

Los modelos educativos varían entre culturas en lo tocante a especialización institucional, métodos para facilitar el aprendizaje, nexos con otras instituciones como la religión y la economía, y distribución en el seno de la población.

Especialización institucional

La escolarización (educación en un marco físico dedicado a este fin, dirigido por un maestro cuya única ocupación es enseñar) es una forma institucional especializada, que no es universal en todas las sociedades humanas y no alcanzó a la mayoría de los NIÑOS, ni siquiera en Occidente, sino a finales del siglo XIX. En sociedades sin escuelas y para los miembros de las que si las tienen pero no hacen uso de ellas, todo el aprendizaje tiene lugar en el marco doméstico y en otros no específicamente diseñados para ello sino con otros fines, facilitado aquel por personas con experiencia que transmiten habilidades, conocimientos y modelos de virtud a los jóvenes en contexto con actividades económicas, rituales y recreativas. En las numerosas sociedades agrícolas con producción alimentaria y artesanal domésticamente organizada los niños participan desde edad temprana, aprendiendo gradualmente de sus hermanos mayores y padres las tareas más complejas. Y donde había un sistema de producción artesanal especializado mediante el cual el niño o el adolescente era enviado como aprendiz a un artesano maestro, el aprendizaje tenía lugar a través de la participación gradual en actividades de producción.

En el mundo de año 1500 de nuestra era las civilizaciones urbanas del Viejo Mundo, incluidas China, Japón, India, el Oriente Próximo y Europa, poseían escuelas basadas en el modelo maestro-aprendiz en las que el objetivo último era conocer los preceptos vehiculados en textos religiosos tradicionales a través

del buen oficio del maestro, a menudo en la casa de éste. Estas escuelas diferían en diversos aspectos, pero coincidían en que acogían sólo a una pequeña proporción de la población masculina, al igual que ocurría entre los aztecas e incas precolombinos del Nuevo Mundo. En el mundo islámico del siglo XX, incluidos el norte y oeste de África, las escuelas coránicas han conservado algunas de estas características tradicionales, como la memorización del Corán, a la vez que han incorporado aspectos de las escuelas occidentales (LeVine y White, 1986).

El modo de escolarización occidental o euroamericano que implica la segregación por edades en aulas de una escuela entendida como unidad normalizada de una burocracia educacional adquirió su forma moderna a mediados del siglo XIX. Su propagación y aceptación mundial como modelo dominante no excluye el hecho de que en muchas sociedades donde los individuos pasan una parte importante de su vida en escuelas, gran parte de su educación tiene lugar fuera de ellas.

Métodos para facilitar el aprendizaje

Las sociedades humanas organizan la enseñanza de sus menores y otros novicios impartiendo conocimientos, en escuelas u otros lugares, y proporcionándoles las oportunidades de aprender mediante participación guiada en las prácticas de la comunidad (Rogoff, 1990). Las sociedades con escuelas han establecido la inversión institucional en la enseñanza como medio de transmitir aptitudes socialmente importantes, conocimientos y modelos de conducta personal, pero esta escolarización opera conjuntamente con formas alternativas de aprendizaje que refuerzan el saber adquirido. En el modelo de aprendizaje, los novicios se inician mediante participación periférica a base de labores rutinarias a

menudo serviles, pero con acceso observacional a las tareas más complejas, cruciales para el proceso productivo (Lave y Wenger, 1991). Por ejemplo, en los talleres de sastrería liberianos, los aprendices dedican su tiempo al corte de piezas de confección, al tiempo que pueden observar el trabajo más maduro del maestro que las cose (Lave, 1990). Este proceso, que puede reducir la necesidad de instrucción verbal, contrasta con la secuencia típica de la enseñanza en el aula de la escuela de tipo occidental, donde se insta a los alumnos a proceder paso a paso en un marco que a menudo bloquea el acceso visual a la práctica más madura de los estudiantes de más edad. No obstante, en las sociedades con escuelas de corte occidental, gran parte del aprendizaje del individuo desde la adquisición del lenguaje al adiestramiento en un oficio se da mediante procedimientos prácticos en el hogar, en el lugar de trabajo y en otros marcos no escolares que requieren aptitudes inmediatamente rentables.

Nexos con otras instituciones

Los procesos educacionales se dan en todas las instituciones, pero donde hay escuelas suelen vincularse de modo diverso con otras instituciones especializadas. En las civilizaciones urbanas premodernas del Viejo Mundo, por ejemplo, las escuelas estaban estrechamente asociadas con las instituciones religiosas—cristianas, hebreas, islámicas, hindúes, budistas y confucionistas—cuyos textos eran foco de la educación. Los funcionarios religiosos eran a menudo los maestros de las escuelas, y los alumnos que progresaban hasta el nivel máximo podían convertirse en clérigos, mientras que aquellos que abandonaban al cabo de unos años no pasaban de participantes religiosos ordinarios, aunque distinguidos por su sagrada experiencia en la escuela. En la Europa y América del Norte protes-

tantes, en particular entre los calvinistas, la escolarización masiva de los niños de modo que ganaron acceso a la Biblia se extendió sobre todo a partir del siglo XVII, en tanto que los jesuitas establecieron escuelas para laicos en los países católicos. Estas escuelas religiosas, en gran parte de Europa y las colonias europeas en las Américas, sentaron las bases de la escolarización secular masiva del siglo XIX, como hicieron los centros *terakoya* budistas en Japón.

La vinculación de la enseñanza con las instituciones económicas por vía de las calificaciones obtenidas y con miras al empleo tiene sus precedentes en la antigua práctica china de los exámenes académicos para el acceso a puestos de trabajo en la burocracia imperial y en las «profesiones ilustradas» de la Europa medieval. En Europa, antes de la revolución industrial, quienes poseían aptitudes en letras y números—incluidos judíos, presbiterianos y monjes franciscanos—pudieron servirse de ellas para las actividades comerciales. Fue sólo en la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, cuando la escolarización se convirtió en requisito previo para una gran variedad de ocupaciones. Las razones económicas, en contraposición con las morales y espirituales, han adquirido peso creciente a lo largo del siglo XX.

También han sido vinculadas las escuelas con las instituciones militares, en especial a raíz de que la derrota francesa en Prusia en 1870-1871 fuera atribuida a la superior calificación escolar de las tropas prusianas, aspecto que no les pasó por alto a los británicos y japoneses, que se apresuraron a mejorar este aspecto de sus efectivos. A nivel más general cabe considerar la relación entre la escolarización y el estado, en la medida en que las escuelas fueron progresivamente definidas como vehículo de implantación y fomento de la lealtad nacional y de una

fuerza ciudadana y una masa laboral más efectivas. Con la propagación del NACIONALISMO en todo el mundo a finales del siglo XIX y en el XX se extendió igualmente la política de llevar la educación de modelo occidental a toda la población (Estados Unidos es el único país donde la escolarización universal se logró al margen de todo sistema educacional nacionalmente organizado).

Distribución

En las sociedades que carecen de escuelas, todos los individuos son educados a través de su participación guiada en las instituciones sociales de la comunidad. En la medida en que estas instituciones se diferencian —por CASTA, CLASE o GÉNERO, por ejemplo—, su educación puede variar en consonancia. Con la existencia de escuelas, las sociedades varían en la proporción de población escolarizada y en su distribución por edad, género, clase social y otras categorías. Todos los programas de desarrollo nacional desde 1850 han incluido prácticamente un temario universal: el modelo occidental de escolarización burocráticamente organizada, que ha pasado a ser símbolo de esperanza en la mejora nacional y personal en todos los continentes, promovido por regímenes por lo demás diferentes en forma de gobierno e ideología. Este consenso no ha sido secundado, no obstante, por la uniformidad en lo tocante a la asistencia a la escuela, retrasos de incorporación y lagunas de representación social se han puesto de manifiesto entre y dentro de los países.

La escolarización occidental de nivel primario se hizo legalmente obligatoria y de hecho universal en Europa, América del Norte y Japón antes de 1900, y la educación secundaria en estas áreas hacia 1950. La difusión del modelo de educación occidental en otras partes de Asia, África y Oceanía empezó durante el pe-

riodo de COLONIALISMO europeo, pero no adquirió carácter masivo hasta después de 1945. América Latina tuvo un largo recorrido de escolarización católica durante el período colonial y después, pero también ahí hubo que esperar a después de 1945 para que se alcanzara el grado masivo, en especial en lo que se respecta a la participación de las mujeres. Los regímenes revolucionarios marxistas de la Unión Soviética (después de 1917), China (a partir de 1950), Cuba (desde 1957) y otros países concedieron un papel predominante a la escolarización universal según el modelo occidental, pese a su origen burgués capitalista, y hoy representan prácticamente los casos de educación masiva más notorios y cuidados. Esta notable propagación del modelo educativo occidental en todo el mundo entre 1850 y 1980 refleja una fórmula global progresiva de construcción nacional que implica el establecimiento de organizaciones burocráticas para el suministro de servicios (sanidad, educación, transporte, comunicación) a todas las regiones de un país a fin de integrar la participación social y económica en el plano nacional y fomentar la lealtad al estado.

Dado que la mayoría de los países siguen extendiendo la educación entre sus ciudadanos y a niveles secundario y terciario, y comoquiera que los países pobres poseen al respecto menos capacidad que los ricos, los más opulentos de Occidente y el este de Asia han conservado su relativa ventaja en este sentido, mientras que los países más pobres de Asia y África siguen comparativamente muy retrasados, pese a la creciente incorporación de efectivos a las escuelas entre 1960 y 1990. La asistencia femenina a las escuelas ha quedado siempre por detrás de la masculina, aunque ha aumentado considerablemente en la segunda mitad del siglo XX. En numerosos países iberoamericanos y africanos, por ejemplo, no se

observan hoy diferencias de escolarización de grado primario, aunque los varones suelen ser más numerosos en los niveles superiores. Entre las principales poblaciones nacionales del mundo sólo las del sur de Asia (India, Pakistán y Bangladesh) presentan una gran proporción de niños, en particular niñas, que jamás asisten a la escuela.

En muchos países que han invertido sustanciales recursos en educación es corriente que la educación ocupe el centro de los debates sobre política social. Se admite ciertamente que se ha hecho un progreso notable en materia de salud pública, producción económica y control de la población, pero se les achaca la alta cota de desempleo, la desigualdad social y la pérdida de calidad de la enseñanza. La modificación del sistema educativo (escuelas) sigue siendo una de las prioridades de los reformadores nacionales e internacionales en aras de mejorar la condición humana.

A pesar de la difusión global de la escolarización de tipo occidental, las escuelas —como otras formas de organización burocrática tomadas de prestado— asumen las normas y significados de las culturas que las acogen. Así, los papeles de maestro, discípulo y padre, y sus relaciones en este marco en una comunidad dada, han sido reinterpretadas en términos locales. El aprendizaje de los niños fuera de las escuelas, en marcos institucionales definidos por objetivos al margen de la educación, es el que con más probabilidad varía entre culturas.

RAL
Véase también ADOLESCENCIA, SISTEMAS DE EDAD, JUEGO.

ego Es el término usado en la clasificación antropológica del parentesco para representar al individuo arbitrariamente designado que se encuentra en el centro del sistema. Así, el *parentesco egocéntrico* es el calculado a partir del punto de

vista de este individuo. Todos los sistemas de parentesco son egocéntricos en el sentido de que cualquier individuo posee un parentesco personal único. No obstante, los sistemas COGNÁTICOS, dada la ausencia frecuente de GRUPOS DE DESCENDENCIA corporativos, suelen caracterizarse por su egocentrismo de manera más marcada que los sistemas de descendencia unilineal. MR

émico y ético Distinciones entre el concepto de las representaciones culturales desde el punto de vista de un nativo de la cultura (émico) y del ajeno que la observa (ético). Kenneth Pike (1954) acuñó estas voces por analogía con los términos lingüísticos «fonémico» y «fonético». MR

Véase también ETNOCENCIA, NUEVA ETNOGRAFÍA.

Otras lecturas Headland *et al.*, 1990.

emociones Procesos de la mente y el cuerpo humanos que ejercen una poderosa influencia en el pensamiento y la interacción sociales. Impregnan casi siempre las realidades sociales e interpersonales de la vida diaria, cuyo trasfondo cultural e instituciones modulan a la vez que reflejan. En este sentido, las emociones envuelven también, fundamentalmente, los problemas sociales y el predicamento de la persona-en-la-sociedad (Lutz y White, 1986).

Dada su asociación con lo «natural», las emociones han constituido hasta hace poco una materia de estudio ambivalente para los antropólogos. Insertas a menudo en un contexto precultural de la naturaleza, las emociones han sido con frecuencia consideradas en oposición con la cultura, por antonomasia el campo de la investigación antropológica. Estas dicotomías naturaleza/cultura y emoción/razón impregnan las teorías populares y profesionales de la emoción y si-

guen fijando los términos y condiciones de la investigación científica al respecto. Desde Darwin (1872) en adelante, los teóricos han tendido a naturalizar la realidad de las emociones como producto de procesos fisiológicos innatos. Sin embargo, las emociones (y la consideración que se les da) también funcionan como SIGNOS comunicativos que operan en el plano donde se producen el entendimiento y las relaciones interpersonales. Las investigaciones antropológicas se centran crecientemente en este aspecto semiótico de las emociones como realidades cultural y socialmente construidas. Estos enfoques difieren a veces en su consideración de la emoción, ya como «variable independiente» que precede a su expresión en formas culturales, ya como «variable dependiente» determinada en parte por conceptos culturales y prácticas discursivas.

La evolución de los enfoques antropológicos de la emoción refleja las grandes tendencias en la teoría cultural: alejándose del supuesto de que las emociones básicas constituyen una constante, un «don» de la experiencia humana, hacia el reconocimiento de que, en cierta medida, son siempre constructos culturales. Los antropólogos han venido observando desde hace mucho tiempo variaciones interculturales en la vida emocional. Gregory Bateson (1936) y otros desarrollaron el concepto de *ethos* para referirse a los distintos modos en que las emociones se modelan en el seno de la sociedad. De manera similar al concepto de Ruth BENEICT (1934a) de «configuración» de la cultura, la idea de un *ethos* de la sociedad sugería que las culturas transforman selectivamente las materias primas de la naturaleza humana. Sirviéndose de las distinciones psicoanalíticas de procesos «primario» y «secundario», los teóricos de CULTURA Y PERSONALIDAD de las décadas de 1940 y 1950 tendieron a conside-

rar las emociones como procesos psicobiológicos universales subyacentes a las formas de la cultura colectiva (véase UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD).

Supuestos similares sobre la existencia de una naturaleza humana universal son también los que guían en general los ESTUDIOS TRANSCULTURALES sobre las emociones y los trastornos emocionales en psiquiatría. Por ejemplo, la aproximación primera de la psiquiatría moderna ha consistido en normalizar categorías diagnósticas de los principales «trastornos afectivos», como la depresión y la ansiedad, capaces de discriminar entre las condiciones biopsicológicas que los producen. La investigación antropológica, en cambio, se ha centrado en identificar las formas culturalmente específicas en que estos tipos de trastorno emocional se experimentan y expresan. (Kleinman y Good, 1985). Además, los antropólogos han intentado llevar la atención a los marcos culturales e históricos en que se producen y aplican las propias categorías psiquiátricas.

La llamada de A.I. Hallowell (1955) en pro de atender a las psicologías locales o «étnicas» señaló el despegue hacia el estudio de los aspectos culturales de la emoción. Trabajos etnográficos posteriores, como los de Hildred Geertz (1959) en Java y de Jean Briggs (1970) en el Ártico, han demostrado la complejidad de los procesos con que las culturas conceptualizan, expresan y valoran las emociones. Examinando los conceptos y prácticas generales, estos estudios precipitaron una avalancha de cuestiones acerca de la base de la interpretación de las emociones por lenguajes y culturas; específicamente, ¿en qué medida pueden los investigadores presumir la existencia de afectos básicos o nucleares como marco de comparación? (debate notablemente acentuado en el estudio de las culturas de las islas del Pacífico; Gerber, 1985; Lutz, 1988).

Un importante conjunto de estudios transculturales llevados a cabo por el psicólogo Paul Ekman (1984) sugiere la existencia de un pequeño número de afectos nucleares: enfado, tristeza, sorpresa, disgusto y felicidad forman un conjunto de emociones universales codificadas en expresiones faciales. Sin embargo, la interpretación de estos resultados, en especial en lo que concierne a los términos usados al efecto en la lengua inglesa y otras, sigue siendo polémica. Los análisis lingüísticos revelan que voces como «enfado» son mucho más complejas que una simple etiqueta de determinadas expresiones faciales. Las voces y expresiones de la emoción no sólo vehiculan un complejo saber cultural acerca de la mente y la acción social (Lakoff y Kövecses, 1987), sino que también desempeñan papeles clave en la «negociación» interaccional de las relaciones interpersonales. Una hipótesis, inspirada por el estudio de los significados universales de los términos cromáticos, indica que puede ser posible dar con un foco universal de significado en términos emocionales básicos si se representan como núcleo *prototípico* y subconjunto de significados asociados (Gerber, 1985).

A medida que ha progresado el estudio de los significados locales de la emoción en diferentes lenguas, la relación entre los conceptos corrientes y las teorías científicas se ha hecho crecientemente problemática. Por lo que respecta a la lengua inglesa, por ejemplo, los estudios comparativos sugieren que los términos y conceptos en uso no proporcionan un terreno neutral donde interpretar la experiencia emocional entre culturas (Wierzbicka, 1986). Algunos de los trabajos más interesantes sobre las emociones se sirven de la investigación transcultural para criticar las conceptualizaciones de la emoción basadas en la ciencia social inglesa (Lutz, 1988). La crítica vertida en

las teorías psicológicas de la emoción abre un amplio campo de investigación comparativa en contextos diversos: sociales, culturales y políticos. GMW

Véase también CONFIGURACIONISMO, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas L. Abu-Lughod, 1986; Heider, 1991; Hochschild, 1983; Kitayama y Markus, 1994; R. Levy, 1973; M. Lewis y Haviland, 1993; Lutz y Abu-Lughod, 1990; M. Rosaldo, 1980; Wikan, 1993.

enados Parientes matrilineales; los relacionados con un individuo por línea materna. MR

Véase también AGNADOS, COGNADOS.

endogamia Regla o preferencia que lleva a los individuos a desposarse sólo en el seno de su grupo de parentesco particular, social u otra categoría definida (localidad, clase, religión, etc.). Por ejemplo, las castas de la India son endogámicas y el matrimonio intercastas está estrictamente prohibido. La endogamia describe también un modelo estadístico de intramatrimonio incluso en ausencia de regla explícita al efecto. MR

Véase también EXOGAMIA.

enfermedad Es la manifestación externa clínica «objetiva» de anormalidad de la función física o de infección por un patógeno en el individuo o huésped. Comprende aquellas anomalías patológicas observables en los órganos y sistemas orgánicos, tanto si están culturalmente reconocidas como si no. El concepto de enfermedad es fundamental en medicina, y la lista oficial de categorías de enfermedades, agrupadas por agentes causales, se encuentra en la *International classification of diseases*, actualmente en su novena edición (la referencia análoga para las enfermedades mentales es el *Diagnostic and statistical manual of*

mental disorders, 4ª ed.). La enfermedad se distingue de la DOLENCIA en que ésta hace referencia a las percepciones de la persona y a las experiencias anteriores de haberse sentido enfermo, y es estado socialmente confuso que incluye a la enfermedad pero no se limita a ella. En años recientes, la distinción enfermedad-malestar ha sido criticada porque el proceso de separación de los «hechos» biológicos de los constructos culturales sugiere falsamente la superioridad del modelo biológico no cultural (Hahn, 1996).

Desde el punto de vista antropológico, las enfermedades han desempeñado un importante papel en la evolución de la biología humana y de los sistemas culturales. Las enfermedades infecciosas, por ejemplo, constituyen retos supervivenciales y actúan, por consiguiente, como agentes de selección para la adaptación cultural y biológica. El análisis de Livingstone (1976) de la historia de la anemia falciforme en África occidental sigue siendo el ejemplo clásico de este fenómeno. La introducción de la horticultura de ARRASAMIENTO determinó un aumento de la malaria por *P. falciparum*, que, a su vez, aumentó la frecuencia del gen falciforme que confería resistencia a esta enfermedad, pese al enorme coste que la anemia falciforme impone al cuerpo humano. Un enfoque cultural-ecológico del conocimiento de la enfermedad destaca el hecho de que el ambiente y los riesgos que entraña para la salud son fundamentalmente creados por la cultura (Inhorn y Brown, 1997). La cultura determina la distribución social-epidemiológica de la enfermedad de dos modos generales. Desde una perspectiva microsociológica, la cultura conforma los comportamientos individuales (dieta, exposición a aguas contaminadas, prácticas sexuales, etc.) que predisponen a las personas a determinadas enfermedades. Desde una pers-

pectiva macrosociológica, las fuerzas político-económicas y las prácticas culturales hacen que las gentes interactúen con su medio ambiente de maneras que pueden afectar a la salud, ya exacerbandos los problemas patológicos, ya protegiéndolos de ellos. La construcción de presas para intensificar la producción agrícola, por ejemplo, puede aumentar la frecuencia de la esquistosomiasis o de la malaria. En Epidemiología se distingue entre enfermedades *epidémicas*, que se dan en medida superior a la esperada, a menudo en brotes con vinculación cronológica o espacial, y enfermedades *endémicas*, que se dan con una frecuencia más constante en una población. Las epidemias suelen caracterizarse por una alta mortalidad y los consiguientes trastornos socioeconómicos, y han tenido una gran influencia en el curso de la historia (McNeil, 1976). Las endemias, caracterizadas más bien por la elevada morbilidad, pueden ser tan corrientes en una población dada que se consideren normales más que patológicas. Las enfermedades infecciosas causadas por las bacterias, virus, hongos, parásitos unicelulares, etc., desencadenan en los huéspedes respuestas inmunológicas, de modo que los individuos generan todo un repertorio de inmunidades a las enfermedades endémicas (infancia). Las enfermedades infecciosas pueden contrastarse asimismo con las *crónicas* (enfermedad cardiovascular, hipertensión, etc.), a veces llamadas «males de la civilización» por su creciente presencia entre las clases opulentas. Las enfermedades crónicas tienen causas multifactoriales, en parte vinculadas a la dieta y a los modelos de ejercicio. Muchos antropólogos entienden el aumento de las enfermedades crónicas como un reflejo de la discordancia entre genes antiguos y los estilos de vida modernos (Eaton *et al.*, 1988).

Los modelos de enfermedad cambian

con el tiempo histórico. Por un proceso de adaptación mutua entre huésped y patógeno, la epidemia puede convertirse en endemia en una población dada. Armelagos y Dewey (1970) han identificado tres «transiciones epidemiológicas» en la historia humana. La primera consistió en una disminución general de la salud y en un aumento de las enfermedades infecciosas en asociación con la domesticación de las plantas y animales (transición neolítica). La segunda consistió en una disminución de las enfermedades infecciosas y en un aumento de las crónicas en respuesta a la mejora del alojamiento, las medidas sanitarias, la dieta y (en menor medida) los cuidados médicos en Europa y en Estados Unidos a principios del siglo XIX. La tercera transición epidemiológica consiste en el aumento de los patógenos resistentes a los antibióticos y la emergencia de nuevas enfermedades, como las virosis VIH/sida o Ébola a finales de este siglo. No se trata de fenómenos aislados. En 1992, la lista de nuevas enfermedades incluía diecisiete formas bacterianas, rickettsiosis y clamidiosis, treinta y siete formas víricas y once formas protozoicas, helmintosis y micosis (Lederberg *et al.*, 1992). En sentido ecológico, estas nuevas enfermedades reflejan procesos evolutivos en los que los patógenos explotan nuevos nichos ecológicos creados por los cambios medioambientales. PB y KHT Véase también AGRICULTURA, DEMOGRAFÍA, DIETA, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA.

epidemia ENFERMEDAD cuya frecuencia adquiere inesperadamente enormes proporciones afectando a un gran número de personas en un plazo de tiempo relativamente breve. En realidad es un concepto relativo: un pequeño número absoluto de casos de una enfermedad se considera epidemia si la incidencia de ésta suele ser baja. En cambio, una enfer-

medad (como la malaria) se denomina *endemia* si su presencia en la población es continua, pero en niveles bajos o moderados, mientras que se denomina *pandemia* a la epidemia de proporciones mundiales, como la gripe de 1918 o el sida de hoy.

El campo de la epidemiología nació como un intento de hacer frente particularmente a las enfermedades infecciosas, en especial una serie de graves brotes de cólera en Europa a principios del siglo XX. La epidemiología descriptiva estudia la distribución de la enfermedad en relación con el momento histórico, el lugar y la persona. La epidemiología analítica usa estos datos para identificar los agentes causales y las condiciones del brote patológico. Aunque el concepto se ha asociado tradicionalmente con las enfermedades infecciosas, recientemente se ha extendido a muchas enfermedades crónicas, como las coronariopatías, de presencia cada vez más frecuente.

Las enfermedades epidémicas tienen importancia en antropología porque el comportamiento humano configura sus causas y sus consecuencias. Los antropólogos interesados en las causas de las epidemias las abordan en general desde un punto de vista ecológico; las investigaciones acerca de sus consecuencias pueden examinar tanto su impacto demográfico como su influencia en procesos sociales en calidad de estigma.

El curso de una enfermedad se define por las interacciones dinámicas entre huésped humano, ambiente y patógeno. Por consiguiente, la consideración del comportamiento humano, la cultura y la ecología son factores clave para conocer la distribución y gravedad de la enfermedad. Desde una perspectiva evolutiva, la enfermedad infecciosa ha sido un agente primario de selección natural en el curso de la evolución humana (Peter J. Brown *et al.*, 1996). Por ejemplo, Francis

Black (1990) señaló que la susceptibilidad genética impidió a las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo la creación de respuestas inmunológicas efectivas a los patógenos del Viejo Mundo, como el del sarampión, determinante de una mortalidad desproporcionadamente alta en estas poblaciones.

La paleopatología ha reconstruido modelos de transmisión de enfermedades y su distribución en las poblaciones prehistóricas, y sugiere que la revolución agraria puede haber creado condiciones ecológicas que fomentaran la aparición de epidemias. La transición del nomadismo al sedentarismo asociada con la agricultura generó problemas como la eliminación de desechos y la exposición a portadores de enfermedades; la intensificación de la producción agrícola puede cambiar la ecología e incrementar la exposición a insectos transmisores de enfermedades. La susceptibilidad a la enfermedad infecciosa guarda una relación sinérgica con la escasez de alimentos y la malnutrición. Además, el crecimiento de la población asociado con la intensificación de la agricultura suministra una reserva de huéspedes humanos que propician el agravamiento de la enfermedad al grado de epidemia (M. Cohen, 1989). En la historiografía, la epidemia de la peste bubónica es el ejemplo prototípico. La Peste Negra de mediados del siglo XIV mató a más de la cuarta parte de la población de Europa y Oriente Medio. Las enfermedades pueden propagarse por vía del comercio o de los movimientos poblacionales. Sin embargo, una epidemia requiere unas condiciones ecológicas locales particulares. En el caso de la peste bubónica, años de crecimiento económico seguidos de hambruna y de presión crearon unas condiciones urbanas de hacinamiento y escasez que forzaron a los huéspedes humanos a un frecuente y estrecho contacto con las pulgas

portadas por las ratas causantes de la rápida diseminación del mal. McNeill (1976) ha sugerido que se han producido regularmente epidemias de escala similar a la de la Peste Negra durante los tiempos de expansión de los imperios. El contacto de culturas, o la «confluencia de acervos patológicos», se tradujo en la aparición de epidemias en poblaciones hasta entonces a salvo de ellas y, por tanto, sin defensas frente a patógenos nuevos. Las epidemias han configurado la historia humana desde los tiempos prehistóricos al presente. Por diezmar y desmoralizar a las poblaciones susceptibles también fueron instrumentos de la expansión de las sociedades «civilizadas», facilitando la conquista y subyugación por la fuerza de las armas.

Interesan a los antropólogos las consecuencias sociales de la enfermedad epidémica. Por ejemplo, Neel (1958) sugirió que la alta proporción de mortalidad es resultado del colapso social, incluidos un sentido de desvalimiento, malos cuidados médicos y una ingesta insuficiente de alimentos. Una epidemia en una sociedad tribal puede ser, pues, más importante que la susceptibilidad genética o inmunológica. No menos importante es el hecho de que una epidemia exacerba problemas como la xenofobia (temor a los extranjeros) y la estigmatización; y estas consecuencias se suman al sufrimiento primario. Si unas reacciones sociales a la epidemia (por ejemplo aislamiento del enfermo, rápida inhumación del muerto) pueden tener carácter biológico adaptativo, otras (por ejemplo la huida del epicentro del brote de la enfermedad) pueden empeorar la situación por contagio.

Las cotas de nacimientos y muerte en los últimos ciento cincuenta años han descendido espectacularmente en la mayoría de las poblaciones del primer mundo. Esta TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA ha estado

acompañada de una transición epidemiológica en la frecuencia y la causa de las enfermedades. Los agentes tradicionales de las epidemias —plagas, tuberculosis, viruela, tífus— han cedido su lugar a las «enfermedades crónicas de la civilización», como la obesidad, las cardiopatías y diversos tipos de cáncer. La mejora de las condiciones sanitarias, los programas de vacunación y los antibióticos han contribuido al control de las infecciones y a que las enfermedades crónicas adquieran carácter epidémico en las poblaciones de vida más larga. Más recientemente, no obstante, la aparición del sida, la reactivación de la tuberculosis y una gran variedad de «infecciones emergentes», muchas de las cuales obedecen a la presencia de cepas resistentes a los antibióticos de patógenos antes controlables (Garret, 1994), nos recuerdan que las epidemias de enfermedades infecciosas no son cosa del pasado. Y dado que el comportamiento humano es esencial tanto en las causas como en las consecuencias de las epidemias, los antropólogos médicos pueden ayudar al conocimiento, control y prevención de las futuras. PB y TMc Véase también DEMOGRAFÍA, ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

envejecimiento Es un proceso biológico de entropía que se produce en organismos individuales desde su nacimiento hasta la muerte. También es un proceso cultural de personificación del *self* y de aprendizaje que opera en las personas en tanto que actores en los dramas cotidianos de la sociedad. Ambos procesos se hallan estrechamente vinculados en una dialéctica de mutuo hostigamiento e influencia. El envejecimiento es un proceso multimodal que no se puede explicar mediante modelos lineales simples (Hareven y Adams, 1982). Tanto en el terreno académico como en el pensamiento popular, el envejeci-

miento suele articularse como un problema de la vejez, una curva en declive durante la madurez. Los libros de texto solían definir la gerontología como el estudio del deterioro del ser humano. La cronología (los años transcurridos desde el nacimiento) se suele emplear como un índice de envejecimiento aun cuando sea un pobre pronosticador de la fortaleza biológica de cada uno o de la capacidad de contribución a la sociedad. Pero la edad es una medida de valía tan cómoda que pocas son las burocracias estatales u organizaciones a gran escala que se resisten a echar mano de ella como un modo de categorizar y controlar a la población. Los antiguos imperios en Asia y Europa clasificaban a los sujetos en función de la edad por lo menos hace dos mil años. En nuestra época se ha convertido en una marca de identificación tan universal como la de GÉNERO.

La edad máxima posible parece no haber variado desde los tiempos prehistóricos. La mayor parte de las estimaciones la sitúan en una franja de 120 a 140 años, aunque ahora y antes ha habido casos discutibles de Manusaleones mucho mayores. La expectativa de vida, sin embargo, prácticamente se ha doblado —de alrededor de 40 hasta los 80 años aproximadamente— en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, y está aumentando también en el resto del mundo. La longevidad masiva ha alterado radicalmente las trayectorias vitales del *self* moderno, convirtiendo el envejecimiento en una nueva frontera para la humanidad; igual que para la antropología (Kertzer y Keith, 1984). Los ancianos, particularmente en las sociedades industriales de hoy, son vistos como una «categoría problemática», rechazados como fuerza de trabajo por la edad y, al mismo tiempo, estigmatizados como una carga para sus descendientes. Las ideologías del progreso agravan este prejuicio al proclamar que el nuevo mo-

delo del año es mejor que el del último año y que las versiones más antiguas de la humanidad podrían ser igualmente condenadas.

Sin embargo, si con la edad se produce un aumento del *porcentaje* de personas que requieren asistencia sanitaria y social, la mayoría disfruta de buena salud y puede atender perfectamente sus necesidades diarias hasta los ochenta años. La «sociedad envejecida» del futuro no se puede extrapolar directamente a partir de las condiciones presentes. En el siglo veinte cada una de las generaciones que han alcanzado la vejez ha gozado, en comparación con su antecesora, de más salud y mejor educación, y ha estado mejor preparada para ocuparse de los laberintos burocráticos de la vida en una sociedad de masas (Silverman, 1987). Cada comunidad tiene que empezar a gestionar la mezcla cambiante de grupos de edad en la población del mismo modo que debe tratar de gestionar la cambiante diversidad en los ecosistemas.

Los primeros etnógrafos obtenían a menudo muchos de sus datos de las personas de mayor edad; éstas contaban con mayor experiencia de la vida local y más tiempo libre para sentarse e informar al recién llegado. Sin embargo, esas mismas personas no eran vistas como un tema de investigación y los ANCIANOS eran mencionados principalmente como personas situadas en las últimas etapas del CICLO DE LA VIDA. El volumen de Leo Simmons (1945) basado en los datos del HRAF fue hasta los años 60 el único estudio en profundidad sobre las personas mayores realizado por un antropólogo.

Desde entonces, la investigación antropológica sobre el envejecimiento ha convertido la edad en una especialidad con su propia organización profesional y sus publicaciones. Muchas facultades imparten enseñanza sobre el envejecimiento desde una perspectiva transcultural. Y

un gran número de libros, películas y vídeos de etnografía subrayan en la actualidad las situaciones por las que pasa la vida de las personas mayores en una impactante serie de escenarios sociales. (Keith *et al.*, 1994). Esta serie de evidencias está contribuyendo a corregir el prejuicio contra lo viejo característico de nuestro tiempo y la nostalgia que imagina una época premoderna en que la familia y los valores tribales aseguraban de un modo «natural» que se colmara de atenciones a los ancianos. Antes de la Revolución industrial, la mayor parte de las sociedades hacían una distinción entre ancianos sanos y débiles. Se podía tratar con consideración a los primeros, pero los segundos recibían con frecuencia tratamientos para precipitar su fin. Pese a todos sus defectos, la sociedad moderna tal vez esté haciendo más por sus ancianos débiles de lo que hiciera ninguna comunidad «tradicional» (Cowgill y Holmes, 1972).

Las cuestiones acerca del envejecimiento han impulsado a los antropólogos a colaborar con colegas de muchas disciplinas y subdisciplinas (Fry y Keith, 1986). Sin embargo, hay un punto flaco evidente: la investigación sobre el envejecimiento a menudo se transmuta en un estudio de los ancianos como si éstos fueran una tribu recién descubierta. Vamos predicando que el envejecimiento es un proceso que abarca toda la vida, pero en la práctica sólo examinamos la última etapa del recorrido. DWP

Otras lecturas: Amoss y Harrell, 1981; Counts y Counts, 1985; Myerhoff, 1978; Sokolovsky, 1990; Vesperi, 1985.

esclavitud Producto de la captura o compra de seres humanos que, con sus descendientes, son aplicados a algún trabajo u objeto de venta o trueque a otros. Si consideramos centrales a la esclavitud estas prácticas, no sorprende que se ex-

tendiera tanto entre las sociedades humanas, aunque con un notable número de variantes.

La imagen occidental prevalente de la esclavitud deriva de los sistemas particulares e insólitos de la que existió hasta hace poco en el Nuevo Mundo y que incluía la propiedad de seres humanos como bien de uso, su venta, su compra, su uso primario como mano de obra no remunerada y su ubicación en el estrato social más bajo. Aquí la esclavitud era una institución económica donde la idea de que los esclavos carecían de «libertad» era un tema clave para definir su condición.

Mientras algunos antropólogos han adoptado esta imagen como base de la definición universal de la esclavitud (Nieboer, 1910; Meillassoux, 1991; J. Watson, 1980), otros (B. Siegel, 1945; Miers y Kopytoff, 1977) han señalado que las variaciones culturales hacen problemática tal definición. En el pensamiento occidental, «esclavitud» significaba la antítesis de la libertad cívica. El ciudadano libre es el que no pertenece a otro, no puede ser vendido, trabaja para otros por elección y remuneración, y goza de los derechos civiles básicos, nada de lo cual alcanza al esclavo. Sin embargo, fuera de Occidente, estos elementos aparentemente fijos y la figura que describen pierden perfil. Incluso «libertad» es un concepto esquivo, pues lo que se considera autonomía individual normal varía considerablemente entre sociedades. En otras culturas, el significado de «propiedad» depende de los derechos culturalmente definidos que posee el «propietario» sobre objetos o personas y que en muchas sociedades pequeñas tradicionalmente no se otorgaban a individuos, sino a grupos de parentesco y alcanzaban así a todos sus miembros. Similarmente, las nociones de trabajo libre y forzado eran ambiguas en sociedades que carecían de mercados de trabajo re-

munerado y era el grupo el que era dueño del trabajo realizado por sus componentes y de los frutos resultantes. Por último, no hay necesariamente una relación fija entre la estratificación social y la esclavitud; ésta puede existir en ausencia de la primera o puede no ser un factor de ésta.

Lo dicho no significa que la esclavitud, como se entiende en Occidente, sea puramente un fenómeno reciente del Nuevo Mundo. Muchas sociedades (la Europa antigua y medieval, el antiguo Oriente Medio islámico, el sur y sureste asiáticos) poseían instituciones similares, pero también características ausentes del prototipo de esclavitud occidental. Mientras que la esclavitud en el Nuevo Mundo se vinculaba con claras diferencias de aspecto («RAZA»), en la mayoría de las sociedades los esclavos procedían de su propio seno o de regiones vecinas y poco diferían de sus dueños por raza o (a menudo) cultura. Mientras que el uso dado a los esclavos en el Nuevo Mundo tenía carácter exclusivamente económico, en la mayoría de las demás sociedades y momentos históricos los esclavos eran utilizados también como recurso social y político: esposas, aliados, guerreros o burócratas. En algunos casos, como en la Turquía de los otomanos o el Egipto de los mamelucos, una poderosa guardia de palacio compuesta de esclavos controlaba a veces al régimen. Llegado a este extremo, el propio uso del término «esclavitud» resulta cuestionable y aun absurdo.

En suma, el planteamiento teórico es como sigue: el hecho de que alguien adquiriera un control completo de una persona dice muy poco sobre el uso a que ésta se destina. La esclavitud es un proceso abierto que puede seguir muy diferentes trayectorias sociales. La noción de esclavo como posesión cuadra con el estadio inicial de este proceso, en el que la perso-

na es extraída de su posición social (dentro o fuera de la sociedad), desprovista de identidad social y puesta bajo el control absoluto de su amo. La persona es socialmente deshumanizada y despersonalizada y sufre lo que Patterson (1982) llamó «muerte social». Pero si se aplica a otro uso social (más que inmediatamente desechada por sacrificio o reventa), esa persona debe ser repersonalizada, revestida de una nueva identidad e insertada en un nicho social apropiado. Este repersonalización puede ser mínima, como en gran parte de la esclavitud del Nuevo Mundo, o socialmente importante, como en la mayoría de las sociedades africanas. La trayectoria del esclavo en la sociedad que lo acoge depende de las estructuras sociales, políticas y económicas reinantes. El uso de personas adquiridas como mano de obra es una posibilidad, pero no la más simple. Una sociedad nómada de cazadores-recolectores tendría difícil la adquisición de personas como mano de obra, dado que este uso presupone tanto una economía en la que el trabajo puede producir excedentes útiles como un sistema social con controles efectivos sobre los trabajadores forzados.

Cuanto más compleja sea social y económicamente una sociedad, más extensas y variadas son las posibilidades de hacer uso de seres humanos. En las sociedades política y económicamente de magnitud media (que constituyen la parte mayoritaria de la muestra antropológica) han sido unidades sociales fundamentales diferentes clases de agrupamientos por parentesco. El poder competitivo de un grupo así reside en su tamaño, que puede incrementarse sirviéndose de extraños, asimilados casi a los miembros del grupo original por ADOPCIÓN. La trayectoria potencial del esclavo lleva aquí a la asimilación. En sociedades más complejas del Oriente Medio y África, las modalidades de uso eran mucho más am-

plias: además de convertirse en esposas y parientes, los esclavos pudieron llegar a dandos, dependientes, comerciantes, guerreros, burócratas y altos funcionarios, así como a sirvientes domésticos o trabajadores en minas y explotaciones agrícolas. El hecho de que algunos esclavos alcanzaran posiciones de poder contradice el supuesto de que necesariamente habían de constituir el estrato o clase más bajos de la sociedad.

Si bien es cierto que la complejidad social ofrece muchas posibilidades, no lo es menos que no determina el uso al que se destinan los esclavos. Por ejemplo, en el muy complejo Sur norteamericano prebélico, los esclavos eran prácticamente destinados a un solo uso: mano de obra agrícola. Las razones al efecto incluían tanto actitudes culturales acerca del muy variado origen de los esclavos como la especialización del Sur como productor de algodón en un gran sistema internacional. Ello nos lleva al postulado inicial: que la imagen occidental común (y en especial norteamericana) del esclavo deriva en gran medida de una variante muy infrecuente de esta condición, que no es fácilmente trasladable a la mayoría de las demás sociedades. IK

Otras lecturas Kopytoff, 1982; Landtman, 1938; J. Miller, 1995; Winks, 1972.

escritura Véase SISTEMAS DE ESCRITURA.

esperanza de vida Véase REPRODUCCIÓN.

espíritu Voz de interpretación imprecisa en el campo de la RELIGIÓN comparada. Incluso dejando de lado expresiones como «el espíritu del capitalismo» o «el espíritu de la resistencia», carece de definición precisa o general. En cambio, es de aplicación más fácil si con ello se hace referencia a alguna categoría indígena de

agente sobrenatural, diferente según los casos. Por ejemplo, E.E. EVANS-PRITCHARD (1956) usó «espíritu» para explicar la voz *kwoth* de los nuer, concepto sutil de lo divino a la vez unitario y diverso como, en su chocante analogía, el sol refractado por las gotas de lluvia. Su descripción es específica de la cultura, más que expresión de una categoría occidental.

Por el contrario, en su relato sobre las nociones ngaju del dios supremo, Hans Scharer (1963) usó vagamente la voz para referirse a una heterogénea colección de agentes sobrenaturales menores. No está claro que «espíritu» explique alguna categoría ngaju, y dado que ello implica que los espíritus representan un nivel «inferior» de creencia, se trataría de un supuesto etnocéntrico. Al efecto Scharer siguió los modelos de ESTADO EVOLUTIVO, próximos a Herbert Spencer (1876).

«Espíritu» se usa a veces en contraste con «alma», considerada como componente inmaterial de los humanos vivientes y en general con persistencia más allá de la MUERTE. Los antepasados, en cambio, se describen a menudo como «espíritus» (véase CULTO A LOS ANTEPASADOS).

La «posesión por los espíritus» implica un estado de consciencia alterado atribuido a la influencia de algún agente externo, como ocurre en el TRANCE y el CHAMANISMO. FM

estadios evolutivos El estudio de la EVOLUCIÓN ha implicado necesariamente la formulación de estadios evolutivos, cuya tipología más antigua quizás sea la de salvajismo-barbarie-civilización, célebre gracias a Lewis Henry MORGAN (1877), pero usada también por Edward Burnett TYLOR (1871, 1881) y que de hecho data del siglo XVIII. Herbert SPENCER (1876) clasificó a las sociedades en términos de nivel de diferen-

ciación o complejidad, distinguiéndolas como simples, compuestas, doblemente o triplemente compuestas. A mediados del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels (1947) clasificaron a las sociedades según sus modos de producción identificando cuatro estadios en la evolución de ésta: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo y capitalismo.

Entre las recientes tipologías evolutivas se incluyen las de Gerhard Lenski, Elman Service, Morton Fried y Eric Wolf. La tipología de Lenski (1970) se basa en el nivel de desarrollo de la tecnología de subsistencia y distingue entre sociedades de caza y recolección, de horticultura simple y avanzada, agrarias e industriales en el curso del desarrollo evolutivo. La tipología de Service (1962-1971) implica al modo de organización sociopolítica y es una de las más populares en la antropología moderna. Identifica cuatro estadios de organización sociopolítica: bandas, tribus, jefaturas y estados. El movimiento de uno a otro implica el desarrollo de instituciones políticas crecientemente formalizadas, especializadas y jerarquizadas. La tipología de Fried (1967) se basa en el grado de desigualdad social y define tres tipos de sociedad: igualitaria, jerárquica y estratificada. Eric Wolf (1982) se sirvió de una tipología marxista contemporánea que distingue tres tipos principales de sociedad basados en el modo de producción subyacente: modo basado en el parentesco, modo tributario y modo capitalista. SS

estado, sistemas de estado Los estados representan formas de gobierno regionales, de expansión dinámica mediante conquista. Diversas jerarquías de su uso se asocian con instituciones especializadas que son financiadas por una economía política. Se caracterizan por ESTRATIFICACIÓN social y constituyen las instituciones administrativas y políticas

de gobierno características de las SOCIEDADES COMPLEJAS. Los estados son tipológicamente las creaciones más complejas de la sociedad humana (Service, 1962; Fried, 1967). A menudo se formula la división básica entre estados y sociedades sin estado tradicionalmente organizadas (véase SISTEMAS CENTRALIZADOS y JEFE). Los estados engloban una extensa población de centenares de miles o de millones de habitantes (Johnson y Earle, 1987), representativos a veces de diversos grupos étnicos con culturas, religiones, economías y tradiciones históricas a menudo distintas. Para integrar a un colectivo tan diverso se requieren instituciones complejas y especializadas de gobierno y dominio. Entre las categorías generales de institución estatal están las burocracias administrativas, los sistemas legales y las organizaciones militares y religiosas. Estas instituciones representan diferentes fuentes de poder: económico, político, militar e ideológico. El grado de complejidad y las interrelaciones entre las diversas instituciones difieren considerablemente de un estado a otro. El «estado» como categoría de EVOLUCIÓN social es internamente muy variable en términos de escala de integración (desde la ciudad-estado hasta el imperio), tipo de integración («administrativa» frente a «nominal» [C. Geertz, 1980]), naturaleza del control vigente («territorial» frente a «hegemónico» [Hassig, 1985]), y base financiera («materias primas» frente a «riqueza» [D'Altroy y Earle, 1985]), entre otras características.

El DESPOTISMO ORIENTAL, en la concepción de Wittfogel (1957), se basaba en un fuerte sistema centralizado: el estado creaba grandes sistemas de RIEGO desde los que extendía su control sobre otras instituciones de poder. Alternativamente, las diferentes fuentes de poder pueden separarse institucionalmente (militares y religiosas, por ejemplo) y segui-

damente maniobrar para hacerse con el control. Mann (1986-1993) ofreció una visión muy dinámica del estado en situación de constante división, competición e inminencia de disolución. El desarrollo del estado no desemboca necesariamente en una mayor centralización global. Para financiar las actividades y la nómina de funcionarios estatales, las instituciones requieren una economía política (Earle y D'Altroy, 1989). Las finanzas basadas en la posesión de materias primas movilizan recursos alimentarios y de otros tipos, que se depositan en almacenes oficiales y se aplican directamente al sostenimiento de los funcionarios; la financiación mediante riqueza, en cambio, utiliza artículos valiosos o moneda, característicamente producidos bajo la supervisión del estado. En este caso es necesario desarrollar MERCADOS que conviertan el DINERO en artículos útiles. Las diversas formas de financiación crean diferencias de fuerza e integración entre las instituciones estatales (D'Altroy y Earle, 1985).

Las sociedades con estado se caracterizan por la estratificación. Un segmento o CLASE posee un acceso diferencial a «los recursos básicos de vida» (Fried, 1967, p. 186), y así estas sociedades se dividen en clases con intereses políticos y económicos diferentes (Marx y Engels, 1888), creándose instituciones que reproduzcan este sistema social de dominación. Aunque puede que sea éste el sueño de la clase dirigente, la vida en una sociedad compleja es más precaria. Brumfield y Fox (1994) describieron la intensa competición entre las élites por controlar las instituciones dominantes.

Propósito especial de la investigación antropológica ha sido explicar el «origen» de la sociedad de estado o «civilización» (Flannery, 1972; H. Wright, 1978). Las diferentes teorías al respecto han destacado ora la dirección central de los

asuntos, ora el poder coercitivo de ésta (Service, 1975). Las primeras ponen de relieve que los problemas de supervivencia requieren un control central que supuestamente sólo puede aportar el estado, como en el caso de los sistemas de riego en el desierto. Sanders (1956) argumentó que la especialización de la comunidad dentro de regiones ecológicamente diversas debió traducirse en una economía integrada y el consiguiente sistema estatal; la paz del mercado, necesario entonces para la economía regional, era así garantizada por el estado. Carneiro (1970) describió de qué forma las luchas de competencia requerían una organización centralizada; los estados con ejércitos más efectivos se extendían a expensas de las sociedades de organización más simple. Subyace a estas teorías adaptacionistas bien el desarrollo de una nueva forma de organización, como el riego, bien la aparición de problemas nuevos con una población creciente. Las teorías en torno a la coerción política destacan dos dinámicas. En primer lugar, los estados y la extensiva integración política que representan se configuran mediante conquista y supresión militares; en segundo, en opinión de los marxistas, los estados trabajan para perpetuar y ampliar el dominio de la clase dirigente (Haas, 1982; Webb, 1975). Al efecto es crítico el control del armamento (J. Goody, 1971). Las teorías antropológicas de mercado han atendido a la dinámica interna de la estructura social (Friedman y Rowlands, 1977) y a la ideología (Althusser, 1971). TE

estatus Véase POSICIÓN SOCIAL.

estratificación «Estratificación social» es el término usado generalmente para describir la división jerárquica de una SOCIEDAD por la que los miembros que la componen se ordenan según po-

der relativo, riqueza o prestigio. Aunque a menudo se usa como genérico aplicable a todas las sociedades jerarquizadas, incluidas las SOCIEDADES DE CASTAS y las basadas en la clase SOCIAL, «estratificación» se vincula más bien al estudio de la acción individual en el sentido de que es el esfuerzo de los individuos el que propicia la movilidad social. Así, los teóricos de la estratificación pueden comparar sociedades según la naturaleza y la medida de movilidad vertical en su seno y ordenarlas conforme a una escala que discurre desde la supuesta rigidez de la estructura de castas a las hipotéticamente abiertas sociedades del mundo moderno: escala que inevitablemente se convierte en una secuencia evolutiva conducente a la MODERNIZACIÓN (véanse en Dumont, 1970, las críticas a los intentos de incluir a la casta en la teoría general de la estratificación).

El concepto de estratificación es particularmente apropiado para el análisis estructural-funcional de las sociedades complejas, para las que la teoría supone un modo de integración social en torno a los valores comunes de mejora y responsabilidad individual como determinantes de la POSICIÓN social. Se entiende que la jerarquía resultante representa entonces la distribución de talentos, responsabilidades y remuneración pertinente en el plano individual. Este modelo de perfecta movilidad individual en la sociedad es entonces patrón con que medir otras sociedades, procedimiento adoptado por los sociólogos que aplican al efecto elaboradas técnicas de análisis estadístico. Lloyd Fallers (1963) señaló que la razón del interés sociológico por la estratificación es el prominente papel que al respecto cabe a los movimientos igualitarios en la historia de Europa y América del Norte en los últimos doscientos cincuenta años, más o menos. Añadió, no obstante, que los conceptos y métodos

aplicados a estos estudios en Occidente pueden no ser apropiados para valorar el no menos profundo interés en la igualdad surgido en las sociedades no occidentales a raíz de los movimientos de independencia, posteriores a la segunda guerra mundial en pueblos hasta entonces sometidos. Con todo, él y muchos otros antropólogos de su época aceptaron los supuestos básicos de la teoría de la modernización movidos por el afán de conocer «la interacción de las fuerzas de la modernidad genérica ... y las sociedades y culturas tradicionales sobre las que opera la modernidad en su seno» (Fallers, 1963, p. 160). Aunque los antropólogos prefirieron concentrarse en aspectos de cambio cultural y social no cuantificados al estilo del análisis sociológico de la estratificación, la mayoría compartían la orientación teórica general hacia la modernidad y la modernización: hecho que hizo posible la colaboración de científicos sociales de diferentes disciplinas en la producción de obras como *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, editado por Clifford Geertz (1963a).

Estados Unidos era típicamente presentado como epitome de sociedad igualitaria en la que era posible una movilidad social sin limitaciones y, por tanto, modelo de modernidad. Ciertamente, S.M. Lipser lo describió como *The first new nation* (La primera nación nueva) en su intento explícito de mostrar a otras ex colonias que los valores revolucionarios pueden legitimar a las instituciones políticas. Su presentación del modo en que los valores de la igualdad y el progreso han producido instituciones y caracteres nacionales ejemplares fue muy tendenciosa. Sólo en el epílogo menciona el hecho de que «el igualitarismo norteamericano es, desde luego, aplicable sólo a los hombres blancos» (1963, p. 379). Incluso un examen superficial de cual-

quier caso empírico, incluido Estados Unidos de América, revela barreras estructurales a la movilidad perfecta. No hay ninguna sociedad donde rango y recompensa estén perfectamente unidos al talento y a los logros. Los antropólogos que trabajaban en Estados Unidos desarrollaron sin tardar teorías subsidiarias que explicaran estas visibles deficiencias en el sistema de oportunidad igual para todos. Un enfoque consistió en el estudio de las SUBCULTURAS, consideradas como residuos de la cultura de grupos inmigrantes aún no plenamente absorbidos en la corriente mayoritaria de la sociedad norteamericana y, por tanto, sólo parcialmente participes de sus valores y su modo de vida. Algunos segmentos de la población parecían carecer de la voluntad o del potencial necesarios para ascender desde los peldaños más bajos de la escala ocupacional o huir de la POBREZA. Una explicación al respecto era que la miseria persistente produce una CULTURA DE LA POBREZA a través de la cual los individuos son socializados en comportamientos que militan en contra del progreso laboral y la movilidad social (Lewis, 1966). Esta estrategia se ha mantenido hasta el presente, con poblaciones de pobreza urbanas caracterizadas por una «subclase» desorganizada culturalmente incapaz de funcionar en el seno de la corriente mayoritaria de la sociedad (Jencks y Peterson, 1991).

El interés en la estratificación social comparada fue perdiéndose con la desaparición gradual de los supuestos teóricos en que se basaba: la teoría de la modernización y el estructural-funcionalismo. El propio Fallers (1973, p. 3) se vio obligado a decir: «He llegado a la conclusión de que el fenómeno no existe o, en todo caso, que "estratificación social" es una denominación de escaso sentido». En las «naciones nuevas» rara vez el desarrollo había seguido la senda de una suave tran-

sición de la tradición a la modernidad, y menos aún desde la jerarquía al igualitarismo, de modo que los antropólogos atienden ahora en medida mucho mayor a conceptos como «ETNIA», «GENOCIDIO» y «POSMODERNISMO» de lo que habrían previsto hace treinta años.

RS
Otras lecturas John Jackson, 1968 [esp. los ensayos de Allardt, Eisenstadt y Shils]; Plotnicov y Tuden, 1970.

estructura social Véase ORGANIZACIÓN SOCIAL.

estructuralismo Método, estilo estético-analítico y postura filosófica articulados sobre todo en la obra del antropólogo Claude LÉVI-STRAUSS, pero de importancia general como parte de un movimiento de más alcance dentro de los modernismos del siglo XX: formalismos en música (serialismo), drama (Beckett, Artaud), novela (Roussel, Pécoc), y la llamada filosofía antihumanista y crítica literaria (Barthes, Foucault, Lacan, Derrida), que han abonado el terreno para el llamado postestructuralismo. Como método, el estructuralismo en su forma lévi-straussiana (y antropológica) deriva sobre todo de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1959) y de Roman Jakobson (1956, 1978, 1987), de la sociología durkheimiana de Marcel MAUSS y de la teoría de la información, pero también, como observó LÉVI-STRAUSS, de estructuras más profundas en la geología, el marxismo y el psicoanálisis. Saussure había postulado que las unidades de significado en el lenguaje («lengua») están constituidas como sistema de diferencias que adquieren sentido precisamente por su singularidad frente a las otras unidades que lo componen. Así lo ilustra de manera óptima el sistema fonémico (véase FONOLÓGIA), y también la diferencia en SEMÁNTICA (por ejemplo, la voz *mouton* francesa frente a la dife-

renciación inglesa entre *sheep* y *mutton*). Las formas de la GRAMÁTICA y de la LINGÜÍSTICA estructural en cualquier nivel no pertenecen al plano de la consciencia; sin embargo, son sistémicas: los hablantes pueden reconocer las formas correctas e incorrectas incluso sin ser capaces de articular las reglas que las rigen. Así también, insistió Lévi-Strauss, el antropólogo necesita un método sistemático para descubrir la estructura subyacente de las formas culturales, igualmente sistémicas. Este método se basa en un modo de descripción binario que atiende a rasgos distintivos y a la redundancia, como se desarrolla de forma máxima en la teoría de la información. Su potencia reside en el plano inconsciente o, más exactamente, en el de hechos sociales en el sentido durkheimiano. Las explicaciones populares de estas formas son ilusorias porque las gentes no tienen consciencia de su estructura.

Lévi-Strauss (1963a, 1969a) aplicó su método estructural primero a los SISTEMAS DE PARENTESCO ELEMENTAL (sistemas maritales preceptivos donde las categorías de relación establecen quién es casable y quién no), principalmente en Australia y en el sur y sureste de Asia, y a algunos SISTEMAS DE MATRIMONIO PREFERENCIAL, argumentando que las reglas estructurales de estos sistemas de intercambio marital tienen implicaciones para la integración regional de las sociedades de pequeña escala. Tras su propia elaboración de las investigaciones sociológicas de Marcel Mauss sobre la teoría del intercambio, lo cual implicó una radical reconversión de las teorías decimonónicas del TOTEMISMO (Lévi-Strauss, 1963b) y una brillante reconsideración de la lógica clasificatoria (incluidos la teoría de los nombres propios como conjuntos culturales, el sistema de CASTAS, y un desafío a Sartre y a la historia «humanista»), Lévi-Strauss (1969b, 1973,

1978, 1981) llevó su atención al análisis de unos ochocientos mitos suramericanos y norteamericanos. Estos laboriosos análisis, concebidos como un sistema armónico formal, como una sinfonía, estructuraron un caudal de detallada información ecológica, histórica, sociológica y semiótica.

Lévi-Strauss sugirió que el método estructuralista es un modo de reconstruir los sistemas conceptuales de las culturas empobrecidas en recursos humanos y fragmentadas. Muy sorprendente es la naturaleza sistémica, casi predictiva, de muchos de sus análisis, como el realizado sobre las máscaras de los indios de la Costa Noroeste (Lévi-Strauss, 1982) y sobre las relaciones históricas con sus vecinos de las Praderas, derivadas de cómo unos y otros invirtieron sus mitos respectivos, al igual que acerca de las maneras en que se codifica la información ecológica y geográfica (Lévi-Strauss, 1953a, p. xii). En sentido más amplio, los análisis estructuralistas de los mitos —abordados también por el folclorista Vladimir Propp (1953) y el indoeuropeísta Georges Dumézil (1970a,b, 1988)— cambiaron para siempre el modo en que los científicos sociales empezaron a considerar los MITOS: ya no es creíble identificar un dios o una figura mítica como personificación de una idea única o de un fenómeno natural; para establecer el significado de una figura en un mito o en un escenario mítico es necesario considerar las múltiples variantes del mito, ganando acceso así a la lógica y a los efectos potenciales de la estructura subyacente. Puede que la aplicación más impresionante del método estructuralista se dé en los estudios clásicos griegos (Vernant, 1980, 1982, 1983; Vidal-Naquet, 1986; Detienne, 1978; Friedrich, 1978), aunque se han producido extensiones a la organización de parentesco y social del sureste asiático (Yalman, 1967), a las so-

ciedades duales de la Amazonia (Maybury-Lewis, 1979), a la mitología de Norteamérica Central (E. Hunt, 1977) y a la América moderna y Hawaii (Sahlins, 1976a, 1985).

En un nivel más filosófico, Lévi-Strauss se erigió en Francia en la figura principal en oposición a los proyectos existencialistas de los primeros decenios posbélicos protagonizados por Jean Paul Sartre, argumentando al efecto que fenómenos como el lenguaje y la cultura no pueden ser fácilmente cambiados por la voluntad heroica y consciente de los individuos o de los partidos políticos. Este debate sobre la naturaleza de la historia (Lévi-Strauss, 1966, 1981) proporcionó también la base de escuelas de pensamiento como, en un primer momento, el MARXISMO ESTRUCTURAL (véase ANTROPOLOGÍA CRÍTICA) y luego de la generación de los llamados postestructuralistas (véase POSTMODERNO). Aunque los postestructuralistas discuten el ocasional binarismo mecánico del estructuralismo como lógica de base informativa-teórica, a nivel filosófico siguen al menos esa parte del proyecto de Lévi-Strauss que considera las facetas sistemáticas operantes contrariamente o pese a la voluntad de los individuos. Como ha observado más de un comentarista, la moneda lévi-straussiana presenta dos caras: una científica, interesada en la aplicación de las últimas técnicas de la teoría de conjuntos, de la química, etc., a la investigación de otros modos de pensamiento; la otra, un contrito canto a las culturas destruidas por el colonialismo y la civilización moderna, y la creación de un nuevo talnudo, una colección de fragmentos del pasado y del aparato crítico que pueda hacerlos revivir, como herramientas para la especulación.

Aunque el estructuralismo ha pasado de moda entre muchos antropólogos, otras iniciativas próximas y aliadas surgidas de

la revolución en la teoría de la información iniciada en la década de 1950 siguen su curso en las simulaciones de «vida artificial» de los ordenadores aplicados a la biología teórica, por ejemplo, y en la investigación contemporánea sobre «complejidad» y «contingencia» que reelaboran las intuiciones de la teoría sociológica durkheimiana acerca de los emergentes niveles de organización. Una palestra donde estas teorías informáticas y biológicas se aproximan a la antropología la configura el estudio de las formas sociales y culturales mediadas por los medios electrónicos y los ordenadores. Ejemplos son los efectos de la hiperrealidad y la simulación, y los mecanismos parasitarios de conmutación entre diferentes niveles de formas biológicas, informacionales, organizacionales y culturales (Serres, 1982; Latour, 1979; Deleuze y Guattari, 1977). Otros examinan las relaciones entre los estados psicológicos de la disociación y la personalidad múltiple, los entornos regidos por ordenadores y los programas terapéuticos (Glass, 1993; Turkle, 1984, 1995). Todos estos frentes pertenecen a lo que Lévi-Strauss llamó sociedades «calientes» (o de valores cambiantes); el trabajo en las sociedades «frías» (o renuentes al cambio), al que dedicó la mayor parte de su obra, debe todavía mucho a los análisis estructuralistas, aun cuando no son los únicos usados. MF

estudios transculturales Se denominan así aquellas comparaciones entre dos o más sociedades, ya laxas, ya rigurosamente sistemáticas. Más estrictamente, el *análisis transcultural* es un método «holocultural» de comparación sistemática de diez o más sociedades de todo el mundo. Este tipo de investigación es importante en otras disciplinas, comprendidas la psicología, las ciencias políticas y la demografía, cada una de

ellas con su metodología y su enfoque propios.

Puede que sea Herodoto (c. 485-425 a.C.) el primer investigador transcultural conocido. Su *Historia* comparaba y analizaba las numerosas culturas de la periferia del mundo griego y es ejemplar como descripción etnográfica, pese a juzgar a los pueblos no griegos como *bárbaros* (que, en rigor, significa que hablaban otras lenguas). En el siglo XIX se hizo uso de estas comparaciones transculturales para clasificar a las sociedades según su ESTADIO EVOLUTIVO como parte de una teoría de la EVOLUCIÓN social, como vemos en *Ancient Society* (1877), de Lewis Henry MORGAN. Sin embargo, las sociedades comparadas eran elegidas según las necesidades más que por muestreo aleatorio, los datos eran anecdóticos más que sistemáticamente reunidos y las generalizaciones no eran ensayadas en cuanto a su significación estadística, defectos éstos que no fueron corregidos cuando Friedrich Engels (1902) tomó muchos de estos datos para construir sus teorías más conocidas.

Edward B. TYLOR (1889) realizó los primeros estudios transculturales con rigor cuando se propuso comparar la residencia y la descendencia con otras características sociales. En respuesta a su trabajo, Francis Galton apuntó en una reunión pública que dado que los casos presentados por Tylor representaban a sociedades con historia compartida no eran a la postre independientes y, por tanto, no podían ser comparados como tales. Este argumento, en lo sucesivo conocido como «problema de Galton» encontró tal eco que la investigación transcultural dejó de practicarse durante más de medio siglo, hasta que George P. Murdock (1949) la reemprendió.

La investigación holocultural sistemática adquirió nuevo ímpetu cuando empezó a centrarse en problemas de metodo-

logía (D. Levinson y Malone, 1980), más bien desatendidos, hasta que Murdock (1950 y ss.) introdujo una variedad de métodos de muestreo básicos y los consiguientes análisis estadísticos. Desde 1970 se han venido usando complejos métodos estadísticos para controlar el ya mencionado problema de Galton, la variación regional y la significación grupal (M. Burton y White, 1987; C. Ember y Levinson, 1991; L. Freeman *et al.*, 1989). Los analistas transculturales usan dos clases de muestras: regionales, o de áreas sin solución de continuidad, y mundiales. Las primeras aplican estudios comparados de sociedades que bien pueden estar lingüísticamente relacionadas, como los indios norteamericanos (Driver, 1961) y se centran en el proceso de difusión por un territorio concreto. Las segundas tratan de excluir a las sociedades lingüística o históricamente relacionadas recurriendo a muestras mundiales holoculturales que pueden demostrarse independientes. Ambos procedimientos son válidos.

La mayor parte de la investigación transcultural depende de la extracción de datos de fuentes secundarias que deben ser evaluadas y codificadas para su uso. Un recurso importante se encuentra en Human Relations Area Files, Inc. (HRAF), consorcio internacional de universidades, organismos e instituciones sin ánimo de lucro fundado en la década de 1930 bajo la dirección de Murdock con el nombre de Cross-Cultural Survey (Investigación transcultural) y con su denominación actual desde 1949, con sede en la Universidad de Yale en New Haven. El HRAF es un archivo, no una muestra, una base de datos o un método, y sus ficheros constituyen una colección codificada de registros etnográficos de aproximadamente trescientas cincuenta sociedades de todo el mundo, para cada una de las cuales el HRAF posee micro-

filmes de los más relevantes textos etnográficos. A su vez, estos microfilmes están ordenados conforme a la codificación del *Outline of cultural materials* (OCM), que facilita al investigador la rápida localización de las páginas que contienen información sobre más de setecientas entradas temáticas (Murdock *et al.*, 1982). El HRAF es, pues, de enorme valor para la creación de bases de datos transculturales. Más de trescientas instituciones de todo el mundo poseen parte o la totalidad del material existente en el archivo de HRAF, cuya informatización promete ampliar considerablemente su utilización.

Aunque es mucho más caro y difícil, unos pocos investigadores han logrado proyectar estudios comparativos simultáneos basados en TRABAJO DE CAMPO en el que un determinado número de estudiosos convienen en abundar en un temario común previamente acordado y con métodos iguales o similares. Uno de los más notables fue el denominado Estudio de Seis Culturas de John Whiting y Beatrice Whiting, que examinaba las similitudes y diferencias en la educación de los NIÑOS (B. Whiting y Whiting, 1975; B. Whiting y Edwards, 1988). E incluso si los estudios no se proyectan conjuntamente, los datos reunidos por separado usando una única metodología pueden ser comparados con ayuda de un sistema normalizado de codificación, como ocurre con los estudios transculturales de uso del tiempo de Allen Johnson (Johnson y Behrens, 1989). CBr

Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, MÉTODOS CUALITATIVOS, MÉTODOS CUANTITATIVOS.

ético Véase ÉMICO Y ÉTICO.

etnia, étnico, -ca Véase GRUPOS ÉTNICOS.

etnicidad Véase GRUPOS ÉTNICOS.

etnobotánica Es el estudio de los sistemas indígenas de conocimiento de las plantas. Es un campo multidisciplinario en el que han desempeñado importantes papeles tanto los botánicos como los antropólogos. Históricamente, el enfoque de los botánicos ha sido ante todo utilitario: organizaban sus datos de acuerdo con los principios de la clasificación científica. Por el contrario, los antropólogos adoptaron el «punto de vista de los nativos y sus reglas y categorías para ordenar el universo» (R. Ford, 1978, p. 39). La investigación antropológica se ha centrado en la clasificación de las plantas, en cómo las usan las gentes como alimento, medicina o material de construcción, etc.; también en el valor simbólico de las plantas, en particular en asociación con las creencias religiosas. La CLASIFICACIÓN ha sido siempre un concepto clave en antropología, y la clasificación de plantas y animales ha sido particularmente importante porque es indefectiblemente muy elaborada en casi todas las culturas. Los primeros antropólogos vieron los sistemas de clasificación como una forma de entender el pensamiento «primitivo» (Durkheim y Mauss, 1965); más tarde serían considerados más bien como medio de explorar la propia percepción humana, estableciendo así las bases de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA. Clave al respecto han sido los estudios acerca de cómo se distinguen las categorías cromáticas de las plantas (Conklin, 1954b; Berlin y Kay, 1969) y la existencia de cuatro o cinco categorías de plantas integradas jerárquicamente en un amplio margen de culturas diversas (Berlin *et al.*, 1973). Los antropólogos han descubierto también que las taxonomías científicas de las plantas difieren de las populares tanto en el modo de establecer las

especies como en los criterios que las definen (Berlin *et al.*, 1966, 1968).

La búsqueda de plantas nuevas que puedan servir de alimento o medicina precede con mucho a su estudio científico formal. La gran transmigración de plantas y animales a raíz del descubrimiento de las Américas por los europeos tuvo un enorme impacto en la AGRICULTURA y en los SISTEMAS ALIMENTARIOS de todo el mundo. Durante el siglo XIX, la recolección sistemática de esta información progresó hacia el establecimiento de la botánica económica, campo que fue criticado porque sus especialistas tendían a recoger y enumerar las plantas descuidadamente al margen de todo marco teórico (W. Davis, 1995). El enfoque de la antropología en la interacción de humanos y plantas proporcionó enseguida este marco, que no tardó en enraizar también hondamente entre los botánicos. Harold Conklin (1957, 1980), por ejemplo, analizó la totalidad de los sistemas de agricultura y ecológicos de los hanunoo e ifugao de las Filipinas, además de la labor taxonómica que llevó a cabo. Las cuestiones acerca de cómo cultura y ambiente se influyen mutuamente con el tiempo han concitado numerosas investigaciones, como el exhaustivo estudio de William Balée (1994) sobre los ka'apor de la Amazonia brasileña. Los intentos por descubrir drogas potencialmente útiles para curar enfermedades, particularmente en los bosques tropicales, han dependido siempre de la información extraída del saber de los curanderos locales, chamanes y otros especialistas, lo cual requiere un laborioso trabajo de campo, aptitudes lingüísticas y colaboración intercultural. Recientemente ha surgido asimismo la cuestión de cómo compensar a las naciones y comunidades que proporcionaron el conocimiento o los materiales vegetales que en última instancia demostraron ser «hallazgos»

que enriquecieron a otros (Toledo, 1995). La importancia simbólica de las plantas en la cultura radica en las creencias de las gentes al respecto, en cómo se usan como forma de comunicación y en su papel en el credo religioso y ritual. A menudo se cree que determinadas plantas actúan como portadoras de determinados poderes de los espíritus, en particular si aquéllas se usan con fines medicinales; también es común la presencia de árboles o florestas de carácter sagrado en muchas religiones. Las plantas están tan imbricadas con la cultura humana que a menudo forman parte de la comunicación, mediante despliegues florales, por ejemplo (J. Goody, 1993). Con todo, el mayor esfuerzo, con mucho, de la investigación se ha dedicado a las DROGAS, plantas psicoactivas que alteran la percepción del mundo por parte del individuo. Entre ellas destaca una amplia variedad de hongos (Wasson, 1968, 1980), peyote (La Barre, 1938), hachís (La Barre, 1977), plantas narcóticas (Emboden, 1972a), alucinógenos (Harner, 1973; Schulten y Hofmann, 1979) y muchas otras (Furst, 1972). Un aspecto clave del debate hace referencia a la relación entre las experiencias inducidas por las drogas y las creencias religiosas (Reichel-Dolmatoff, 1971). TB

Véase también ETNOCIENCIA, ETNOZOOLOGÍA.

