fabian, 1983).

El concepto de discurso de Foucault está estrechamente asociado con su visión del poder, la disciplina, el cuerpo y la subjetividad. Algunas aportaciones antropológicas recientes han recogido estas ideas para analizarlas: cuerpo (T. Turner, 1995), violencia sectaria (A. Feldman, 1991), instituciones académicas (Brenneis, 1994) y RACISMO (G. Jordan, 1997), y hasta se han apropiado de la noción panóptica foucaultiana (M. Kaplan, 1995; Devine, 1995). Algunos, como los nativos norteamericanos (O'Neill, 1994; Landsman y Ciborski, 1992) también utilizan, implícita o explícitamente, el concepto de «discurso inverso», que es la versión foucaultiana de las narrativas contrahegemónicas. Entretanto, algunos antropólogos (Sangren, 1995) se muestran impertérritos frente al universo foucaultiano. GJ

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA, POSTMODERNISMO. Otras lecturas R. Coward y Ellis, 1977; Dant, 1991; Dreyfus y Rabinow, 1982; Erison, 1991; Foucault, 1965, 1977b; Hoy, 1986; G. Jordan y Weedon, 1995; Macdonell, 1986; Macey, 1995; Rabinow, 1991; Sarup, 1988; Weedon, 1996.

terminologías de parentesco

Véase TÉRMINOS DE PARENTESCO.

términos de color *Véase* CLASIFICACIÓN.

términos de parentesco Designan los diferentes tipos de parentesco contemplados en un sistema y especifican cómo deben usarse y citarse. El intento de revelar la lógica cultural subyacente a la organización de estos términos fue uno de los primeros objetivos de la antropología, el estudio del PARENTESCO. MR

Véase también TÉRMINOS DE TRATAMIENTO, CLASIFICACIÓN, TÉRMINOS DE REFERENCIA.

términos de tratamiento Son aquéllos relativos al parentesco que empleamos al dirigirnos directamente a una persona. Un sistema de parentesco que distingue entre varios tipos de primos podría utilizar, sin embargo, el término genérico «primo» como una forma sencilla de dirigirse a todos ellos. Por esa razón, los antropólogos suelen encontrarse con que los términos de tratamiento no coinciden con los TÉRMINOS DE REFERENCIA. MR

términos de referencia Aquellos TÉRMINOS DE PARENTESCO aplicados a las personas. A menudo difieren de los usados en la interpelación directa (véase TÉRMINOS DE TRATAMIENTO). Por ejemplo, un sistema de parentesco puede contar con numerosos términos de referencia pa-

ra diferenciar entre tipos de primos, voces que no se aplican a la interpelación directa de los mismos. MR

tiempo Categoría metafísica. Como tal entraña dificultades en cuanto a qué puede y debe decir la antropología al respecto. Consciente de las debilidades del relativismo, pero resuelto a reclamar para el pensamiento un ámbito propio para la investigación sociológica, DURKHEIM (1915) declaró que las categorías del conocimiento humano eran sociales en origen, *pero también* estaban relacionadas con la realidad. Imitaban perfectamente a la Naturaleza, a la que deben adaptarse las sociedades para sobrevivir. Al menos desde que Henri Hubert (1905), colega de Durkheim, publicara su estudio clásico sobre el tiempo y el ritual, ha habido cierta tendencia en antropología a sostener que las culturas tienen una representación diferente del tiempo. En un trabajo de gran influencia, EVANS-PRITCHARD (1939) afirmó que los nuer y los europeos tienen intereses diferentes y, por tanto, no menos diferentes valores en relación al tiempo, y que los conceptos nuer al respecto no son sino nociones sociales de construcción humana estrechamente relacionadas con los intereses predominantes en la comunidad. Apreciaciones de este orden son frecuentes en la antropología y no encierran dificultad alguna. Más polémicas son sus afirmaciones de que las percepciones nuer del tiempo son culturalmente determinadas, que el tiempo carece para ellos de entidad conceptual, y que su sentido del tiempo dista notablemente del nuestro. En primera lectura, estos asertos parecerían negar a los nuer capacidades fundamentales que se considera esenciales para la razón humana. En otra interpretación, diríase que no son sino reflejo de las inquietudes nuer por las CLASIFICACIONES y expresiones del

tiempo, que carecen de un discurso desarrollado acerca de éste en sentido abstracto, y que en sus acciones y opciones no tiene lugar la sensación de premura o apremio. La primera lectura sugeriría que Evans-Pritchard fue muy influido por la postura mayoritariamente kantiana de Durkheim, aunque en flagrante desacuerdo con la visión de Kant de que el tiempo es una categoría universal del conocimiento; la segunda no permitiría un acceso tan impreciso a lo que de otro modo es una descripción etnográfica ilustradora y sensible del uso y la concepción del tiempo entre los nuer. En un par de artículos de influencia similar, LEACH (1953, 1955) demostró que puede usarse un vocabulario tan vasto como dispartado para traducir lo que convencionalmente se entiende en Occidente por «tiempo». Abundando en lo dicho por Hubert, Leach se propuso demostrar que los primitivos tienen un concepto esencialmente no repetitivo y no acumulativo del tiempo, mientras que los conceptos modernos de esta noción son lineales y destacan su irreversibilidad. LÉVI-STRAUSS (1953a, 1953b) sugirió incluso que podían hallarse clases de tiempo diferentes en diversas líneas de una terminología por lo demás unirrelacional.

El problema de las declaraciones de este tipo reside en que los autores pueden estar confundiendo una capacidad inherente para percibir el paso del tiempo con las representaciones empíricas del ordenamiento de sucesos en el tiempo. En algunos planteamientos, el propio tiempo, dimensión del mundo físico, se relativiza, violenta y distorsiona. La antropología no puede inmiscuirse en debates de cosmología científica acerca de la dirección del tiempo y su posible inversión, y en general debiera mostrarse ajena a este propósito. La tendencia a manifestarse como si el tiempo fuera en sí mismo un valor relativo ha sido ataca-

da por Maurice Bloch (1977) y Gell (1992a). El primero afirmó que si los antropólogos estaban en lo cierto al decir que otros pueblos tienen conceptos distintos del tiempo (en el sentido más abstracto), debería resultarnos imposible comunicarnos con ellos. De hecho, toda postura que postule que las categorías y leyes de la razón varían de una sociedad a otra socavaría los patrones con que otorgamos coherencia y validez al estudio académico. De manera muy parecida a la de Hubert, Bloch señaló, no obstante, que los balineses conciben el tiempo de dos maneras diferentes. En su crítica a Leach, R. Barnes (1974) interpretó los conceptos *kedang* del tiempo como unitarios e irreversibles pero marcando su paso mediante referencias a eventos recurrentes en la Naturaleza. Howe (1981) presentó una crítica similar a las interpretaciones de Bloch sobre el tiempo de los balineses, y al propio tiempo influyó en Farriss (1983) en su estudio del tiempo de los mayas. Algunos de los sistemas calendáricos más importantes del mundo, como los de los mayas y de la antigua India, utilizan ciclos naturales y matemáticos. Muchos de los mejores estudios antropológicos del tiempo se han centrado en las peculiaridades culturales de los sistemas calendáricos, los usos de la historia y la conmemoración de eventos (véase, por ejemplo, Turton y Ruggles, 1978; Hughes y Trautmann, 1955). Es más fácil hallar sentido en estos modelos y variaciones si no los confundimos con el tiempo mismo. Como señalaron Bloch y Gell, no debíamos confundir el tiempo con lo que lo calibra y mide. A su vez, Gell presentó un ingenioso argumento metafísico para demostrar que la antropología del tiempo debiera emular a los estudios de estimación cronológica y a determinados desarrollos en geografía y economía relativos al tiempo. RB

totemismo De la voz *totem*, palabra de origen norteamericano nativo (ojibwa) que significa «él es mi pariente» y, por implicación, miembro del clan EXÓGAMO propio (B. Morris, 1987, p. 270). Abundando en las ideas de W. Robertson SMITH (1889), DURKHEIM (1915) señaló que las religiones más primitivas se basaban en clanes así configurados, expresando cada uno su solidaridad a través del «emblema» del tótem respectivo y, conjuntamente, las relaciones precisas entre ellos en un plano de solidaridad más amplio. Durkheim extrajo estas conclusiones del análisis de la religión de los aborígenes australianos, donde los principales clanes rendían culto en lugares totémicos que se consideraba sagrados, al igual que los objetos rituales del clan, que sólo podían tocar los iniciados y que habían sido diseñados para simbolizar los tótems propios. Cada clan los poseía en exclusiva, no los compartía en absoluto, y podían ser cualquier planta, animal u objeto natural (incluso la lluvia o un bosque), que había que proteger y cuya prosperidad debía ser objeto de máxima atención dado que su bienestar era consustancial al del clan. Durkheim declaró que los tótems simbolizaban, y de hecho *eran*, el grupo social: la religión no era, pues, sino la sociedad venerándose a sí misma a través del tótem visible y tangible. La diferenciación y la solidaridad sociales se expresaban mediante la estructura totémica, que a su vez reflejaba una creencia humana universal en un principio o fuerza mística o sagrada.

Max WEBER (1963) consideró improbables las tesis de Durkheim sobre el origen universal de la religión y la sociedad en el totemismo. Radcliffe-Brown (1930) adoptó a grandes rasgos la posición de Durkheim, pero más tarde (1931) declararía que el totemismo era la base no só-

lo de la religión y la sociedad, sino también del pensamiento científico, opinión que no era ajena a Durkheim, pero subordinada a su preocupación por la determinación social de la actividad humana. LÉVI-STRAUSS (1963b) reunió las interpretaciones tempranas de Radcliffe-Brown acerca del totemismo con las de MALINOWSKI (1948) considerándolas tesis utilitarias en el sentido de que los tótems eran venerados porque las plantas y animales que representaban eran «comestibles». La posterior sugerencia de Radcliffe-Brown acerca de las vinculaciones analógicas entre tótems y relaciones sociales es la adoptada por Lévi-Strauss: por ejemplo, el búho y el chotacabras viven en árboles y, como los humanos, son carnívoros. En este sentido, sus similitudes son analógicas de las presentes en la condición humana. Pero también pueden representar las diferencias entre humanos, en el sentido de que una de dichas aves es «cazadora» y la otra «ladrona» (rapaz) (Lévi-Strauss, 1963b, pp. 160-161). Es la capacidad humana de pensar en términos de similitudes y diferencias relacionales, o correlaciones y oposiciones entre ámbitos naturales y sociales o culturales, la que llevó a Lévi-Strauss a considerar al totemismo como no específicamente relacionado con la religión, sino como un aspecto de la propensión universal a clasificar en términos de lógica más bien asociativa.

La teoría freudiana del totemismo basada en el complejo de Edipo (1918) se sitúa al margen de las teorías precedentes. Freud señaló que en una horda primaria los hijos daban muerte a los padres para ganar acceso a las hembras. Luego, movidos por un sentimiento de culpa, crearon el TABÚ DE INCESTO y configuraron ceremonias con fines expiatorios que dieron origen a la representación del crimen original en forma de SACRIFICIO de un animal, que es en realidad sustitutivo del

padre y primer tótem animal. La teoría fija, pues, el origen del totemismo, así como de la exogamia, del tabú del incesto, del sacrificio y de la propia religión.

Mucha ha sido la labor etnográfica dedicada al totemismo, cuya complejidad ha sido trasladada a nuevos intereses en los sistemas de CLASIFICACIÓN indígenas y exógenos, a la taxonomía natural y a la ecología (B. Morris, 1976, 1979; Ingold, 1988b). DP

Véase también ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. Otras lecturas Leach, 1967; R. Needham, 1973; R. Nelson, 1983; Roe, 1982; R. Willis, 1990 [en especial la introducción de R. Willis].

trabajo Labor realizada por o que se espera del ser humano, ya sea física o mental aun cuando a veces se distinga entre ambas clases. Es condición previa de la vida humana y creadora de la cultura material que separa y a la vez protege a la naturaleza humana del mundo natural. El trabajo es el fundamento de la cultura humana, pues no hay creencias, valores ni comportamientos sin un marco material, ni existe éste sin mediación del trabajo. La Biblia se inicia con Dios trabajando, creando el mundo. En la mitología griega, todos los dioses, incluso Zeus, rindieron culto y homenaje a Ananke —la Diosa Necesidad—, en cuyo cuerpo vivía el trabajo.