Otras lecturas Berlin, 1999; Bohrer, 1986; Ford, 1985; La Barre, 1995; G. Martin, 1995; Prance, 1991.

etnocentrismo Se dice de la actitud del que cree que la cultura propia es decididamente superior a las otras, habitualmente acompañada de cierta tendencia a las comparaciones envidiosas. De forma menos acusada, etnocentrismo define la tendencia a considerar a otras culturas a través del filtro de los prejuicios de la propia. Ello puede inducir al

descuido de los diferentes marcos de referencia en que operan los individuos de las culturas ajenas. Todas las culturas y gentes son en cierta medida etnocéntricas. Los antropólogos aluden ocasionalmente a un «etnocentrismo secundario» cuando el observador asume sin evaluación previa alguna los sesgos de una cultura adoptada como lente a través de la cual examina el comportamiento y las creencias de los demás, rasgo frecuente en los conversos religiosos y en los estudios de culturas ajenas. MR

etnocidio Intento deliberado de erradicar la cultura o modo de vida de un pueblo. Su forma extrema es el GENOCIDIO o exterminación de los propios individuos. El etnocidio depende del uso del poder político para forzar a gentes relativamente inermes a renunciar a su CULTURA y, así, es característico de situaciones coloniales y similares que amparan las medidas coercitivas. Los europeos que invadieron las Américas a partir de 1492 practicaron un etnocidio sistemático contra los pueblos indígenas en su propósito de abolir sus religiones, comunidades, lenguas y, dado el caso, culturas. En el siglo XIX muchas naciones independientes de las Américas se propusieron abolir del todo el «indigenismo», insistiendo en que los pueblos indios debían abandonar esta condición e incorporarse como individuos a la corriente principal. Estas políticas han sido seguidas asimismo en otras partes del mundo, pero han sido fervientemente contestadas a partir de 1970 con el impetuoso movimiento en pro de los derechos de los indígenas. El etnocidio puede infligirse igualmente a las minorías étnicas forzadas a abandonar su lengua y su cultura ante la perspectiva de sufrir discriminación de no hacerlo. El término se usa a veces para referirse a cualquier proceso o política determinantes de la desaparición de la

cultura de un pueblo. Por ejemplo, la construcción de presas y otros cambios ecológicos inducidos, y la introducción de industrias y oportunidades de trabajo nuevas pueden forzar o inducir a las gentes a abandonar sus costumbres y modos de vida tradicionales. Esta acepción desprovee casi de sentido al término, que es preferible que se reserve para aquellos casos en que se usa el poder deliberadamente con el objetivo de erradicar una cultura. DML

etnociencia Conjunto de metodologías etnográficas usadas para registrar los sistemas de conocimiento de una comunidad dada desde una perspectiva ÉMICA. Ganó inicialmente popularidad entre los antropólogos cognitivos de comienzos de la década de 1960 como forma de referirse a los y métodos usados en su registro (Werner y Schoepfle, 1987). Werner (1972) definió la etnociencia como etnografía y etnología del conocimiento o epistemología descriptiva. Diferenció la etnociencia etnográfica (saber cultural accesible a través del lenguaje, como los sistemas de CLASIFICACIÓN de campos culturales, como la etnoanatomía o la ETNOBOTÁNICA) de la etnociencia etnológica (estudios teóricos y comparativos con fines de formular leyes universales del conocimiento). La etnociencia centra su interés en el saber cultural desde una perspectiva émica, y el término ha sido usado indistintamente junto con «NUEVA ETNOGRAFÍA» en referencia a un conjunto de métodos etnográficos (Sturtevant, 1964, p. 123). Las raíces de la etnociencia se encuentran en antropólogos como Franz BOAS, Bronislaw MALINOWSKI y Benjamin Whorf, que trataron de comprender la cultura desde la perspectiva interna, explorando las relaciones entre lenguaje, cultura y cognición (Ervin, 1964; Voegelin y Voegelin, 1966). La etnociencia

empezó a tomar forma cuando Ward Goodenough (1957, p. 167) definió cognitivamente CULTURA como sistemas de conocimiento:

La cultura de una sociedad consiste en todo lo que uno ha de conocer o creer para operar de manera que sea aceptable para sus miembros. La cultura no es un fenómeno material; no consta de cosas, comportamientos o emociones. Es la forma de las cosas que las gentes tienen en la mente, sus modelos para percibirlos, relacionarlos y, en fin, interpretarlos.

La etnociencia recibió las influencias de lingüistas estructurales como Kenneth Pike (1954), que acuñaron los términos «émico» y «ético», usados por los etnociencias para referirse a las perspectivas internas y externas con que se contempla una cultura, respectivamente. Noam Chomsky (1965) influyó igualmente en la etnociencia con su GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL. Chomsky planteó la hipótesis de que la infinita variedad de verbalizaciones (estructura superficial) se basaba en un número finito de reglas de transformación (estructura profunda) inconscientemente portadas por los miembros de una comunidad hablante. Como en la lingüística transformacional, los antropólogos que se dedican a los estudios etnociencias en el recién emergente subcampo de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA trataron de comprender la competencia cultural intracomunal que influía en las manifestaciones culturales reales (Tyler, 1969). La cultura se entendía como el conjunto de reglas inconscientemente aplicadas por una comunidad para determinar el comportamiento apropiado (Frake, 1962a; Hymes, 1964a; Murray, 1982). Los etnociencias analizaron el lenguaje local para comprender cómo clasificaba los fenómenos, propiciando así la emergencia de un nuevo léxico. Los «mapas cognitivos» organizados como «taxo-

nomías», «paradigmas» y «diagramas arboriformes» se componían de «lexemas» que podían distinguirse semánticamente mediante ANÁLISIS COMPONENTIAL de sus «atributos semánticos», «rasgos» o «componentes» (Burling, 1964, 1969; Goode-nough, 1967).

Habían sido tres las fases distintas durante los varios decenios en que cupo a la etnociencia un papel en los estudios etnográficos. La primera se centró en el desarrollo de un conjunto de metodologías y técnicas que permitieron al etnógrafo registrar desde una perspectiva étnica varios campos de conocimiento en el seno de una comunidad dada. El número de estos estudios de etnociencia etnográfica es enorme y abarca el espectro temático con el que una comunidad define, categoriza y clasifica los fenómenos de y en su mundo social (como SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS), el mundo de las ideas (como los sistemas estéticos) y el mundo natural (como los sistemas botánico y zoológico) (Frake, 1962b; Spradley, 1970, 1972b).

A medida que aumentaba el número de estudios, otros estudiosos empezaron a trabajar en la etnociencia etnológica, es decir, en análisis comparativos con el fin de identificar rasgos cognitivos al parecer universales, como el recorrido de tipos de relaciones semánticas expresadas a través del lenguaje (Casagrande y Hale, 1967). El clásico estudio transcultural de los sistemas de clasificación del color (Berlin y Kay, 1969) aportó nuevas perspectivas en las características universales de las categorías cromáticas. Berlin (1922) descubrió que muchos sistemas etnobiológicos presentan grandes similitudes con los sistemas taxonómicos linneanos.

La tercera fase, surgida a partir de 1980, corresponde al interés en el papel de los sistemas de conocimiento indígenas en la facilitación de planes de desarrollo sostenibles (Brokensha *et al.*, 1980; D. Warren,

1991). De la antropología del desarrollo o aplicada surgió el término «conocimiento indígena», usado para diferenciar los sistemas de conocimiento basados en la comunidad frente a sus contrapuestos globales (Mathias-Mundy y McCorkle, 1989; D. Warren *et al.*, 1989). Las clases y categorías de suelo usadas por los agricultores yoruba en Nigeria, por ejemplo, pueden diferir de manera significativa de la taxonomía edafológica enseñada en los cursos de agronomía (D. Warren, 1991), lo cual tiene importantes implicaciones en lo que se refiere a comunicación para quienes, activos en planes de desarrollo, tienen que trabajar con miembros de la comunidad local.

DW
Otras lecturas Berlin *et al.*, 1974; D'Andrade, 1995; Hunn, 1977; D. Warren, 1990; D. Warren *et al.*, 1995.

etnografía y etnología En el uso contemporáneo, se denomina etnología al intento de desarrollar explicaciones rigurosas y científicamente fundamentadas de los fenómenos culturales mediante comparación y contraste de muchas culturas humanas. Por el contrario, la etnografía es la descripción sistemática de una cultura contemporánea única, a menudo mediante TRABAJO DE CAMPO etnográfico. Los dos conceptos se combinan frecuentemente en los escritos antropológicos y presentan una estrecha y compleja relación histórica.

Las voces «etnografía» y «etnología» parecen haber sido introducidas a finales del siglo XVIII. Hans Vermeulen (1995) señala la obra del historiador y lingüista alemán August Ludwig Schlözer *Allgemeine nordische Geschichte* (1771) como marco primero del término *Ethnographie*, que Schlözer parecía usar indistintamente del término *Völkerkunde* para designar el estudio descriptivo e histórico de los pueblos y naciones. Vermeulen destacó la implicación de Schlözer con la

Academia Imperial Rusa de las Ciencias y su residencia en San Petersburgo hacia 1760, donde trabajó con G.F. Müller, J.E. Fischer y otros estudiosos alemanes reclutados por el gobierno ruso para informar acerca de los recién explorados territorios orientales.

Vermeulen halló las raíces de la voz «etnología» (en su forma «ethnologia») en las *Historiae jurisque publici Regni Ungariae amoenitates* (1783, p. 80). Ambas voces, así como las variantes vernáculos (por ejemplo, *ethnographisch*, *Ethnograph*, *Völkskunde*) fueron rápidamente asimiladas por los estudiosos europeos. Algunos de los colegas de Schlözer en la Universidad de Gotinga, incluido el historiador Johann Christoph Gatterer, adoptaron *Ethnographie* y *Völkskunde*, términos que encontraron amplia difusión entre los estudiosos de habla alemana a partir de 1790. El término «etnología» fue incorporado por el historiador alemán Johann Ernst Fabri, y en el mismo año, por el teólogo suizo Alexandre-César Chavannes, cuyo uso de la voz se ha dicho a menudo que es origen de la misma.

Las investigaciones de Vermeulen sobre el origen y recepción de estas voces destacan como importante correctivo para las opiniones de larga tradición entre los antropólogos de habla inglesa en el sentido de que «etnografía» y «etnología» —y las iniciativas intelectuales a que dan nombre— eran de origen mucho más reciente (véase, por ejemplo, Lowie, 1937; Voger, 1975). *Ethnographie* no apareció en francés hasta 1820, y las primeras entradas al respecto en el *Oxford English Dictionary* datan de 1834 y 1842, aunque una búsqueda diligente revelaría probablemente usos ingleses más antiguos. Vermeulen observó, por ejemplo, que las instrucciones de Thomas Jefferson en 1802 a la expedición de Lewis y Clark incluyen una sección titulada «Información etnológica deseada».

La disciplina de la antropología tiene complejas raíces en la Ilustración, los descubrimientos europeos de los pueblos no occidentales y la emergencia de las ciencias naturales. La deuda específica —y hasta hace muy poco ignorada— para con los estudiosos alemanes que se propusieron conceptualizar la diversidad étnica de la frontera oriental del imperio ruso queda marcadamente de manifiesto por el origen de las voces clave que cristalizaron la necesidad de un estudio sistemático y comparativo de las culturas. Sin embargo, en los doscientos años de historia de las ciencias humanas, las denotaciones de las palabras «etnología» y «etnografía» han cambiado varias veces. Los eruditos ingleses que incorporaron las voces a partir de la década de 1830 parecen haber restado importancia al aspecto geográfico y lingüístico del estudio etnológico y etnográfico en aras del estudio de los orígenes raciales.

Researches into the physical history of mankind (1813), de James Prichard, es la primera obra importante en inglés que trata explícitamente de etnología, que Prichard entendía como el intento de «descubrir la historia de las tribus y razas humanas desde los tiempos más remotos al alcance de la investigación, sus relaciones mutuas y llegar a conclusiones, ciertas o probables, en lo que se refiere a su afinidad o diversidad de origen» (1847, p. 231). El principal proyecto de Prichard era establecer la unidad de la especie humana mediante estudios comparativos. Aunque el significado técnico de «etnología» trascendió pronto la definición de Prichard, algo de su proyecto señero quedó en las connotaciones de la voz: «etnología» implica el estudio de la humanidad con especial atención a las formas culturales compartidas.

La idea prichardiana de etnología como reconstrucción de la historia de las razas

y de los orígenes de la humanidad sobrevivió hasta principios del siglo XX. Pero el término había adquirido ya otro significado claro a partir de 1860, con el ascenso de los evolucionistas, que tomaron como ya establecida la unidad de los humanos y llevaron su atención al estudio del desarrollo progresivo de la sociedad humana. La Sociedad Etnológica fundada en 1842 al hilo de las nociones prichardianas se había asociado estrechamente con TYLOR, Lubbock, Huxley y otros teóricos de esta nueva línea de pensamiento. En oposición, James Hunt fundó la Sociedad Antropológica anti-Darwiniana de Londres en 1862. Revisando las divergencias entre estas dos organizaciones, Stocking (1987) observó que Hunt, que rechazaba lo que tachaba de dogmatismo darwiniano y se proclamaba portavoz de la «ciencia de la naturaleza entera del hombre», en la práctica no hizo sino promover una estéril acentuación de las clasificaciones raciales (véase RAZA). Uno de los resultados de esta disputa fue que se opuso «etnología», al menos temporalmente, a «antropología», ganando al tiempo legitimidad como postura de un estamento científico emergente (Stocking, 1987, p. 253).

«Antropología», por tanto, ganó en su momento la partida como denominación general de la disciplina, pero los antropólogos han seguido considerando útil el recurso a un término indicativo de sus cuantas científicas, teóricas, explicativas, desarrollistas y comparativas. Robert LOWIE adoptó el término «etnología» en este sentido en *Culture and ethnology* (1917), y nuevamente en *The history of ethnological theory* (1937), y sigue en uso con esta acepción entre antropólogos absolutamente ajenos a las raíces racistas y evolucionistas de la voz.

«Etnografía» parece haber necesitado de bastante más tiempo para incorporarse al léxico inglés. El *Oxford English Dic-*

tionary cita tanto la *Penny cyclopedia* (1834) —«El término etnografía (descripción de naciones) es usado a veces por los autores alemanes con el sentido que nosotros hemos dado a antropografía»—, como al cardenal Wiseman (1836) —«Tampoco se reduce meramente a los miembros de la misma familia etnográfica»—. El sufijo «-gráfica», sin embargo, parece haber encauzado la voz hacia un significado moderno reconocible. El *O.E.D.* cita también a Theodore Ross (1852): «El documento etnográfico llamado *El Auto de Figueroa* es uno de los registros más curiosos de la barbarie de los primeros conquistadores».

Incluso en estos ejemplos tempranos se observa cierta dualidad en el concepto de etnografía. De una parte, el término comprende observaciones que engloban desde registros aislados hasta extensos estudios sobre las naciones, tribus o pueblos por quienquiera que haya registrado lo oído o visto. En este sentido, el género abarca desde Herodoto (y antes de él la tradición griega de escribir acerca de las naciones extranjeras) hasta Marco Polo y los informes de misioneros, soldados y viajeros de toda clase. Además, las gentes descritas en estos informes etnográficos bien podían contar con sus propias observaciones sobre extraños.

Por otra parte, «etnografía» designaba a su vez la aspiración de reunir sistemáticamente y conforme a procedimientos rigurosos acerca de los lenguajes humanos, sus costumbres, sus artes y sus logros. En este sentido comprendía la selección de material de documentos y entrevistas con viajeros de regreso de tierras remotas y la compilación de este material en tratados cultos. El etnógrafo científico invertía en el empeño no poco de su erudición, conocimientos y memoria; de donde que la etnografía fuera considerada en una época terreno abonado para un uso teórico abusivo.

Etnología y etnografía progresaron en una época dialécticamente. Establecida la antigüedad del hombre a mediados del siglo XIX, las investigaciones de los antropólogos empezaron a centrarse en cuestiones de evolución y, así, se hizo patente la necesidad de contar con mejores datos. En 1843, Prichard y dos de sus colegas compusieron un cuestionario que guiara las observaciones cerca de los pueblos nativos (Penniman, 1935, p. 53). Lewis Henry MORGAN empezó a remitir sus primeros cuestionarios sobre terminología del parentesco a misioneros y agentes comerciales en enero de 1859 (Trautmann, 1987, p. 103). En 1874, la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia publicó su primera edición de *Notes and queries on anthropology; for the use of travellers and residents in uncivilized lands*. Estos intentos cosecharon a veces resultados mucho más ricos de lo esperado por sus autores cuando sus receptores empezaron a tentar la empresa mayor de situar las respuestas en contextos locales. El ejemplo más sobresaliente lo ofrece la obra etnográfica de Lorimer Fison y A.W. Howitt en Australia que culminó en *Kamilaroi and Kurnai* (Fison, 1880), fruto de la correspondencia original del misionero Fison con Morgan (véase Stocking, 1995, pp. 17-34). Hacia los últimos decenios del siglo XIX aparecieron algunos ejemplos de una nueva clase de libro etnográfico donde los pronunciamientos hipotéticos de los teóricos de sillón fueron contrastados con las observaciones propias del autor. *The Melanesians* (1891) de Robert Henry Codrington y *The native tribes of central Australia* (1899) de Baldwin Spencer y Frank Gillen representan cabalmente este nuevo estilo de observación extensiva de primera mano teóricamente informada. También durante este tiempo empezó la Oficina de Etnología Americana la publicación de monografías etnográficas

cas basadas en trabajos de campo sistemáticos.

Los autores de mediados del siglo XIX diferían considerablemente en la medida en que sometían sus fuentes, como los relatos de viajeros, a revisión crítica y en sus insistencia en que los detalles fueran siempre registrados en su propio contexto social. Ciertamente es que algunos autores entraron a saco en fuentes muy dispares para obtener datos en apoyo de un argumento ya preconcebido; pero no lo es menos que en las obras de Gustav Klemm (1802-1867), Theodor Waitz (1821-1864) y Adolf Bastian (1826-1905) se entrelazan muchísimos más datos etnográficos de lo que en principio cabría pensar a primera vista. La moderna presunción de que la antropología justo acaba de hincarle el diente a la huidiza naturaleza de los hechos etnográficos no está fundamentada por la información disponible, aunque está claro que el escepticismo contemporáneo acerca de la posibilidad de llegar a una generalización exacta y a una representación adecuada es más profundo que antes.

Ya en 1850, Robert Latham, discípulo de Prichard, se quejaba de la enorme acumulación de datos factuales que había que considerar en la formulación de argumentos etnológicos (Stocking, 1987, p. 103). La extensión de los datos etnográficos sigue siendo, en principio al menos, un problema no resuelto de la antropología. Los investigadores individuales pueden tratar de concentrarlos reduciendo el foco de sus intereses o eligiendo temas especializados, pero la antropología sigue obligada desde su fundación a considerar cualquier proposición a la luz de la totalidad del registro etnográfico.

Este problema se vio inmensamente agudizado por la etnografía holística de Boas y por el gran éxito de monografías etnográficas de observadores relativamente bien informados, desde *The To-*

das (1906) de W.H.R. RIVERS hasta los decisivos hitos (1922) de *The Andaman Islanders* de RADCLIFFE-BROWN y *Argonauts of the western Pacific* de MALINOWSKI. El escribir una etnografía ha constituido durante la mayor parte del siglo XX un verdadero alarde de dominio de los pormenores de un pueblo en un tiempo y lugar dados. Tan sólo una aproximación certera al registro etnográfico requiere hoy la lectura de centenares de obras como éstas, así como un razonable conocimiento de las síntesis parciales de KROEBER, LÉVI-STRAUSS y Murdock, entre otros.

Con la admisión de la FOTOGRAFÍA, registros filmicos y de sonido, y otros medios de archivo como documentos etnográficos, la disciplina ha sumado otro significado: no sólo describe la cultura (primariamente a través del lenguaje), sino que la presenta (mediante artefactos, imágenes, música, etc.).

La dedicación de los primeros antropólogos al conocimiento bien fundado de todos los datos relevantes para sus formulaciones teóricas es raramente secundada en la antropología actual, lo cual añade un nuevo matiz al significado de la palabra «etnografía». Para Tylor, Morgan o FRAZER, la etnografía comprendía la totalidad de los hechos etnográficos reunidos por sus teorías. A medida que las etnografías casuísticas se multiplicaron, muchos antropólogos transfirieron esta idea de totalidad al nivel de ideal abstracto. Kroeber (1957, p. 196) escribió que una etnografía es «un ladrillo que se incorpora—por otros, si no por el autor— a una estructura, a saber, el registro y conocimiento de toda la cultura humana a través del tiempo y del espacio, lo cual hace de ella mucho más que otra simple etnografía tribal». Sin embargo, los antropólogos contemporáneos son más proclives a considerar las etnografías como trabajos discretos con

diversos grados de familiaridad, complejidad teórica e interés. De manera similar, la etnología ha dejado de ser materia propicia a la formulación de hipótesis rigurosamente contrastadas con registros etnográficos más generales para convertirse en base desde la que aventurar planteamientos que parecen consonantes con las porciones del registro etnográfico que mejor conoce el investigador. Algunos antropólogos han propuesto modos retóricos o epistemológicos para eludir el enorme y creciente caudal de registros etnográficos. La asimilación de la etnografía a la literatura acentúa la sensibilidad creativa del autor a expensas de la sustancia de su informe y sacrifican la exactitud con cuestiones de estilo (véase ANTROPOLOGÍA LITERARIA). Los intentos de delimitar históricamente las etnografías destacando sus contextos colonial o nacional implica por lo general que la etnografía se comprende mejor como prueba documental de desigualdad política más que como registro de observaciones etnológicamente pertinentes (véase COLONIALISMO, POSCOLONIALISMO). El énfasis en las experiencias personales de los antropólogos desvía la atención de los datos etnográficos reales. Otros teóricos tachan a las generaciones anteriores de antropólogos de ser insuficientemente rigurosos a la hora de descargar sus hechos etnográficos del exceso de teoría (véase ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA).

He aquí un formidable ataque a discreción contra la etnografía como registro de hechos. Un efecto de este ataque es haber generado un nuevo sentido, irónico, para la voz «etnografía» como descripción de una obra autocomplaciente y radicalmente subjetiva que reconoce la tradición de la etnografía como descripción fundada en la investigación sistemática y científica sólo como tejido de supuestos ya obsoletos. No parece proba-

ble que la antropología pueda mantener mucho tiempo las dos acepciones del término.

PWW

Véase también OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, MÉTODOS CUALITATIVOS, NUEVA ETNOGRAFÍA.

etnohistoria Tanto «etnohistoria» como la voz próxima «ETNOLOGÍA» tienen connotaciones históricas. La segunda significó inicialmente el estudio del hombre pero, suplantada por «antropología», pasó a denotar el análisis histórico de la sociedad y sus costumbres. Después de 1900 se evaporó el consenso acerca de qué distinguía a la etnología, que, relegada al estudio de la cultura material, fue desechada como historia conjetural o equiparada a una antropología social o cultural emergente, dando origen así a la etnohistoria. En 1909, Clark Wissler propuso combinar la evidencia «etnohistórica» con la arqueológica con miras a reconstruir las culturas prehistóricas (Baerreis, 1961). Para Wissler, «etno-» significaba un grupo étnico como la tribu india norteamericana, y la evidencia al respecto era documental y de origen no nativo.

El enfoque de Wissler—uso de documentos para referirse al pasado de una sociedad de pequeña escala—rigió la etnohistoria durante decenios. Transcurrida la primera mitad del siglo se vio reforzado por la institucionalización de la etnohistoria y la intervención de etnohistoriadores en instancias de reclamación de tierras; la primera cursó de dos modos: a través de la publicación *Ethnohistory*, que en 1955 centró su atención en la «historia documental de la cultura y los movimientos de los pueblos primitivos, con especial dedicación al indio norteamericano», y mediante una sucesión de organizaciones académicas que en 1966 culminaron en la fundación de la Sociedad Americana de Etnohistoria. La impor-

tancia otorgada a los documentos cursó codo con codo con una antipatía manifiesta hacia la historicidad de las tradiciones orales, igualmente antiguas: la tradición oral había sido ya denigrada como historia mucho antes por Robert LOWIE, «porque no podemos saber si es cierta» (1915, p. 598). La publicación *Ethnohistory* observó escrupulosamente las líneas de Wissler y, por lo que hace a sesgo (contra la tradición oral), de Lowie. El acento puesto en la evidencia documental destacó igualmente en la etnohistoria «aplicada» en casos de reclamación de tierras incoados por la Indian Claims Commission durante la década de 1950, contexto legal que primaba las fuentes documentales sobre las orales (Krech, 1991).

Definición de etnohistoria

Desde siempre es una de las preocupaciones principales de los etnohistoriadores. La mayoría de las definiciones antiguas han subrayado el uso ecléctico de los datos obtenidos sobre el terreno, archivos y museos, y la combinación del saber de los antropólogos y de los historiadores. Se suponía que la historia aportaba el interés por la exactitud, que en la antropología se centraba más bien en la generalización y la teoría de la cultura. Estas aptitudes metodológicas y facultades intelectuales se fundían idealmente en el etnohistoriador, quien por consiguiente estaba en situación de proporcionar una historia «redonda» y perfectamente equilibrada de una sociedad particular que, quizás, ilustrara sobre el cambio o la persistencia culturales (Axtell, 1981b; Ewers, 1961; Lurie, 1961; W. Washburn, 1961). William C. Sturtevant ofreció una de las definiciones más influyentes y duraderas de «etnohistoria»: «[estudio de] la historia de los pueblos normalmente estudiados por los antropólogos» (1966, pp. 6-7).

Pero la antropología (y la historia) han cambiado. En la época de los escritos de Sturtevant, la antropología convencional atendía principalmente a gentes remotas y exóticas y presumía que la explicación pertinente había de basarse en teoría, tipología y generalización; por el contrario, la historia convencional trataba primordialmente de pueblos occidentales y sucesos únicos o particulares, al tiempo que primaba a la narrativa frente a la generalización explícita. Hoy ya no rigen estas convenciones. No sólo ha cambiado la teoría. Es tan probable que los antropólogos estudien a los occidentales como a los exóticos (que lo son cada vez menos), y los historiadores operan crecientemente desde lo más básico (B. Cohn, 1987). Pero no hay consenso en cuanto a que unos y otros escriban etnohistoria. Además, el prefijo «etno-» se ha revelado problemático por excluir a determinados pueblos. «Etno-» delata sus raíces clásicas: *ethnos* («nación» en griego) se aplicó a gentes tribales y a bárbaros. Hoy no ha logrado aún desprenderse de su referente tribal o pagano: los grupos tribales poseen etnohistoria, los grupos «minoritarios» puede que también, pero raramente las mayorías. En la práctica, toda etnohistoria ha sido excluyente (Krech, 1991).

Una definición y un nombre (historia antropológica) para el presente
El dilema se ha agudizado a partir de 1980 dado el extraordinariamente activo juego entre antropología e historia. ¿Por qué reservar un nombre especial para la historia de grupos étnicos cuya distancia cultural del historiador típico es máxima, o para aquellos en los que los antropólogos han centrado tradicionalmente su interés? La solución puede que se encuentre en eliminar «etno-» de «etnohistoria» y usar más bien la etiqueta «historia antropológica»: la *historia* se

hace, y la decisión de que un análisis antropológico es también histórico (o viceversa) debiera ser directa. En lo que se refiere a la definición, la historia antropológica, en el fondo, al igual que la etnohistoria, es la combinación de métodos y teorías de la historia y de la antropología, centrados en la historia o historiografía de un grupo étnico.

Tipos de historia antropológica

Los principales productos de la historia antropológica (etnohistoria) se han conocido mayoritariamente como «etnografía histórica», «historia específica» e «historia popular» o «etno-etnohistoria». La etnografía histórica constituye una reconstrucción atemporal o sincrónica de una cultura o sociedad en algún tiempo pasado. La historia específica es un estudio histórico diacrónico escrito, ya desde el momento más remoto, ya desde el más reciente («corriente abajo») o, usando el método histórico directo, desde el presente hacia el pasado («corriente arriba»). El concepto de historia específica «corriente abajo» se refiere a menudo a una narrativa tradicional de la historia de sucesos del pasado de una tribu o de un grupo étnico. La «historia popular», como llamó Raymond Fogelson (1989, p. 134) a la «etno-etnohistoria», se entiende como historiografía entre las gentes de una sociedad particular, comúnmente analfabeta. Ésta es la «etnohistoria» cognáticamente relacionada con otros términos «etno-» como «ETNOBOTÁNICA» y «ETNOCIENCIA». A partir de 1980, el interés por la etno-etnohistoria o historia popular ha aumentado considerablemente. Además de Fogelson, Richard Price (1983) ha abierto camino con su análisis del pensamiento presentista, fragmentado y anhistórico de los saramaka. Otros han investigado recientemente el pensamiento histórico de los indígenas —los modos cultural-

mente específicos de «conocer» o «hacer» la historia— y se han interesado en la teoría presentista, en cómo identificar la voz nativa «auténtica» en textos coloniales, etc. Gran parte de este trabajo es de carácter reflexivo: para descifrar el pensamiento histórico hay que analizar cómo se producen la historia y la narrativa, y evaluar la discutida naturaleza de las historias según la perspectiva, así como la tradición inventada (Bruner, 1986; Denning, 1988; Hobsbawm y Ranger, 1983). La obra de Marshall Sahlins al respecto (1985), que destaca los intereses conflictivos en estructuras coyunturales particulares y plantea hipótesis en el sentido de que la estructura cultural puede revelarse abierta o cerrada a la historia —subordinándose una a otra—, ha ejercido gran influencia en muchos autores para quienes la cultura, idealmente conceptualizada como sistema o texto simbólicos o de alguna manera estructurada, ocupa el plano central del análisis histórico.

La historia específica escrita como narrativa «corriente abajo» es la forma más común en la historia antropológica, alimentándose en general de datos más que de teoría, basándose en documentos, no en el testimonio oral, y con el supuesto de que la narrativa cronológica descriptiva aguarda su «liberación» de los archivos y en que es sensible a la cultura nativa, no a su perspectiva. Ofrece la historia de las gentes, no su historiografía. Algunas narrativas destacan como exploraciones sensibles a la cultura y las motivaciones, pero consideran intrusa a la teoría (Peires, 1989); otras están marcadas por un poderoso estilo narrativo, ponderación cuidadosa de la evidencia y modesta relación con la teoría (Merrell, 1989; Axtell, 1985).

Otras historias específicas (y formas no narrativas de la historia antropológica) son motivadas por el interés en el análi-

sis histórico de los procesos sociales y culturales que vinculan a las sociedades en una economía política interconectada de alcance histórico o sistémico mundiales (E. Wolf, 1982). Su lenguaje revela una preocupación colectiva por la ecología, la DEMOGRAFÍA, EL mercantilismo, los sistemas mundiales (TEORÍA DE LOS SISTEMAS MUNDIALES); la economía política, el COLONIALISMO, los modos y relaciones de producción, la elaboración y distribución de bienes de consumo, y similares (Netting, 1981; R. White, 1983; Cronon, 1983). Los análisis son materialistas, positivistas e implícita o explícitamente comparativos. Algunos prestan más atención que otros a los hechos y a las oposiciones en el marco de las relaciones coloniales; a cómo la CULTURA modula o estructura las fuerzas externas o el hacer humano domina al PODER sistémico. Estos historiadores antropológicos no escriben historias del impacto de Occidente en el mundo, sino historias de los pueblos indígenas no occidentales, gentes que desempeñan un papel activo en las historias que ayudan a crear (Jean Comaroff, 1985; Sahlins, 1995).

El futuro

Los etnohistoriadores contribuyeron en una época a vincular antropología e historia, cuando la primera ignoraba en gran medida a la segunda y ésta desatendía manifestamente a las sociedades indígenas de pequeña escala. Aunque la etiqueta «etnohistoria» puede resultar todavía sospechosa, su metodología no lo es. Redenominada «historia antropológica», la metodología implica, como siempre, la combinación de método y teoría en uso en la historia y la antropología, centrados en la historia o historiografía de algún grupo étnico. El grado en que los historiadores antropológicos incluyen la teoría y estructuran la historia en la narrativa sigue siendo materia de preferencia disci-

plinar —los antropólogos tienden a permanecer comparativos, explícitos y analíticos; los historiadores a consignar la teoría a notas finales y siguen primando la narrativa— pero cada año aparecen excepciones. No hay razón alguna para pensar que la etnohistoria, como historia antropológica, no siga desarrollándose. SK
Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

etnología Véase ETNOGRAFÍA y ETNOLOGÍA.

etnomusicología Estudio antropológico de la MÚSICA como fenómeno específico de una cultura y aspecto universal del comportamiento social humano (véase Merriam, 1964; Nettl, 1983). Algunas veces clasificada como la musicología de la música «no occidental» o «étnica», la etnomusicología contemporánea es, en términos teóricos y metodológicos, considerada con más exactitud como rama especializada de la antropología cultural, paralela en sentido lato a la ETNOBOTÁNICA, LA ETNOPOÉTICA o la ETNOSEMÁNTICA. El universo investigado por los etnomusicólogos incluye las propiedades acústicas del sonido musical, los procesos cognitivos y somáticos implicados en la creación musical, la construcción física de los instrumentos, la posición social de los músicos, las relaciones entre estilo musical e identidad, y la estructura económica de la industria de la grabación. En términos conceptuales, la etnomusicología se unifica alrededor de un conjunto de cuestiones fundamentales: ¿existen estructuras cognitivas compartidas subyacentes a la creación y percepción de la música en todas las sociedades? ¿Qué relación guarda la música con la identidad y las emociones? ¿Cómo se relaciona la música con otras formas de expresión, como el lenguaje y la danza? ¿Qué relaciones median entre los modelos musicales y la organización social?

La etnomusicología ha sido alimentada a lo largo de toda su historia por la tensión dialéctica entre relativismo —la idea de que la música debe entenderse en primera instancia en términos étnicos o «nativos»— y comparación transcultural o intermusical. Ya en el siglo XVIII, Jean Jacques Rousseau (1768) usó ejemplos de canciones indias norteamericanas, chinas, persas y suizas en apoyo de su argumento de que «los grandes efectos de los sonidos en el corazón humano» no se basaban en las leyes físicas de la acústica —como se creía mayoritariamente en su tiempo—, sino más bien en el papel de la música como «signo conmemorativo» específico de cada cultura. Un siglo más tarde, el lingüista y físico inglés Alexander J. Ellis, precursor del estudio de la organización de los sistemas tímbricos no occidentales, llegó a la conclusión que «la escala musical no es una, no es “natural” ni siquiera fundada necesariamente en las leyes de la constitución del sonido musical ... sino muy diversa, muy artificial y muy caprichosa» (Ellis, 1885). Ellis aportó una confirmación empírica del argumento rousseauiano de que los procesos musicales son en gran medida determinados por la cultura más que por la física del sonido. Estas impresiones comparativas acerca de las diferencias entre sistemas musicales informaron el trabajo de eruditos que establecieron la musicología comparativa (*vergleichende Musikwissenschaft*) como disciplina académica. Desde el Archivo de Fonogramas de Berlín (fundado en, 1900), Erich von Hornbostel y sus colegas analizaron registros gramofónicos reunidos por estudiosos, misioneros y administradores coloniales, y sus publicaciones se centraron principalmente en la descripción de sistemas tonales, la clasificación de instrumentos musicales y las implicaciones de los datos musicales para el estudio de la difusión cultural. Es

interesante observar que la propia tecnología que hizo posible esta detallada comparación —el gramófono, inventado en 1877— fue también la responsable de la separación del sonido musical de las razones sociales y culturales de su existencia (ésta es una materia todavía importante en etnomusicología, en especial en el estudio de la música popular vehiculada por los medios de masas y «grabaciones sobre el terreno»; véase Keil y Feld, 1994, pp. 247-289). La adopción del TRABAJO DE CAMPO etnográfico como método preferido —y la oportunidad de observar la creación de música en un contexto cultural— llevaron a principios del siglo XX a reconsiderar los enfoques comparativos anteriores. En su trabajo sobre la música pueblo, Benjamin Ives Gilman (1908) llegó hasta el punto de cuestionar la validez transcultural del concepto europeo de las «escalas» musicales (Ellingson, 1992, pp. 123-125). Otros autores ampliaron el enfoque del análisis musical para incluir parámetros como ritmo, tempo, timbre, «color tonal» y textos de canciones (Densmore, 1918), mientras que otros desarrollaron análogos musicales de la noción antropológica de ÁREAS DE CULTURA (Herzog, 1936; H. Roberts, 1936). A partir de la segunda guerra mundial, muchos etnomusicólogos, críticos frente a modos previos de comparación de culturas, han centrado su atención en la investigación etnográfica. Aunque algunas de sus publicaciones tratan de describir las culturas musicales como sistemas completos (McAllester, 1954; Meriam, 1967; Seeger, 1990; Nettl, 1989), la tendencia general ha ido hacia el estudio de problemas teóricos específicos, como el papel de la música en las prácticas curativas (Roseman, 1991; Friedson, 1996), las CLASIFICACIONES étnicas de la música y los músicos (Ames y King, 1971; Sakata, 1983), el papel cultural de los instrumentos (Berli-

ner, 1978), la ORGANIZACIÓN SOCIAL de los músicos (Neuman, 1980), las interacciones de música y LENGUAJE (Agawu, 1995) y la relación de la estética musical, los valores y el poder social (Chernoff, 1979; Feld, 1982; Keil, 1979). Ampliando definiciones previas del campo como el estudio de la «música étnica», la etnomusicología incluye actualmente el estudio de la música popular (Guilbault, 1993; Manuel, 1993; Walser, 1993), la música de las poblaciones de emigrantes (Turino, 1992; Erlman, 1995) y la etnografía de los conservatorios de música clásica (Kingsbury, 1988; Nettl, 1995). Pese a este predominio global de los estudios particularizados, la comparación ha seguido siendo un importante objetivo de los etnomusicólogos. El esquema comparativo más importante de los últimos treinta años es el Proyecto de Cantometría de Alan Lomax (Lomax, 1968), que aporta conclusiones acerca de la relación del estilo de canto, valores culturales y la organización social basadas en correlaciones estadísticas. Aunque los procedimientos estadísticos y los supuestos teóricos subyacentes a la cantometría han sido criticados, los intentos recientes de desarrollar una «sociomusicología» comparativa informada por la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, los estudios culturales y la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA (Keil y Feld, 1994) reconocen explícitamente a la obra de Lomax como fuente de inspiración. Una de las cuestiones metodológicas centrales en la etnomusicología contemporánea es la posición epistemológica de la experiencia musical del propio investigador. Empezando a principios de la década de 1950, Mantle Hood propugnó el estudio directo de la música como paso a la «bimusicalidad» (competencia en dos o más sistemas musicales). Esta idea logró un gran impacto en la etnomusicología de las décadas de 1960 y 1970 y llevó a la introducción de cursos universitarios so-

bre «músicas del mundo», a menudo a cargo de artistas visitantes. Aunque está claro que la interpretación no siempre es un medio privilegiado de acceder a la experiencia musical subjetiva de otros, los trabajos recientes sobre la fenomenología de la investigación musical (T. Rice, 1994) sugieren que el medio por el que un investigador aprende a ejecutar e interpretar la música es en sí mismo un proceso digno de atención analítica.

En los últimos años, cuestiones de propiedad musical, ética del trabajo de campo y política de representación etnomusicológica (incluidas las grabaciones en audio y vídeo, así como los documentos textuales) han suministrado nuevos focos de discusión y debate. Esforzándose por reestructurar sus técnicas y teorías en una era caracterizada por cambios masivos en la circulación de la música, los etnomusicólogos mantienen su inalterada doble fascinación dual por la diversidad y la universalidad de la expresión musical humana. CW

Véase también DANZA.

etnopoésia Véase POESÍA.

etnopsicología Estudio de las teorías indígenas de la estructura y la dinámica psicológicas. Es descendiente directa y más reciente de la ETNOCIENCIA y, como su predecesora, se basa en detallados análisis lingüísticos de categorías nativas para ganar acceso al «modo en que piensan que piensan». Pero mientras que la etnociencia ordenaba formalmente las respuestas a cuestiones específicas en taxonomías abstractas, a menudo muy remotas respecto a la vida diaria, los etnopsicólogos concentran su atención en el DISCURSO y la NARRATIVA naturales. Las influencias principales se encuentran en el trabajo de Lakoff y Johnson (1980) sobre las metáforas y metónimos usados para conceptualizar la emoción,

y en los esfuerzos de Roy D'Andrade (1985, 1987) por desarrollar «esquemas» culturalmente contruidos acerca del trabajo de la mente.

Junto con las inspiraciones técnicas ofrecidas por los lingüistas y la antropología cognitiva, la etnopsicología es claramente deudora de la antropología boasiense de Ruth BENEDICT y Margaret MEAD, así como de la ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA representada principalmente por Clifford GEERTZ. Citado a menudo en este contexto es también Robert Levy (1984), uno de los primeros en poner de manifiesto las llamadas categorías de pensamiento nativas. Con todo, la obra más citada a guisa de ejemplo es la que reúne los exhaustivos relatos fenomenológicos de la visión subjetiva del mundo de los salteaux (véase un ejemplo característico en Hallowell, 1960a).

Todos los estudios de etnopsicología se basan en dos premisas. La primera es que lo que los investigadores han reunido laboriosamente de las narrativas nativas y de su discurso no son simplemente piezas fragmentadas de una contradictoria sabiduría popular, sino que más bien constituye un modelo profundo, coherente y organizado que puede ser convincentemente reconstruido por el investigador de campo (Kirkpatrick y White, 1985). La segunda es que los modelos culturales así reconstruidos sirven como «intuiciones vitales» que guían, orientan y dirigen la acción para construir y centrar el conocimiento y la experiencia ordinarios en un mundo cultural particular (Quinn y Holland, 1987, p. 12).

Fiel a las raíces de la antropología interpretativa, el proyecto de los etnopsicólogos a menudo supone también que cada cultura posee su propia manera, singular e irreductible, de experimentar el mundo (aunque esta adición no deriva necesariamente de las primeras premisas de la disciplina), y muchos autores argu-

mentan igualmente que las teorías occidentales de la mente y la emoción han dejado de ser válidas y no menos culturalmente contruidas que las sostenidas por cualquier otra psicología indígena. Esta orientación puede convertirse en crítica de un presunto egocentrismo occidental a la luz de las supuestas visiones sociocéntricas de otras culturas.

Por ejemplo, Catherine Lutz (1985, 1988) señaló que los pueblos ifaluk «sociocéntricos» del Pacífico Sur poseen su propia psicología indígena mental-emocional específica, que difiere radicalmente de la de Occidente en varios aspectos importantes. Se dice, así, que los ifaluk unen sentimiento y emoción en un solo constructo, y para acentuar la voluntad a la vez que el control, de modo que son capaces de elegir conscientemente el ocultar completamente (en oposición a la represión inconsciente) las expresiones socialmente disruptivas de enfado e irritación. Igualmente se dice que los ifaluk experimentan y cognitivamente construyen estados emocionales-mentales específicos como el *fago*, que es una combinación de compasión, amor solícito y tristeza. Y más importante aún, en contraste con Occidente, los ifaluk experimentan el sentimiento no como algo que surge como impulso interno espontáneo y personal, sino como resultado natural de situaciones sociales y relaciones prototípicas. Así, una mujer Ifaluk dice: «Yo te *fago* porque me das cosas ... si me cuidas de ti, te doy cosas y hablo contigo, sé que tu *fago* a mí» (Lutz, 1988, p. 159).

Aunque el trabajo de Lutz y el de otros etnopsicólogos ha producido interesantes resultados, sigue vulnerable a la crítica de que los modelos indígenas de psicología son un constructo de los procedimientos de pesquisa usados por el investigador y, quizás, del propio intento del etnógrafo de conferirles coherencia (Keesing, 1987). Más aún, incluso en ca-

so de que exista una psicología cultural indígena coherente, ¿puede realmente dar razón de toda la realidad psicológica? Puede que, como arguyó Gerber, «el sistema conceptual cultural no exprese todos los aspectos fenomenológicos de los complejos eventos internos e incluso que los enmascare» (1985, p. 159). Así, privilegiando la descripción local de las estructuras emocionales-psicológicas puede que la etnopsicología cierre la puerta a la comparación transcultural al tiempo que supone que las gentes son plenamente conscientes y poseen el control de sus propias vidas mentales, supuesto muy cuestionable a la luz de los trabajos de DURKHEIM y Freud. Por último, al igual que la etnociencia, puede que la etnopsicología revele cierta tendencia al ahistoricismo y sea insensible a los matices de contexto y conflicto, privilegiando la descripción de un modelo abstracto sobre el proceso, la autoría y el interés (véase A. Howard, 1985). Sin embargo, a pesar de las numerosas cautelas, la etnopsicología se ha demostrado muy valiosa revelando «el sistema conceptual [que es] útil como modelo del sentimiento correcto, configurando una base emocional para el desarrollo de la acción moralmente apreciada» (Gerber, 1985, p. 159).

CL

Otras lecturas Caws, 1974; Fogelson, 1982; Heelas y Lock, 1981; Randall, 1976; M. Rosaldo, 1984; E. Schieffelin, 1976; Spiro, 1984.

etnozoología Estudio de la zoología «popular» o conjunto de categorías taxonómicas reconocidas por las diferentes sociedades. Alfred R. Wallace (1853) observó hace mucho tiempo que las taxonomías locales eran a menudo mucho más precisas que las que usaban los especialistas en historia natural, observación que cayó en saco roto. Al estudiar las clasificaciones, los antropólogos han puesto

el acento en la exploración de los predicados subyacentes a los sistemas de CLASIFICACIÓN y, bajo el epígrafe TOTEMISMO, el generalizado supuesto previo de una especial relación entre los humanos y los ANIMALES.

Los evolucionistas unilineales plantearon tres estadios de la evolución humana, empezando por uno «totémico» en el que los humanos se creían descendientes de los animales; así, el totemismo tuvo su origen como religión y como institución social. DURKHEIM (1915) sugeriría más tarde que ambas estaban inextricablemente vinculadas. Freud (1918), RIVERAS (1941b), BOAS (1914), MALINOWSKI (1948) y RADCLIFFE-BROWN (1930) consideraron tentativamente los impulsos totémicos entre los «primitivos» de manera más empírica o funcionalmente orientada. Claude LÉVY-STRAUSS (1963b) afirmaría tiempo después que el totemismo respondía a un proceso universal del pensamiento humano.

Debates recientes identifican tres oleadas en los estudios de clasificación:

1. *Naturalista*: los animales poseen marcadas características que los agrupan «naturalmente» (por ejemplo, pelo o plumas). La noción se confunde, no obstante, cuando se da cabida a la clasificación «animales de carbón», donde osos, águilas, venados y cisnes se clasifican conjuntamente porque todos presentan «puntas» o extremidades oscuras (Lévi-Strauss, 1966, p. 147).
2. *Idealista*: sistemas simbólicos basados en principios universalmente inteligibles (o lógicos).
3. *Constructivista*: clasificaciones cuyo origen se encuentra en los esfuerzos (humanos) por organizar la experiencia, y donde la sociedad surge mediante/desde los significados asignados en este proceso de clasificación; de este modo se espera que los modelos de clasificación sean culturalmente únicos.

ES

Véase también ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas M. Douglas y Hull, 1992; R. Willis, 1990.

etología Estudio biológico del comportamiento explicado por vía de los cuatro porqués de la biología: mecanismo, filogenia, ontogenia y función (Tinbergen, 1963).

Aunque su origen puede encontrarse en *The expression of emotions in man and animals* (1872) de Darwin, y en trabajos de autores como Heinroth, Huxley y Whitman de principios del siglo XX, la etología surgió primariamente en Europa hacia 1930 en respuesta al conductismo norteamericano, perspectiva dominante por entonces en los estudios del comportamiento. Contrariamente al conductismo, con su énfasis en la elucidación de los mecanismos de aprendizaje y memoria mediante estudios controlados de laboratorio, la tradición etológica europea destacaba la consideración del comportamiento en relación con el contexto natural del animal. Bajo la dirección de Tinbergen (1951), Lorenz (1952), Von Frisch y Thorpe (1956), los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial fueron testigos de lo que ha dado en llamarse la edad de la etología clásica.

Los primeros etólogos eran zoólogos de amplia formación y su origen académico se hizo evidente desde el primer momento. Burghardt (1973) distinguió cinco rasgos de la «actitud etológica» frente al estudio del comportamiento: (1) el estudio de los modelos comportamentales ecológicamente significativos; (2) la fundación de estudios descriptivos; (3) la comparación de numerosos comportamientos en múltiples especies; (4) la comparación de comportamientos similares en especies estrechamente relacionadas; y (5) el rechazo hacia el uso exclusivo de animales domesticados.

La etología se distingue de su disciplina hermana, la ecología comportamental (o SOCIOBIOLOGÍA) primariamente por el origen de sus hipótesis. La etología es fundamentalmente un empeño inductivo (Tinbergen, 1963). Las hipótesis relativas a la función de un comportamiento dado derivan de la observación cuidadosa de un animal, por lo común en su contexto natural. La ecología comportamental, por otra parte, adopta un enfoque más deductivo para el estudio del comportamiento, caracterizado por pruebas para verificar predicciones específicas derivadas de la teoría de la selección natural y el uso de modelos formales, como la teoría del juego (J. Krebs y Davies, 1993). Dada la amplia definición de «etología», la ecología comportamental puede considerarse como área de la etología específicamente dedicada a los aspectos funcionales del comportamiento (G. Barlow, 1990).

Con anterioridad, la etología había sido asociada con el estudio del instinto, término imprecisamente definido que a grandes rasgos significaba comportamiento «genéticamente determinado» (Tinbergen, 1951). Este enfoque concitó muchas críticas, en particular de los psicólogos comparativos norteamericanos. Lehrman (1953), por ejemplo, tachó a los etólogos, por atender al instinto, de haber dicotomizado el comportamiento en innato y aprendido. Esta crítica fue fundamental para que Tinbergen (1963) sumara la ontogenia a los focos de investigación existentes: mecanismo, filogenia y función, previamente propuestos por Huxley (1942). Ello llevó a la integración de la psicología comparativa y la etología llevada a cabo por Hinde (1966), cuyo trabajo de síntesis desarrolló el concepto de ontogenia como proceso mediante el cual se expresan los fenotipos comportamentales a través de la compleja dialéctica de genotipo y medio

ambiente. La obra de Hinde llevó a darse cuenta de que procesos de aprendizaje específicos estaban a su vez sujetos a la selección natural (G. Barlow, 1989), dinámica que J. Gould y P. Marler (1987) describieron como «aprendizaje instintivo». Este enfoque ha sido particularmente fructífero en los trabajos realizados sobre la adquisición del LENGUAJE humano (Pinker, 1991, 1994).

La etología ejerció una influencia tremenda en la antropología en los primeros estudios de campo realizados en primates no humanos (Kummer, 1971) y, más tarde, en grupos humanos recolectores (Lee y DeVore, 1976; R. Bailey y DeVore, 1989). La mayor parte del trabajo etológico de campo en humanos se realiza actualmente de manera explícita en contexto con la ecología comportamental; es decir, se centra en aspectos funcionales del comportamiento, como estrategias de éxito reproductivo (Borgerhoff Mulder, 1990), obtención de alimentos (K. Hawkes, 1991) o ambos (Kaplan y Hill, 1985). Sin embargo, los progresos recientes en biología comparativa (Brooks y McLennan, 1991) han animado a los investigadores a integrar sus estudios de comportamientos particulares en teorías más amplias acerca de su origen y evolución (filogenia), incluidos la vocalización (Hauser, 1993) y los ciclos de celo (Pagel, 1994).

La etología ha despertado interés y polémica a la vez, como documenta la historia de este campo escrita por Thorpe (1979), y la etología humana en particular ha motivado estudios que han despertado un interés cada vez mayor. Entre éstos destacan sobre todo los de Eibl-Eifeldt (1989) de corte clásico, y de J. Archer (1992) sobre los vínculos entre la etología y el desarrollo humano. JJO
Otras lecturas Borgerhoff Mulder, 1991; Hinde, 1983; Eric Smith, 1992; Eric Smith y Winterhalder, 1992.

eugenesia Es un concepto muy controvertido y proteico definido por Francis Galton (primo de Charles Darwin) como «ciencia para mejorar la raza y que en modo alguno se restringe a cuestiones de apareamiento juicioso, sino que ... atiende a todas las influencias que tienen, por remota que sea la manera, a suministrar a las mejores razas o tipos de sangre una mejor oportunidad para prevalecer rápidamente sobre las menos idóneas» (1883, p. 24). Aunque hoy es casi general el consenso en que la eugenesia (del griego *eugenes*, «de buen nacimiento») no debe practicarse, como en el caso del RACISMO es escaso el acuerdo sobre su significado.

Gracias a sus estudios sobre eminentes familias británicas, Galton había llegado a la conclusión que virtualmente todos los rasgos mentales y morales pasaban de los progenitores a los hijos, y que las familias de más valía eran las que producían menos vástagos. Para contrarrestar lo que entendió como tendencia catastrófica, Galton propuso extender los métodos de los criadores de animales a su propia especie. Los humanos debían hacerse cargo de su propia evolución, animando a los de «valor cívico máximo» a engendrar más hijos (eugenesia «positiva») y desanimando a los estúpidos y descuidados de hacer otro tanto (eugenesia «negativa»).

Galton no fue el primero en sugerir que los apareamientos fueran controlados en aras de mejorar la raza humana. En la República de Platón, inspiradora de tantas utopías posteriores, los gobernantes decidían quiénes debían tener hijos y cuántos. Sin embargo, fue la propuesta de Galton la primera en propugnar un movimiento social en este sentido.

Este movimiento adoptó formas muy diversas en países diferentes (M. Adams, 1990). La religión, la tradición científica

y el grado de mezcla racial influyeron en el cariz esperanzador o desastroso de estos movimientos. En los países católicos con criterios lamarckianos de la herencia y un alto grado de mezcla racial (como Francia y Brasil) se entendió que las mejoras en la herencia y en el medio ambiente eran paralelas (W. Schneider, 1990; Stepan, 1991). En Gran Bretaña, Estados Unidos, Escandinavia y Alemania, no obstante, los eugenistas menospreciaron el valor de la reforma ambiental y consideraron al pobre irremediablemente inadecuado. En Estados Unidos y Alemania quedaron incluidos en la lista de riesgo las minorías étnicas. Sin embargo, incluso en estos últimos países, los movimientos eugenistas fueron considerablemente más diversos de lo que los historiadores creían. La mayoría de los eugenistas eran políticamente conservadores y socialmente pesimistas. Pero el movimiento sedujo asimismo a una amplia gama de reformadores. Se encontraba eugenistas a uno y otro lado de los argumentos sobre el valor del CAPITALISMO, la GUERRA y, especialmente, sobre el rol de las MUJERES. Mientras que los eugenistas destinaban sus argumentos a justificar las restricciones sobre la anticoncepción, el sufragio y las oportunidades educacionales para las mujeres, los radicales sociales utilizaban otros argumentos eugenésicos para atacar a los primeros. Algunos eugenistas afirmaron que la guerra fortalecería a la RAZA; otros la denunciaron, con el aserto de que la guerra moderna sacrificaba a los hombres más sanos y valientes (Crook, 1994). Aunque la mayoría de los eugenistas salieron en defensa del capitalismo, los radicales contrarrestaron sus argumentos diciendo que solamente en una sociedad sin clases sería posible separar la valía innata de carácter genético de la buena suerte propiciada por el medio (D. Paul, 1984). Las políticas amparadas bajo el estandarte de la eugenesia in-

cluían desde propaganda, moratorias fiscales, abogacía por el control de la natalidad y del «amor libre» hasta la segregación y esterilización de los «débiles mentales», restricción de la inmigración y, en el caso más extremo, los programas nazis de *Lebensborn* («fuente de la vida») y de exterminación.

Los eugenistas gozaron de gran predicamento en los primeros decenios del siglo XX. Hacia 1910 la eugenesia era uno de los temas más abordados en la *Reader's guide to periodical literature* (Reilly, 1991, p. 18). El mensaje de que una buena crianza importaba a todos ocupaba lugar destacado en los libros de texto universitarios, y aun de segunda enseñanza, en las revistas populares, en los servicios eclesiásticos y en las películas. Aparte de la Iglesia católica y del Partido Laborista británico, era muy escasa la oposición organizada antes de la segunda guerra mundial, aun cuando ocasionalmente se alzaban voces contrarias a políticas específicas. Genetistas destacados, como Charles Davenport y Edward M. East, y antropólogos físicos como Earnest Hooton y Ales Hrdlicka fueron sus entusiastas paladines. La eugenesia recibió el apoyo de todos los miembros de la dirección editorial de la publicación norteamericana *Genetics*, fundada en 1916 (Ludmerer, 1972, p. 34). En la Alemania de entreguerras, donde la ciencia de la genética humana estaba particularmente adelantada, el apoyo era prácticamente universal (Harwood, 1989). Incluso aquellos que rechazaban algún que otro aspecto de la eugenesia raramente la condenaron en su totalidad. Que el interés del estado por quién se reproducía era absolutamente legítimo era un sobreentendido. En Estados Unidos, ningún investigador se reveló más escéptico frente a la eugenesia que FRANZ BOAS. Pero, hasta él creía apropiado «suprimir aquellas clases deficientes que, con rigu-

rosos métodos, podían ser demostradas así en razón de causas hereditarias, e impedir las uniones que inevitablemente llevarían al nacimiento de progenie enferma» (1916, p. 478).

Ideas como la eugenesia, que en un tiempo parecieron de sentido común, hoy han dejado de ser respetables. Este cambio se explica en gran medida por la convergencia de diversas tendencias sociales; en particular, el ascenso del movimiento de las mujeres, la inclinación por el respeto de los derechos del individuo, y el desarrollo de una amplia jurisprudencia sobre privacidad y libertad reproductiva (D. Paul, 1992, pp. 676-679). Hacia 1950, el principio de la autonomía reproductiva gozaba de aceptación prácticamente general y «eugenesia» pasó de ser una voz loable a convertirse en un serpento. No obstante, las cuestiones que en su día fueron foco de la eugenesia han cambiado, no desaparecido. La cuestión de si las pruebas prenatales representan una nueva clase de eugenesia es particularmente candente. Quienes están en favor de dichas pruebas suelen decir que sólo los programas coercitivos pueden ser tachados de «eugenésicos»; pero muchos críticos opinan que integran políticas que aumentan nuestra capacidad de elegir la clase de hijos que queremos (Duster, 1990).

DBP

Otras lecturas: Kevles, 1985; J. Marks, 1995; Mueller-Hill, 1988; D. Paul, 1995.

Evans-Pritchard, E. E. (1902-1973) Edward Evans-Pritchard nació en Sussex, Inglaterra, en 1902. Entre 1946 y 1970 fue profesor de antropología social en Oxford, adonde atrajo a figuras tan importantes como Lienhardt, Beattie, Pocock, Dumont, Needham, Douglas y Beidelman. Murió en 1973. Además de sus numerosos libros (citados en lo que sigue) y artículos, muchos de éstos como borradores de capítulos, es autor con

Meyer Fortes de *African political systems* (1940).

En Oxford, a partir de 1960, Evans-Pritchard inculcó el interés en MAUSS, Hubert y HERTZ, fomentando un estilo de pensamiento analítico cuya importancia no ha mermado. Sus alumnos mostraron gran interés en el aspecto filosófico de la obra de DURKHEIM, muy poco en su FUNCIONALISMO. La mayoría adoptaron la postura ulterior de Evans-Pritchard en contra de RADCLIFFE-BROWN, en el sentido de que el lugar de la antropología se encuentra con las humanidades, como la historia, no con imitaciones de las ciencias naturales, y que la «teoría» es con demasiada frecuencia un sustituto del proceso intelectual de pensar (Evans-Pritchard, 1964). Con la llegada del ESTRUCTURALISMO fueron muchos los que le encontraron afinidades con Evans-Pritchard, como también pueden hallarse con el filósofo de la historia R.G. Collingwood.

Evans-Pritchard asistió a los seminarios de MALINOWSKI en la década de 1920, pero no tardaron en disenter. Las deudas intelectuales que reconoció fueron sobre todo con la *Année sociologique* y con W. Robertson SMITH. En sus conferencias, publicadas póstumamente, reconoció mérito particular a los pensadores escoceses y franceses de la Ilustración (Evans-Pritchard, 1981).

Entre 1926 y 1936, Evans-Pritchard trabajó en Sudán, sobre todo con los azande, aunque también, durante períodos más cortos, con los anuak y, en su estudio más célebre con los nuer, donde las condiciones políticas eran espeluznantes (D. Johnson, 1982). También enseñó en El Cairo. Al estallar la segunda guerra mundial, condujo tropas anuak contra los italianos en la frontera con Abisinia (Etiopía). Más tarde fue destinado a Líbano, y luego a Libia. Una de sus caracterizaciones, muy reelaborada con los

años, fue la de viajero, narrador, pistolero ocasional (!) y resuelto bebedor, pero él era moral e intelectualmente una persona compleja, complejidad que se agudizó con la edad dando origen a numerosas anécdotas acerca de su persona.

Su experiencia en Libia le permitió escribir *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), que fracasa como antropología: las tribus árabes de Libia se describen según el modelo de los muy diferentes nuer (sudaneses meridionales) y, junto con la historia local, se reducen a mero apéndice de la familia sanusi de pensadores islámicos. La obra fue celebrada como manifiesto político. La recién fundada Organización de las Naciones Unidas sancionó una Libia independiente con el jefe de la orden sanusi como rey. La advocatoria de Evans-Pritchard tuvo quizás más efecto del que usualmente cabe al antropólogo. Sin embargo, su reputación académica se basa principalmente en sus análisis del Sudán meridional (musulmán).

Enfrentados con creencias aparentemente «irracionales» como la BRUJERÍA, los antropólogos ofrecieron dos respuestas. En primer lugar, era útil (la respuesta funcionalista); en segundo, tenía sentido intelectual. Ésta fue la respuesta de Evans-Pritchard, quien subrayando la práctica cotidiana argumentó que, dadas unas pocas premisas, el mundo azande de la brujería acogía a gente razonable que actuaba con rigor intelectual. Decenios más tarde, sus argumentos atrajeron a muchos filósofos de la ciencia. Algunos puntos clave al efecto aparecen en *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937, pp. 5, 8):

Siempre me he preguntado «¿Cómo?» en vez de «¿Qué?» ... Mis interpretaciones quedan contenidas [por consiguiente] en los propios hechos, porque los he descrito de tal manera que las interpretaciones emergen como parte de la descripción. Mi

propósito ha sido que algunos términos ingleses reflejaran las nociones azande y usar el mismo término solamente y siempre que se discute la misma noción.

La debilidad del libro, en retrospectiva, reside en que carece de consciencia histórica pues la jerarquía de conocimiento, manifiesta en el uso de oráculos, enmascara el hecho de que la administración colonial había quebrado la polis azande. *The Nuer* (1940), el libro de Evans-Pritchard más leído, trata de grupos de pastores que negaban la existencia de una jefatura formal, pero llanamente constituían un mundo moral. La obra presenta dos secciones, una sobre ecología, otra sobre linajes y sistema tribal, vinculadas por un capítulo sobre cronología. Algunos leerían la última parte del libro en términos de equilibrio de poder. La lectura más productiva ve «oposición» como relación abstracta que denota cómo veían los nuer el mundo y su lugar en él. Una relación de esta clase puede ser «expresada» por sucesos tan diferentes como la disputa y el matrimonio. El análisis es explicativo, no predictivo.

Nuer religion (1956) abunda en consideraciones previas. El cuidado de los nuer en aspectos de distinción y separación es recurrente en contextos al parecer tan diferentes como VENGANZA de sangre, territorio, matrimonio y la relación del espíritu (*kwoth*) con la creación. El colapso de las distinciones pone en peligro al orden moral. El jefe piel-de-leopardo, o sacerdote terrenal, que había aparecido en *The Nuer* como mediador, aparece aquí como rector de esta distinción, y su opuesto, el profeta, como el buscador de la unión ideal. Los intereses religiosos del propio Evans-Pritchard (en la década de 1940 se convirtió al catolicismo) tienen intensamente el libro, pero deja cuidadosamente intactas las declaraciones de los nuer.

Considérese su exposición, que recoge Levy-Bruhl (1926) de la declaración

nuer de que «los gemelos son aves». Para los nuer los gemelos son extraordinarios; lo extraordinario es *kwoth*, que se asocia con lo Alto; y las aves, de las alturas, son hijas de *kwoth*. El lector adquiere incluso conocimiento de por qué los gemelos eran bautizados a menudo con nombres de tipos de ave particulares. Toda declaración o acción nuer es cuidadosamente vinculada con otras, mientras que la interpretación audaz (demasiado común hoy en la antropología) es reducida al mínimo. No hay necesidad de una «cultura nuer» misteriosa.

Kingship and marriage among the Nuer (1951) es una obra técnica que analiza el efecto denominado incesto (véase TABÚES DE INCESTO). El análisis es de nuevo explicativo no predictivo, y permite al lector el seguimiento de las afirmaciones nuer. Estos trabajos han sido reanalizados muchas veces. El cuidadoso estilo expositivo significa que es posible discrepar de Evans-Pritchard y llegar, con su propio material, a conclusiones diferentes. Este rasgo sigue siendo hoy el marchamo de la buena etnografía. PD

Otras lecturas Beidelman, 1974a; J. Burton, 1992; M. Douglas, 1980.

evolución, evolucionismo social (y cultural) El concepto de evolución social es uno de los más importantes en la historia de las ciencias sociales. En el siglo XIX, la de sociología y la antropología atendieron primariamente al estudio del desarrollo de la evolución de las sociedades humanas desde sus formas más simples y tempranas hasta el presente. La evolución social es hoy uno de los temas, entre muchos, objeto del estudio de sociólogos y antropólogos, aunque sigue conservando enorme interés.

El uso más generalizado entre los especialistas entiende «evolución social» como el conjunto de cambios sociales que

revelan cierta direccionalidad o secuencia lineal. Además, igualmente suele entenderse que implica transformaciones en la forma o tipo de sociedad o de una de sus subunidades (cambio cualitativo), y no sólo modificación de grado o medida (cambio cuantitativo). Las teorías de la evolución social se concentran, pues, en identificar y explicar las secuencias direccionales del cambio social cualitativo. Muchos estudiosos han argumentado que una teoría evolucionaria supone una especie de despliegue teleológico de potencialidades latentes en la vida social, pero no es así. Muchas teorías evolutivas, incluidas las más recientes, han abandonado este supuesto. También se ha dicho con frecuencia que las teorías evolutivas postulan una rígida secuencia de estadios por los que deben pasar todas las sociedades, así como que niegan la posibilidad de la regresión o incluso la existencia de situaciones de dilatado equilibrio estable, conceptos a todas luces equivocados. La mayoría de las teorías evolutivas proponen tipologías flexibles que confieren a la historia cierta medida de indeterminación, de modo que las más consideran la continuidad y la regresión importantes fenómenos sociales que, como la evolución, requieren explicación.

Desarrollo histórico de las teorías evolutivas

Las teorías evolutivas de la sociedad humana surgieron con plena fuerza en la segunda mitad del siglo XIX. Fueron muchos los científicos sociales estudiosos de la evolución en esa época, pero el espacio sólo nos permite atender a los más importantes: Herbert SPENCER, Lewis Henry MORGAN, Edward Burnett TYLOR y Karl Marx y Friedrich Engels. Spencer (1876) formuló una ley general de la evolución que afirmaba la tendencia de todas las sociedades a cambiar desde un estado de homogeneidad incohe-

rente a otro de heterogeneidad coherente; es decir, la tendencia a una creciente diferenciación de los fenómenos. Spencer identificó cuatro tipos de sociedad humana evolutiva: simple, compuesta, doblemente compuesta y triplemente compuesta, que abarcaban desde las sociedades primitivas políticamente huérfanas de gobierno a las sociedades complejas. También identificó otra tipología, la militar-industrial. Las sociedades militares se caracterizaban por la subordinación del individuo al todo social, mientras que en las sociedades industriales el individuo goza de muchas más libertades. En general Spencer vio un movimiento evolutivo de las primeras a las últimas.

Morgan desarrolló un concepto de evolución social diferente, que presentó en su *Ancient society* (1877). Identificó tres «periodos étnicos» principales en la historia humana: salvajismo, barbarie y civilización. Se trata esencialmente de estadios de desarrollo tecnológico por los que los humanos discurrieron desde su condición de cazadores-recolectores a sociedades basadas en una agricultura compleja y en la escritura. Morgan examinó, asimismo, la evolución del gobierno de la familia y de la propiedad. En su análisis de las instituciones gubernamentales, a las que dedicó gran atención, concibió dos planes evolutivos principales en lo referente al gobierno: *societas*, sociedades relativamente democráticas e igualitarias organizadas en torno a relaciones de parentesco; *civitas*, en cambio, se caracteriza por la propiedad y el territorio como principios integradores de la sociedad. Las desigualdades sociales y económicas son patentes y el estado ha hecho acto de presencia.

Tylor (1871) es famoso por el uso que hizo de las «supervivencias» como base para demostrar las secuencias evolutivas. Se trata de aspectos de la cultura que

han sido llevados a estadios de la evolución social más allá de los que les dieron origen. En opinión de Tylor demostraban que los estadios contemporáneos de la cultura habían evolucionado de otros previos. El evolucionismo de Tylor, mucho más que el de Spencer o Morgan, se concentró en la evolución de los aspectos mentales e ideacionales de la vida social, especialmente en lo tocante a la religión. El pensamiento de Marx y Engels discurre en una dirección muy diferente de la de Spencer, Morgan y Tylor. Marx y Engels se centraron en la evolución de los MODOS DE PRODUCCIÓN en la historia mundial, entendiendo por modos de producción las concatenaciones de fuerzas productivas (en gran medida según el nivel de desarrollo tecnológico) y en las relaciones de producción (formas de propiedad de las fuerzas productivas). En *The German ideology*, Marx y Engels (1947) identificaron cuatro estadios evolutivos básicos, cada uno de los cuales se asocia con determinadas relaciones de producción: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo y capitalismo. Tras la muerte de Marx, Engels desarrolló sus propias ideas evolutivas, algo diferentes (Engels, 1902). Consideró dos leyes dialécticas del cambio, a las que se refirió como Ley de Transformación de la Cantidad en Calidad y Ley de Negación de la Negación, que en el fondo apuntan a la noción hegeliana de las «contradicciones internas» de un fenómeno como motor de su paso de un estadio histórico a otro.

La «edad de oro» del evolucionismo social había prácticamente terminado en la década de 1890, momento en que se produjo una marcada reacción contra las teorías evolutivas, encabezada en la antropología por Franz BOAS y sus discípulos, movimiento que se extendió hasta las décadas de 1940 y 1950. La escuela boasiana se opuso a las teorías evolutivas

en cuatro aspectos principales: el uso de un dispositivo metodológico ilegítimo, el MÉTODO COMPARATIVO; el desarrollo de esquemas rígidos de evolución unilineal donde todas las sociedades se suponían progresar de modo uniformemente gradual a través del mismo conjunto de estadios; el reconocimiento inadecuado del proceso de DIFUSIÓN; y la ilegítima ecuación de evolución con progreso (véase Sanderson, 1990). Sin embargo, en la década de 1930 empezó a ser cuestionado el extremo PARTICULARISMO HISTÓRICO propugnado por la escuela boasiana de antropología y se dieron los primeros pasos hacia una «revitalización evolutiva». El primero en iniciar este movimiento fue el arqueólogo V. Gordon CHILDE (1936, 1951), quien al destacar los enormes cambios tecnológicos característicos de la prehistoria humana identificó dos grandes revoluciones tecnológicas en diferentes regiones del mundo. La revolución neolítica propició la domesticación de las plantas y animales. Dio a los humanos la posibilidad de acumular excedentes económicos y, así, preparó el camino para la segunda revolución, que Childe llamó «urbana» y que implicó el paso de las sociedades humanas a una forma mucho más compleja caracterizada por la especialización ocupacional, las ciudades, la marcada división de clases y el estado. A partir de la década de 1940, Leslie WHITE (1943, 1959a) desarrolló una versión del evolucionismo social similar a la de Childe. White destacó que las teorías evolutivas no pretendían explicar secuencias específicas del cambio histórico, sino que se centraban en el movimiento global de la cultura humana como un todo. Formuló una ley para explicar esta evolución general de la cultura, ley que establecía que ésta evolucionaba proporcionalmente a la cantidad de energía utilizada por cabeza y año o por la mayor eficiencia de su aplicación al

trabajo. En otras palabras, el cambio tecnológico es la fuerza impulsora de la evolución de la cultura. Julian STEWARD, la tercera gran figura de la revitalización evolutiva, reaccionó contra las que entendió manifiestamente generales y en exceso simplificadas concepciones evolutivas de Childe y White, que dio en llamar «evolución universal». En cambio, propuso una «evolución multilineal» (Steward, 1955), que atendía menos al movimiento general de la historia y más a las diferentes líneas seguidas por la evolución social. Steward aceptó la existencia de amplios paralelos en el cambio histórico, pero se opuso a que fueran sobreestimados. Había muchas otras líneas diferentes por donde irradiaba la evolución, y no debían ser ignoradas.

Desde 1960, aproximadamente, se observa una nueva ola de importantes trabajos sobre la evolución a cargo de antropólogos norteamericanos en gran medida influidos por el evolucionismo de Childe y White. Marshall Sahlins (1958) escribió una obra básica sobre la evolución de la estratificación social inspirada por el acento puesto por Childe y White en la tecnología. También fue autor de un célebre artículo (Sahlins, 1960) que distinguía entre evolución general y específica, entendiendo por la primera el movimiento global de desarrollo histórico, y por la segunda la irradiación específica de la cultura y de la sociedad en numerosas líneas. Debemos asimismo a Elman Service (1962-1971) y Robert Carneiro (1970) importantes contribuciones al estudio de la evolución política. Service apuntó la tipología «banda-tribu-jefatura-estado» para caracterizar a la evolución política, tipología que ha sido ampliamente usada en la investigación etnográfica y arqueológica. La evolución de un estadio a otro es un movimiento hacia sistemas políticos más jerárquicos y más complejamente inte-

grados. La teoría de Service es de corte funcionalista, donde las nuevas formas políticas evolucionan a causa de su mayor efectividad funcional. Carneiro, por el contrario, planteó una teoría de conflicto para explicar la evolución de jefaturas y estados. Así, entendió que la presión poblacional y la guerra contribuían a la formación de sistemas políticos complejos en áreas ambientalmente circunscritas. Con el incremento de la presión poblacional y la guerra las gentes dejan de tener a donde ir y, en última instancia, resultan conquistadas y subyugadas por otros grupos. El resultado es que los sistemas políticos son cada vez más poderosos y complejos. Gerhard Lenski (1970), de formación sociológica, elaboró una famosa teoría de la evolución social que en gran medida abundaba en las ideas de Childe y White. Lenski consideró la expansión tecnológica como factor principal de la evolución social. A medida que la TECNOLOGÍA se extiende, las economías son más productivas y los excedentes más y más móviles. Estos cambios tecnoeconómicos se ramifican por toda la vida social y llevan a importantes transformaciones evolutivas. Una de las aplicaciones principales dadas por Lenski a esta teoría se encuentra en sus trabajos sobre estratificación social.

Marvin HARRIS (1977, 1979) ha presentado una concepción del todo diferente de la evolución social. Más que considerar a la tecnología como fuerza motora de la evolución, entiende que la mayoría de las gentes se resisten al cambio por los mayores costos en tiempo humano y energía que impone. El factor que impulsa a la evolución social es la tendencia de los humanos a sufrir ocasionales mermas en su nivel de vida de resultados de la presión poblacional y la degradación ambiental. Las gentes se ven forzadas entonces a trabajar más duramente y más tiempo y, llegado el caso, a mejorar su tecnología —es decir,

han de intensificar su producción— simplemente para impedir que su nivel de vida descienda aún más. Pero estos cambios producen nuevas depleciones (incluso mayores), de modo que el proceso depleción-intensificación-depleción entra en una espiral ascendente.

La situación actual es mixta. En años recientes ha habido una importante reacción contra las teorías generales de cambio histórico, y muchos estudiosos admiten hoy que sólo es posible proceder a teorizaciones limitadas acerca de situaciones y trayectorias históricas específicas. Ello ha traído consigo una marcada pérdida de confianza en cualquier tipo de teoría evolutiva. Lo cierto es que muchos científicos sociales han sido muy críticos con el evolucionismo (véase Sanderson, 1990, cap. 9). No obstante, sigue habiendo muchos científicos sociales dedicados a los análisis evolutivos y la investigación continúa. Así rige en especial en la antropología y en el subcampo de la ARQUEOLOGÍA, que ha sido largo tiempo evolutiva y que, pese a la presencia de arqueólogos contrarios al evolucionismo, seguirá moviéndose en las líneas de siempre.

Temas y debates clave en el estudio de la evolución social

Puede que el tema central en torno al concepto de evolución social se refiera al grado de direccionalidad que se percibe en la historia humana. Los historiadores tradicionales han argumentado desde siempre que los sucesos históricos son únicos y deben explicarse en sus propios términos. La historia no revela pautas direccionales generales y, por tanto, desde el punto de vista del historiador, los evolucionistas sociales asumen la existencia de algo que, de hecho, no existe. En años recientes, algunos antropólogos y sociólogos estudiosos de la historia han adoptado una visión similar, con el es-

cepticismo consiguiente acerca de las teorías evolutivas.

La respuesta de los evolucionistas sociales ha consistido básicamente en proclamar lo que Childe (1951) afirmara años atrás: si ignoramos los detalles y llevamos nuestra atención a largos períodos de la prehistoria, cabe percibir una serie de pautas direccionales claras. Los evolucionistas contemporáneos señalarían como máximamente importante la revolución neolítica asociada con la emergencia de la vida sedentaria basada en la agricultura y que se dio en todo el mundo hace unos 10.000 años, y el ascenso de la civilización y del estado, que implicaron la creación de un tipo de sociedad radicalmente nuevo, como ocurriera asimismo en todo el mundo hará unos cinco mil años.

Los evolucionistas sociales prosiguieron su argumentación señalando que las críticas presentadas contra las teorías evolutivas por ser siempre de naturaleza unilineal no están justificadas. Los evolucionistas del siglo XIX mantenían una visión marcada pero no enteramente unilineal de la historia, pero la mayoría de los contemporáneos reconocen explícitamente la diversidad y la divergencia históricas. Como hizo Sahlins hace años, reconocen que la evolución social revela resultados a la vez generales y específicos. En la terminología de Marvin Harris (1968), reconocen la existencia de una evolución «paralela», «convergente» y «divergente». Las sociedades no sólo siguen rutas paralelas, sino que convergen desde distintos puntos de partida al igual que divergen desde los mismos.

El concepto de ADAPTACIÓN es otro elemento esencial de las teorías evolutivas. Sin embargo, varias teorías han diferido en términos de cómo han concebido la unidad de adaptación, es decir, qué es lo que se adapta. Ello puede ilustrarse comparando las teorías de la evolución de Talcott Parsons (1966, 1971) y Marvin

Harris. Parsons usó el concepto de adaptación de modo enteramente funcionalista. Es siempre una sociedad entera (o uno de sus principales subsistemas) la que se adapta, y la sociedad se esfuerza por mejorar su nivel de adaptación. La evolución social es un proceso en virtud del cual las sociedades experimentan una «actualización adaptativa» o mejoran su nivel funcional. En la acepción no funcional de Harris, por otra parte, son los individuos más que las sociedades enteras los que se adaptan. Harris hizo de la adaptación una noción primariamente heurística. Aceptó que las disposiciones sociales particulares surgen de los esfuerzos de los individuos por satisfacer sus deseos y necesidades. El concepto de adaptación es, así, un punto de partida para el análisis social, una base para formular cuestiones pertinentes. Harris rechazó la noción de Parsons de «actualización adaptativa». Las nuevas disposiciones sociales no son, desde el punto adaptativo, necesariamente mejores que las antiguas. Las nuevas disposiciones representan respuestas a circunstancias cambiantes y son adaptativas sólo en términos de estas circunstancias (más que de una forma más general o absoluta). (Un tratamiento mucho más extenso del concepto de adaptación en Sanderson, 1990, pp. 180-190).

Como el concepto de adaptación, también el de progreso ha sido fundamental para el evolucionismo, aunque también motivo de rechazo del evolucionismo por parte de sus críticos. Se dice que las teorías evolutivas suelen dar por sentado que la evolución social propicia mejoras en la condición humana y en el funcionamiento de la sociedad. Hay que admitir que esta crítica encierra considerable mérito. Los evolucionistas del siglo XIX son bien conocidos por sus marcadas opiniones progresistas basadas en sus posturas marcadamente etnocéntricas. Y aunque mu-

chas de estas nociones han sido atemperadas y muy matizadas en numerosas versiones del evolucionismo contemporáneo, su presencia sigue haciéndose notar. Childe y White vieron en la extensión tecnológica una mejora global de la calidad de la condición humana, y Lenski ha reforzado esta idea. Sahlins argumentó que la evolución general lleva a una «adaptabilidad global», y Service consideró la evolución del estado como señal de una mejora clara en el funcionamiento político de las sociedades humanas. Parson es un progresista aún más vehemente y cree que las sociedades modernas representan la culminación del logro humano hasta el momento y que Estados Unidos es «la nueva sociedad capital de la modernidad». Este progresismo ha sido claramente la norma en toda la historia del evolucionismo social.

Sin embargo, no existe una asociación inherente entre las visiones evolutiva y progresista. Es totalmente posible ser evolutivo y rechazar al propio tiempo la noción de que la historia humana ha constituido un proceso de progresión y ascenso. Una vez más es el evolucionismo (antiprogresista) de Marvin Harris el que claramente lo demuestra. El motor impulsor de la evolución social es la espiral de depleción ecológica e intensificación de la producción. Los humanos desarrollan nuevos modos de vida forzados ante todo por el descenso de los niveles de vida. Pero el registro de la evolución social muestra que cada nuevo modo de producción se asocia con un nivel de vida más bajo, no más alto. Los agricultores primitivos (horticultores) estaban en peor situación en muchos aspectos que los cazadores-recolectores que les precedieron, y los trabajadores agrarios peor que los horticultores. Y aún hoy, pese a la preponderancia de las sociedades industriales, la mayoría de las personas son campesinos pobres o trabajadores urbanos en el mundo subdesarrollado.

La evolución social representa una pugna continua entre los humanos y la naturaleza en la que los humanos se aceleran más y más sólo para tratar de mantenerse en el mismo sitio. SS

Otras lecturas Sanderson, 1995a, b.

evulsión Práctica de arrancar dientes (en general incisivos) por razones estéticas, de presencia frecuente en el África subsahariana. MR

excedentes En su sentido más general se dice del producto social más allá del nivel de subsistencia. Los antropólogos se sirven a menudo de este concepto para explicar tentativamente el desarrollo cultural o el cambio socioeconómico (véase EVOLUCIÓN). El argumento suele presentar entonces la forma siguiente: una sociedad, consideradas sus limitaciones ambientales y en medios tecnológicos, produce un excedente material (o sea, un aumento de producto neto más allá del nivel acostumbrado). Si algún grupo, religioso, político o militar, accede al dominio de estos excedentes (o parte de ellos) para apoyar sus propias actividades, surgirá de ello una especialización y una mayor DIVISIÓN DEL TRABAJO en la esfera económica, creándose una organización política más compleja.

Algunos críticos (Pearson, 1957; Dalton, 1960, 1963) señalan que dado que es difícil determinar el nivel de subsistencia habitual, no lo es menos definir qué producto neto es exactamente el que lo supera. Puesto que todas las sociedades son capaces de producir excedentes, la cuestión crítica reside en cómo se recaban e institucionalizan estos excedentes en momentos y lugares diversos. Esta dificultad ha sido ignorada por los defensores del concepto excedentario basándose en lo fácil que es determinar en todo momento el nivel subsistencial, y aun con aplicabilidad transcultural (Harris, 1959). Por con-

siguiente, es posible evaluar con exactitud suficiente si una sociedad produce excedentes y en qué medida. En cualquier caso, se argumenta, los niveles más altos de producción se correlacionan claramente con formas más complejas de organización económica y sociopolítica (véase SOCIEDAD COMPLEJA). Los críticos del concepto de excedente repusieron que, si bien es cierta la correlación existente entre mayores niveles de productividad y mayor complejidad de la organización sociopolítica, ello no explica qué mecanismos o qué procesos institucionales son los causantes de esa mayor productividad. Las poblaciones no producen siempre hasta el límite de sus oportunidades medioambientales y tecnológicas.

El *quid* del argumento está claro, pero no es de solución fácil: los teóricos ven la secuencia causal en una dirección clara (aparecen los excedentes materiales y acto seguido determinan el cambio sociopolítico); los críticos argumentan que lo inverso es igual de plausible (los cambios en la organización sociopolítica determinan un aumento de la producción y un novedoso despliegue de sus aplicaciones). DK

Véase también CLASE, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, ESTRATIFICACIÓN.

Otras lecturas Orans, 1968.

exogamia Regla o preferencia en el sentido de que los varones se desposen sólo fuera de su grupo o categoría social particular, las más de las veces su grupo de parentesco. Las reglas de exogamia son una característica necesaria de cualquier sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL o alianza. La exogamia puede describir asimismo un modelo estadístico de matrimonio exterior en ausencia de regla explícita al efecto.

Hay cierta controversia en torno a la relación de la exogamia con el TABÚ DEL INCESTO. LÉVI-STRAUSS ha señalado que ambos son expresiones complementarias

de las mismos requisitos del intercambio matrimonial. Otros, argumentando que ambas situaciones son inconexas, han indicado que son de dos tipos lógicamente diferentes: la regla de exogamia es un precepto, mientras que el tabú del incesto es una prohibición. Además, apuntan que las categorías de parentesco vetadas por el tabú del incesto son a menudo más estrictas que las excluidas según las reglas de la exogamia. El tabú del incesto, además, se refiere a las relaciones sexuales, no al matrimonio en sí mismo. MR

explotación En el sentido más general, no técnico, significa «aprovecharse de», «beneficiarse ilícitamente de», «usar a una persona para el engrandecimiento propio», etc. Pero el término tiene otro significado más específico y técnico derivado de los escritos de Karl Marx: se da explotación cuando una categoría o clase de personas crean más valor económico («excedentes») del que perciben en forma de manutención habitual. Los sentidos de explotación precedentes presentan matices marcadamente morales. De donde que se haya dicho que la explotación es la apropiación recurrente y regular de bienes económicos de personas que tienen derecho moral a ellos. En una sociedad capitalista industrial, por ejemplo, se dice que los obreros crean mayor valor económico del que se les reconoce por salario (véase CAPITALISMO). De este «valor excedentario» se apropia el empresario capitalista en forma de beneficios. Procede observar que este argumento se basa en alguna de las versiones de la teoría laboral del valor (el valor económico de un bien refleja la labor socialmente necesaria que entraña). Esta acepción de «explotación» implica asimismo que cualquier aptitud organizacional, conocimiento o idea innovadora que el empresario capitalista pueda introducir en el proceso productivo no con-

tribuyen en modo alguno al valor económico de los bienes producidos. Según esta opinión, en las economías capitalistas se oculta la explotación mediante aquellos acuerdos referentes a salarios y precios libremente negociados en el mercado; mientras que en los sistemas agrarios precapitalistas, donde los subordinados se ven obligados a ceder su producción excedentaria a alguna clase económica superior, la explotación es abierta y visible. Los críticos del concepto de «explotación» (Dalton, 1974, 1977) señalan que el término es evaluativo e ideológico más que analítico. E incluso empleado en este último sentido suscita varias cuestiones que en general no obtienen respuesta: por ejemplo, cuando los productores de las sociedades agrarias son instados a ceder sus EXCEDENTES a algún organismo político central, ¿qué reciben a cambio en forma de servicios gubernamentales tradicionales como el mantenimiento de la ley y el orden? Además, dicen los críticos, ¿no es cierto que los ciudadanos de todas las sociedades industriales (capitalistas o socialistas) efectúan pagos obligatorios a algún gobierno central? De hecho, incluso en las sociedades de pequeña escala, como las de los cazadores-recolectores bosquimanos, los productores adultos han de satisfacer determinadas obligaciones para con sus parientes, como es el caso del yerno reciente, del que se espera que trabaje por la familia de su esposa durante de ocho a diez años. ¿Son o no coercitivos estos deberes?

Parece, añaden los críticos, que las únicas sociedades libres de explotación son aquellas en las que los productores consumen o controlan el 100 por ciento de los frutos de su esfuerzo. ¿Hay algún ejemplo empírico de una sociedad semejante?

DK

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Otras lecturas Derman y Levin, 1977; Newcomer, 1977.

familia Para una generación anterior de antropólogos de Europa y América la definición de la voz «familia» no presentaba ninguna dificultad. Melville HERSKOVITS (1948, p. 61) observó: «No son muchas las formas en que puede constituirse la familia primaria. Un hombre puede vivir con una mujer o tener varias, y una mujer puede tener varios hombres». De manera similar, George Peter Murdock iniciaba su libro *Social structure* (1949, p. 1) declarando:

La familia es un grupo social caracterizado por una residencia común, cooperación económica y reproducción. Incluye a adultos de ambos sexos, dos de los cuales al menos mantienen una relación sexual socialmente aprobada, y uno o más niños, propios o adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente.

Incluso el controvertido antropólogo francés Claude LÉVI-STRAUSS, que subrayó que los SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS son simbólicos, aceptó «familia» como más o menos se ha definido como bloque de la construcción de la vida social (Lévy-Strauss, 1963a, pp. 48-49). Por el contrario, hoy el consenso entre los antropólogos en torno al significado de la voz «familia» brilla por su ausencia, sobre todo en lo tocante a su sentido general en todo el mundo (Jane Collier *et al.*, 1992).

Incluso Murdock había reconocido la ambigüedad del término. No obstante, basándose en su análisis de doscientas cincuenta «sociedades humanas representativas» (véase ESTUDIOS TRANSCULTURALES) llegó a la conclusión (1949, pp. 1-2) que el primero y más básico tipo de organización familiar humana era el de la FAMILIA NUCLEAR, que comprendía a

un hombre y mujer casados y a su prole, aunque en casos dados pueden residir con ellos más personas ... El lector reconocerá al punto a esa familia nuclear como la que

reconoce su propia sociedad con exclusión de otros tipos. Sin embargo, entre la mayoría de los pueblos de la Tierra, las familias nucleares se combinan, como los átomos en la molécula, para formar agregados más grandes.

Estas definiciones nacen en una era en que los antropólogos proclamaban que su disciplina era una ciencia, y las definiciones antropológicas tenían a menudo un tinte legalista. Parecía crítico establecer la existencia de UNIVERSALES, categorías de cultura (incluidas instituciones básicas como la familia) que pudieran servir como puntos de referencia inmutables para las descripciones y comparaciones. Como explicara Clyde Kluckhohn (1953, p. 506), «la comparación genuina sólo es posible si se han aislado unidades unidas al margen de la cultura».

Sin embargo, se ha revelado difícil tomar hechos biológicos elementales como la existencia de dos sexos, su papel en la procreación y la vulnerabilidad de las crías humanas (Malinowski, 1913; E. Parsons, 1906) y entretenerlos en teorías antropológicas convincentes o interesantes acerca de la vida familiar. Quizás haya «realidades» biológicas, psicológicas y socioculturales de la existencia humana que deban servir como puntos invariantes de referencia basándose en los cuales pueda procederse a comparaciones transculturales. Pero el postulado de que la familia nuclear es bloque fundamental de la construcción de la sociedad comparable al átomo queda hoy en tela de juicio dada la diversidad de familias incluso en América y Europa.

Pregúntese, por ejemplo en qué se diferencia una familia de la UNIDAD DOMÉSTICA. Podría decirse que el referente de familia es parentesco y el de «unidad doméstica» una residencia común (Yanagisako, 1979). Sin embargo, David Schneider (1958, 1984), basándose en sus estudios sobre el parentesco norteamericano,

argumentó que las nociones convencionales de que la sangre es más densa que el agua y que la biología es la base del parentesco familiar son erróneas. No puede darse por sobreentendido que el parentesco se base en la biología, que la reproducción sexual cree vínculos sociales entre las personas, que la procreación establezca nexos consecuenciales entre madres e hijos y que los vínculos genéticos posean significado invariable o cualidades distintas de los atributos sociales y culturales que les son asociados.

Del mismo modo, la idea de que las familias y la mayoría de las unidades domésticas comprenden normalmente adultos de uno y otro sexo y su prole ignora la actual popularidad de los matrimonios sin hijos, la existencia de familias construidas solamente por ADOPCIÓN o por otras formas de inseminación, la creciente frecuencia de padres solteros y de hogares con un solo padre en las sociedades occidentales, al igual que la creciente visibilidad de las uniones homosexuales, a menudo con niños, y que pueden integrar la relación sexual entre dos o más adultos que pueden residir o no en el mismo hogar. Nuestra noción convencional de familia es también insensible a la diversidad económica, social e histórica. ¿Se incluyen las familias adoptivas? ¿Qué lugar ocupan los hijos de uno de los cónyuges? ¿Qué hay del incesto (véase TABÚES DE INCESTO)? ¿O de las unidades domésticas con sirvientes, esclavos y concubinas? ¿Hay lugar para los muertos, es decir, los ANTEPASADOS, en las familias nucleares? JT

Otras lecturas Bartholet, 1993; Jane Collier y Yanagisako, 1987; J. Goody, 1983a; Harris, 1991; Hewlett, 1991; A. Kuper, 1988; Peristiany, 1976; Rivers, 1914a; Weston, 1991.

familia compuesta Grupo de familias nucleares unidas por un esposo

común, en general el marido en el sistema de matrimonio poliginico. MR
Véase también POLIGINIA.

familias elementales Son aquellas compuestas de marido, mujer e hijos. MR

familias extendidas Consisten de una serie multigeneracional de FAMILIAS NUCLEARES que viven generalmente como grupo doméstico común. Por ejemplo, una familia compuesta por los padres y sus hijos casados es una familia ampliada *linealmente*. A la muerte de los padres, la familia se convierte en ampliada *colateralmente* siempre que los hermanos permanezcan juntos. Las familias ampliadas son a menudo transitorias y se disuelven con la muerte de los padres, cuando la herencia hace posible dividir el patrimonio familiar entre las unidades domésticas componentes. MR

Véase también CICLO DOMÉSTICO, FAMILIAS TRONCALES.

familias nucleares Las compuestas por marido, mujer e hijos. MR
Véase también FAMILIA.

familias troncales Son FAMILIAS NUCLEARES con la adición de uno o más parientes que no constituyen por sí mismos una familia nuclear independiente. La forma más común consiste de una pareja casada, sus hijos y un genitor de edad. Es en general un estadio del CICLO DOMÉSTICO más que una forma permanente. MR

Véase también FAMILIAS EXTENDIDAS, UNIDADES DOMÉSTICAS.

familia unida Véase FAMILIAS EXTENDIDAS.

fenomenología Es un movimiento filosófico cuyo principal objetivo es des-

cribir fenómenos en su forma más radical, tal como se presentan antes de ser definidos por vía de suposiciones. Por «fenómenos» se entiende todo lo que percibimos y tal como lo percibimos. Sus comienzos se asocian a la obra de Edmund Husserl (1964, 1970) en el período inmediatamente anterior a la primera guerra mundial. Husserl entendía la fenomenología como un método de descripción más que de investigación analítica o empírica. La verdad de las descripciones fenomenológicas no se cree que resida en datos obtenidos por los sentidos ni en la observación experimental, de donde que la fenomenología no se considere empírica. Y, por definición, tampoco son sus descripciones verdaderamente analíticas como, digamos, en un sistema formal de lógica o matemática.

Según Husserl, el problema de las ciencias inductivas (lo que él llamaba empiricismo, psicologismo y comportamentalismo) reside en que sus supuestos básicos no son examinados. Estas ciencias siguen presuponiendo el mundo que dicen examinar. Y aunque son ciegas a este hecho, presumen más que descubren el mundo en términos naturalistas: la consideración de que todo lo que es real lo es objetivamente, de modo que incluso lo psíquico debe ser comprendido —si es posible de modo absoluto— en términos de lo físico.

Lo que se supone que garantiza la verdad de las descripciones fenomenológicas es la suspensión sistemática de todos los supuestos previos. Apartados éstos, por definición queda uno con la visión inobstruida de las formas esenciales, esto es, los «fenómenos». La intención es reducir los fenómenos en el sentido de devolverlos a sus formas más básicas, es decir, trascendentales o no contingentes. En otros términos, el fenomenólogo se propone circunscribir los fenómenos sin más límites que ellos mismos, de donde

que el procedimiento se conozca por el nombre de «reducción» o «circunscripción» fenomenológica.

Es difícil sobreestimar la radicalidad de este procedimiento, pues lo apartado es la existencia, que se da por sobreentendida. ¿Cómo es posible hacer afirmaciones sobre algo tan hipotético como la percepción diaria de la realidad, lo que Husserl llamó la «actitud natural»? Husserl propone al efecto la técnica de la variación imaginativa, en virtud de la cual las propiedades de una cosa son sistemáticamente puestas en tela de juicio, hasta el punto de que uno llega a los límites en ausencia de los cuales la cosa deja de poder existir.

El primer fenómeno iluminado por la época, y el más importante, atañe a la propia consciencia, que lejos de ser un terreno interior y subjetivo opuesto a la sustancia exterior del mundo objetivo, se convierte en campo de experiencia estructurado en torno de una bipolaridad sujeto-objeto. Husserl habló de esta estructura esencial de la consciencia como «intencionalidad», con lo cual quería significar que el objeto visible y el sujeto testigo son lo que son sólo en virtud de su existencia simultánea. En otras palabras, en oposición directa al dualismo cartesiano, y pese a la acepción usual de «intencionalidad», la consciencia no es subjetiva ni objetiva, sino una dinámica empírica que genera ambos principios ontológicos.

La fenomenología de Husserl fue muy criticada en razón de sus fines teóricamente insostenibles de conocimiento enteramente libre de presunciones. Del mismo modo, encontró dificultades respecto a la cuestión de cómo se constituían los propios fenómenos. En respuesta a las preguntas sobre este origen, Husserl postuló la existencia de un yo trascendental, cayendo así en el idealismo y el subjetivismo. En reacción a estos proble-

mas, los tres estudiosos más célebres de la fenomenología de Husserl, Heidegger (1962), Sartre (1956) y Merleau-Ponty (1962), reorientaron su perspectiva filosófica de modo distinto, pasando de la esencia trascendental a la existencia mundana, o de la forma pura a la práctica establecida. El propio concepto husserliano de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el mundo en el que construimos nuestra identidad, concuerda con esta visión.

La fenomenología no ha tenido demasiado eco en la moderna antropología profesional. Esta falta de influencia puede explicarse, en parte, por el hecho de que mientras la fenomenología ensalza el saber no empírico, la antropología moderna ha surgido como ciencia resueltamente experimental. No obstante, que la antropología haya prestado tan poca atención a la fenomenología es un hecho curioso si se tiene en cuenta que ésta ha establecido señalados enclaves en la psicología y la sociología (psicología fenomenológica (Berger y Luckmann, 1966) y la etnometodología (Garfinkel, 1967). En la antropología actual se observa la tendencia al uso vago del término «fenomenología» para referirse a cualquier modalidad interpretativa o simbólica de la disciplina. Puede que la mención más notable de la fenomenología por parte de un antropólogo se encuentre en *Tristes tropiques* (1963c), donde LÉVI-STRAUSS la rechazó en razón de su subjetivismo. Irónicamente, a pesar de la ausencia de sujeto en las «estructuras» levi-straussianas, hay algo sustancialmente próximo a las «esencias» del fenomenólogo.

De hecho, cuando se considera desde la perspectiva de sus metas intrínsecas, contrariamente a su autoidentificación como ciencia positiva, la antropología social muestra en general una profunda similitud con la fenomenología. Pese a su énfasis en el trabajo empírico de campo, la

marca diacrítica más importante de la investigación antropológica es la proscripción del etnocentrismo. En términos llanos, esta proscripción o advertencia disciplinaria de dejar de lado toda presunción o prejuicio de la cultura propia es una forma de la fenomenología reduccionista o circunsriptiva, sólo que en lugar de proceder simplemente por vía intelectual a través de experimentos del pensamiento, la circunscripción antropológica procede por la vía práctica mediante la disrupción de significado causada por la confrontación directa con otras culturas.

Lo que la antropología trata de descubrir con ayuda de esta forma de circunscripción o delimitación especial (etnografía) tiene algo fundamental en común con la noción fenomenológica. Cualquiera que sea la actitud actual de la antropología frente al evolucionismo y el universalismo, e independientemente de la característica contextualización sociológica y cultural de sus hallazgos, los objetivos de la antropología de lo «primitivo» son siempre, en cierto sentido, esencias humanas. El significado relevante no tiene nada que ver con lo rudimentario y retrasado, sino que trata más bien de qué es primero y fundamental, antecedente que no es cronológico sino continuamente presente (Leenhardt, 1975; Agamben, 1995). Lo «primitivo» —desde lo ceremonial y vinculado al parentesco hasta lo que atañe a la razón y al mito— son buscados por los antropólogos como aquello que indefectiblemente hace humanos a los humanos, incluso si ya ha dejado de pensarse que estos fenómenos puedan captarse en los términos absolutos del naturalismo ontológico.

La identidad clara entre antropología y fenomenología ha sido puesta de manifiesto en las relativamente pocas monografías antropológicas donde predomina un enfoque genuinamente fenomenológico. En este sentido, *Divinity and expe-*

rience (1961) de Godfrey Lienhardt y *Do kamo* (1979) de Maurice Leenhardt, aunque decididamente diferentes en su estilo etnográfico, son ejemplares. Es difícil decir exactamente dónde trabaron estos dos eruditos conocimiento con la fenomenología. Lienhardt fue formado por su mentor EVANS-PRITCHARD —cuya celebrada conversión al enfoque histórico por encima del FUNCIONALISMO fue, discutiblemente, más bien una cuestión de anticientificismo que otra cosa—, y quien había sido influido por la filosofía de corte hegeliano de R.G. Collingwood; no cabe duda alguna de que Maurice Leenhardt conoció el pensamiento de Heidegger (Clifford, 1982). Y ambos eruditos conocieron igualmente los trabajos de Lucien Lévy-Bruhl, cuya noción parológica de «participación» es, por encima de la «causación» y contra ésta, intrínsecamente fenomenológica (Leenhardt, 1975; Cazeneuve, 1972). Por último, vale la pena conjeturar que, en su aproximación al estudio de la RELIGIÓN primitiva, ambos autores estuvieron influidos por sus propios estudios religiosos, donde la fenomenología había sido una importante línea de pensamiento (Otto, 1923; Leeuw, 1938).

En cualquier caso, tanto *Divinity and experience* como *Do kamo* buscan entender la religión de los dinka y los canacos, respectivamente, dejando radicalmente aparte la actitud natural del pensamiento occidental en favor de una consciencia no dualista y empírica del mundo. Y mientras que el rico ejercicio fenomenológico de Lienhardt es frenado por su adhesión a una interpretación tropológica, el estudio de su homónimo francés describe el mundo no dualista canaco como aprehensión exhaustiva y —revelando cuán radical puede ser la fenomenología— otorga genuina credibilidad a ese mundo precientífico. Sea cual sea la posición de la fenomenología o de la antropología como conjun-

tos de doctrinas teóricas, cada disciplina destaca peculiarmente como modo de pensar crítico que progresa aplicado a sí mismo: una y otra proceden suspendiendo deliberadamente sus propias presunciones. Ambas son, pues, singularmente revolucionarias, y por esta razón crucial, su afinidad es profunda. TMSE

Otras lecturas Binswanger, 1963; Bruzina, 1970; Lyotard, 1991; Natanson, 1973; Schutz, 1962-1966, 1967; Spiegelberg, 1960; Zaner, 1977.

fertilidad Véase RITUS Y CULTOS DE FERTILIDAD.

festivales Véase RITUAL.

fetiché Es un objeto imbuido de potencia ritual, a menudo envuelto en tabúes y que confiere beneficios materiales a su poseedor. MR

feudalismo Véase COLONIALISMO, EVOLUCIÓN.

filiación Proceso por el que los individuos son socialmente asignados a sus padres. Establece vínculos paterno-filiales y los derechos legales relevantes basados en esta relación. MR

filiación complementaria Proceso por el que los hijos de un sistema de descendencia unilineal se vinculan con el padre ajeno a su estirpe y a los familiares de éste. Así, en un sistema matrilineal, la filiación complementaria implica la creación de nexos de afecto y obligación entre el hijo y su padre y familiares de éste; en un sistema matrilineal, con los familiares de la madre, en particular con el hermano de ésta. MR

Firth, sir Raymond William (1901-19??) Raymond Firth nació en Auckland, Nueva Zelanda. Estudio Eco-

nómicas antes de trasladarse a Inglaterra en 1924 para doctorarse en esta disciplina. En la London School of Economics trabajó conocimiento con Bronislaw Malinowski y desplazó su interés hacia la antropología, aunque sus conocimientos de Economía fueron siempre perceptibles en toda su obra. Se doctoró en 1927 con una tesis sobre la economía maorí. Excepcionalmente una corta estancia en Australia, impartió siempre clases en la LSE durante el resto de su carrera, ocupando la cátedra de Malinowski en 1944 y retirándose en 1968. Durante este tiempo fue el principal impulsor de los estudios de antropología en la LSE y contribuyó notablemente en la educación de una distinguida cohorte de estudiantes, entre ellos Edmund LEACH, su sucesor en la cátedra. Fue ennoblecido en 1973.

Los intereses etnográficos y teóricos de Firth son enormemente vastos. Es difícil encontrar algún tema que no tratara. Publicó monografías sobre trabajos de campo realizados entre los maoríes de Nueva Zelanda (1929), los tikopía de las islas Salomón (1936, 1940, 1967, 1970), pescadores malayos (1946) y urbanitas londinenses (1956c; Firth *et al.*, 1970). Su *We the Tikopia* (1936), obra de gran extensión (más de 600 páginas) y carácter discursivo, no tardó en convertirse en un clásico, aunque son muchos más hoy los que citan el libro que los que realmente lo han leído. Ejemplo de FUNCIONALISMO, señalaba cuántos aspectos de la vida estaban interrelacionados, aunque prestó poca atención a cómo y por qué. El mismo Firth reconoció que este defecto estructural representaba un problema y volvió a su interés por la economía para corregir en sus obras siguientes.

Firth fue uno de los fundadores de la ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, en cuyo seno demostró un gran interés en cuestiones de elección individual, estructura de las instituciones económicas y organización

de los asuntos pertinentes. Así, su obra sobre RELIGIÓN y SACRIFICIO trató preferentemente los aspectos prácticos de los sistemas de creencias, explicando su funcionalidad y racionalidad en términos económicos. Su opinión de que las creencias culturales estructuraban la vida económica ejerció gran influencia en Karl Polanyi (véase DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA).

Gran defensor del funcionalismo de Malinowski, Firth (1956a, 1957) intentó proporcionarle un sólido marco teórico que acogiera y explicara el CAMBIO SOCIAL. Sus obras más conocidas en esta línea se centraron en la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que, argumentó, debía distinguirse de la estructura social (Firth, 1951b, 1964). La segunda fijaba las reglas del juego, dijo; la primera, el comportamiento real de los actores. Su nuevo estudio de los tikopía después de un DESASTRE NATURAL constituyó una lección particularmente expresiva sobre la gran flexibilidad que encierran las estructuras sociales aparentemente fijas (Firth, 1959) y defendió este enfoque en la antropología social británica frente a los ataques de los antropólogos culturales norteamericanos, que lo juzgaron excesivamente sociológico (Firth, 1951a; véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL). Tras su retiro desempeñó un importante papel en la armonización de ambas tradiciones en el curso de las visitas que realizó a América del Norte en calidad de profesor invitado. TB

folclore Del inglés *folklore*. Conjunto de materiales culturales atribuidos a sociedades premodernas y analfabetas o campesinas, aislados y preservados oralmente o en canales de comunicación no institucionales y tradicionales (transmitidos y cuya autoridad depende primordialmente de que hayan persistido en el tiempo más que de su contenido prag-

mático probado o lógico). La voz fue acuñada en 1846 por el anticuario británico William John Thoms en sustitución de «antigüedades populares» y era el equivalente inglés de la voz alemana *Volkskunde* en uso desde 1787. El término «folclore» se ha incorporado a muchas lenguas para designar bien ese caudal de materiales culturales, bien la disciplina dedicada a su documentación y, en general, se entiende que la folclorística atiende tanto a la disciplina como a sus métodos y teorías, en contraposición con los materiales que los informan.

Los usos actuales de la voz suscitan dos imágenes contrapuestas: las huellas de un pasado idealizado, estéticamente satisfactorio y políticamente sereno frente a los restos de un premodernismo irracional y supersticioso. Especialmente en la Alemania de los siglos XVIII y XIX, aunque también en otros escenarios, el nacionalismo romántico u otros nacionalismos étnicos y lingüísticos (incluso poscoloniales) han sido piedra de toque a la hora de conceptualizar e institucionalizar este campo. De hecho, el desarrollo original de *Volk* (pueblo) y *Volkskunde* (folclore) puede entenderse en parte como la respuesta nacionalista alemana al legado de la Francia napoleónica con su filosofía de la Ilustración y del expansionismo imperial (Cocchiara, 1981).

Identificando y tratando de institucionalizar rasgos humanos basados en la lengua y la historia comunes (en especial la identidad étnica o racial basada en la lengua), ese nacionalismo romántico presentaba una contrapropuesta al programa de la Ilustración del XIX fundamentado en el racionalismo objetivo y pragmático. Para los nacionalistas románticos, la comunidad popular se convirtió en reserva de una lengua vernacular y de un supuesto caudal de conocimientos o creencias indígenas compartidos, a menudo poéticos, imaginativos o espirituales en

su contenido y generalmente transmitidos cara a cara por los miembros de la comunidad (sin que mediara la imprenta ni fueran generados o propagados por impersonales instituciones).

Estas características fueron tomadas positivamente como base psicológica e ideológica para una identidad nacional emergente. Así, Johann Gottfried von Herder, quien reunió y publicó canciones populares en lengua alemana a finales del siglo XIX, y los hermanos Grimm, con sus colecciones decimonónicas de cuentos populares (*Märchen*) y leyendas, siguieron una política de selección destinada a suministrar una base cultural tanto en pro de una conciencia nacional común como para educar apropiadamente a los niños imbuyéndoles una ética y lealtad para con una nación-estado alemana políticamente aún por realizar. En los estudios folclóricos europeos ha privado hasta hace poco el interés por cartografiar las modalidades regionales, nacionales e internacionales. Esta escuela histórico-geográfica se centró en la identificación y comparación a nivel mundial de formas de expresión cultural características de comunidades, regiones, grupos lingüísticos o naciones. El mejor ejemplo de esta dedicación se encuentra en la obra de Antti Aarne *The types of the folktale* (1928). A su vez, la mitología indoeuropea comparada del siglo XX de Georges Dumézil (1981) comparte con la obra mencionada honddas raíces en la filología comparada y en la lingüística histórica, pero no se considera que forme parte de la folclorística histórico-geográfica.

El desarrollo de los estudios del folclore en la Inglaterra del siglo XIX contraponía una base cultural premoderna, apenas sobreviviente en las comunidades rurales, a un urbanismo industrial deshumanizador y desmoralizante, considerado por algunos intelectuales victorianos

particularmente destructivo para la moralidad de la clase trabajadora. Así, el tema del nacionalismo étnico, aunque presente en otros estudios del folclore del Reino Unido (especialmente en Irlanda, Gales y Escocia), fue menos prominente en la propia Inglaterra, donde fue sustituido por una crítica nostálgica de la industrialización y la modernización.

El estudio del folclore en Inglaterra adoptó una posición intelectual contraria al FUNCIONALISMO británico de principios del siglo XX, teoría antropológica que destacaba el estudio sincrónico de los sistemas sociales considerados estructuralmente coherentes y, al mismo tiempo, «funcionales». Los funcionalistas rechazaron el estudio históricamente reconstructivo y orientado hacia el pasado en torno a «sobrevivientes culturales» amenazados, suponiendo que cuando estos materiales culturales perdían utilidad para mantener a una comunidad (física, social o ideológicamente) desaparecían sin más. Pero si las propiedades culturales encontraban uso, habría que considerarlas funcionales, y era tarea del investigador el descubrir cómo operaban. La teoría implicaba un modelo utilitario, modernista e inspirado por la Ilustración en lo que se refiere al cambio social como adaptación que produce «instantáneas» sincrónicas de las comunidades. El estudio del folclore, por otra parte, se inclinaba por una investigación «salvaje» de los materiales culturales, a menudo fragmentarios y en peligro de extinción. Los folcloristas no suponían que esta fragmentación implicara inutilidad, en especial en vista de la importancia estética o ética de su material, y sostuvieron que el cambio es con frecuencia producto de influencias externas agresivamente intrusivas y destructoras, más que prueba de adaptación indígena. Sin embargo, si la antropología funcional adquirió especial impulso bajo los re-

gímenes coloniales (documentándose los costumbrismos para una mejor integración de las comunidades locales en las estructuras legales y administrativas coloniales), en la era POSCOLONIAL ha sido auspiciada por los nuevos estados, resueltos a promocionar la identidad nacional (por ejemplo, como hacen la Comisión Folclórica Irlandesa o la Academia Bangla en Bangladesh).

Mientras que el modelo folclorista inglés (y norteamericano) no era explícitamente antipragmático, una tendencia en su relación antagonista con el modernismo pragmático fue su enfoque en las producciones estéticas y expresivas (en especial textos verbales, pero también el saber costumbrista y ritual) más que en la producción material-cultural. Un importante producto del reexamen estético de textos originalmente orales o hallados en representación oral en contextos sociales particulares, como en la muy debatida «teoría de fórmulas orales» de la composición del verso épico desarrollada por Milman Parry y Albert Lord (Lord, 1960; Finnegan, 1977; J. Foley, 1990), fue la percepción de los modos analfabetos de producción textual. Entre principios y mediados del siglo XX aparecieron líneas muy diferentes de análisis textual. El ESTRUCTURALISMO (Lévi-Strauss, 1963a, 1969-1981, 1995; Bremond, 1973; Greimas, 1983), el formalismo (Propp, 1958) y más recientemente la etnopoética (Hymes, 1981; Tedlock, 1983; véase POESÍA) han aportado diferentes enfoques del significado y forma de los textos verbales. También la cultura material fue explorada con óptica estructuralista por Glassie (1975).

Así, el folclore y su campo de referencia varían con cada historia comunal o nacional en que se insertan e inciden en las diversas tendencias teóricas en lingüística y psicología, entre otras disciplinas. Antes de la era actual de historiografía

intelectual, muchas definiciones de «folclore» se limitaban a enumerar listas de tipos de material: actitudes, creencias y valores no institucionalizados de antes de la Ilustración, tecnologías indígenas preindustriales y productos y géneros de arte verbal como la épica oral, los cuentos populares, las leyendas, las canciones, los proverbios, los acertijos y, más tarde, los sermones y la narración de experiencias personales. Por otra parte, las homilias enseñadas en los seminarios, las novelas, o el primer libro del Génesis (a diferencia de la creencia en las hadas) se consideraban al margen de la folclorística y, por tanto, excluidos de estudio.

Tras varias décadas de minusvaloración de las cuestiones pragmáticas en los estudios folclorísticos norteamericanos a favor de los temas verbales, hacia 1960 se introdujo en Estados Unidos el término «vida folclórica» (*folklife*) para poner de relieve no sólo las artes verbales, el costumbrismo y los rituales, sino también un margen más amplio de producción material-cultural. En Europa, el saber popular (*Volkshunde*) no entró en marginación alguna de los estudios de la cultura material: el modo de fabricar pan o tejidos de una comunidad eran tan importantes como la narrativa popular. La adopción del término «vida folclórica» por los norteamericanos, influidos por los europeos (Dorson, 1972), reavivó el interés en cuestiones no exclusivamente centradas en los textos y más orientadas hacia enfoques sistémicos y fenomenológicos del estudio de las creencias. La lista de formas o procesos documentados seguía siendo sumamente variada, al hilo del interés particular de cada investigador, y prosiguieron los debates acerca de la «autenticidad» de las diferentes producciones culturales (entendiéndose por «autenticidad» un concepto clave en la valoración por parte de los folcloristas de la historia intelectual e ideológica de aquéllas).

Sin embargo, siempre ha habido y sigue habiendo aspectos comunes del campo de estudio en todas sus variaciones, como el carácter en peligro de extinción de muchos objetos de estudio. Naturalmente, las culturas memorísticas van perdiendo a sus generaciones más viejas, las reservas de información más profundas. Pero el folclore ha sido y es percibido como cultura de comunidades marginales, amenazadas o en pugna por sobrevivir: sistemas al borde de la obliteración. Desde su comienzo, este campo ha dejado claramente explícito su compromiso con la defensa de la cultura; no con su estudio desde una posición neutral, sino con el ánimo de preservar determinados materiales culturales ante los efectos corrosivos del «cambio social», la «modernización» u «occidentalización», el «capitalismo», el «consumismo», el «imperialismo cultural» etc.

Se ha discutido mucho acerca de las formas apropiadas de esta defensa. Los conservacionistas han ido alternando su interés por las «gentes» y por su «producción cultural» y preguntándose si la preservación del conocimiento es más importante que (o posible sin) la protección de las comunidades o poblaciones. De manera similar, son diferentes los conjuntos de relaciones entre los miembros de una comunidad cultural que generan y perpetúan el saber local y aquellos que social o pragmáticamente lo representan. Una variante conservadora fue encabezada en Estados Unidos a partir de la década de 1960 por Richard Dorson, director del Instituto del Folclore de la Universidad de Indiana, entendiéndose folclore (la disciplina) como documentación y análisis exclusivamente académicos, no como activismo social promotor de producciones culturales al margen de la academia ni como protección directa de grupos sociales. Dorson aplicó el término «falsoclore» («fakelo-

re») (1971) a las producciones culturales que citaban (o pretendían asimilarse a) formas preindustriales, vernaculares de base local que se presentaban ante una audiencia popular externa y postindustrial (por ejemplo, el a la sazón boyante *Folksong Revival*). Entretanto, los estudiosos europeos, con gran eco en Estados Unidos, reconocían determinados procesos como «cultura popular» en el seno de la sociedad urbana postindustrial (Bausinger, 1990). Esta crítica entrañaba el eventual reconocimiento de que la cultura ilustrada o literaria no excluía necesariamente ni marginaba a los procesos orales, al tiempo que señalaba que algunas prácticas de escritura debían entenderse como muestras del quehacer popular: desde los graffiti a las xerografías y la narrativa electrónicamente divulgada a todo el mundo, poniendo así de nuevo sobre el tapete el gran tema de las etnografías documentales (Finnegan, 1988). Más recientemente, el reconocimiento de la existencia de procesos «de creatividad popular» en las comunicaciones electrónicas interactivas resta validez al criterio de relación «cara a cara» como marchamo de pertenencia a un grupo folclórico; de ahí su presencia cada vez mayor en Internet.

En Estados Unidos, el movimiento de derechos civiles y el feminismo señalaron procesos de marginación y conservación cultural distintos de los tecnológicos o agroubanos. Los folcloristas norteamericanos, tanto académicos como «aplicados» (a la defensa de la cultura popular) destacaron que el folclore, como saber, valores, creencias y prácticas, deriva de las comunidades y es al propio tiempo agente de su constitución. La influyente definición de Alan Dundes (1966a) estipulaba que: «El término "pueblo" puede aplicarse a cualquier colectivo cuyos miembros comparten al menos un factor común. No importa

cuál sea este factor de vinculación ... el grupo constituido por la razón que sea poseerá ciertas tradiciones que llama propias». Así, los grupos «populares» y su «cultura» compartida se dan en todos los planos de la sociedad: grupos profesionales y aquellos clasificados por género o edad (por ejemplo, niños de edades diferentes: sus manifestaciones comunes y compartidas constituyen su «grupo de edad» como lo percibimos los demás), cohortes históricas (supervivientes del Holocausto), asociaciones de voluntarios, y enclaves locales, étnicos, raciales y de clase. Este quiebro cuestionaba la importancia, si no la existencia objetiva, de «géneros» analíticos extrínsecamente definidos, a favor de una mayor atención a los géneros o categorías de producción cultural según los perciben sus practicantes. Un aspecto de este desplazamiento desde los artefactos a los eventos y procesos fue destacar los aspectos conscientes, reflexivos y críticos de los actos de comunicación. La documentación pasó de los textos y objetos a las formas de interacción social, los eventos y procesos de realización, la cultura popular compartida (con la mira puesta en su significado e importancia en la interpretación interna de los participantes) y en cómo estas interacciones crean y mantienen a los grupos sociales estableciendo la distinción entre «propios» y «ajenos». Aunque los procesos de consenso grupal siguen viéndose como interés central, el debate, la diferencia y la pertenencia múltiple o ambigua a determinados grupos tienen un papel directo y relevante. Los movimientos de defensa cultural airean cuestiones de identidad cultural en las presentaciones de grupos en los festivales folclóricos locales que ofrecen producciones culturales de origen étnico o regional, en museos de patrimonio cultural, etc. En Estados Unidos, el National Folk Festival alberga cada año mues-

tras de diferentes regiones y grupos étnicos y profesionales en el Capitol Mall de Washington (Regina Bendix, 1988; Kirschenblatt-Gimblett, 1988).

Ya en tiempos más próximos, la atención en los estudios pragmáticos (Baumann, 1977; Baumann y Briggs, 1990), prominente en la folclorística norteamericana desde finales de la década de 1960, se ha desviado ahora al examen de cómo trascienden las formulaciones culturales los actos individuales; así, «tradicional» como indicativo de la «autenticidad» de una práctica o texto se estudia actualmente como «tradicionalización» o proceso mediante el cual aspectos del pasado se evocan como importantes y señeros con relevancia general para los estudios históricos. La idea de contexto ha venido a designar no un conjunto previo de condiciones en que se dio una actuación o comunicación particular, sino como las formas en que los participantes de actos de comunicación negocian, y por tanto crean, esto es, que entienden marco y continuidad relevante como aspectos de la naturaleza del propio evento. Más allá de la catalogación de textos como objetos autónomos, la «intertextualización» adquiere renovado interés: cómo formulaciones específicas (verbales, materiales o acciones «según guión» del ritual o la costumbre) se transportan y se identifican de un evento a otro. El interés ya no reside sólo en la comparación taxonómica, sino en la conciencia que los participantes tienen de los rasgos taxonómicos como uno de los aspectos del fenómeno de la textualidad, la persistencia y mutabilidad de las formas culturales y sus significados consensuados a lo largo del tiempo y en diferentes contextos pragmáticos. Temas como el conflicto, la marginación, la colonización, la subversión y la representación ocupan un lugar destacado en el debate actual (C. Briggs y Shuman, 1993; Radner, 1993). El am-

bicioso objetivo no es sino el examen efectivo de cómo se confiere sentido a la interacción de la creatividad individual con las expectativas sociales y culturales, las formas del saber transmitido y la importancia de éste.

MM Otras lecturas Baumann, 1992; Ben-Amos, 1976; Briggs, 1993; Handler y Linnekin, 1984; S. Hollis *et al.*, 1993; Limón y Young, 1986; Paredes y Bauman, 1972; Toelken, 1979.

fonemas Unidades básicas de la estructura de sonido en el inventario subyacente de un lenguaje específico. Por ejemplo, la *p* aspirada y no aspirada de */ph/*in (pin) y */p/*in (spin) constituye dos sonidos, pero no fonemas, distintos (en inglés). Más bien se revelan como variantes contextuales o «alófonos» de un único fonema subyacente */p/*. Una posición fonémica independiente se establece

si la aparición se da en el mismo medio, como en el caso de */p/*/*b/* en *cu/p/* frente a *cu/b/*, «par mínimo».

LB

Véase también FONOLÓGIA.

fonología Rama de la LINGÜÍSTICA que trata de la organización de los sonidos en las lenguas naturales. La teoría contemporánea presenta representaciones fonológicas como la de la figura 1, relativa a la palabra inglesa *victim*. Estas representaciones tienen por objeto expresar la organización temporal de la actividad articuladora. Los «segmentos» de la figura 1 no son sino la notación taquigráfica de haces de gestos articulatorios contemporáneos representados por los «rasgos distintivos». Estos segmentos son registrados en una «plantilla CV [consonante-vocal]» que define el marco temporal básico donde se alternan consonantes y vocales (las dos clases princi-

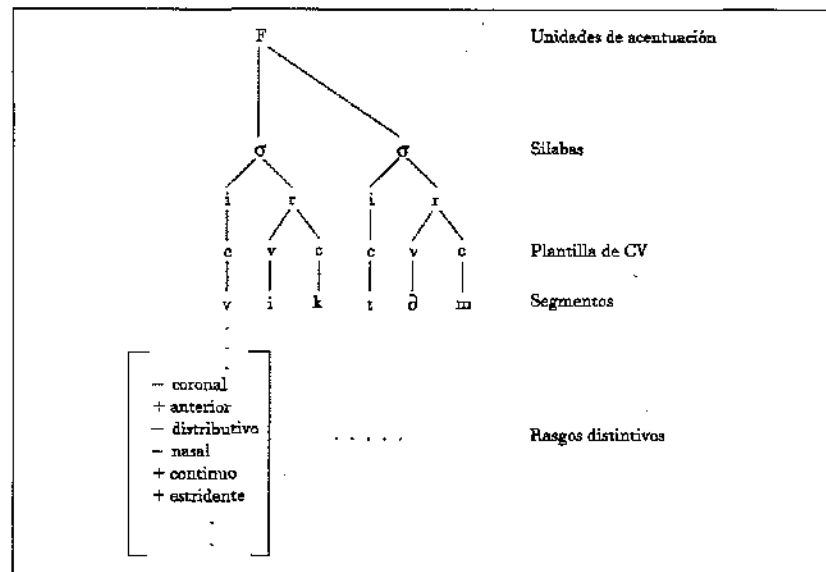


Figura 1. Representación fonológica de la palabra inglesa *victim*.

pales de segmentos). Dicho registro no tiene por qué proceder de uno en uno: los segmentos largos o «geminados» como la [t] de la voz italiana *vittima* son segmentos individuales representados en dos unidades temporales (CC). Cada ciclo de alternancia CV constituye una «silaba», cuyos subconstituyentes internos son el *inicio* y la *rima* (i/r). A su vez, las silabas se organizan en unidades tónicas o «metros» donde el acento prosódico/ortográfico recae en una silaba dada, aguda/grave/esdrújula, por elección específica de cada lengua.

LB

Véase también MORFEMAS, FONEMAS.

Forde, Daryll (1902-1973) Una de las figuras más importantes de la antropología social británica, aunque no plenamente apreciada. Era muy independiente y publicó poco. Fue también uno de los pocos antropólogos sociales de su tiempo que no perteneció al famoso seminario de MALINOWSKI en la década de 1930 y nunca pensó en la posibilidad de encabezar una «escuela» con jóvenes antropólogos. Sin embargo, quienes aprendieron bajo su magisterio o trabajaron con él le consideran una de las pocas figuras de importancia histórica en esta disciplina.

Cyril Daryll Forde nació en Londres en 1902, hijo de un clérigo de la Iglesia de Inglaterra. Cursó sus estudios en Londres, en cuya universidad se licenció en geografía y se doctoró en arqueología prehistórica. Años más tarde se asoció estrechamente con el gran arqueólogo V. Gordon Childe, teórico marxista de gran relieve académico, y en 1928 dio el entonces insólito paso de trasladarse a la Universidad de California, Berkeley, donde trabajó con A.L. KROEBER y Robert LOWIE y realizó trabajos de campo entre los yuma de California y los hopi de Arizona.

En 1930, con sólo veintiocho años, fue nombrado profesor de geografía y antro-

pología de la Universidad de Gales en Aberystwyth, donde prosiguió las excavaciones arqueológicas de la región e inició el estudio de los pueblos y ciudades galeses contemporáneos. En 1935 se trasladó a Nigeria para estudiar a los yako del río Cross. Pasó la mayoría de los años de la segunda guerra mundial como investigador del Ministerio de Asuntos Exteriores, y en 1945 ocupó la cátedra de antropología de su antigua facultad en la Universidad de Londres, donde permaneció hasta su muerte en 1973. Contrariamente a la moda del momento en Gran Bretaña, él conservó su devoción por una disciplina única que comprendía, eso sí, todos los aspectos sociales, biológicos, arqueológicos y lingüísticos que otros consideraban monográficamente, y formó a muchos de los jóvenes antropólogos de relieve de la década de 1950 y posteriores.

En 1944 asumió también la dirección nominal, a tiempo parcial, del Instituto africano Internacional de Londres, organismo a la sazón colonialista y semimoribundo, y lo transformó en la institución capital de estudios africanos: publicó la revista *Africa* y numerosos volúmenes de etnografía, entre ellos el importante *Ethnographic survey of Africa*, así como *African abstracts* y otros. Trabajó incansablemente en la administración del instituto; fue un editor meticuloso, estimulante y resuelto, y organizó y obtuvo financiación para una larga serie de seminarios en diferentes países africanos y con temática muy diversa, a los que acudieron no sólo académicos de toda Europa, sino que en muchas ocasiones fueron presididos por investigadores locales. Forde creó así una moderna red de estudiosos africanistas, no sólo en el campo antropológico sino también en el económico, geográfico, histórico, religioso y estético. Algunos ataques recientes contra Forde y el Instituto tachándoles de «colonialis-

tas» son totalmente infundados: muy pocos, de haberlos, han hecho tanto como él por romper las barreras intelectuales coloniales entre África y Europa. Su doctrina antropológica se conserva en la memoria de quienes le conocieron y gozaron de su ayuda, más que en sus propias publicaciones, con detallados estudios de la sociedad yako y su cultura (1941, 1958, 1964), además de incontables comunicaciones generales sobre los problemas de la investigación y el desarrollo, que ilustró con su vasto conocimiento de todos los campos del saber africanista, insistiendo en que la etnografía debe ser a la vez pormenorizada y basada firmemente en la consideración de factores ecológicos, económicos y demográficos. Forde razonaba y redactaba con gran agilidad y precisión y abominaba de quienes enmascaraban sus ideas con el fácil recurso a la jerga y a la pretenciosa «teoría». Su libro *Habitat, economy and society* (1934) y la publicación *African worlds* (1954), de la que fue editor, se cuentan entre las obras clásicas. Véase una lista de sus publicaciones en *Man in Africa* (Douglas y Kaberry, 1969).

JM

formas de vivienda Véase ARQUITECTURA.

Fortes, Meyer (1906-1983) Meyer Fortes nació en Britstown, provincia de El Cabo, Sudafrica, hijo de inmigrantes rusos. Encontró su vocación académica en la psicología, en la que se doctoró, y desde la que ayudó al desarrollo precursor de las pruebas interculturales. Su trabajo con niños discapacitados en el East End de Londres a finales de la década de 1920 y principios de la siguiente reforzaron su apreciación de la dimensión colectiva de los problemas humanos. Esto le llevaría más tarde a asociarse con MALINOVSKI, bajo cuya

guía se decantó totalmente por la antropología. Aunque en toda su obra subyace una faceta psicológica, en lo sucesivo fue consolidándose como uno de los funcionalistas estructurales más destacados (véase FUNCIONALISMO). Después de sus trabajos de campo entre los Tallensi de lo que hoy es Ghana a mediados de la década de 1930, obtuvo una cátedra en Oxford, pero vio su carrera truncada por la segunda guerra mundial. Tras un breve período en el nuevo Instituto de África Occidental en Accra volvió a Oxford antes de ocupar la cátedra William Wiyse de Cambridge, posición que conservó hasta su retiro en 1973. Murió en Cambridge en 1983.

Fortes contribuyó de manera señalada a la antropología del parentesco, de la política, de la religión y de la persona usando sobre todo material tallensi como base etnográfica de sus discusiones teóricas. Respecto al parentesco distinguió entre las vertientes doméstica y político-jurídica (véase, 1949b, 1945, respectivamente; también 1953). El primero giraba en torno a la FAMILIA, la unidad de producción y reproducción domésticas, cuyos límites eran en última instancia morales. Fortes seguía aquí a Malinowski al mantener que los mecanismos psicológicos del cuidado y la asistencia, que llamó «axioma de la amistad» y «regla de altruismo prescriptivo», eran a la postre más importantes que las normas y obligaciones legales operativas en el campo político-jurídico. Este último era el representado en el caso tallensi por el grupo de descendencia patrilineal o *soog*. Mientras que la familia era una institución básicamente temporal que moría con sus miembros, el grupo de descendencia era una corporación perpetua que, en razón de actuar frecuentemente como unidad en relación con otras de esta clase, podía considerarse como «persona moral».

Fortes distinguió asimismo entre descendencia y filiación, la primera conectando a varias generaciones en una línea (masculina o femenina) y siendo, por tanto, necesariamente unilineal, y la segunda conectando a los hijos con sus progenitores y siendo, por tanto, bilateral (véase Fortes, 1953). Con este punto de partida desarrolló la noción de FILIACIÓN COMPLEMENTARIA. También destacó los nexos verticales implícitos en la descendencia más que los horizontales entre grupos exógamos determinados por el MATRIMONIO, aspecto ulteriormente caracterizado como «TEORÍA DE LA DESCENDENCIA» y al que se opusieron los representantes de la «TEORÍA DE LA ALIANZA» (Edmund LEACH, Louis Dumont, Rodney Needham, etc., seguidores de LÉVI-STRAUSS). En opinión de Fortes, los GRUPOS DE DESCENDENCIA se autoperpetuaban y eran casi autónomos, mientras que para los teóricos aliancistas eran interdependientes en virtud de su exogamia y la consecuente necesidad de las mujeres respectivas para el matrimonio (véase especialmente Leach, 1957; Fortes, 1959a; Leach, 1960a; también Dumont, 1971b, cap. 19).

La posición de Fortes respecto de la descendencia promovió su interés por los ANTEPASADOS como objeto de culto, dado que personificaban al grupo de descendencia que habían iniciado (1987, caps. 3, 4). Su interés en la persona (1987, cap. 10) ha de vincularse con la familia, al menos inicialmente, dado que ésta representa el centro de la educación y la socialización. Pero aquí se revela asimismo importante al grupo de descendencia en el sentido de que la pertenencia a él, al igual que el matrimonio y la generación de hijos, es lo que hace persona moral del individuo. La plenitud de este carácter, no obstante, depende de alcanzar una «buena muerte» a modo de colofón de una vida plena, con herederos sucesores.

res. El culto a los antepasados es, al menos en parte, cuestión de eliminar u obviar los obstáculos que hayan podido poner en la vida de uno. En términos más generales, Fortes trató de alejarse de la opinión durkheimiana de la persona como elemento pasivo que respondía a los dictados sociales, sumándole el reconocimiento malinowskiano de la legitimidad de la consciencia de sí mismo y la reflexividad. La calidad de persona no sólo se adquiría con las aptitudes sociales, sino demostrándolas, en particular en el RITUAL. Sin embargo, para Fortes éste atendía también a lo desconocido, reflejando aquí el postulado de Malinowski de que el ritual interviene cuando el saber (técnico) se agota.

Como funcionalista, Fortes destacó la coherencia de las instituciones en la sociedad y su inclinación se decantaba claramente hacia lo sincrónico, restringiendo su idea de la dinámica social a la noción del CICLO DE VIDA. Su escepticismo ante las leyes generales no eran tan acusado como el de su amigo y colega de toda la vida EVANS-PRITCHARD, y desarrolló un concepto de parentesco que iba más allá del de Malinowski, concentrado en la familia nuclear. Al hacerlo, como Malinowski, no siempre resistió la tentación de generalizar desde su área de interés preferente para abarcar a la humanidad entera. Con todo, siempre se consideró un pragmático más que un teórico y jamás dejó de subrayar la importancia de la etnografía. Su reputación como docente no ha sufrido menoscado y sigue siendo muy alta.

RP
Otras lecturas J. Barnes, 1971; Fortes, 1969b, 1969 1970, 1978, 1983; Fortes y Evans Pritchard, 1940b; J. Goody, 1983b; Schnepel, 1991.

fotografía Figura como herramienta importante en la antropología desde la aparición de la disciplina en el siglo XIX,

y puede decirse que ambas disciplinas presentan una historia paralela, puesto que la fotografía sirvió, entre otras cosas, para dar autenticidad y documentar gran parte de la observación antropológica (Pinney, 1992). La fotografía adquiere una doble vertiente a finales del siglo XX, primero como herramienta y método de investigación, y luego como foco de estudio crítico del producto fotográfico mismo en términos de representación de imágenes.

En la producción de datos etnográficos se ha usado la fotografía convencionalmente como herramienta para captar e inventariar. Procede, no obstante, distinguir entre el uso incidental o auxiliar de una cámara como cuaderno de notas iconográficas y la exploración visual rigurosamente estructurada en la que tanto el sujeto como su percepción, registro y análisis se conciben en términos de comunicación visual. La fotografía tiene, pues, numerosas aplicaciones: en los procesos de la CULTURA MATERIAL y en comportamientos que no se expresan verbal o materialmente como el proceso social, la expresión corporal (cinética) y la dinámica espacial (proxemia). Quizás el ejemplo más notable lo ofrezca el trabajo de G. Bateson y M. MEAD (1942) sobre la socialización en Bali. La fotografía encuentra también una importante aplicación en antropología como medio de examen y documentación en estudios tan variados como la continuidad de las tradiciones de la cultura material, la historia de las comunidades y las identidades y la ETNOHISTORIA. Puede aportar una gran riqueza de datos: hay INFORMADORES que no sólo describen el contenido concreto de una fotografía, sino que al respecto articulan y proyectan sus actitudes, revistiendo la fotografía de un importante contenido emocional y psicológico (John Collier y Collier, 1986, pp. 99-132). Estos datos pueden ser cualificados

y cuantificados con ayuda de métodos corrientes en el campo de la psicología, como la prueba de percepción temática adaptada a situaciones antropológicas. Por otra parte, este uso de la fotografía debe incluir también la consideración de roles culturalmente específicos de inscripción visual y su relación con la memoria, el significado de la fotografía misma como objeto cultural, y en última instancia, los componentes culturales de la propia percepción visual.

Si la documentación de datos etnográficos sigue siendo el cometido principal de la fotografía, no es menos cierto que al respecto caben no pocas reflexiones. La crisis de representaciones en el texto antropológico ha venido a sugerir otras aplicaciones de la fotografía, que ya no puede considerarse sólo como transcripción simple de la verdad cultural, ni siquiera en sus aspectos más elementales. Pese a la apariencia de objetividad, relacionada con el progreso de la tecnología, el uso de la fotografía debe considerarse siempre sobre bases culturales y como respuesta cultural específica frente a una situación dada. Así, tanto lo que se considera objetivo importante que registrar con la cámara y el contexto de su interpretación han cambiado radicalmente con el tiempo. Y éste es el postulado básico de gran parte del análisis desconstruccionista del legado fotográfico histórico de la antropología colonial (Banta y Hinsley, 1986; Geary, 1988; Edwards, 1992). Aunque esta nueva visión se ha centrado en gran medida en el material histórico acumulado, el análisis puede aplicarse igualmente al material moderno y sus aplicaciones consiguientes en monografías académicas, exposiciones museísticas o proyectos comunitarios. Tanto la teoría antropológica como la fotográfica han recurrido para estos debates a la ANTROPOLOGÍA MARXISTA, la teoría literaria, el psicoanálisis, la SEMIÓTI-

CA y las teorías POSCOLONIALES sobre relaciones de PODER (las de Foucault han sido particularmente influyentes). La importancia de la ontología del fotógrafo en la antropología y, en última instancia, la naturaleza arbitraria de sus significantes han formado parte del debate teórico al respecto: cómo fragmenta la fotografía el espacio y el tiempo trasladando el contexto inicial a otros nuevos donde adquiere significados diferentes, quizá más allá del primario y de la intención subyacente. A partir de ahí, argumentan muchos, las partes pasan por el todo, el sujeto resulta objetivado y se perpetúan estereotipos o se refuerza el PRESENTE ETNOGRÁFICO (Barthes, 1977; Tagg, 1988).

Este debate teórico ha tenido un profundo efecto en el uso que los antropólogos hacen de la fotografía, no sólo en su propio TRABAJO DE CAMPO (donde el carácter intrusivo del medio ha sido reconocido desde hace tiempo) y en el desarrollo de modelos reflexivos de producción de datos primarios (Caldarola, 1987; Piette, 1993), sino también en el marco más amplio de la política de representación que debe abordar las implicaciones éticas del significado fotográfico que se discute (L. Gross *et al.*, 1988). Si la ola POSMODERNA ha descentrado las certidumbres del realismo fotográfico provocando en ocasiones una parálisis metodológica e iconográfica, también ha ampliado los límites de las posibilidades fotográficas en la antropología, desde los proyectos de autorrepresentación (Penny Taylor, 1988) a su carácter de interfaz con la práctica contemporánea de las artes visuales (Banks y Morphy, 1997).

Aunque la descripción sólidamente basada en el saber etnográfico y dirigida a problemas específicamente antropológicos sigue siendo la función primaria de la fotografía en opinión de la mayoría de antropólogos, la reflexión sobre sus nexos

culturales es también importante. *EE Véase también ARTE, COLONIALISMO, ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA VISUAL.*

Otras lecturas Barthes, 1981 [maravillosa poética]; B. Nichols, 1981; Pinney, 1989 [útil resumen teórico sobre la naturaleza de la fotografía en contraste con la filmación]; Scherer, 1990; Sontag, 1977; Worth, 1981.

Frankfurt, escuela de Así llamada en razón de su sede, ofreció refugio a los intelectuales de la izquierda durante los años previos al ascenso de Hitler a la jefatura suprema de la nación. Fue el solar originario de la llamada teoría crítica, compleja mezcla de enrevesado pensamiento marxista, filosofía, psicoanálisis, especulación literaria y estudios sociales. Entre sus participantes destacan el ensayista Walter Benjamin, el psicoanalista Erich Fromm y el filósofo Herbert Marcuse. El heredero actual de la escuela es Jürgen Habermas, quien, no obstante, se ha alejado un tanto de las posiciones sostenidas por Max Horkheimer y Theodor Adorno, que se cuentan entre sus fundadores.

El principal reto de la escuela de Frankfurt surgió con el auge del nazismo, lo cual obligó a una reconsideración de la doctrina marxista ortodoxa. Los estudiosos de la escuela añadieron dimensiones culturales y psicológicas al modelo materialista de sociedad (Fromm, 1941) y desarrollaron la llamada escala F, una prueba psicológica todavía muy usada para estimar el autoritarismo que vincula a las constelaciones familiares con actitudes políticas (Adorno *et al.*, 1950). En parte por los resultados de esta prueba, muchos miembros de la escuela se trasladaron a Nueva York, donde fundaron la New School for Social Research. Su trabajo ulterior giró en torno a la investigación profunda de las paradojas de la

cultura de masas y trató de desarrollar una «dialéctica negativa» liberadora basada en la estética subversiva del arte moderno y en las posibilidades liberadoras de la erótica (Marcuse, 1968).

Dado su rechazo de la razón positiva o instrumental, la escuela de Frankfurt se considera a menudo precursora del POS-MODERNISMO romántico; sin embargo, sus miembros creían firmemente que el trabajo intelectual riguroso, el conocimiento —aun somero— de la contradicción humana y la exhaustiva crítica cultural eran las únicas vías posibles para alcanzar la libertad humana. CL

Otras lecturas H. Hughes, 1975; Jay, 1973; Wiggershaus, 1994.

fratrías Tres o más conjuntos de CLANES relacionados por su ascendencia común u otros tipos parentesco. Término hoy raramente usado. MR

Véase también SISTEMAS BIFRACCIONADOS.

Frazer, sir James (1854-1941)

James George Frazer nació en Glasgow, Escocia, en 1854, hijo de un farmacéutico. Estudió en la universidad local desde 1869 a 1874 y seguidamente pasó al Trinity College de Cambridge. Premiado en las dos, en 1879 obtuvo un puesto docente en Trinity, que le fue renovado cada año hasta convertirse en vitalicio. En 1908 aceptó la primera cátedra de antropología social en la Universidad de Liverpool, pero echó tanto de menos Cambridge que la abandonó al cabo de sólo cinco meses. A partir de 1914 vivió un tiempo en Londres y París, antes de morir en su querida Cambridge en 1941. Se le otorgó un título nobiliario en 1914 y en lo sucesivo acumuló tantos honores que probablemente ha sido el antropólogo más condecorado hasta la fecha.

Frazer es popularmente conocido como el padre de la antropología, aunque destacó inicialmente por sus estudios de los

clásicos y no cejó a lo largo de toda su vida en su empeño por editar textos griegos y latinos, al igual que semblanzas de las figuras literarias del siglo XVIII. Sus ediciones de Pausanias y Ovidio siguen gozando de gran prestigio. Su primera publicación fue un ensayo filosófico, pero su fama deriva de sus escritos sobre RELIGIÓN comparada, y en particular de la obra *The golden bough*, que, publicada en tres ediciones sucesivas, pasó de dos a doce volúmenes entre 1890 y 1915.

Este trabajo representa la aplicación más famosa de una teoría que había sido popularizada en las décadas de 1870 y 1880 por sir Edward TYLOR en Inglaterra y Wilhelm Mannhardt en Alemania, inspirada a su vez por la tesis darwiniana de la EVOLUCIÓN. Se basaba en la creencia de que las mentes de los humanos operan básicamente de igual modo, pero se habían desarrollado de modo diverso en función de la CULTURA y la CLASE a lo largo de la misma vía ordenada y linealmente. De ser cierto habría de ser posible tratar de igual modo las costumbres de los pueblos tribales y de los campesinos europeos como fósiles culturales representativos de estadios anteriores en la evolución de las sociedades civilizadas, y mediante estudio comparado construir una teoría general del desarrollo religioso de la raza humana.