La dimensión humana del trabajo es central en la perspectiva antropológica. Una y otra vez en el curso del tiempo, las sociedades han recompuesto rápidamente su entorno material tras la devastación causada por la GUERRA o los DESASTRES NATURALES. Las cosas materiales son reconstruidas gracias al saber, las habilidades, los valores, la tecnología, la organización, el comportamiento y la tenacidad característicos de la cultura humana para reparar y reconstruir (Sowell, 1981, p. 288).

La creatividad es un rasgo humano que encuentra expresión en todo tipo de trabajo, individual o colectivo. Thomas Carlyle (1843) articuló este aspecto con apasionada prosa en el siglo XIX, cuando el trabajo seguía fundamentalmente en manos del artesano y del agricultor, y cuando pervivía aún una poderosa simbiosis entre los humanos y la Naturaleza en la creación de productos con forma y belleza, además de función.

El trabajo es universal, un sobreentendido ubicuo y prácticamente invisible (Bromell, 1993, pp. 4-5). Entre los pueblos que viven en culturas ajenas al mercado, toda actividad en cualquier vertiente social es influida por la posición de la persona. Entre los isleños de las Trobriand, la horticultura forma parte de un sistema social en el que rigen obligaciones de parentesco en el sentido de producir el 50 por ciento de la cosecha en un plazo dado (Malinowski, 1922). Las mujeres cheyenes construían chozas como parte de sus obligaciones sociales y de parentesco (Hobebel, 1960), y las Nuer tenían con su familia y su comunidad la obligación de ordeñar las vacas: una mujer sin vaca que ordeñar carecía de posición social (Evans-Pritchard, 1940). El individuo !kung bosquimano es socializado en su papel de cazador y no se pregunta si es un oficio que le gusta o no desempeñar (Lee, 1979). El trabajo está integrado de tal forma en estas culturas que no hay palabra específica que lo describa ni dimensión que lo singularice frente al resto de la estructura social (Applebaum, 1984a, pp. 3-8).

En las SOCIEDADES INDUSTRIALES, por el contrario, los humanos se ocupan y preocupan con el trabajo, de ahí el término «ocupación». Cuando conocemos a alguien por primera vez y para romper el hielo e iniciar una conversación es muy probable que preguntemos: «¿Y usted qué hace?» significando con ello ¿en qué se ocupa?

Es el trabajo el que crea y construye el sistema de organización, objetivado en cosas materiales que los humanos necesitan para interactuar con el mundo físico. A diferencia de otras criaturas vivientes, los humanos no pueden interactuar con la naturaleza sin hacer uso de utensilios y sistemas de trabajo. Las herramientas son producto del trabajo y al propio tiempo instrumentos para realizarlo. Benjamin Franklin llamó a los humanos «animales fabricantes de herramientas» (Applebaum, 1992a, p. 400).

Las sociedades humanas difieren considerablemente entre sí por el contenido de sus instituciones y la forma en que aseguran su subsistencia, incluidas las herramientas y tecnologías empleadas y el significado atribuido al trabajo. Si ordenamos las sociedades basándonos en su organización del trabajo, tenemos a las RECOLECTORAS en un extremo y a las industrializadas en el otro. Y entre estas dos formas hay una gran variedad de formas mixtas, a su vez muy distintas en cuanto a desarrollo, complejidad y singulares características históricas y sociales. Los antropólogos atienden con creciente interés al estudio del trabajo y a cómo lo entienden diferentes sociedades, a los modelos universales y particulares del comportamiento laboral y a las actitudes frente a él en todas las partes del mundo.

HA

Véase también DIVISIÓN DEL TRABAJO, TECNOLOGÍA.

Otras lecturas Applebaum, 1984b; Arendt, 1958; R. Firth, 1972; R. Hall, 1994; Neff, 1985; Trice, 1993.

trabajo de campo Aspecto de la investigación antropológica intensa y crónica en una comunidad dada. También los arqueólogos realizan trabajos de campo, pero no, en su mayor parte, acerca de personas vivas. Y los sociólogos, que abordan el discurso de numerosos

aspectos de la sociedad sobre el terreno (Hammersley y Atkinson, 1995) suelen denominar esta clase de estudio «sociología cualitativa», que no ha sido el paradigma dominante en su disciplina, aunque sí entre los antropólogos, al menos para conformar su disertación inaugural porque «el haber estado allí» le confiere más peso y credibilidad. El trabajo antropológico de campo difiere en su concepción y práctica de otras clases de estudio sobre el terreno en razón de su epistemología, su historia y su efecto de socialización. El etnógrafo estereotípico se ve como el que practica la OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, pero los investigadores también realizan análisis cuantitativos, textuales, demográficos y otros según las condiciones locales y la naturaleza del objeto de estudio. Hasta hace poco, la opción óptima solía buscarse en la selección de lo más exótico como tema de estudio, y se consideraban alternativas inferiores y disertaciones de biblioteca los trabajos efectuados cerca del lugar de origen.

La cuestión de qué debiera componer el trabajo de campo antropológico ha generado mucha literatura. El clásico y a menudo renovado manual de campo *Notes and queries* (BAAS, 1874), que trataba de abarcar todo cuanto se halla bajo el sol, se vio suplementado por un gran número de trabajos a partir de 1960 (entre ellos, Ellen, 1984; Agar, 1980; y Bernard, 1988). Recientemente se han publicado gran cantidad de obras sobre el trabajo de campo, enfocadas esta vez en la propia experiencia del mismo más que en cómo llevarlo a cabo. Antiguamente, estas obras adoptaban géneros como de ficción apenas disfrazada (E. Bowen, 1954) o autobiografía (Lévi-Strauss, 1963c), sin contar otros relatos más directos de la vida en el campo de trabajo (Powdermaker, 1966; Wax, 1971; Maybury-Lewis, 1966a). Entre los libros más recientes, la

descripción de Rabinow de su trabajo de campo en Marruecos (1977) y de Cesara (1988) han generado cierta controversia por su explícita franqueza sobre las prácticas sexuales. Partiendo de las mujeres así observadas (Golde, 1970), un tema muy analizado ha sido el GÉNERO (T. Whitehead y Conaway, 1986; Diane Bell *et al.*, 1993), que incluye la investigación de campo de corte feminista (H. Roberts, 1981) y la efectuada por homosexuales de ambos géneros (Leap y Lewin, 1996). Por último, algunos escritos se han centrado en cuestiones éticas (Rynkiewicz y Spradley, 1976) y otros temas específicos, incluso el estrés originado por el propio trabajo de campo (F. Henry y Saberwal, 1969).

Se supone que los investigadores que realizan trabajos de campo se vuelcan en su hacer acumulando una gran cantidad de datos muy diversos. Este caudal de experiencia «cruda» y observación ayuda a poner en su debido contexto la información adquirida de modo más formal y obtenida, por ejemplo, por medio de entrevistas previamente estructuradas. Los seguidores del trabajo de campo tradicional argumentan que sólo se puede aprender a conocer las necesidades de las gentes y las culturas mediante la experiencia directa, en contraposición con el distanciamiento y la objetividad del método científico. Es necesaria la percepción por sentidos distintos del oído y la vista: oliendo o imitando posturas corporales habituales, por ejemplo (Stoller, 1989). Los antropólogos se convierten en instrumentos de recogida de datos usando sus sentidos, y toda alteración en éstos es fuente de conocimiento; como apunta Susan Harding: «La única evidencia cierta de la realidad que preocupa a los etnógrafos, el conocimiento subconscientemente compartido, es la empírica» (1987, p. 180).

Los defensores del trabajo de campo mediante «inmersión total» argumentan

que los miembros de la comunidad estudiada estarán más dispuestos a proporcionar información, confidencias, intimidades, permisos para asistir a rituales, etc., si ven que el investigador de campo intenta realmente vivir como ellos, hablar su lengua y comprender sus vidas en tantas dimensiones como sea posible. Una segunda ventaja deriva del alejamiento de los investigadores de sus rutinas habituales y supuestos gratuitos. Con estos cambios abruptos, en ocasiones violentos, podrán aprender nuevas lenguas y adquirir nuevos hábitos de manera más rápida y completa. El hecho de que el trabajo de campo se denomine a veces RITO DE PASO señala no sólo que el antropólogo lo entiende como un importante estadio de su carrera, antes de que se resuelva disertar al respecto, sino también los análisis de las prácticas dolorosas y desconcertantes de los ritos de iniciación con el propósito de erradicar los hábitos y las expectativas familiares y cómodas que el iniciado da por sobreentendidos. Se ha dicho que estas violentas prácticas rituales colman la tarea de imprimir una nueva posición social y enseñar nuevos conceptos y comportamientos con mucha más efectividad de lo que sería posible con un mínimo de afecto y participación corporal. Entre los antropólogos que discuten este aprendizaje fenomenológico en el campo se cuentan Jean Briggs (1970) en lo que se refiere a los inuit (esquimales) y Michael Jackson (1989) en los sistemas de pensamiento africanos.

El trabajo de campo crónico, intenso, empírico es propuesto y defendido por sus seguidores como modo de adquirir un conocimiento profundo y multidimensional que no está al alcance de quien visita una comunidad durante días o semanas tan sólo. Permite, dicen sus paladines, obtener conocimientos secretos o esotéricos y esa clase de saber en primera ins-

tancia inaccesible salvo con medios distintos de la simple interrogación directa. La noción de Bourdieu (1977) de hábito (prácticas mundanas repetitivas, inconscientes) es aquí del todo pertinente. Prácticamente todas las figuras clásicas de la antropología han contribuido a los exhaustivos debates que se han sucedido en las ciencias sociales acerca de cómo interpretar un significado que no está conscientemente vivo en los miembros de la comunidad estudiada. Ejemplos al respecto son la falsa conciencia de Marx, la hegemonía de Gramsci y la *doxa* de Bourdieu (discursos y prácticas de autoridad incuestionada).

La mayoría de las publicaciones sobre trabajos de campo tratan de la mezcla óptima de enfoques científicos (subrayando la objetividad y reproducibilidad) y empíricos, empáticos, intuitivos (subrayando que los investigadores de campo deben «meterse en la piel del nativo» y sentir en lo posible como él). El antropólogo de campo más reverenciado, MALINOVSKI, declaró que el «trato directo y natural» es superior a la información adquirida por medio de un «informante pagado y, a menudo, aburrido» (1922, p. 7). Las anécdotas sobre «volverse nativo», riesgo ocupacional quintaesencialmente antropológico (aunque las más de las veces sean apócrifas), ilustran las ventajas y los peligros del trabajo de campo. La participación excesiva le convierte a uno en nativo; la insuficiente, en etnocéntrico superficial y científico social creador de pastiches de datos y números, con escasa si no nula percepción de la esencia de los pueblos en estudio. En última instancia todo el trabajo de campo bascula en torno a una síntesis dinámica y contradictoria de lo interno y lo externo. Como observador externo, el antropólogo de campo ve cosas, hace comparaciones y colecciona experiencias que los internos no pueden ver, hacer ni

tener. Como observador interno aprende el significado que los comportamientos observados tienen para sus estudiados. La antropología ofrece una instructiva historia de la aplicación a culturas radicalmente diferentes de teorías maestras, más tarde desacreditadas por crasamente etnocéntricas (Tambiah, 1984).