The golden bough fue el intento más ambicioso de proceder con este estudio, reuniendo datos de todo el mundo y de todas las épocas. Fue posible por la enorme diligencia y laboriosidad de Frazer y por su conocimiento de gran número de lenguas: podía leer griego, latín, hebreo, francés, alemán, español, italiano y holandés. Pero lo que le motivaba era primordialmente su desconfianza y desprecio por la religión, en especial la basada en el ritual y la superstición. Educado en el seno de una devota familia presbiteriana escocesa y convertido al agnosticismo en

la Universidad de Glasgow, consideraba al cristianismo su máximo adversario.

La tesis central de la primera edición era que la religión primitiva se había fundamentado en gran medida en la veneración del espíritu feneciente y renaciente de la vegetación, personificada como dios e identificada con los gobernantes humanos que eran muertos al cabo de un plazo establecido o cuando perdían su poder. En la segunda edición llevó su tesis a cuestionar abiertamente la base del cristianismo, y añadió la importante tesis de que la consciencia espiritual humana evolucionaba a través de tres estadios: magia, religión y ciencia. En la tercera abandonó su ataque a la divinidad de Cristo, pero amplió enormemente el material de sus otras sugerencias. El resultado fue no sólo una importante estructura teórica, sino también un vasto compendio de prácticas RITUALES humanas, a menudo espeluznantes. Frazer trató de llegar a la máxima audiencia posible con un estilo deliberadamente vivo y accesible e indicando a su editor qué tipo de cubierta quería para sus obras, qué ilustraciones, qué papel y qué tipo de letra. Y sus deseos se vieron colmados. La recepción profesional de *The golden bough* fue al principio entusiástica, pero menguó progresivamente con cada nueva edición. Ello obedeció a un colapso de fe en la metodología usada por Frazer, declive que comenzó en el primer decenio del siglo y se completó en la década de 1920. En lo sucesivo la antropología centró nuevamente su interés en la estructura social y su función en las sociedades primitivas más que en asignarles un lugar en la evolución. A su vez, los historiadores de la religión declararon erróneas sus deducciones comparativas.

Al mismo tiempo, no obstante, la popularidad de *The golden bough* aumentó en proporción inversa a la opinión erudita. Frazer, como Freud, pareció haber descu-

bierto el salvajismo subyacente al barniz de la civilización y fue calificado de visionario a medida que el siglo XX asestaba hachazos a la fe en la civilización. Su chocante imaginaria halló enorme influencia en las obras de Eliot, Pound, Yeats, Edith Sitwell, Graves, Forster, D.H. Lawrence y otros. En la década de 1980 fue crucial para el filme *Apocalypse now* y en la celebrada novela norteamericana *The mists of Avalon*. La versión resumida de *Bough* publicada en 1922 ha seguido editándose y se ha integrado en la conciencia popular occidental.

En vista de lo dicho es sumamente irónico que Frazer fuera en verdad un clásico espécimen de Oxbridge. Sumamente tímido, procuró evitar los actos públicos, la enseñanza, las conferencias, la vida social y aun la lectura de los periódicos, y prefería adquirir todos los libros que entendiera útiles para sus pesquisas, para encerrarse seguidamente con ellos y trabajar en soledad. Y ciertamente trabajó: un mínimo de trece horas cada día, siete días a la semana y cincuenta semanas por año. No sorprende que sufriera problemas en la vista a partir de 1901 y que se quedara completamente ciego en 1931, a raíz de lo cual siguió trabajando con amanuenses. A pesar de sus exóticos intereses, nunca viajó más allá de Grecia, y su conocido anacoretismo fue objeto de numerosas chanzas. También su rectitud: cuando un crítico reveló que había malinterpretado una frase de Plinio, al punto dio conocimiento de ello al consejo del Trinity College sugiriendo que no sería ocioso reconsiderar el renovar el puesto. Su aislamiento se vio considerablemente reforzado por su esposa Lily, de origen francés, con la que se casó en 1896. Ella se impuso la tarea de garantizar que no fuera molestado con cuitas de otros, lo cual, junto con su nula inclinación a leer las críticas aparecidas en la prensa, contribuyó grandemente a la pe-

trificación de su pensamiento. RHut
Otras lecturas Ackerman, 1987; Downie, 1970; Fraser, 1990a, b; Leach, 1961c.

frontera Concepto ambiguo y polisémico. En Estados Unidos, por ejemplo, tiene la definición técnica de región con una densidad poblacional de menos de dos personas por milla cuadrada. En términos más generales se llama frontera a la región o zona donde entran en contacto dos o más culturas distintas, sociedades, grupos étnicos o MODOS DE PRODUCCIÓN. Dado que las regiones fronterizas suelen poseer pocos recursos fácilmente explotables por el estado, a menudo se caracterizan por un bajo nivel de control por parte de éste. Por lo común son zonas ya densamente forestadas, ya desérticas o montañosas, y el entorno habitado suelen considerarlas marginales o baldías. El bajo nivel de control estatal hace la frontera atractiva para facinerosos y rebeldes y ofrece refugio a grupos inconformistas nativos e inmigrantes. Estas regiones presentan típicamente poblaciones muy variadas desde el punto social y cultural y no son raros los conflictos armados. Las presiones de la ACULTURACIÓN y la asimilación suelen ser más leves que en las áreas urbanas y la resistencia al cambio y al control central es por lo general intensa.

En Estados Unidos, el concepto se asocia con el trabajo de Frederick Jackson Turner (G. Taylor, 1972), quien argumentó que la experiencia de frontera moduló la cultura norteamericana promoviendo la democracia, el igualitarismo y un acentuado individualismo, al tiempo que ofrecía una válvula de escape para las presiones de la urbe. Muchos estudiosos de la historia del Oeste rechazan hoy la tesis de Turner y ponen de manifiesto que la democracia era a menudo inexistente, la desigualdad omnipresente y la dependencia de muchos con respecto a

unos pocos muy marcada (Limerick *et al.*, 1991). La crítica más dura se ha dirigido, con todo, a la idea más o menos implícita de que la frontera era un erial despoblado. Es obvio que el indio americano nativo ya la había colonizado.

En Asia y en el Oriente Próximo, las fronteras se han asociado a menudo con zonas de contacto entre «la estepa y el sembradío», es decir, entre pastores nómadas y agricultores sedentarios. Owen Lattimore (1962) ha escrito extensamente sobre estas fronteras, subrayando sobre todo que coexisten en ellas el conflicto y la cooperación cuando los individuos pasan de un lado a otro. Las diferencias radican en condiciones geográficas y en los diferentes modos de adaptación que imponen. Thomas Barfield (1989) modificó y amplió el trabajo de Lattimore y demostró que las confederaciones de las estepas y el estado chino han conocido conjuntamente el apogeo y el declive durante milenios. También observó que el comercio y las incursiones depredadoras son medios alternativos para un mismo fin y que dichas incursiones violentas constituyen una forma de extorsión para obtener condiciones de comercio más favorables. R. Ferguson y N. Whitehead (1992a) discutieron una clase particular de frontera, la zona de contacto entre las sociedades estatales y «tribales» respectivamente (véase TRIBU). Observaron dos consecuencias generales de esta interacción: (1) un aumento de las guerras entre estados y tribus; y (2) un aumento del conflicto intertribal. Ambas figuras son importantes para la ETNOHISTORIA, dado que la ETNOGRAFÍA fue mucho más temprana en estas zonas. Así, debe tenerse extrema cautela al interpretar las versiones de los primeros observadores.

Richard Slatta (1983) concibió las fronteras a modo de membranas con una permeabilidad asimétrica para los indi-

viduos, el saber y las prácticas culturales, y los bienes materiales. Los grupos en contacto en las fronteras tienden a ser algo selectivos en los elementos que incorporan de una y otra parte. En la América del Sur meridional, la membrana fronteriza era especialmente permeable a criminales y campesinos fugitivos de la leva.

Por último, las fronteras son zonas donde las fuerzas externas configuran muchos eventos locales (véase COLONIALISMO, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL). Las condiciones locales modifican estas fuerzas y los esfuerzos de los actores locales. La resistencia local a las iniciativas coloniales, frecuentes en las zonas de frontera, pueden imponer una carga adicional a los recursos del estado y contribuir al malestar de la metrópoli o del país colonizador. Las acciones e interacciones de los pueblos de frontera llevan a menudo a la etnogénesis (formación de un grupo étnico) o a la transformación de las etnias (Chase-Dunn y Hall, 1997; véase GRUPOS ÉTNICOS).

La mayoría de los autores, con excepción de Turner, han señalado que algunos de estos grupos fronterizos usan y manipulan la frontera oficial en provecho propio. Por ejemplo, en el siglo XVIII y a principios del XIX las bandas apaches y comanches efectuaban profundas incursiones en el territorio de Nueva España al tiempo que mantenían pacíficas relaciones en Nuevo México. Más avanzado el siglo XIX, las bandas apaches se sirvieron del territorio estadounidense recién anexionado como base para sus incursiones en México. Más generalmente, cuando los estados se proponen monopolizar el comercio florece indefectiblemente la práctica del contrabando entre los grupos de frontera.

Muchos autores han observado asimismo que las fronteras no son permanentes sino móviles. El propio Turner señaló

el «cierre» de la frontera norteamericana en 1892 cuando los condados con una densidad inferior a dos personas por milla cuadrada ya no configuraban una línea clara de expansión hacia el Oeste. Sin embargo, según el censo Estados Unidos de 1990 son más de cien los condados del oeste con tal densidad demográfica (D. Duncan, 1993). Por último, una frontera puede ser un gradiente móvil de cosas distintas de la población humana.

TH
Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA. Otras lecturas Baretta y Markoff, 1978; R. Bartlett y McKay, 1989; Dunaway, 1996; Lamar y Thompson, 1981; Slatta, 1990.

funcionalismo Es (1) una metodología etnográfica distinta de la antropología en el campo de las ciencias sociales y humanidades; (2) una escuela histórica de antropología conocida también como «antropología social británica»; (3) una escuela de sociología y relaciones sociales que se propuso integrar la sociología, la psicología y la antropología; y (4) una «filosofía de las ciencias sociales» en la filosofía analítica angloamericana. El «funcionalismo» ha dejado de ser una etiqueta de amplio uso entre los antropólogos; pero ello se debe en parte a que el legado del funcionalismo es hoy un sobrentendido en este campo.

Enfoque etnográfico

El funcionalismo estudia cómo se interrelaciona una institución o creencia particular con otras y en qué medida contribuye a la persistencia bien del sistema sociocultural en conjunto, bien en sus partes. Es el equivalente sociológico de la regla básica de la ecología: que no es posible cambiar una sola cosa. El funcionalismo surgió en la década de 1920 como ruptura metodológica radical con las comparaciones manifiestamente fáciles

y descontextualizadas («entre los tales y cuales») patentes en gran parte de la antropología evolutiva del siglo XIX, en muchas exposiciones museísticas organizadas como secuencias lineales de progreso —muy criticadas anteriormente por E.B. TYLOR (1989)—, mapas difusionistas de rasgos culturales o complejos culturales limitados, o grandes narrativas ilustrativas del progreso de la razón, como *The golden bough* (1890) de James FRAZER.

El funcionalismo requería un método comparativo más elaborado, interesado en el significado de las instituciones y creencias para los integrantes de una sociedad, así como en las correlaciones e interconexiones sociales. Estas correlaciones no podían establecerse estudiado sociedades aisladas, sino mediante comparación de varias, centrándose por ejemplo en la relación entre los sistemas de parentesco matrilineal, la variación de cultivos, la brujería y la alta proporción de divorcios. Los funcionalistas preferían mostrar de qué modo el parentesco o la religión estructuraban ostensiblemente las instituciones económicas, cómo estimulaban los sistemas rituales la producción económica y organizaban la política, o cómo los mitos (anteriormente desechados como historias sin sentido o conjeturas) servían como pautas que codificaban y regulaban las relaciones sociales.

Este funcionalismo temprano de la antropología social británica tenía sus fuentes en la teoría sociológica durkheimiana, en particular en la noción de que lo social era un nivel de organización *sui generis* que no podía reducirse de manera simple a las intenciones y motivaciones de los individuos. Ejercía su fuerza moral sobre éstos mediante «representaciones colectivas» o por la «conciencia colectiva» (tanto la «conciencia» internalizada socialmente estructurada como

la «conciencia» cognitiva semiótica-mente pública). Así, el funcionalismo mantenía una tensión productiva entre la dedicación al contexto («holismo») y la comparación orientada hacia la problemática. También entre el enfoque de creencias, motivaciones y significado de los actores (de donde surgió la ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA) al tiempo que simultáneamente sostenía que los «hechos sociales» no pueden reducirse a la voluntad, el deseo o la cognición individuales (de donde surgieron el ESTRUCTURALISMO y el postestructuralismo «antihumanistas»).

Hoy la antropología mantiene su compromiso con la DESCRIPCIÓN DENSA etnográfica de las interconexiones entre diferentes partes institucionales y discursivas de la sociedad. Así puede observarse en diferentes palestras de investigación de los antropólogos de la ciencia (Trawick, 1988, 1992; E. Martin, 1994), quienes se niegan a limitarse a las paredes del laboratorio, la etnometodología de un procedimiento, una controversia o un género de comunicación. Otro legado del funcionalismo a la antropología es la constante dedicación a las comparaciones interculturales sociológicamente contextualizadas y su rechazo de las categorías teóricas de América del Norte y Europa como parámetros universales no verificados. Una vez más, aunque los retos de toda comparación en la actualidad son notablemente diferentes de los considerados a principios del siglo XX (véase POSMODERNO), también este aspecto proviene claramente del funcionalismo.

Escuela de Antropología

«Funcionalismo» es el nombre adoptado por Bronislaw MALINOWSKI, A. R. RADCLIFFE-BROWN y sus discípulos. Conocida también como «antropología social británica», en su período de formación este pequeño grupo influyó poderosamente

en las ciencias sociales, en los círculos académicos en general y en los debates sobre política pública. Basándose en el estudio intensivo de unas treinta sociedades distintas creó una especie de pauta o modelo de análisis y comparación continuos de la sociedad.

Las etnografías de Malinowski pronto se convirtieron en nuevo modelo textual con su estilo realista que revelaba el «punto de vista nativo» e implicaba al lector en la experiencia de «haber estado allí». Su autoridad radicaba en un extensivo estudio de campo y, todavía más importante, en su declaración en el sentido de que el funcionalismo metodológico desentrañaba la estructura de una sociedad y una cultura mejor de lo que podían hacerlo los misioneros residentes y administradores coloniales. La estrategia de sus textos consistía en representar al todo por la parte mediante el análisis de las instituciones clave (KULA de las Trobriand, BRUJERÍA de los azande), de las muestras culturales emblemáticas (*naven* iatmul, peleas de gallos balinesas) o de las estructuras privilegiadas (sistemas de parentesco, complejos de ritos y creencias, facciones políticas). Se reconocía la especial importancia del «punto de vista nativo», que Malinowski presentaba mediante una estrategia de TRADUCCIÓN tripartita: ofreciendo la transcripción del texto nativo, su traducción literal, y la versión en inglés actual. Llevando lo exótico a lo familiar trataba de mostrar que otras formaciones culturales encerraban asimismo una lógica a la vez cognitiva y social. Sus extensas descripciones y textos nativos aportaron a los etnógrafos mucho más material del que podía analizar por sí mismo. En consecuencia, sus monografías sobre las islas Trobriand (1922, 1927, 1935, 1948) se cuentan entre los relatos culturales y sociológicos más analizados por los antropólogos, fueran éstos estudiantes en

prácticas o profesionales que ensayaban nuevos enfoques teóricos. Aunque algunas de las formulaciones teóricas de Malinowski eran ingenuas (en particular su postrera teoría de la cultura basada en necesidades biológicas), fue enorme y duradera su contribución a la teoría del intercambio, el análisis del MITO como característica social y el cuestionamiento antropológico de la universalidad del complejo de Edipo. Propuso igualmente aplicar la antropología como saber práctico para el desarrollo y la reforma sociales y cosechó notables éxitos en la captación de fondos de las fundaciones Rockefeller y Carnegie para la formación antropológica, así como de la Oficina Colonial británica. El énfasis del funcionalismo en las estructuras incentivas y motivacionales nativas, sistemas legales, sistemas de propiedad y cultivo de la tierra, comercio e intercambio, sistemas de bienestar y asistencia sociales cuadraron particularmente bien con la política colonial británica de gobierno indirecto en la que se había encomendado a un grupo relativamente escaso de funcionarios la supervisión de un vasto imperio a través de las estructuras políticas y económicas locales.

Radcliffe-Brown fue el «otro» padre de la antropología social británica. Generalmente reconocido como el formulador de la teoría funcionalista, en gran medida lo hizo inspirado por la sociología durkheimiana y, así, consideraba a la antropología como sociología comparada global entre las culturas. Sostuvo que la estructura social (compuesta por roles, obligaciones jurídicas y normas morales) era el marco crucial de todo análisis comparativo (1952). En su tratamiento de las tensiones y conflictos entre los propósitos individuales y las funciones de las instituciones sociales, su noción de la estructura social ya insinuaba el legado anterior del lenguaje de la morfología

y la patología de los sistemas orgánicos (1957). El completar su propia monografía de campo sobre las islas Andamán (1922) le impuso una dura pugna, reflejo de sus primeros intentos de dejar claro el enfoque funcional. Éste no llegó a ser tan importante como su labor pedagógica, excelente sin lugar a dudas, en el curso de la cual estableció importantes programas de formación en África, Australia y Estados Unidos (Chicago). Su influencia fue particularmente clara en los estudios funcionalistas basados en el enfoque socioestructural comparado del parentesco y la política (Radcliffe-Brown y Forde, 1950; Fortes y Evans-Pritchard, 1940b; Schneider y Gough, 1961).

A E.E. EVANS-PRITCHARD, miembro destacado de la segunda generación se le reconoce el haber creado la forma clásica de la etnografía al estilo durkheimiano basado en la estructura social. Sus monografías sobre los nuer (1940, 1951, 1956) proporcionaron el segundo conjunto en popularidad de regías destinadas a la enseñanza de sus discípulos del difícil arte del reanálisis. Y su monografía sobre la brujería entre los azande (1937) se ha convertido en un clásico, en parte por su argumento comparativo que pone de relieve cómo los sistemas de argumentación se autoprotegen de la falsificación (el objetivo es aquí la ciencia epistemológica) y que las explicaciones técnico-pragmáticas no pueden resolver las cuestiones existenciales, morales y sociales («¿por qué yo?»).

Con demasiada frecuencia, las rivalidades por parte de los antropólogos norteamericanos han caricaturizado al funcionalismo como teoría panglósica de que todo está idealmente integrado o es funcional, argumentando que el funcionalismo no podía abarcar los cambios o no era sino un derivado del COLONIALISMO. Con ello se ignora la importante aporta-

ción de la escuela funcionalista de Manchester establecida por Max GLUCKMAN, quien vinculó la presentación casuística de los conflictos tomada de los estudios legales y el interés durkheimiano de Evans-Pritchard por los conflictos entre los intereses individuales y las fuerzas sociales. Uno de sus principales proyectos fue el intento de crear un mosaico de análisis regionales mediante una serie de estudios realizados en Rodesia del Norte (la moderna Zambia) a través del Instituto Rhodes-Livingstone (Gluckman y Colson, 1951), uno de los institutos de investigación social y económica dispersos por todo el imperio británico que se propusieron llevar a cabo la investigación agraria y la antropológica a un tiempo. Impulsado por su preocupación por la destrucción de las economías tribales causada por la leva de trabajadores para las minas de cobre, su primer director, Godfrey Wilson, propuso efectuar un estudio del trabajo en las minas. El gobierno colonial rechazó la propuesta como subversiva y le prohibió el acceso a las minas; a ello no fue ajeno el que fuera comunista (como Gluckman). Sin embargo, al gobierno no le había pasado inadvertido el deterioro de las economías tribales, y fue así como contrató a Audrey RICHARDS, quien escribió un estudio ya clásico sobre los bamba (1959), conocidos por encabezar muchas de las huelgas frecuentes en las minas. Victor TURNER (1957, 1967, 1969) señaló el punto álgido de este estilo de monografía funcionalista con su estudio del ritual ndembu, donde el análisis casuístico de los dramas sociales (tomado del modelo de Arnold van GENNEP de la forma ritual) se integra en un marco neofreudiano. Los análisis de Turner del proceso ritual y de la confusión (literalmente, fusión de conjunción) de los polos emocional y cognitivo del significado en símbolos ritualmente poderosos tanto para el individuo

como para su sociedad ejercieron una gran influencia en la escuela de antropología simbólica de Chicago en la década de 1970.

Aunque no es éste el lugar donde citar a todas las figuras señeras de la antropología social funcionalista británica—Abner Cohen, Elizabeth Colson, Mary Douglas, Raymond Firth, Meyer Fortes, Ernest Gellner, Jack y Esther Goody, Edmund Leach, Godfrey y Peter Lienhardt, Rodney Needham, S.F. Nadel, Emrys Peters, Julian Pitt-Rivers, Isaac Schapera, M. N. Srinivas y Peter Worsley son otros—es importante indicar, al menos de forma somera, algunas de las vertientes, métodos y contextos políticos usados por el funcionalismo y las circunstancias en que se desarrolló.

Funcionalismo estructural

La versión de Radcliffe-Brown del funcionalismo fue denominada a veces «funcionalismo estructural» en razón del acento que puso en la estructura de la sociedad. Este nombre, no obstante, suele asociarse más bien con el enfoque aplicado por el sociólogo norteamericano Talcott Parsons (1937, 1951a, 1954) con su visión interdisciplinaria que combinaba antropología, sociología y psicología en un «pastel de capas» conocido como modelo analítico de TEORÍA DE SISTEMAS casi cibernético. Los sistemas psicológicos, sociales y culturales pueden distinguirse analíticamente, sugirió, como niveles emergentes de organización, cada uno con su lógica de integración propia pero permeable a la información vehiculada en todos los demás. Del Departamento de Relaciones Sociales fundado en Harvard sobre esta idea surgieron dos antropólogos clave para la que luego sería la Escuela de Antropología simbólica de Chicago de las décadas de 1960 y 1970. Los sistemas sociales, sugeriría más tarde Clifford GEERTZ (1973),

se integran causalmente, mientras que los culturales lo hacen lógico-semánticamente, y los psicológicos psicodinámicamente. Normas tales como las regularidades estadísticas, añadiría David Schneider (1958), pertenecen a la esfera del sistema social; las «declaraciones imperativas» o los principios analíticos subyacentes a las formas conceptuales de la cultura pertenecen a los sistemas culturales o simbólicos. La organización y la estructura sociales forman parte del sistema social; los valores, normas, principios, símbolos y esquemas conceptuales son parte del sistema cultural.

Funcionalismo filosófico

Los filósofos han examinado el nivel lógico de diferentes variantes del análisis funcional (matemáticos, organicistas, teleológicos, cibernéticos) y su relación con las explicaciones por vía de modos causales e históricos (Hempel, 1959; Gardiner, 1964). Metodológicamente, Aberle *et al.* (1950) arguyeron que el funcionalismo no podía consistir en una especificación de listas de necesidades humanas y las diferentes instituciones funcionales equivalentes que podían satisfacerlas porque no había manera de delimitar ya la definición de necesidades ya los posibles equivalentes funcionales. Similarmemente, Blake y Davis (1964) señalaron la circularidad de derivar normas y valores de las regularidades comportamentales, declarando al propio tiempo que son éstas las que estructuran los primeros. Ernest GELLNER (1959b, 1970), manifestándose en calidad de filósofo antropólogo, es quizás el más claro en señalar que para la antropología el funcionalismo era primariamente una obligación metodológica para la búsqueda y examen de interconexiones más que una teoría de la sociedad. De forma filosóficamente menos rigurosa, los discípulos de Malinowski trataron de demostrar cómo habían sido aplicados

los métodos funcionalistas a diferentes áreas sustantivas de la investigación etnográfica (Firth, 1956a, 1957). Sobre los diversos esfuerzos de los parsonianos y otros sociólogos norteamericanos para poner en claro el funcionalismo estructural como conjunto de modelos y variables véanse los estudios de M. Levy (1968) y Cancian (1968). MF

funcionalismo estructural Véase FUNCIONALISMO.

Fürer-Haimendorf, Christoph von (1909-1995) Nacido en Viena en 1909, Christoph von Fürer-Haimendorf pertenecía a una familia que había servido a la dinastía Habsburgo desde 1273, y su padre había desempeñado un alto cargo en la administración austriaca. Estudió antropología con Schebesta, Frobenius y Heine Geldern en la Universidad de Viena a partir de 1927. Se doctoró en 1931, y en parte inspirado por MALINOWSKI se trasladó a Assam en 1936 para estudiar durante un año a los nagas. Volvió a la India en 1939 para proseguir sus investigaciones, pero fue internado como extranjero enemigo cuando estalló la guerra. Se le confinó en Hyderabad, pero aun así logró realizar durante tres años nuevos estudios de campo entre los chenchus, los reddy y los raj gonds. Se le permitió hacer otro tanto entre los apatani y otros pueblos del área de Arunachal Pradesh de Assam. Finalizada la guerra fue asesor del nizam de Hyderabad y creó varios programas educacionales y sociales para algunas tribus. En 1949 fue nombrado lector de antropología, y en 1951 profesor de esta disciplina en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de Londres, donde desarrolló el mayor departamento de antropología de todo el país. Visitó Nepal en 1953, sumando así una tercera área de competencia a Assam e

Hyderabad, en cada una de las cuales estudió la cultura de tres a seis sociedades, para publicar diez monografías etnográficas sobre sus trabajos de campo, entre las que se incluyen *The Chenchus* (1943), *The Reddis of the Bison Hills* (1945), *The Raj Gonds of Adilabad* (1948), *The Sherpas of Nepal* (1964), *The Konyak Nagas* (1969) y *The Gonds of Andhra Pradesh* (1979). También publicó otros volúmenes de ensayos y tratados teóricos, como *Morals and merit* (1967), claramente basado en su trabajo de campo.

La obra publicada revela apenas la parte más superficial de sus logros. Además de sus meticulosas notas de campo y diarios, fue el único antropólogo británico de entreguerras en darse cuenta de la importancia de la documentación visual. Su colección de fotografías en blanco y negro abarca más de diez mil casos distintos que ofrecen memorables aspectos de la cultura tribal, a los que hay que sumar diapositivas en color y en un número no menor que documentan mundos que el cambio experimentado ya no permite reconocer. Fue también el cineasta etnográfico británico más prolífico, empezando en la década de 1940 y rodando más de cien horas de película de 16 mm. Varios rasgos ayudan a explicar su capacidad como etnógrafo. Primero su curiosidad: se interesaba inmensamente por la gente que estudiaba, por sus exploraciones, por su deseo de conocer y comprender, y ello le conducía a otros temas y encuentros. Cuenta también su aptitud estética y su apreciación de la belleza, subyacentes a su fotografía y a su deliciosa presentación de las agraciadas gentes con que trabajó. Súmense a todo ello su prodigiosa memoria fotográfica y su autodisciplina, patentes en sus cuadernos de notas y diarios, con miles de páginas de comentarios tan vivos como perspicaces. Y no era menor su obvia simpatía por los pueblos tribales y la creciente

dificultad de su posición. Y corona estos rasgos su reconocida inteligencia. En la vida académica, los premios inmediatos se otorgan a quienes se ocupan de teorías abstractas. Aunque él propuso algunas ideas muy estimulantes, en particular acerca de la moralidad y la religión en la conferencia Frazer sobre «La vida ultraterrena en las religiones tribales de la India» y en la Henry Myers sobre «El sentido del pecado en perspectiva transcultural», su principal interés se centró en conocer y describir cómo fun-

cionan las sociedades. Un buen trabajo de campo requiere una forma especial de inteligencia, de la que él dio sobradas pruebas. Su enorme capacidad para hacer amigos y establecer fructíferas relaciones sociales, especialmente en situaciones difíciles, le ganaron la estima de sus colegas y colaboradores europeos y no europeos. Y siempre contó con la formidable ayuda de su mujer Betty, su colaboradora, organizadora de sus expediciones, su fuente de inspiración y, a la vez, una notable etnógrafa. AM

Geertz, Clifford (1926-) Clifford Geertz es sin duda el antropólogo cultural moderno más conocido, citado e intelectualmente influyente de Norteamérica. Director y fundador de la prestigiosa Escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, autor y editor de numerosos libros y artículos de referencia obligada, ganador del premio del Círculo de Críticos Literarios y de muchos otros honores y premios, además de colaborador de las más famosas revistas del ramo, ha hallado amplio eco en admiradas audiencias de campos tan diversos como la historia, la teoría literaria y la filosofía. En su propia disciplina, no obstante, ha sido aún más debatido y controvertido.

Geertz nació en San Francisco y cursó estudios en el Antioch College, donde su temprana ambición de escribir ciencia ficción fue abandonada en aras de la filosofía. En 1950, buscando algo «más empírico», se matriculó en la Escuela de Antropología del efímero Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, donde estudió bajo la dirección de Talcott Parsons, a la sazón empeñado en reunir la obra de Max WEBER y Émile DURKHEIM en una nueva clase de sociología sistemática norteamericana. Geertz encontró poco interesante a Durkheim y las teorías de Parsons le dejaron más bien frío, pero se volcó en Weber, en particular en su noción de *Verstehen* o comprensión del punto de vista del otro.

Decantándose por el enfoque weberiano, Geertz se enfrentaba al paradigma FUNCIONALISTA dominante en la antropología norteamericana de la década de 1950. Argumentó que el objetivo de la antropología no era descubrir leyes, modelos y normas, sino más bien la interpretación de lo que él llamó las «redes de significado» culturalmente específicas que tejen los pueblos y a la vez los

apresan. Estas redes simbólicas, entendía Geertz, eran la esencia de la vida social humana. Legitimaban las estructuras de poder y encauzaban los desordenados deseos humanos ofreciendo a sus seguidores un propósito y la intervención en un mundo ordenado y lleno de sentido. Para lograr esta comprensión había que recurrir a lo que célebremente denominó «DESCRIPCIÓN DENSA» de otra cultura, es decir, la presentación de pormenorizados y profundos retratos etnográficos de la misma.

Al hilo de su propia receta, Geertz ha dedicado gran parte de su tiempo al TRABAJO DE CAMPO. Su primera investigación le llevó durante dos años y medio al este de Java y de este período data una serie de libros importantes, entre ellos *The religion of Java* (1960) y *Agricultural involution* (1963c) que fueron muy aplaudidos no sólo entre los antropólogos sino también entre economistas y especialistas en temas de desarrollo. Sin embargo, su enfoque de la ETNOGRAFÍA se modificó tras leer a Herder, Humboldt y Dilthey durante su estancia en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. Como Ruth BENEDICT, con la que ha sido comparado a menudo, Geertz se sintió inspirado por los románticos alemanes en el hecho de destacar el componente y la apreciación estética de otras culturas. Su juvenil ambición de llegar a ser un escritor de ciencia ficción podía cumplirse ahora en el seno de la antropología; el artefacto ficticio era vestido de interpretación de los mundos culturalmente formados de los otros, que existían al margen de la acción social, pero en relación dialéctica con ella. Para Geertz, el esfuerzo weberiano por establecer una sociología comparada fue ahora desestimado; la comparación, afirmó, sirve para demostrar que las sociedades son de hecho incomparables: cada una es única, y es tarea del antropólogo hacer que el

lector aprecie esta singularidad mediante incursiones personales de imaginación informada y creativa en las «redes de significado» pobladas por los exóticos Otros.

Concentrado en la creación de una nueva clase de redacción antropológica, Geertz empezó a prodigarse más allá de las publicaciones profesionales con el propósito de acceder a una audiencia más numerosa. Su prosa adoptó ahora un estructura sintáctica compleja, llena de múltiples cláusulas, largas listas y alusiones eruditas a la filosofía, la literatura y la cultura popular. Dos colecciones de ensayos muy celebradas, *The interpretation of cultures* (1973) y *Local knowledge* (1983), contenían los textos más conocidos de Geertz e iniciaban a un público más amplio en su versión romántica y literaria de la antropología. Su creciente fama coincidió con su nombramiento en 1970 para el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.

Simultáneamente, Geertz emprendió nuevos trabajos de campo, primero en Bali y luego en Marruecos. Los segundos culminaron en su *Islam observed* (1968), donde se propuso comparar las prácticas y creencias que distinguían a los musulmanes de Indonesia y Marruecos, respectivamente. Pero más influyente fue su obra sobre Bali, que presentaba un sorprendente retrato de los balineses como desapasionados actores estéticos en una vasta obra cultural al margen del tiempo, opinión muy controvertida por otros etnógrafos, en particular Unni Wikan (1993). Los problemas inherentes a su aproximación cada vez más estética quedan bien reflejados en el que posiblemente es el ensayo más famoso de Geertz, «Deep plays: notes on the Balinese cockfight» (1972), donde afirmó que la pelea de gallos es un texto moral que imparte a los balineses lecciones sobre la subjetividad y la acción humana.

Ello es posible, pero los balineses no han sido consultados al respecto de semejantes conclusiones, que siguen siendo exclusivas de Geertz, quien, dicho sea de paso, tampoco repara en que las peleas de gallos se dan en muchas otras culturas que nada tienen que ver con Bali. Estamos, pues, ante una prosa evocadora que nos ilustra mucho sobre la sensibilidad del autor, pero puede que muy poco sobre Bali.

Quizás en respuesta a estas críticas, Geertz se ha retirado últimamente a posiciones más cautelosas en lo tocante al papel del autor antropológico a la hora de construir y definir la CULTURA. Su premiado libro *Works and lives* (1988) es un análisis de varias etnografías famosas como textos literarios. Sin embargo, aunque Geertz, usando su considerable talento poético, ha retratado a los antropólogos y a sí mismo como artistas de la cultura, la mayoría de los profesionales del ramo siguen considerando que su trabajo no es otro que ayudar a que se expresen los sujetos de su estudio, no expresarse ellos mismos.

CL. Otras lecturas Geertz, 1963d, 1980, 1995; Geertz *et al.*, 1979; Handler, 1991; Munson, 1986; Shankman, 1984.

Gellner, Ernest André (1925-1995) Ernest Gellner fue filósofo, historiador de las ideas y sociólogo del conocimiento, además de antropólogo social. Gellner era checo, judío, nacido en París y educado en Praga hasta que se trasladó a Inglaterra en 1939. Después de servir en la brigada de carros de combate checa en la segunda guerra mundial, regresó a Oxford y se licenció en política, filosofía y económicas. Se integró en el Departamento de Sociología de la London School of Economics en 1949 y fue profesor de filosofía en 1962. Ocupó la cátedra William Wyse de antropología social en Cambridge en 1984 y en

1991 fue fundador y director del Centro para el Estudio del Nacionalismo en la Universidad Europea Central de Praga, donde murió un mes antes de cumplir setenta años.

Gellner destacó entre los filósofos de su tiempo por su rechazo a la Escuela de Filosofía Analítica de Oxford. Su primer libro, *Words and things* (1959a), combinaba un análisis filosófico con una sociología del conocimiento que ubicaba a quienes defendían a esta escuela en un ambiente social, político e intelectual particular. Esta técnica fue una de las armas características de Gellner en sus críticas de los sistemas de pensamiento hegemónicos —islam, marxismo, psicoanálisis, relativismo y hermenéutica— y fue brillantemente usada en las descripciones de los objetos de estudio que más le interesaban: la Ilustración y la antropología social.

Realizó sus primeros trabajos antropológicos de campo entre los bereberes de Marruecos y en 1969 publicó *Saints of the Atlas* centrándose en el SISTEMA DE LINAJE SEGMENTARIO de un pueblo que había sabido pergeñar procedimientos e instituciones para resistirse tanto a la absorción por parte del estado marroquí como a imitarlo. Este trabajo de campo en Marruecos originó tres otras obras generales a la vez controvertidas y muy ilustrativas: *Muslim society* (1981) que situaba la vida religiosa y política de los musulmanes en el contexto histórico mundial e incluía la sorprendente yuxtaposición de Ibn Jaldín y David Hume, *Arabs and Berbers* (Gellner y Micaud, 1973) y *Patrons and clients* (Gellner y Waterbury, 1977), que exploraba temas de etnia y representación política en Marruecos y otros países del Oriente Próximo.

A principios de la década de 1970, Gellner empezó a publicar varios trabajos sobre la antropología soviética e inició los

estudios que le llevaron a realizar estudios de campo en Moscú en 1988. Su polémica con los marxistas occidentales se basó en su rechazo de los sistemas cerrados totalitarios. Sin embargo, también apreció la sutileza de los académicos de la Unión Soviética; *Soviet and Western anthropology* (1980) contiene una acertada exposición de su trabajo. Gellner fue durante quince años el enlace principal entre las antropologías soviética y occidental y fue aceptado como crítico riguroso pero amigo en la Unión Soviética (Gellner, 1988b). Fue testigo de primera mano de la transición de los esfuerzos relativamente modestos de la incipiente *perestroika* a una sociedad enteramente abierta cuando se produjo el colapso del imperio soviético. Escribió varios artículos sobre esta experiencia y modificó algunas de sus impresiones tempranas (Khazanov, 1992). Curiosa y característicamente, el producto principal de su experiencia no fue un estudio académico de los sucesos de 1989, sino su *Conditions of liberty* (1994), donde refleja las discusiones habidas sobre el futuro en Rusia a la luz de la historia y la ideología de las democracias occidentales. Las aportaciones de Gellner (1983, 1994) al estudio del NACIONALISMO se basaron en la historia de las naciones-estado europeas e introdujeron una dimensión no occidental a menudo ausente en la obra de los científicos políticos, al tiempo que acertadamente ponía de manifiesto que el nacionalismo es la reivindicación de que cada «cultura» debe ser soberana (aserto que declaró fundamentado en la antropología). Las grandes naciones se establecen eliminando a las culturas modestas, como en Francia. La resistencia a un estado puede expresarse como afirmación de que una cultura local debiera verse libre de la hegemonía ajena. Gellner argumentó con enorme proyección que la necesidad de estable-

cer grandes estados con culturas homogéneas era consecuencia de la transición de las sociedades agrarias jerárquicamente estables y cerradas a las industriales abiertas y con movilidad social; en obras ulteriores identificó este cambio con la Ilustración: la Gran Transición (Gellner, 1988a). Para Gellner, fue un período de auge cognitivo y económico que estableció una mentalidad científica, tecnológica y racional, menos cómoda pero más cierta que todo lo precedente y desde luego superior. Su combatividad en defensa de sus posiciones fue paradigmática: atacó a «la plaga hermenéutica» que, como dijo, le había acosado desde la filosofía y la sociología y luego desde la antropología (Gellner, 1975, 1992).

Con frecuencia se tomó a Gellner equivocadamente por una persona austera y aun distante. Pero era comunicativo y muy generoso con sus ideas y su tiempo: no cultivó los grandes pronunciamientos y teorías para llenar gruesos volúmenes. Gran parte de su mejor trabajo empezó bajo la forma de revisiones y artículos, más tarde incluidos en libros; era un incansable divulgador y participante en conferencias, muchas de las cuales organizó él mismo y le sirvieron para presentar ideas nuevas y originales que muchos eminentes académicos habrían reservado para ocasiones más ilustres. En Cambridge supervisó las tesis de numerosos doctorandos que luego han adquirido renombre como especialistas en el Oriente Próximo. JD

Otras lecturas J. Davis, 1991.

genealogías Listas de parentesco según relaciones de descendencia, «árbol familiar». El conocimiento y recitación de las genealogías cumplen a menudo importantes funciones sociales de legitimación y mantenimiento de la solidaridad. MR

generación En términos genealógicos, una generación es el conjunto de personas que guardan igual distancia de descendencia lineal respecto de un antecesor común real o hipotético. El *parentesco generacional* es un sistema terminológico que primariamente clasifica a los parientes por generaciones. MR

género Hace referencia a aquellos comportamientos y significados culturalmente adjudicados, como los roles de los sexos, y atribuidos a la distinción que hacen todas las sociedades humanas entre lo masculino y lo femenino. Para la mayoría de los estudiosos es axiomático que el comportamiento genérico es configurado por fuerzas históricas y, por tanto, que no tenga nada que ver con la biología (Ortner y Whitehead, 1981; Rosaldo y Lamphere, 1974; Sacks, 1979; Sanday, 1981a).

El estudio antropológico del género presenta un rostro feminizado. Aunque muchos hombres han explorado ocasionalmente aspectos específicos de la actividad por géneros, las investigaciones principales han sido llevadas a cabo por mujeres, del mismo modo que han sido éstas las que han constituido su audiencia más numerosa. Sanday y Goode-nough (1990) nos recuerdan que fueron las mujeres las primeras en centrarse en el tema de la desigualdad de los géneros «desde una perspectiva transcultural y en ofrecer explicaciones que dan razón de dicha desigualdad en términos de universales culturales o de formaciones sociales específicas históricamente constituidas». Oponiéndose al «consenso general acerca de la naturaleza de la desigualdad de los géneros y las teorías que han tratado de ella» (Sanday y Goode-nough, 1990, p. 15), las investigadoras han aportado una corrección muy necesaria. La inintencionada consecuencia de

contar con investigaciones sobre todo realizadas por mujeres se ha traducido, no obstante, en la documentación y el análisis exclusivos de la problemática naturaleza de un género, desestimando al otro o caricaturizándolo por omisión.

Los estudios sobre el género son muy variados y abarcan desde los orígenes y persistencia de ciertas formas de comportamiento vinculado al sexo hasta la problemática naturaleza de la identidad personal, pasando por los orígenes y el significado de la estratificación sexual. En lo que se refiere al segundo de los campos de estudio mencionados, el enfoque se ha centrado particularmente en la formación de identidades de «tercer género» institucionalizadas. No hay una teoría única que explique la variación hallada en el registro etnográfico (Quinn, 1977), pero han venido siendo usadas tres para explicar los orígenes de los modelos interculturales de la división sexual del trabajo:

1. La teoría de la potencia sostiene que, dado que los varones de cualquier sociedad dada son por lo común más grandes que las mujeres, es de todo punto natural que quepan a los primeros las labores que demandan mayor fuerza.
2. La teoría de la compatibilidad con el cuidado de los niños indica que las mujeres tienden a realizar trabajos en su mayoría complementarios del papel de cuidadoras infantiles, es decir, aquellos que pueden ser interrumpidos y reanudados, como la recolección de plantas silvestres, el acarreo de agua, la cocina y la conservación de la comida (Weisner y Gallimore, 1977). Los hombres, por el contrario, suelen ocuparse de actividades a veces peligrosas que a menudo demandan una notable descarga de energía, como la CAZA de grandes animales terrestres y marinos, la tala, la roturación de la tierra, el COMERCIO a gran distancia y la GUERRA (Murdoch y Provost, 1973).
3. La teoría de la economía de esfuerzo

expresa que las labores masculinas y femeninas se dividen de manera que maximicen la producción global mediante la especialización por géneros y que las actividades específicas dependerán de la estructura económica de la sociedad. Todas estas teorías tienen sus inconvenientes. La economía de esfuerzo explica la división del trabajo, pero suscita la pregunta de cómo fueron atribuidos o fijados los roles. La teoría de la potencia parece dar razón de la propensión de los hombres a la realización de los trabajos pesados, pero no acierta a explicar de forma satisfactoria por qué en algunas sociedades son solamente los hombres los que recogen la miel o fabrican los instrumentos musicales. Ni la fuerza ni la compatibilidad con el cuidado de los hijos pueden explicar satisfactoriamente la tendencia de los hombres a fabricar instrumentos musicales pequeños y de poco peso (D. White *et al.*, 1977, observan que existe una relación entre el trabajo de un material en un contexto y su uso en otro, y dado que los hombres suelen trabajar la madera y el hueso, es más fácil y sensato que sean ellos quienes fabriquen los instrumentos musicales). Uno de los aspectos más estudiados de la división del trabajo por géneros es el que se refiere a las relaciones comunes en todas las culturas entre el tipo de sistema de subsistencia y el grado de esfuerzo laboral de hombres y mujeres. En todo el mundo, los hombres aumentan su aportación laboral cuando se practica la AGRICULTURA intensiva. En las sociedades horticultoras es mayor la aportación de las mujeres que en las agricultoras (Boserup, 1970). Esto influye en el rol de la mujer de dos maneras: (1) la producción de estos cultivos alimentarios suele entrañar más tiempo de preparación de la comida y aumenta el número de tareas domésticas a cargo de la mujer; y (2) las mujeres de estas sociedades tienen más

hijos, lo cual significa que gran parte de su tiempo se consume en el cuidado de éstos (C. Ember, 1983).

Otro foco de investigación relacionado, pero distinto, explora los orígenes de la estratificación sexual o desigualdad de los géneros. Dada la falta de acuerdo sobre cómo medir conceptos como autonomía, dominación y posición social relativa, hay casi tantas explicaciones de la desigualdad de los géneros como investigadores. La discusión se ha centrado en el grado de importancia atribuida a la actividad pública, en contraposición a la privada, y a su relación con el poder. Don Brown (1991), atendiendo exclusivamente a la actividad pública, observó que en todas las sociedades son los hombres los que universalmente dominan la escena política. E invoca al respecto varias razones: (1) la guerra es casi indefectiblemente una actividad masculina que hace que los hombres sean punto focal de la toma de decisiones; (2) actividades como el comercio a gran distancia, la caza, etc., que proporcionan un mejor conocimiento del mundo exterior, suelen ser cosa de hombres; (3) el cuidado de los niños por las mujeres limita a menudo sus oportunidades de desarrollar los lazos sociales y las alianzas extrafamiliares necesarios para obtener y mantener el liderazgo político (M. Ember y Ember, 1971).

La relación entre la cría y cuidado de los niños y la relevancia política ha sido muy discutida. Lewellen (1992, pp. 129-144) señaló que cuando la fecundidad no es muy valorada las mujeres suelen ser más libres de las ataduras de la atención infantil y, por tanto, más activas en la toma de decisiones de importancia para toda la comunidad. Esta oportunidad, no obstante, entraña un coste. Schlegel (1972, pp. 27, 298) escribió que «las promesas de éxito y gratificación personal en un plano comprometen las existentes

en otro» y añadió que el hecho más importante a la hora de determinar la posición de las mujeres no es el sistema cultural de descendencia, sino más la organización del grupo doméstico.

No todos los teóricos estuvieron de acuerdo con este énfasis en el grupo doméstico. La exploración transcultural realizada por M. Ross (1981) acerca de la posición social de las mujeres halló que variaba menos por la organización interna del grupo doméstico que por la presencia o ausencia de organizaciones de fraternidad. Sostuvo que hay una correlación entre la descendencia patrilineal, la residencia patrilocal y la subordinación de las mujeres. Friedl (1975) ha insistido igualmente en que la posición social relativa de las mujeres se basa más en el control de la distribución de bienes que en el de la producción doméstica.

Esto ha llevado a algunos antropólogos a afirmar que la dominación masculina es un fenómeno relativamente reciente en la historia humana. Señalan particularmente a las sociedades de recolectores nómadas que, al menos antes del contacto occidental, eran en su mayor parte igualitarias sexualmente (Leacock, 1978). Friedl (1994) observa que la subordinación de la mujer parece emerger como uno de los aspectos de la formación del estado que implica el desmantelamiento de los grupos basados en el parentesco, que inevitablemente conlleva la pérdida de posición de las mujeres. Por otra parte, el exhaustivo estudio transcultural de M. Whyte (1978) acerca de la desigualdad de las mujeres no halló ningún factor concreto que diera razón de la posición social relativa de la mujer en una sociedad dada o en el mundo en general. La cuestión sigue siendo, pues, problemática.

Algunos investigadores han abandonado las teorías materialistas precedentes a favor de explicaciones de carácter más

simbólico-cultural. Así, tratan de explicar la universalidad de la dominación masculina analizando lo que entienden como lógica subyacente que asocia negativamente a la hembra con la naturaleza y al macho con la cultura, el bien más valorado. Ormer (1974b) creía que es esta asociación (mucho más que aspectos pragmáticos como el cuidado de los niños y la incapacidad de desplazarse largas distancias, o la organización doméstica) la que daba razón del modelo mundial de subordinación simbólica de la mujer. Sin embargo, MacCormack y Strathern (1980) señalaron que esta dicotomía naturaleza-cultura no es tan universal. En algunas culturas se invierte la lógica: los hombres son a la naturaleza lo que las mujeres a la cultura, y en otras se organizan las ideologías populares en torno a opuestos muy diferentes. Los orígenes de la desigualdad, en el género como en otros terrenos, puede que no sean determinados jamás concluyentemente, y aunque lo fueran, cabe asimismo que tengan poco sentido práctico para comprender los roles respectivos en diferentes culturas. El estudio de la estratificación sexual se ha alejado, pues, de los orígenes hacia el propósito de comprender las ricas complejidades de la organización familiar y de la toma de decisiones (Sanday y Goodenough, 1990). Esta perspectiva investiga las esferas formal e informal de la vida cotidiana y descubre que las mujeres disponen de recursos de poder contrarrestados, aunque diferentes, para compensar las demandas y expectativas de los hombres (Lepowski, 1993; Schlegel, 1990). El renovado interés de los procesos micropolíticos coincide con la insistencia de Jane Collier y Sylvia Yanagisako (1987) en que el género y el PARENTESCO son conceptos mutuamente contruidos que hay que reunir en un solo campo analítico.

Otros antropólogos conceden menos importancia a las políticas de la desigualdad y la dominación en aras de documentar la presencia de posibles y múltiples configuraciones del género (Herdt, 1994; W. Williams, 1986). Esta investigación rechaza la opinión de que sexo y género son unidades dicotómicas inmutables. Si género es simplemente una categoría de autorreferencia, las personas pueden definir y redefinir su pertenencia y participación en una categoría dada a lo largo de su vida (Munroe *et al.*, 1969). Las investigaciones llevadas a cabo al efecto han hallado numerosas culturas en las que los individuos no encajan plenamente en las categorías masculina y femenina convencionales. Percibidos como ajenos a una y otra, se tienen por poseedores de características de ambas. En América del Norte, este género alternativo o «tercero» se denomina «BERDACHE» o, más recientemente, de «espíritu dual», según la denominación preferida por los nativos (S.-E. Jacobs, 1983). En Omán, sociedad islámica de la península de Arabia, se les llama *xanith* (Wikán, 1977); en India, *hijra* (Nanda, 1990); y en Tahití, *mahu* (R. Levy, 1973).

No hay ninguna definición clara y comprensiva del significado de «tercer sexo» o «tercer género». Por consiguiente, es difícil determinar si estas CLASIFICACIONES populares representan una categoría alternativa o no son otra cosa que una alusión a personas intersexuadas (hermafroditas), travestidas (véase TRAVESTISMO) o que presentan un comportamiento que se entiende apropiado del otro sexo (HOMOSEXUALES o transexuales). La existencia de categorías populares más allá de los dos géneros convencionales no prueba en sí misma que la cultura se organice alrededor de la noción de categorías de género múltiple. Tan sólo podría implicar tolerancia por

parte de individuos que rechazan las categorías más convencionales. Por ejemplo, estudios psicológicos norteamericanos han hallado que es extremadamente difícil, en especial cumplida la edad de seis o siete años, el rehacer o cambiar la identidad de género del individuo. Dado que quienes adoptan un «tercer género» lo hacen a edad más avanzada, debiera haber alguna ambivalencia perceptible y duradera tendente a la adopción de una nueva identidad social. Y como esta cuestión no ha sido sistemáticamente estudiada es difícil determinar si algunas culturas albergan un «tercer género» auténtico o sólo un estilo de vida alternativo y tolerado, organizado alrededor del rechazo de una actividad unisexual a favor de una mezcla masculina o femenina de los rasgos de género convencionales para dicha cultura. En este caso, ello significaría que hay sólo dos categorías únicas de género, definiéndose todo lo demás en oposición a éstas (Schlegel, 1972). La tendencia más polémica en estudios recientes del género es la aplicación de modelos SOCIOBIOLÓGICOS que tratan de identificar diferencias de comportamiento innatas que configuran el estilo y la forma de la conducta sexual (Cosmides y Tooby, 1989; Draper y Harpending, 1982). La evidencia biopsicológica proviene de cuatro fuentes: estudios de uniformidades transculturales, observaciones del comportamiento infantil, comparaciones con primates superiores, y descripciones de características fisiológicas. Se ha observado que los chicos son por lo general más agresivos y competitivos, mientras que las chicas son más integradoras (cariñosas, prestas a compartir y cooperativas) (Lewellen, 1992). La investigación de comportamientos infantiles revela un modelo similar. La asociación de la hormona masculina testosterona con la agresividad es bien conocida (Maccoby y Jacklin, 1974), pero

sería incorrecto asumir que los machos son siempre los agresores y las hembras las víctimas. Por ejemplo, Burbank (1994, p. 136) insistió una y otra vez en que las mujeres utilizan a menudo la agresión y el enfado para promocionar o proteger sus propios intereses, citando un estudio realizado en 1975 sobre cerca de 2.143 familias norteamericanas que opinaron que «las mujeres dirigen casi tanta «violencia» contra los hombres, como éstos contra aquéllas». El principal sesgo por género en la violencia doméstica es menos quién la ejerce que las diferentes motivaciones de unos y otras para perpetrarla: la agresión masculina se basa generalmente en temores de infidelidad, mientras que la femenina se origina más bien por interés en obtener sustento material para sí mismas y sus hijos.

El nexo entre género y SEXO ha centrado la atención de los antropólogos en las diferencias apreciadas en la estética erótica masculina y femenina, claramente puesta de manifiesto en la universalidad de los criterios de selección de pareja y en diferentes estilos de atracción sexual y evitación erótica (Symons, 1979). Los investigadores han tratado de explorar asimismo el género como sistema de significado que implica, según el contexto, la invocación de rasgos apropiados con relevancia o no para el género (J. Williams y Best, 1982). Jankowiak (1993) argumentó que la manipulación de la identidad genérica se da en su forma más destacada en el encuentro sexual (es decir, un contexto en el que uno trata consciente o inconscientemente de presentar una imagen máximamente atractiva al sexo opuesto). Fuera de este contexto, hombres y mujeres se revelan más inclinados a intervenir en otros tipos de comportamiento que pueden ser sexualmente importantes o no, y hasta genéricamente relevantes o no. Desde esta

perspectiva, la actividad por género implica cómo hombres y mujeres afirman, modifican o rechazan a menudo diferentes aspectos de su sexualidad a fin de vehicular significados ya de género, ya de otro orden. Esta línea de investigación ha sido la seguida por los psicólogos norteamericanos interesados en documentar el impacto de los factores sociales en la organización o la percepción, más que por los antropólogos que han llevado su atención al estudio del interjuego de factores bioculturales según se manifiestan en las actividades por sexo y por género.

WJ
Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, MASCULINIDAD.

Otras lecturas Connell, 1995; Gilmore, 1990; Gregor, 1985; Herdt, 1984; Hewlett, 1992; Murphy y Murphy, 1974; Schlegel, 1977.

genitor Es el padre biológico, a diferencia del socialmente reconocido (PATER). Por ejemplo, en una sociedad donde la posición de los niños adoptados es legalmente equivalente a la de los naturales, el padre adoptivo posee plena paternidad social del hijo adoptado, mientras que el genitor renuncia a todos sus derechos sobre éste.

MR

Gennep, Arnold van (1873-1957) Arnold van Gennep nació en Ludwigsburg, Alemania, en 1873 y murió en Épernay, Francia, en 1957. Se doctoró por la École des Hautes Études en París, donde combinó el estudio de las religiones primitivas, la egiptología, la lingüística, el árabe y la cultura islámica. Partiendo de esta mezcla ecléctica se centró en la ETNOGRAFÍA y la ETNOLOGÍA, antes de dedicarse por completo al estudio del FOLCLORE francés, área a la que dedicó la mayor parte de su vida. Se le considera uno de los fundadores del folclore francés moderno.

Van Gennep fue un destacado erudito con poco éxito académico. Sus variados intereses no consonaban con los intereses de su época y sus rotundas opiniones le ganaron a menudo tantos enemigos como admiradores. Por ejemplo, sus críticas abiertas a DURKHEIM y su escuela le cerraron todas las puertas en las universidades francesas. Aunque ocupó brevemente una cátedra de etnografía en la Universidad de Neuchâtel en Suiza (1912-1925), la perdió al ser expulsado del país por quejarse de las violaciones de la neutralidad suiza a favor de Alemania durante la primera guerra mundial. En lo sucesivo trabajó independientemente viviendo de sus escritos y traducciones (afirmó conocer dieciocho lenguas).

Van Gennep empezó a trabajar en temas como el TOTEMISMO y los TABÜES, que gozaban de gran predicamento hacia el cambio del siglo por razones hoy todavía difíciles de precisar. A diferencia de otros estudiosos, que los consideraban cruciales para los orígenes de la religión y de los sistemas de parentesco, Van Gennep (1904, 1906, 1920) sustentó la opinión de que se comprendían mejor como forma de CLASIFICACIÓN y que los intentos de crear grandes modelos de EVOLUCIÓN social dependían con frecuencia de datos dudosos o mal interpretados. Pero su obra antropológica más conocida de esta época fue el ya clásico *Les rites de passage* (1909). Sirviéndose del MÉTODO COMPARATIVO, atendió no al contenido diverso de estos ritos, sino a sus estructuras comunes. Declaró que todos los RITOS DE PASO presentaban tres fases: separación, transición e incorporación. Este modelo aparentemente simple abarcaba una enorme cantidad de RITUALES y era tremendamente avanzado para su tiempo. Escrita cuando los volúmenes de *The Golden Bough* de sir James FRAZER crecían en tamaño y con una mani-

fiesta obsesión por los detalles más nimios, al tiempo que aquél adquiría fama como «padre de la antropología», la obra de Van Gennep fue en gran medida ignorada. Se decantó al fin por el folclore, considerado por entonces como disciplina diferente, y se hizo célebre en Francia por su monumental obra en nueve volúmenes *Manuel de folklore de français contemporain* (1943-1958), cuya influencia y éxito se debieron en parte a su convicción de que los estudios folclorísticos eran en realidad una ampliación de la etnografía a la Europa rural, actitud que sin duda se adelantaba muchas generaciones a sus contemporáneos.

La influencia de Van Gennep ha sido muy considerable en la antropología angloamericana, en particular en la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. Después de permanecer en letargo durante varias décadas, la traducción de *Rites* al inglés al poco de su muerte (Gennep, 1960) le ganaron nueva fama y atención póstumas. Autores como Victor TURNER y Mary DOUGLAS, han centrado sus trabajos en el estadio de transición o liminal del proceso ritual descrito por Van Gennep como clave para comprender el poder y el peligro inherentes a estos ritos y el porqué de su poder de permanencia. TB

Otras lecturas Belmont, 1979.

genocidio Las Naciones Unidas lo definen como: «Acto cometido con la intención de destruir, en parte o del todo, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal». Dado, no obstante, que esta definición subraya el aspecto intencional, la mayoría de sus críticos la encuentran inadecuada y afirman que «genocidio» debiera hacer referencia al efecto destructivo de los actos, más que a la intención de sus perpetradores. Otra objeción es que la definición de las Naciones Unidas excluiría determinados genocidios obvios, como los cometidos

en Ucrania, Indonesia y Camboya, cuyos regímenes eliminaron masivamente a sus oponentes políticos. La definición de las Naciones Unidas enmascara también la enormidad cualitativa del genocidio como concepto al incluir la destrucción parcial de un grupo. Algunos críticos preferirían llamar a estos actos «masacres», dado su más limitado alcance. Por el contrario, el verdadero genocidio pretende, y a veces logra, aniquilar a la totalidad del grupo. La dificultad de definir claramente «genocidio» resulta igualmente de los extensos usos políticos y metafóricos de la voz. Por ejemplo, cuando los proponentes del control de la natalidad, y aun las personas que contraen matrimonio mixto, son acusados de «genocidio», el significado del concepto es reducido a la nada.

La muerte sistemática de judíos, gitanos y otros realizada por la Alemania nazi durante la segunda guerra mundial horrorizó de tal modo al mundo que la ONU tomó en su primera sesión la resolución unánime de tipificar al genocidio como crimen en las leyes internacionales, de tal modo que fuese punible en todos los casos y países. Sin embargo, este convenio sobre el genocidio no fue firmado al tiempo por todos los estados miembros, y los hay que todavía no lo han ratificado. Comoquiera que el genocidio es normalmente perpetrado por un estado, cuyos representantes aniquilan a un grupo de sus conciudadanos, su prevención o castigo requieren comúnmente de la acción internacional (o acción por parte de una potencia más poderosa) contra el régimen genocida. Y dado que estos remedios chocan a menudo con el celosamente defendido principio de soberanía nacional, que los estados consideran fundamento del orden mundial, la decisión al respecto es indefectiblemente remisa, salvo si esta acción puede constituir un precedente que podría ser

usado por la comunidad internacional para justificar una intervención futura en su propia política interna.

Este temor parece exagerado, ya que, de hecho, el mundo ha sido incapaz o negligente a la hora de evitar los genocidios más notorios del siglo XX. Durante la guerra mundial de 1914-1918, el gobierno turco acusó a los armenios de Turquía de aliarse con el enemigo ruso y les dio muerte en gran número. En la Unión Soviética de la década de 1930, el régimen de Stalin sometió a la más pavorosa hambruna a millones de campesinos ucranianos acusados de oponerse a la colectivización de la agricultura y de ser por tanto «enemigos del pueblo». El régimen nazi de Hitler dio sistemáticamente muerte a millones de judíos, gitanos y otros. El ejército de Indonesia mató a medio millón de presuntos comunistas en 1965-1966. A principios de la década siguiente la guerra de Vietnam se extendió a Camboya, donde Estados Unidos daba apoyo al régimen de Lon Nol. Cuando éste fue derrocado por las fuerzas comunistas (khmers rojos) de Pol Pot, la reacción inmediata fue masacrar a dos de los ocho millones de habitantes del país. No hubo reacción internacional alguna para impedir estos genocidios, y con dos excepciones (véase más adelante), los únicos perpetradores jamás castigados fueron algunos líderes nazis, y sólo porque cayeron en manos de los que habían ganado la guerra.

El genocidio es difícil de impedir; no lo es menos el llevar a sus perpetradores ante la justicia, porque el asunto queda inmediatamente imbricado en las políticas internacional y nacional. Cuando Pakistán Oriental (hoy Bangladesh) se separó de Pakistán en 1971, se estima que el ejército paquistaní masacró a unos tres millones de bangladesíes antes de que India acudiera en su ayuda. El hecho fue repetidamente llevado a las Na-

ciones Unidas, impotentes para actuar porque la Unión Soviética, aliada de India, apoyaba a Bangladesh, mientras que Estados Unidos «se inclinaba» por Pakistán. Cuando Idi Amin de Uganda masacró a sus oponentes, en particular a los pueblos acholi y lango a principios de la década de 1970, la Organización de la Unidad Africana y la Comisión de Derechos Humanos de la ONU declinaron intervenir.

Sólo dos personas han sido convictas de genocidio desde los nazis. Macías, el dictador de Guinea Ecuatorial, fue derrocado y condenado a muerte por numerosos crímenes, entre ellos (quizás erróneamente) el genocidio; Pol Pot de Camboya fue juzgado y convicto de genocidio *in absentia* una vez derribado su régimen (L. Kuper, 1984a). Pero dado que Pol Pot y sus khmers rojos tenían el apoyo de China y de Estados Unidos, después del genocidio (porque combatía a los norvietnamitas), ha seguido viviendo en Camboya occidental bajo la protección de China y Taiwan hasta su fallecimiento (1998). La incapacidad actual de las organizaciones internacionales para impedir «las limpiezas étnicas» en los Balcanes o las masacres étnicas a gran escala en Ruanda y Burundi subraya la conclusión de que la prevención del genocidio depende de revisar los supuestos y prácticas de relación internacional entre estados.

DML

Véase también DERECHOS HUMANOS, SOCIEDADES PLURALES.

Otras lecturas Charny, 1988-1994; Hoffman, 1981; L. Kuper, 1981, 1984b.

gens (pl. *gentes*) Término hoy en desuso para designar CLAN, usado primariamente por Lewis Henry MORGAN (1877) y sus discípulos. MR

gesto Signo vehiculado por el cuerpo. Aunque la mayor parte de la comunica-

ción procede por medio del lenguaje verbal, el gesto es una forma esencial de comunicación no verbal, primariamente visual y, por tanto, producida con las partes visibles del cuerpo. Algunos investigadores incluyen en este concepto los sonidos no lingüísticos emitidos por el aparato vocal (Armstrong *et al.*, 1995).

El gesto es ciertamente uno de los repertorios comportamentales de comunicación más antiguos en la historia de la humanidad. Los estudiosos del comportamiento de los primates observan que los chimpancés y otros grandes simios poseen un vocabulario gestual muy elaborado. Philip Lieberman (1991) y otros han considerado la posibilidad de que la capacidad del cerebro para el lenguaje verbal evolucionara como elaboración de los centros que controlan la habilidad manual, lo cual hace que el uso universal de la gesticulación manual que acompaña al discurso verbal aparezca como un residuo de un estadio humano prelingüístico.

Los gestos humanos difieren de los usados por otros animales en que son polisémicos, es decir, que pueden ser portadores de numerosos significados según el contexto en que se producen. Así fue señalado por el investigador Ray Birdwhistell (1952, 1970), uno de los precursores de estos estudios, quien llamó «cinesia» o «cinesis» al que atendía a los movimientos del cuerpo humano. Birdwhistell se resistió a la idea de que el «lenguaje corporal» podía descifrarse de una manera absoluta. Indicó que todo movimiento humano, como las palabras pronunciadas, debe interpretarse en sentido amplio y en conjunción con los demás elementos presentes en la comunicación. La riqueza de los recursos comunicativos humanos garantiza que el gesto sea también un exuberante conjunto de posibilidades semánticas. Los estudiantes contemporáneos de la kinesia, como

Adam Kendon (1981), observan que el gesto puede usarse a menudo como canal simultáneo adicional de la comunicación para indicar el talante o la disposición anímica en la que ha de entenderse la comunicación verbal. Las acciones del cuerpo, manos y rostro sirven para aclarar la intención de los hablantes. Es frecuente que el humano use varias clases de gesticulación simultáneamente con su expresión verbal.

Las personas sordas han venido elaborando a lo largo de los siglos un inventario de gestos que configuran un sistema lingüístico pleno para todas las formas de comunicación cara a cara, incluidas las expresiones técnicas y artísticas. Son muchas las variantes del «lenguaje de signos» de los sordos, pero la mayoría comparten ciertas similitudes estructurales. Todas combinan diversas formas manuales con movimientos concretos como vehículo de conceptos amplios. El sistema semiótico de estos lenguajes representa en cierto modo un sistema de comunicación pictográfica, como el chino escrito. Los lenguajes gestuales han sido usados también a guisa de comunicación primera y polivalente para el comercio entre personas que no comparten una lengua mutuamente inteligible. WBe Véase también COMUNICACIÓN, LENGUAJE.

glotocronología Método muy controvertido de calcular la distancia cronológica entre dos lenguas genéticamente relacionadas registrando el porcentaje de vocabulario cognado que comparten (Swadesh, 1959, 1971). Por «distancia cronológica» se entiende el tiempo que separa a las dos lenguas de su antecesora común (véase LINGÜÍSTICA COMPARATIVA). Y por «vocabulario cognado» se entiende palabras heredadas del ancestro común. El método se basa en dos supuestos cuestionables. El primero dice que puede identificarse un conjunto de elementos

de vocabulario básicos, independientes de la cultura y universalmente válidos. Entre ellos están algunos pronombres personales, partes fundamentales del cuerpo, objetos naturales comunes, actividades corrientes, etc., pero muchas de las entradas en la lista de cien de Swadesh no son independientes de la cultura (Teeter, 1963). El segundo supuesto es que la velocidad de sustitución de estos elementos es constante a través del tiempo. El supuesto original de Swadesh asumía un reemplazo del 20 por ciento cada mil años, lo cual ha sido seriamente cuestionado con razones empíricas (Ellergård, 1959). La metodología se enfrenta también con el problema práctico de distinguir entre cognados y préstamos.

En su formulación original, la glotocronología daba por sentado que la relación genética de las lenguas y la relación cognática de los términos del vocabulario ya habían sido establecidas. El uso de la glotocronología como intento de establecer relaciones genéticas observando similitudes generales entre vocablos sin establecer primeramente su relación cognática representa un uso más conjetural aún del método.

La glotocronología se dice a veces «léxico-estadística», aunque este término se aplica también en sentido más amplio al uso de los métodos estadísticos en las investigaciones léxicas, especialmente léxico-históricas. BC

Otras lecturas Embleton, 1986; Gudschinsky, 1956.

Gluckman, Max (1911-1975)

Max Gluckman nació en Johannesburg, Sudafrica, en 1911, de padres rusos judíos. Llegó a la antropología en la Universidad de Witwatersrand bajo la tutela de Winifred Hoernli. Doctorado por Oxford en 1936 con un estudio sobre el pueblo bantú meridional y tras ampliar sus trabajos de campo en la tierra de los zulúes

se unió al Instituto Rhodes-Livingstone en 1939, del que llegó a ser director en 1942. Volvió a Oxford en 1947 como docente, y en 1949 se convirtió en el primer profesor de antropología social en la Universidad de Manchester, donde instauró y dirigió la que más adelante se conocería como «escuela de Manchester». Murió súbita e inesperadamente en un viaje a Jerusalén en 1975.

A lo largo de la mayor parte de su carrera, Gluckman centró su interés en los problemas de control y cambio sociales y en la aparente resistencia al primero. Influido originalmente por los modelos de equilibrio de RADCLIFFE-BROWN, pronto se propuso suplementarlos con el reconocimiento de la importancia del proceso y la dinámica sociales y las posibilidades de CAMBIO SOCIAL que abrían. En su opinión, la noción de rituales de rebelión era al efecto uno de los elementos más importantes, idea que ha sido caracterizada como doctrina de que tales rituales contribuyen a la cohesión social a modo de aliviadero de tensiones. En realidad, Gluckman consideró el problema más bien en términos de mantenimiento de la estabilidad mediante la resolución o integración del conflicto, no como si la inestabilidad surtiera el efecto opuesto (véase Werbner, 1984, p. 162; Kapferer, 1987). El fracaso de esta acción podría originar un cambio social, que Gluckman entendió más normal que la estabilidad, que, no obstante, reproduciría el sistema social. Ello le llevó a distinguir entre el cambio sobrevenido de resultados de imperfecciones estructurales internas y el que era determinado desde fuera del sistema, a través del COLONIALISMO, la migración, etc. Su trabajo en el Instituto Rhodes-Livingstone le hizo interesarse en estos problemas también. Abundó y progresó en el trabajo de su predecesor Godfrey Wilson en el reconocimiento de que las áreas urbanas y tribales de donde

procedían los emigrantes urbanos no eran simplemente versiones recíprocamente representativas sociológicamente, sino aspectos diferentes de un sistema social común. Y esto valía también para los blancos y los zulúes, como demostró en el primero de sus grandes estudios (Gluckman, 1940a).

También como parte de su interés en los múltiples aspectos del control social, Gluckman (1955a, 1963) promovió el estudio de la LEY y de los procesos legales, demostrando de qué modo las normas culturales influyen en los fallos de los tribunales tribales. De ahí derivó la noción de «hombre razonable», en cualquier sociedad, con valores que constituían a menudo la norma que regía las decisiones judiciales y las justificaba. Aunque distinguía así lo que consideraba «costumbre» de lo que era ley, y subestimaba de este modo la posible manipulación y creación de «costumbre» (véase Werbner, 1984, p. 185), también demostró, no obstante, que la segunda no podía funcionar sin la primera si se pretendía mantener la estabilidad con el respeto por las decisiones legales. También desarrolló las nociones configuradoras del análisis situacional (o estudio casuístico ampliado), del que es un primer ejemplo su propio estudio de la ceremonia de inauguración de un puente en territorio zulú bajo control blanco (Gluckman, 1940b), abundando igualmente en lo que se llama roles intercalares que explicaban las tensiones que podían surgir entre la función político-judicial del jefe y sus obligaciones para con su gente. En todas estas cuestiones fue patente su preocupación por fijar precisamente la posición del individuo en la sociedad, sin primar al primero sobre la segunda, como en la psicología pura, ni al revés, como propugnaba la tradición durkheimiana ejemplificada especialmente por su antaño maestro Radcliffe-

Brown. Como su amigo y colega FORTES, consideró la psicología del individuo en términos colectivos, de manera que trascendió con mucho el estricto FUNCIONALISMO de MALINOWSKI.

Como director de la hoy extinta pero históricamente importante escuela de Manchester, Gluckman se ganó fama de docente carismático, aunque a veces distante y autoritario y cuyo criterio podía variar sin previo aviso. Sus discípulos compartían una gran atención a los procesos y a las estructuras por igual, y centraron sus investigaciones en el África central y meridional, aunque con algunas excepciones, como la de F.G. Bailey (en la India) y E. Frankenburg (en las comunidades británicas). Puede que la figura más influyente después de Gluckman fuera Victor TURNER, con sus estudios en torno al RITUAL y a la PEREGRINACIÓN. También J.C. Mitchell (redes étnicas), J.A. Barnes (parentesco, redes), Abner Cohen (etnia, política) y Peter Worsley (milenario) han tenido gran impacto en sus respectivas disciplinas. El volumen editado por Aronoff (1976b) contiene una pormenorizada bibliografía de la obra de Gluckman. RP

Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. Otras lecturas: Aronoff, 1976a; Gluckman, 1955b, 1965b; Handelman, 1976.

gobierno Ampliamente definido como sistema de reglas destinadas al mantenimiento del orden social. Estas reglas pueden ser implícitas o explícitas, codificadas por escrito o sólo perpetuadas por transmisión oral. Gran parte del debate antropológico al respecto se ha centrado en si el gobierno requiere instituciones visibles con poder para imponer estas reglas o si puede existir en sociedades con centros de autoridad específicos. En este debate, uno de los problemas cruciales

ha sido la identificación (y confusión) de gobierno con estado.