Todas las variantes del trabajo de campo han sido meticulosamente sometidas a escrutinio y crítica desde mediados de la década de 1970. Los métodos hiperpositivistas caen bajo el fuego del POSMODERNISMO y el trabajo de campo en general ha sido tachado de privilegiar excesivamente el conocimiento obtenido *in situ* porque se traduce en fijar a la gente en un TIEMPO irreal y arbitrario (Fabian, 1983), no menos que en un espacio ignoto que existe únicamente como constructo antropológico. Dado que la antropología encuentra conveniente reclamar un conocimiento único basado en esta metodología, prosigue la argumentación, el resultado es una minusvaloración de toda la información no contigua controlada por las gentes estudiadas y en un enmascaramiento sistemático de cuán «no nativos» son de hecho muchos objetos de investigación. Gupta lo llamó «epistemología empiricista» (1995, p. 377) y Appadurai (1988b, p. 36) sostuvo que el nativo queda metonímicamente congelado en su sitio. Ha surgido un conocimiento más hondo que reconoce que mucho de lo que los antropólogos observan en una ubicación determinada sólo posee significado en conexión con actividades y sentidos de otro lugar, tanto temporal como espacialmente. Las comunidades locales son construidas por fuerzas regionales, nacionales y transnacionales; situaciones de estudio como las diásporas y los campos de refugiados lo ilustran con especial riqueza, como hace también el trabajo realizado en torno a las sociedades criollizadas que se alimen-

tan de múltiples fuentes culturales (Hannerz, 1987). De ahí que pese a lo que dice James Fernández, que «estar allí» es el meollo de la antropología (1985, p. 19), este «allí», en especial en las consecuencias de su papel constituyente de la identidad profesional antropológica, manifiesta una nueva problemática. Los injustificados supuestos que subyacen al trabajo de campo entendido como necesariamente llevado a cabo en confines espaciales y temporales se hacen patentes cuando los investigadores se las ven con fuentes de información como periódicos, televisión, cine y otras formas de cultura pública. Otro origen de las críticas se asocia con los estudios poscoloniales que muestran el modo como una ciencia social occidental hegemónica como la antropología modela su particular equivalente. En otras palabras, el «campo» es objetivado y se formulan supuestos acerca de unidad, cohesividad, etc., que lo hacen problemático en términos de conceptualización y de sus reivindicaciones como metodología superior. Las críticas actuales sobre muchos conceptos analíticos revelan problemas similares de «cosificación» en términos como «CULTURA», «ESTADO» y «SOCIEDAD».

Con el creciente debate sobre cómo y por qué la investigación antropológica (así como el aumento de países del tercer mundo que niegan la entrada a los investigadores antropológicos y también la merma de fondos para estos proyectos), la realización de trabajos de campo en lugares remotos pierde atractivo. Algunos antropólogos han encontrado el trabajo de campo tradicional tan problemático que abogan por los enfoques de historia cultural. JJa

Otras lecturas *Manuales*: Crane y Angrosino, 1992; Jongmans y Gurkind, 1967 [bibliografía anotada sobre métodos de trabajo de campo antropológicos, extre-

madamente útil]; Kottak, 1982; Spradley, 1980; Spradley y McCurdy, 1972 [para estudiantes de antropología]; *relatos de trabajos de campo*: Freilich, 1970; Kimball y Watson, 1972; Spindler, 1970.

tradición Con la connotación de conjunto heredado de rasgos o características, «tradición» es una categoría que los individuos y las sociedades adscriben a expresiones, creencias y comportamientos en el presente para conferirles valor añadido futuro. Siempre con referencia al pasado, esta categorización añade peso y relevancia a lo que describe: la designación simbólica de algo como tradición le añade significado y valor. Ubicando su objeto en la historia, esta designación se opone a la modernidad y crea confusión de significados. Ofrece razones para la preservación, el tratamiento especial, el cuidado; algo calificado de tradición tiene más probabilidad de ser fomentado y de adquirir importancia. Así, la tradición es un territorio de la imaginación, pero su presencia tiene importantes consecuencias en la vida social. Decir que algo es tradicional significa hacer uso de una poderosa estrategia social para poner de manifiesto su valor, también porque se refiere a nosotros mismos y merece, por tanto, nuestra atención.

Aunque «tradición» ha gozado de gran predicamento entre los académicos y sigue siendo un término de gran potencial fuera de este ámbito, Raymond Williams (1976, p. 269) observó que en sus usos modernos es «una palabra particularmente difícil» porque sus significados académicos y de sentido común han cambiado con el tiempo. Para los estudiosos interesados en la confluencia de cultura e historia, la voz significó antaño una vasta medida de tiempo que se perdía en el pasado a la vez que los procesos que habían permitido que determinados aspectos de éste pervivieran en el pre-

sente. En consecuencia, los estudiosos podían hablar de si les era posible certificar algo —una práctica, una creencia, una expresión— como tradicional. Pero hacerlo significaba conectar este calificativo con una voz no menos difícil: «autenticidad». Para los antropólogos y folcloristas, en particular desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, tradición implicaba edad, y decir que algo era tradicional equivalía a afirmar su autenticidad cultural, a menudo contrapuesta a la modernidad. Su autenticidad le confería autoridad; se hacía digno de atención especial. Para Franz BOAS, tradición, FOLCLORE y CULTURA se entremezclaban y superponían, y tradición no era prácticamente otra cosa que cultura (Stocking, 1968, pp. 195-233). Más adelante se asociaría aún más con ésta, como en las posturas que proclamaban la tensión existente entre «gran tradición» (formas de vida urbanas y complejas con una conciencia histórica poderosa y formal) y «pequeña tradición» o constelaciones de saber local subyacentes a formas de vida presentes a menudo en las comunidades campesinas (Redfield, 1960; Milton Singer, 1972).

Aunque la tradición sigue implicando profundidad en el tiempo a la vez que continuidad, en la actualidad los estudiosos la consideran más que como cualidad innata, imbuida de continuidad y estatismo, como imperativo en la vida social o forma en que el presente interpreta y caracteriza al pasado con la mirada puesta en el futuro. Aunque algunos escriben sobre tradiciones «inventadas» o «selectivas», y aun los hay que lo hacen sobre «tradicionalización», el hilo conductor de muchos análisis contemporáneos es que la tradición tiene su origen en imperativos sociales (Hobsbawm y Ranger, 1983; Handler y Linnekin, 1984; R. Williams, 1961; Hymes, 1975). Las sociedades designan aspectos de su

cultura como tradiciones para infundirles significado e historicidad. Esta denominación reconoce a veces la continuidad de las viejas prácticas. En otras ocasiones se añade el peso del pasado a formas y prácticas con menos continuidad que la implicada por la designación. El llamar tradicional a algo equivale a institucionalizarlo separándolo de prácticas menos auténticas, a reducirlo a su esencia, a fomentar su vigencia social y a implicar la necesidad de dirigirlo hacia el futuro. En esencia no es sino hacer familiar lo social gracias a presentaciones reiteradas. Pero más que esto, el decir que algo es tradicional responde a un acto de interpretación, de selección y denominación, de imponer orden en un modo de hacer social disperso.

BF
Véase también MODERNIZACIÓN.

Otras lecturas Ben-Amos, 1984; Eisenstadt, 1973; Glassie, 1995; Rudolph y Rudolph, 1967; Shils, 1981.

traducción Es la creación de un texto derivado en una segunda lengua (objetivo) basado en un texto primero en una lengua original, y que ha sido fundamental en la presentación de datos por los antropólogos. El proceso implica a menudo la conversión de un texto oral en otro literario, labor compleja incluso cuando la lengua de base es la misma, dada la incommensurabilidad de rasgos paralingüísticos con efecto en el significado, como el timbre, la pausa, la calidad de voz o la gesticulación expresiva y (en la escritura) la puntuación. Hasta 1960 más o menos imperaba una dicotomía que distinguía entre las traducciones «literales» o «estrictas» y «literarias» o «libres». La primera se ofrecía en general con un mínimo de pretensiones literarias, pero con el compromiso de presentar una estrecha aproximación a los conceptos ajenos (por lo común conseguida a costa de forzar mucho la sintaxis de la lengua de

destino y de abundantes acotaciones para afrontar los numerosos problemas lexicográficos e inequivalencias semánticas). La segunda pretendía acercarse a los efectos estéticos del texto original en su propia ubicación (género, contexto social receptor, etc.), si no lograr un efecto estético más autónomo en la lengua de destino que a la vez pusiera de relieve el valor literario del original. La afirmación fundacional de Roman Jakobson (1960) de la importancia de los efectos poéticos lingüísticamente considerados ha llamado la atención sobre la interdependencia de éstos, del poder de la retórica y del significado en los textos, haciendo menos defendible la opción por uno de ellos a costa de otro. Con ello se propició el florecimiento del campo de la poesía en la década de 1960 y siguientes (Hymes, 1981; Tedlock, 1983; véase POESÍA). Estas cuestiones de representación e interpretación en los escritos etnográficos han animado las discusiones acerca de la política de traducción, en el bien entendido de que no se trata de qué representar y cómo, sino de quién está autorizado para hacerlo y con qué fines y efectos (Swann, 1992; Richie, 1993; Behar, 1993).

MM
Otras lecturas J. Felstiner, 1980; M. Mills, 1991; Steiner, 1993.

trance Estado psicológico de disociación en el que los individuos quedan visiblemente desconectados de la realidad diaria: pueden parecer totalmente ensimismados, insensibles, ver objetos y personas que los demás no ven, y no sentir cansancio o de los efectos del paso normal del TIEMPO. Al relatar sus experiencias no tienen conciencia del tiempo transcurrido o le dan a éste un valor ya mucho mayor, ya menor que el real. Todos estos estados demuestran «alteración de las sensaciones, percepciones, cogniciones y emociones» (Bourguignon, 1979, p. 236).

Estos estados alterados son fácilmente inducidos por la DANZA, hiperventilación, la DROGAS o el ALCOHOL. También pueden serlo mediante adiestramiento formal en técnicas de concentración como la meditación, la visualización o la PLEGARIA, aunque estos procedimientos formales a menudo tienen por objeto alcanzar el estado más peculiar y difícil de la experiencia mística. Aunque el trance no es sino uno de los muchos estados alterados, incluidos los sueños, la intoxicación con drogas y la llamada concentración espiritual, no deja de entrañar enorme interés dado el variado caudal de significados culturales que posee.

La cuestión antropológica importante acerca de estos estados es cómo se interpretan en el seno de una cultura dada. Con frecuencia se asocian con la espiritualidad y la curación, y a menudo hasta con la causa de la enfermedad que sufre el sujeto afectado. Dos son las explicaciones más frecuentes al respecto: (1) que el cuerpo ha sido ocupado por algún espíritu extraño; y (2) que es el espíritu de la propia persona el que ha abandonado el cuerpo para realizar alguna otra tarea. La primera se da en llamar «posesión»; la segunda, «trance». Sin embargo, es la combinación de ambos elementos la característica principal del CHAMANISMO. Cuando el trance se interpreta como abandono temporal del cuerpo, y en particular si se asocia con el propósito de penetrar en un mundo ya superior, ya inferior, para reclamar el alma enferma como parte de un ritual de curación, se le integra entonces en el contexto chamánico. Bourguignon (1973) demostró que la posesión está íntimamente relacionada con sociedades agrícolas complejas antes que con otras más simples, dedicadas a la caza, la pesca o la recolección.

Como fenómeno, la posesión no se antes al trance. Los individuos se dicen en ocasiones estar poseídos para poder ex-

presar libremente sus necesidades y deseos, que no serían aceptados en estado normal. De donde que la posesión se asocia a menudo con mujeres y hombres de baja condición, y que la libertad que les reporta haya sido objeto de considerable estudio antropológico. Los rituales de posesión permiten a los individuos expresar su resentimiento por el control que otros ejercen sobre ellos y obtener así cierta medida de compensación mística que I. Lewis (1971) denominó «rebelión ritualizada». Esta compensación constituye uno de los temas, por ejemplo, del estudio de Crapanzano (1980) sobre Tuhami, un alfarero marroquí soltero emparejado con una diablesa.