Los teóricos del siglo XIX, como sir Henry MAINE (1861) y Lewis Henry MORGAN (1877), habían sostenido que las sociedades simples con propiedad común, en las que las relaciones se orientaban según la posición social y se basaban en el parentesco, habían evolucionado en sociedades más complejas, con propiedad privada, donde el orden se predicaba conforme a vínculos contractuales y administración fundamentada territorialmente. En estos esquemas, las instituciones gubernamentales reconocibles era una característica de las sociedades «civilizadas», de las que no disponían las «primitivas».

Los antropólogos FUNCIONALISTAS británicos como Meyer FORTES y E.E. EVANS-PRITCHARD rechazaron el esquema evolutivo de sus predecesores, pero conservaron muchas de sus categorías. Preferían fijar la dinámica de lo que veían como dos tipos distintos de sociedad africana: centralizada y descentralizada. La primera se caracterizaba por poseer «autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales, en suma, con gobierno», y «cismas de riqueza, privilegios y posición correspondientes a la distribución del poder y la autoridad». La segunda incluía a «aquellas sociedades carentes de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas, en suma, sin gobierno», y «sin una división clara de rango, posición y riqueza» (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a, p. 5). Esta distinción no significaba la ausencia de política en las sociedades descentralizadas. De hecho, Fortes y Evans-Pritchard inspiraron a una generación de antropólogos de campo para identificarla en sociedades que, por propia definición, carecían de gobierno. Pero al hacerlo también alteraban su propia tipolo-

gia y el rigor con que podía describirse a un «gobierno». A medida que se acumulaban las descripciones de sistemas políticos en sociedades acéfalas, el patrón de Fortes y Evans-Pritchard para medir lo que se tenía por gobierno empezó a revelar el aparato de un ESTADO, no del gobierno en sí. Su propio trabajo sobre sociedades sin estado entre los nuer y los tallensi sugirió que los pueblos carentes de burocracia podían, no obstante, regir sus asuntos y gobernarse con plena efectividad de acuerdo con reglas claras (Evans-Pritchard, 1940; Fortes, 1945). ¿Era, pues, gobierno lo que estas sociedades no tenían o, simplemente, estado? Lucy Mair (1962, p. 16) declaró que Fortes y Evans-Pritchard habían perpetrado una falsa dicotomía al dejar de lado una cuestión básica: ¿qué hace un gobierno? Su respuesta fue que:

Protege a los miembros de la comunidad política contra la ilegalidad interior y el enemigo exterior, y toma decisiones en nombre de la comunidad en materias comunes que requieren su acción conjunta.

En consecuencia, Mair rechazó la noción de que pudiera haber una sociedad sin gobierno. Incluso las sociedades más «primitivas» lo tenían, aunque fuera de tipo mínimo en consonancia con el tamaño mínimo de la comunidad, la escasez e impermanencia de las posiciones dirigentes reconocidas o la incapacidad de los líderes de ejercer consistente y uniformemente su autoridad. Para probar el caso, Mair puso a los nómadas nuer como «ejemplo supremo» de una sociedad poseedora de un gobierno mínimo, pese al hecho de que había sido Evans-Pritchard su etnógrafo y quien había declarado la ausencia de aquél. No obstante, usando los propios datos de Evans-Pritchard, Mair argumentó que dado que los nuer comparten reglas claras para el enderezamiento de entuertos y cuentan con líderes reconocidos y respetados, aun en el

caso de que no puedan exigir obediencia, existe un gobierno (1962, pp. 61-62).

Un problema más sutil no abordado en estos debates es la cuestión de qué reglas rigen para el individuo y qué constituye la legitimidad de los gobiernos, se definen como se definan. Por ejemplo, Edmund LEACH (1954) observó que en el norte de Birmania los shan de las tierras bajas presentaban una sociedad estratificada con roles sociales fijos, mientras que los pueblos vecinos kachin de las tierras altas oscilaban entre fases igualitarias y jerarquizadas, cada una con sus propias reglas. Quién y qué constituía gobierno para un kachin dependía de dónde se encontrara el individuo en el sistema en un momento particular en el tiempo. Esto suscita, naturalmente, un problema con el que los habitantes de sistemas estatales están empíricamente familiarizados: pese a las declaraciones de singularidad del estado, la mayoría de los individuos se sienten vinculados a otros conjuntos de reglas (religiosas, culturales, étnicas, etc.) que gobiernan el comportamiento de modos a menudo contradictorios. El debate antropológico sobre la naturaleza del gobierno ha completado así el círculo. Los primeros antropólogos dieron por bueno que el gobierno estaba claro en los sistemas estatales porque estaba institucionalizado y no requería de explicación, mientras que las sociedades sin instituciones formales demandaban una inspección muy detallada para poner en claro cómo operaban. Hoy los antropólogos se han dado cuenta de que las instituciones formales de gobierno en los sistemas estatalizados son apenas tan fijas o claras como habían creído sus predecesores y requieren, por tanto, el mismo nivel de descripción atenta antes dedicado a los nuer. ASÍ Véase también LEY, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Balandier, 1970.

Goody, Jack (1919-) Siempre ha sido asociado, casi exclusivamente a lo largo de toda su carrera, con la Universidad de Cambridge, en la que fue discípulo de FORTES y le sustituyó como profesor de la cátedra William Wyse en 1973. Como Fortes, trabajó en Ghana entre los LoDagaa y otros grupos. Ha hecho notables aportaciones a la antropología del PARENTESCO, poniendo incluso más acento que su maestro en la propiedad como base de la estructura y la identidad de la estirpe. Su interés en la transmisión de la propiedad a través de la herencia y de los intercambios dotacionales del matrimonio adquiere especial relieve en la primera de sus obras publicada *Death, property and the ancestors* (1962) sobre los LoDagaa, un subgrupo de los dagara. Esta obra fue el desencadenante de otra de carácter comparado y más amplio, *Production and reproduction* (1976), en África y Eurasia, que se contrastan para establecer la diferencia entre PAGO POR LA NOVIA y DOTE que vincula a las prácticas de cultivo respectivas. La azada no permite obtener los excedentes del arado de Eurasia, donde la fortuna ha podido acumularse con más facilidad y el control de la tierra ha adquirido más importancia entre los dirigentes, al tiempo que ha restringido el uso del matrimonio y de la herencia entre ellos. Ello ha configurado dos estrategias de herencia diferentes (incluidas la práctica generalizada de la adopción en Eurasia, una actitud diferente frente a las mujeres y formas diferentes de consolidar el reino). En *The oriental, the ancient and the primitive* (1990), Goody se centró particularmente en la dote, argumentando que las definiciones convencionales enmascaran el hecho de que las mujeres a menudo pueden controlarla, total o parcialmente, de modo que en ocasiones pueden vincularla y fusionarla con la noción de legado matrilineal, in-

cluso en las que se consideran sociedades marcadamente patrilineales, como en la India y China. En otra obra sobre este tema general, *The development of the family and marriage in Europe* (1983a), sostiene que la Iglesia primitiva logró debilitar el control de los grupos de parentesco locales sobre sus miembros y favoreció el ejercido por individuos, en especial sobre la propiedad, vetando al propio tiempo las estrategias tradicionales de herencia como la ADOPCIÓN, el CONCUBINATO y el DIVORCIO, quedando así la propia Iglesia como beneficiaria principal de quienes carecían de herederos naturales, proceso que aquella fomentó más aún por el mayor uso del testamento y la prohibición del matrimonio clerical.

Goody ha proseguido la comparación entre África y Eurasia en relación con otros tópicos, en particular relacionados con la comida y las flores. Respecto a la primera, observó que África es sobre todo un continente con AGRICULTURA subsistencial con escasa variedad entre la DIETA básica, mientras que en Eurasia, al menos entre las clases superiores, se goza de una gran variedad de alimentos y preparaciones culinarias y la cocina adquiere el rango de forma artística (Goody, 1982). De nuevo relacionó lo precedente con la diferencia en las prácticas de cultivo —el de arado ha ampliado el catálogo de cosechas útiles— y con la ausencia o presencia de ESTRATIFICACIÓN social, determinante de diferentes grupos culturales, y también sociales, en Eurasia. Un argumento similar presenta *The culture of flowers* (1993), donde se observa la ausencia de significado de las flores en África en contraposición a Eurasia. En ésta, las flores forman parte a menudo de las prácticas de adoración, al igual que pueden denotar lujo y, por tanto, posición social. Por otra parte, el cultivo y la presentación florales se consideran formas artísticas.

Por último, también es importante el trabajo de Goody sobre la facultad de leer (varios libros, en especial *The domestication of the savage mind*, 1977; también 1986, 1987). El argumento básico es que permitiéndose la conservación impresa del saber, la lectura facilita la estandarización de los textos y la reflexión al respecto, animando así no sólo a la crítica y el escepticismo sino estimulando asimismo el desarrollo de ideologías competidoras. A su vez, este proceso ha contribuido a la transición de la magia a la ciencia, del mito a la historia y del gobierno tradicional a la burocracia. Goody refleja en esta obra parte de la influencia de sir James FRAZER, de quien siempre fue devoto (véase también 1962, 1996).

Goody se ha revelado como un autor prolífico. Su obra abarca un temario sumamente variado que combina grandes trabajos comparativos en medio mundo con estudios etnográficos más concretos. No se trata de gran teoría, como señaló, porque, en sus palabras «prefiere las teorías moderadas» asociadas con el sociólogo Merton (1949, cap. 2), donde la generalización puede basarse en un surtido de fuentes manejable. En general trata la antropología como ciencia acumulativa que reúne resultados a partir de los cuales cabe elaborar perspectivas teóricas duraderas. Considerado a veces entre los FUNCIONALISTAS, es notable que no vacile en considerar factores materiales en el debate sobre la organización social, como la ESCRITURA y las técnicas prácticas de la PRODUCCIÓN ALIMENTARIA. RP

Véase también COCINA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, SUCESIÓN, SISTEMAS DE ESCRITURA.

Otras lecturas J. Goody, 1991.

gramática La gramática de una LENGUA o DIALECTO o IDIOLECTO es (1) el conjunto de generalizaciones acerca de cómo se conectan sonido y significado de

las expresiones en la variante; (2) una codificación, en un metalenguaje, de alguna porción de la gramática para esta variedad. El metalenguaje puede ser cualquiera, como el castellano, suplementado por términos técnicos especiales (como *agente, estado, verbo, constituyente, sujeto, persona, oclusivo y sílaba*) o un formalismo especialmente derivado para tal fin. Los lingüistas descriptivos redactan gramáticas (en el sentido 2) como aproximación a la gramática (en el sentido 1).

La gramática de una variedad es naturalmente divisible en varias partes o componentes, cada uno de los cuales tiene una organización propia: la SEMÁNTICA (dedicada al significado); la FONÉTICA (a la acústica y propiedades articulatorias de los sonidos, véase FONEMAS), y al menos tres componentes mediadores, la FONOLOGÍA (que trata de cómo se usan sistemáticamente las diferencias en los sonidos para indicar diferencias de significado), la MORFOLOGÍA (que trata de la parte que comprende la relación sonido-significado derivada de la estructura interna de las palabras), y la SINTAXIS (que trata de la parte que concierne a la relación sonido-significado en la organización de un contexto más amplio —frases, cláusulas, oraciones— en su organización partiendo de las palabras).

La gramática de una variante es sólo una parte de lo que los hablantes conocen de ella. Además de la gramática cuentan el léxico (el caudal de vocabulario); un conjunto de principios de organización del discurso; otro para el uso eficaz de la lengua; un conjunto de asociaciones entre aspectos de la gramática y el léxico, de una parte, y factores sociocontextuales como la generación, el género, la clase social, el formalismo y las maneras, de la otra; y toda clase de conocimiento acerca de cómo construir discursos con un fin especial (por ejemplo, sonetos, ti-

culares de prensa, recetas, chascarrillos o juegos de palabras).

Edward SAPIR (1921, p. 38) observó que «lamentablemente o por fortuna, ninguna lengua es absoluta y tiránicamente consistente. Todas las gramáticas presentan "vías de agua". Verdad es que eso rige para todas las gramáticas (en el sentido 2): son tantos los detalles en la conexión de sonido y significado —aun para un solo hablante, con estilo uniforme de expresión, hasta en un día dado de la vida del hablante— que sería tan inútil pensar que podemos describir cada detalle relevante como lo sería el suponer que podemos hacerlo respecto de un ecosistema. Es demasiado, así de simple. Si hacen agua todas las gramáticas (en el sentido 1) no está claro; es cuestión de si hay indeterminaciones inherentes en la gramática de una variedad; por ejemplo, situaciones en que la gramática no proporciona una expresión plenamente aceptable, sino sólo dos (o más) alternativas en algún aspecto inaceptables. El consenso gramatical es un área para la que se ha sugerido que existe una enorme probabilidad de existencia de indeterminaciones. Muchos hablantes castellanos, por ejemplo, entienden que no hay medio plenamente satisfactorio de elegir una forma del verbo ser que concuerde con el sujeto *o tú o yo; ni o tú o yo* somos *ni o tú o yo eres ni o tú o yo soy*. Estos dos sentidos de la gramática deben distinguirse de varios otros usos comunes de la palabra. En primer lugar, hay un uso generalizado y no técnico de la palabra en el cual la gramática en cuestión es para una variedad privilegiada de una lengua (la variedad usada por una elite, o la variedad normalizada prescrita por las autoridades culturales). Por ejemplo, las variedades con negación múltiple (*no vi a nadie*) pueden chocar como innecesario pleonismo pese a configurar una expresión acorde con la norma en vigor.

En segundo lugar, los propios lingüistas limitan a veces el significado de la voz «gramáticas» (en cualquiera de sus sentidos). Algunos optan por reservar el término para los componentes de una gramática realmente conexos con el sonido y el significado (fonología, morfología y sintaxis), y otros para componentes donde el sonido y el significado se encuentran realmente vinculados (morfología y sintaxis), o a la sintaxis sola, como núcleo indispensable de esta unión. Y hay todavía una acepción más antigua en la que sólo la morfología inflectiva, la variación en la forma de las palabras para indicar relaciones sintácticas (como la elección de *soy, es y eres* como formas del presente del verbo *ser*) cuenta como gramática; éste es el uso conforme al cual lenguas como la china, que carecen virtualmente de toda morfología inflectiva, a veces se dice que «carecen de gramática». AZ

Otras lecturas Lyons, 1968.

gramática generativa Véase GRAMÁTICA, GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL.

gramática transformacional Teoría de la estructura del lenguaje propuesta por primera vez por Noam Chomsky en su obra *Syntactic structure* (1957). Aunque la teoría se ha desarrollado desde entonces en muchas y muy diferentes direcciones, todas las versiones comparten al menos dos objetivos principales: (1) caracterizar en términos formales esos elementos, principios y reglas de carácter universal, es decir, propios del lenguaje por necesidad biológica; y (2) construir gramáticas de lenguas individuales. Estos objetivos gemelos llevan a tener presente el conocimiento tácito (o «competencia») de los hablantes nativos sobre la estructura sintáctica, fonológica, morfológica y semántica de la lengua propia.

La teoría se denomina a veces «gramática generativa transformacional» o, sim-

plemente, «gramática generativa». Y una GRAMÁTICA es generativa si especifica formalmente las oraciones que acoge; y también es «transformacional» si contiene un tipo de regla particular, a saber, la que transforma una estructura en otra. Así, en el análisis clásico de la construcción en modo pasivo, las frases *María vio a Juan* y *Juan fue visto por María* derivaron de la misma estructura abstracta subyacente, luego transformada para producir una y otra frase. No obstante, las reglas transformacionales han tenido un papel progresivamente menor en la teoría de años recientes, y en algunas versiones de la gramática generativa han dejado de existir. De ahí que el término «gramática generativa» haya preponderado sobre el de «gramática transformacional» como genérico de los modelos teóricos de esta doctrina.

La gramática transformacional considera que la teoría de la competencia no es sino un componente, aunque central, del LENGUAJE como un todo. Este componente interacciona con principios derivados de la cognición, la sociología, la fisiología, etc., para conferir al lenguaje su carácter complejo global. Con el desarrollo de la teoría han proliferado los estudios dedicados a la interacción de la competencia gramatical con principios conversacionales y pragmáticos, a su uso en el proceso del lenguaje, a su representación en el cerebro y a otras áreas de interés (Newmeyer, 1988).

Las raíces históricas de la gramática transformacional se encuentran en la tradición intelectual estructuralista. En particular, los transformacionalistas se aferran a la idea de que la gramática de un lenguaje no es sino una declaración de las interrelaciones estructurales sistemáticas entre elementos lingüísticos. Con todo, hay suficientes diferencias de importancia entre la gramática transformacional y las teorías estructuralistas

previas (Bloomfield, 1933; Saussure, 1959) para que se llegara a la conclusión generalizada de que en 1957 se inició una revolución «chomskiana» o «transformacionalista» en la disciplina.

Puede que el alejamiento más notable de *Syntactic structures* respecto de su obra anterior sea la reinterpretación de Chomsky de los objetivos de la teoría lingüística. En particular, Chomsky propuso el concepto novedoso de que una teoría lingüística es una teoría *de*. Mientras que en la mayoría de las definiciones estructuralistas anteriores, los lingüistas apuntaron al objetivo más bien modesto de construir inventarios de los elementos lingüísticos en cada lengua en particular junto con declaraciones acerca de su distribución, el propósito de Chomsky era proporcionar una caracterización rigurosa y formal de un «posible lenguaje humano», o sea, distinguir de manera tan precisa como sea posible qué clase de procesos gramaticales pueden darse en la lengua y cuáles no. Esta caracterización o «gramática universal» especifica los límites dentro de los cuales pueden variar las lenguas. En opinión de Chomsky, los científicos naturales no hacen otra cosa: el objetivo de la física es caracterizar la clase de procesos físicos posibles, el de los biólogos, los biológicos, y así sucesivamente.

Además, Chomsky ha identificado repetidamente a la gramática universal como parte de la dotación innata de la mente humana, y ha ido hasta el extremo de categorizar la teoría lingüística (generativista) como rama de la psicología cognitiva. Así, Chomsky entiende la explicación lingüística vinculada en última instancia con una descripción del proceso de adquisición del lenguaje por parte del niño. Cabe decir que uno ha explicado un principio gramatical universal si demuestra que es puesto de manifiesto por el niño en el curso del proceso de adquisición, del mismo modo que

puede decirse que la propensión humana normal a tener dos brazos y dos piernas se explica describiendo la preprogramación biológica que confiere realidad a dicha propensión. También en este aspecto se ha alejado Chomsky de la mayoría de los pensadores estructuralistas que, en general, se han abstenido de extraer de la estructura lingüística conclusiones psicológicas nativistas.

Han sido profundos los cambios en la teoría transformacional desde 1957. Los primeros trabajos tendían a presentar descripciones directas de construcciones particulares. El investigador identificaba en general una construcción, luego formulaba una regla transformacional que de manera óptima mimetizara en lo posible sus características superficiales: los pasivos derivaban de transformación pasiva, las oraciones de relativo de una transformación de la formación básica de las mismas, y así sucesivamente. Como Riemsdijk y Williams (1986, p. 175) observaron, «en la perspectiva de hoy, la mayor parte del trabajo realizado antes de finales de la década de 1960 aparece regido por datos y construcción, y huérfano de una apreciación de la existencia de principios muy generales de organización lingüística».

El propio Chomsky (1973) abrió un desvío conceptual mayor en la gramática transformacional, que se aceleró con el inicio de su teoría de «Gobierno-Unión» (Chomsky, 1981), según la cual se abandona la idea de que un lenguaje es un elaborado sistema de reglas. La estructura interna de la gramática es, más bien, modular: la complejidad sintáctica nace de la interacción de subsistemas gramaticales, caracterizables respectivamente en términos de su propio conjunto de principios generales. El objetivo central de la teoría sintáctica consiste entonces en identificar tales sistemas y caracterizar el grado en que pueden variar (ser «parametrizados») de una lengua a otra.

No todos los gramáticos generativistas se adhieren al modelo chomskiano mayoritario, cuya exposición general más reciente se encuentra en *Language and problems of knowledge* (Chomsky, 1988). Los dos grandes marcos generativos alternativos con más predicamento son la gramática general de la estructura de la frase (Gazdar *et al.*, 1985) y la gramática léxico-funcional (Bresnan, 1982). Estos modelos se orientan mucho más hacia la estructura superficial que la teoría de Gobierno-Unión. Aunque no descartan la existencia de principios sintácticos universales, postulan la de reglas formales particulares de cada lengua que generan suficientes oraciones para producir fragmentos de gramática sustanciales de las lenguas individuales. Estos modelos prestan, asimismo más atención que la teoría de Gobierno-Unión a la noción de que las estructuras sintácticas requieren una interpretación semántica formal. FN
Véase también LINGÜÍSTICA.

Otras lecturas Lightfoot, 1982; Newmeyer, 1983, 1986; Pinker, 1994.

gran hombre Véase BIGMAN.

grupo natal Es el grupo social, generalmente de parentesco, en cuyo seno nace el individuo. MR

grupos de descendencia Sistemas en los que la DESCENDENCIA figura como criterio principal de pertenencia; es decir, sistemas en los que las fronteras y principios de incorporación de grupos de parentesco se definen primariamente en términos de la descendencia común de sus miembros, la cual, a su vez, puede determinarse de diversas maneras:

1. Los sistemas de descendencia unilineal la establecen a través de una sola línea parental: DESCENDENCIA PATRILINEAL o MATRILINEAL. Los individuos pertenecen a un solo linaje.

2. Los sistemas no unilineales calculan la descendencia indiferentemente, ya a través de la línea materna, ya de la paterna, o de ambas. Estos sistemas incluyen a los de PARENTESCO BILATERAL, COGNÁTICO y AMBILINEAL. Según sean los roles individuales, una persona puede ser considerada descendiente de ambas líneas parentales, elegir entre una y otra, o establecer relaciones basadas en AFINIDADES egocéntricas.

3. Los SISTEMAS DE PARENTESCO DE DOBLE DESCENDENCIA la definen a través de ambas líneas parentales, pero las mantienen claramente separadas. Los individuos de un sistema tal serían miembros del patrilineaje paterno y del matrilineaje materno. MR

grupos de parentesco Grupos sociales cuyos límites y fundamentos de incorporación se definen primariamente en términos de las relaciones de parentesco vigentes en una sociedad particular. MR

grupos étnicos, etnias o etnicidad Términos originalmente usados en antropología para referirse a pueblos presumiblemente pertenecientes a la misma SOCIEDAD, que compartían la misma CULTURA y, en especial, el mismo LENGUAJE; cultura y lenguaje transmitidos, además, inalterados de generación en generación. Estos términos empezaron a ser usados inmediatamente después de la segunda guerra mundial en sustitución de otros más antiguos como «TRIBU» y (en el uso británico) «RAZA», como se refleja, por ejemplo, en obras como *Ethnic groups of northern South-east Asia* (Imbree y Thomas, 1950).

Incluso al producirse la introducción del término «grupo étnico», el supuesto teórico de que las culturas o estructuras sociales están asociadas con grupos discretos claramente definidos se enfrentaba a

un importante reto. Algunos antropólogos norteamericanos habían empezado a cuestionar este enfoque en la década de 1930 al reflexionar sobre las consecuencias del contacto cultural entre pueblos y la ACULTURACIÓN de los miembros de sociedades pequeñas por parte de las más poderosas que se les habían impuesto. La teoría que dividía al mundo en sociedades discretas con culturas propias fue puesta en tela de juicio de forma más contundente y persuasiva con la publicación de *Political systems of highland Burma*, de E.R. LEACH (1954), quien demostró que «en contextos como los que hallamos en el norte de Birmania, los supuestos etnográficos comunes acerca de qué constituye una cultura o una tribu son irremediablemente inapropiados» (p. 281). Pese a los esfuerzos de Raul Narroll, diez años más tarde (1964), y otros, los intentos de refinar y salvar el modelo de «unidades portadoras de cultura» fracasaron. El trabajo de Leach y otros, como Moerman (1965), junto con las experiencias de los antropólogos durante la segunda guerra mundial y las observaciones de sociedades en curso de descolonización en la posguerra, habían convertido en inútil la iniciativa narrolliana. En 1967, los participantes en un simposio de la Sociedad Etnológica Americana sobre «el problema de la tribu» demostraron de manera concluyente que la antigua teoría era inadecuada para comprender las complejas relaciones entre la expresión cultural, el habla y la organización social y política (Helm, 1968). No puede decirse que los grupos étnicos sean colectividades socioculturales con características específicas (es decir, «naturales»).

«Etnia» adquirió por consiguiente un nuevo significado antropológico con la publicación de la introducción de Fredrik Barth (1969a) a *Ethnic groups and boundaries*, el ensayo antropológico más

influyente y citado sobre etnias. Barth empieza por rechazar la idea de que los grupos étnicos son definibles en razón de un inventario de rasgos culturales compartidos por sus miembros. Argumentó más bien que:

Quando se examina la historia de un grupo étnico en el tiempo no se contempla simultáneamente, en el mismo sentido, la historia de «una cultura»; los elementos de la cultura presente de este grupo étnico no han surgido de un conjunto particular que constituyera la del grupo en un tiempo anterior, mientras que éste, el grupo, posee una existencia organizacional continua con delimitaciones claras (criterios de pertenencia) que han singularizado a una unidad continua (p. 38).

Barth propuso, en cambio, que los límites de un grupo étnico se constituyen por «autoadscripción», en virtud de la cual las gentes eligen utilizar unos pocos atributos culturales —a menudo el vestido, el lenguaje, la forma de la casa o el estilo general de vida— como «signos o señales manifiestos» de su singularidad (1969a, p. 14).

Se suscita así la cuestión de por qué tratan las gentes de establecer límites que pueden señalarse por un pequeño número de «señales o signos manifiestos». La respuesta de Barth estuvo aún muy influida por el FUNCIONALISMO estructural del enfoque antropológico británico en cuyo seno se había formado. Los grupos étnicos, dijo, «pueden proporcionarse recíprocamente importantes bienes y servicios, por ejemplo, ocupar nichos complementarios, y por tanto diferentes, pero estrechamente interdependientes» (1969a, p. 19). Aunque este enfoque de DIVISIÓN DEL TRABAJO de carácter étnico ha sido útil para comprender algunas situaciones donde las diferencias culturales se han usado para camuflar intereses económicos (Bonacich y Modell, 1980), ser ha demostrado y totalmente inade-

cuado para explicar las confrontaciones, conflictos y violencia étnicos, tan comunes en las postrimerías del siglo XX (E. Wolf, 1994).

La motivación para insistir en que determinadas características culturales señalan distinciones fundamentales y persistentes entre los pueblos sólo puede comprenderse reconociendo la existencia de alguna cualidad «primordial» de la identidad étnica (C. Geertz, 1963b). La etnia, en otras palabras, implica el supuesto de que hay algo esencial o dado en lo que distingue a los pueblos. Pero es preciso ver más allá de un simple conjunto de rasgos culturales para hallar este fundamento primordial de la etnia.

Algunos teóricos, empezando por Max WEBER (1968, p. 385) han considerado que las raíces de la identidad étnica se encuentran en el supuesto de una descendencia común o compartida (Keyes, 1978). Aunque basados en la teoría SOCIOBIOLÓGICA, algunos científicos sociales han argumentado que el reconocimiento de la descendencia compartida es una manifestación directa de una predisposición genética (Van der Berghe, 1978, 1981), la mayoría han rechazado esta nueva versión de la teoría racial. La opinión actualmente más extendida es que la «adjudicación singular» de descendencia compartida es producto de formas de práctica cultural independientes (Keyes, 1981; G. Bentley, 1987).

El mecanismo para establecer una descendencia compartida entre quienes se dice que poseen una identidad étnica común no es, como ocurre con los grupos de parentesco, una genealogía que indica los nexos con un ANTEPASADO común, sino que estos vínculos apicales del grupo étnico se establecen por vía de narraciones de origen, migración y, en especial, SUFRIMIENTO a manos de otros. Estos relatos se transmiten en narrativas de padres, ancianos y jefes en canciones,

folclore, ceremonias conmemorativas de sucesos históricos, representaciones teatrales, creaciones artísticas e historias étnicas escritas. La urdimbre de la biografía personal y la narrativa colectiva genera un poderoso sentimiento de identificación con el grupo étnico (Obeyesekere, 1975). Y esta identidad pasa a integrar lo que Bourdieu (1977) denominó *habitus*, ese conjunto de disposiciones irreflexivas que orientan los actos de las gentes.

Si la apreciación de distinciones étnicas es posible en cualquier situación en que gentes que viven próximas entre sí observan diferentes prácticas culturales (T. Schwartz, 1975), esa «etnicidad» destaca particularmente en las relaciones sociales cuando la política de la vida diaria acentúa el significado de determinadas diferencias culturales. El trabajo de Bourdieu y Michel Foucault ha inducido a numerosos antropólogos en años recientes a llevar su atención a cómo la nación-estado moderna ha demostrado constituir un contexto especialmente fértil para la expresión de las etnias. Mientras que la generación anterior de antropólogos y otros científicos sociales consideraron atávica la persistencia de identidades étnicas en el mundo moderno, los estudiosos actuales reconocen, muy al contrario, que la etnicidad es hoy un factor mucho más importante en las relaciones sociales desde la emergencia de la nación-estado (B. Williams, 1989; Donald Cohen, 1989).

Los estados o los movimientos modernos que tratan de adquirir poder estatal se han propuesto promover («inventar») narrativas dominantes acerca del patrimonio cultural y destino de quienes se reclaman constituyentes de una comunidad nacional. Los discursos nacionalistas han creado un ambiente el propicio al florecimiento del credo étnico. Y así ha sido, en especial, porque las culturas na-

cionales han sido promocionadas a través de las «tecnologías de poder» invasivas y efectivas de las que no disponían los estados premodernos (B. Cohn y Dirks, 1988). Las iniciativas estatalmente patrocinadas, como la EDUCACIÓN obligatoria, han sido particularmente importantes para la superposición de las identidades nacionales a las locales (Keyes, 1991). En la narrativa nacional comunicada y respaldada por las tecnologías de poder del estado, las historias de algunos pueblos indígenas han sido a menudo ignoradas, marginadas y aun específicamente rechazadas. También los emigrantes procedentes de estados con narrativas nacionales distintas se definen como extraños. Por consiguiente, en el contexto moderno, el término «grupo étnico» ha experimentado una regresión para aludir primariamente a una minoría cuyo patrimonio cultural se reconoce diferente del que comparte la mayoría y de forma que lo sitúa aparte de la cultura nacional dominante.

En algunas sociedades, en especial aquellas donde las elites rectoras se han alimentado de la teoría marxista leninista-stalinista de las «nacionalidades», los estados han instituido políticas que han fijado por ley las diferencias étnicas y las fronteras (Connor, 1984). Otras, sobre todo la de Estados Unidos, han otorgado categoría legal a las diferencias étnicas mediante políticas promotoras de la acción positiva. El patrocinio estatal de la CLASIFICACIÓN étnica ha hecho más creíbles los asertos populares sobre sus propias formulaciones de identidad étnica, aunque también más conflictivos a veces dado que estas afirmaciones suelen tener consecuencias prácticas y económicas. Todo ello se ha traducido en una intensificación del discurso étnico en la pugna por el poder. En algunos casos se ha llegado al colapso del estado cuando los grupos étnicos se han secesionado para

formar sus propias «naciones» o han ido a la guerra contra otros por desacuerdo en el trazado de las nuevas fronteras. La antigua Yugoslavia, víctima de una violenta desmembración y genocida «deputación étnica», es el ejemplo por antonomasia de conflicto étnico en las postrimerías del siglo XX (Denich, 1994).

La relación entre identidades étnicas y nacionales se ha complicado con la mayor posibilidad de circulación a través de las fronteras, ya viajando, ya gracias a las telecomunicaciones. Los sociólogos de principios del siglo XX desarrollaron una teoría de las etnias basada primariamente en el estudio de inmigrantes en Estados Unidos, suponiendo que los grupos étnicos persistirían sólo a lo largo de un período de transición en tanto se producía su asimilación en la cultura dominante de su nuevos lares, proceso que se esperaba completar hacia la tercera generación. Esta teoría suponía que los inmigrantes y sus descendientes seguirían manteniendo algunos lazos con su lugar de origen al tiempo que se perdía el contacto con sus parientes y amigos. Sin embargo, los emigrantes de finales del siglo XX tienen muchas más probabilidades que sus predecesores de conservar un estrecha vinculación con su lugar de origen. El teléfono permite una comunicación instantánea en todo el globo, las cintas de audio y vídeo son fáciles de producir y transmitir, y los viajes aéreos, muy baratos en comparación con los marítimos de antaño, permiten un fácil intercambio de visitas.

La asimilación no es una posibilidad abierta para muchos emigrantes. Muchos países deniegan el derecho de ciudadanía a ciertos tipos de inmigrantes. Arabia Saudí y Kuwait, por ejemplo, han importado un gran número de trabajadores filipinos, thais, singaleses, paquistaníes y palestinos, que no pueden incorporarse al país en calidad de ciudadanos.

En Alemania, donde es la «sangre» la que define la etnia, a los hijos de los inmigrantes turcos que han nacido y se han educado en Alemania se les concede tan sólo la condición de «huéspedes trabajadores» en su solar de nacimiento, mientras que la ciudadanía es automáticamente concedida a los nuevos llegados del Asia central que pueden demostrar su ascendencia alemana de siglos atrás.

Las minorías indígenas sometidas a un estado han ido incorporándose progresivamente a movimientos allende sus fronteras a fin de conseguir apoyo internacional para sus proclamados derechos a una autonomía cultural y socioeconómica. También el turismo ha contribuido a resituar la cuestión étnica en el contexto internacional. No sólo han sido representadas a los turistas prácticas culturales seleccionadas como manifestaciones de «auténtica» cultura étnica, sino que diversas formas de artesanía y trabajo artístico con marchamo étnico han sido comercializados para el consumo turístico o remitidos a los mercados internacionales de las artes y los productos artesanales. (Graburn, 1976). La etnicidad que los antropólogos empezaron a explorar cuando finalmente descubrieron el estado moderno empieza adquirir otra dimensión a medida que las fronteras interestatales se hacen más porosas y más problemáticas (Gupta y Ferguson, 1992).

CK

Véase también NACIÓN.

Otras lecturas Francis, 1976; De Vos y Romanucci-Ross, 1975.

grupos parias Véase MINORÍAS MARGINADAS.

guerra VIOLENCIA letal entre grupos. Algunos investigadores especifican que la guerra se da entre unidades políticas o territoriales distintas, y que la muerte resultante está socialmente justificada,

aunque esta definición presenta casos de excepción. La Guerra contrasta a veces con la VENGANZA, en la que las muertes provocadas en dichas unidades son socialmente aceptadas, y con el HOMICIDIO, que se considera socialmente ilegítimo. Algunos estudiosos distinguen entre guerra abierta e incursiones bélicas, y otros restringen la «guerra verdadera» a las sociedades con estado, en particular en modelos de secuencias evolutivas.

La guerra hizo su aparición de una forma más bien tardía en la historia humana. La primera evidencia de muerte múltiple se encuentra en los pueblos semisedentarios del valle del Nilo hace unos catorce mil años (Wendorf *et al.*, 1986); a nivel mundial, la guerra aparece en general mucho después de haberse producido el asentamiento en poblados fijos (Haas y Creamer, 1993). Como prueba fehaciente de guerra se ha citado a menudo la existencia de las murallas de Jericó, aunque bien puede ser que su objetivo no fuera otro que la contención de las riadas (Bar-Yosef, 1986). Jericó aparte, probables indicios de guerra se encuentran en el Oriente Próximo del séptimo milenio a.C., y ya claras, al parecer, en el sexto milenio a.C. (Roper, 1975). El registro etnohistórico y etnográfico ofrece copiosas pruebas de su existencia, aunque no es menos cierto que está prácticamente ausente de muchas sociedades (Knauff, 1991).

Desde finales del siglo XIX, el estudio antropológico más exhaustivo de la guerra se ha centrado en la relación que mantiene con la evolución política, en particular en el sentido de cómo cambió con ésta, al tiempo que provocó una mayor centralización y complejidad de la misma. Aunque son muchas las discusiones sobre detalles, las voces que disienten (C. Ember, 1978) y la vasta variación empírica que se reconoce, la conclusión general es que la guerra se ejercita con eficiencia progresiva al hilo de la evolución

política y que le cabe algún rol, primario o secundario, en la promoción de este proceso (Otterbein, 1970).

Numerosos estudios sobre la guerra llamaron la atención antropológica durante la segunda guerra mundial. Malinowski (1941) y otros trataron de sintetizar el saber del momento al respecto, pero *Primitive war* (1949), de Turney-High, sigue siendo la obra capital. Algunos trabajos reanalizaron las guerras de los indios norteamericanos como respuesta estratégica a las cambiantes circunstancias frente a la expansiva presencia euroamericana (G. Hunt, 1940), línea de investigación que merece en la actualidad cada vez más atención (R. Ferguson y Whitehead, 1992a).

Después de cierto desinterés en la década de 1950 (Newcombe, 1960), la siguiente acogió nuevos trabajos sobre el tema, estimulados por la guerra norteamericana en Vietnam y por la vasta publicidad dada a las explicaciones basadas en móviles instintivos (Fried *et al.*, 1968), a las que no eran ajenas sus ya hondas raíces en la psicología (Freud, 1964), aunque reavivadas por teóricos de la etología como Konrad Lorenz (1966) que postulaban que la guerra no era sino un agudizamiento de un impulso agresivo innato. La idea llegó a la esfera popular gracias a un libro de Robert Ardrey (1966), conocido guionista cinematográfico, que retrató a los humanos como descendientes de «monos asesinos» con violentos instintos territoriales. Estas simples teorías basadas en el instinto recibieron numerosas críticas, destacando algunas la ausencia, contradictoria por tanto, de guerra en la mayor parte de la evolución humana, y reduciendo así a una minoría a los que abogaban por esas explicaciones simplistas, al tiempo que abrían paso a los enfoques que ya en el terreno de la SOCIOBIOLOGÍA acogía la década siguiente. La nueva línea postulaba que la

guerra podía ser una estrategia para aumentar el éxito de la reproducción, con especial referencia al conocido caso de los yanomani (Chagnon, 1992), aunque sigue la controversia en torno a las pruebas aducidas, a la propia teoría y aun en lo concerniente a los móviles políticos.

El papel de la guerra como adaptación de las gentes al entorno natural ha tenido mucho más impacto en antropología, en particular en la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, que da cabida a consideraciones como que la guerra representa un modo efectivo de redistribución de las poblaciones y recursos (Vayda, 1969a) o a una teoría global que la contempla como reguladora del crecimiento poblacional y promotora de un complejo de supremacía masculina (Divale y Harris, 1976). Estudios ecológicos más recientes (R. Ferguson, 1984) atienden a los recursos ambientales y otras características como agentes frecuentes de conflicto, pero al margen del FUNCIONALISMO.

La investigación en ANTROPOLOGÍA POLÍTICA ha examinado la relación existente entre guerra y política, desde la ausencia estructural de mecanismos globales de resolución de conflictos (Koch, 1974) hasta las maquinaciones en interés propio del bigman (gran hombre) (Sillitoe, 1978) y aun dentro de una lógica de hegemonía imperial (Hassig, 1988). Todos estos estudios señalan que la organización política aporta la base necesaria para comprender cómo y por qué los pueblos entran en guerra.

Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES mediante comparaciones estadísticas han figurado prominentemente en el examen antropológico de la guerra, y han explorado las relaciones existentes entre ésta y la estructura social, en la que destacan las fuertes vinculaciones entre la belicoidad local y los «grupos de interés fraternos» de individuos agnáticamente relacionados (Otterbein, 1977). Más débil

es la asociación observada entre la guerra entre partes distantes y los nexos comunes de uxori-localidad (Divale, 1984). Otras características estructurales se han apreciado en determinados aspectos o tipos de guerra, como la importancia del linaje segmentario como «organización de expansión predatoria» (Sahlins, 1961) o del intercambio e intermatrimonio como alternativa de aquélla (Lévi-Strauss, 1941). También han sido examinadas determinadas variables psicológicas y prácticas de SOCIALIZACIÓN y su relación con la guerra, aunque estos trabajos han sido menos concluyentes (M. Ember y Ember, 1994).

A partir de 1980 han venido desarrollándose y superponiéndose nuevas líneas de investigación. Una centra su atención en la PAZ, y postula que ésta es más que simplemente la ausencia de guerra: es un estado positivo con sus propias instituciones de apoyo, prácticas y creencias. Otra busca delinear la lógica cultural local que configura y da sentido a la acción militar. Una tercera sitúa la guerra en el marco histórico, destacando a menudo las influencias crónicas exógenas en las guerras de pueblos otrora considerados «aislados» (véanse ejemplos de estas líneas en Haas 1990). Este último enfoque pone en tela de juicio la condición hobbesiana frecuentemente inferida de los sangrientos relatos de la guerra tribal, que ya no se contempla como fruto de la ausencia de un sistema de ESTADO, sino como consecuencia de intrusiones estatales recientes. Otra tendencia notable en los trabajos antropológicos recientes se da en la creciente atención concedida a los problemas de la guerra en el mundo contemporáneo. Han sido muchos los volúmenes dedicados a una variedad de preocupaciones del momento, como la cultura de los profesionales de la seguridad internacional (Foster y Rubinstein, 1986), las variaciones locales de la guerra civil guatemalteca (Car-

mack, 1988), las culturas de dominación, resistencia y terror (Nordstrom y Martín, 1992), y el ascenso de la violencia «étnica» y otras en oposición a los estados surgidos después de la guerra fría. RBF

Otras lecturas R. Ferguson, 1988, 1995; Meggitt, 1977; Otterbein, 1994; Reyna y Downs, 1994; Rodman y Cooper, 1979; R. Rosaldo, 1980; F. Turner y Pitt, 1980; K. Warren, 1993; N. Whitehead, 1988.

gumsa y gumlao Son las formas ideales típicas de organización social y po-

lítica entre los hachin de las tierras altas de Birmania. La forma *gumlao* es esencialmente igualitaria y acéfala, mientras que la *gumsa* se caracteriza por líneas jerárquicas y liderazgo hereditario, mimetizando en forma menos estable a sus vecinos shan de las tierras bajas, que vivieron en un sistema jerárquico de príncipes hereditarios. Edmund LEACH, primero en describir este sistema, caracterizó al sistema *gumsa* como «una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y shan» (1954, p. 9). MR

habla Véase LENGUA Y HABLA.

hambre Resulta del consumo de una DIETA inadecuada para conservar la salud y la actividad normales, el crecimiento y el desarrollo. Subjetivamente, el hambre comprende tanto el deseo como la necesidad de alimentos, así como el malestar, la irritabilidad o el letargo consiguientes a la ingesta inadecuada. Objetivamente, el hambre se valora en términos de las calorías y nutrientes necesarios para mantener la vida con buena salud. Los antropólogos socioculturales han analizado el hambre a través de la ecología y la política de los SISTEMAS ALIMENTARIOS, incluidas las consecuencias funcionales de la desnutrición o los efectos lesivos para la salud. A su vez, los antropólogos bioculturales han examinado los modelos de crecimiento humano, cambios de peso y déficits energéticos relacionados con las prácticas dietéticas y sanitarias. Desde mediados de la década de 1970, los intereses de estas dos subdisciplinas se han reunido en la antropología nutricional, que examina las consecuencias biológicas de modos alimentarios particulares y las consecuencias culturales de los déficits por ingestas ya deficientes, ya manifestamente abundantes (Jerome *et al.*, 1980; Messer, 1984).

El hambre es causada por tres fenómenos distintos pero estrechamente relacionados: escasez, miseria y privación alimentarias. En la actualidad no hay escasez alimentaria global porque, desde primeros del siglo XIX al menos, el sistema alimentario mundial ha dispuesto de tecnología suficiente para producir y distribuir en medida suficiente para atender a todos los habitantes de la Tierra. No obstante, a pesar de esta capacidad global se estima que aproximadamente 750 millones de personas carecían todavía de acceso adecuado a la nutrición a

finales del siglo XX en razón de la mala distribución o mal uso de los recursos.

Escasez de alimentos

Esta, y en su forma extrema la hambruna, pueden resultar de condiciones climáticas, políticas o socioeconómicas difíciles que afecten a una región o un país enteros. La escasez de alimentos se vincula a menudo de manera simplista a los fracasos en la producción alimentaria originados por DESASTRES NATURALES como la sequía, los ciclones o las plagas, pero no es menos cierto que también el almacenamiento incorrecto, las cargas impositivas o las demandas de la exportación, al igual que otros factores políticos y de mercado, pueden reducir el suministro alimentario en una región dada. Por ejemplo, con frecuencia sobreviene la hambruna a raíz de conflictos armados que reducen la producción, destruyen las provisiones existentes y trastornan las vías alternativas de ayuda alimentaria. La mayoría de las hambrunas atribuidas a causas naturales en Asia y África (así como en la Irlanda del siglo XIX) han sido realmente de origen administrativo porque, habiendo alimentos suficientes, las víctimas de aquellas no pueden costárselos y carecen de poder político para asegurárselos.

Se observa una secuencia regular de respuestas a la escasez de alimentos, sea estacional o más prolongada y grave:

1. Reducción de la ingesta mediante racionamiento, menor número de comidas diarias, y consumo de alimentos de «urgencia» más bastos y menos apetitosos;
2. venta de bienes y diversificación de las fuentes de ingresos, incluidos la migración y la servidumbre reductoras del número de consumidores;
3. abandono de la región para buscarse la vida en otro lugar (Colson, 1979).

Los mecanismos modernos de prevención o mitigación del sufrimiento causado por la escasez extrema de alimentos com-

prenden los dispositivos de alarma de hambruna incipiente, la ayuda mediante intercambio de trabajo por sustento y otras políticas nacionales o globales que vinculan la ayuda con las actividades de desarrollo (Torry, 1988). Muchos de estos procesos han sido analizados por antropólogos que han considerado al tiempo a donantes y receptores de las ayudas. Por ejemplo, en respuesta a la hambruna etíope de 1983-1985, los etnógrafos señalaron vías para que los esfuerzos asistenciales pudieran ser más efectivos e interferir menos con los mecanismos de intervención local (De Waal, 1989, 1990). Otros estudios fueron sumamente críticos de estas prácticas de ayuda y documentaron cómo la comida, especialmente en Etiopía, era instrumentalizada para la coerción política (Clay y Holcomb, 1986).

Como profesión, la antropología ha tratado de aplicar sus conocimientos a la comunidad general con una serie de iniciativas de la American Anthropological Association. Así, el Grupo de Trabajo sobre la Hambruna, la Desnutrición y los Sistemas Alimentarios Africanos suministró información sobre las raíces ecológicas y políticas del hambre en África, el impacto de las políticas de asistencia y desarrollo en los problemas alimentarios africanos, el hambre estacional, y el contexto político-económico mayor (Huss-Ashmore y Katz, 1989-1990; Hansen y McMillan, 1986). Otro estudio el impacto del hambre en la migración forzada en África y otros lugares (Hansen y Oliver-Smith, 1982). Estas estructuras institucionales ayudaron a los antropólogos, economistas y geógrafos a predecir condiciones de hambre y vulnerabilidad y sugerir mecanismos de acción local (Bohle *et al.*, 1993; Drèze y Sen, 1989). Otra literatura etnobiológica cataloga los alimentos de uso improvisado o inmediato en caso de hambruna (N. Turner y Davis, 1993; Gariné y Harrison, 1988).

Miseria alimentaria

Esta se da cuando las gentes sufren hambre porque carecen de los recursos para acceder a los alimentos incluso cuando las provisiones regionales son suficientes. A este nivel, pues, se trata de un problema de la UNIDAD DOMÉSTICA más que de la sociedad. La casuística de la miseria alimentaria en América Latina, Asia y África demuestran de que modo la desigual TENENCIA DE LA TIERRA y los salarios míseros han provocado la inseguridad alimentaria doméstica en áreas donde la producción alimentaria debiera ser abundante. Las políticas gubernamentales que fomentan la producción de gran valor económico (incluida la ganadería) con preferencia a los cultivos de subsistencia a menudo comprometen el auto-sustento y la nutrición de las pequeñas unidades domésticas (Shipton, 1990). En África, estas políticas amenazan a los intercambios simbióticos tradicionales entre agricultores y pastores. En Asia, las tecnologías agrícolas de la REVOLUCIÓN VERDE que han incrementado el suministro alimentario global han marginado igualmente a los pobres que no pueden sufragar el coste de las nuevas semillas y abonos. Algunos antropólogos hasta han argumentado que es inevitable una mayor miseria alimentaria como consecuencia de la expansión del CAPITALISMO (Harris y Ross, 1987b).

Privación alimentaria

Esta se produce a escala individual cuando no hay una distribución equitativa de los alimentos en las unidades domésticas que, sin embargo, tienen acceso a suficientes recursos. Generalmente es consecuencia de diferencias en el poder o de restricciones culturales sobre el consumo que impiden a los individuos recibir una cantidad adecuada de calorías, proteínas, vitaminas y minerales esenciales. También se produce cuando las personas es-

tán enfermas y son incapaces de beneficiarse de los nutrientes potencialmente disponibles.

La privación alimentaria es un problema específico de los denominados grupos vulnerables: bebés y niños pequeños, mujeres embarazadas y en período de lactancia y otros que se ven privados de alimento porque carecen de poder o están enfermos. Entre los determinantes de una ingesta suficiente de alimentos a lo largo del ciclo de la vida se incluyen limitaciones en el amamantamiento (Van Esterik, 1989), alimento y costumbres adecuados para el destete, creencias y prácticas dietéticas culturales que impiden a niños y niñas el acceso a una nutrición adecuada y autoprivación femenina voluntaria o involuntaria allí donde los recursos pueden ser suficientes. Una controversia clave es saber si las madres u otros cuidadores privan intencionalmente a los niños o se privan a sí mismos de los nutrientes suficientes, o bien estarán simplemente siguiendo los conocimientos nutricionales de la cultura local. La privación de las adolescentes y de las mujeres a lo largo de su vida constituye una preocupación especial en Asia meridional, donde la baja proporción de mujeres sobrevivientes en relación con los hombres sugiere que la privación dentro de las unidades domésticas no está directamente vinculada a la pobreza, aunque las jóvenes y las mujeres pobres sufran en su mayor parte de discriminación por su condición femenina (Das Gupta, 1995). Otras fuentes adicionales de privación pueden ser una imagen cultural del cuerpo vinculada a la delgadez o un valor de moderación que puede resultar conveniente para la población en general en condiciones de escasez pero someter a algunos individuos a sufrir hambre y problemas de salud.

La privación alimentaria también está causada por la incapacidad del cuerpo pa-

ra aprovecharse completamente de los nutrientes que se encuentran potencialmente disponibles debido a la ENFERMEDAD, que elimina el apetito, impide la absorción por culpa de la diarrea, o bien acrecienta la demanda de nutrientes para luchar contra la infección. La enfermedad de un trabajador adulto en un momento crucial del ciclo de la agricultura, como escardar o recolectar, puede poner en peligro la cosecha y las ganancias, y la alimentación de toda la unidad doméstica más allá del breve período de interrupción. Si se ven afectadas comunidades enteras, como se cree que sucederá con la epidemia de sida en África, ello puede ocasionar escasez de alimentos y sembrar la amenaza potencial del hambre a escala regional durante un largo plazo. Estos ejemplos ilustran las sinergias entre hambre, enfermedad y productividad, así como el acierto de la definición de UNICEF de la nutrición como alimento, salud y cuidados suficientes. Los tres niveles de hambre descritos se encuentran interrelacionados y plantean un problema de otras tantas formas de violación de los DERECHOS HUMANOS individuales. La privación alimentaria de las mujeres que cultivan la tierra puede propiciar un escenario de miseria alimentaria y escasez periódica de naturaleza crónica. Un desastre natural o social que ocasione una escasez de alimentos puede provocar situaciones de pobreza de recursos que propicien un escenario de miseria alimentaria y privación individual de orden crónico. En cambio, allí donde los MERCADOS y la ayuda alimentaria están penetrando en lo que habían sido sistemas alimentarios relativamente aislados, la gente puede estar sustituyendo una escasez periódica de alimentos por una miseria alimentaria crónica (Messer, 1989b).

EM

Otras lecturas Downs *et al.*, 1991; G. Harrison, 1988; Newman, 1990.

Harris, Marvin (1927-) Marvin Harris es uno de los antropólogos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Su principal aportación a la antropología ha sido el desarrollo de un enfoque teórico nuevo, el MATERIALISMO CULTURAL, que representa una síntesis del materialismo histórico marxista, la ecología cultural y la teoría de la evolución social. Nació en Brooklyn, NY, en 1927 y se educó en la Universidad de Columbia, por la que se doctoró en filosofía en 1953. Impartió clases en Columbia hasta 1980, momento en que pasó a la Universidad de Florida como profesor investigador en el campo de la antropología.

Harris ha escrito o editado casi veinte libros. Su obra principal, *Patterns of race in the Americas* (1964), se basa en sus propios trabajos de campo en Brasil. Trata del desarrollo de diferentes modelos de RAZA y de relaciones de ÉTNICAS en el sur de Estados Unidos, tierras altas de Suramérica (principalmente México) y llanos (principalmente Brasil). Harris quiso explicar, por ejemplo, las grandes diferencias en los modos de categorizaciones raciales en el sur de Estados Unidos y en Brasil. También investigó por qué las colonias españolas de las Américas hicieron tan poco uso de la ESCLAVITUD mientras que la América portuguesa (Brasil) se sirvió de ella en gran escala.

En 1968, Harris publicó su obra más erudita hasta la fecha, *The rise of anthropological theory*, una historia de la teoría antropológica en setecientos cincuenta páginas desde 1750 hasta el presente. En esta obra fija los principios básicos del materialismo cultural y describe sus orígenes. Discute asimismo otras teorías antropológicas y las valora en función de su alejamiento de la perspectiva materialista. El libro fue aplaudido y criticado a la vez, en este caso por partidarios de las opiniones atacadas por Harris.

Harris escribió también extensamente para audiencias no profesionales. Se le conoce sobre todo por *Culture, people, nature* (1997), un texto de antropología general publicado por vez primera en 1971, que ha conocido ya siete ediciones y muy amplio uso. Proporciona una excelente introducción al pensamiento materialista cultural aplicándolo a una gran variedad de fenómenos sociales y culturales. En 1974 publicó *Cows, pigs, wars, and witches: the riddles of culture*, basado en una serie de ensayos de aparición regular en la *Natural History Magazine*. En esta obra buscaba explicar los llamados enigmas culturales, como la santificación hindú de la vaca y la prohibición de consumirla, o la abominación judía y musulmana del cerdo, demostrando que se trataba de sensatas ADAPTACIONES a las condiciones prácticas de la vida que la gente debía afrontar en lugares y tiempos diferentes. A ésta siguió sin demora *Cannibalism and kings: the origin of cultures* (1977), donde Harris planteó un modelo teórico de EVOLUCIÓN social que aplicó a los últimos diez mil años de la prehistoria e historia de la humanidad. En el modelo orientado hacia el crecimiento poblacional, la depleción ecológica y el cambio tecnológico, las fuerzas impulsoras de la historia son responsables no sólo de la evolución de los sistemas económicos, sino de todas las características principales de la sociedad humana. En 1985 publicó *Good to eat: riddles of food and culture*, una de sus obras más populares, en la que explicaba los TABÚES ALIMENTARIOS y los modelos de DIETA en todo el mundo conforme a los principios del materialismo cultural, que Harris desarrolló en las décadas de 1950 y 1960, aunque fue en las de 1970 y 1980 cuando escribió los tratados más importantes al respecto, aplicando esta perspectiva a fenómenos culturales particulares. En 1979 vio la luz *Cultural*

materialism: the struggle for a science of culture, donde establecía los principios básicos del materialismo con más extensión que nunca. El libro criticaba, con suma severidad en muchos casos, los paradigmas de la teoría antropológica al uso. En una obra breve (1981) Harris aplicó el materialismo cultural a la explicación de los cambios más importantes en la sociedad estadounidense desde el final de la segunda guerra mundial; en otra trató de explicar el crecimiento de la población mundial en todo el mundo y a lo largo de la historia (Harris y Ross, 1987a).

Harris ha dejado de prodigarse tanto como autor en los últimos años, pero incluso si ya no publicara más, su producción intelectual ha sido prodigiosa y de enorme importancia. Su influencia intelectual ha sido muy grande y no lo es menos la deuda contraída con él por la antropología moderna.

SS

Véase también CLASIFICACIÓN, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, MATERIALISMO.

hechicería Término ya establecido tempranamente en la antropología social británica para distinguir las prácticas mágicas con ministros reales de aquellas con actores mágicos cuya existencia era sólo putativa y denominados a menudo como «brujos». Quienes articularon su intención de operar con la MAGIA y poseían al efecto adiestramiento y medios pertinentes se conocían como «hechiceros» o, a veces, como «médicos brujos». Pero el término «encantamiento» o «hechizo» comparte con «BRUJERÍA» la malevolente asociación con el mal más que con la sanación o protección. Pero, al igual que ocurre en la guerra, pocos practicantes admiten ser agresores; más bien dicen actuar en defensa propia o para proteger a otros, ya librando de «mal ojo» a las víctimas, ya ven-

gándolas por un ataque anterior (Favret-Saada, 1980).

Una de las etnografías de la brujería más conocidas es la de Stoller y Olkes (1987), *In sorcery's shadow*, donde deliberadamente se omite el rechazo del poder mágico. Stoller fue aprendiz de un brujo songhay en el Níger que le ilustró acerca de cómo y cuándo entonar cantos apropiados al uso correcto de artículos de magia. Con enorme sorpresa descubrió que la magia parecía funcionar de verdad. Desestimando los enfoques convencionales para el estudio de la magia y lo sobrenatural, el libro se consideró POSMODERNO e insólito por su resolución de experimentar otros sistemas de creencias y su potencial validez, cuestión abierta desde data remota y no sólo para la antropología. TL
Otras lecturas Evans-Pritchard, 1937; Fortune, 1932; Lieban, 1967.

herencia Véase SUCESIÓN.

hermandad de sangre Representa un compromiso o acuerdo de confianza o cooperación entre dos o más personas mediante el ritual del PACTO DE SANGRE que, entre otras cosas, puede implicar actos físicos el restregamiento mutuo de heridas o la ingestión de muestras de SANGRE de ambas partes (sola o mezclada con alimentos o bebidas). «Hermandad de sustancias corpóreas» sería quizás un término más completo y de más alcance, dado que estos convenios pueden implicar a mujeres o a ambos géneros en regiones del este y oeste de África central (Tegnaeus, 1952, p. 165, mapa) y que la sustancia intercambiada puede no ser necesariamente sangre. Documentada en fuentes tan tempranas como Herodoto, en el siglo V a.C. entre los escitas, las hermandades de sangre son comunes, pero no exclusivamente, en África y Arabia (véase Tegnaeus, 1952; Luise White, 1994).

Esta hermandad no implica en modo alguno a la biológica. Algunos de los que la practican la consideran de más importancia y creadora de responsabilidades recíprocas más rigurosas. Por lo común, los hermanos de sangre se refieren los unos a los otros en términos de absoluta igualdad, caso que no se da entre los hermanos biológicos en muchas de estas sociedades (véase Evans-Pritchard, 1933, pp. 398 y ss.). Mientras que la fraternidad por sustancia compartida se entiende las más de las veces como factor de suplemento del PARENTESCO, en algunas partes se solapa y refuerza a este parentesco «real». La hermandad de sangre entraña a veces una serie de prescripciones o de proscripciones relativas al desposamiento de un pariente próximo del hermano de sangre, y hay muchos lugares, en India por ejemplo, donde los propios esposos intercambian su sangre. Estas hermandades de sangre varían considerablemente entre sí en lo que se refiere a la elección de intervinientes, a su carácter voluntario u obligatorio y a si el acto vincula únicamente a individuos o a grupos enteros. Los motivos de semejantes vinculaciones pueden ser establecer la paz, ganarse aliados para la GUERRA, proporcionar protección durante los viajes, consolidar la confianza mutua entre partes contratantes etc. El intercambio de sustancia corporal se reemplaza a veces por el SACRIFICIO de animales. Estas sustancias sustitutivas son particularmente frecuentes en los rituales de comunión cristianos, donde el pan y el vino simbolizan explícitamente al cuerpo y a la sangre. PS

Véase también PARENTESCO FICTICIO.

hermandades Grupos sociales voluntarios organizados por sus propios miembros sobre la base de un interés compartido. MR

Herskovits, Melville J. (1895-1963) Herskovits nació en Bellefontaine, Ohio, el 10 de septiembre de 1895. Discípulo de Franz BOAS, se doctoró por la Universidad de Columbia en 1923. Fue uno de los precursores del estudio de la cultura africana y afroamericana y fue el primer africanista profesional en el mundo académico norteamericano. Su tesis doctoral, «El complejo pecuario en África oriental», surgió de sus primeros trabajos en áreas culturales africanas, de las que nombró nueve (Herskovits, 1926). A ello siguió un viaje de trabajo a Dahomey en 1931, donde desarrolló plenamente toda la gama de sus intereses de madurez en religión, arte y estética, así como en antropología económica. Al propio tiempo realizó vastos estudios paralelos sobre la cultura africana en el Nuevo Mundo, trabajo que recogió en su obra *The myth of the Negro past* (1941), que hizo de la cultura afroamericana tema reconocido en la investigación antropológica posterior. En ella define el universo de la ACULTURACIÓN de los africanos en Norteamérica: algunos elementos permanecieron intactos, otros fueron reinterpretados en los nuevos escenarios sociales, y algunos fueron sintetizados con elementos de cultura no africana (por ejemplo, la adaptación religiosa africana al protestantismo). Algunos elementos africanos, como la música, los gustos y la preparación culinarios, la religión y la magia, fueron retenidos en mayor grado, mientras que la tecnología y la vida económica quedaron en general sumergidas en un mundo económico marcadamente diferente (aunque se mantuvieron los hábitos de trabajo cooperativo). Relacionó la poliginia africana con el matrimonio plural caribeño e identificó la vinculación yoruba de la religión afrocatólica, como en el caso del vudú haitiano. En sus estudios de los DIALECTOS del pidgin destacó la persistencia de es-

estructuras gramaticales africanas en uso con el vocabulario inglés. Gran parte de su trabajo en antropología física giró en torno a la genética de la misoegenia y al condicionamiento cultural en forma de imágenes somáticas patrón, que en las poblaciones afroamericanas asociaban prestigio y color de piel. Su libro sobre las economías de las sociedades tradicionales, *The economic life of primitive peoples* (1940), fue criticado por eludir la teoría económica formal.

En etnopsicología, Herskovits formuló la importante distinción entre SOCIALIZACIÓN y ACULTURACIÓN y vio a ésta como compuesta de dos fases sucesivas: un nivel inconsciente adquirido durante la infancia y que contribuye a la estabilidad de una cultura, y un nivel consciente que implica reacondicionamiento y cambio. Este interés le llevó a considerar el papel de la EDUCACIÓN en la dinámica cultural. Herskovits destacó la importancia de la aculturación como proceso de CAMBIO CULTURAL, criticando la impropiedad de los enfoques FUNCIONALISTAS desarrollados en el estudio de culturas estables y relativamente aisladas para atender a las sociedades no aisladas. Junto con Robert REDFIELD y Ralph LINTON, Herskovits fue uno de los autores del influyente «Memorandum for the study of acculturation» (Redfield et al., 1936) encargado por el Social Science Research Council. Por último, desempeñó un papel crucial en la definición de la doctrina del RELATIVISMO CULTURAL, en virtud del cual la cultura había de ser evaluada a la luz del contexto cultural que la generaba. Murió el 25 de febrero de 1963 en Evanston, Illinois, donde era profesor de estudios africanos en la Universidad del Noroeste (Northwestern). TG
Véase también COMPLEJO PECUARIO, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Simpson, 1973.

Hertz, Robert (1881-1915) Nació en 1881 y se educó en la École Normale Supérieure de París. Antes de la primera guerra mundial ocupó brevemente un puesto en la École des Hautes Études. Murió en 1915 en el que Marcel MAUSS describió amargamente como un «ataque inútil» contra nidos de ametralladoras alemanes cerca de Marcheville. Hoy se le recuerda principalmente por sólo dos largos ensayos que ejemplifican lo mejor de la escuela de la *Année sociologique*, es decir, de los discípulos de Émile DURKHEIM, que tanto publicó en esta revista. Menos doctrinario que su maestro, sus ideas prefiguraron no pocos desarrollos en la antropología moderna. De no haber muerto tan joven podría haber llegado a ser una de las figuras más importantes en este campo.

Sus ensayos llegaron al público inglés y norteamericano gracias al proyecto de traducción iniciado en Oxford por E.E. EVANS-PRITCHARD. Rondey y Claudia Needham realizaron las traducciones, luego publicadas conjuntamente con el título *Death and the right hand* (1960a, b). El volumen fue muy oportuno y contribuyó a renovar el interés por el simbolismo en la década de 1960.

El primer ensayo, «A contribution to the study of the collective representation of death» (Aportación a la representación colectiva de la muerte) se publicó originalmente en 1907 (Hertz, 1960a). Se centra en una sorprendente variedad de ritos de MUERTE, los que implican un segundo tratamiento del cadáver, pero el alcance es general. Una vez traducido fueron los aspectos sociológicos de la argumentación los primeros en debatirse: los relacionados con la posición del fallecido y la escala de los ritos. Pero, en última instancia, fue su análisis del significado de los ritos en cuanto a la percepción de los vivos y los muertos lo que suscitó el máximo interés.

El segundo ensayo, «The preeminence of the right hand» (La preeminencia de la mano derecha), apareció originalmente en 1909 (Hertz, 1960b). Subtitulado «A study in religious polarity» (Estudio de la polaridad religiosa), relaciona con otras la diada izquierda-derecha y llega a la conclusión lógica de que todas derivan del básico contraste durkheimiano entre lo sagrado y lo profano. Pero la originalidad del ensayo se encuentra en otra parte. Hertz se preguntó si el uso de una u otra mano es un fenómeno biológico o cultural, y respondió que de ambas clases. En ausencia de una base biológica, ¿por qué, prácticamente en todo el mundo, se prefiere casi invariablemente a la mano diestra? Pero ¿cómo puede una leve predisposición física explicar la fantástica elaboración de un simbolismo dualista que afecta a la lateralidad, en algunos casos con referencia todas las seres vivos, y aun al cosmos? El tratamiento hertziano del eterno problema naturaleza-nutrición es más útil que la mayoría de las diatribas materialistas o idealistas aparecidas en las últimas décadas.

Hertz escribió otros ensayos no muy conocidos: estudios sobre el culto a Saint Besse en una población alpina en 1913, y sobre relatos de soldados franceses en el frente en 1915. Con ellos demostró la necesidad de atender al trabajo de campo de primera mano. De haber vivido, los antropólogos franceses lo habrían hecho una generación antes. Preparaba un exhaustivo estudio sobre el pecado y la expiación en las sociedades primitivas, del que sólo llegó a publicarse la introducción en 1922. PM

Véase HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

hidráulicas Véase SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

hipergamia Práctica de las mujeres para «ascender» en posición social por

medio del matrimonio. En los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL, la práctica designa a los donantes de esposa como de condición inferior a la de los receptores de ésta. Y ello puede ser tan específico como la cesión de mujeres a modo de tributo a superiores políticos o tan vago como el sentido general de que es más aceptable para las mujeres que para los hombres el desposarse para acceder a un nivel social superior. MR

Véase también SISTEMAS DE ALIANZA, HIPOGAMIA.

hipogamia Práctica de las mujeres que «descienden» en posición social por medio del matrimonio. En los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL, la práctica designa a los donantes de esposa como de condición superior a la de los receptores de ésta. La lógica cultural aquí se basa en que las mujeres son dadas en matrimonio como regalo a los dependientes más que como tributo a los superiores. Suele darse más bien en SISTEMAS DE ALIANZA asimétricos y menos que la hipergamia en las sociedades con estado. Sin embargo, los matrimonios hipógamos donde el hombre avanza en posición social, como en el caso del hombre que «se casa con la hija del jefe», son suficientemente comunes para haber generado sus propios estereotipos. MR

hipótesis de Whorf (o de Sapir-Whorf) Según la hipótesis whorfiana, las formas estructurales del lenguaje más extendidas ponían de manifiesto que «el mundo real es en gran medida inconscientemente construido por los hábitos lingüísticos del grupo» (E. Sapir, 1929a). De modo que lenguas diferentes producirían «VISIONES DEL MUNDO» asimismo diferentes. Entre los ejemplos clásicos se cuentan formas gramaticales como los pronombres persona-

les de género (*él, ella*), marcadores jerárquicos como *hermano mayor/menor* o para la segunda persona *tú/usted*, como también si una lengua posee palabras genéricas o específicas para definir variedades de cosas como nieve, plantas, coches, etc.

Como a menudo han señalado los críticos, ni en los escritos de Benjamin Whorf (1956) ni en los de Edward SAPIR (1949) se ha dicho explícitamente que este supuesto fuera una hipótesis en sentido formal, sino que se presentaba como ayuda para comprender la relación entre LENGUA Y CULTURA. Sin embargo, acaso por su propia sencillez, se ha extendido en la cultura popular. El manido ejemplo de los esquimales que definen muchas más tipos de nieve que otros pueblos ha adquirido categoría legendaria en la antropología: de gran aceptación aunque, al parecer, con escasa consistencia. Los lingüistas casi siempre han rechazado el nexo directo entre lengua y cultura al reparar en que las gentes crean o toman prestadas nuevas voces a medida que las necesitan y que los conceptos son perfectamente trasladables de una lengua a otra. Pero en la mente popular «eres lo que hablas» y, en consecuencia, si puedes cambiar tus modelos de habla, no habrás de poder hacer menos con tus creencias. Así, el uso de pronombres singulares, por ejemplo, ha resultado ser en ocasiones un campo de minas para muchos escritores de todos los géneros literarios (aunque la ausencia de pronombres genéricos en persa, lengua indoeuropea, no haya mejorado mucho la condición de las mujeres en la República Islámica de Irán). Tampoco iniciativas similares de eliminar los términos de jerarquía social durante la revolución francesa y la revolución cultural de Mao en China lograron transformar permanentemente las sociedades respectivas.

TB

Véase también LINGÜÍSTICA.

Otras lecturas Hill y Mannheim, 1992.

historia de vida Es el estudio biográfico de un individuo. Edward SAPIR (1938) observó hace tiempo que el constructo que los antropólogos llaman CULTURA con frecuencia no hace justicia a la experiencia que tienen las gentes de su vida cultural. La historia de vida ofrece una forma de relacionar a la población actual con la cultura, mostrando cómo se fundamenta en ésta la vida de las gentes a la vez que la de éstas, sus experiencias y acciones, modulan aquélla. En el caso óptimo, los relatos biográficos y autobiográficos presentan el punto de vista individual en su versión más íntima y concreta.

La historia de vida particular de un individuo puede contener en realidad poca «historia», en el sentido de que registra hechos verificables acerca de lo que realmente ha acaecido a lo largo de su vida. Tampoco procede aceptar sin crítica semejante testimonio de cómo pensó, sintió o actuó la gente en su carrera vital, pues por más objetivas que parezcan las representaciones de vida, la memoria y la autodescripción implican invariablemente cierto grado de distorsión e interpretación. Además, las historias de vida presentan siempre un punto de vista y a menudo incorporan aspectos de fantasía o creencia que no pueden ser fácilmente corroborados. De hecho, en algunos casos, lo que los individuos toman como realidades cruciales de su vida pueden parecerle imposibles o irreales al antropólogo. Crapanzano (1980) abordó el tema en su retrato de Tuhami, un alfarero marroquí. Los relatos de Tuhami violan el sentido de realidad y congruencia de su interlocutor; las mujeres que declara encontrar pueden ser o no emanaciones de la pérfida con que está casado (Langness y Frank, 1981).

Estas reservas no invalidan la importancia del material historiográfico vital, que puede ser muy ilustrativo cuando se interpreta de formas sensibles a los individuos y a su existencia cultural. Aunque una historia de vida sin corroboración no puede aceptarse sin reservas como transcripción literal de acontecimientos, puede revelar un mundo personal de significados que entonces cabe ubicar en un contexto cultural.