Uno de los sistemas de posesión mejor estudiados es el culto Zar del norte del Sudán, del que se sirven las mujeres para insertar en su complicada vida algo más imaginativo (Boddy, 1989). La mujer del Sudán septentrional islámico lleva una vida harto difícil. Antes de cumplir diez años es ninfotomizada por una comadre que le practica la ablación del clitoris y la sutura consiguiente de los labios mayores. Al final de la adolescencia se embellece en preparación del matrimonio depilando todo su cuerpo y aun arrancando la capa exterior de la piel. Forzosamente virgen llegada al tálamo, pronto es abandonada por su marido durante la mayor parte del año, trabajando él en la ciudad y quedando ella al cuidado de los niños en el pueblo. En estas circunstancias, su matrimonio es frágil. Los hombres se divorcian con facilidad para tomar otras mujeres, en particular si la primera resulta ser estéril. La mujer permanece toda la vida bajo el control de su padre, sus hermanos y su marido, y de ello resulta que su existencia esté en todo momento estrictamente regulada. Pero aquellos no pueden regir en los ESPÍRITUS que poseen a las mujeres y las

fuerzan a una conducta alocada. Estos espíritus atacan a la fertilidad (véase RITOS DE FERTILIDAD y causan ENFERMEDAD. La mujer afectada ha de apaciguar a los espíritus mediante ceremonias en las que el poseedor desciende sobre ella y fija sus exigencias: sandalias y vestidos nuevos, y la aquiescencia marital a los deseos de la esposa. Muchos antropólogos interpretarían este culto simplemente como medio por el que los subordinados expresan sus deseos en público. Y aunque Boddy también lo vio así, dijo además, que era una forma principal de JUEGO simbólico para adultos. Los espíritus que los poseen son prostitutas, médicos, militares, gitanos, hechiceros caníbales y mujeres de santidad y pureza: toda una serie de caracteres culturales propios del norte del Sudán. Este otro mundo tan vividamente imaginado, observó Boddy, es en sí mismo gratificante desde el punto de vista estético y creativo. Y con esta variedad de autorrepresentaciones, el culto permite a las mujeres reconsiderar su mundo presente, de modo que la posesión por espíritus se convierte en un comentario satírico sobre la experiencia femenina. Jugando imaginativamente a ser otras, sugiere Boddy, estas mujeres se dotan así de la imagen deseada.

TL
Otras lecturas Besmer, 1983; Deikman, 1982; Drury, 1982; Lambek, 1981; Ornstein, 1973; Rouget, 1985.

transición demográfica Es el período de cambio en el perfil demográfico de una población desde el caracterizado por una alta natalidad, una alta mortalidad infantil y una corta esperanza de vida al definido por una baja natalidad, una baja mortalidad infantil y una larga esperanza de vida. Esta transición, de acuerdo con la teoría de la MODERNIZACIÓN, acompaña la transición desde una economía premoderna a una industrial. MR

travestismo Uso de vestimenta del sexo opuesto. Lo que constituye transvestismo depende de cómo define una cultura los roles del GÉNERO y si determinadas prendas son específicas de un género. Un escocés con falda es un travestido; el mismo con *kilt*, no lo es. El estudio transcultural del travestismo comprende una variedad de fenómenos que a menudo encierran significados muy diferentes:

1. Inversión temporal de roles de género durante rituales religiosos (Matory, 1994) o periodos de licencia como el carnaval (Babcock, 1978).
2. Inversiones de rol de género en el teatro, como los de los actores que interpretan papeles femeninos en la escena, pero mantienen el rol y vestimenta esperados en otros contextos (Newton, 1992).
3. Inversión del rol de género permanente y públicamente aceptada por individuos como los de los *zanith* de Omán (Wikan, 1977), del BERDACHE entre los indios de las Praderas (Callendar y Kochens, 1987), o de las mujeres guerreros como Juana de Arco, que eligió el papel del sexo opuesto y así lo puso de manifiesto adoptando su armadura.
4. Hermafroditismo, donde la definición de género y vestimenta es a menudo problemática (Herdt, 1994).
5. Transexuales que alteran no sólo su modo de vestir sino también su cuerpo, como los hijras de la India, que son eunucos (Nanda, 1990), o transexuales que no han completado su transformación quirúrgica de un sexo a otro (Bolin, 1992).
6. Parejas homosexuales en las que uno de los miembros adopta un rol genérico complementario al vestir: por definición, uno será travestido.

Los antropólogos han llamado principalmente la atención sobre los aspectos más bien sociales que sexuales del travestismo porque proporcionan una perspectiva única sobre los roles genéricos en

cualquier cultura, particularmente en aquellas en las que la frontera entre géneros se tiene por inamovible. TB
Véase también HOMOSEXUALIDAD, SEXO.

tribu, organización tribal La voz «tribu» tiene una larga e innoble historia y sigue siendo una de las que más variabilidad de acepciones tiene dentro y fuera de la antropología (Helm, 1968). Los antropólogos la usan a menudo como sustituto genérico de «primitivo» eludiendo así la conflictiva calificación de «carente de estado». Sin embargo, la mayoría restringe el significado del término a alguna forma de *unidad política* distinta de «etnia» o «nación», que sugieren identidad cultural. Dos son al menos las clases de unidad política imaginadas: tribu como ESTADIO EVOLUTIVO y como grupo reconocido alrededor de una frontera estatal, respectivamente, significados que generaron un encendido debate en las décadas de 1960 y 1970. Service (1962) adoptó la ya larga tradición de considerar a la tribu como un estadio de la evolución política intermedio entre las más independientes BANDAS y las más centralizadas y jerarquizadas JEFATURAS. Sahlins (1968b) consideró asimismo a las tribus como predecesores evolutivos de los estados, pero su interés se centró más en los mecanismos de integración que en los de separación. Las tribus se consideraban unidas por lazos de parentesco u otros y constituían el más amplio nivel de cooperación en una jerarquía segmentaria de funciones. Por el contrario, Fried (1967, 1975) disputó la existencia evolutiva de estos grupos vinculados, argumentando a su vez que las tribus surgieron de interacciones con los estados existentes. Pese a sus diferencias, los tres convinieron en que la vinculación intratribal obedecía a conflictos externos o GUERRA. Aunque los debates sobre las tribus fueron perdiendo interés en la antropología

cultural, no fue así en la ARQUEOLOGÍA. Algunos teóricos propusieron que las redes tribales evolucionaron como respuesta cooperativa al creciente riesgo ambiental o de otra clase (Braun y Plog, 1982), mientras que otros las vieron como sistemas de intercambio con tendencia estructural hacia la desigualdad (Friedman y Rowlands, 1977; Kristiansen, 1982; Bender, 1985). Otros enfoques consideraron las fronteras con el argumento de que las redes de cooperación entre los anasazi, por ejemplo, fueron desarticuladas y conformadas en grupos separados y en competencia en respuesta a la creciente merma de recursos (Haas y Creamer, 1993). En general, no obstante, los puntos de vista que subrayan las conexiones y permeabilidad de los grupos son mucho más comunes que los que fijan fronteras sólidas tanto en arqueología (Green y Perlman, 1985) como en etnohistoria (N. Whitehead, 1994). Algunos arqueólogos preferirían prescindir completamente de la «tribu» (B. Hayden, 1995).

La ETNOLOGÍA ofrece varios modelos de integración tribal. En contraste con el linaje segmentario de base agnática propugnado por Sahlins (1961), las sociedades matrilocales se unifican dispersando a los hombres propios (R. Murphy, 1957). Instituciones como las sociedades militares, los SISTEMAS DE EDAD, DE MATRIMONIO y de RITUAL proporcionan otros vínculos. Las tribus pueden revelarse máximamente cohesivas cuando se enfrentan a enemigos externos, y un ideal común es la supresión o limitación de la VIOLENCIA colectiva en su seno (Evans-Pritchard, 1940). La mayoría de los cabezas de tribu son gestores por consenso no coercitivo, que a menudo ejercen en consejos formales. No obstante, algunas tribus del Oriente Próximo y Asia central y suroccidental tienen jefes e incluso reyes (*khans*) (Barfield, 1993).

La identidad tribal es a menudo cuestión de grado, modelada por una combinación de estructura y circunstancia unificantes y variablemente dominantes sobre la autonomía local y las identidades alternativas. En el Oriente Próximo, las identidades tribales claras son bien conocidas entre los PASTORES NÓMADAS que constituyen grupos móviles unificados y tienen una larga historia de interacción con estados (Crone, 1986). Pero aun en este caso predominan diferentes niveles de integración en diversos contextos, y las identificaciones tribales van y vienen con el tiempo (Khazanov, 1984; Mattingly, 1992). En las tierras altas de Nueva Guinea, las tribus se configuraron de manera más laxa cuando las administraciones coloniales asignaron la condición tribal al optar por reconocer un solo nivel en una compleja jerarquía de colectividades en cambio constante (Paula Brown, 1978; A. Strathern, 1992). Esta formación de tribus es de hecho particularmente común en situaciones de contacto en las que los agentes de los estados en expansión capitalizan una identidad en su esfuerzo por imponer polis estables en zonas que quedan fuera de su administración directa pero siguen influidas por su proximidad: la zona tribal (R. Ferguson y Whitehead, 1992b). Estas políticas, y la intensificación de conflictos, sirven para reforzar las divisiones sociales y minar la jefatura indígena y los mecanismos de integración existentes con miras a producir las tribus coloniales, más unidas pero menos complejas, que pueblan la ETNOHISTORIA (N. Whitehead, 1992), aunque es verdad que los estados antiguos coexistían a menudo en simbiosis con las tribus, sugiriendo que tribu y estado pueden ser expresiones simultáneas más que sucesivas de un sistema dado (Moerman, 1968). El sistema mundial eurocéntrico en expansión destruyó o incorporó a la mayo-

ría de las tribus que creó de forma local e históricamente específica. En el África subsahariana, por ejemplo, el «tribalismo» moderno no representa a sistemas políticos indígenas. Fue cultivado en las misiones, impuesto y empleado en la administración colonial (Vail, 1989), revivido en las poblaciones mineras (Hannerz, 1980) y arteralmente manipulado en los estados poscoloniales por empresarios racistas en pos del control del gobierno (E. Skinner, 1968). En América del Norte, las tribus configuradas a lo largo de las fronteras en expansión fueron segregadas en reservas y seguidamente registradas y reguladas por la política gubernamental (Berkhofer, 1978). Dado que la calificación como tribu oficial puede entrañar sustanciosos beneficios, la condición de tal puede ser discutida, y los debates antropológicos acabar en litigio (Sturtevant, 1983). En la actualidad tiene lugar en la Amazonia y otros lugares una nueva ola de tribalización al impulso de las organizaciones no gubernamentales y otras agencias en pro de la formación de federaciones y cooperativas (M. Miller, 1993). La tribalización comparada aparece hoy como un área rica y relevante de la investigación futura. RBF
Otras lecturas Richard Adams, 1975; Boehm, 1983; Eder, 1987; Gottwald, 1979; Schapera, 1956.

trueque Es la prestación económica simultánea en la que un bien o servicio se intercambian directa y respectivamente por otros sin que medie, ni siquiera conceptualmente, dinero alguno. El trueque se distingue del intercambio de regalos porque no implica deuda alguna en la relación: no se espera que los intervinientes se impliquen en otro intercambio así con los mismos de siempre, aunque puede ocurrir. Se distingue del intercambio de bienes u objetos (en el MERCADO) por su incapacidad de estable-

cer un precio, dado que éste no puede existir sin recurso al dinero. En el trueque no median objetos que permitan conceptualizar o expresar el valor respectivo de los bienes o servicios intercambiados, de modo que no cabe proceder socialmente expreso de establecer el valor de lo intercambiado.

La distribución espacial del trueque parece universal, dándose tanto en las sociedades nómadas como en las más monetarizadas y sujetas al mercado. Sin embargo no se tiene un conocimiento sistemático del trueque y es obvio que el término se usa con una gran variedad de acepciones.

RHun
Otras lecturas Humphrey y Hugh-Jones, 1992a.

Turner, Victor (1920-1983) Prolífico autor en las décadas de 1960 y 1970, desempeñó un papel muy relevante en el reavivamiento del interés por los estudios de RELIGIÓN comparada de la antropología de dicha época, así como en la configuración del enfoque que se ha dado en llamar «ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA». Sin embargo, el primer libro de Turner no versó sobre religión. Como muchos de sus pares formados en Inglaterra en la década de 1940 por preceptores como A.R. RADCLIFFE-BROWN y Meyer FORTES, en un primer momento centró su interés en la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que estudió sobre todo entre los ndembu del noroeste de Zambia (a la sazón Rodesia del Norte) bajo los auspicios del Instituto Rhodes-Livingstone. Pero a medida que sus trabajos de campo progresaban descubrió que los poblados eran sumamente inestables a causa de la oposición entre las normas de descendencia matrilineal y de residencia virilocal. El hombre deseaba conservar consigo a su mujer e hijos, pero también llevar a su casa a sus hermanas y los hijos de éstas, que eran sus herederos. El DIVORCIO era frecuente, y la constante

maquinación de los hombres ambiciosos con miras a extender sus propios poblados a expensas de otros propiciaba la ausencia de grupos corporativos fijos. La respuesta de Turner, detalladamente expuesta en *Schism and continuity* (1957), la primera etnografía por la que fue conocido, fue hallar ordenamiento no en la estructura social, sino en las propias pugnas por el poder, las repetidas escenas de querrela doméstica que denominó «dramas sociales». Ofrece numerosos ejemplos, que analiza mediante un esquema muy simple: la ruptura de las normas sociales se traduce en crisis; ésta lleva a una acción reparadora de alguna clase, y por último a la reintegración. La persistencia de un modelo homeostático revela la influencia subyacente del FUNCIONALISMO, pues incluso cuando el resultado es el cisma, no hace sino reproducir la sociedad ndembu como Turner la conoció.