Lo que cuenta como historia personal o significado de vida varía en función de las culturas, así como los medios usados para expresar estas vivencias y significados personales. Así, un investigador que registre un relato de vida debe ser sensible al modo en que elementos de la cultura, como símbolos, conceptos de la persona, estilos narrativos, sistemas de subsistencia, estructuras políticas, roles de género y aun la micropolítica de la vida diaria, configuran y modulan cómo experimentan, valoran y describen las gentes su vida (Keesing, 1985). La experiencia vital viene modelada por la posición del individuo en la sociedad, por las vicisitudes culturales en el desarrollo infantil y por la definición cultural del propio yo. Y de qué manera la experiencia vital se convierte en narración de vida es condicionada por convencionalismos locales sobre las prácticas narrativas y de comunicación, por el encuentro con un interlocutor y por el propio quehacer del autor, su imaginación y su capacidad verbal.

El reconocer las vertientes culturales de las historias de vida no significa que el investigador prescinda de los aspectos vitales más o menos universales o comunes a diversas culturas, indefectiblemente presentes e integrados en la cultura de todos los pueblos, al igual que elementos singulares en la existencia de todo individuo: combinación que ha llevado a la impercedera popularidad de esta moda-

lidad narrativa. Aunque los relatos autobiográficos varían en los aspectos mencionados, la antropología explora a menudo en esta narrativa el contexto social de las vidas reseñadas, como en la descripción de James Freeman (1979) sobre la vida de un intocable hindú o en la de Blanca Muratorio (1991) que entrelaza la vida personal y social de un anciano napo runa del Amazonas ecuatoriano. Otros estudios consideran más bien la incorporación de significados culturales en la experiencia personal en formas que constituyen mundos vividos, como en las interpretaciones psicobiológicas de Obeyesekere (1981) de casos de posesiones espirituales.

SP
Véase también ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Radin, 1926; Roy, 1975; Shostak, 1981; Watson y Watson-Franke, 1985.

historia y antropología A lo largo del tiempo, la relación entre la historia y la antropología ha sido a la vez compleja y paradójica. Desde un punto de vista, cada una se desarrolló mayoritariamente al margen de la otra. Desde otro, la antropología ha mantenido siempre cierto diálogo con la historia. Es bueno distinguir entre pensamiento y disciplina, así como en la corriente principal de ésta y la periferia. Tanto el pensamiento histórico como el antropológico son de larga duración en Occidente, pero la historia y la antropología se han configurado como disciplinas formales en tiempos relativamente recientes. Aunque los historiadores cuentan con un legado intelectual más hondo y variado de que surtir, al alimón con los antropólogos identifican hoy a algunos de los pensadores clásicos, renacentistas, ilustrados y decimonónicos tempranos como precursores comunes; por ejemplo, Herodoto, Montesquieu, Vico, Condor-

cet, Comte. Este solapamiento daba fin hacia 1800 y, en franca retirada en los primeros cinco decenios del siglo, la antropología (también llamada ETNOLOGÍA) en formación como disciplina a partir de un sólido legado de observaciones dispersas, y la historia, en curso también de profesionalización, emprendieron caminos en gran medida diferentes. Durante los cien años siguientes permanecieron muy marcadas y prácticamente estancas las fronteras entre ambas disciplinas, que no han conocido cierta permeabilidad hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, la antropología no ha cerrado nunca sus puertas al pensamiento histórico. De hecho, la historia se conceptualiza como lo ocurrido en el pasado (así como en la representación actual de lo acontecido), de donde que los objetivos de la antropología se caractericen de históricos cada vez que la evolución, la difusión, el cambio social, la aculturación, la etnohistoria y la historia han ocupado el primer plano como intereses específicos en períodos concretos.

La evolución como historia universal, 1860-1900

Uno de los más importantes de estos períodos se extendió prácticamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, cuando la antropología formada en el mismo clima intelectual que nutrió a Darwin presentaba un frente de diseño incuestionablemente evolutivo. Desde 1860 a 1885 se publicaron las obras más conocidas —a cargo de Lewis Henry MORGAN, Henry MAINE, Edward B. TYLOR, John Ferguson, McLennan, Jacob Bachofen y otros— que colectivamente definieron la era. Al igual que la EVOLUCIÓN dominaba la biología también lo hacía en la teoría de los antropólogos y filósofos sociales afines, como Herbert SPENCER. Las disputas no lograron em-

pañar la creencia compartida de que los seres humanos pasan por una línea sucesoria unilineal de estadios en la organización familiar, la tecnología, la religión, la sociedad, etc. Con el procedimiento que llamaron MÉTODO COMPARATIVO, los evolucionistas separaron las instituciones, costumbres o artefactos de sus contextos culturales contemporáneos y los ordenaron en secuencias de evolución. Proyectaron datos sincrónicos en secuencias diacrónicas, metodología que muchos historiadores tacharon de decididamente ahistóricas.

Historia difusionista, 1890-1925

En Alemania, en la década de 1890, y algo más tarde en Austria e Inglaterra, se propuso la DIFUSIÓN en el espacio como explicación histórica alternativa de la evolución unilineal para dar razón de la distribución de los elementos culturales. Al igual que los evolucionistas, los difusionistas se proponían como objetivo último el descubrimiento de las leyes que rigen el cambio histórico. Friedrich Ratzel, geógrafo cultural, y su discípulo Leo Frobenius fueron los inicialmente responsables de cartografiar la distribución geográfica de rasgos que agrupaban a sociedades similares regionalmente (en *Kulturreise*, ÁREAS DE CULTURA o círculos) basándose en la similitud de características culturales y proyectando el tiempo sobre modelos espaciales de difusión inferida. Seguidores posteriores, como Wilhelm Schmidt, trataron de construir una historia mundial basada en la difusión de dichos rasgos. Cuando el difusionismo se extendió por Inglaterra en la década de 1920 tomó un sesgo especialmente extravagante: G. Elliott Smith y W.J. Perry argumentaron que la civilización arcaica fue inventada una vez, en el antiguo Egipto, desde donde se difundió por todo el mundo. La teoría difusionista iba a atraer a seguidores

más respetables, como W.H.R. RIVERS, pero el absurdo postulado de los egipcistas hizo que el difusionismo radical fuese rechazado como explicación científica o histórica. La antropología volvió la espalda al difusionismo (pero no a la difusión en sí) a mediados de la década de 1920.

Particularismo histórico

La reacción ante el difusionismo simplemente intensificó las críticas contra toda la historia conjetural iniciada antes de 1900 al producirse una aguda reacción contra las teorías evolucionistas. La antropología convencional no tardó en desprenderse de los métodos y teorías evolucionistas y difusionistas como algo indefendible. La metodología preferida fue la del TRABAJO DE CAMPO tan pronto aparecieron explicaciones alternativas de la cultura hostiles a la historia. La primera mitad del siglo XX, y particularmente los años inmediatamente posteriores a 1925, destacó por la antipatía vertida en la historia por muchos antropólogos influyentes. Bronislaw MALINOWSKI, por ejemplo, el etnógrafo y funcionalista para quien la CULTURA satisfacía las necesidades humanas, era absolutamente indiferente a la historia. Más influyente y condenatorio fue A.R. RADCLIFFE-BROWN, que dominó la teoría antropológica social en varios continentes, quien en 1920 había declarado radicalmente que «la historia no explica realmente nada» (1958, p. 40). Habló en nombre de toda una generación de antropólogos sociales estructural-funcionalistas, especialmente en Gran Bretaña, que consignaron el proceso histórico a la etnología, le prestaron escasa atención en sus etnografías y proclamaron su interés por el estudio comparado de las instituciones (véase FUNCIONALISMO).

En Norteamérica, Franz BOAS se opuso a

la historia practicada y escrita por los evolucionistas y difusionistas. Boas ya había declarado a mediados de la década de 1890 su oposición al método comparativo de los evolucionistas; su influencia en el apartamiento de las explicaciones evolucionistas fue fundamental. Dada su insistencia en que no se necesita disponer de un relato histórico de los orígenes de una sociedad para conocer el comportamiento de los miembros que la forman, y dada la opinión de otras figuras importantes, como el propio discípulo de Boas, A.L. KROEBER (1935, p. 558), que tachaban a la antropología cultural norteamericana «de tendencia antihistórica», puede sorprender el descubrir que Boas llama «histórico» a su método, que en él figuraba la difusión, y que los historiadores de la antropología consideran que esta época en Estados Unidos estaba dominada por una «escuela histórica norteamericana» (Eggan, 1968, p. 130) o «tradición histórica norteamericana» (Honigsmann, 1976, pp. 192-231).

Para explicar estas aparentes contradicciones hemos de comprender que cuando Boas y otros desecharon la historia de los evolucionistas o difusionistas extremos como conjetural y fruto de una metodología defectuosa, no descartaron la importancia de la difusión y la historia en el plano social. Con el «método histórico» Boas esperaba comprender la historia particular de una sociedad específica, sin «hacer» historia como podría hacer un historiador. No obstante, se consideraba un historiador cultural. Opuesto a la invención independiente como explicación de rasgos culturales similares, Boas pensó que la difusión explicaba por qué se detectaban en sociedades diferentes. Sin embargo, en el método de Boas, la «historia» consistía cada vez más y en su mayor parte en una presentación pomonizada del contexto histórico-cultural local de la sociedad en estudio. Sin docu-

mentación y con acusada dependencia de las inferencias, no había manera de asignar a los eventos secuencias históricas precisas con su método histórico. La influencia de Boas sobre sus discípulos fue muy variada —de donde la dificultad de reunirlos en una «escuela»—, pero el interés compartido, como también el de la generación siguiente, en la cultura local, en el individuo y su historia son los rasgos que definen el legado boasiano, en particular en lo que se refiere a su particular interés por la aculturación y la etnohistoria.

En el período inmediatamente anterior al abandono total del difusionismo en la antropología y cuando el particularismo histórico había obtenido el favor incuestionable en los círculos antropológicos norteamericanos, la mayoría de los historiadores observaban la tradición narrativa, eran hostiles a la teoría científica social y se revelaban totalmente desinteresados por la historia de los pueblos indígenas entre los que trabajaban los antropólogos. En suma, no había contacto alguno entre ambas disciplinas (Krech, 1991).

Aculturación, cambio social y etnohistoria como historia, 1935-1980

La aversión por la historia entre los teóricos más influyentes en la antropología de Estados Unidos y Gran Bretaña alcanzó su punto álgido en los decenios de 1930 a 1950. Hubo excepciones en uno y otro lado del Atlántico, en particular E.E. EVANS-PRITCHARD y A.L. KROEBER. Pocas fueron las obras históricas relevantes de Evans-Pritchard y Kroeber, pero las hubo de otros interesados en tres áreas en las que el interés antropológico por la historia era evidente: ACULTURACIÓN y ETNOHISTORIA en Estados Unidos, y CAMBIO SOCIAL en Gran Bretaña. En este país, un número relativamente pequeño de antropólogos interesados en el

cambio social y la historia fueron abriendo camino; su trabajo no fue insignificante, pero el análisis de la sociedad en la antropología social británica, marcadamente influido por la introducción por Radcliffe-Brown de la sociología francesa y el ESTRUCTURALISMO, fue sincrónico y arrasador. Estados Unidos ofrecía una imagen diferente. Durante varias décadas a partir de 1935 no pocos antropólogos culturales de las dos generaciones posteriores a Boas se ocuparon exhaustivamente del proceso de aculturación y otros de incidencia en el cambio social. La etnohistoria, término inicialmente usado a finales del siglo, adquirió verdadero sentido en las décadas de 1940 y 1950, distinguiéndose como disciplina por su insistencia en que el registro documental debe proporcionar una base empírica para la cronología y el análisis. Tanto los aculturacionistas como los etnohistoriadores, con una línea divisoria poco clara, fijaron el interés boasiano por la historia en estudios específicos. Por lo que respecta al movimiento mayoritario entre los historiadores, el hecho es que en gran medida descuidó a la antropología (al igual que la corriente estructural-funcionalista de ésta hizo caso omiso de la historia). Sin embargo, hubo intereses que se solaparon, especialmente en Francia, donde Marc Bloch, Lucien Febvre y otros historiadores de la escuela de los *Annales* emprendieron análisis comparados que les aproximaron mucho más que a otros colegas al campo de la antropología, ya que seguía siendo objetivo principal de los estudios de éstos la descripción de los eventos políticos o la biografía en un marco narrativo lineal (Krech, 1991).

Historia antropológica, 1980-1995

A partir de 1980, el diálogo entre las disciplinas de la historia y la antropología ha sido intenso, insistiendo la etnohisto-

ria en el análisis documental que proporciona el vínculo más directo con los intereses históricos previos de la antropología. Hace más de tres decenios que Evans-Pritchard observó que aceptaría el postulado de F.W. Maitland en el sentido de que «la antropología debe elegir entre ser historia o no ser nada» siempre que pudiera añadir que «la historia [también] debe elegir entre ser antropología social o no ser nada» (1962, p. 190). Con frecuencia adelantado a su tiempo, Evans-Pritchard predijo una de las tendencias principales del interés académico de finales de siglo: la convergencia de la historia y la antropología. El ritmo de diálogo entre las dos disciplinas se ha animado considerablemente en los últimos años, tiempo durante el cual los cambios en la historiografía han afectado a ambas disciplinas. En la antropología crecen cada año en número los análisis que incorporan aspectos históricos. En la historia, «nuevos» tratamientos han socavado las narrativas políticas y biográficas historicistas dominantes en la historiografía. Hoy los antropólogos se sirven regularmente de materiales y métodos históricos tradicionales para conferir sentido a los problemas que les interesan, y los historiadores emplean habitualmente metodologías antropológicas tradicionales como las etnografías y datos de informantes para centrar los suyos. Los cambios han sido más notables en la antropología que en la historia, aunque han afectado a ambas disciplinas, cuya actitud presente es predominantemente humanista, relativista y contextual (Krech, 1991). SK

Otras lecturas: G. Barraclough, 1991; Butterfield, 1973; Halliwell, 1960b; Harris, 1968; Hatch, 1973; Herskovits, 1965; Krieger, 1989; Kublick, 1991; A. Kuper, 1983; Lowie, 1937; Stocking, 1968; Stone, 1977a; Trigger, 1989; Voget, 1975.

holismo Véase FUNCIONALISMO.

hombres Véase MASCULINIDAD.

homicidio Muerte no natural de un ser humano. Aunque parece una definición tan clara, sus límites son imprecisos. La «causa» de la muerte no es necesariamente singular, y las muertes accidentales varían en el grado en que alguien puede ser considerarse responsable, ya causalmente, ya moralmente. Además, las causas de muerte quedan a merced de interpretaciones discutibles; considérense las acusaciones de homicidio por BRUJERÍA.

En la práctica, los criterios definitorios del homicidio incluyen intención hostil o al menos descuido imprudente del daño que puede sobrevenirles a otros. La intención hostil es un concepto más amplio que la intención letal: la distinción entre «asesinato» y «homicidio» en la ley angloamericana, por ejemplo, se sujeta en gran medida, aunque no enteramente, a la idea de premeditación, concepto que también define «grados» de homicidio en otros códigos legales. Algunos antropólogos han sugerido que la intención no figura en los sistemas legales «primitivos», idea que ha sido refutada de diversas maneras (S. Moore, 1978). Así, los homicidios son muertes causadas por asaltos interpersonales u otros actos dirigidos contra una persona. (Las acciones colectivamente legitimadas, como la guerra y las ejecuciones legales, constituyen, no obstante, la excepción; a su vez, en la práctica no está claro si las muertes originadas por agentes de las fuerzas de seguridad del estado en el ejercicio de su deber deben contarse como homicidios o no.) El estudio científico del homicidio ha corrido a cargo principalmente de los criminólogos, aunque son muchos los estudios al respecto reali-

zados por antropólogos, psicólogos, psiquiatras y epidemiólogos. Es de lamentar la escasez de esfuerzos conjuntos por sintetizar las diversas líneas seguidas por los distintos especialistas académicos.

El número de homicidios varía considerablemente según los lugares y las épocas. Los gobiernos extraen sus datos estadísticos de criminalidad a partir de los registros de la policía y judiciales, y sobre las causas de muerte, incluidos homicidios, a partir de la información médica forense. El *United Nations Demographic Yearbook* registra datos sobre causas de muerte en unos ochenta países. En 1985, los que presentaban el mayor cociente de homicidios per cápita eran Guatemala, Venezuela, Brasil y Estados Unidos, mientras que Inglaterra y Gales, Islandia, Grecia y Japón arrojaban los más bajos (Naciones Unidas, 1987). En Estados Unidos, estas cifras varían considerablemente entre estados y ciudades. Algunas de las variaciones en el cociente agregado han sido «explicadas» en términos estadísticos en función de factores como tamaño urbano, pobreza y desigualdad de ingresos (D. Archer y Gartner, 1984).

La perpetración de homicidios (exclusive el INFANTICIDIO) es obra universal y mayoritariamente masculina. También los hombres superan a las mujeres como víctimas, aunque de forma no tan universal. Los casos con víctimas y asesinos que no se conocen entre sí constituyen la mayoría de los homicidios, donde el número de éstos es alto, mientras que donde es más bajo desaparece este predominio, y donde es mínimo son las mujeres las que pueden ser víctimas en número superior a los hombres.

La cifra de homicidios en las sociedades sin estado ni autoridad central superan a menudo con mucho incluso las máximas registradas en Estados Unidos (Knauff, 1986), aunque la frontera entre la GUE-

RRA y el uso particular de la VIOLENCIA letal no es con frecuencia tan claro en estos casos. La variación en estas sociedades sin Estado no parece atribuible a los mismos factores sociales y económicos que la explican entre y dentro de las naciones-estado modernas (Rosenfeld y Messner, 1991).

La represalia homicida, especialmente en respuesta a un homicidio anterior, es transculturalmente ubicua, y la VENGANZA institucionalizada progresa insensiblemente a enemistad y guerra crónica entre estirpes (Daly y Wilson, 1988b). Estas pugnas de venganza sangrienta suelen ser más comunes en ausencia de una autoridad central poderosa; y la mediación de estas querellas por vía de especificar la compensación homicida ha sido una importante preocupación de los aspirantes al gobierno y de los códigos legales primitivos en todo el mundo. Los residuos culturales de semejante conducta han sido con frecuencia invocados, por ejemplo, para explicar las diferencias regionales en violencia homicida en Estados Unidos: Nisbett *et al.* (1995) vincularon convincentemente la alta cifra de homicidios en los estados del sur con una «cultura del HONOR» que legitima la respuesta violenta a los insultos y la vincula a una tradición pastoral diferente de la ética de los agricultores sedentarios que impregnó los conceptos septentrionales de proceder social apropiado.

La distinción entre categorías de relación víctima-asesino es un paso esencial (aunque a menudo desestimado) para explicar los homicidios y la variabilidad de su incidencia. La misma existencia de términos como «fratricida», «parricida», «regicida», «filicida» y «uxoricida» sugiere que se trata de categorías psicológicamente significativas de casos con motivación diversa. Así, los factores incidentes en una clase de homicidio pueden diferir de los implicados en otra, y hasta pueden

tener efectos opuestos. Cuanto mayor sea la mujer, menor es el riesgo de que sea asesinada por el marido o un atacante sexual, por ejemplo, pero aumenta el riesgo de que sea asesinada por un ladrón (Mar-go Wilson *et al.*, 1997). Y aunque la frecuencia absoluta de homicidios varía considerablemente, puede apreciarse cierta regularidad en el modelo concreto de relación-riesgo específico. Factores como la maternidad juvenil y la ausencia de apoyo marital son muy importantes, por ejemplo, en lo que se refiere al riesgo de infanticidio por la madre. Daly y Wilson (1988a) desarrollaron una teoría de violencia interpersonal que tiene en cuenta las diversas fuentes de conflicto características de relaciones sociales concretas y, así, explican la considerable variación en las frecuencias relativas y modelos demográficos distintos de homicidio en diferentes categorías relacionales víctima-asesino.

MD y MWI
Otras lecturas: Bohannon, 1960; Chagnon, 1988; Trillin, 1984.

homosexualidad El comportamiento homosexual se da probablemente por doquier, pero la definición de las personas en razón de su comportamiento o preferencia sexual no es un campo semántico universal para todo el mundo, y la noción noreuropea y norteamericana moderna de que quien practica un comportamiento homófilo es «un homosexual», «especie» distinta con características propias, no es universalmente aceptada.

R. Burton (1885-1886) distinguió entre las relaciones sexuales donde el miembro de más edad penetra al más joven de aquellas donde el sujeto masculino penetra a una persona femenina del mismo sexo. Ambas homosexualidades, estratificadas por edad y por género, se dan en áreas culturales diversas sin que haya una conexión clara ni con el número de

casos ni con la complejidad de éstos. Una organización igualitaria/«gay» de relaciones homosexuales ha adquirido creciente relieve en las sociedades industrializadas urbanas (D. Wolf, 1979; Murray, 1996).

Las tres formas representan tipos ideales, y ejemplos de cada una de ellas aparecen simultáneamente en el mismo lugar. La tipología parece abarcar la variación observada en el esquema de la sociedad para las relaciones homosexuales tanto de hombres como de mujeres. No parece haber centenares ni siquiera docenas de principios de organización diferentes para las relaciones homosexuales en las sociedades humanas. Además, uno de estos tipos parece ser el que más aparece en el «discurso dominante» (y como explicación a ajenos que preguntan sobre las relaciones heterosexuales). Por ejemplo, la homosexualidad clasificada por edad era la forma normativa en el discurso ateniense, expresada con el término *kinaidos*, mientras que la homosexualidad definida por género y camaradería no lo eran. De manera similar, el rol del doble espíritu/BERDACHE entre muchos pueblos indígenas norteamericanos tuvo igualmente su expresión léxica, en tanto que no fue así para con las relaciones sexuales entre dos guerreros (Winkler, 1990; Roscoe, 1987).

En las sociedades donde la homosexualidad es definida por edad, la norma establece que los hombres accedan al papel de insertores, cesando completamente como receptores, aunque cierto es que no todos los individuos en sociedades con estructuras de homosexualidad definidas por edad se «graduán» más allá de la «fase» homosexual. Por ejemplo, en algunas sociedades africanas subsaharianas había una elite que mantenía «muchachos-esposas» que hacían el trabajo de las mujeres y proporcionaban desahogo sexual a sus «maridos». Más adelante,

estos muchachos acostumbrados exclusivamente a una homosexualidad receptiva «se graduaban» con la edad al papel de «marido» y tomaban «muchachos-esposas» de una nueva generación (Evans-Pritchard, 1970). En algunas culturas melanesias, el desarrollo a adulto masculino y guerrero requiere varios años de homosexualidad exclusivamente receptora con varones físicamente maduros. La inseminación «ritualizada» es masculinizante para ambos participantes; de hecho ocupa un papel central en el culto a la masculinidad (Herdt, 1984; Herdt y Stoller, 1990). En muchas sociedades musulmanas contemporáneas, como en la antigua Grecia, la «sumisión» adolescente al sexo con los mayores no fomenta necesariamente la afeminación vitalicia ni impide posteriores relaciones heterosexuales (Murray y Roscoe, 1996).

En las clasificaciones por género de la homosexualidad se espera que el sujeto sexualmente receptor presente algunos aspectos del papel que corresponde al género femenino: que se comporte o vista de manera apropiada a las mujeres de la sociedad de que forma parte. El rol definido por género prototípico es el *pasivo* característico de las áreas culturales mediterráneas y suramericanas. El varón *activo* en la copulación homosexual es indiferente, no tenido oficialmente por «homosexual» (Carrier, 1995). Sin embargo, los hombres en papel y ocupación femeninos retienen algunas prerrogativas masculinas. También se dice con frecuencia que hacen el «trabajo de las mujeres» mejor que estas mismas (Roscoe, 1991). En los cultos afrobrasileños, algunos varones pasivos ejercen poderes espirituales y reclaman el prestigio pertinente (Fry, 1985). También se atribuyen poderes importantes a los chamanes travestidos de ambas orillas del Pacífico norte, y tan al sur como Indochina (Murray, 1992). Los que desempeñaban estos

papeles eran vistos con respeto no exento de ambivalente emoción.

Si existe una organización profesionalmente definida, distinta de la que obedece al género, es una cuestión que sigue abierta. El debate al respecto se centra en si existe una autoselección por parte de quienes buscan ubicación para su deseo homosexual o (por razones biológicas) su incapacidad de desarrollar el rol masculino, o si la socialización sexual produce roles como los de los chamanes, muchachos danzarines, cantores travestidos y prostitutas.

En tiempos recientes ha adquirido prominencia una organización gay de la homosexualidad en muchas ciudades del mundo. Lo particular en este caso es la conciencia grupal de la diferencia, con una subcultura separada basada en papeles sexuales igualitarios que acepta la posibilidad de relaciones exclusivamente homosexuales (no bisexuales) (Adam, 1987).

Los datos sobre el comportamiento homosexual y la reacción de la sociedad ante él son en la mayoría de las culturas raros, recientes e incompletos, de modo que poco es lo que puede ponerse en claro en lo tocante a cambios experimentados. En Europa, Japón y posiblemente también en China, la transformación de edad a género ocurrió a finales del siglo XVII (Leupp, 1996; Xiaomingsong, 1984, citado en Murray, 1992, p. 141). En las décadas de 1960 y 1970 las distinciones por género o «variedad» pasaron de ser normativas a ser estigmatizadas en la Norteamérica urbana (Murray, 1996), y el modelo «gay» prevalece hoy en muchas ciudades del mundo (Allyn, 1991).

Las «visiones nativas» sobre el cruce de géneros y la pederastia registradas por los exploradores, misioneros, viajeros y antropólogos autodeclarados «objetivos» tienden a ser prescripciones elicistas que pueden tener poco que ver con las regu-

laridades comportamentales estadísticas, por no hablar de las variaciones intraculturales. Ni siquiera lo que representa la visión normativa-social de la homosexualidad es mencionado en la mayoría de las etnografías (por ejemplo, en 114 de las 190 culturas examinadas por C. Ford y F. Beach, 1951). Donde se describe algo acerca de la homosexualidad suele hacerse referencia a normas o descripciones de roles más que a cómo la experimentan los implicados. Lo que Simon y Gagnon (1986) llamaron «guiones culturales» para generar significado sexual se adapta interaccionalmente e intrapsíquicamente en una y todas las culturas. Los modelos normativos pueden canalizar la percepción de otros y la concepción de uno mismo, pero no las determinan y puede que ni siquiera se compartan. Los actos sexuales de las gentes, a diferencia de lo que dicen que hacen, se conocen poco y son de difícil estudio (R. Bolton, 1992; Herdt y Stoller, 1990). SM

Otras lecturas D. Greenberg, 1988; Herdt, 1992; Kennedy y Davis, 1993; R. Levy, 1973; W. Williams, 1986.

honor Forma de respeto depositado en algunas personas en reconocimiento de su excelencia o valía. Si bien el interés por el honor se da en todas las sociedades humanas, los patrones culturales y el marco que lo definen, al igual que la importancia que se le concede, varían considerablemente.

El tema ha sido objeto de numerosos estudios, en especial entre los pueblos de la región mediterránea. Entre las comunidades de pastores sarakatsan de Grecia, por ejemplo, las relaciones interpersonales son muy competitivas y el concepto del honor desempeña un papel central, dado que el honor del individuo se ve constantemente amenazado por insultos y otras muestras de hostilidad (John

Campbell, 1964). En el caso de los hombres, la clave reside en su hombría: la capacidad de proteger el honor de la familia cuando es amenazado; entre las mujeres, en cambio, la primera cualidad del honor es un sentido de vergüenza, especialmente sexual. La mujer debe encontrar repugnante la actividad sexual y vestir y conducirse de modo que prevenga toda exhibición de los atributos físicos de su sexo. Debe ser modesta, incluso en las relaciones con su marido, y permanecer pasiva, por ejemplo, al tener relaciones sexuales con él. El honor de los hombres y mujeres sarakatsan está estrechamente vinculado: la hombría de los primeros protege el honor sexual de las segundas, mientras que la evitación de la vergüenza por parte de éstas protege la reputación de los hombres. El fracaso de una de las partes pone en riesgo a la otra. A escala mayor se observa también este comportamiento entre las tribus beduinas del Oriente Próximo y del norte de África, cuyos códigos de honor destacan los principios de generosidad, honestidad y autocontrol, incluido el que se ejerce sobre los apetitos sexuales. En un estudio de un pequeño grupo de beduinos recientemente sedentarizados en Egipto, Lila Abu-Lughod (1986) halló que enfatizaban sobre todo sus relaciones de sangre con las tribus de pastores del desierto, a las que consideraban más nobles y de naturaleza moral superior, y por tanto más honorables que sus vecinos campesinos y urbanos. El historiador social árabe Ibn Jaldún (1332-1408) observó un modelo similar en su época; declaró que los beduinos no eran innatamente mejores, pero que la vida del desierto les ofrecía menos oportunidades de corrupción y que sus códigos de honor degeneraban al cabo de unas pocas generaciones de vida urbana (1967, p. 94).

Entre los habitantes de las islas Trobriand del Pacífico, los conceptos de ho-

nor adquieren formas radicalmente diferentes (Malinowski, 1922; A. Weiner, 1976). Entre los hombres, la horticultura del ñame es una importante vía de progreso: es respetable aquel hombre que obtiene grandes cosechas. Pero se da la circunstancia de que el sujeto no cultiva ñames para consumo propio sino para otros, en especial para su hermana casada. Entretanto, los hay que los cultivan para él. Los ñames se guardan en un almacén apropiado, pero éste es construido por otras personas del poblado. De modo que es importante marca de distinción el poseer un gran almacén de ñames (construido por otros) abarrotado de producto de buena calidad (cultivado por otros): he ahí las marcas visibles del respeto con que le consideran los demás. Aunque los ñames no constituyen la única fuente de riqueza entre los trobriandeses, sirven como objetos muy destacados en el proceso de adquisición de fortuna de toda clase, luego usada para el INTERCAMBIO DE PRESENTES, con el que se crean obligaciones. Haciendo el presente de un cesto de ñames, por ejemplo, el hombre de Trobriand obliga al receptor a devolver el regalo en un futuro. Cuanto mayor sea el número de personas a él obligadas de este modo, mayor es su honor. El sistema de honor trobriandes muestra otros elementos importantes, incluidos el vigor de la estirpe y el éxito del individuo en los intercambios KULA.

Max WEBER ofreció un importante análisis del honor en las SOCIEDADES COMPLEJAS (Reinhard Bendix, 1960, pp. 85-87) como parte de su distinción entre grupos de clase y de posición. Definió CLASE en términos de distribución desigual de poder económico y oportunidades: las diferentes clases se distinguen basándose en las ventajas económicas comparativas de que gozan. Por el contrario, los grupos de posición se distinguen basándose en las diferencias en el

honor y el prestigio sociales: se trata de estratos sociales cuyos miembros se reconocen iguales. Los grupos de posición se caracterizan por diferentes estilos de vida, comprendida la vestimenta, las maneras, etc., y cuanto más elevada es la posición tanto más exclusivo es su estilo de vida. Éste representa, pues, una marca de honor fundamental. La correspondencia entre los grupos de clase y de posición en una sociedad dada puede ser mucha, pero rara vez perfecta, como ilustra expresivamente la clase de los *nuevos ricos*, cuyos recursos económicos son a menudo mucho más grandes que su honor social.

EH
Otras lecturas Hatch, 1989, Peristiany, 1966.

horticultura Es (1) un modo de AGRICULTURA de subsistencia que implica una forma menor del quehacer agrícola o de cultivo en huerta con herramientas manuales sencillas, como el asta de cavar, y sin recurso al arado o al riego; (2) una estrategia de desarrollo económico, como el cultivo de verduras para el mercado; y (3) el cultivo de plantas y flores con fines estéticos, como especialización o pasatiempo.

En su primero y principal uso, la horticultura fue probablemente la forma inicial de agricultura. A menudo se basa simplemente en la tala y la quema y también es común la práctica del barbecho, técnicas frecuentes en las zonas húmedas y semihúmedas de los trópicos (Ruthenberg, 1980). Esta horticultura es aún hoy ecológicamente sostenible siempre que se disponga de tierra suficiente para mantener una prolongada rotación de cultivos. Muy deficiente por unidad de producción, requiere relativamente poca mano de obra, capital, maquinaria y aportaciones químicas.

Los horticultores suelen vivir en comunidades muy dispersas con una densidad

poblacional más bien baja, superior a la de los RECOLECTORES pero inferior a la de las comunidades agrícolas más sedentarias (A. Johnson y Earle, 1987; Boserup, 1965). La horticultura se mezcla a menudo con otras estrategias de supervivencia, como la recolección, la caza, la pesca, la cría de animales y la migración de jornaleros.

Los sistemas de TENENCIA DE LA TIERRA de los horticultores se comprenden mal por lo común, dado que no sólo reclaman derechos sobre la tierra en uso, sino también sobre espacios mucho más grandes en situación actual de barbecho. Las reclamaciones de campos «abandonados» pueden tender a desaparecer sólo gradualmente. Semejante usufructo o derechos condicionales sobre la tierra se han visto crecientemente amenazados por las incursiones de ganaderos, mineros, constructores de carreteras y otros que definen el lugar como carente de otra utilidad. El confinamiento territorial resultante lleva con frecuencia a modelos de cultivo continuo o de barbecho acortado que dañan permanentemente los áridos suelos tropicales por hidroerosión y laboreo persistente (Meggers, 1995). Los antropólogos y otros grupos que abogan por la defensa de los DERECHOS HUMANOS han tratado de defender a muchos pueblos horticultores frente a las amenazas que se ciernen sobre su forma de vida y su cultura.

PS

huertos Representan una forma de cultivo intensivo que produce grandes cosechas en pequeñas parcelas permanentes gracias al uso de una gran variedad de cultivos en sucesión a lo largo del año. La horticultura se caracteriza por el empleo de herramientas manuales, vallado y vecindad con la vivienda. Si la tierra escasea, puede ser el procedimiento predominante en todo el sistema agrícola (Netting, 1993, p. 53). Los huer-

tos han desempeñado tradicionalmente un importante papel en los sistemas agrícolas de muchos países subdesarrollados y siguen concitando hoy el interés de estudiosos y planificadores interesados en sistemas de cultivo más diversificados, con menos demanda inicial de recursos y más dedicación a las especies perennes (J. Anderson, 1986; Cleveland y Soleri, 1987).

Un ejemplo notable es el *pekarangan*, «huerto familiar» de Java Central (Dove, 1990; Stoler, 1978), con una superficie media de unos 1.000 m² y aproximadamente cincuenta árboles de una docena de especies (siendo sesenta las especies diferentes representadas en todos los huertos del poblado). Estas explotaciones están más orientadas al mercado de lo que comúnmente se cree y producen frutos secos, flores, semillas, hojas y savia de frutales como el coco, para la venta. Es una fuente de ingresos tal para las unidades domésticas más pobres que sólo los más ricos pueden permitirse el consumo de su

producción. La productividad es tan grande que a pesar de que el huerto familiar corriente apenas alcanza un décimo de hectárea aporta hasta el 40 por ciento de los ingresos, mientras que el arrozal medio, que abarca más de dos décimos de hectárea, aporta sólo el 35 por ciento.

Dada su productividad e importancia económica, sorprende la negligencia gubernamental (y hasta hace poco académica) ante esos huertos. De hecho, la complejidad responsable de su productividad dificulta igualmente a los extraños su explotación, haciéndolos así menos interesantes desde el punto de vista estatal. Este efecto protector de los ingresos se apoya asimismo en el menosprecio cultural de la horticultura doméstica en los lugares donde se practica, como en Java, donde tiene más relieve el cultivo extensivo del arroz.

MRD y ML
Véase también AGRICULTURA.

Human Relations Area Files

Véase ESTUDIOS TRANSCULTURALES.

infanticidio Muerte infligida a un niño, aunque el término se aplica con alcance diverso en diferentes disciplinas. En su sentido más estricto, en determinados contextos legales, comprende sólo la muerte del feto al nacer perpetrada por la madre; en su sentido más amplio, en biología comportamental, el término ha sido usado para definir la acción u omisión por parte de cualquier criatura, conducentes a la muerte de un miembro de su propia especie en cualquier momento anterior a la madurez reproductiva de la víctima (Farmigiani y Vom Saal, 1994).

En estudios criminológicos, el término suele hacer referencia a la muerte de la víctima en el primer año de vida y puede restringirse o no al acto perpetrado por los padres. En Estados Unidos, «infanticidio» no se distingue legalmente de otros homicidios, como sí sucede en Canadá e Inglaterra. En el código penal canadiense, por ejemplo, se considera como muerte infligida al neonato por su madre «si ésta no se ha recuperado plenamente de los efectos del parto y en razón de éste o del efecto de la lactancia consiguiente a aquél, lo cual perturba su estado mental» (p. 216).

El infanticidio perpetrado por la madre no es universalmente criminalizado. En las sociedades tradicionales sin estado se considera en gran medida apropiado, incluso prescrito, en determinadas circunstancias. Daly y Wilson (1984) tabularon las circunstancias en que se daba el infanticidio por causa legítima en una muestra probabilística convencional de sesenta sociedades de todo el mundo y hallaron que algunas de estas circunstancias concurrían en al menos treinta y nueve y que en su mayoría podían asignarse a una de tres categorías principales. La incapacidad materna para atender a las demandas que impone la cría

del niño representaba la mitad de las razones de infanticidio alegadas. Otras eran la falta de ayuda paterna, la enfermedad, la hambruna, la existencia de un hermano todavía lactante y el parto gemelar. Otras categorías principales eran una deficiente calidad fenotípica del niño por deformidad o enfermedad y la paternidad inapropiada. Estas tres razones (y la mayoría de las otras, menos frecuentes) parecen reflejar situaciones en que los esfuerzos por criar al neonato están probablemente condenados al fracaso o ponen en riesgo a la madre ya con hijos. En otras palabras, parecen representar «decisiones racionales de reproducción» aunque a veces se sostengan con justificaciones supersticiosas (como es caso frecuente con los niños deformes). El elemento pragmático en estas decisiones neonaticidas es ilustrado en el análisis de Granzberg (1973) de las correlaciones transculturales de la práctica del infanticidio consiguiente al nacimiento de gemelos: que se dé muerte a ambos es extremadamente raro, y la rutina de infligírsela a uno de ellos está prácticamente confinada a sociedades donde la carga de la maternidad no es aliviada por la accesibilidad de parientes femeninos u otras ayudas sociales.

El infanticidio selectivo femenino ha sido objeto de considerable debate, aunque no es en modo alguno típico de sociedades donde su práctica es común. Las primeras discusiones lo interpretaron (como al infanticidio en general) como «estrategia» por parte de poblaciones o sociedades con fines de «regulación demográfica», pero esta idea ha sido desacreditada (Bates y Lee, 1979). En sociedades estratificadas complejas, la práctica presenta una gradación de posición, siendo las clases superiores las que eliminan a las hijas y concentran su interés en los hijos; hay razones tanto teóricas como empíricas para creer que esta prác-

tica puede darse a la inversa en las clases más bajas (Cronk, 1991) cuyo comportamiento está peor documentado. Mucho más común que el infanticidio femenino selectivo es cierto grado de preferencia por los hijos, quizás en especial cuando su papel como guerreros ha sido crucial. El estudio de Bugos y McCarthy (1984) sobre el infanticidio ayoreo es el informe etnográfico más detallado sobre los determinantes e incidencia real en una sociedad tradicional. Las mujeres ayoreo mataban sucesivamente a los neonatos, sobre todo en el caso de falta de asistencia paterna fiable, aunque la frecuencia de infanticidios disminuía al aumentar la edad de la madre. Incluso aquellas repetidamente infanticidas podían revelarse madres devotas más adelante en circunstancias más propicias. La maternidad juvenil también es un factor de riesgo de infanticidio en las sociedades industrializadas modernas (Daly y Wilson, 1988a), y la disminución del riesgo en madres de más edad se ha interpretado como reflejo del cambio comportamental experimentado en la valoración de los neonatos a medida que la capacidad reproductiva de las mujeres va decayendo.

En la sociedad moderna, los embarazos no deseados son eludidos mediante la anticoncepción y concluidos con el aborto. Además, se cuenta a menudo con ayudas institucionales para madres sobrecargadas, mientras que las que no son capaces de sacar adelante a sus hijos pueden cederlos en ADOPCIÓN. No sorprende que la frecuencia de infanticidios sea baja en estas circunstancias y que cuando se den se atribuyan a patologías como la «psicosis puerperal». Procede subrayar, no obstante, que las mismas circunstancias asociadas con el infanticidio en las sociedades tradicionales constituyen evidentes factores de riesgo en el Occidente moderno, sugiriendo que in-

cluso la patología «psicótica» puede reflejar un extremo cuantitativo de la respuesta emocional normal a unas circunstancias desesperadas. MWi y MD
Otras lecturas Dickeman, 1979; Scheffer-Hughes, 1992.

infibulación Forma de CIRCUNCISIÓN femenina o mutilación genital que implica la extirpación quirúrgica de los labios vulvares, acompañada a veces de la sutura de la abertura vaginal. Este procedimiento, muy extendido en África nororiental en una gran variedad de sociedades, se ejecuta a menudo como RITO DE PASO de las muchachas. MR

informadores Los que proporcionan información al etnógrafo. Miembros de la cultura o sociedad en estudio y, hasta la década de 1960, citados por el antropólogo como «informadores nativos». Hoy, cuando los «nativos» pueden ser físicos especialistas en altas energías en un acelerador lineal de partículas, ésta y otras palabras y frases similares, antes consideradas casi técnicas y unívocas, se usan irónicamente o entre comillas. También se utiliza el término «informador» (con tono peyorativo) fuera del campo de la antropología para referirse a quien en el seno de una organización proporciona subrepticamente información a externos.

El informador opta conscientemente por transmitir información; los miembros de una cultura que pasivamente la proporcionan simplemente al ser observados no son informadores. La transferencia de información tienen lugar comúnmente por vía oral, pero no de forma exclusiva si, por ejemplo, dibujan mapas. Los informadores difieren de los entrevistados en que la interacción es a plazao más largo y, a veces, muchos menos estructurada. Se trata más bien de relación más que de metodología. Es frecuente que estas relaciones al-

cancen cierta intensidad y que, de sobrevenir problemas, causen angustia a ambas partes (Rabinow, 1977). Numerosos etnógrafos y narraciones reflexivas revelan la variedad de interacciones posibles entre el informador y el etnógrafo (Casagrande, 1960). Entre ellas se cuentan las que contemplan el vínculo maestro-discípulo, anciano-iniciando, padre-hijo, terapeuta-analizado, patrono-empleado y amigo-amigo. Lo inusual, en comparación con otras ciencias sociales, es el grado de inversión personal de ambas partes en la relación y los frecuentes desplazamientos de poder entre etnógrafo e informador según el contexto específico. La elección de buenos informadores y el mantenimiento de la relación mutua ha sido tema muy estudiado y debatido. Como ocurre en todas las vertientes de la investigación antropológica tradicional, los aspectos morales y políticos de esta relación han sido meticulosamente examinados, en especial en tiempos recientes (Sanjek, 1993). JJa
Véase también TRABAJO DE CAMPO, OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

intensificación Es (1) la progresiva aplicación de alguna aferencia o factor de producción (como agua, trabajo, capital o máquinas) para aumentar el rendimiento por unidad de área; o (2) en la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, una especie de RITUAL (véase RITOS DE INTENSIFICACIÓN). El uso primero y más común contrasta con la extensificación, esto es, el aumento de las cosechas ampliando la superficie laboreada mientras se mantienen constantes otros factores. La «intensificación» suele referirse sobre todo a la AGRICULTURA, pero el concepto puede igualmente aplicarse a los RECOLECTORES, los PASTORES NÓMADAS o los PESCADORES.

El crecimiento de la población, la competición humana y la propagación del CAPITALISMO se cuentan entre los estímulos

más frecuentemente citados para la intensificación de uso de la tierra o de otros recursos. En la formulación clásica de Thomas Malthus (1789), una población creciente tiende a agotar los recursos disponibles y se pone con ello en situación precaria. En el argumento opuesto de Esther Boserup (1965), el crecimiento de la población estimula la innovación en las técnicas de laboreo de la tierra y logra así un aumento de la producción por unidad de tierra (aunque no necesariamente por unidad de trabajo o de capital), en particular acortando los ciclos de barbecho y por la mecanización. Ambas teorías pueden ser ciertas; en todo caso, muchas poblaciones crecen, innovan y, con todo, agotan los recursos disponibles. La intensificación del uso de recursos puede también estimular el crecimiento de la población a su vez, contribuyendo al aumento de la fertilidad humana y a la supervivencia infantil al tiempo que desalienta la emigración.

Los esquemas convencionales de la evolución social describen las actividades de recolección-caza, el pastoreo y la agricultura móvil y a la postre sedentaria como etapas de la intensificación que permiten la existencia de poblaciones más grandes (A. Johnson y Earle, 1987), pero el registro etnográfico presenta innumerables combinaciones y muchas excepciones. El RIEGO tiende a aumentar espectacularmente la capacidad portadora de la tierra, en especial donde las aguas aferentes renuevan los nutrientes del suelo (véase, en particular, Ruthenberg, 1980, sobre los trópicos, y C. Geertz, 1963c, sobre Indonesia). Otras medidas, como el cultivo múltiple y alternativo, en terrazas, con abonos, mediante laboreo más cuidadoso, con procedimientos fitosanitarios, etc., se cuentan entre las principales estrategias de intensificación del trabajo capaces de aumentar el rendimiento por unidad de tierra a altos ni-

veles, permitiendo a veces que pequeñas explotaciones sean más productivas que las más grandes, como revelan las comparaciones realizadas por Robert Netting (1986, 1993) en África occidental, Europa y el mundo en general. Las estrategias de los pueblos pastores para intensificar el aprovechamiento de la tierra comprenden la modificación de la estructura de los rebaños mediante mezcla de especies y de la proporción de animales productivos e improductivos en el seno de aquéllos.

Matizando antiguas teorías de DIFUSIÓN y DESARROLLO, antropólogos como Paul Richards (1985), que han estudiado las condiciones tropicales, han documentado una gran parte de la experimentación y la innovación tecnológica indígena en sociedades antes consideradas tradicionales o periféricas. A su vez, algunos antropólogos condenan los términos «recursos» e «intensificación» por connotar la vigencia de supuestos culturales específicos sobre dominación humana, teleología del uso y aprovechamiento humanos o valor positivo del aumento de la producción o el consumo. PS

Véase también DEMOGRAFÍA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, REVOLUCIÓN VERDE.

Otras lecturas Bennett, 1976; Grigg, 1980; B. Turner *et al.*, 1993.

intercambio de hermanas Es una forma de INTERCAMBIO MATRIMONIAL en el que dos hombres, o miembros de dos grupos de parentesco diferentes, intercambian como esposas hermanas reales o por clasificación. MR

Véase también TEORÍA DE LA ALIANZA, INTERCAMBIO RESTRINGIDO.

intercambio de presentes Tanto si Adam Smith (1776, vol. 1, cap. 2) tenía razón o no al atribuir a los seres humanos una propensión natural a «traficar, baratear e intercambiar», el hecho

es que el ejercicio de la permuta se da en todas las sociedades. Los individuos intercambian bienes materiales y servicios; incluso personas, como en el caso de los intercambios matrimoniales en muchas sociedades.

Los antropólogos han establecido diversas distinciones entre los tipos de intercambio basándose en el grado de sociabilidad implicado. En un extremo se encuentran aquellos intercambios donde el valor económico relativo del bien permutado se subordina a la relación social de los intervinientes. El propósito principal de estos intercambios es crear o reafirmar un vínculo social entre personas o grupos. Los antropólogos de la escuela de Marcel MAUSS (1954) denominan al acto «intercambio de presentes». Mauss argumentó que el presente lleva consigo la personalidad del dador y que la función básica del acto es promover la solidaridad social. El intercambio de presentes, afirmó, aun dando la impresión de que es «voluntario» y «espontáneo», es de hecho «obligatorio». Así ocurre con el toma y daca del POTLACH de la Costa Noroeste de Estados Unidos, y no menos en el caso del intercambio de regalos entre amigos y parientes en determinadas ocasiones festivas y aniversarios en las sociedades modernas. La universalidad del intercambio de presentes, sugirió, refleja un sentido de obligación existente en todas las culturas como acto atribuible a la naturaleza de la propia mente humana. La obligación a que hacía referencia es la que obliga al receptor a retribuir recíprocamente al dador.

Aunque el propósito principal del intercambio de presentes es forjar o mantener una relación social, ello no significa que el valor económico relativo de los presentes intercambiados carezca *totalmente* de importancia. Como han señalado recientemente algunos autores (Humphrey y Hugh-Jones, 1992a), median probable-

mente muchos más cálculos económicos en el acto de lo que Mauss estaba dispuesto a admitir. Y ello rige tanto para las sociedades tradicionales como para las industriales. Si alguien va a intercambiar presentes con un amigo o pariente en alguna ocasión especial y aquellos son muy diferentes en calidad o valor económico es probable que tome buena nota de ello y que introduzca algún ajuste (al alza o a la baja) en el futuro. Lo importante no es el valor del regalo, sino el ánimo que lo preside, aunque no enteramente. Procede observar que el intercambio de presentes parece satisfacer óptimamente su función creadora de solidaridad cuando tiene lugar entre personas de posición más o menos igual. Entre individuos socialmente muy distintos, los presentes hechos a inferiores pueden parecer sospechosos de dádiva caritativa o fruto de *noblesse oblige*, mientras que en la dirección opuesta pueden entenderse como tributo o pago por más que se describan como regalo. El objeto de estos intercambios es entonces reafirmar una relación jerárquica más que cimentar la social.

En el otro extremo del continuum se encuentran los presentes que entrañan un escaso grado de sociabilidad y un alto grado de impersonalidad. La relación social de las personas implicadas en el acto está marcadamente subordinada al valor económico relativo de lo intercambiado. El caso más claro es el de la persona que adquiere un objeto en una tienda de un vendedor desconocido que es probable que no vuelva a ver. La figura se define entonces como «intercambio de BIENES DE CONSUMO».

Es evidente que algunos intercambios pueden incorporar algunas características de ambos tipos de intercambio: de presentes y de bienes de consumo. En ocasiones, el componente social de esta relación puede chocar con el económico y ser origen de problemas. De ahí el di-

cho común de que no hay que hacer negocio con amigos ni parientes. Aunque en la mayoría de las sociedades el intercambio entraña algunos elementos de las dos modalidades descritas, hay antropólogos que las consideran respectivamente características de dos clases distintas de economía. C. Gregory (1982), por ejemplo, definió el intercambio de presentes como trasvase de objetos inalienables entre personas en condición de dependencia recíproca, estableciendo así una relación cualitativa entre las personas implicadas que tiene poco que ver con la relación cuantitativa de los objetos intercambiados (esencia del intercambio de bienes de consumo). Las sociedades industriales están dominadas por el intercambio de bienes de consumo o comerciales; las sociedades tradicionales de pequeña escala se caracterizan por acoger el intercambio de presentes. DK

Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO, DINERO.

Otras lecturas Appadurai, 1986; Codere, 1968; M. Douglas y Isherwood, 1979; C. Gregory, 1987; Leach y Leach, 1983; J. Parry y Bloch, 1989; Sahlins, 1972 [véanse los ensayos *The spirit of the gift*, pp. 149-183; *On the sociology of primitive exchange*, pp. 185-275].

Intercambio generalizado (o indirecto) Es un sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL en el que los hombres de un grupo toman mujeres de otro al tiempo que ceden las del suyo a un tercero, vinculando así a los grupos de la sociedad mediante relaciones de afines (Lévi-Strauss, 1969a). En este sistema, quienes toman mujeres no pueden ser dadores de éstas al grupo de origen de aquéllas. MR

Véase también INTERCAMBIO RESTRINGIDO.

Intercambio matrimonial Sistema de matrimonios recíprocos que transfiere cónyuges entre grupos de parentes-

co o clases de matrimonio. A menudo, si es androcéntrico y se describe como «intercambio de mujeres», razón del debate en torno a los SISTEMAS DE ALIANZA. MR Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO.

Intercambio restringido (o directo) Es un sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL que divide a la sociedad en un par, o conjunto de pares, de clases de matrimonio, de tal modo que en cada par se produce la cesión recíproca de esposas (Lévi-Strauss, 1969a). Los que ceden mujeres son a su vez receptores de éstas. MR

Véase también INTERCAMBIO GENERALIZADO, SISTEMAS FRACCIONARIOS.

Intercambio social Examina los modelos de intercambio de bienes, servicios y personas para delinear relaciones, particularmente entre grupos. Empezando por la obra de Marcel MAUSS, el concepto de intercambio se ha revelado extremadamente fructífero en antropología, aunque siempre ha entrañado un gran problema el distinguir entre el INTERCAMBIO DE PRESENTES y las transacciones económicas. Es un hecho que en muchos casos etnográficos no es posible separarlos. Incluso en los países industrializados de Occidente, epítome de la economía de mercado, se observa cierto solapamiento: los regalos y su dispensa son fuente de negocio, y no hay gran compañía que deje de enviar a sus clientes más valiosos una felicitación de Navidad al menos (J. Davis, 1972).

Uno de los temas principales de la célebre obra de Mauss *The gift* (1954) es precisamente la mutua imbricación de todos estos aspectos simbólicos, morales, legales y económicos del intercambio, que atribuyó especialmente a las sociedades primitivas y no occidentales, mientras que la formación moderna y las SOCIEDADES INDUSTRIALES tienden a sepa-

rarlos, distinguiendo especialmente la dádiva de la compra y la venta. Mauss consideró también la donación como cuestión de grupos más que de individuos, por más que éstos puedan a veces representar a los primeros. La donación implicaba asimismo un desinterés superficial que enmascaraba una obligación triple: dar, recibir y devolver (a menudo con incremento), las tres condiciones necesarias para la relación, que puede ser permanente. A partir de material reunido cerca de los maoríes definió igualmente la noción de *hau* (o «espíritu del regalo») como determinante de un retorno o regreso, dado que el regalo contiene algo del individuo que lo efectúa.

Mauss también analizó el material de MALINOWSKI (1922) sobre el KULA de las Trobriand y grupos de islas adyacentes. En este ciclo dual de intercambios, los jefes envían collares de nácar rojo y brazaletes de nácar blanco en dirección contraria a las agujas del reloj, ganando prestigio por el control que ejercen sobre estos artículos, valiosos por su introducción ritual en ciclos de intercambio. Sin embargo, el *kula* no presenta realmente la integración señalada por Mauss: no es sino una de las muchas categorías de intercambio reconocidas por la cultura (algunas de las cuales son puramente económicas), que, no obstante, también contribuye a facilitar.

Hay otras indicaciones que ponen de manifiesto que el modelo de Mauss no concuerda plenamente con las observaciones de campo. La etnografía de muchas sociedades estratificadas indica que no sólo no se requiere siempre reciprocidad, sino que ésta es positivamente rechazada; en la India, por ejemplo, se adquiere mérito haciendo regalos a los superiores, pero sólo si se asegura que no habrá devolución por parte de éstos, aunque entendiéndose por ello sólo la reciprocación inmediata (intercambio directo). En defen-

sa de Mauss puede decirse que el mérito religioso es en sí una especie de retorno, aunque con considerable retraso y que proviene de forma no identificable del previo receptor del regalo. Aflora también aquí el problema de la aceptación de presentes. Los regalos son invariablemente portadores de los pecados del dador, que el receptor debe digerir, ya mediante acción ritual, ya devolviéndolos incrementados; de otro modo el receptor corre el riesgo de perder la excelencia que hizo de él o de ella receptor valioso en primera instancia (Rabeja, 1988).

No obstante, Mauss reconoció plenamente la presencia de lo intangible en el intercambio: apoyo político, militar o económico, prestigio y atención, así como la hostilidad y la guerra. (Otros han añadido las palabras y el discurso.) Por último, los ciclos de intercambio, aun directo, pueden ser extraordinariamente largos. El cuidado de los progenitores envejecidos puede considerarse una devolución (esperada, además) por la crianza y los cuidados recibidos, mientras que hasta los intercambios tangibles pueden producirse a lo largo de generaciones, en particular en el caso de los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL continuo. Las mujeres representan un medio de intercambio entre grupos aún más destacable. Este desarrollo sobre la obra de Mauss se asocia en particular con LÉVI-STRAUSS (1969a) y así ha entrado a formar parte de la doctrina estructuralista (véase SISTEMAS DE ALIANZAS, ESTRUCTURALISMO). Otro importante logro es el ANÁLISIS TRANSACCIONAL (Marriott, 1976), que enfoca el intercambio desde el punto de vista comportamental más que como conjunto de ideas y normas, llegando a menudo a la estructura de sociedad al definir la dirección y frecuencia de los intercambios entre individuos o grupos. En este sentido puede verse como un caso especial de análisis de redes que des-

cribe los contactos entre grupos e individuos en sentido más general. RP

Otras lecturas: Chester, 1989; J. Davis, 1992; Parry y Bloch, 1989.

invención independiente Hace referencia a la invención autónoma en una cultura de aspectos o tecnologías

presentes en otras. Es una explicación alternativa de la DIFUSIÓN, que postula que las particularidades son tomadas de una cultura por otra como razón de que se aprecien regularidades transculturales, desde tatuajes a pirámides. MR

Véase también DIFUSIÓN, TECNOLOGÍA, UNIVERSALES.

jefe, jefatura Los jefes detentan cargos de liderazgo en las jefaturas o incipientes SOCIEDADES COMPLEJAS representativas de colectivos regionales (Carneiro, 1981a). Características centralizadoras comunes a todas ellas son los conceptos de redistribución, guerra e ideologías religiosas. Las jefaturas constituyen una sociedad de nivel intermedio a menudo considerado como uno de los estadios de la evolución social (Service, 1962). Un tipo social estrechamente emparentado es el que representan las SOCIEDADES o JERARQUIZADAS. En contraste con el nivel grupal/local de las SOCIEDADES IGUALITARIAS, las jefaturas organizan a varios grupos locales o pueblos de una región dada con una población conjunta de miles o decenas de miles de individuos. Las jefaturas pueden ser simples o complejas según el grado o escala de integración y elaboración de la institucionalización (Earle, 1978). Las jefaturas representan un nuevo nivel de integración, con instituciones que incorporan el crecimiento de la sociedad en cuestión. Las explicaciones de la evolución de las jefaturas han girado alternativamente en torno causas relacionadas con la gestión o con la política (Earle, 1987).

En la jefatura, los individuos que ocupan puestos rectores constituyen un segmento social jerarquizado conforme a genealogías con miras a establecer una escala de mando institucionalizada. En las jefaturas simples, los líderes de la comunidad son los individuos de rango máximo. En las jefaturas más complejas, los líderes componen un segmento social separado, al margen del pueblo llano, y caracterizado por su vestimenta y su parafernalia especiales (Earle, 1989). Las genealogías se convierten en instrumento político para determinar la facción de potenciales líderes, a los que a menudo se atribuyen vínculos con la divinidad. Los jefes son los que dirigen los asuntos

económicos, militares, políticos y religiosos (Earle, 1978). Las jefaturas distinguen una institución capital, pero ésta no está internamente diferenciada y especializada (véase ESTADO). Idealmente, los poderes del jefe combinan e integran en una sola persona todo el poder social del colectivo. La fuente básica del poder es económica, y Service (1962) ha llamado a las jefaturas «sociedades de redistribución». Se entendió, así, que a medida que las poblaciones se iban asentando en regiones económicamente diversas, los jefes surgían al efecto de redistribuir productos especializados entre diferentes comunidades. La investigación consiguiente ha demostrado que la redistribución no cumple esta función, sino que representa, en cambio, una forma de economía política (Earle, 1977). Gracias a la «posesión» de la tierra, los jefes adjudican derechos de uso de parcelas subsistenciales a cambio de trabajo y productos a modo de «renta». Los recursos movilizados sustentan entonces trabajos comunales y actividades especializadas bajo la dirección de los jefes, que también tratan de controlar los intercambios a gran distancia (Junker, 1990) y la fabricación de bienes de prestigio por especialistas a ellos vinculados (Kristiansen, 1987).

Una fuente de poder estrechamente asociada es la propia ideología de jefatura. Originalmente, las jefaturas se consideraban tradicionales y con jerarquías religiosamente sancionadas (Fried, 1967). Aunque ya no se consideran entidades teocráticas, la justificación ideológica del poder del jefe sigue siendo destacada. Los jefes mantienen sus posiciones institucionales de liderazgo mediante una ideología justificativa. Gozan de acceso especial a los dioses y a menudo hasta se les atribuye carácter divino. La ideología dominante se materializa en objetos con significado esotérico especial (Helms, 1979) y

mediante monumentos funerarios y templos que componen el paisaje cultural (DeMarrais *et al.*, 1996). La propiedad y el control de la ideología materializada constituyen una fuente de poder político. El término «jefatura» ha sido criticado dada su asociación con esquemas de evolución cultural unilineales (Feinman y Neitzel, 1984). Era práctica común tomar el mejor material casuístico etnográfico para reconstruir indiscriminadamente las jefaturas históricas y arqueológicas. Los trabajos actuales subrayan la variación existente entre las jefaturas, representativas de una plétora de desarrollos históricos y formas sociales (Kristiansen, 1991). Como campo de análisis comparativo, el desarrollo de la jefatura institucionalizada en las entidades regionales sigue ofreciendo una área de estudio llena de incógnitas.

TE
Otras lecturas Drennan y Uribe, 1987; Earle, 1991; Kirch, 1984; Mann, 1986-1993.

jefe piel de leopardo Figura que se encuentra entre los nuer del Sudán cuya autoridad es a la vez política y religiosa y que la aplica para mediar en disputas que de otro modo podrían provocar derramamiento de sangre. El jefe o sacerdote piel de leopardo lleva una capa confeccionada con la piel de este felino como atributo de su oficio (Greuel, 1971). Su papel ha sido objeto de debate en parte por su aparente posición anómala como «líder» en una sociedad descrita por E.E. EVANS-PRITCHARD (1940) como predominantemente acéfala.

MR

juego Tanto si se considera como actividad simbólica expresiva, como mecanismo de socialización o como forma de comunicación, el juego ha desconcertado y fascinado al antropólogo interesado en comprender su naturaleza y su lugar en la vida cultural (Schwartzman, 1978,

reunió una excelente revisión de la literatura pertinente). La influyente teoría de Gregory Bateson sobre el juego lo trata como forma paradójica de comunicación donde las acciones consideradas lúdicas no significan lo que de otro modo serían (1972, pp. 177-193), subrayando al tiempo el papel de la metacomunicación, que consiste en cualquier declaración o acto que define su naturaleza en razón de una interacción o relación que no serían posibles fuera del marco lúdico. Según Bateson, la metacomunicación «eso es un juego» (indicada de alguna manera) es necesaria para distinguir, el juego del no juego en lenguaje coloquial, medio en broma, medio en serio (por ejemplo, una lucha ficticia frente a la real, la pretensión lúdica de enfado frente a la

muestra real del mismo). El proceso de metacomunicación establece el marco cognitivo del juego y permite separar los significados de la realidad movilizándolos en la imaginación (véase Vygotsky, 1978: cap. 7). Establecido el marco donde se desarrolla el juego, ya es posible la creativa irrealdad lúdica capaz de transformar objetos y actos (una roca en un coche, un juguete en una persona, el propio yo en otro) de forma que puede ayudar a los individuos a explorar la cultura y a sí mismos, a aprender acerca de la sociedad y de los roles activos en ésta, a expresar sentimientos y a reorganizar los procesos del pensamiento (Schwartzmann, 1978; Kelly-Byrne, 1989). SP
Véase también NIÑOS, EDUCACIÓN, SOCIALIZACIÓN.

Kroeber, Alfred L. (1876-1960)

Kroeber nació en Hoboken, Nueva Jersey, el 11 de junio de 1876. Asistió a la Universidad de Columbia, de la que recibió el primer título de doctor en antropología en 1901 bajo la dirección de Franz BOAS. Pasó este mismo año a la Universidad de California en Berkeley, donde dirigió el Departamento de Antropología desde 1909 hasta su retiro en 1946. Autor prolífico, Kroeber era sobre todo un etnólogo, aunque fueron importantes sus aportaciones en lingüística, arqueología y hasta en antropología física. Así, algunas de sus primeras comunicaciones trataban de la arqueología californiana y del lenguaje y etnología de los amerindios, comprendidos los yunk, los mohave, los arapaho, los bannoch y los shoshoni. Estos estudios se reflejarían más tarde en su monumental *Handbook of the Indians of California* (1925). También estudió a los zúñi, tanto antropológicamente como etnográficamente, paso previo a sus extensos trabajos sobre el parentesco (1917b), aunque antes había atacado los esquemas propuestos al respecto por Lewis Henry MORGAN en un famoso artículo (1909). El enfoque de Morgan se basaba en la distinción terminológica entre SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO y DESCRIPTIVOS. Los primeros se asociaban con grupos de descendencia unilineal y caracterizaban a las sociedades más tradicionales; los segundos reflejaban la transición de sociedades tribales a estatales. Kroeber argumentó que todas las terminologías de parentesco eran mezclas de ambas modalidades y que no había manera de establecer una relación causal entre ninguna de ellas y estructuras sociales específicas. A la larga, el enfoque de Morgan se reveló más fructífero (M. Harris, 1968, pp. 321-324). Pese a contarse entre los principales teóricos de la antropología cultural norteamericana, Kroeber no fue un teórico de la cultura, sino un etnólogo.

americana, Kroeber se reveló en muchas declaraciones públicas resueltamente antiteórico, idiográfico y particularista. Desarrolló la noción (1936) de ÁREA CULTURAL y acuñó los conceptos de «intensidad» (cómo adquieren y mantienen las culturas su nivel cultural) y «clímax» (centro o foco máximamente integrado de un área cultural). La intensificación cultural era medida estadísticamente compilando listas de elementos culturales y trazando su distribución, y era evaluada también subjetivamente analizando los estilos de las instituciones culturalmente sensibles. Los elementos que aparecían con más frecuencia, argumentó, eran los más antiguos. Kroeber prefería el trabajo inductivo, acumulando datos para ver qué tendencias o modelos afloraban (Kroeber, 1939). En *Configurations of culture growth* (1944) trató de hallar «rasgos comunes», pero llegó a la conclusión que las curvas de crecimiento de diferentes civilizaciones carecían de similitudes predecibles. Las culturas, en su opinión, tenían que ser inventariadas y seguidamente clasificadas conforme a un sistema semejante al linneano. Persistió en su resuelto historicismo y afirmó que el desarrollo histórico siempre tendía «hacia lo único, como han aprendido a dar por hecho los historiadores desde hace mucho tiempo», negando siempre que fuera posible establecer para los procesos culturales leyes análogas a las científicas. Junto con su historicismo, hizo gala de cierto relativismo cultural en virtud del cual cada cultura es única y, por tanto, imposible de hacerse objeto de una explicación transcultural comparada.

No obstante, en su concepto de lo «superorgánico» Kroeber desarrolló algo semejante al enfoque nomotético que decía menospreciar y formuló una visión de la cultura paralela a los reduccionismos (estructural, funcional, etc.) a los que se oponía. Definió lo superorgánico como

aquellos aspectos de la cultura que no podían explicarse en términos individuales y por consiguiente «por encima» de las sociedades que los acogían. Su formulación original (Kroeber, 1917a) fue una andanada contra los evolucionistas sociales como Herbert SPENCER y Lester Ward, que definieron la sociedad como organismo. El estudio inductivo de Kroeber sobre la moda del vestido femenino, en el que analizó los cambios en un período de trescientos años y descubrió oscilaciones periódicas en variables como la longitud de la falda, tenía por objeto probar la acción superorgánica (Kroeber y Richardson, 1940). A nivel explicativo, el concepto es muy similar a la clase de explicación culturalógica propuesta más tarde por Leslie WHITE (aunque criticó a White por dejar de lado la explicación psicológica).

Kroeber destacó la gran importancia de los procesos inconscientes en el desarrollo, mantenimiento y cambio de las culturas humanas. Esta idea surgió probablemente de su análisis del cambio lingüístico y se extendió a sus estudios sobre estilos individuales de origen irracional y oscuro. Los cambios de estilo específicos guardan relación con desplazamientos de valor más generales o con una alteración en la configuración de la cultura entera. Los elementos individuales de la cultura pueden ser alterados por procesos tales como la imitación, la difusión y la reinvención: los procesos de aculturación. Pero los modelos o combinaciones de modelos son más permanentes y estables. Kroeber fijó la definición de CULTURA para la antropología norteamericana (Kroeber, 1952) y, gracias a su liderazgo intelectual, aseguró el enfoque de la disciplina hacia la cultura más que hacia la estructura social (Kroeber y Parsons, 1958). Murió cuando estaba de vacaciones en París el 5 de octubre de 1960. TG

Otras lecturas Steward, 1973.

kula, circuito Es un sistema de intercambio ultramarino ritualizado practicado en la región de las islas Trobriand, al este de Nueva Guinea (Malinowski, 1922). Se intercambian collares de nácar (*soulava*) por brazaletes (*mwali*) en una serie de transacciones entre islas y pueblos diversos. Estos objetos se conservan un tiempo y luego se intercambian por otros, los collares en una dirección deter-

minada y los brazaletes en la opuesta. El circuito *kula* está estrechamente asociado al sistema de prestigio local y se acompaña de un amplio universo de magia y mitología, al tiempo que da lugar a un fructífero comercio de intercambio (*gimwali*) de bienes de carácter práctico.

MR

Otras lecturas J. Leach y Leach, 1983; Macintyre, 1983.

labor Véase TRABAJO.

langue y parole Véase LENGUA Y HABLA.

Leach, Edmund R. (1910-1988)

Sir Edmund Leach estudió en principio matemáticas e ingeniería mecánica en Cambridge. Empezó a interesarse por la antropología a raíz de sus trabajos como ingeniero en China y las Filipinas a principios de la década de 1930. A finales de la década se matriculó en la Escuela de Antropología Social de la London School of Economics. Aunque muy influido por la obra de MALINOWSKI, sus opiniones se moldearon más bien gracias a la influencia de Raymond FIRTH, su mentor académico.

La primera experiencia de campo de Leach tuvo lugar entre los kurdos de lo que hoy es Irak. Justo antes del estallido de la segunda guerra mundial emprendió un viaje al norte de Birmania. En 1939-1940 pasó nueve meses en el pueblo kachin de Hpalang, al este de Bhamo, en la Birmania nororiental. En octubre de 1940 se incorporó al servicio activo como oficial del ejército birmano británico y fue destacado a Maymyo, al norte de Mandalay. En Maymyo completó el borrador de una monografía sobre los kachin, pero perdió el manuscrito, las notas, las fotografías y otros documentos cuando los japoneses ocuparon Birmania en 1942.

Durante el resto de la guerra, Leach trabajó en la organización de la resistencia contra los japoneses entre los pueblos montañoses del norte de Birmania. Más tarde observaría que su experiencia con los pueblos de los Altos de Kachin le había aportado un profundo conocimiento de la variación cultural y lingüística de la región, conocimiento que no podría haber obtenido de haber restringido el estudio a un solo asentamiento.

Leach volvió después de la guerra a la London School of Economics (LSE), donde escribió una disertación basada en el análisis de los documentos y archivos disponibles, pero tamizados a través de su experiencia de la realidad. Obtenido el doctorado fue introducido al ESTRUCTURALISMO francés gracias a la obra de Lévi-Strauss publicada en 1949 *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss, 1969a). La orientación teórica de Leach se había configurado hasta entonces por un materialismo derivado de su preparación anterior como ingeniero y de sus posteriores estudios de antropología económica con Firth, así como por el FUNCIONALISMO estructural de Malinowski. La adición del estructuralismo de LÉVI-STRAUSS iba a imponer al pensamiento de Leach su marchamo definitivo.

A la luz del nuevo enfoque que había desarrollado, Leach reconsideró su proyecto de disertación. El resultado fue *Political systems of highland Burma* (1954). Central en la argumentación que presenta en este libro es el supuesto de que el lenguaje del mito y el ritual entraña «declaraciones acerca del orden social» (p. 14). El antropólogo trata entonces de interpretar estas declaraciones implícitas con miras a analizar las estructuras subyacentes a la acción social observada o conocida a partir de fuentes históricas. Alejándose del predominante funcionalismo estructural de su época, Leach advirtió de que al efectuar la traslación entre el lenguaje «poético y ambiguo» del MITO y del RITUAL al lenguaje «preciso» y «técnico» del antropólogo procede evitar el imponer «una rigidez y simetría engañosas» (p. 106). Pese a esta advertencia, Leach adoptó la visión de Marcel MAUSS en el sentido de que por debajo del «estado de cambio» presente en la vida real existe una «totalidad» y que «para describir esta totalidad es necesario representar el sistema como si fuera

estable y coherente» (p. 63). Así, al tiempo que enfatiza la importancia de adoptar una completa visión histórica, sigue alineándose con el funcionalismo estructural en la búsqueda de continuidades subyacentes más que en las contradicciones culturales y tensiones sociales que llevan a cambios fundamentales en la opinión de las gentes acerca del orden social.

El permanente legado de *Political systems in highland Burma* reside menos en la versión de Leach del funcionalismo estructural que en el éxito de su desafío a lo que denominó «convencionalismos etnográficos comunes acerca de qué constituye una cultura o una tribu» (p. 281). Leach demostró que el etónimo «Kachin» indica no un fenómeno cultural aislado y homogéneo, sino gentes que hablan lenguas diversas y observan costumbres diferentes. Estas gentes poseen una estructura política común porque se han adaptado al mismo entorno en las tierras altas y especialmente al mismo poder político en las tierras bajas. En su atención a cómo deben entenderse los Kachin, no como sociedad distinta con cultura propia, sino como producto de las relaciones políticas con otros pueblos, Leach fue precursor del posterior interés antropológico por lo que se llamaría «ETNICIDAD».

La situación política de la Birmania poscolonial impidió a Leach proseguir sus trabajos de campo en este país. En la década de 1950 emprendió un nuevo proyecto en Sri Lanka (a la sazón Ceilán) que se convertiría en un estudio de enfoque más bien económico que político. Aunque *Pul Eliya: a village in Ceylon* (1961a) es una obra importante para quienes se especialicen en Sri Lanka, no tuvo el mismo impacto teórico que *Political systems of highland Burma*.

Los años siguientes vieron a un Leach convertido en antropólogo de sillón de-

dicado al estudio del mito, en especial de los presentes en la tradición cristiana. Aunque Leach se propuso con ello desarrollar una forma específica de estructuralismo (véase Leach, 1976, para conocer sus tesis al respecto), el propio Leach se mostró cada vez más escéptico ante los estudios antropológicos que no se basaban en el TRABAJO DE CAMPO, que en otros momentos había calificado como «núcleo esencial de la antropología social» (Leach, 1961b, p. 1). El modelo de ETNOGRAFÍA basada en el trabajo de campo que legó a la antropología sigue siendo su estudio de los «Kachin». CK

lengua y habla Distinguen al lenguaje como sistema estructurado e inconsciente, que existe independientemente del hablante individual (*lengua*) y del lenguaje observable vocal (*habla*). Esta distinción fue establecida por primera vez por el lingüista francés Ferdinand de Saussure (1959) a principios del siglo XX. MR

lenguaje En sentido no figurativo, «lenguaje» se refiere a la forma de comunicación más frecuente entre los humanos y propia exclusivamente de la especie, aunque otras, en especial los chimpancés, han progresado en la adquisición de lenguaje en medida mayor de lo predicho por muchos lingüistas.

Aunque el lenguaje usa primariamente el medio oral, también puede reducirse a SISTEMAS DE ESCRITURA, y son posibles igualmente otras aplicaciones del medio visual: los ejemplos más notables los aporta el lenguaje de signos de los sordos (signos que se usan como medio primario de comunicación y que satisfacen todas las funciones del lenguaje hablado). Trabajos recientes sobre estos lenguajes de signos han demostrado que comparten los mismos niveles de complejidad cognitiva y estructural de los lenguajes

hablados (Klima y Bellugi, 1979). El término «lenguaje» se aplica asimismo figurativamente en otros sistemas de COMUNICACIÓN como el «lenguaje de la música» o el «lenguaje gestual».

Aunque han sido varios los intentos por proporcionar una lista de las características del lenguaje, el citado con más frecuencia el de Hockett (1966). A pesar de que la mayoría de los criterios individuales pueden encontrarse igualmente en otros sistemas de comunicación, su combinación es única en el lenguaje humano. Algunas de las características más importantes se citan a continuación, suplementadas con otras sugerencias de aparición reciente.

El lenguaje humano se sirve primariamente del canal vocal-auditivo (véase, no obstante, lo dicho sobre el lenguaje de signos). Ciertamente es que los cambios evolutivos en el desarrollo del tracto vocal de *Homo sapiens sapiens* parecen haber desempeñado un importante papel en la capacidad de un sistema tan rico como el del lenguaje humano. El tracto vocal humano, en particular, a diferencia del que presentan los primates no humanos (y aun el hombre de neandertal) permite un control afinado y rápido de una amplia gama de articulaciones orales (P. Lieberman, 1984, 1991; Hawkins y Gell-Mann, 1992) dando así lugar a un rico inventario de fonemas que sirven para distinguir entre sí un gran número de signos lingüísticos.

El lenguaje humano ha de ser adquirido sobre la base de estímulos externos, a diferencia de los sistemas de comunicación genéticamente transmitidos en otras especies, como la danza de las abejas. En ausencia de estímulos externos, como en el caso de los niños salvajes, los NIÑOS humanos no adquieren un lenguaje. Más específicamente, la adquisición de un lenguaje humano implica la interacción de una predisposición innata y los estímulos

del lenguaje hablado en el entorno inmediato del niño, independientemente de si se trata del lenguaje de sus padres biológicos; así, no hay ninguna predisposición particular para adquirir un lenguaje determinado. Aunque algunas características de determinados lenguajes son más difíciles de adquirir que otras—por ejemplo, los niños adquieren la morfología relativamente transparente del turco mucho antes que la más opaca del serbo-croata (Slobin, 1979)—, en ausencia de patologías todos los niños son capaces de adquirir cualquier lenguaje. Sin embargo, los niños lo adquieren con más rapidez de lo plausible suponiendo que sólo se dispone de estrategias generales de proceso de datos, lo cual sugiere que poseen una predisposición innata particular hacia la adquisición del mismo.

La relación entre forma y significado en el lenguaje humano es *convencional* (los lingüistas suelen usar, quizás desafortunadamente, la expresión «arbitrario» de Ferdinand de Saussure). Ello significa que no media una relación necesaria entre la forma de un SIGNO o MORFEMA lingüístico y su significado. Así, el mismo concepto se dice *bird* en inglés, *oiseau* en francés, *pájaro* en español, *ptica* en ruso, *tori* en japonés, etc. Las excepciones o las onomatopeyas son raras, y aun aquí se da cierto grado de convencionalización: así, hallamos variación en el nombre fonomimético del ave llamada *cuckoo* en inglés, *cucú* en español, *Kuckuck* en alemán y *kukushka* en ruso. También en los lenguajes de signos de los sordos la relación entre un signo visual particular y su significado está muy convencionalizada. Una característica crucial del lenguaje humano es que las expresiones lingüísticas no están directamente vinculadas a un estímulo en particular, lo cual distingue al lenguaje humano de la mayoría de los sistemas animales de comunicación. Por ejemplo, las abejas danzan sólo

ante el estímulo apropiado de haber descubierto una fuente de alimento y la consiguiente necesidad de transmitir esta información al resto del enjambre, y las aves emiten sonidos de alarma sólo en presencia del percibido en sus inmediaciones. El lenguaje humano puede usarse para discutir temas ausentes del entorno inmediato, y aun para tratar cuestiones hipotéticas, es decir, qué podría ocurrir si se produjera determinada situación: ésta es una de las bases principales del discurso científico.

Otra característica importante del lenguaje humano es la llamada doble articulación (Martinet, 1965). En el lenguaje hablado hace referencia al hecho de que los elementos significativos del lenguaje (morfeemas) se componen de otros sin sentido propio (FONEMAS). Así, como ejemplo válido para equivalentes en otras lenguas, la voz inglesa *pig* se distingue de *dig* por el fonema inicial (/p/ frente a /d/); /p/ y /d/ carecen de sentido por sí mismos—la distinción semántica entre *pig* y *dig* no es la misma que entre *pen* y *den*—, pero sirve para distinguir entre sí dos elementos significativos. De esta forma, un número relativamente limitado de fonemas (unos cuarenta en inglés) sirve para distinguir un gran número de morfeemas. Lo dicho vale también para el lenguaje de signos de los sordos, con un número restringido de gestos manuales, orientaciones y movimientos que sirven para diferenciar un gran número de morfeemas.

Aunque no incluida en las primeras listas clasificatorias de rasgos del lenguaje humano, como la de Hockett, la sintaxis o, mejor, las propiedades sintácticas de las partículas del lenguaje humano constituyen otra característica principal. Aunque los lenguajes difieren considerablemente en su estructura sintáctica, algunos rasgos permanecen constantes, sobre todo en lo que se refiere a su rele-

vancia en la estructura jerárquica. Una oración inglesa como *The good man saw the bad dog* no es sólo una secuencia de siete palabras, sino la agrupación de estas palabras en frases: *The good man*, *saw*, y *the bad dog*; más aún, *saw* y *the bad dog* puede juntarse en una sola frase (predicado) consistente en ambas, para proporcionar la estructura global (simplificada) [(*the good man*) (*saw the bad dog*)]. La estructura fraseológica de la oración es importante no sólo para la semántica (así, *good* debe relacionarse semánticamente con *man*, otro constituyente de la misma frase, antes que, por ejemplo, con *dog*) sino también para sus relaciones con tipos de frase estrechamente próximas. Por ejemplo, en la equivalente pasiva de la frase recién considerada, *The bad dog was seen by the good man*, las expresiones *the good man* y *the bad dog* quedan intactas pese a aparecer en posiciones diferentes en la oración. La importancia de la estructura sintáctica jerárquica en la gramática del lenguaje humano se denomina «dependencia estructural». La aparición de la sintaxis en el lenguaje infantil hacia los dos años de vida señala un importante paso en la adquisición de aquél y que no tiene parangón en el proceso de adquisición de lenguaje en los primates no humanos (P. Lieberman, 1984, 1991).

Por lo general se observa una importante división dentro de la estructura del lenguaje entre GRAMÁTICA, conjunto de regularidades que rigen la estructura de las frases, y léxico, reserva del emparejamiento convencional entre significado y sonido como signos lingüísticos. Por ejemplo, en la expresión *bad dog*, el léxico especificará los significados de *bad* y *dog*, ofreciendo al tiempo una lista de propiedades idiosincrásicas (por ejemplo, que *bad* tiene como comparativo *worse*, no *badder*), mientras que la gramática suministrará reglas genera-

les de combinación de un adjetivo y un nombre para construir una frase nominal.

Aunque en lo precedente se ha subrayado la estructura formal del lenguaje humano, no debe pasarse por alto que algunos de sus aspectos están más directamente relacionados con su función. Por ejemplo, algunos lenguajes tienen pronombres reflexivos claros sólo en tercera persona (por ejemplo, en francés *il se déteste*, «él se detesta», frente a *il le déteste*, «él le detesta», con la distinción entre el reflexivo *se* y el no reflexivo *le*, pero en la primera persona *je me déteste*, «me detesto», e *il me déteste*, «me detesta», se encuentra la misma forma reflexiva *me* en las interpretaciones reflexiva y no reflexiva). No se conoce ningún lenguaje con el sistema inverso, es decir, reflexivo claro en primera persona, pero no en la tercera, aunque ambos sistemas presentan la misma complejidad formal. Funcionalmente, no obstante, la necesidad de diferenciar entre referentes potenciales es más aguda en la tercera persona que en la primera (normalmente sólo hay un hablante por referencia), lo cual explica la mayor riqueza de recursos pronominales y de referencia en la tercera persona que en las otras dos. Ello sugiere la posibilidad de una estrecha interacción entre la estructura del lenguaje (o componentes lingüísticos) y el uso de éste (o actividad lingüística).

El estudio científico del lenguaje constituye la lingüística, que comprende numerosas subdisciplinas que tratan aspectos diferentes, como la FONOLOGÍA, la morfología, la sintaxis, la SEMÁNTICA y la PRAGMÁTICA. Las relaciones entre el lenguaje y la sociedad se estudian en la SOCIOLINGÜÍSTICA, y entre aquél y la cognición en la PSICOLINGÜÍSTICA. Los estudios lingüísticos relativos a cómo cambian las lenguas con el tiempo son contemplados en la LINGÜÍSTICA HISTÓRICA. BC

Otras lecturas Bloomfield, 1933; Chomsky, 1986; Fromkin y Rodman, 1993; Jackendoff, 1993; O'Grady y Dobroslsky, 1993; Pinker, 1994; E. Sapir, 1921; Saussure, 1959.

lenguaje corporal Véase GESTO, COMUNICACIÓN NO VERBAL.

lenguas, clasificación de las Véase CLASIFICACIÓN DE LA LENGUA.

Lévi-Strauss, Claude (1908-) Quizás el antropólogo de la era moderna más osado en sus teorías y de alcance intelectual más amplio, y el que ha ejercido mayor influencia en los círculos filosóficos y literarios, Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908, pero creció en París. Estudiante destacado con fuertes convicciones políticas, redactó su tesis de licenciatura sobre las implicaciones filosóficas de Marx, antes de ejercer la docencia en provincias.

Hastado de su trabajo, Lévi-Strauss resolvió reconciliar sus intereses intelectuales con sus deseos de aventura, y en 1935 se trasladó a São Paulo, Brasil, para impartir clases de sociología en la recién fundada universidad. Sin formación académica en antropología, pero inspirado por sus lecturas de etnógrafos norteamericanos, y especialmente por *Primitive society* de Robert LOWIE, dedicó sus vacaciones a trabajos de campo con las tribus bororo y caduveo, y más tarde con los nambikwara, experiencia maravillosamente evocada en sus memorias *Tristes tropiques* (1963c), que sigue siendo la mejor introducción a su esquivo estilo literario: una seductora mezcla de erudición e intuición.

Lévi-Strauss volvió a París en 1959, pero pronto se vio obligado a emigrar a Nueva York, donde impartiría clases por las tardes en la New School y dedicaría las ma-

ñanas a la lectura de toda clase de etnografías en la New York Public Library, reservando el anochecer para frecuentar un notable círculo de emigrados franceses y académicos norteamericanos. Especial influencia sobre él ejerció Roman Jakobson, quien le introdujo en la obra de la escuela de LINGÜÍSTICA de Praga. Estimulado por Jakobson, comenzó a trabajar en el libro que le daría fama internacional, *The elementary structures of kinship* (1969a), que completó en 1949 y presentó en la Sorbona como tesis doctoral.

En esta pieza seminal del ESTRUCTURALISMO, Lévi-Strauss declaraba que las implicaciones lógicas del intercambio de «mujeres, bienes y palabras» podía revelar «un fundamento de inteligibilidad debajo de una muestra aparentemente caótica de prácticas arbitrarias y creencias irracionales» (Augé, 1990, p. 86). En razón de este principio podían predecirse las transformaciones que se producen cuando cambia un elemento, y ubicar coherentemente todos los hechos sociales observables en el modelo sistemático deducido. Lévi-Strauss (1963a) continuó *Elementary structures* con demostraciones de que a campos culturales tan distintos como la ordenación espacial, la economía, la jerarquía política, el totemismo, el arte y el ritual subyacían modelos de intercambio. A continuación procedía a comparar las diferencias entre culturas en lo tocante a los modelos de intercambio y contrastes en la organización social, modelo de producción y ecología.

Sus publicaciones obtuvieron amplia resonancia, y en 1959, a instancias de Merleau-Ponty, fue elegido miembro del Collège de France para la primera cátedra de antropología, pasando a formar parte de la Académie Française en 1973. Continuó vinculado al Collège durante toda su carrera y dirigió un equipo muy productivo de licenciados al tiempo que

fundaba la publicación *L'Homme* y continuaba publicando obras propias.

La aparición en Francia de *Totemism* (1963b) y de *The savage mind* (1966) en 1962 señaló un cambio en su trabajo, pasando del análisis del parentesco al estudio de las representaciones religiosas y del mito, esfuerzo que culminaría en la imponente obra en cuatro volúmenes *Mythologiques: introduction to a science of mythology* (1969-1981). Su trabajo en torno al MITO alcanzó enorme impacto fuera del ámbito de la antropología, en especial en el mundo literario, donde fue aclamado como un nuevo modo de análisis textual, pese a que Lévi-Strauss no aprobó necesariamente la labor de sus discípulos literarios, como tampoco a sus seguidores antropológicos potenciales, a quienes acusó a menudo de interpretar equivocadamente sus teorías.

Los que rechazaban el estructuralismo no tardaron en reconocer que un gran problema de la aplicación de Lévi-Strauss de esta clase de análisis al estudio del mito residía en que los elementos que componen una unidad de significado carecen del carácter natural de FONEMA y provienen en cambio de la mente del analista. Lévi-Strauss trató de esquivar las acusaciones de solipsismo argumentando que todo mito se enfrenta necesariamente con una incertidumbre fundamental en toda formación social particular. Sus adversarios no quedaron convencidos y deploraron la manifiesta indiferencia del estructuralismo para con la historia y su modelo de consciencia restrictivo. La validez que Lévi-Strauss reclamaba para su análisis del mito se vio nuevamente socavada por lecturas alternativas igualmente convincentes, al menos para los numerosos enemigos del estructuralismo, quienes arguyeron que la «ciencia del mito» era en realidad un artefacto de la fantasía creativa del propio Lévi-Strauss. Y ciertamente es verdad que la obra de Lévi-Strauss ha

mostrado indefectiblemente un poderoso componente estético. Después de todo, muchos de sus amigos íntimos eran artistas, y él mismo era hijo de un pintor, lo cual le dotó quizás de una especial capacidad no sólo para explicar la forma artística (*The way of the masks*, 1982), sino también para incorporar en sus escritos técnicas de collage, abruptas yuxtaposiciones (*The savage mind*, 1966) y un estilo de composición musical (*The raw and the cooked*, 1969b).

Sin embargo, al margen del impacto estético de su obra, Lévi-Strauss se consideró siempre en busca de una ciencia que pudiera unir mente y naturaleza, sirviéndose al efecto de su formidable capacidad de generalización para reducir las diferencias empíricas y revelar los elementos comunes que, a su entender, debían subyacer al cajón de sastre que le presentaba la realidad. Es irónico que Lévi-Strauss, que hablaba sarcásticamente sobre su «falta de imaginación» (Lévi-Strauss y Eribon, 1991, p. 22) y que deseaba descubrir una teoría universal de la mente, haya de hecho inspirado, al menos en parte, el giro moderno hacia la subjetividad, movimiento que deploró profundamente.

En respuesta a la nueva ola de antropología interpretativa, Lévi-Strauss se abstuvo de hacer pronunciamientos globales y se distanció del debate. Sereno en su fe en el progreso y en los límites del conocimiento humano, fue definiéndose de manera creciente como artesano del intelecto en pugna por descubrir modelos y pautas en un recalcitrante mundo de desconcertante incertidumbre. **CL** Otras lecturas Barbosa de Almeida, 1990; Charbonnier, 1969; Hayes y Hayes, 1970; Kurzweil, 1980; LaPointe y LaPointe, 1977; E. Leach, 1970; Mehlman, 1974; Pace, 1983; Rosman y Rubel, 1971.

levirato Regla que requiere o permite que un hombre despose a la mujer o

mujeres de su hermano muerto. A veces se considera en los sistemas patrilineales como medio de perpetuar la línea de descendencia del fallecido en caso de que haya muerto sin hijos. La descendencia de una unión de levirato se define entonces socialmente como propia del hermano muerto, no de su genitor. MR

ley Es el conjunto de reglas de conducta que un estado o comunidad particulares reconocen vinculantes para con sus miembros o súbditos. Los grandes teóricos decimonónicos de la EVOLUCIÓN social destacaron la naturaleza de la ley como medida de civilización (Rouland, 1994). Sir Henry MAINE (1861), por ejemplo, teorizó que con el cambio de sociedades basadas en el parentesco a las de base territorial se produjo un cambio paralelo de posición a contrato en las leyes que afectaban a las personas. De manera similar, en el esquema evolutivo de DURKHEIM (1933), las sociedades «primitivas» unidas por SOLIDARIDAD MECÁNICA (la igualdad de todos los miembros constituyentes) se caracterizaban por una ley represiva y punitiva que mantenía la cohesión, mientras que las sociedades complejas organizadas por SOLIDARIDAD ORGÁNICA (miembros diferentes y especializados, pero todos interdependientes) poseían una ley reitutiva administrada por tribunales y funcionarios especializados. Aunque estas teorías se revelaron empíricamente erróneas, su tendencia a vincular la civilización con la forma de la ley ha afectado a los debates ulteriores en el seno de la antropología con miras a definir la ley y si todas las sociedades la poseen.

A principios del siglo XIX surgieron dos escuelas de pensamiento principales con sendas definiciones de ley. Una la definía en términos de instituciones que requerían mecanismos socialmente autorizados que aplicaran las leyes mediante la

imposición de SANCIONES. Paladín de esta perspectiva fue RADCLIFFE-BROWN, quien definió «ley» como «control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada» (1933, p. 202). Según esta definición, todas las sociedades presentan costumbres y sanciones, pero no todas tienen ley. Hoebel definió «ley» de manera más amplia, pero también dentro de un contexto institucional, como «uso legítimo de la coerción física por un agente socialmente autorizado» (1954, p. 26). Los críticos de esta visión de la ley han argumentado que se basa en concepciones occidentales (John Comaroff y Roberts, 1981, pp. 6-7).

Una segunda escuela de pensamiento, seguidora de MALINOWSKI (1926), definió la ley en términos funcionales, identificándola con una amplia gama de procesos sociales determinantes de conformidad social y orden mediante presión e inducción. La reciprocidad era un importante mecanismo de mantenimiento del control social. Según esta definición, toda sociedad posee ley. Los críticos de esta opinión han argüido que definir la ley meramente como control social es demasiado vago e incluye prácticas tales como el chismorreo, el OSTRACISMO y la impartición de sobrenombres, que poco tienen que ver con ley (Redfield, 1964; S. Moore, 1970). Sin embargo, este debate se reveló pronto tan estéril que más que resolverse fue simplemente abandonado (Nader, 1969).

A partir de la década de 1970, los antropólogos trasladaron su atención desde la definición de la ley y la catalogación de sus reglas al estudio de los procesos con que se tratan los conflictos y se logra su resolución. Este enfoque surgió a raíz de los trabajos de Llewellyn y Hoebel (1941) acerca de los tres significados de «norma»: como principio abstracto, como comportamiento real y como principio extraído de las decisiones legales en casos

de litigio. Gran parte de la ANTROPOLOGÍA LEGAL ha adoptado la tercera definición y centrado su estudio en los procesos más que en las normas o reglas (Nader y Todd 1978; véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS). Así se aprecia sobre todo entre aquellos investigadores que han abogado por un paradigma procesal, enfoque basado en el estudio casuístico que atiende a las perspectivas de los litigantes más que a las de los jueces. Aquí el significado y la relevancia de las normas se negocian en debates y disputas, pero aunque las normas o reglas son negociables, el comportamiento es en todo caso gobernado por la norma; las reglas crean un repertorio normativo crucial en la argumentación y decisiones de todo proceso controvertido (John Comaroff y Roberts, 1981).

Una tendencia más reciente en el estudio de la ley ha sido el análisis de las condiciones del pluralismo legal donde dos o más sistemas legales coexisten en la misma esfera social (S. Moore, 1973; Merry, 1988). Inicialmente descrito en casos en que un poder colonial superponía un sistema legal europeo al indígena existente, hoy el pluralismo legal se entiende como una característica fundamental de todos los sistemas legales. En los estados capitalistas avanzados, así como en los coloniales y poscoloniales, coexisten numerosos sistemas legales que se redefinen en virtud de su interoperatividad al tiempo que conservan unos códigos normativos y unas prácticas procesales y punitivas establecidas (Macaulay, 1986; S. Moore, 1985a; Merry, 1992).

Los antropólogos han explorado también la relación existente entre ley y CULTURA, considerando a la primera constitutiva de prácticas culturales y definida a su vez por la cultura (Rosen, 1989; C. Geertz, 1983). En consecuencia, el análisis del sistema legal de una sociedad proporciona un medio de conocer sus sistemas de valores fundamentales y

su orden normativo. La ley define identidades como ciudadano y criminal y establece las reglas del ordenamiento social. La ley proporciona, asimismo, un rico vocabulario para describir y legitimar relaciones de poder desigual. Al propio tiempo, el lenguaje de la ley aporta un fértil conjunto de categorías y vías para diversas formas de resistencia. La ley se considera hoy fundamental para la vida social. Al mismo tiempo, lo que la ley es y hace es resultado de complejos procesos sociales que definen, ponen en práctica, circunscriben y transforman los textos de la ley en una miríada de prácticas cotidianas. SEM

Véase también GOBIERNO, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Jane Collier, 1973; Gluckman, 1955a; S. Moore, 1985b; Pospisil, 1971; Starr y Collier, 1989.

liminalidad Humorística pero exactamente definida como el estado ambiguo intermedio entre otros, el concepto de liminalidad suscitó por primera vez la atención de los antropólogos en la obra del etnógrafo y folclorista holandés Arnold van GENNEP, contemporáneo de DURKHEIM. Las investigaciones de Van Gennep le llevaron a postular un modelo universal en los RITOS DE PASO rituales que señalan la progresión del iniciado de un estado social a otro. El movimiento, indicó Van Gennep (1960), no es abrupto, sino que requiere de un período intermedio de «liminalidad». Victor TURNER (1969, 1974) hizo un uso extensivo de este concepto, afirmando que el estado liminal no era simplemente un momento crepuscular en las transformaciones rituales, sino también un período de poder especial y peligroso que debía ser contenido y encauzado para proteger el orden social. Sin embargo, tales momentos eran necesarios tanto para completar el proceso ritual como para vigorizar la propia cultura.

Otros antropólogos de orientación más estructuralista, como Mary DOUGLAS (1966) y Edmund LEACH (1976), entendieron la liminalidad como elemento mediador entre posiciones estructurales en contraste, asociado con lo que Douglas llamó «materia fuera de lugar». Al igual que Turner, estos teóricos también consideraron la liminalidad como fuente de peligroso poder, y analizaron de qué modo las diferentes culturas conceptualizaban, controlaban o toleraban las situaciones liminales.

Un problema con la liminalidad residía en decidir cuándo era efectivamente liminal un estado: el término, como la situación que describe, tendía a sobrepasar los límites de definición. Pero la ambigüedad de la ambigüedad posee sus propias ventajas en la teoría social, y la liminalidad sigue siendo un concepto productivo en antropología. CL

Véase también PUREZA/POLUCIÓN, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

linajes Grupos de descendencia unilineal basados en su procedencia de un antepasado común. Si la descendencia se sigue por vía masculina recibe el nombre de «patrilinaje»; si lo hace por vía femenina, se denomina «matrilinaje».MR

lingüística comparativa es el estudio de las relaciones entre lenguas genéticamente emparentadas. Éstas, es decir, las que pertenecen a la misma familia lingüística, descienden de un antecesor común (o protolenguaje); la lingüística comparativa está estrechamente relacionada con la LINGÜÍSTICA HISTÓRICA.

La lingüística comparativa contempla tres objetivos principales: (1) establecer que dos o más lenguas están genéticamente emparentadas; (2) en el caso de tres o más lenguas relacionadas, establecer los subgrupos pertinentes; y (3) re-

construir el antepasado común. Aunque estas tareas presentan un orden lógico, en la práctica el trabajo implícito opera de manera simultánea.

El establecer que dos o más lenguas son genéticamente próximas significa dar con propiedades comunes a todas ellas y que se explican plausiblemente en términos de herencia de un antecesor común. Otras posibles explicaciones de estas propiedades compartidas buscan rasgos o tendencias universales, y aun apropiaciones, cuando no efectos del azar. La opción entre las cuatro posibilidades es a menudo difícil, en especial cuando se trata de decidir entre un origen genético común y la apropiación o copia. Trabajos recientes sugieren que, dadas unas circunstancias propicias, cualquier característica puede ser copia de otra (Thomson y Kaufman, 1988). Con todo, las probabilidades de apropiación o copia de diferentes rasgos son asimismo diferentes. Así, dado que los nombres se toman más fácilmente que los verbos, si dos lenguas comparten un gran número de verbos pero pocos nombres, el origen genético común es más plausible que la copia. Una condición muy estricta para establecer el origen genético común, surgida de la hipótesis neogramatical de la regularidad del cambio de sonidos (véase LINGÜÍSTICA HISTÓRICA), es que ha de haber correspondencias sistemáticas entre los sonidos de una lengua en los elementos que descienden de un antecesor común; así, la *f* germánica (incluido el inglés) corresponde regularmente a la *p* latina en posición inicial de la palabra (véase el alemán *Fisch*, el inglés *fish* y el latín *piscis*). Sin embargo, las correspondencias regulares pueden indicar igualmente paralelismos de voces prestadas; así la inglesa /v/ se corresponde regularmente a la /b/ incorporada al japonés. De donde se deduce que dichas regularidades no

constituyen un criterio suficiente para establecer un origen genético común o una apropiación; aunque la mayoría de los lingüistas la consideran una condición necesaria, los hay que la discuten.

Para establecer el parentesco genético es necesario demostrar que todos los componentes principales—fonología, gramática y vocabulario básico—de las lenguas llevan a un antecesor común. Hay lenguas que no pertenecen a ninguna familia concreta, como el pidgin y el criollo, cuyo vocabulario básico procede en general de una fuente pero carecen de una gramática que derive de ésta (Thomason y Kaufman, 1988).

El ordenamiento en subgrupos se realiza determinando qué miembros de la familia lingüística comparten innovaciones, excluyendo de nuevo aquellas que pueden ser plausiblemente atribuibles al azar o a las tendencias universales del cambio histórico. De modo que si consideramos tres lenguas *A*, *B* y *C*, y las dos primeras han experimentado un cambio que no se da en la tercera, podemos formular la hipótesis de que *A* y *B* forman un subgrupo frente a *C*. Para representar esta subagrupación se han propuesto dos modelos. El más usado es el del árbol genealógico (Schelicher, 1967), que presenta la subagrupación de forma estrictamente jerárquica: la lengua antecesora se divide en otras, cada una de las cuales puede hacerlo a su vez en más; estas ramas, no obstante, una vez creadas no pueden fusionarse de nuevo. Este modelo es una hipersimplificación, dado que las lenguas no siempre, ni siquiera típicamente, se dividen de forma tan precisa excluyendo ulteriores contactos. La alternativa, el modelo en onda, representa el cambio como emanado de un centro y seguidamente propagado, con el resultado de que el habla de una área dada puede compartir innovaciones con otras adyacentes (Schmidt, 1872).

La reconstrucción del antecesor común de dos o más lenguas implica los procedimientos siguientes, que conjuntamente constituyen el método comparativo en lingüística: (1) identificar aquellos rasgos que son comunes a todas las lenguas, y reconstruirlos en su presunto origen común; (2) por lo que hace a los rasgos respecto de los cuales difieren las lenguas consideradas, establecer el valor característico más probable en el antecesor. Como ilustración de este segundo punto atendamos a que el griego arcaico distingue cinco vocales (*a*, *e*, *o*, *i*, *u*), mientras que el sánscrito sólo considera tres (*a*, *i*, *u*) y la *a* de éste corresponde a las *a*, *e* y *o* griegas. Dada la ausencia de un ámbito fonético plausible que pudiera haber condicionado la división de la *a* sánscrita en tres vocales, resulta más aceptable suponer que el antecesor común poseyera (al menos) cinco vocales, como en el griego y que el sánscrito fundió la *a*, *e* y *o* en *a*. La reconstrucción sólo puede ser parcial, ya que cualquier cambio interviniente puede significar que las lenguas descendientes no presenten evidencias suficientes para reconstruir del todo algunas características principales.

Los intentos de reconstruir la protocultura basándose en la reconstrucción de un vocabulario reconstruido (paleontología lingüística) son ciertamente fascinantes, pero están preñados de riesgos (Benveniste, 1973). Aunque la presencia o ausencia de palabras reconstruidas referentes a ciertas especies de flora y fauna pueden ser indicativas del solar originario de los protoindoeuropeos, no sería posible argumentar desde la ausencia de una palabra reconstruible para «mano» que los protoindoeuropeos fueran mancos. BC

Otras lecturas Anttila, 1989; Bynon, 1977; Hock, 1986; Jeffers y Lehiste, 1979; W. Lehmann, 1967; Mallory, 1989; Meillet, 1967; J. Nichols, 1992; Pedersen, 1931.

lingüística histórica También llamada lingüística diacrónica, es el estudio de los cambios que presentan las lenguas con el paso del tiempo. El tema adquirió relieve en el siglo XIX e inicialmente ganó notable popularidad en su aplicación a la fonología. Un hito fue el reconocimiento por parte de Jacob Grimm (1967) de la correspondencia sistemática entre las consonantes germánicas y las de otras lenguas indoeuropeas. Por ejemplo, la *f* germánica (como en la voz inglesa *father*) se corresponde habitualmente con la *p* en otras lenguas indoeuropeas (por ejemplo, latín *pater*), estableciendo la operación de un cambio de sonido (o ley fonética) $p > f$ en la prehistoria de las lenguas germánicas. El descubrimiento a principios de la década de 1970 de aparentes excepciones a esta regla de correspondencias podían explicarse —por ejemplo, que *p* cambiaba a *v*, más que a *f*, si no era inicial ni seguía inmediatamente a la sílaba acentuada (compárese el inglés *seven* y el sánscrito *saptá*)— dio origen a las llamadas hipótesis neogramaticales de que el cambio de sonido es siempre regular y puede formularse en términos puramente fonológicos (Osthoff y Brugmann, 1967). Las excepciones restantes resultan a menudo de aferencias desde otros DIALECTOS o lenguas genéticamente afines (mezcla dialectal), como en el caso de la voz inglesa *paternal*, préstamo del latín, que no presenta el cambio $p > f$, o de *vizen* (en contraste con *fox*) con *v* ini-

cial (la voz ha sido tomada de dialectos del suroeste de Inglaterra que regularmente cambian la *f* inicial por *v*). Otra fuente de excepciones reconocida por los neogramáticos proviene de la analogía (Anttila, 1977), donde la formación de una palabra se ve influida por la de otra, como en el caso del plural etimológicamente esperado de *cow*, a saber, *kine*, que fue sustituido por *cows* por analogía con el modelo de plural más común *dogs*. Aunque pocos aceptarían hoy las hipótesis neogramaticales sin reservas (Wang, 1977), la supuesta regularidad del cambio fonético sigue siendo piedra de toque importante en la LINGÜÍSTICA COMPARATIVA e histórica.

El desarrollo de la lingüística estructural en la primera mitad del siglo XX animó a los lingüistas históricos a estudiar no sólo los cambios aislados apreciados, sino también el sistema global que los acoge. Por ejemplo, en los siglos XV y XVI todas las vocales inglesas largas experimentaron un cambio fonético, como se muestra en la tabla 1. Estos cambios definen un modelo general global: la altura lingual de todas las vocales aumentó, salvo en el caso de las ya originalmente altas, que por no poderse elevar más generaron un diptongo (el llamado gran cambio vocal). El desarrollo de la LINGÜÍSTICA generativa en la segunda mitad del siglo XX ha estimulado la búsqueda de modelos subyacentes al cambio aún más abstractos (R. King, 1969).

Tabla 1. El gran cambio vocálico: vocales inglesas largas antes y después del cambio

Antes		Después		Como en	
i:	u:	ay	aw	ride	mouth
e:	o:	i:	u:	meet	soon
E:	O:	e:	o:	meat	boat
a:		E:		mate	

Aunque la importancia de los factores sociales en el cambio lingüístico viene siendo reconocida desde hace mucho tiempo, facilitando por ejemplo las cesiones terminológicas, es especialmente en la segunda mitad del siglo XX cuando su importancia, aun en áreas tan tradicionales como la fonología histórica, ha pasado a primer plano. En particular, un lenguaje se caracteriza en un momento dado por la variación interna, y el juego intervariantes puede ser un factor importante de cambio. Por ejemplo, en el período inmediatamente posterior al gran cambio vocal, las voces inglesas *meet*, *meat* y *mate* se pronunciaron de forma diferente (sistema I). En lo sucesivo, el paso aparente fue que primero se fusionaron *meat* y *mate*, con pronunciación muy similar a la actual de *mate* (sistema II) y que *meet* divergió luego de *mate* —en transgresión manifiesta de las hipótesis neogramaticales— para pronunciarse como *meet*, como en el lenguaje normalizado actual (sistema III). De hecho, en el estado intermedio ambos sistemas (I y II, y quizás también el sistema III) coexistieron, pero el sistema II era la variedad de prestigio. Más adelante cambiaron los valores de prestigio de los sistemas II y III, lo cual no es estrictamente una prueba de cambio acertado, sino más bien una evaluación social de las variantes (Weinreich et al., 1968).

En una importante y reciente aportación a la base social de los cambios que experimenta la lengua, Thomason y Kaufman (1988) sostuvieron que lo que tradicionalmente se ha tenido por aferencias de otras lenguas debiera dividirse en dos subconjuntos: (1) préstamo en sentido estricto (cuando los hablantes de la lengua X siguen usándola pero adoptando algunas características de la lengua Y); y (2) variación de la lengua (cuando los hablantes de la lengua X cambian a la lengua Y, pero llevan consigo algunas características de la lengua X). El resul-

tado respectivo de estos procesos puede ser muy diferente: el préstamo estricto tenderá en primera instancia a injertos de vocabulario en la lengua X, mientras que el cambio de lengua puede injertar características fonológicas y sintácticas de X en Y, aun en ausencia de vocabulario tomado en préstamo.

No parece haber una teoría general de los cambios en la lengua; pueden proponerse motivaciones concretas para variaciones individuales, pero raramente constituyen explicaciones predictivas. En cambio, ha sido notable el progreso efectuado en la identificación de vías de cambio plausibles. En fonología, algunos cambios de sonido son mucho más probables que otros, en parte basados en la proximidad articulatoria y acústica de los sonidos. El fenómeno de la gramaticalización desempeña un papel crucial, en el sentido de que artículos de léxico son reducidos a afijos (como cuando el latín *lenta mente*, textual, se convierte en *lentamente*) y éstos a alternancias morfofonémicas (como en el alemán antiguo *muis*, plural *muisi*, da el inglés *mouse*, plural *mice*) (Hopper y Traugott, 1993). Otro importante principio gramatical es el de la transparencia (Lightfoot, 1979), que en el caso de las lenguas anglosajonas, permite que la forma verbal *got* de *I got rhythm*, originalmente elíptica por *I have got rhythm*, se reanalice como verbo regular en el inglés llano dando lugar a la proposición negativa *I don't got (no) rhythm*. La semántica histórica tiene una rica tradición descriptiva, con clasificaciones de varias clases de cambios de significado; y el auge reciente de la investigación sobre la metáfora (Sweetser, 1990) es al respecto muy prometedor.

BC
Otras lecturas Anttila, 1989; Bynon, 1977; Hock, 1986; Jeffers y Lehist, 1979; Labov, 1972, 1994; Lehmann, 1967; H. Paul, 1888; Pedersen, 1931; Ullmann, 1951, 1962.

lingüística y antropología La antropología y la lingüística comparten un origen intelectual común en la erudición del siglo XIX. El impulso que movió a los primeros arqueólogos a buscar los orígenes de la civilización en Grecia, a los folcloristas precursores a buscar los de la cultura en las narraciones populares y la memoria colectiva, y al primer antropólogo cultural «de salón» a buscar los orígenes de las costumbres humanas comparando grupos poblacionales, fue el mismo que motivó las primeras investigaciones lingüísticas.

Estos procesos se solaparon en gran medida. El descubrimiento del sánscrito por el diplomático e intelectual británico sir William Jones a finales del siglo XVIII preparó el escenario para un intensivo trabajo de LINGÜÍSTICA HISTÓRICA comparada que prosigue hoy día. Jacob Grimm no fue sólo un precursor en los estudios del folclore sino también la figura central en la lingüística del siglo XIX por su descubrimiento de las regularidades observables en los cambios de consonantes entre diferentes ramas de las lenguas indoeuropeas a lo largo del tiempo. Su formulación, llamada hoy «ley de Grimm», no sólo fue la base de la lingüística moderna, sino también uno de los conceptos que llevaron al ESTRUCTURALISMO del siglo XX, en particular en la ulterior elaboración de que fue objeto en la obra de Ferdinand de Saussure (1959), quizás el lingüista más influyente del siglo XX. La tradición intelectual posterior a los desarrollos en lingüística histórica en el Viejo Mundo y Europa llevó generalmente al desarrollo de la lingüística formal, tal y como se enseña en la actualidad en la mayoría de las universidades.

Antropología lingüística norteamericana: primeros desarrollos

El interés intelectual en las lenguas norteamericanas nativas data de los primeros esfuerzos de colonización en América del Norte. Roger Williams, fundador de Rhode Island, compiló un pequeño diccionario de nagarransett. En el siglo XIX, la responsabilidad del gobierno de Estados Unidos frente a los pueblos tribales indujo a la producción de numerosos estudios de la Oficina Americana de Etnología acerca de los grupos tribales de las Américas, incluyendo numerosas gramáticas, diccionarios y compilaciones de material folclórico en lengua original.

La lingüística fue introducida en el estudio formal de la antropología por Franz Boas, que estaba interesado en ella por múltiples razones. En primer lugar, de results de su trabajo previo en el Ártico se propuso aprender inuit, que descubrió como lengua sumamente compleja y sutil. Más tarde incorporaría esta impresión en su perspectiva teórica antievolutiva, el PARTICULARISMO HISTÓRICO. Separó los conceptos de RAZA, LENGUA y CULTURA, afirmando su respectiva independencia. Sostuvo que cualquier humano es capaz de aprender cualquier lengua y de asimilar cualquier tradición cultural. Más aún, puede que diferentes sociedades presenten aspectos de su cultura muy evolucionados y otros simples en relación con otras sociedades del mundo. Así, rechazó de plano la idea de que una sociedad pudiera ser «primitiva» en todas sus facetas —lingüísticas, culturales y biológicas— a causa de su retraso evolutivo. Boas entendió que toda sociedad se desarrollaba independientemente y de acuerdo con su propio modelo de adaptación al medio físico y social. También veía la lengua como reflejo de este modelo general de adaptación. Las opiniones de Boas constituyeron la base de

la doctrina del *relativismo lingüístico* más tarde pormenorizada y elaborada por sus discípulos en el sentido de que ninguna lengua humana puede considerarse superior a otra en términos de idoneidad para satisfacer las necesidades humanas.

La segunda razón de Boas para considerar a la lingüística importante para el estudio de la antropología se refería a su impresión de que el estudio lingüístico podía proporcionar un profundo conocimiento de los mecanismos de la mente humana sin tener que recurrir a las evaluaciones por parte de informadores. Extrayendo datos de los hablantes nativos, el lingüista podía construir un modelo del funcionamiento de la lengua inadvertido incluso por el propio orador. Así se evitaban las «racionalizaciones secundarias» con que habían de vérselas los antropólogos culturales al extraer información de terceros acerca de la política, la religión, la economía, el parentesco y otras instituciones sociales. Por efímeras y programáticas que fueran estas ideas acerca de la lengua, establecieron la agenda de la lingüística antropológica para el resto del siglo por obra de los discípulos de Boas.

1920-1950: Sapir, Whorf y Malinowski

El antropólogo lingüístico más famoso entre los que estudiaron con Boas fue Edward SAPIR. Aunque no se ocupó exclusivamente de la investigación lingüística, ésta ocupa la mayor parte de su obra y sigue siendo puntal del trabajo antropológico que le ha reportado fama.

El interés de Sapir por las cuestiones lingüísticas era multidimensional. Se sentía fascinado tanto por los aspectos psicológicos como por los culturales del proceso lingüístico, y el emergente concepto «FONEMA» fue objeto especial de su atención: su escrito «The psychological rea-

lity of the phoneme» (1933) constituye un estudio insuperado donde descubre que el fonema no es sólo una ficción teórica creada por analistas, sino que representa un constructo cognitivo tan poderoso que lleva a los individuos a afirmar la existencia de sonidos inexistentes y a negar la de presentes. En otra comunicación, «A study in phonetic symbolism» (1929b), investigó la relación existente entre sonidos puros y asociaciones semánticas atribuidas. Sirviéndose de sílabas sin sentido, Sapir pudo demostrar que las gentes asocian las vocales agudas y graves con fenómenos sensoriales pequeños y grandes, respectivamente. Sólo en tiempos recientes han vuelto los fonetistas sobre este problema al investigar las facultades psicoacústicas del individuo para adivinar la longitud del tracto vocal de otros hablantes basándose solamente en el sonido de la voz.

A Sapir debemos también el trabajo precursor sobre lenguaje y GÉNERO, lingüística histórica, PSICOLINGÜÍSTICA, y el estudio de un considerable número de lenguas norteamericanas nativas. Sin embargo, se le conoce sobre todo por sus contribuciones a lo que más adelante se llamaría «la HIPÓTESIS DE WHORF», o «hipótesis Sapir-Whorf». Sapir sostuvo que la lengua era «la guía simbólica de la cultura». En varios artículos seminales, el más importante de los cuales es «The grammarian and his language» (1924), desarrolló la tesis de que la lengua sirve como filtro a través del cual se construye el mundo con miras a la comunicación.

Prosiguió este trabajo su discípulo Benjamin Lee Whorf (1956), quien dedicó gran parte de sus investigaciones al estudio del pueblo hopi. Whorf tomó la noción sapiriana de interpenetración de lenguaje y cultura para proponer una formulación de mucho más alcance. Los escritos de Whorf pueden resumirse en

la conclusión de que el lenguaje determina el pensamiento. Las estructuras gramaticales se consideraban no sólo como medios para describir el mundo, sino también como patrones o plantillas del propio pensamiento. Las opiniones de Whorf sobre el particular adquirieron creciente intensidad con el tiempo, y aparecen particularmente acentuadas en sus publicaciones póstumas. La formulación de la hipótesis Sapir-Whorf no fue emprendida ni por Sapir ni por Whorf, sino por uno de los discípulos del segundo, Harry Hoijer.

Al margen de sus opiniones sobre el lenguaje y el pensamiento, Sapir y Whorf fueron representativos ejemplares de la actividad dominante en la lingüística antropológica norteamericana entre 1920 y 1960: los estudios descriptivos de las lenguas norteamericanas nativas, centrados principalmente en su fonología y morfología, pues los dedicados a las estructuras sintácticas y a la semántica fueron abordados sólo de paso.

Durante esta época, un interés paralelo por la lingüística en la antropología surgió en Inglaterra de una fuente inesperada: el célebre antropólogo social Bronislaw MALINOWSKI, cuyos trabajos en las islas Trobriand adquirían creciente popularidad. En su estudio *Coral gardens and their magic* (1935), Malinowski había incluido un extenso ensayo sobre el lenguaje como introducción al segundo volumen de su obra. Abordaba en él el problema de la TRADUCCIÓN, tomando como muestra principal al efecto la traducción de las fórmulas mágicas. Éstas, declaró, no podían ser traducidas por carecer de contenido semántico reconocible. Sin embargo, satisfacen un objetivo cultural en la sociedad trobriandesa y cumplen, por tanto, una clara necesidad funcional. Para «traducir» semejante material, el etnógrafo debe aportar una explicación contextual completa, sin la

cual carece de sentido. Esta teoría funcional del lenguaje dio origen a una pequeña pero activa escuela británica de antropología lingüística cuyos principales exponentes fueron el lingüista J.R. Firth y más tarde Edwin Ardener.

1950-1970: período de transición

A finales de las décadas de 1950 y 1960 hubo lingüistas y antropólogos culturales lingüísticamente orientados que colaboraron en el marco de una metodología de base lingüística llamada «semántica etnográfica», «NUEVA ETNOGRAFÍA» y, más comúnmente, «ETNOCENCIA». Fundamentando su labor sobre todo en las formulaciones de Sapir-Whorf, los más entusiastas de estos investigadores sostenían que si un investigador etnográfico podía comprender la lógica de la categorización usada por los pueblos en estudio, también habría de ser posible comprender los procesos cognitivos subyacentes a su comportamiento cultural (véase CLASIFICACIÓN). Las asunciones cognitivas más extremas de la etnociencia fueron puestas en entredicho, (Burling, 1964), pero la técnica de indagar en la lógica de la categorización se reveló útil para comprender determinados aspectos de la actividad cultural. La ETNOBOTÁNICA, la ETNOZOOLOGÍA, y el estudio comparado de la categorización de los colores (Berlin y Kay, 1969) demostraron ser fecundas líneas de estudio.

Un importante desarrollo colateral fruto del estudio lingüístico-estructural fue la elaboración de la llamada teoría de la marca de Joseph Greenberg (1966). Basándose en los estudios fonológicos de los lingüistas formales de la escuela de Praga de la década de 1930, Greenberg demostró que algunas categorías de fenómenos lingüísticos están marcados frente a otras que no. El miembro «no marcado» de una pareja es más general y comprende la referencia a una categoría

completa del fenómeno observado, así como una subcategoría específica de este mismo fenómeno. El elemento «marcado» hace referencia exclusivamente a una subcategoría específica. Así, «vacca» es elemento no marcado frente a «toro», que es marcado, porque el primer elemento se refiere a la vez a la categoría general del animal considerado y a la hembra, mientras que el segundo se refiere sólo al miembro masculino de la especie. Greenberg demostró que estas distinciones se hallan presentes en todos los sistemas gramaticales formales, al igual que en otros campos semánticos, como el PARENTESCO.

En 1957, Noam Chomsky publicó su revolucionaria obra *Syntactic structures*, a partir de la cual los antropólogos lingüísticos empezaron a diverger de la lingüística como disciplina académica en sus objetivos y actividades. La orientación teórica de Chomsky alejó la lingüística del estudio meramente descriptivo de la fonología y la morfología y centró la labor en la sintaxis como estructura formal central del lenguaje. Aunque considerablemente modificada a partir de 1957, la GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL-GENERATIVA ha constituido el paradigma básico en el que se han movido los lingüistas formales. Basando gran parte de su trabajo en la exploración del conocimiento intuitivo de las estructuras del lenguaje, y a menudo trabajando sólo con la lengua inglesa, los lingüistas formales abandonaron en gran medida la práctica del trabajo lingüístico de campo. A la postre, bajo la dirección de Chomsky, la lingüística formal se consideró como una rama de la ciencia cognitiva. Las estructuras sintácticas detectadas por los lingüistas se revelarían, en opinión de Chomsky, emanaciones directas de las estructuras neurales del cerebro.

Durante la misma época, los lingüistas antropológicos empezaron a alejar su

trabajo del estudio de las estructuras lingüísticas formales y a dirigirlo hacia el uso del lenguaje en los contextos social y cultural, centrando la investigación en FONOLOGÍA y morfología básicamente en la investigación de las interconexiones históricas entre los grupos lingüísticos.

Un desarrollo importante fue el creciente interés por el estudio del lenguaje como fenómeno «exclusivamente humano». Charles Hockett (1966) formuló una serie de «variables modélicas» para delinear las características principales del lenguaje humano (véase COMUNICACIÓN). La lista de Hockett fue ampliamente adoptada, no sólo por los antropólogos sino también por los lingüistas formales y por los psicólogos. En la década de 1970 fue usada a modo de formulario de encuesta para verificar las capacidades lingüísticas de los chimpancés que eran adiestrados para comunicarse con los humanos por medio del Lenguaje Americano de Signos y otras técnicas no verbales. La investigación de Hockett le llevó a investigar asimismo los orígenes comportamentales del lenguaje humano. Este trabajo prosiguió luego con un pequeño número de antropólogos biológicos, en particular Philip Lieberman (1984, 1991), y se suplementó con las aportaciones de los estudiosos de la psicología animal centrados en la comunicación de los chimpancés.

1970-1985: la sociolingüística y la etnografía de la comunicación

El período 1970-1990 fue testigo del desarrollo de modelos más complejos y elaborados en lo que se refiere a la interacción del lenguaje y la vida social. La SOCIOLINGÜÍSTICA, iniciada en la década de 1950, se convirtió en un importante campo de nuevas actividades para los lingüistas estructurales que a la postre dio origen a la llamada «etnografía de la comunicación» impulsada por Dell Hy-

mes y John Gumpers, dos de los más importantes precursores en esta disciplina (véase Hymes, 1974).

La sociolingüística fue rebautizada «lingüística socialmente realista» por Hymes dado que trataba del lenguaje según se manifestaba en las estructuras de la propia vida social. Gran parte de la sociolingüística consiste en descubrir la variación que en las formas lingüísticas se observa en una comunidad dada, para establecer seguidamente su correlación con las divisiones culturales y sociales en ésta o cómo responde a su dinámica. Estas divisiones pueden basarse en el género, la ETNIA, las diferencias de CLASE o cualquier otra división social patente en la comunidad. La variación puede constituir una propiedad del lenguaje de una división social dada (por ejemplo, la jerga masculina frente a la femenina, o los diferentes vocabularios en uso en diferentes generaciones). También puede producirse por procesos sociales que rigen las relaciones entre y dentro de dichas divisiones sociales. Factores como la solidaridad grupal frente a los retos externos, el deseo de prestigio y el conflicto interdivisional pueden manifestarse en el comportamiento lingüístico y dar lugar a la variabilidad observada en el seno de la comunidad.

La etnografía de la comunicación fue inicialmente considerada como una forma de la sociolingüística, pero no tardó en adquirir vida propia. Denominada «lingüística socialmente constituida» por Hymes, la etnografía de la comunicación trata del estudio etnográfico de la expresión oral llana y del lenguaje formal en su marco social y cultural. De manera que, como en Malinowski, el lenguaje no se considera sólo como forma, sino también como comportamiento dinámico. Esta lingüística «funcional» revela el papel del lenguaje en la vida social. Con este objeto, cada sociedad

puede demostrarse poseedora de un modelo cultural único de uso de la lengua que se explica atendiendo a su interrelación con otras instituciones culturales.

1985-presente: discurso y comunicación expresiva

No hubo de pasar mucho tiempo para que los antropólogos se dieran cuenta de que para estudiar la lengua en su contexto cultural global era necesario atender detalladamente a comportamientos lingüísticos sumamente complejos. Éstos fueron englobados bajo la rúbrica general de «DISCURSO». John Gumperz (1982), uno de los adelantados en esta área de estudio, señaló que el examen científico cuidadoso del discurso habría sido imposible si no se hubiera contado con la asistencia de recursos tecnológicos como grabadoras de audio y de vídeo. Efectivamente, el estudio de los procesos discursivos requiere un laborioso esfuerzo de grabación, transcripción y análisis de la interacción verbal que habrían sido imposibles en tiempos de Sapir.

Las estructuras del discurso se consideran en extremo pautadas, con inicios, finales, transiciones y estructuras episódicas (véase Goffman, 1981; Silverstein y Urban, 1996). No obstante, tienen carácter colaborativo en lo tocante a la producción. Por consiguiente, en un evento lingüístico es imposible estudiar a los hablantes aislados de los oyentes; todos los presentes contribuyen al hecho lingüístico, incluso si no se manifiestan. Además, se observa que no todos los interlocutores son iguales. Algunos gozan, convencionalmente, de más voz o función en el proceso de intercomunicación. El discurso permite el ejercicio de comportamientos estratégicos, de modo que un individuo diligente puede aprovechar un momento dado en la comunicación para proponer una agenda. También el silencio estratégico puede ser tan efectivo aquí como la intervención verbal.

En las sociedades, diferentes grupos sociales pueden mostrar estilos de discurso asimismo diferentes, discrepancias que pueden impedir la comunicación entre grupos incluso si los individuos implicados consideran que «hablan el mismo lenguaje». Deborah Tannen (1984, 1990) ha logrado llamar la atención sobre las diferencias de discurso observadas entre hombres y mujeres en la sociedad norteamericana. A su vez, Jane Hill ha investigado las diferencias en la estructura del discurso en diferentes comunidades bilingües (español-inglés) en localidades del suroeste norteamericano (Hill y Hill, 1986).

Comunicaciones expresivas en forma de POESÍA, metáfora y arte verbal también constituyen importantes géneros de comunicación en la vida humana. Paul Friedrich (1986) ha sido un adelantado en el estudio de las estructuras poéticas en el comportamiento comunicativo. Derivando su trabajo en parte de una línea sugerida en un trabajo seminal de Roman Jakobson (1960), Friedrich llegó a la conclusión que la creación de estructuras poéticas es un rasgo central de todo el comportamiento lingüístico. El estudio de la metáfora y de los símbolos ha sido importante en la investigación de la vida ritual y religiosa, pero hacia esta época los antropólogos ya empezaban a considerar el papel central de la creación metafórica como proceso discursivo. En *Metaphors we live by* (1980), de Lakoff y Johnson, se abre la vía para otras investigaciones en este campo. El estudio de James Fernández sobre los tropos en la vida cultural cierra la fisura otrora existente entre las antropologías lingüística y cultural.

El arte verbal en forma de oración, narrativa, interpretación teatral y espectáculo es quizá la forma más compleja y directa de discurso (véase Baumann y Briggs, 1990; Beeman, 1993). Richard

Bauman (1977) ha escrito extensamente sobre las propiedades del arte verbal y los aspectos interpretativos de la cultura. Una de las vertientes más interesantes de este área de la comunicación humana es su cualidad de «emergencia». Está claro que toda comunicación es en cierta medida emergente dado que su forma y dirección cambian continuamente en razón de los acontecimientos y los participantes. Sin embargo, la interpretación reviste especial interés porque suele implicar un conjunto material fijo que, aun así, se modifica al hilo de las variantes de presentación. En suma, aunque es posible identificar los papeles de «actor» y «audiencia», todos los participantes son de hecho cocreadores de la pieza presentada. Su colaboración confiere forma final a la obra, cuya naturaleza no puede comprenderse hasta que no se completa. En consecuencia, cada representación es un evento único. Siendo así, el análisis de una de ellas encierra menos interés que el de los procesos comunicativos y sociales que la engendran.

Antropología y lingüística en el futuro

Parece claro que la misión de la antropología lingüística seguirá siendo la exploración de la capacidad comunicativa humana en todas sus formas y variantes. Aunque el análisis de las propiedades formales de la lengua desempeñará un papel notable en esta tarea, no es probable que en los trabajos de antropología lingüística ocupe el lugar central que le cabe en la lingüística. Las nuevas tecnologías no sólo aportarán técnicas de investigación más complejas y perfeccionadas para el estudio del lenguaje en la vida humana, sino que también suministrarán nuevas formas de comunicación. Algunas de éstas ya están siendo objeto de análisis y estudio por parte de los antropólogos lingüísticos. La comu-

niciación por medio de ordenador en particular ha adoptado muchas formas. El correo electrónico (e-mail), la «charla» directa (*chat*) y el uso de «cuadros de noticias» son sólo algunas. La transmisión electrónica por ordenador y satélite de palabras e imágenes por todo el planeta hace posible que personas que viven en lugares muy remotos puedan comunicarse con regularidad. Ya son miles las «comunidades comunicativas» electrónicamente constituidas, basadas en intereses compartidos. Las reglas de comunicación por estos nuevos canales están siendo actualmente formuladas por las comunidades de usuarios y proporcionarán sin duda un fértil campo de investigación en el futuro. WBe

Otras lecturas Lutz y Abu-Lughod, 1990.

Linton, Ralph (1893-1953) Linton nació en Filadelfia el 27 de febrero de 1893. Se licenció en Letras en la Universidad de Pennsylvania y Columbia, pero se doctoró en Harvard en 1925. Impartió clases en la Universidad de Wisconsin desde 1928 a 1937, en Columbia (principalmente como catedrático) desde 1937 a 1946, y en Yale desde 1946 hasta su muerte. Su tesis versó sobre la cultura material de las islas Marquesas. En 1936 publicó un trabajo titulado *The study of man*, a medio camino entre el libro de texto y la teorización sobre la antropología cultural. En él describió la CULTURA como un conjunto de elementos, rasgos, complejos característicos y actividades, cada componente con cuatro cualidades: forma, significado, uso y función. El esquema se reveló particularmente útil para el análisis de la DIFUSIÓN de complejos de caracteres de una cultura a otra. La forma era fácilmente identificable, pero el significado de los rasgos podía cambiar en un nuevo contexto cultural, con modificación consiguiente de su

uso y función. Linton fue un destacado teórico de la ACULTURACIÓN, miembro del equipo de autores del influyente «Memorandum for the study of acculturation» (Redfield *et al.*, 1936) auspiciado por el Social Science Research Council estadounidense. Observó que los elementos individuales se transmitían con más frecuencia que los complejos característicos porque se requerían menos modificaciones por parte de la cultura receptora. Los pretatarios adoptan generalmente elementos cuya utilidad aprecian, sin reconocer los complejos característicos en que están integrados. Las herramientas se valoran y adoptan con más facilidad que los modelos de comportamiento, que pueden requerir de un contacto prolongado para ser comprendidos y apreciados. La transferencia de ideas abstractas es aún más restringida. Linton (1940) distinguía entre la aceptación voluntaria de las innovaciones y la clase de «cambio dirigido en la cultura» tan característico de las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo enfrentadas al gobierno colonial de los europeos.

El otro eje de estudio de Linton fue la interacción de CULTURA Y PERSONALIDAD, de resultados de su participación en los seminarios de Abram Kardiner sobre antropología y psicoanálisis celebrados en el New York Psychoanalytic Institute entre 1935 y 1938. El seminario, con Linton como codirector, se trasladó luego a Columbia, en 1940, como curso regular. Basándose en datos comparados, Kardiner (1939) acuñó la noción de «personalidad modal», que Linton describió como sistema proyectivo, «esa configuración de la personalidad que es compartida por la mayoría de los miembros de una sociedad como resultado de la experiencia temprana que todos tienen en común» (A. Linton y Wagley, 1971, p. 54). Fiel a su metodología de los complejos característicos o de rasgos,

Linton afirmó que la «personalidad modal de cualquier sociedad puede establecerse directa y objetivamente mediante el estudio de las frecuencias de diversas configuraciones de la personalidad entre los miembros de dicha sociedad» (p. 57). Sus ideas sobre este tema se refinaron más tarde en *The cultural background of personality* (1945), donde introdujo el concepto de «personalidades de rango», respuestas que varían con la posición social y se superponen a la personalidad modal, alejándose así notablemente de

la construcción freudiana de la personalidad sustentada por Kardiner, basada en las relaciones «primarias» (es decir, familiares). Linton murió en New Haven el 24 de diciembre de 1953. TG

longhouses «Casas largas», galpones. Viviendas comunitarias que constan de una larga serie de apartamentos familiares individuales unidos para formar una casa longitudinal (o circular). Han sido características de los pueblos tribales de todo el mundo (véase figura 1).

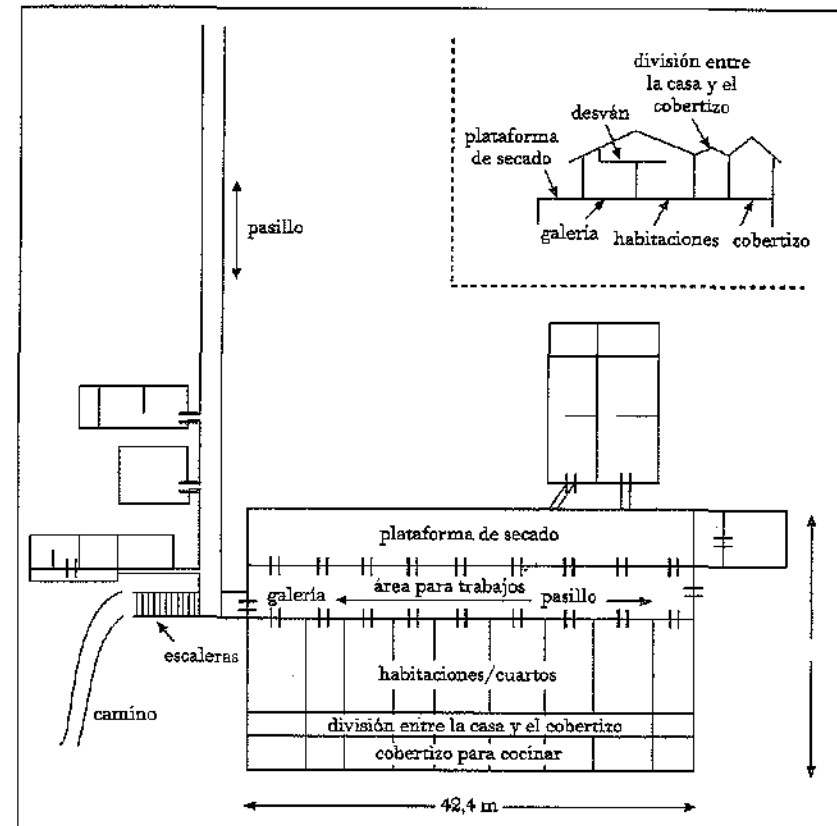


Figura 1. Planta de una «longhouse» típica (galpón)

Estas construcciones combinan espacios para la UNIDAD DOMÉSTICA y para el grupo, tanto para las funciones domésticas como para las comunitarias. Facilitan el equilibrio de los intereses económicos, sociales y políticos de la unidad familiar con los del grupo (Loeb y Broek, 1947; D. Miles, 1964). Estos galpones han ido disminuyendo en número a medida que los gobiernos nacionalistas han interpretado —a menudo incorrectamente— como antitéticas y superfluas sus funciones frente a las del estado (Dove, 1982).

MRD y TC

Véase también ARQUITECTURA.

Lowie, Robert H. (1883-1957)

Nació en el seno de una familia judía de clase media en Viena, en 1883, y emigró con ella a la ciudad de Nueva York cuando tenía diez años. Entró en el City College a los catorce años y se graduó en 1901. Después de impartir clases durante tres años en escuelas públicas de Nueva York, Lowie se matriculó en la Facultad de Antropología de la Universidad de Columbia, donde estudió bajo la dirección de Franz BOAS y Clark Wissler y redactó su tesis sobre mitología norteamericana. Se doctoró en 1908, y entre 1907 y 1917 trabajó en el American Museum of Natural History, desde el que emprendió numerosos estudios de campo sobre los indios de las Praderas y la Gran Cuenca de América del Norte. Tras impartir clases en Columbia en 1920, obtuvo empleo como profesor asociado de antropología en la Universidad de California en Berkeley. Se casó con Luella Cole en 1933 y permaneció en Berkeley durante el resto de su vida. Publicó numerosos estudios etnográficos sobre los indios de las llanuras, sobre estructura social y sobre el carácter nacional alemán. Hombre sencillo y cortés, con una extraordinaria capacidad de memoria para el detalle etnográfico, Lowie cose-

chó obtuvo numerosas distinciones académicas, entre ellas las presidencias de la American Folklore Society (1916-1917), de la American Ethnological Society (1920-1921) y de la American Anthropological Association (1935-1936). Publicó catorce libros, dieciocho monografías y centenares de artículos (Dundes, 1966b). Murió el 21 de septiembre de 1957.

Lowie inició sus investigaciones etnográficas en 1906 a raíz de una visita a los Shoshone del Norte bajo la dirección de Clark Wissler. Otras expediciones para el American Museum le llevaron a trabajar sobre las tribus de los pies negros, los chipewas, los hidatsa, los ute, los piute y los hopi; sin embargo, su trabajo de campo más extenso e importante fue el realizado sobre los crow, donde atendía a aspectos como el parentesco, la organización social, la religión y la historia, y que aún hoy es una de las etnografías más completas de la antropología norteamericana (Lowie, 1935). Gracias a sus trabajos de campo y sus clases universitarias, Lowie es conocido como el padre de gran parte de lo que hoy se sabe acerca de la cultura indígena de las Llanuras (Lowie, 1916, 1934b).

La influencia teórica de Lowie fue menos constructiva pero también profunda. Como Boas, Lowie era un empirista riguroso que insistía (1917, 1934, 1937) en que toda teoría ha de ser lo más económica posible y fundamentada en datos objetivos. Desdeñaba en particular las teorías de la EVOLUCIÓN cultural desarrolladas por Louis Henry MORGAN y sus seguidores: aunque reconoció la posibilidad de la evolución convergente, argumentó que los procesos de DIFUSIÓN hacían insostenible un gran esquema unilineal. Su obra más influyente, *Primitive society* (1920) demolía la idea del unilinealismo con un verdadero bombardeo de ejemplos etnográficos. Lowie hizo gala

siempre de un constante interés por la psicología, y tanto en *Primitive religion* (1924) como *Toward understanding Germany* (1954a) exploró temas psicológicos. Sin embargo, incluso su psicología era esencialmente comportamentalista, con una persistente desconfianza hacia los modelos psicoanalíticos generales. Aunque sus críticos le acusaron de ser

más destructivo que constructivo, Lowie no era un antiteórico; de hecho, sujetando la disciplina a patrones de argumentación y validación rigurosos, Lowie contribuyó a crear las condiciones del renacimiento teórico de la generación que le sucedió.

AB

Otras lecturas Du Bois, 1960; Lowie, 1959; R. Murphy, 1972.

magia Describe acciones sobrenaturales con fines instrumentales, como conseguir amor o dinero, castigar a un enemigo o proteger a un amigo. Parece depender de conexiones causales que un observador racional tacharía de irracionales; es decir, postula conexiones causales que carecen de existencia demostrable en el mundo natural. Uno de los ejemplos clásicos de sistemas mágicos deriva del temprano estudio de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre los azande, pueblo sudanés que creía que todas las muertes obedecen en última instancia a la BRUJERÍA. Por ejemplo, cuando un hombre sentado a la puerta de su granero resultaba muerto porque éste se le venía encima, los azande afirmaban que era un acto de brujería el que lo había matado. Cuando Evans-Pritchard señaló que la estructura de madera del granero estaba podrida y no podía sorprender que se hubiera venido abajo, los azande respondieron que marraba el tiro. Cualquiera podía ver que la causa inmediata de la muerte había sido el estado de la cubierta, pero la pregunta en verdad pertinente era: ¿por qué se hundió cuando este hombre, y no otro, se había sentado a su cobijo? La brujería, la maldición sobrenatural hacia un hombre por parte de un prójimo, era, a juicio de los azande, la causa última y la respuesta al porqué de los males acaecidos a las personas. Ésta era, en su opinión, una explicación mucho más satisfactoria que la que tenía al universo por rector de los sucesos aleatorios.

El problema antropológico de la magia es que los antropólogos encuentran prácticas similares en una gran variedad de culturas, incluida la propia, pese a lo cual se revelan incapaces de creer que estas acciones logren los fines propuestos. Los complejos problemas epistemológicos creados por la tendencia del observa-

dor de educación occidental a tachar de «irracional» este comportamiento ha llevado a la controversia denominada «debate de la racionalidad». Sobre todo entre filósofos, con alguna aportación de antropólogos, la controversia toma el problema antropológico de la magia (y por lo común la monografía de Evans-Pritchard sobre los azande) como punto de partida para desarrollar una elaborada discusión sobre qué se entiende por racionalidad, creencia, conocimientos transculturales y el problema de la interpretación (Luhmann, 1989). En la literatura antropológica se encuentran dos enfoques básicos del problema de la magia. El primero afirma que estas prácticas se basan en una teoría del mundo que se revela falsa; el segundo, que los practicantes no tratan de conseguir un resultado físico directo, sino que persiguen un fin psicológico. El debate dista de haber terminado; Horton (1993) apoyó el primer enfoque; Tambiah (1984) fue defensor acérrimo del segundo. El proponente clásico del primer enfoque, a menudo tachado de «intelectualista», fue sir James FRAZER, quien dijo que la magia era característica de los primeros estadios de la cultura humana y tenía por objeto primario el garantizar la ininterrumpida feracidad estacional, como el retorno de la primavera después del invierno. Los practicantes no reconocieron en principio la inadecuación intelectual de la teoría de la causación, y cuando en su día lo hicieron, la RELIGIÓN —con su intento de postular la existencia de seres sobrenaturales— pasó a ser el modo dominante de aprehensión intelectual, seguido a la postre por la ciencia, que genera acciones basadas en una teoría de la causación que se aproxima al mundo tal cual es. El análisis de Frazer apareció en gruesos volúmenes y con una rica prosa que describía un conjunto de conceptos simbólicos —por ejemplo,

que el rey como representante de la tierra fértil jamás puede enfermar o morir— que enmarcó en una rica narrativa histórica y etnográfica (Frazer, 1890). El enfoque alternativo sostiene, por ejemplo, que cuando los dinka, pueblo sudanés estudiado por Godfrey Lienhardt (1961), hacen un nudo en la hierba para retardar el paso del tiempo, o cuando los isleños de las Trobriand del Pacífico cantan para proteger sus huertos y propiciar su producción (Malinowski, 1935), no son víctimas de falsas creencias. Usando como ejemplo las canoas que se hacían a la mar, MALINOWSKI (1948) arguyó vigorosamente que los trobriandeses no creen realmente que sus recitativos hagan sus embarcaciones más marineras ni abrigan esperanza alguna de que sus cantos puedan suplir a los conocimientos técnicos o «científicos», como parecía implicar la teoría de Frazer. El hecho es que dedicaban gran parte de su tiempo a calafatear y equipar del mejor modo sus embarcaciones. Cantaban, explicó Malinowski, por el temor que abrigan de que, a pesar de sus esfuerzos, las olas pudieran volcarlas, de modo que el canto mitigaba sus cuitas y expresaba sus esperanzas. El meollo de este enfoque es que la magia es simbólica en el sentido de que hace referencia a algo más allá de ella misma. Algunos de estos debates adquieren nuevo significado cuando los practicantes son occidentales mejor informados, porque creen en una teoría de la magia al tiempo que tienen acceso a una teoría «científica» de la naturaleza. Si la magia es resultado del desconocimiento de modelos mejores, entonces no debiera darse donde estos modelos forman parte integral de la cultura. Luhmann (1989) describió tal práctica entre «neopaganos» contemporáneos de Inglaterra y Norteamérica que practican la magia con fines (a veces) puramente instru-

mentales. Dijo que sus acciones deben comprenderse como desarrollo fortuito de un enfoque interpretativo en el que el saber del experto y la experiencia acumulada (a menudo emocional) llevan a la racionalización. Este desarrollo interpretativo es característico de todos los especialistas, no sólo magos, y confiere al sistema refuerzo y poder.