Tres cosas encauzaron a Turner al estudio del RITUAL: (1) era la «acción reparadora» más común; (2) su esquema sugería que tres fases de un RITO DE PASO, según describe Arnold van Gennep, eran en general más aplicables al ritual; (3) a nivel más profundo, reparó en que la verdadera estabilidad de la vida ndembu no se encontraba en absoluto en la organización social, sino en ideas religiosas o filosóficas abstractas que se expresaban de forma óptima mediante el ritual. (Es interesante que fuera Max GLUCKMAN, director de la tesis doctoral de Turner en la universidad de Manchester, el primero en sugerir que los ndembu merecían un profundo estudio en razón de la complejidad de sus ritos. Gluckman mostró siempre más interés en los ritos que otros funcionalistas.) En una serie de artículos y monografías (1961, 1962, 1968, 1975), Turner examinó una serie de «cultos de aflicción» ndembu, complejos ritos donde los recursos espirituales de la comunidad eran aplicados a la resolución de las los proble-

mas de los individuos. Así, elaboró técnicas para interpretar el simbolismo de lo ritual, que describe pormenorizadamente en su libro de más éxito, *The forest of symbols* (1967). Estas técnicas fueron enseguida adoptadas por muchos estudiosos y ejercieron una gran influencia en toda una generación de antropólogos.

Al propio tiempo, Turner fue más allá de la etnografía africana en diferentes estudios sobre la noción de Van Gennep acerca de lo liminal. Donde van Gennep había visto transiciones peligrosas, Turner descubrió aspectos más positivos: una liberación de las restricciones impuestas por los roles sociales prescritos. Llamó *comunidades* al estado revigorizante e igualitario que podía inducir una liminalidad compartida, y las demostraciones más convincentes al respecto se refieren a la peregrinación de los cristianos (1974; esp. Turner y Turner, 1978). En *The ritual process* (1969), la liminalidad aparece por doquier; en todas las modalidades de fenómenos sociales y religiosos, en la contracultura de los tiempos y en las artes. En las sociedades contemporáneas, dijo Turner, los individuos marginales asumen una condición permanentemente liminal o *liminoide*. Todo esto parece ahora anticuado y la propia vastedad de la noción de liminalidad tuvo la desgraciada consecuencia de minar su poder inicial. No obstante, Turner se adelantó a su época en su deseo de trascender la base etnográfica estricta. En sus años postreros se inclinó por la teoría de la representación, aunque siempre se sintió atraído por lo dramático; puede que, a la postre, drama y ritual fueran para él sinónimos. Turner nació en Escocia en 1920. Después de su paso por el Instituto Rhodes-Livingstone (1950-1954) ocupó una cátedra en Manchester hasta 1963. Sin embargo, vivió sus años más productivos en Estados Unidos, primero en la Universidad Cornell, luego en la de Chicago,

y por último en la de Virginia, donde murió en 1983.
PM
Véase también SANGRE, ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, POESÍA.

Tylor, Edward Burnett (1832-1917) E.B. Tylor fue el responsable del desarrollo de una teoría de la EVOLUCIÓN social que sentó las bases del reconocimiento de la antropología como ciencia en el siglo XIX. La teoría, perfilada en su *Primitive culture* (1871), en dos volúmenes, delineó una idea de progreso según la cual las sociedades humanas evolucionaban y prosperaban a lo largo del tiempo. Tylor argumentó que todos los seres humanos poseen el mismo potencial intelectual. Rechazó la noción, común en su tiempo, de que las sociedades primitivas contemporáneas habían degenerado a partir de un origen bíblico común. Como base para demostrar sus secuencias evolutivas, Tylor empleó lo que dio en llamar «doctrina de supervivencias». Éstas no eran sino aspectos obsoletos o arcaicos de la cultura que se transmitían de un estadio a otro de la evolución social. Fósiles culturales, podían proporcionar las claves del pasado y demostraban que los estadios contemporáneos de la cultura tenían que haber evolucionado a partir de otros anteriores. El evolucionismo de Tylor difería del de SPENCER y MORGAN por concentrarse más en tópicos humanistas como la evolución de la RELIGIÓN, en particular del ANIMISMO, y menos en la cultura material. Definó el animismo como la creencia en seres espirituales y argumentó que ésa y no otra era la base de todas las religiones, desarrollando al efecto una elaborada secuencia evolutiva que comprendía desde la multiplicidad de espíritus hasta el monoteísmo. Nacido en Londres en 1832 en el seno de una familia de cuáqueros poseedora de una floreciente fundición de latón,

Tylor no llegó a la antropología a través de estudios formales. Fue enviado a Cuba y México en 1856 para recomponer su maltrecha salud, y allí fue donde, en compañía de Henry Christy, un activo e inspirado anticuario, conoció por primera vez la antropología por medio de las muy diferentes culturas coexistentes y de las pruebas arqueológicas de grandes civilizaciones pretéritas. Inspirado, en 1861 escribió un libro sobre su viaje mexicano e hizo su primera incursión en la antropología con la publicación de *Researches into the early history of mankind* (1865), al que siguió su obra capital, *Primitive culture* (1871). A diferencia de muchos otros teóricos evolutivos, que dependían enteramente de lecturas para reunir pruebas, la experiencia de Tylor en México le había proporcionado un conocimiento de primera mano de otras culturas, y fue indudablemente esta experiencia la que fundamentó su insistencia en que la mente humana operaba de manera similar en condiciones semejantes; de modo que para él la cuestión

de si el cambio provenía de la DIFUSIÓN o de la invención y la evolución independiente no era particularmente importante.

La obra de Tylor fue reconocida en poco tiempo, aunque jamás había visitado una universidad y carecía de titulación académica. (Hasta finales del siglo XIX, los cuáqueros eran excluidos de muchas instituciones británicas por razones religiosas.) Fue elegido miembro de la Royal Society en 1871, antes de cumplir treinta años, y recibió un título honorífico de Oxford en 1875. De ahí que escribiera un popular libro de texto (Tylor, 1881) que fue básico para el establecimiento de la Sección de Antropología de la Asociación Británica en 1884. Fue también hacia esa época cuando entró en Oxford como miembro de la facultad, impartió numerosas clases y conferencias y ejerció una gran influencia en el desarrollo de la antropología como disciplina académica, aunque ya no volvió a escribir ningún libro. Se retiró como profesor emérito en 1907 y murió dos años más tarde. TB

ultimogenitura Regla de herencia por la que el hijo más joven recibe la totalidad o la mayor parte del legado de su padre o madre. MR

Véase también SUCESIÓN.

unidad psíquica de la humanidad Doctrina que postula que todos los humanos comparten una estructura psicológica subyacente, independientemente de la RAZA o la CULTURA. En su forma moderna tiene su origen en el proyecto de E.B. TYLOR para determinar la base de la EVOLUCIÓN cultural en las operaciones intelectuales de los humanos en diferentes planos culturales que el investigador recupera mediante procesos mentales. La doctrina de la unidad psíquica en una forma u otra, no obstante, es en general una presunción subyacente en la antropología cultural y social. MR
Otras lecturas Levy-Bruhl, 1926.

unidades domésticas Concebidas como unidades económicas basadas en la residencia común. Sus miembros están integrados por la familia o grupo doméstico, que puede incluir a jornaleros y sirvientes de la casa. Aunque se usa descriptivamente en el campo de la ETNOGRAFÍA, el término encuentra aplicación analítica en el estudio de la producción CAMPESENA o minifundista.

La esfera doméstica en este sentido proviene de tiempos feudales, donde cada «posesión» de tierra se identificaba con una casa y sus habitantes, estaba geográficamente fijada y tenía cierta permanencia social. Era una unidad legal de propiedad y representación política responsable del rendimiento de bienes y servicios como pago y tributo a un señor feudal. Considerado el SISTEMA DE MATRIMONIO monógamo, el jefe de la unidad doméstica era el representante formal de la unidad ante niveles superiores

de la jerarquía social al igual que su rector en el quehacer diario.

Aunque la mayoría de las sociedades presentan grupos domésticos de alguna clase, sólo algunas conservan vigente esta particular institución. Y es así porque, si bien todas las poblaciones humanas cuentan con viviendas, muchos grupos que comparten un mismo techo no evocan las cualidades asociadas con la idea de «unidad doméstica». Las sociedades con estamentos compuestos de numerosas personas, los PASTORES NÓMADAS o los CAZADORES-RECOLECTORES pueden habitar estructuras temporales o cambiar su adscripción con demasiada rapidez. En sentido más importante, en muchas sociedades con unidades poseedoras de tierras, éstas no constituyen organizaciones cruciales en el aspecto político-jurídico, y la jefatura respectiva puede tener un carácter más religioso o ritual que gestor en lo tocante a la producción y el consumo. Así es en particular en aquellas sociedades polígamas donde cada esposa posee sus propios medios económicos y cuida de sus propios hijos. De ahí que los etnógrafos usen el término de forma vaga, de hacerlo en absoluto, y se refieran a estas formaciones con el nombre por el que localmente se las conoce.

No ha de sorprender, pues, que los antropólogos hayan prodigado sus esfuerzos por dar con una aplicabilidad universal del concepto de unidad doméstica (Gutter, 1981). Las razones para conservar el término, originado en una visión anglosajona más bien etnocéntrica, son dos. En primer lugar conviene a sociedades cuando cuadra con unidades reconocidas por sus propios componentes, y en estos casos es útil con fines de comparación. En segundo lugar, los economistas han desarrollado modelos económicos formales para dichas unidades que los antropólogos gustan de ensayar en el plano transcultural.

Netting (1993), por ejemplo, expuso categóricamente en un exhaustivo análisis que los agricultores minifundistas en zonas con gran densidad poblacional y que usaban métodos de cultivo intensivo en terrenos permanentes se organizan universalmente en unidades de carácter doméstico, independientemente de la estructura social y política mayor. El núcleo de la unidad es una familia de dos o tres generaciones. El matrimonio puede ser polígino, pero con un pequeño número de coesposas. La tierra, el medio de producción más importante, pertenece a esta unidad, cuyos miembros conservan y desarrollan su valor con miras a transmitirlo a la generación siguiente. Los componentes de la formación actúan como unidad concreta de producción y consumo, coordinando su trabajo a través de un complejo espectro de técnicas y tareas. Cuentan entre éstas la recolección anual, la conservación de la calidad de la tierra mediante su abono, el RIEGO, el aterrazamiento y el cercado. Aunque esta definición no incluiría a todos los pueblos tenidos por campesinos, comprende a la mayoría de las formaciones rurales de China, Japón, Indonesia, la India, la Europa occidental histórica, partes de América Central y enclaves de África y las islas Filipinas. Y dado que este grupo comprende a una gran proporción de la población humana, «unidad doméstica» sigue siendo un concepto útil, incluso si sólo rige para estos casos.

Los economistas, interesados en decisiones acerca del consumo y participación en el mercado laboral de los miembros de estas unidades domésticas, empezaron a desarrollar modelos relevantes a mediados de la década de 1960, basándose primariamente en ejemplos occidentales (Becker, 1981). Muchos se centraron enteramente en cómo las divisiones distributivas de trabajo, bienes y servi-

cios en el propio seno de la unidad doméstica podían incidir en el modelo global económico de la demanda y la oferta a nivel de mercado. Para tratar un modelo cuantitativo, Becker llegó hasta el extremo de asumir que la unidad doméstica era como una fábrica en pequeño, con capital, materias primas y mano de obra, además, naturalmente, de un gerente. Hacia la misma época, el trabajo seminal llevado a cabo en los años 1920-1930 por el economista ruso A.V. Chayanov (1966) fue al fin traducido al inglés y concitó el interés de los antropólogos porque se centraba en los productores rurales más que en los consumidores de la sociedad industrial. Chayanov argumentó que las unidades domésticas campesinas no valoraban sus recursos conforme al precio de mercado, sino por patrones dictados por su nivel de vida. En particular, el valor de la mano de obra no podía calcularse como salario porque la cantidad de trabajo realizado relativa al beneficio dependía del número de miembros pasivos de la unidad doméstica a que debía subvenir. El cociente entre productores y dependientes cambiaba con el ciclo de desarrollo del grupo. El poder de recuperación de los campesinos era fruto de su capacidad para alterar continuamente el valor de su trabajo en respuesta a las condiciones reinantes trabajando mucho más duramente y tolerando ingresos muy reducidos por una jornada ardua cuando eran más las bocas que alimentar, al igual que se relajaban un poco si las necesidades se cubrían con más facilidad. A diferencia de las unidades de producción industrial, las campesinas se proponen mantenerse «activas» por malas que sean las circunstancias, dado que su base se asienta en la familia. En suma, las cualidades de la unidad doméstica en el aspecto productivo, dice Chayanov, observan una racionalidad que puede modelarse, pero ajena

a la que caracteriza a una fábrica (véase CHAYANOV PENDIENTE DE).

Procede señalar que ambos teóricos asumieron o prescribieron una estructura mayor de las que estas unidades formaban parte, ninguna de ellas con carácter feudal. Becker analizaba el CAPITALISMO industrial moderno, y Chayanov prescribía un modo de vincular las industrias rurales con las cooperativas campesinas en una estructura SOCIALISTA. Netting subrayó a su vez que la unidad doméstica no ha de restringirse necesariamente al feudalismo ni a una estructura particular; su análisis puede aplicarse en sociedades de estructura diferente, aunque los estudiosos siguen pensando que las unidades domésticas no son sino pequeñas porciones de SOCIEDADES COMPLEJAS más grandes, por lo común caracterizadas por un ordenamiento económico jerarquizado.

Los agroeconomistas han aplicado las teorías de Becker y Chayanov a una gran variedad de sociedades no occidentales, que han examinado mediante el análisis cuantitativo de las observaciones registradas. Los antropólogos han encontrado interesantes estos estudios, pero limitados por el supuesto básico de que todas las unidades domésticas comparten la característica de que tratan con el mundo exterior sobre todo a través del MERCADO y de que su función es principalmente utilitaria. La que se entiende base de la teoría de decisión a este nivel supone la existencia de un individuo único, a modo de cabeza de familia, representativo de los valores y preferencias de todos los miembros. Sin embargo, los antropólogos observan que la mayoría de las unidades domésticas no son propietarios autónomos en lo que se refiere a los recursos existentes, sino que quedan englobadas en comunidades locales con instituciones de producción y distribución externas, entre las que desempeñan un importante

papel el intercambio de mano de obra, el INTERCAMBIO DE PRESENTES, la cuota de cosecha y, a menudo, las onerosas obligaciones rituales para sufragar funciones de la comunidad, como festivales. De ahí que los antropólogos nunca consideraran que el análisis de una comunidad pudiera simplificarse. El economista Udry (1990) ha empezado a ilustrar este extremo con ejemplos convincentes a la vez para los economistas y los antropólogos.

La existencia de una diferenciación interna en la estructura de las unidades domésticas ha sido el caballo de batalla de los feministas, quienes sugieren que el resultado de las decisiones domésticas es fruto de la pugna entre hombres y mujeres por definir las condiciones respectivas de implicación económica basándose en sus diferentes posiciones de poder y función en el proceso del trabajo (D. Dwyer y Bruce, 1988). Valiéndose de un modelo de tanteos (o colectivo) destacan los procesos intradomésticos distintos del modelo unitario de Becker y Chayanov. Estos modelos permiten incorporar la variable GÉNERO y el análisis de «dotes» o bienes y capacidades diferentes subyacentes a la actividad económica y al poder social de la persona en el seno de la unidad doméstica.

Estas posiciones teóricas han generado un vivo debate entre sus proponentes respectivos. Los antropólogos se inclinan por los análisis de instituciones y géneros, por una parte, y por el estudio histórico de la AGRICULTURA, por la otra, mientras que es limitado el uso de modelos domésticos formales de toma de decisiones. JIG

universales Características presentes en todas las culturas. El lenguaje, por ejemplo, es un universal; la escritura, no. La existencia o inexistencia de universales y su especificación fueron importantes en los primeros debates antropológicos so-

bre los méritos respectivos de la EVOLUCIÓN cultural y el DIFUSIONISMO, y de sus escuelas respectivas. La naturaleza y aun la realidad de los universales siguen siendo puntos capitales de discusión en los debates contemporáneos sobre cuestiones como si la dominación masculina, por ejemplo, se encuentra o no presente en todas las culturas y por qué. MR

Otras lecturas: D. Brown, 1991.

urbanismo Como fenómeno social específico de la vida en la ciudad centró la atención de los estudios de ciencia social a principios del siglo XX basándose inicialmente en la detallada información etnográfica reunida acerca de Chicago. Los sociólogos y antropólogos de la Universidad desarrollaron una teoría del urbanismo como tipo distintivo de vida social. En un ensayo clásico, Louis Wirth (1938) propuso que condiciones ecológicas de tamaño, densidad, permanencia y heterogeneidad social creaban un mundo de relaciones sociales impersonales, superficiales, transitorias y segmentadas. Liberados de los lazos primarios de la familia y del vecindario, los urbanitas vivían vidas fragmentadas en las que desempeñaban una variedad de roles en mundos sociales muy distanciados y segmentados. El orden social era mantenido por instituciones formales más que por sanciones sociales informales y, en comparación con las comunidades rurales, los lazos familiares y de vecindad se atrofiaban.

Esta teoría del urbanismo ofrecía un cuadro muy oscuro de la vida en la ciudad. Describía a los urbanitas como ajenos con frecuencia a toda norma: exentos de todo vínculo con un código moral. En ausencia de consenso comunitario sobre un orden normativo, predominaba la desorganización social, marcada por el crimen, la corrupción, la desintegración de la personalidad, el suicidio y los movimientos de

masas. Wirth denominó a esta condición «anomia»—vacío social—, citando al efecto el uso que hiciera DURKHEIM de este concepto para comprender la desorganización social en la sociedad tecnológica. La anomia se producía por la desintegración sufrida por la conciencia colectiva a causa de la creciente heterogeneidad y división del trabajo (Hannerz, 1980). Esta teoría se basaba en la formulada por Simmel (1950) acerca del desconocido o forastero, en el análisis de Park (1928) sobre el hombre marginal, y en dos decenios de investigación etnográfica en los barrios de Chicago durante los tumultuosos años de las décadas de 1920 y 1930 en torno a las cuadrillas de maleantes, los salones de baile de pago, los vagabundos, las elites y vecindarios étnicos. Este urbanismo como modo de vida era el vivo retrato de Chicago.

Esta teoría ha sido criticada por su tendencia a asimilar el urbanismo a las condiciones reinantes en las grandes ciudades occidentales. Los críticos observaron que estos modelos sociales no son generalizables a todas las urbes. En un precursor estudio sobre la ciudad preindustrial, por ejemplo, Sjöberg (1960) sostuvo que en estos asentamientos el orden social se basaba en jerarquías de posición social, persistencia de los vínculos de parentesco y especialización en el trabajo. No presentaban, pues, las cualidades de anomia y desorden descritas por Wirth. Los estudios realizados en ciudades de Tombuctú (Miner, 1953) y yoruba (Krapf-Askari, 1969; Bascom, 1959) describían asentamientos grandes, densos y permanentes organizados en torno a uniones de parentesco y gremiales que no se caracterizaban por desorganización social y anomia. Por otro lado, los estudiosos de la ANTROPOLOGÍA URBANA han criticado la noción de Wirth sobre el urbanismo por su falta de atención a los enclaves intraurbanos caracterizados por relaciones permanen-

tes de estrecha amistad, parentesco y asociación voluntaria. En estos asentamientos estables, a menudo étnicamente homogéneos, las relaciones son duraderas y personales, y el orden social es generado por lazos de parentesco y vecindad (H. Gans, 1962; Hannerz, 1969). Incluso en vecindarios multiétnicos es corriente que los residentes creen comunidades muy unidas vinculándose con otras de extracción similar. Si el mundo parece lleno de desconocidos o forasteros es porque ha sido creado así: las mismas fronteras sociales que sirven para unir a los miembros de un grupo étnico separan a los vecinos de origen distinto (Merry, 1981).

Las razones de esa diferencia en las percepciones de la vida urbana se basan en parte en quiénes son objeto de estudio y en cómo se definen las comunidades. Los estudios que documentan la desorganización urbana examinan a menudo las vidas de los emigrantes en posiciones económicas marginales, como ocurre en la obra de Oscar Lewis (1966) en torno a la CULTURA DE LA POBREZA en Estados Unidos y en América Latina, si bien algunos estudios revelan formas de ordenamiento incluso dentro de las poblaciones urbanas marginales, como los movimientos asistenciales de madres afroamericanas (Stack, 1974). Dado su enfoque en comunidades territorialmente definidas, muchos investigadores desestimaron la importancia de las redes sociales dispersas mediante las cuales los urbanitas se vinculan en un tejido social permanente (Liebow, 1967; Jacobson, 1973). Los estudios que destacan el orden social de la vida urbana examinan con frecuencia la forma y el contenido de esas redes sociales como método para cartografiar los límites de lo social urbano (Boissevain, 1974). También han sido objeto de gran atención las asociaciones voluntarias como los grupos religiosos, las organizaciones políticas y las recreativas, las de carácter étnico y otras instituciones median-

te las cuales los urbanitas generan su orden social.

Sin embargo, la cuestión de la sociología del desconocido sigue representando un importante problema en el análisis de la vida urbana, aun cuando la medida en que la vida urbana implica interacciones entre extraños varía considerablemente entre ciudades (Ricard Fox, 1977). La idea de que una ciudad promueve interacciones sociales con forasteros y que la omnipresencia de estas interacciones compromete el mantenimiento del control social socava la creación de confianza y la predictibilidad de la vida social, y fomenta el crimen y la anomia, sigue siendo un aspecto relevante de la teoría del urbanismo.

Más recientemente, el centro de interés en el estudio de las ciudades se ha desplazado de cómo estos modelos de denso asentamiento configuran la vida social a la consideración de las relaciones sociales e instituciones propias de las ciudades. Al propio tiempo, éstas se entienden cada vez más como parte de un sistema económico y cultural global que propicia así la atención a sus importantes nexos con el entorno geográfico y con otras ciudades. La ciudad ha pasado a ser el contexto, más que el enfoque, de la investigación urbana.

SEM

Véase también SOCIEDADES INDUSTRIALES.

Otras lecturas J. Abu-Lughod y Hay, 1977; Gmelch y Zenner, 1995; Portes y Stepick, 1993; Suttles, 1968.

venganza Actividad homicida culturalmente establecida (llamada a veces *vendetta*) que implica la aplicación recíproca de VIOLENCIA entre grupos rivales. Es sobre todo propia de sociedades de BANDAS y TRIBUS que carecen de una autoridad central que impida la represalia letal consiguiente al HOMICIDIO. La venganza difiere del duelo en que éste implica a individuos, no a grupos; y difiere de las razias o batidas en que éstas tienen por objetivo la obtención de recursos; otro tanto ocurre frente a la GUERRA porque ésta implica batallas a gran escala. La venganza está sometida a determinadas reglas, y las muertes que pueda provocar se asocian con la redención del HONOR; también sirve para poner de manifiesto que los grupos agraviados no se someterán a nuevas agresiones. El quid de la cuestión reside en la represalia cuidadosamente dosificada, con balance de actuaciones de modo que llegado el momento pueda pagarse «dinero de sangre».

Esta figura no es universal ni exclusivamente propia de las sociedades de pequeña escala carentes de un control social centralizado, pero se encuentra en todos los continentes y, por su carácter ritual, limita la represalia a uno o unos pocos homicidios cada vez. Básicamente, la parte que menos puntúa en ese juego dramático es la «ofensiva», y cuando la resolución del conflicto parece posible (por voluntad de ambas partes), su logro procede mediante compensación material de la parte con más puntos. Esta lid es propia de bandas, clanes de la tribu, y también se da en las comunidades CAMPESINAS, y hasta en partidas callejeras, pero está indefectiblemente prohibida en una misma familia o clan, pues su objeto explícito es equilibrar el haber entre grupos. Algunos expertos (Black-Michaud, 1975) tratan de modo diferente

los actos aislados de venganza que automáticamente ponen fin a la cadena de violencia, a diferencia de la venganza establecida, que puede durar años, decenios o siglos hasta que se alcanza la paz. Las primeras explicaciones antropológicas de la venganza consideraron la ORGANIZACIÓN SOCIAL: como sistema autónomo, se pensó que la acción vengativa tenía algunas funciones positivas importantes. El clásico análisis de EVANS-PRITCHARD (1940) acerca de los nuer de África sugiere que, en ausencia de un gobierno formal, la venganza instituida funciona a modo de implícito dispositivo de regulación social: las gentes suelen abstenerse de matar por la previsible represalia consiguiente. Sugirió asimismo que la violencia (próxima al hogar) se contenía mediante venganza potencial. Boehm (1984) ha sumado un componente intencional a estos análisis funcionales para sugerir que en las sociedades que acogen semejantes actos de venganza sus componentes limitan la violencia próxima a su residencia estableciendo reglas que impiden la guerra total entre los clanes y que deliberadamente mantienen instituciones de pago de dinero de sangre por la función que le es acordada. Así, una institución violenta puede entenderse no sólo como resolutoria de conflictos mediante «autoasistencia» agresiva, sino que además contiene elementos de deliberado control social. La compensación material, que en ocasiones incluye la concertación de matrimonios, para pacificar situaciones amenazadoras es muy común y también estuvo muy extendida en la Europa medieval. Esta invención cultural del pago de dinero por SANGRE sugiere que los sistemas de venganza se asocian en todo lugar con los mismos objetivos: limitar y «gestionar» la violencia vengativa, de todo punto predecible en ausencia de control por un gobierno central.

Tanto la estructura social como las reglas de residencia son importantes en estas situaciones de venganza instituida, ya que las comunidades matrilineales y matrilocales suelen ser menos proclives a ellas. Un estudio intercultural realizado por Furer-Haimendorf *et al.* (1960) demostró que los grupos de poder fraternales (clanes vinculados por línea masculina que viven en un mismo lugar) presentan niveles más altos de violencia mutua que otros tipos de agrupamiento. Este modelo fue pormenorizado por Otterbein y Otterbein (1965), quienes aplicaron un enfoque similar para poner de manifiesto la marcada asociación de los actos de venganza con los «grupos de interés fraternos» y la ausencia concomitante de control central.

Los especialistas difieren en cuestiones de definición de la figura. Black-Michaud, trabajando con sociedades del Oriente Medio en general, y E. Peters (1967), con beduinos y coaliciones, han afirmado que la venganza es interminable porque los esfuerzos de pacificación a menudo fracasan y reaparece la violencia vengativa porque persiste la competición económica. Sin embargo, otros han señalado que cuanto más próximo al hogar se encuentra el foco del conflicto, tanto más rápida y permanente es su solución. Mientras que Peters demostró que entre los grupos beduinos en competencia por recursos las venganzas son corrientes, la teoría es de difícil generalización: por ejemplo, entre los jibaros cazadores de cabezas del Ecuador, esta práctica es endémica, pero no guarda relación alguna con la competencia por recursos escasos, que no lo son, sino con la posición de los hombres, siempre subordinada entre los perdedores. El homicidio por venganza es corriente entre RECOLECTORES como los bosquimanos, los esquimales y los aborígenes australianos. Diríase, pues, que tiene sus ra-

íces en la prehistoria, pese a la incertidumbre de los antropólogos en lo que se refiere a la guerra. «Aspectos naturales» varios de la venganza han sido explorados por Chagnon (1988), quien con el concurso de excelentes datos cuantitativos referentes a los yanomamo evaluó los efectos adaptativos individuales de los actos de venganza, y por Boehm, que los relacionó con la naturaleza humana y de los primates, al igual que por Daly y Wilson (1988b), que examinaron el papel y la función de la venganza en una gran variedad de contextos sociales y biológicos.

Véase también SOCIEDADES IGUALITARIAS, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Boehm, 1989 [analiza la naturaleza humana al hilo de su ambivalencia frente al homicidio por venganza]; Chagnon, 1992 [detallada descripción de los guerreros de las tribus suramericanas cuyo sistema de venganza sólo implica instituciones resolutorias de conflictos menores]; Ferguson y Farragher, 1988 [esta bibliografía presenta varias docenas de fuentes ilustrativas del concepto; véase sección 12]; Hasluck, 1954 [fascinante e insólito código oral de prácticas vengativas en una sociedad tribal de los Balcanes]; Meggitt, 1977 [muy detallada descripción de violencia intergrupal de baja letalidad en las tierras altas de Nueva Guinea, incluidas las «grandes peleas»]; Turney-High, 1949 [analiza la psicología de la venganza].

violencia Uso intencionado de la fuerza para causar daño corporal. También hace referencia a la totalidad de actos de esta naturaleza en el seno de una colectividad social o a una situación en la que prevalecen. Con esta definición se excluyen los sucesos naturales (terremotos, inundaciones, etc.) y los accidentes de la tecnología humana (incendios, co-

lisiones automovilísticas, etc.), pues, aunque implican fuerza y resultados nocivos, carecen de autoría humana o de intención lesiva. Más problemático es que esta definición excluya también a las inequidades sociales, políticas y económicas que, aun siendo deliberadamente creadas o mantenidas, no dan por resultado el daño corporal ni lo tienen como objetivo motivacional primario.

Incluso esta reducción restrictiva encuentra oposición desde una perspectiva antropológica: las nociones locales de fuerza y daño corporal son muy variables y no siempre consonantes con las categorías científicas occidentales. Las prácticas de BRUTERÍA, por ejemplo, no implican los mecanismos de fuerza física reconocidos por la ciencia, pero sus practicantes (y víctimas) las consideran capaces de causar daños físicos a su objetivo. El envolver los pies de las muchachas de la China tradicional se caracterizarían como físicamente nocivos por parte de la medicina occidental, pero no las consideraban así los seguidores de esta costumbre, al menos los masculinos. Esta cualificación relativa a las diferencias de GÉNERO implica que las nociones de violencia pueden no ser uniformes incluso en una cultura concreta, y que la *legitimidad* es un elemento crucial a la hora de reconocer qué es violencia y qué no; Riches (1986a) sugirió que la constante en todas las designaciones de violencia es que el acto así calificado se considera una aplicación ilegítima de la fuerza física. Así, un ejecutivo empresarial considerará violencia las acciones emprendidas por los trabajadores que produzcan lesiones corporales o daños a la propiedad, mientras que no lo será la supresión de dichos actos, asimismo mediante uso de la fuerza, por parte del estado; la muerte de un ciudadano es violencia, su ejecución por el estado, no. A medida que la violencia masculina contra la mujer y el castigo fi-

sico severo de los niños han venido siendo cada vez más (aunque en modo alguno de manera universal) considerados moralmente ilegítimos, también su conceptualización como forma de violencia se ha hecho común.

La mayoría de los trabajos sobre la ETOLOGÍA de la violencia no han atendido a los conceptos nativos de la violencia, sino a las relaciones sociales, políticas y económicas que rigen su aparición. En estos trabajos, la definición de violencia, a menudo sólo implícita, se corresponde con la inflicción con intención malévola de daños corporales del tipo reconocido por la ciencia biomédica. La violencia en la esfera privada, especialmente de los hombres contra las mujeres, tiene a ser subestimada frente a la preocupación por la violencia fuera del hogar, como demuestra igualmente la investigación dedicada a la violencia en las sociedades industriales.

Esta literatura permite exponer algunas generalizaciones. En las sociedades simples, esto es, las que carecen de jerarquías de autoridad política y de marcadas disparidades de bienestar material, la AGRESIÓN manifiesta es mucho menos común que en las más complejas. Sin embargo, dado que en las primeras están menos establecidos los modos formales de resolver los conflictos y aplicar los fallos resultantes de su valoración contrastada, es muy probable que la animosidad que pueda sobrepasar los límites del decoro cotidiano escale hasta el HOMICIDIO, circunstancia que eleva la frecuencia de homicidios al nivel que arrojan las naciones industrializadas más violentas. La mayoría de los incidentes causales surgen de celos sexuales o de violaciones de las normas de reciprocidad. Los conflictos armados entre grupos de este nivel de complejidad política son raros. En los grupos políticamente estratificados, por el contrario, la agresión manifiesta es

harto común tanto intragrupos como intergrupos y puede nacer de la lucha por los recursos, típicamente tierra o animales, o de estrategias para alcanzar el poder político (Knauff, 1991).

El estudio de Otterbein (1994) sobre las causas de la violencia grupal indica que la presencia de grupos de interés fraternos, es decir, el colectivo cortésidente de hombres emparentados, es tan importante como el nivel general de complejidad social y política. Entre las sociedades carentes de autoridad política central, la VENGANZA interna y la violencia intergrupos suelen darse cuando las pautas matrimoniales producen agregaciones localizadas de parientes masculinos. El rol causal de estos grupos es menos directo en sociedades con centralización política, es decir, donde una autoridad política preside varias comunidades.

El análisis de Marc Ross (1986) de los conflictos violentos entre grupos en noventa colectivos no empresariales puso de manifiesto igualmente la presencia de grupos fraternos de interés como determinante destacado de la violencia, aunque también identificó como predictores de violencia determinados modos de crianza de los hijos, que presumiblemente engendran disposiciones psicológicas vitales. La socialización forzada y sin mediación de afecto aparece asimismo estrechamente vinculada con la violencia, siendo las variables socioestructurales, en especial los nexos cruzados, el grado de endogamia local y la prominencia de grupos fraternos de interés, los determinantes principales de si la hostilidad ocurre generalmente dentro de las comunidades o entre ellas. JW

Véase también AGRESIÓN, ANTROPOLOGÍA LEGAL, SOCIALIZACIÓN, GUERRA.

Otras lecturas Paula Brown y Schuster, 1986; M. Foster y Rubinstein, 1986; Heelas, 1982; Riches, 1986b.

visión del mundo Conjunto de creencias culturales y psicológicas compartidas por los miembros de una cultura en particular; el término fue tomado del alemán *Weltanschauung*. Es un concepto que deriva en parte de la HIPÓTESIS DE WHORF, que postulaba que las formas lingüísticas habituales conferían estructura al pensamiento y así, como señaló Edward SAPIR (1939a, p. 210) «los mundos en que viven las diferentes sociedades son distintos, no meramente el mismo con diferentes etiquetas». El término cayó en desuso o fue reemplazado por «ideología» cuando los antropólogos se dieron cuenta de que no todos los miembros de una sociedad dada compartían los mismos valores culturales y puntos de vista, y que la creación y oposición a sistemas de creencia culturales jamás eran estáticos (Hill y Mannheim, 1992). TB

VOZ El concepto de «voz» surgió en respuesta a una crítica a la representación antropológica que se inició en la década de 1970 en el sentido de que rara vez es oído el informante dado que el antropólogo ocupa su lugar a la hora de representar lo que otros piensan y sienten. Esta circunstancia ha sido denominada a veces «violencia» de la representación. Las feministas, por ejemplo, acusan de que la mujer «no habla» en las descripciones antropológicas tradicionales de las culturas, y que la ausencia de su postura o punto de vista destaca el problema de la diferencia. A partir de 1980, con el propósito de reparar este problema de diferencia y voz en la antropología tradicional, surgió la llamada antropología dialógica. Antropólogos como Kevin Dwyer (1982) y Dennis Tedlock (1983) contemplaron este encuentro entre antropólogo e infor-

mante(s) como un diálogo cuya autoría debía considerarse fruto de un esfuerzo de colaboración. Con este enfoque, la representación cultural se entiende como una construcción negociada y el trabajo etnográfico debe revelar asimismo cómo se ha producido. Retrospectivamente, tal vez, estos antropólogos y otros hallaron su inspiración en la obra del crítico literario ruso M.M. Bakhtin (1981), quien se explotó contra lo que llamó la visión «monológica» de la lengua promulgada por las teorías literarias formalistas y estructuralistas, y en la de Volosinov (1973), quien desarrolló con más detalle un modelo «dialógico» de la lengua.

Se han suscitado dudas, no obstante, acerca de la posibilidad de que el sujeto dominado tenga alguna vez «voz» en el proyecto de representación cultural, por muy políticamente autocrítico que sea el etnógrafo. Gayatri Chakravorty Spivak (1988), por ejemplo, llegó a la conclusión que «el subalterno no puede hablar» porque la dinámica de poder entre el antropólogo y el informante rara vez es igualitaria, y la violencia de la representación puede ser ineludible. Con ello queda abierta la cuestión de si la etnografía realizada por «otros» puede ser más «auténtica». Este postulado está cuajado de problemas epistemológicos basados en supuestos sobre la experiencia que Derrida (1976, p. 98) denunció como «logocéntricos» al hablar de «voz» como concepto de «autopresencia» en la metafísica occidental y, por tanto, indefendible como algo original. SC

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA, POSMODERNISMO, ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas Joan Scott, 1993.

Weber, Max (1864-1920) Max Weber es probablemente la figura más destacada de la historia de la sociología. Transcurridos tres cuartos de siglo desde su muerte, raro es el año que, en cualquier parte del mundo, no se publique algún comentario sobre su obra. Su Alemania natal fue algo lenta en reconocer su genio, pero en la actualidad lo considera un verdadero genio nacional. Su obra está siendo reeditada con sumo cuidado y presentada como sólo suele ocurrir con genios literarios o filosóficos como Kant o Goethe.

Tanto el padre como la madre de Weber pertenecían a una familia de clase alta: el padre, un típico político burgués alemán que sirvió en la legislatura prusiana y en el Parlamento nacional. La madre de Weber, por su parte, era una persona muy religiosa con fuertes creencias calvinistas.

Weber creció en un hogar cuyos salones eran frecuentemente visitados por la élite política e intelectual de Berlín, pero la incompatibilidad de sus padres no debió de ser ajena a los trastornos psíquicos que le acompañaron a lo largo de su carrera.

Weber permaneció en casa de sus padres durante muchos años mientras cursaba estudios de derecho y se especializaba en historia y economía en la Universidad de Berlín. Pronto reconocido como uno de los más brillantes académicos de su generación, su tesis doctoral sobre *La historia de las sociedades comerciales en la Edad Media* (1889) y posdoctoral sobre *Historia de la Roma agraria* (1891) no parecen ciertamente obra de principiante, sino de erudito maduro. De ahí que pese a la rigidez del sistema universitario alemán le fuera ofrecida una cátedra de económicas en la renombrada Universidad de Friburgo a la edad de treinta años.

Tras una corta estancia en Friburgo, Weber pasó a la famosa Universidad de Heidelberg, donde desarrolló el resto de su carrera académica. Ésta pareció llegar a su fin en 1897 al sufrir una crisis de la que no se recuperó en cinco años. Lo hizo, casi milagrosamente, e inició el período más productivo de su vida, que duró hasta 1920, año en que murió de la epidemia de gripe que hizo estragos en Europa. Falleció en Munich, donde había venido prodigando conferencias y había publicado sus dos escritos gemelos *Science as a vocation* (1946) y *Politics as a vocation* (1955), que se cuentan entre sus más impresionantes ensayos.

Entre las principales obras de Weber importantes *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (1930). Su principal tesis es que las orientaciones religiosas calvinistas y poscalvinistas crearon el clima espiritual que influyó decisivamente en la emergencia del CAPITALISMO tras la descomposición del mundo medieval. Los debates y controversias suscitados se sucedieron durante años. Otros estudios paralelos, en particular *Ancient Judaism* (1952) y *The religion of China* (1951), son menos conocidos, pero de igual importancia. *Economy and society* (1968), en el que trabajó durante los últimos años de su vida y que consideraba su obra maestra, quedó inconcluso, pero ha sido el fundamento de la obra desarrollada por un gran número de sus herederos académicos. Los volúmenes que recogen sus ensayos, en especial el dedicado a la metodología de las ciencias sociales (Weber, 1949a), han influido decisivamente en el tratamiento dado desde entonces al tema.

No podemos extendernos aquí, por falta de espacio, sobre otros puntos notables de la omnívora erudición de Weber, quien, como Dilthey y los filósofos neokantianos como Rickert puso gran énfasis en que el historiador y el científico social debían

seguir un camino distinto del recorrido por las ciencias naturales y en que, aunque como éstas tratando de establecer relaciones causales, debían aproximarse a su objeto de estudio a través del *Verstehen* o comprensión de los motivos que mueven a los actores humanos. Más que limitarse al conocimiento externo, las ciencias humanas podían proceder mediante reexperimentación del significado de las acciones históricas y contemporáneas y de la actitud de sus autores. En términos generales, Weber trató de tender puentes entre la tradición idealista alemana y el positivismo de gran parte del pensamiento francés e inglés subrayando que el *Verstehen* debiera ser sólo el primer paso en un proceso de imputación causal. Ante la pugna perenne entre los enfoques idiócráticos y nomotéticos de los datos de la historia humana, trató de defender una posición intermedia y señaló que estas distinciones dependían de los intereses cognitivos del investigador más que de diferencias fundamentadas o de la cuestión abordada.

En su esfuerzo por escapar a la tendencia individualizadora y particularista de la tradición idealista alemana, Weber postuló la noción de «tipo ideal» como constructo útil al investigador como patrón de medida en sus estudios comparados para discernir similitudes y diferencias entre fenómenos que requieren explicación.

La insistencia de Weber en el *valor* o la *neutralidad ética* ha suscitado enorme controversia y desconcierto, más que cualquier otro de sus escritos. En esencia, Weber argumentó que el científico social elige necesariamente los problemas en función de su escala personal de valores. Es inevitable un elemento de valor, por tanto, al tratar de cuestiones humanas más que de fenómenos naturales, pero que una declaración sea verdadera o falsa es lógicamente distinto de su impor-

tancia con respecto a los valores sustentados por quien la emite. Los protocolos probatorios son independientes de estos valores. Además, se entiende que la neutralidad ética libera al estudioso de toda obligación para con quienes financian o patrocinan su trabajo. Se paga al músico, pero no debe elegirse la música. La parte que financia o sustenta la labor investigadora posee necesariamente su propia escala privada de valores, que debe dejar de lado en su trato con la parte que lleva a cabo el trabajo.

Puesto a contemplar su mundo contemporáneo y su desarrollo probable, Weber se reveló más bien pesimista. A diferencia de sus contemporáneos, que en su mayoría seguían fervientemente adheridos a un optimista progreso evolutivo, Weber pensaba que el futuro sería una «jaula de hierro» más que una tierra pródiga en leche y miel. Las tendencias en favor de la racionalización y la burocratización que habían marcado al mundo posmedieval con toda probabilidad iban a continuar. La desaparición de referentes religiosos y morales había llevado a un «desencanto» general en el paisaje moral que se apuntaba y que iba a prevalecer. Cabía una vaga esperanza de que algún futuro héroe carismático (milagroso) lograra detener la caída a un infierno humano similar al egipcio de la antigüedad, pero no era probable. El razonamiento calculador más que el calor humano serían sin duda los aspectos dominantes del mundo venidero. LC

Véase también SOCIOLOGÍA, RELIGIÓN.

Otras lecturas Gerth y Mills, 1946.

White, Leslie A. (1900-1975)

Leslie White fue un paladín de la EVOLUCIÓN social en un momento en que había prácticamente desaparecido de la antropología a raíz de su rechazo por Franz BOAS y sus discípulos. Es más conocido por su estricto enfoque materialista de la

evolución, en particular por su modelo que relacionaba el uso de la energía con la complejidad social (White, 1943). Al mismo tiempo desarrolló una intensa campaña en favor de una teoría del determinismo cultural a la que dio el nombre de «culturología» (White, 1940).

White nació en Colorado en 1900. De vuelta de su servicio en la Armada en la primera guerra mundial, obtuvo su licenciatura y magisterio en Letras por la Universidad de Columbia. Puede que sorprenda que jamás recibiera clases de Boas, que dominaba la antropología en Nueva York en aquel tiempo, aunque es cierto que conocía sus teorías por los cursos que recibió en la New School of Social Research. En 1925 se trasladó a la Universidad de Chicago para estudiar sociología, pero pronto se dio cuenta de la atracción que ejercía en él la antropología. En 1927 completó su tesis sobre trabajos de campo realizados entre los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, investigaciones que ya no abandonaría en toda su carrera y que en su día le llevaron a publicar varias monografías sobre los diferentes grupos pueblo.

Hasta que obtuvo un puesto en la Universidad de Buffalo (1927-1930) White no desarrolló la pasión teórica que se convertiría en guía absoluta de su vida: reflató la teoría evolutiva. La disciplina característica de la antropología del siglo XIX, la evolución social, y en particular el trabajo de Louis Henry MORGAN, habían sido desestimados por especulativos e inanes por Franz Boas y sus discípulos, primeros defensores de la idea de que las culturas eran únicas y no podían ser comparadas (véase PARTICULARISMO HISTÓRICO). Al vivir en el solar de origen de Morgan al norte del estado de Nueva York White se sintió inspirado a emprender el estudio de la obra de aquél. Impresionado por el modelo descubierto

y por la lógica que entrañaba, White decidió que cualesquiera que fueran los problemas inherentes a la teoría evolutiva, ésta no podía ser desechada sin más. Empezó a estudiar la obra de TYLOR y SPENCER y en 1929 visitó la Unión Soviética, donde tuvo cabal conocimiento de los trabajos de Marx y Engels.

White se dispuso revivir la tradición evolutiva en la antropología cuando llegó a la Universidad de Michigan en 1930, donde enseñaría durante los cuarenta años siguientes. Educador popular y de enorme impacto, provocó a menudo grandes controversias al predecir el colapso del capitalismo, divulgando postulados a favor del ateísmo y atacando la antropología boasiana en cuanto tenía ocasión. Sin embargo, como catedrático del Departamento de Antropología desde 1932 a 1957, fue igualmente básico en la creación del que sería el más famoso curso de antropología del país (Carniero, 1981b).

El apoyo de White a la teoría evolutiva no fue bien recibido hasta el final de su carrera, en parte porque puso la mira de sus invectivas en Boas y sus discípulos con un estilo polémico que, por usar una expresión coloquial, no hacía prisioneros. Su postura, claramente explicitada en *The evolution of culture* (1949a), era marcadamente materialista y se popularizó tras su rotunda afirmación de que el consumo de energía *per cápita* era el mejor medio para medir la complejidad social de las sociedades jerarquizadas en un esquema evolutivo. Aunque Julian STEWARD (a quien White había sustituido en Michigan) planteó argumentos similares, White rechazó su modelo por insuficientemente general y excesivamente centrado en el ambiente (Carniero, 1973).

Esta objeción puede parecer extraña en un materialista, pero la otra pasión de White era promover lo que él llamaba

«culturología», la idea de que la CULTURA era definida sólo por la manipulación humana de símbolos y constituía una clase autónoma de fenómenos susceptibles de ser estudiados como ciencia. De forma parecida a lo «superorgánico» de KROEBER (1971a), la cultura era algo real que existía al margen del individuo, independiente de la psicología, la biología o el ambiente. Expresada en todo su alcance en *The science of culture* (1949), la teoría de White sugería que podía haber leyes de la cultura. Muchos encontraron la posición de White contradictoria: ¿cómo podía un materialista conceder primacía al determinismo cultural cuando su propio modelo evolutivo se había centrado en criterios aculturales como el uso de la energía? Tampoco se avenían fácilmente los estudiosos de la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA a la idea de que estaban produciendo un conjunto de leyes científicas.

Los pormenores de las teorías de White se han revelado a la postre menos influyentes que su apoyo al principio de la evolución. White insistió en su valor durante décadas, cuando estos modelos era considerados con disgusto o desprecio. Sus escritos y sus discípulos pusieron los cimientos de la reemergencia de la evolución en la corriente principal de la antropología iniciada en la década de 1960, aunque fueron pocos los que adoptaron sus modelos específicos. Hacia el final de su carrera, White había recibido numerosas distinciones, siendo incluso nombrado presidente de la Asociación Americana de Antropología en 1964. Después de su retirada de Michigan en 1970 se trasladó a la Universidad de California en Santa Bárbara, donde murió en 1975. TB

Whorf, hipótesis de Véase HIPÓTESIS DE WHORF.