El estudio de la conjuración de magia es un subcampo del más general de la magia. Está claro que conjurar la magia (el intento deliberado de engañar a una audiencia que se sabe engañada) no implica la misma clase de problemas intelectuales que el estudio de la magia como acción instrumental. Sin embargo, la conjuración de la magia puede entenderse como dependiente de la esperanza popular de que existe esa causa sobrenatural y de la complacencia humana en la ilusión, tanto como quizás de la necesidad de fantasía. Un excelente ejemplo de este enfoque es el estudio de Lee Siegel (1991) acerca de la conjuración de magia en la India, que no sólo explora la ilusión explícitamente con la teoría, sino que usa el propio texto (en secciones bien delimitadas) para jugar con la capacidad del lector de dejar su escepticismo en suspenso.

TL

Véase también ADIVINACIÓN, BRUJERÍA.

Otras lecturas Endicott, 1970; Horton y Finnegan, 1973; Middleton, 1967; Skrupski, 1976.

Maine, sir Henry James Sumner (1822-1888) Maine fue un distinguido jurista, académico y diplomático de la Inglaterra victoriana. Detentó las cátedras de derecho civil en Cambridge y Oxford, y fue el vocal jurídico del Consejo de la India durante siete años a partir de 1862, y rector de Trinity Hall, Cambridge, desde 1877. Pero es por su prolífica escritura y su influencia en la antropología moderna (de la que,

con TYLOR y MORGAN, es uno de los padres fundadores) por lo que mejor le conocemos.

Su principal interés se centró en explicar cómo había emergido la civilización moderna en determinadas sociedades «progresivas». Su teoría de que la organización política se había basado inicialmente en la SANGRE (parentesco) y más tarde había pasado al territorio, que es parte de esa famosa transición de las sociedades basadas en la posición a las basadas en el contrato desarrollada en *Ancient Law* (1861), ha proporcionado un sólido fundamento a muchos trabajos de ANTROPOLOGÍA POLÍTICA. Sus trabajos acerca de la diferencia entre las comunidades primitivas y las asociaciones modernas influyó notablemente en la obra contemporánea de Tönnies y DURKHEIM, y más tarde en la de REDFIELD. Su análisis de las instituciones corporativas contribuyó a establecer las bases de los estudios modernos del parentesco en FORTES y EVANS-PRITCHARD.

Maine demostró la complejidad del que llamó «faz de poderes» en la PROPIEDAD y como éstos se han separado gradualmente en la institución de la propiedad privada individual. Destacó la importancia del desarrollo de las nociones de primogenitura e indivisibilidad y del crucial recurso al testamento. Con el suplemento de los trabajos de F.W. Maitland, su caracterización de la naturaleza de los derechos de propiedad en el feudalismo sigue siendo valiosa porque descubre claramente el solapamiento de poder político y económico y los diferentes estratos de tenencia de bienes en el período feudal.

Su obra más célebre trata del desarrollo de lo «individual» a partir de lo «grupal» o movimiento en virtud de cual la posición (familia) era reemplazada por el contrato como base de la nación-estado moderna. Aunque muchos otros gran-

des victorianos, como SPENCER y Marx, desarrollaron ideas paralelas, la perspicaz aportación de Maine es única.

La importancia metodológica de su trabajo es muy debatida, al igual que su exactitud, objeto de no pocas críticas. Algunos consideran que introdujo un nuevo enfoque comparativo e histórico que sirvió de base a las disciplinas de la antropología y de la jurisprudencia comparada. Otros argumentan que su obra quedó distorsionada por cierto sesgo evolutivo. De hecho, parte de la tensión suscitada por sus escritos proviene del hecho de que terció en la transición al evolucionismo. Creía que la estabilidad era la norma y que la evolución de ciertas sociedades «progresivas» era la excepción. Fue mucho más cauto en sus generalizaciones de lo que la mayoría de críticos apreciaron. Como escribiera Pollock acerca de él en el año de su muerte: «Maine no puede ser olvidado por los eruditos modernos al igual que no podía ocurrirle a Montesquieu por la legislación de Napoleón», pues «con un golpe maestro forjó un nuevo y perdurable vínculo entre la historia y la antropología» (citado en Grant Duff, 1892, pp. 48, 76).

AM
Véase también EVOLUCIÓN, ANTROPOLOGÍA LEGAL.

Otras lecturas A. Diamond, 1991; Feaver, 1969.

mal En principio puede definirse como SUFRIMIENTO infligido por un humano a otro, en especial cuando el causante goza con ello. Semejante malicia y destructividad ante prójimos puede llamarse mal moral. Hablamos también del mal metafísico de pestes y plagas, de pobreza y hambruna y de ignorancia y enfermedad, explicándolo como daño causado por fuerzas no humanas y a veces no vivientes. Una tercera clase de mal es más descriptiva y se refiere a at-

mósferas y lugares siniestros que inducen temor y que son característicos de las novelas de fantasmas de Edgar Allan Poe y similares.

Aunque analíticamente podemos distinguir entre el mal moral, el metafísico y el descriptivo, con la mayoría de los estudios centrados en los dos primeros, los antropólogos han usado por lo común el término de manera laxa y su enfoque ha sido diverso. Por ejemplo, en su descripción de los azande de África central, EVANS-PRITCHARD (1957, pp. 236-239) describió la BRUJERÍA como su prototipo de mal: algunos animales pueden considerarse brujos y ser a la vez admirados y temidos, como el búho, cuyos hábitos nocturnos se asocian con la astucia y el desapego de lo terrenal, o como una especie de gato salvaje que causa la muerte de los hombres que lo contemplan pues se asocia con el lesbianismo y puede tener relaciones sexuales con las mujeres para generar nuevos gatos. Una persona que se ha recortado los dientes superiores tiene características de brujería por dispensar la mala suerte, pero siendo torpe, no llega a dar muerte a las demás brujas.

La traducción del mal a través de conceptos de brujería abarca así un espectro de sentidos desde pánico extremo, muerte y destrucción hasta infortunios menores. Puede connotar la firme intención de un actor de causar daño, o puede originarse en un estado humano no intencionado o inhumano. Los causantes del mal pueden ser abominables, pero también pueden ser admirados por su astucia e inspirar humor. La noción occidental estricta del mal moral, perpetrado por una persona conocida que debe ser sometida a juicio y sufrir las consecuencias de su acto intencionado queda aquí implícita. Pero puede parecer oscura porque en muchas sociedades no occidentales las gentes pueden considerarse

perpetradoras inconscientes de actos de brujería cuando albergan suficiente odio o envidia en medida tal que estas EMOCIONES solas pueden desencadenar una especie de impulso psíquico causante de daño físico.

Esta traducción sólo puede ser parcial, pues es raro encontrar voces de una cultura que reflejen con precisión las de otras. No obstante, algunas ideas con sentido perfectamente inteligible para la mente occidental se revelan recurrentes. Así, en algunas lenguas de África bantú, amazónicas y asiáticas, algunos términos traducibles por «malos» o «mal» encierran también el sentido de «físicamente podrido, deforme, feo y sucio» (Parkin, 1985, pp. 6-9). Siguiendo con esta perspectiva metafísica del mal, Ricoeur (1967, pp. 25-46) lo consideró como una clase primordial de contaminación de algo que había sido una vez limpio y puro. Connota un sentimiento de falta, y O'Flaherty (1976, p. 2) llamó la atención sobre una opinión atribuida a Max WEBER (1963), a saber, que la MUERTE prematura es quizás la forma más evidente de carencia (véase Parkin, 1985, pp. 7-8; Mercalf, 1982, pp. 254-257 sobre «malas muertes»; y Needham, 1973, sobre lo siniestro de la imperfección física). Dada la premisa, en la mayoría de las religiones monoteístas, de que un Dios supremo debiera ser suficientemente fuerte o benevolente para prohibir la existencia de la mala muerte se considera un mal supremo que requiere explicación. Estas explicaciones se denominan «teodiceas».

Un segundo conjunto de términos presentes en lenguajes de otras culturas y que connotan o traducen aproximadamente la noción de «mal» ponen de manifiesto un sentido de exceso o sobreabundancia. La voz inglesa *evil* deriva del teutónico *ubiloz*, cuya etimología revela un sentido primario de «sobrepasar la medida apropiada» o «exceder los lími-

tes». Muchos pueblos del mundo creen que demasiado saber es muy malo y puede llevar a una terrible destrucción. Así se refleja en la historia bíblica donde el descubrimiento por parte de Adán de la desnudez, la sexualidad y la mortalidad a través de Eva podría destruir a ambos a la vez que permitirles reproducirse: la divisoria entre abundancia y sobreabundancia es, pues, culturalmente difícil de mantener.

Ello sugiere otro sentido asociado de «mal»: el de un poder ambivalente. Una fuerza benigna mal usada puede causar mal. Middleton (1960) demostró cómo, entre los lugbara de Uganda, un poder místico llamado *ole* cura y restaura cuando es usado por ancianos sabientes, pero es maléfico si está ilícitamente en manos de jóvenes. Kiernan (1982) reveló que los antepasados pueden ser considerados nocivos, y por tanto malos, cuando castigan a los afines, pero tan firmes y solícitos como los padres cuando castigan a los descendientes de la misma línea. Los lugbara, a su vez, describen como malas a aquellas personas cuyas amargas emociones dañan involuntariamente a otras, pero consideran irredimiblemente malas a aquellas que deliberadamente alquilan los servicios de especialistas de la magia para dar muerte a personas buenas, sugiriendo así que la tríada (bueno, malo y malévolos) adquiere plena vigencia fuera de Occidente cuando se juzga la intencionalidad de la gente. Sin embargo, las teodiceas hindú y budista no se comprenden fácilmente en términos de intencionalidad humana corriente. Dado que las malas acciones de uno pueden derivar de su karma (éste como resultado de hechos pasados cometidos por almas transmigrantes), los efectos maléficos sólo pueden reducirse mediante buenas obras en el presente. Es difícil establecer aquí la distinción entre mal moral (humanamente inten-

cional) y mal metafísico (Obeyesekere, 1968).

Igual desconcierto causa la dualidad de la omnipotencia y la benevolencia divinas. Algunos movimientos sufíes islámicos argumentan que dado que Dios controla todas las acciones y pensamientos, incluso el mal es obra suya. Una visión contraria, escéptica, cuestiona que Dios sea tan poderoso y solícito si permite la existencia del mal en la Tierra. Si estas cuestiones son más típicas de las sociedades monoteístas, en el POLITEÍSMO se considera más bien que el mal es resultado del descuido de los ANTEPASADOS y ESPÍRITUS, del orden cósmico a causa de transgresiones de las reglas sexuales u otras prohibiciones, o de fuerzas caprichosas que están más allá del control humano.

DP
Otras lecturas Beidelman, 1981; Boyd, 1975; G. Evans, 1982; Ling, 1962; Nietzsche, 1917; Nugent, 1983; Taussig, 1980; M. Weber, 1958.

Malinowski, Bronislaw (1884-1942) Malinowski nació en Cracovia, Polonia, en 1884. Después de doctorarse en la Jagiellonian University en 1908 pasó tres semestres en Leipzig trabajando esporádicamente con el psicólogo Wilhelm Windt. Luego se trasladó a Inglaterra, donde ocupó una cátedra en la London School of Economics en 1913. Al estallar la guerra en 1914 se encontraba en Australia, donde en lugar de ser internado como tantos otros extranjeros enemigos se le permitió proseguir sus trabajos de campo en las islas Trobriand (al norte de Nueva Guinea). Volvió a Inglaterra y reanudó sus clases en la LSE en 1920, ocupando el puesto de lector en 1924 y el de profesor en 1927. Dado que se encontraba en Norteamérica cuando estalló la segunda guerra mundial, ocupó una cátedra de profesor visitante en Yale y realizó trabajos de campo en Mé-

xico en 1940 y 1941. Murió en New Haven en 1942.

El legado más perdurable de Malinowski es el establecimiento del TRABAJO DE CAMPO a largo plazo a través del componente vernáculo de una sola comunidad, como método básico de recogida de datos en antropología. Se trataba de una reacción frente a los métodos de exploración de W. H. R. RIVERS y sus colegas, que típicamente consistían en breves visitas a diferentes sociedades con miras a compararlas directamente, trabajando por lo común con ayuda de intérpretes. Abandonando las comparaciones diacrónicas de Rivers en aras de un enfoque sincrónico, Malinowski —inicialmente un antropólogo explorador— se vio empujado a desarrollar una forma de explicación basada en la función, a la que sumó la apreciación de motivaciones individuales: su bien conocido empirismo. Ambos aspectos se unen, pues el trabajo de campo en una sola localidad no permite las comparaciones entre culturas, como requiere toda gran teoría evolutiva, incluidos el EVOLUCIONISMO y el DIFUSIONISMO de Rivers. Del mismo modo, es difícil deducir una teoría evolutiva directamente del estudio de una comunidad particular en una sociedad analfabeta y, por tanto, sin registros históricos. Aunque el antihistoricismo de Malinowski era menos férreo que el de A. R. RADCLIFFE-BROWN, contribuyó, no obstante, a alejar la antropología de la historia durante toda una generación y a tener presente en lo sucesivo su recurso temporal a ella. El enfoque restringido a una sola área de trabajo de campo influyó asimismo negativamente en el trabajo teórico de Malinowski, haciéndole generalizar gratuitamente al resto de la humanidad lo observado en las islas Trobriand.

Esta teoría, el FUNCIONALISMO, ha tenido menos éxito que el desplazamiento metodológico hacia el trabajo de campo

prolongado. Con su enfoque parcialmente individualista, difirió de la versión ulterior del funcionalismo de Radcliffe-Brown, de carácter enteramente sociológico. Malinowski consideró función básica de la cultura y la sociedad la satisfacción de las necesidades de los individuos, tanto las materiales (subsistencia, cobija, vestimenta, etc.) como las psicológicas (a través de la magia, la religión, los mitos, los rituales, etc.). El aspecto psicológico fue mucho más acusado en su trabajo que en el de muchos antropólogos posteriores, incluidos sus propios discípulos. Y tiene orígenes diversos: la influencia de Wundt, cuyo interés por la psicología se centraba principalmente en su dimensión colectiva; las explicaciones intelectualistas de sir James FRAZER; y el ejemplo del filósofo de la religión William James, que la explicaba en términos funcionales que relacionaba con la satisfacción de las necesidades humanas. Un ejemplo de su influencia en Malinowski fue que el interés de éste no se limitaba a las reglas y normas sociales, sino que se extendía a las respuestas que obtenían del individuo y, más generalmente, a las motivaciones de éste, línea que inauguró una larga vía de estudio con su sucesor en la cátedra de la LSE Raymond FIRTH y prosiguió con Edmund LEACH y Frederik Barth.

El funcionalismo de Malinowski destaca sobre todo en relación con la etnografía trobriandesa con cuya ayuda se desarrolló. Un tema de particular relieve es la distinción entre magia, religión y ciencia, que Malinowski tomó en gran medida de Frazer (1890) y que, en su opinión, revelaba que si la ciencia representa el conocimiento empírico y racional, la magia implica un razonar con premisas falsas, aunque ambas vías tienen un fin instrumental. Malinowski descubrió la presencia de las dos en la sociedad trobriandesa, derogando así la idea de Fra-

zer de ubicarlas en extremos opuestos de una secuencia evolutiva simple que vinculaba, pero no unificaba, a diferentes tipos de sociedad. Esta noción se relaciona asimismo con otra observación de Malinowski en el sentido de que si algunos RITUALES, como los de curación, eran medios para un fin, otros, como el festival de *Milamala* (cuando los espíritus ancestrales retornan fugazmente de Tuma, el mundo siguiente), no lo eran. Además, los trobriandeses podían ofrecer una razón clara de los primeros, pero sólo se referían a los segundos atribuyéndolos a la «costumbre». Ésa parece ser también la distinción entre MAGIA y RELIGIÓN para Malinowski, aunque las agrupara como milagrosas, mitológicas y estrechamente relacionadas con el estrés emocional. No pretendía con ello describir a los trobriandeses como seres sumidos en el temor y el desamparo durante la mayor parte de su vida. Por el contrario, Malinowski los consideraba esencialmente prácticos y racionales; era sólo cuando la razón, empírica y científica, dejaba de aportar una explicación necesaria que se recurría a la magia y a la religión. Así, un trobriandés poseía la tecnología para construir una canoa, pero para enfrentar el esfuerzo emocional de hacerse a la mar en un viaje hacia lo desconocido necesitaba la magia y el ritual. Al hilo de lo dicho, la pesca de bajura era puramente una cuestión técnica sin especial relieve. La religión era esencialmente una respuesta al temor de la aniquilación por la muerte, mientras que el MITO era importante porque operaba en un marco de normas sociales a la sazón vigentes, en especial en lo tocante a los puntos de tensión en la sociedad (la regla de descendencia matrilineal trobriandesa significaba que un hombre tenía que sustentar a los hijos de su hermana en igual medida que a los propios). Malinowski elaboró una teoría psicológi-

ca similar de las necesidades en su tratamiento del parentesco. En la línea de Edward Westermarck (1891), uno de sus maestros en la LSE, postuló la existencia universal y la primacía de la familia nuclear monógama, que vio como lugar donde eran satisfechas las necesidades humanas, como el alimento, el cobijo y la compañía. Además, la distinguió de agrupaciones más amplias, como el clan, que jamás consideró como institución doméstica, separación más tarde articulada con especial intensidad por Meyer FORTES. La unión entre ambos se plasmó en su teoría de la «extensión de sentimientos», a saber, que los sentimientos generados en el seno de la familia se extendían a relaciones más distantes en el clan. Esta teoría aparece de nuevo en relación con el aprendizaje de los términos de parentesco desde la primera infancia: el niño aprende a identificar a sus parientes empezando por el más próximo y prosiguiendo hasta los más remotos en un proceso análogo al de la ampliación de la familia nuclear hacia el exterior, en este caso en conocimiento tanto como en sentimiento. En general, no obstante, Malinowski desechó lo que llamaba «álgebra del parentesco», en parte como reacción al enfoque que daba RIVERS al parentesco y que entendía excesivamente dependiente del análisis de las terminologías y de los sistemas de formación del clan. En cambio, sostuvo que las proyecciones de parentesco eran esencialmente metáforas cuyo significado real no era sino el primario. La postura extensionista iba a dar sus frutos en la posterior escuela norteamericana de análisis semántico liderada por Harold Scheffer y Floyd Lounsbury (1971).

El propio enfoque de Malinowski puede ser también objeto de crítica. En primer lugar, abundan las sociedades en las cuales las familias extensas son las unidades básicas y en las que la poliginia es signi-

ficativa cuando no general. En segundo lugar, la teoría de la «extensión de sentimientos» es un medio muy dudoso de explicación para la génesis de las instituciones sociales, incluyendo las terminologías del parentesco, y puede dar la impresión de que se confunde el efecto con la causa. Malinowski se separa aquí de la idea de Durkheim del conocimiento social y las instituciones que preceden y sobreviven al individuo: a diferencia de Durkheim, él entiende las instituciones como la respuesta inevitable a las necesidades básicas de cada individuo nacido en sociedad. Sin embargo, éste énfasis en el individuo le llevó a interesarse por la motivación, ya fuera innata o adquirida. Su individuo, a diferencia del autómatas de Durkheim, calcula, pondera las opciones a su alcance dentro de su cultura. Así pues, esto le llevó a distinguir en el trabajo de campo entre pensamiento o creencia y acción, y también entre las manifestaciones de los informantes y lo que de verdad eran sus acciones, que a menudo también diferían. Sin embargo, al igual que Durkheim, trató de mostrar cómo están relacionadas las diferentes instituciones en la sociedad, aunque la explicación era tanto psicológica como social.

El trabajo principal de Malinowski se compone de su etnografía de Trobriand, publicada en fragmentos como una serie de estudios individuales, cada uno sobre un tema diferente. El primero, *Argonauts of the western Pacific* (1922), trataba sobre el intercambio por medio del ciclo KULA e influyó en gran medida en Marcel MAUSS (1954) (véase SOCIAL EXCHANGE). *The sexual life of savages* (1929) recoge sus ideas acerca de la familia, el parentesco y el matrimonio (véase también Malinowski, 1930), y *Coral gardens and their magic* (1935) trata sobre la relación entre la tecnología y el rito en la jardinería de Trobriand. También destaca por su importancia la elocuente colec-

ción *Magic, science and religion* (1948). El temprano estudio *The family among the Australian Aborigines* (1913) aplica las teorías de Westermarck sobre la FAMILIA en el material publicado sobre Australia, mientras que la colección *A scientific theory of culture* (1944), publicada póstumamente, es más explícitamente teórica. Cabe mencionar además los diarios personales de Malinowski (1967) de los años en que él estuvo haciendo trabajos de campo y que fueron publicados póstumamente por su segunda esposa sin la autorización del antropólogo. Sus diarios aportan una profunda visión de su pensamiento en aquel período y a menudo sorprenden por la actitud nada condescendiente hacia la gente con la cual estaba viviendo, algo bien distinto de los escritos que él publicó.

La influencia de Malinowski se ha transmitido no sólo a través de sus escritos sino también en sus famosos seminarios en el LSE; muchos de quienes asistían a ellos los comparaban con la función de un visionario carismático. Sobre sus tan discutidas relaciones con las mujeres, por encima de sus conocidas aventuras amorosas, en el fondo posiblemente importe más que no tuviese aires de superioridad con ellas y que las alentase para que prosiguieran sus propias carreras independientes, incluyendo a Lucy Mair y Audrey RICHARDS. A pesar de la vulgaridad que muchos han encontrado en buena parte de lo que escribió, es sin duda alguna uno de los padres fundadores de la moderna disciplina de la antropología. RP

Véase también EVOLUCIÓN.

Otras lecturas R. Firth, 1957; A. Kuper, 1983, 1996; Paluch, 1981; Michael W. Young, 1979.

maná Es en algunas religiones una fuerza sobrenatural impersonal que se cree presente en el mundo y concentrada en las divinidades, los objetos sagrados y

las personas y que puede ser transmitida o heredada. La voz tiene su origen en la Polinesia, pero se usa en las lenguas europeas desde mediados del siglo XIX para indicar conceptos similares presentes en muchas sociedades. Los primeros evolucionistas culturales sostenían que el concepto de *maná* representaba la primera forma de creencia religiosa. MR

Véase también RELIGIÓN.

marxismo estructural Vínculo intelectual entre el ESTRUCTURALISMO francés y la teoría marxista, especialmente importante entre las décadas de 1960 y 1980. Mientras que la aproximación a la antropología de una importante línea de trabajo iniciada por Maurice Godelier se desarrolló a partir de los planteamientos y perspectivas de Claude LÉVI-STRAUSS, otra igualmente nutrida se basó en el elaborado estructuralismo marxista de Louis Althusser aplicando su repertorio conceptual al estudio de las sociedades precapitalistas (Althusser y Balibar, 1970).

Cruciales en esta vía fueron los conceptos gemelos de «modo de producción» y «formación social», y la idea derivada de articulación. En términos generales, un problema central del análisis residía en especificar la relación existente entre el MODO DE PRODUCCIÓN y el resto del todo social, aunque variaron tanto el planteamiento concreto del problema como los conceptos subyacentes. Común a todos los enfoques era la opinión de que el modo de producción era un concepto abstracto carente de existencia real y que sólo podía considerarse intelectualmente. La formación social, en cambio, aun siendo también un concepto, tenía su origen en la sociedad particular (por ejemplo, la formación social francesa, española o inglesa). El modo de producción feudal o capitalista podía serles común a las tres, pero sus formas concretas y sus manifestaciones eran diferentes en

razón de su distinta articulación en cada sociedad respectiva.

La exploración de estas diferentes combinaciones articuladas se orientaba a problemas específicos como la relación entre la «infraestructura» y la «superestructura». Mientras que esta relación se consideraba de articulación, eran notables las diferencias entre quienes entendían el modo de producción como limitado estrictamente a la infraestructura y quienes lo definían como de alcance mucho más amplio. Los primeros consideraban sólo las fuerzas y relaciones de producción, mientras que los segundos incluían en su estudio una variedad de «niveles» e «instancias» superestructurales apropiados a un conjunto particular de fuerzas y relaciones de producción. En ambos casos, la relación entre niveles se concebía de autonomía relativa, y uno de los avances notables del pensamiento marxista estructural fue su rechazo de modelos mecánicos de determinación aun manteniendo el énfasis en la infraestructura (o base) y la superestructura.

Entre los antropólogos franceses, Maurice Godelier (1973), Emmanuel Terray (1972) y Claude Meillassoux (1981) fueron los precursores en la primera línea de trabajo, especialmente interesados en explorar el problema del parentesco y la religión con referencia a las relaciones de producción en las sociedades precapitalistas. Pese a importantes desacuerdos, un rasgo común de su trabajo fue la declaración de que en las sociedades precapitalistas, la economía no es una esfera autónoma y que son diversos elementos superestructurales (en especial el PARENTESCO) los que organizan las relaciones de producción y sirven para movilizar la fuerza laboral apropiada. Los debates se centraron en el concepto correcto de «infraestructura» y «superestructura» en esta situación. Su obra fue traducida y su

temario divulgado, en especial en la antropología social británica de las décadas de 1960 y 1970, donde el análisis estructural del parentesco en relación con otras vertientes estructurales ya tenía una larga historia.

Otra línea de trabajo se concentró en la relación, de nuevo concebida con carácter articulado, entre varios modos de producción dentro de una formación social particular. En esta esfera, gran parte del trabajo de más relieve se dedicó al estudio de los procesos de desarrollo bajo el COLONIALISMO y el CAPITALISMO en términos de sus cambiantes configuraciones y conexiones estructurales. Especialmente interesante fue aquí la relación entre el modo de producción capitalista y una diversidad de modos no capitalistas. Entre los antropólogos franceses, los primeros en seguir esta línea de trabajo fueron Pierre-Phillipe Rey (1973) y Claude Meillassoux (1991), pero el método de análisis se difundió con rapidez, en parte debido al progreso concurrente de los estudios del DESARROLLO y del subdesarrollo. El análisis de la articulación de los modos de producción, en especial capitalistas y no capitalistas, generó una terminología nueva para definir las complejidades estructurales e históricas del desarrollo capitalista en situaciones coloniales y poscoloniales (E. Wolf, 1982).

Considerada al hilo de estas líneas de trabajo, la «articulación» era un concepto complejo diseñado para integrar temas como la conexión, la autonomía relativa y el proceso. En la historia del pensamiento marxista, el marxismo estructural representó un notable avance para liberarse de los modelos mecánicos de determinación y de las simplistas teorías de estadio de la EVOLUCIÓN social, para atender con más seriedad a las complejidades de la historia moderna. Sin embargo, una de las dificultades de los

resultados que ofrecieron fue su entendimiento resueltamente estructural de las conexiones, la autonomía y el proceso. Así, su concepción de las relaciones entre parentesco y producción en las sociedades basadas en el linaje jamás abandonaron el terreno antropológico social que habían heredado, motivando que un grupo de antropólogos previamente afines se quejaran de haber sido atrapados por la antropología FUNCIONALISTA en vez de transformarla.

En lo que se refiere a la segunda línea de trabajo, dos fueron los problemas inmediatamente puestos de manifiesto. Por una parte, muchos análisis se enfangaron en controversias de nomenclatura en cuanto a la naturaleza de los modos de producción en una situación particular (¿capitalista?, ¿feudal?, ¿colonial?, ¿de consumo?), de modo que el análisis de los modos de producción se convirtió en objetivo último por sí mismo en vez de ser un instrumento con otro propósito: el análisis económico y político de las complejas características de las relaciones y procesos de desarrollo y subdesarrollo (Roseberry, 1989). Por otra parte, muchos análisis de la irregularidad y desigualdad sectorial en los subdesarrollos cayeron de nuevo en una especie de funcionalismo que consideró la existencia de un sector no capitalista dado o la presencia de grupos concretos de personas en términos de las supuestas necesidades del sector o del modo capitalistas. WR *Véase también* ANTROPOLOGÍA MARXISTA. Otras lecturas M. Bloch, 1975; Foster-Carter, 1978; Kahn y Llobera, 1981; E. Thompson, 1978.

masculinidad Es un concepto que, como «virilidad», «identidad masculina» y «rol del hombre» se entiende de varios modos: (1) pensamiento y hacer de hombres; (2) lo que los hombres piensan y hacen para ser tales; (3) algo que

algunos hombres piensan y hacen, a diferencia de otros, «menos viriles»; y (4) lo que no son las MUJERES, es decir, que no piensan ni hacen en este sentido.

Un componente central del estudio de este concepto hoy implica un debate sobre las definiciones que recibe la masculinidad en diferentes países. Pese a los desacuerdos, un tema común hace referencia a la desigualdad, y si y cómo la desigualdad de GÉNERO puede caracterizar las relaciones entre hombres y mujeres y entre hombres diferentes en diversas situaciones históricas y culturales. Por otra parte, a menudo vinculada con esa desigualdad surgen las cuestiones concomitantes sobre el PODER, el PATRIARCADO y el CAMBIO CULTURAL.

La antropología ha entrañado y dependido las más de las veces de conversaciones entre hombres, de modo que el estudio de éstos no ha sido particularmente notable. Por medio de diversos términos, los etnógrafos han suministrado datos sobre diversas prácticas relacionadas con la masculinidad (véase, por ejemplo, Malinowski, 1927, 1929; Evans-Pritchard, 1951, 1974; M. Mead, 1935; O. Lewis, 1961; Lévi-Strauss, 1969a). Pero no fue hasta la década de 1980 que los antropólogos empezaron a explorar sistemáticamente a los hombres como personas engendradas y engendradoras. Lo que promovió el estudio de los hombres como tales fue la emergencia de la «segunda ola de feminismo» y la ANTROPOLOGÍA FEMINISTA.

El estudio de la masculinidad en antropología reconoce la importancia del género y la sexualidad como temas cruciales de la investigación, a la vez que como reto a la persistente marginación de estos temas en la disciplina. En general, los estudios sobre la masculinidad han rechazado las nociones estructuralistas simplistas de las dicotomías hombre/mujer, reflejo del impacto teórico del feminismo

en los métodos y conclusiones de la antropología. En cambio, han abundado en la documentación de la tremenda variación intercultural son respecto a las actitudes y comportamientos de los hombres, no menos que en la diversidad intracultural en poblaciones específicas, para demostrar cómo las categorías «hombres» y «mujeres» se interconectan con CLASES, ETNIA, SISTEMAS DE EDAD, SEXO y otras importantes divisiones sociales (Di Leonardo, 1991a).

Estudio de los hombres como tales

Metaphors of masculinity (1980) de Brandes y *Guardians of the flutes* (1981) de Herdt representan dos esfuerzos tempranos de los antropólogos por estudiar a los hombres como tales. El estudio del folclore andaluz le permitió a Brandes precisar con detalle la orientación psicológica hacia las mujeres evidente en los hombres en diferentes situaciones diarias, independientemente de si las mujeres se hallaban físicamente presentes o no. Por su parte, Herdt describió como eran necesarios los ritos de felación para la maduración social y física de los hombres entre los sam-bia de Nueva Guinea. Estos estudios fueron seguidos al poco por la etnografía de Herzfeld (1985) en relación con la POÉTICA de la virilidad en Creta y por el estudio de Godelier (1986) sobre la economía política de la dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea.

Al examen de los hombres como tales se han aplicado orientaciones y metodologías diversas. Desde una óptica cultural marxista, R. Lancaster (1992) abordó la cuestión de la sexualidad y el erotismo masculinos como rasgos de masculinidad en Nicaragua (véase HOMOSEXUALIDAD). El examen de actividades como la paternidad, el TRABAJO y el uso del ALCOHOL llevado a cabo por Gutmann (1996) reveló de qué modo las identidades masculinas son acordadas por hombres y muje-

res en la ambigüedad de la vida social mexicana. Otros estudios notables son los de Gilmore (1990), compendio funcionalista de la ubicuidad, si no universalidad, de las imágenes de masculinidad en el mundo, y el estudio cuantitativo de comportamientos de los pigmeos aka de Hewlett (1991).

El estudio antropológico de la masculinidad no ha sucumbido en general al vicio del «yo también» común en otras disciplinas, ni se ha visto influido en exceso por el Movimiento del Hombre Nuevo de Estados Unidos reflejado en la demanda de Bly (1990) de un retorno a la masculinidad primaria. Sin embargo, una corriente notable en gran parte de esta investigación, aunque a menudo poco articulada, ha sido el desdén por la antropología feminista. Pocos estudiosos han tenido en cuenta las teorías feministas, hecho que les ha impuesto a veces un vergonzante silencio ante un conjunto de trabajos teóricos y empíricos a menudo de gran relevancia para sus propios proyectos. No obstante, el estudio de las masculinidades tiene mucho que aportar a las controversias relativas a las explicaciones biológicas y social-construccionistas del comportamiento masculino, de los roles de los hombres en la reproducción cultural de la masculinidad (y la feminidad), de la relación de la masculinidad con el NACIONALISMO, la VIOLENCIA y la GUERRA, y de la existencia de «terceros» géneros y sexualidades. Además, el estudio de los hombres como tales puede contribuir a las discusiones pendientes acerca de la subordinación universal de las mujeres y a buscar las causas últimas de las desigualdades entre los géneros, así como en lo que respecta al lugar de las mujeres en el estudio de los hombres (y de los hombres en los estudios de las mujeres), por mencionar sólo unas pocas áreas de interés común.

Generación de hombres

¿Debiera ser la masculinidad asunto «sólo de varones»? El debate actual impone atender al papel de las mujeres en el desarrollo y transformación de las identidades masculinas, incluidas, por supuesto, las relaciones emocionales (y físicas) de los hombres con las mujeres. De modo similar, mientras que numerosos etnógrafos han destacado lo que diferencialmente consideran fundamental en los RITOS DE PASO de hombres y mujeres (más necesariamente en el caso de los primeros, dado que, según afirman algunos, los hombres son «hechos culturalmente» mientras que las mujeres nacen «naturalmente»), otros han cuestionado si estas distinciones mente/cuerpo y masculino/femenino no pueden ser simple reflejo de sesgos etnográficos más que opinión de los sujetos de estudio antropológico (M. Strathern, 1988).

Hay muchos estudios antropológicos sobre los hombres, pero pocos sobre éstos en calidad de tales. En los decenios transcurridos desde la publicación de los primeros estudios antropológicos explícitamente feministas, los especialistas han mostrado un creciente interés por el desarrollo de estudios de género (en contraste con los dedicados a hombres o mujeres) y de sexualidad. Los antropólogos han seguido preguntándose si las diferencias de género necesariamente implican desigualdades y han empezado a investigar cómo la acción deliberada puede contribuir a los cambios de las relaciones intergéneros en las unidades domésticas y en la sociedad como un todo. Sin embargo, por saludable que pueda antojársenos esta tendencia, persiste el peligro de que, separando analíticamente a los hombres de las mujeres, los estudios de la masculinidad puedan excluir por defecto a las mujeres de este registro etnográfico, tanto teórica como empíricamente. Este problema ha indu-

cido además a los antropólogos a criticar las nociones de carácter inmutable para género y sexualidad, proclamando con ello el advenimiento de estudios integrados multigenericos. MG

materialismo Comprende una gran variedad de teorías sociales que comparten algunos supuestos críticos: (1) que la existencia de un mundo real físico pone limitaciones y tiene enorme impacto en el comportamiento humano; (2) que el comportamiento humano forma parte de la Naturaleza y puede comprenderse con ayuda de la clase de métodos que emplean las ciencias naturales para el estudio de la Naturaleza. Los materialistas no suponen necesariamente que la realidad material sea «más real» que la mental o subjetiva, pero en el proceso de explicación causal conceden prioridad al mundo material objetivo sobre la realidad subjetiva o el mundo de la mente.

Como doctrina, el materialismo data de los filósofos jónicos de la antigua Grecia del siglo XV a.C. y del filósofo romano posterior Lucrecio. Sin embargo, en las ciencias sociales, el origen de todas las doctrinas materialistas es la de los pensadores sociales del siglo XIX Karl Marx y Friedrich Engels, autores de la «interpretación materialista de la Historia», hoy generalmente conocida como «materialismo histórico». Éste divide a todas las sociedades en base y superestructura. La base comprende todos los elementos esenciales para llevar a cabo la producción económica, las «fuerzas productivas», que para Marx y Engels significaban en general la TECNOLOGÍA, aunque en ella también incluían el entorno físico humano. Cuando se combinaban con los modos de propiedad o posesión de las fuerzas productivas, llamadas «relaciones de producción», creaban un MODO DE PRODUCCIÓN concreto por encima del cual se encuentra la superestructura,

consistente primariamente en política e ideología, pero que en sentido amplio comprende a todas las instituciones de la sociedad. Marx y Engels concebían la relación entre base y superestructura de tal modo que la primera determinaba marcadamente la segunda. Sabemos que estos analistas admitían la influencia recíproca de la superestructura sobre la base, pero el grado en que se ejercía ha sido objeto de considerable desacuerdo. Algunos intérpretes han llegado a afirmar que Marx y Engels consideraron esta relación plenamente recíproca. Sin embargo, es muy dudoso porque haría grotesca su autoidentificación como materialistas.

En 1845-1846, Marx y Engels (1947) se sirvieron de su concepto de modo de producción para definir periodos en la historia de la humanidad e identificar cuatro estadios principales de desarrollo histórico, que llamaron comunismo primitivo, ESCLAVITUD (o estadio antiguo), feudalismo y CAPITALISMO. Predijeron que el capitalismo sería eventualmente desplazado por un modo socialista de producción. La doctrina materialista de Marx y Engels ha persistido en el pensamiento de los marxistas modernos, que en cierta medida la han modificado. Muchos antropólogos han bebido en las fuentes del materialismo marxista, entre ellos el arqueólogo V. Gordon Childe (1936) y el antropólogo cultural Leslie WHITE (1943), ambos con notable impacto en la antropología moderna. El materialismo histórico ha influido también de modo notable en la antropología con su incorporación al MATERIALISMO CULTURAL, enfoque teórico desarrollado por Marvin HARRIS (1979) y sus seguidores.

Hay de hecho otra forma de materialismo, que no suele etiquetarse así, y es el materialismo del cuerpo. La encarnación intelectual contemporánea de esta forma de materialismo es la SOCIOBIOLOGÍA.

El materialismo biológico empieza con la realidad del organismo humano y examina de qué modo sus características tienen impacto en la formación de las prácticas culturales. Algunos científicos sociales creen que el materialismo económico de Marx y Engels, el cultural de Harris, y el biológico de los sociobiólogos pueden y deben sintetizarse en un «supermaterialismo» más grandioso, cuestión que sin duda tendrá no poca proyección en el futuro.

Cualquier discusión del materialismo debería hacer referencia a la principal doctrina que se le opone, el llamado «idealismo», que en las ciencias sociales parte del supuesto de que los aspectos más importantes de la realidad social, si no ella misma en su totalidad, son emanaciones de la mente humana. La sociedad es un conjunto de convenciones socialmente construidas que la mente humana ha elaborado en diversos escenarios temporales y espaciales. El padre moderno de todos los idealistas es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien consideraba a la sociedad como producto del Espíritu Absoluto. Los enfoques idealistas han tenido gran influencia en la sociología y antropología recientes, y de hecho han ganado mucho terreno en los últimos años. Un enfoque idealista por antonomasia en antropología es el ESTRUCTURALISMO de Claude LÉVI-STRAUSS, revisado y ampliado en las doctrinas del postestructuralismo y POSMODERNISMO. SS

Otras lecturas M. Harris, 1968 [en torno a la oposición entre materialismo e idealismo].

materialismo cultural Es un enfoque teórico importante en antropología sociocultural en gran medida desarrollado por Marvin HARRIS (1968, 1979), aunque con la intervención de otros antropólogos (e incluso algunos sociólogos). Representa una especie de síntesis

tesis teórica del materialismo histórico marxista, la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA y el EVOLUCIONISMO social. Surgió en el período comprendido entre las décadas de 1950 y 1970, y en años recientes, con la fragmentación de la antropología y el progresivo escepticismo acerca de la posibilidad de una antropología científica, ha ido perdiendo influencia. Sin embargo, goza todavía de considerable predicamento en algunos círculos.

El materialismo cultural identifica tres componentes principales en todas las sociedades humanas, aspectos que Harris llamó colectivamente «modelo universal». Todas las sociedades pueden dividirse en infraestructuras, estructuras y superestructuras. Las primeras constan de aquellos elementos naturales y culturales fundamentales para la adaptación y la supervivencia humana y presentan dos subcomponentes: el MODO DE PRODUCCIÓN y el modo de reproducción. El primero incluye tecnología, pautas de trabajo, características del entorno geográfico o físico, y relaciones tecnoambientales. Es básico para la adaptación económica. El modo de reproducción consiste de todo cuanto guarda relación con la propagación de la especie y es primariamente demográfico. Incluye tasas de natalidad y mortalidad, tamaño y densidad poblacional, grado de crecimiento de la población y tecnología asociada con el control de la natalidad y poblacional. La estructura la conforman la economía doméstica y política, donde la primera implica sobre todo modos de organización de la familia y parentesco, así como los roles desempeñados en el colectivo por el género y la edad; y la segunda, modelos de clase, casta u otras jerarquías, modos de organización política y de guerra. Por último, la superestructura consiste de modelos cognitivos e ideológicos, así como de comportamiento, representativos de pautas de pensamiento

y símbolos subyacentes. Incluye aspectos como la religión, la ciencia, el arte, la música, la danza, la literatura, el deporte y rituales.

El materialismo cultural ha dependido asimismo de una importante distinción epistemológica entre los modos de análisis EMÍCO y ÉTICO. Los materialistas culturales subrayan que ambos enfoques son importantes para la investigación antropológica, aunque prefieren la modalidad ética en sus trabajos.

El materialismo cultural es más conocido por la forma en que vincula infraestructura, estructura y superestructura. En términos de Harris, estos tres componentes socioculturales se relacionan a través del Principio de Determinismo Infraestructural. Este postulado entiende que es la infraestructura la que proporciona el fundamento básico de la vida sociocultural y el primero en establecerse. Seguidamente ejerce una poderosa fuerza determinante en la formación de la superestructura. Harris subrayó que las relaciones causales entre estos componentes son probabilísticos y dejan lugar a la acción causal para operar en dirección inversa, es decir, de superestructura a estructura a infraestructura. Sin embargo, se supone que las influencias causales fluyen en esta dirección inversa con frecuencia mucho menor e importancia apenas notable. Harris ha formulado asimismo un argumento explicativo del porqué la infraestructura tiene tanta influencia causal. En su opinión, la prioridad de ésta se debe a que entraña todas aquellas cosas de máxima trascendencia para la supervivencia humana y bienestar físico, aspectos de la vida que el humano debe solventar antes de dedicar su atención a cuestiones relativas a la organización social y a la ideología.

Fundamental en el materialismo cultural es la noción de que los individuos humanos calculan el cociente coste/beneficio y

eligen cursos de acción racionales con miras a minimizar la inversión de tiempo y energía y maximizar la salud y el bienestar físico, transmitiendo la riqueza de una generación a la siguiente, además de otros intereses. En su obra temprana, los análisis de Harris se plantearon a menudo de modo funcionalista, pero más tarde (hacia mediados de la década de 1970) optó por una posición metodológicamente más individualista. Eludiendo toda noción de selección grupal, su obra de madurez parte del supuesto de que los modelos culturales constituyen agregaciones a gran escala de una selección cultural que opera en el plano coste/beneficio individual, lo cual asemeja notablemente el materialismo cultural a la teoría darwiniana de la selección.

Como forma de materialismo teórico, el cultural ha bebido considerablemente de las fuentes del materialismo histórico marxista dejando algunos de sus supuestos y combinando su núcleo materialista con algunas de las nociones señeras de la ecología cultural (por ejemplo, el papel determinante del medio físico) y del evolucionismo social (por ejemplo, la selección cultural de modelos de adaptación socioculturales). Sin embargo, es importante definir las principales diferencias entre el materialismo histórico y el cultural. En primer lugar, es obvio que el segundo representa una forma de materialismo más amplia, ya que concede cierta importancia al medio físico, en mayor medida que lo hiciera Marx. Además, el gran énfasis puesto por el materialismo cultural en los factores demográficos, en especial el papel del crecimiento poblacional y la presión consiguiente, discrepa totalmente del materialismo histórico. Marx reaccionó muy negativamente a la noción malthusiana de que la superpoblación era causa primera de la pobreza, y los marxistas actuales son extremadamente remisos a otorgar al crecimen-

to y a la presión poblacionales un papel causal importante en la vida social. De hecho, arguyen vehementemente que las tasas de crecimiento poblacional son variables dependientes más que independientes.

Una segunda diferencia importante en el materialismo, cultural e histórico, hace referencia al lugar de lo que Marx denomina relaciones de producción o formas de propiedad de las fuerzas productivas, y que en su opinión son parte fundamental de la base económica. Harris, por otra parte, las situó dentro del componente político-económico de la estructura y afirmó que es importante ver cómo los modos de propiedad económica se configuran a tenor de los modos de producción y reproducción. Sin embargo, debiera señalarse al respecto que Harris no siempre ha sido constante en la aplicación de este argumento teórico formal a casos socioculturales reales. En sus análisis de las sociedades preindustriales y precapitalistas ha considerado en general la forma de la economía como parte de la estructura, pero en el análisis de las sociedades capitalistas modernas ha tratado generalmente las relaciones de producción (bajo el epígrafe común de «economía») entre los determinantes causales capitales del resto de los componentes socioculturales. Así, Harris se aproxima a la posición marxista original cuando aborda el estudio del mundo capitalista moderno.

Por último, Harris ha sido inamovible en su rechazo del componente dialéctico del materialismo histórico. Se ha referido a Hegel como «el mono a hombros de Marx y Engels» y afirmó que la dialéctica no es sino una enmarañada inanidad filosófica. A su juicio, la principal debilidad de la dialéctica reside en la ausencia de principio operacional para especificar qué particular contradicción social puede ser fundamental en un lugar y tiempo dados. Dado que la noción de dialéctica

carece de validez científica, Harris simplemente recomienda abandonarla (véase MATERIALISMO DIALÉCTICO).

Como estudioso que dio nombre y prácticamente creó el materialismo cultural, no sorprende que Harris haya sido el más fervoroso proponente de su aplicación en la investigación, y supera en ello con mucho a cualquier otro antropólogo. En una serie de libros, Harris ha tratado de explicar una gran variedad de fenómenos culturales (Harris, 1974, 1977, 1981, 1985), entre los cuales destacan los TABÚS ALIMENTARIOS y las prácticas especiales (la vaca sagrada de la India, el abominable cerdo de los judíos y musulmanes, el CANTIBALISMO azteca y muchos otros), la GUERRA primitiva, la gran ola de BRUJERÍA de la Europa medieval, la evolución a largo plazo de las sociedades humanas, el reciente movimiento feminista en el mundo occidental, la proliferación de CULTOS religiosos y homicidios en Estados Unidos. Otros antropólogos han hecho igualmente valiosas aportaciones aplicando el materialismo cultural a sus investigaciones. Por ejemplo, M. Kay Martin y Barbara Voorhies (1975) han desarrollado una interpretación cultural-materialista de los roles asignados respectivamente a uno y otro género; Mark Cohen (1977) ha hecho lo propio para explicar los orígenes de la agricultura; y Robert Carneiro (1970) ha planteado una famosa teoría materialista del origen del estado. (Un excelente resumen de la amplia aplicación de los principios cultural-materialistas se encuentra en Harris, 1979, pp. 77-114.) SS Véase también EVOLUCIÓN, MATERIALISMO.

Otras lecturas E. Ross, 1980.

materialismo dialéctico Es tanto una filosofía como un método de investigación histórica asociado con Karl Marx, que vinculaba el pensamiento

dialéctico, en especial el hegeliano, con una perspectiva materialista en la que se subrayaba el carácter creativo y transformador del trabajo humano (Marx, 1903, 1963).

Central en el pensamiento dialéctico es la perspectiva de la *totalidad*, a menudo confundida con simple holismo. Aunque la perspectiva de totalidad es una visión del todo, su importancia es primariamente *relacional*. Es decir, más que empezar con objetos discretos, finitos, para colocarlos en relaciones analíticas entre sí, se empieza por las propias relaciones y se considera a los objetos (como «objetos de relación» más que como «objetos en relación») en términos de éstas. En segundo lugar, el pensamiento dialéctico destaca la importancia del *proceso* y su propósito no es producir un análisis estático de las relaciones y los objetos en un momento observacional concreto, sino considerar unas y otros en formación y percibir la direccionalidad de este proceso para conocer el potencial que entrañan. En tercer lugar, el pensamiento dialéctico subraya las *contradicciones*, que deben ser valoradas en términos de las mencionadas premisas. El objeto último es identificar las relaciones internas de una totalidad que actúan en sentidos opuestos y que entrañan posibilidades coexistentes mutuamente opuestas (E. Thompson, 1978).

Vinculado a un análisis materialista centrado en el trabajo humano, el método trata de explicar las formas y relaciones características del trabajo desde un punto de vista sociológico tanto como histórico, o sea, examinar el conjunto de formas y relaciones a través de las cuales se ha movilizad y expropiado el trabajo en el tiempo, en términos de sus relaciones internas y de su relación histórica con otros conjuntos de formas y relaciones (Ollman, 1971).

WR
Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

matriarcado Dominación de las mujeres como clase sobre los hombres y sistema por el que los derechos y deberes sobre personas y cosas discurren por línea materna (Webster, 1975, p. 142). Los teóricos sociales del siglo XIX desarrollaron el concepto (también conocido como «derecho materno») para explicar la evolución de la sociedad civil. Entre ellos, el historiador y jurista suizo Johann Jakob Bachofen (1967) y el economista político alemán Friedrich Engels (1902) señalaron que el derecho de la materno definía uno de los estadios más tempranos de la sociedad humana: el gobierno y autoridad de la madre y los ideales de nutrición y pacifismo figuran entre las bases primeras del orden social. El matriarcado sería sustituido por el PATRIARCADO. Muchos seguidores del feminismo cultural a partir de la década de 1970 han hecho suyo el concepto de sociedad matriarcal como modelo para la transformación de las instituciones patriarcales del mundo occidental. Las sociedades MATRILINEALES se consideraron de naturaleza inicialmente matriarcal. Pero los antropólogos han revelado que los hombres pueden ser económica y políticamente dominantes en ellas, e igualmente que las mujeres pueden gozar de una posición elevada en las sociedades patriarcales. Además, la presencia de la matrilinealidad o de la patrilinealidad en una sociedad no se correlaciona de modo predecible con la prevalencia de los ideales culturales de nutrición o pacifismo. Hoy, la mayoría de los antropólogos creen que no hay ninguna prueba indiscutible de la existencia de un estadio de matriarcado puro. EP

matrifocal Se dice de la relación de parentesco o social centrada en la madre o, en general, en las mujeres. El término se usa sobre todo en referencia a la uni-

dad doméstica *matrifocal* estructurada alrededor de la madre y de la que el padre está ausente o en la que desempeña un papel relativamente superfluo (R. Smith, 1973). MR

matrilateral En lo tocante a las relaciones de parentesco se dice de la basada en la madre o en su estirpe. Por ejemplo, los hijos de un hermano o hermana de la madre son primos matrilaterales. MR

matrilíneal Véase DESCENDENCIA MATRILINEAL.

matrimonio Enlace socialmente reconocido de un hombre y una mujer conforme a la acepción social de estos términos, típicamente con fines de legítima reproducción, establecimiento de una familia nuclear o creación de una nueva unidad doméstica. MR

matrimonio grupal Es una supuesta forma de matrimonio primitivo presentada como hipótesis por los primeros teóricos del parentesco, en virtud de la cual un grupo de hombres y mujeres se casaban conjuntamente y se aplicaban a la procreación y cría indiscriminada de los hijos. Lewis Henry MORGAN pensó que los SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO podrían dar prueba de ello. MR

matrimonio plural Véase POLIGAMIA.

Mauss, Marcel (1872-1950) Hijo de la hermana de Durkheim, Mauss abandonó su hogar judío en los Vosgos para estudiar en Burdeos con su tío y en París con el sanscritólogo Sylvain Lévi. Pronto se convirtió en uno de los más estrechos colaboradores de Durkheim en la revista *Année sociologique*, y desde 1901 impartió clases de estudios religiosos en la École Pratique des Hautes Études.

des. Después de la primera guerra mundial, en la que ganó una medalla al valor, desempeñó un importante papel en la continuación de los esfuerzos de Durkheim y su círculo. También dio clases (a partir de 1926) en el Instituto de Etnología, del que fue cofundador, y (a partir de 1931) en el Collège de France. Se retiró al comienzo de la segunda guerra mundial (Fournier, 1994).

Contrariamente a su más bien austero tío, Mauss gozaba de la amistad, las artes y los paseos por la montaña, y fue muy activo en comités socialistas y en periodismo, criticando el bolchevismo y propugnando el Movimiento Cooperativo. Dejó sin terminar muchos de sus proyectos académicos, incluida su tesis, y aunque trabajó desinteresadamente en pro de la publicación de los libros de sus colegas fallecidos, jamás publicó uno propio. No obstante, sus notas de clase en el instituto fueron publicadas por otros (Mauss, 1947), y sus escritos antropológicos, reunidos póstumamente (Mauss, 1950, 1968-1969).

Mauss no realizó jamás TRABAJO DE CAMPO ni se especializó en una región particular, pero publicando más de quinientos comentarios críticos y recordando todo lo que había leído acumuló una erudición casi enciclopédica. Se movió fácilmente entre el mundo antiguo hebreo o indoeuropeo (sánscrito, grecorromano, germánico) y la etnografía contemporánea (en especial de Australia, el Pacífico insular y la América del Norte nativa), usando a menudo textos en su idioma original.

Aunque a veces estuvo en desacuerdo con su tío, Mauss fue siempre un durkheimiano: tan consciente de la modelación estadística del comportamiento como de las categorías ideológicas subyacentes, y más interesado en la cohesión social que en el conflicto, en la historia del mundo que en el sistema sincrónico,

y en la acción individual más que en la colectiva. Dentro de la historia «pura», su idea más discutida es la del «hecho social total»: esas ocasiones que (en el caso límite) aglutinan a la sociedad entera y movilizan todas sus instituciones de modo que ofrezcan aspectos múltiples (socioestructurales, jurídicos, económicos, estéticos, religiosos, etc.). Pero desconfiaba de la abstracción excesiva y conservó siempre un claro sentido de la realidad social vivida.

En su primer ensayo importante, de 1899, interpretó el material filológico sobre el SACRIFICIO en términos de comunicación entre el hombre y Dios (H. Hubert y Mauss, 1964). En 1903 sostuvo que en la sociedad totémica primitiva la CLASIFICACIÓN de los humanos en unidades de estructura social (como los clanes) sirvió como patrón para la clasificación de los reinos naturales y que esta forma de coherencia ideológica se ha roto en el curso de la historia mundial (Durkheim y Mauss, 1963; Allen, 1994). En 1906 contrastó la dispersión demográfica de los campos estivales esquimales con la «efervescencia» ritual característica de sus asentamientos comunales de invierno (Mauss y Beuchat, 1979). Su texto más famoso, publicado en 1925, es ciertamente *The gift* (Mauss, 1954). Aunque los regalos (*gifts*) son ostensiblemente espontáneos, de hecho muchas veces se actúa bajo alguna forma de obligación, no sólo al regalar sino también al recibir y, en su momento, devolver el regalo. Consideró tres estadios evolutivos en el INTERCAMBIO DE PRESENTES. En un sistema de prestaciones totales, los intercambios vinculan a los clanes entre sí; en las sociedades que practican el POTLACH o similares, los regalos son típicamente competitivos o «agonísticos»; y en el mundo moderno, aun persistiendo formas antiguas, domina el MERCADO amoroso. Mauss recomen-

dó moderar el individualismo del mercado acentuando la propensión humana a dar al igual que a consumir.

En ensayos posteriores, Mauss (1979) abundó en la obra *Suicide* de Durkheim poniendo de manifiesto la efectividad fisiológica de los imperativos sociales para abandonar la vida, y exploró los modelos culturales de la postura y el movimiento corporales. En su última obra maestra se propone categorizar a la persona como entidad moral, como hiciera respecto de la categoría cognitiva de clase en su ensayo *Primitive classification* (1903): el «personaje» tribal, encarnación de un antepasado mítico del clan, evoluciona hacia una persona contemporánea portadora de derechos humanos universalistas (vease Carrithers *et al.*, 1985).

Otros ensayos maussianos precursores tratan de la magia, la oración, la relación entre sociología y psicología, las relaciones ficticias, la segmentación tribal, la nación, etc. (Mauss, 1950, 1979). Pero el lugar de Mauss en la historia está garantizado no sólo por la calidad de sus principales textos y sus perspicaces observaciones dispersas en el conjunto de su obra (y a la espera aún del merecido reconocimiento), sino también por su influencia en autores de la talla de Granet, Lévi-Strauss y Dumont. Su obra, pese a no ser en ocasiones de fácil lectura, conserva el poder de sugerir e inspirar. NA Otras lecturas Allen, 1995; Dumont, 1986a; Lévi-Strauss, 1987; J. Parry, 1986.

Mead, Margaret (1901-1978)

Margaret Mead es la antropóloga más conocida del siglo XX. Aunque su influencia en la antropología académica ha perdido menos, no tuvo par a la hora de relacionar las conclusiones extraídas del estudio de pueblos remotos y manifiestamente extraños con los problemas de la sociedad a la que pertenecía, en particular en lo que se refiere a cuestiones rela-

tivas a la ADOLESCENCIA, el GÉNERO y la SOCIALIZACIÓN (en especial de los NIÑOS). Nacida en Filadelfia en 1901 en el seno de una familia de académicos (su madre era socióloga, y su padre profesor de económicas), Mead formó parte de la segunda generación de discípulos de Franz BOAS en Columbia, donde se doctoró en filosofía en 1929. Fue particularmente influida por sus colegas de más edad Ruth BENEDICT y Edward SAPIR, estrechos amigos con quienes fundó el movimiento de CULTURA Y PERSONALIDAD que se propuso relacionar la antropología cultural con la psiquiatría y la psicología.

Mead fue una de las primeras mujeres en la antropología norteamericana en emprender exhaustivos trabajos de campo en ultramar, empezando en el Pacífico con el estudio de las adolescentes. En su libro *Coming of age in Samoa* (1928) sostiene que las tribulaciones asociadas con la adolescencia en Estados Unidos no se dan en Samoa y que, por tanto, eran producto de la cultura, no de la biología. Nuevos trabajos de campo a finales de la década de 1929 y en los años posteriores dieron por resultado un notable número de monografías académicas, pero fueron *Coming of age* y otras obras similares las que cimentaron su fama. Hay que destacar *Growing up in New Guinea* (1930), centrada en la socialización infantil y las relaciones intergeneracionales en un pueblo manus, *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), donde incidía en la plasticidad de los roles de género en hombres y mujeres, y *Male and female* (1949), examen transcultural comparado del género a mayor escala.

Estas obras tenían mucho en común: iban destinadas a un lector popular tanto como a los antropólogos, abordaron como tema central un problema social a la sazón importante en Estados Unidos, y se sirvieron de datos transculturales para

establecer paralelos (por implicación y directamente) con aspectos específicos de la vida norteamericana que Mead sometió a crítica. Le ganaron no poca fama en su día y se siguen editando en la actualidad. La principal excepción en su trabajo divulgador en este período fue su empeño precursor, junto con Gregory Bateson, para documentar la socialización en Bali describiendo el proceso social, la expresión corporal y la dinámica espacial en una película. Esta obra clásica (G. Bateson y Mead, 1942) fue muy admirada en el campo de la antropología (véase FOTOGRAFÍA), pero no tuvo gran impacto fuera del campo profesional.

Al comienzo de la segunda guerra mundial Mead había abandonado en gran medida sus trabajos de campo, pero se había volcado en una amplia gama de estudios comparados. Resuelta defensora de la idea de que la socialización de los niños tiene gran impacto en la formación del CARÁCTER NACIONAL (Mead, 1953a), publicó un estudio sobre la cultura norteamericana desde esta perspectiva (Bateson y Mead, 1942). Intervino con Ruth Benedict en un gran proyecto para estudiar la «cultura a distancia» centrado en aquellos lugares donde, por razones políticas o por extinción, las culturas no podían ser directamente estudiadas (Mead, 1953c). En esta época Mead participó también activamente en proyectos de carácter internacional patrocinados por el gobierno como DIETA Y DESARROLLO (Mead, 1953b, 1964). Particular interés reviste su trabajo sobre las transformaciones ocurridas entre los manus de Nueva Guinea desde sus trabajos iniciales en la región con Rio Fortune veinticinco años antes (Mead, 1956).

A lo largo de toda su carrera Mead estuvo asociada con el Museum of Natural History de Nueva York. Esta base le había proporcionado la flexibilidad necesaria para su variado trabajo, pero como institución distó de prestarle ayuda sustancial,

y sólo la promovió a un cargo de dirección, y aun con reservas, tras cuarenta años de servicio y cuando ya estaba cercana su jubilación. Al final de su vida se había convertido en una especie de icono antropológico, asistida por un gran personal, comparecencias en el Congreso o discursos frente a grandes audiencias acerca de cómo mejorar las relaciones intergeneracionales. Publicó su autobiografía en 1972, *Blackberry winter*, donde mezcló temas de su vida profesional y de su vida personal. Murió en Nueva York en 1978. Lo normal es que la vida académica del investigador cese con su muerte. Sin embargo, uno de los debates más importantes con Mead como protagonista tuvo lugar tras su fallecimiento, cuando Derek Freeman publicó *Samoa: the making of an anthropological myth* (1983). Freeman tachaba a Mead de haber sido engañada por sus informantes, acusándola de no haber entendido a la cultura samoana, doble engaño en opinión de aquél porque Mead había resuelto *ab initio* dar con pruebas que confirmaran la premisa de Boas de que la naturaleza humana era determinada por la cultura, no por la biología. La Samoa de Freeman, en cambio, estaba marcada por la violencia y la competición, y la sexualidad distaba de ser libre y abierta. Ocioso es decir que se sucedieron los debates y libros al respecto, con un temario cada vez más extenso y disperso que abarcaba desde la realización del TRABAJO DE CAMPO a la validez de los datos y argumentos teóricos, la historia de la antropología y no pocas acusaciones *ad hominem* (L. Holmes, 1987; Orans, 1996). Pese a la imposibilidad de defenderse personalmente con ayuda de sus asistentes, la obra de cincuenta años de Mead capeó el temporal, con la jarcia algo maltrecha pero firme, y convocó renovado interés en los temas que había ido desarrollado a lo largo de toda su vida. TB

Otras lecturas *American Anthropologist*, 82 (1980), pp. 261-373 [colección de artículos «In memoriam: Margaret Mead, 1901-1978»]; M. Bateson, 1984; Gordan, 1976; Handler, 1990; J. Howard, 1984.

menstruación Evento fisiológico propio de muchachas y mujeres en edad núbil en todo el mundo. Aunque así parece definirse un proceso biológico invariable que no justifica el examen antropológico, de hecho este período posee significados distintos: en las diversas culturas, la sangre menstrual y la propia mujer que la produce originan juicios positivos, negativos, neutros y ambivalentes.

Algunos TABÚES giran en torno al supuesto de que la SANGRE menstrual es especial y posee poderes singulares. Que éstos sean denigrados o valorados depende de las ideas locales y de las estructuras de poder que circunscriben las relaciones de GÉNERO. Por ejemplo, los beng de Costa de Marfil ven en la sangre menstrual un signo de fertilidad, y su estructura política ordena la participación de hombres y mujeres en todos los niveles. Una tabú que prohíbe a las mujeres beng menstruantes el trabajo en sus campos no es indicativo de opresión, sino señal del esfuerzo por segregar la fertilidad humana de la fertilidad natural de los bosques y de los campos y de la fertilidad sobrenatural de los espíritus (Gottlieb, 1988b).

En otros lugares, cuando varias mujeres menstruantes ocupan colectivamente un espacio discreto (llamado a veces «cabánas de menstruación»), el hecho puede verse como una bienvenida pausa en su actividad normal y hasta como ocasión de placentera sociabilidad con otras mujeres en igual situación. Por otra parte, la segregación menstrual durante diez días cada mes entre los judíos señalaba tradicionalmente una imagen general

de las mujeres menstruantes como contaminadas y portadoras del MAL hasta que el baño ritual *mikvah* las purificaba (R. Cernea, 1981, pp. 62-63), aunque recientemente algunas mujeres judías norteamericanas han rechazado esta opinión (Kaufman, 1991). Entre los tuaregs *kel ewey* del Níger, la existencia de tabúes menstruales sirve para destacar fundamentos sociológicos como las distinciones de CLASE entre las elites y los campesinos, más que ideologías de género *per se* (Rasmussen, 1991).

Otras sociedades revelan con su catálogo de tabúes menstruales una ambivalencia estructural en lo relativo a la menstruación y a las mujeres como grupo (M. Douglas, 1966). Por ejemplo, las mujeres *yurok* de California se autosegregaban tradicionalmente durante los diez días perimenstruales de cada mes. Y si algunos hombres *yurok* parecen haber considerado el período menstrual de la mujer como fuente simbólica de contaminación, hay pruebas de que muchas mujeres lo veían como ocasión renovadora de poderes espirituales por el baño que les imponía en ríos purificadores (Buckley, 1988). Similarmente, algunas mujeres taiwanesas consideran sus periodos como medio para conservar la salud más que como causa contaminante, como proclaman los hombres (Furth y Ch'en, 1992). Los *khanthy* siberianos entienden que la menstruación es contaminante, pero que aumenta de algún modo el poder de las mujeres en los campos espiritual y ritual, especialmente a medida que envejecen (Balzer, 1981).

La sangre menstrual es diferente de la venosa no sólo biológicamente (no se coagula), sino también culturalmente: son muchos los pueblos que la consideran particularmente potente y dotada de propiedades místicas; de aquí procede la costumbre dominante de limitar su presencia al ámbito más privado, y aun la

prohibición de verla o tocarla (razón del extendido tabú sobre las relaciones sexuales durante la menstruación). Sin embargo, y precisamente por los poderes que se le atribuyen, la sangre menstrual puede usarse con determinados fines, ya de BRUTERÍA, ya en pociones eróticas. Los asante de Ghana, por ejemplo, celebran la menstruación con elaborados rituales para celebrar el paso de las muchachas a la pubertad, y sus brujos se protegían tradicionalmente de los hechizos malignos embadurnándose con escobillas untadas de sangre menstrual; y eso a pesar de que en general la consideraban tan peligrosa que las mujeres que violaban determinados tabúes eran indefectiblemente ajusticiadas en la época precolonial (Buckley y Gottlieb, 1988a).

Aunque los ejemplos expuestos en lo precedente ponen de manifiesto la existencia de un elaborado repertorio de prácticas culturales en torno a la menstruación, el cuadro presentado no es universal. Los *rungus* de Borneo, por ejemplo, carecen de semejantes tabúes acerca de la menstruación, considerada con indiferencia por ambos sexos (L. Appell, 1988). Y los síntomas psicológicos del síndrome premenstrual (SM), tan comunes en las sociedades occidentales (E. Martin, 1987), no se dan en, al menos, algunos colectivos preindustriales (Gottlieb, 1988a). Al propio tiempo, algunas mujeres de las naciones industrializadas inventan actualmente sus propios rituales menstruales para celebrar el ciclo y contrarrestar el cuadro de síntomas del crecientemente hegemónico SM (Owen, 1993).

La biología y la psicología de la menstruación varían también entre culturas. Así, donde es poco o nulo el esfuerzo por limitar los embarazos, las mujeres la presentan raramente y la amamentación frecuente y prolongada suprime el ciclo durante años tras el parto (véase REPRODUCCIÓN). La duración del propio ciclo

menstrual puede reducir igualmente su frecuencia. Por ejemplo, entre los *gainj* de Nueva Guinea la duración media del ciclo es de treinta y seis días (P. Johnson *et al.*, 1987). Además, en escenarios no occidentales y preindustriales, la menarquía se ha dado mucho más tarde que en los países occidentales contemporáneos, acortando así la duración del ciclo entero (Laslett, 1973). Por último, cuando las mujeres viven juntas en hábitats reducidos o experimentan igual exposición a la luz, la cronología global de la menstruación puede acomodarse al ciclo lunar (M. McClintock, 1971). La tendencia de las mujeres a menstruar bien con la luna nueva, bien con la llena, puede estar incluso codificada culturalmente en rituales (Lamp, 1988) y mitos (Knight, 1991). En suma, es mucha la variabilidad transcultural tanto en la biología de la menstruación como en las maneras y modos con que es vista y tratada. La menstruación es menos un dato biológico que un evento cultural generador de experiencias enormemente diferentes en las mujeres.

AG
Véase también ADOLESCENCIA, RITOS Y CULTOS DE FERTILIDAD, GÉNERO, PUREZA/POLUCIÓN, RITOS DE PASO.

Otras lecturas C. Bailey, 1993; Brumberg, 1993; Delaney *et al.*, 1993; Golub, 1983; Lupton, 1993; McKeever, 1984; Sobó, 1992.

mercado Lugar en el que compradores (demanda) y vendedores (oferta) se reúnen para efectuar intercambios. La extensión del mercado puede variar considerablemente, desde un local específico hasta una región, un país o el planeta en su totalidad.

Hay importantes diferencias entre las economías cuyo modo primario de asignación de recursos es una red de mercados que se autorregulan y una economía de mercado. Mientras que los antropólo-

gos han escrito abundantemente sobre la segunda (J. Alexaner, 1987; Beals, 1975; Bohannan y Dalton, 1962; S. Cook y Diskin, 1976; Dewey, 1962; C. Geertz, 1979; Hodges, 1988; Tax, 1955), no han contribuido gran cosa a nuestro conocimiento analítico de las primeras, salvo por medio del contraste con ciertas instituciones en las sociedades tradicionales. Cabe decir que la mayoría de los antropólogos que han discutido estas materias no han descrito adecuadamente los intercambios en el mercado. Como dijera recientemente un antropólogo: «A grandes rasgos, las instituciones de regalo "maussianas" han gozado de buena prensa en antropología, los "bienes de consumo" no. "Regalo-reciprocidad-bueno/mercado-intercambio-malo" es sólo una fórmula fácil de memorizar» (Gell, 1992b, p. 142). El economista Alfred Marshall (1890, I, pp. 324-325) definió «mercado» como región o área localizados en el espacio y tiempo donde los precios de una misma cosa convergerán hacia la uniformidad independientemente de los costes de transporte. Las diferencias en precios observadas en mercados locales y regionales distintos incentivan a vendedores, compradores y poseedores de recursos a buscar beneficios trasladándose de un mercado que los presenta bajos a otro que los ofrece altos. La consecuencia es que se reducen los diferenciales de precio y se amplía el espacio geográfico con igual precio para el mismo bien. Los mercados inicialmente remotos entre sí son los que mejor se integran, proceso estimulado por determinados eventos críticos: (1) mejoras de transporte y flujo libre de información; (2) más importante: relajación de cortapisas institucionales sobre el consumo (abrogación de varias formas de restricción suntuaria) y sobre la movilización de recursos de modo que «los factores de producción» puedan combinarse de diferentes formas y

desplazarse de una aplicación a otra según los dictados de «racionalidad económica» más que desplegados conforme a la costumbre o los intereses políticos. Con las fuerzas de la oferta y la demanda actuando libremente y con la ampliación de mercados, el sector productivo responde con una mayor DIVISIÓN DEL TRABAJO y un aumento de la producción económica (W. Rothenberg, 1992). Así, en una economía de mercado, los diferentes lugares de operación se unen para formar una red integrada de naturaleza en gran medida autorreguladora: los bienes aparecen en el mercado y lo abandonan en respuesta a las variaciones de precio más que a directrices de alguna institución política central. Es esta red de mercados el medio principal de asignación de bienes y servicios en semejante economía, incluidos los bienes de consumo y los factores de producción (tierra, trabajo, dinero). Y una de las formas en que el mercado desempeña esta función asignadora es actuando como mecanismo colector a la vez que dispensador de información: el mercado lista y analiza las preferencias (reflejadas en las compras) de numerosos compradores y vendedores y las expresa en forma de un margen de precios que, por igual mecanismo, tiende a alcanzar un punto de «equilibrio» que, se dice, «aclara el mercado». Estos precios de mercado actúan además a modo de señales que ilustrar a los productores sobre qué cantidad y clase de bienes producir, encauzando así los recursos en conformidad óptima con las preferencias de los consumidores. Las clases de mercado más intensivamente investigadas por los antropólogos son las de carácter local, más que los sistemas integrados y autorreguladores característicos de las modernas economías industriales. Cuando estos mercados locales se dan en las sociedades modernas, como ocurre con los «mercados agrope-

cuarios», son claramente marginales y su función asignadora de medios en el conjunto económico es menor. Los mercados locales con presencia prominente en el panorama económico se encuentran típicamente en las sociedades CAMPESINAS o, históricamente, en los estados agrarios. También suelen encontrarse en centros urbanos no industrializados o preindustriales donde tradicionalmente se obtiene en mayor grado la llamada «paz del mercado». Los mercados se asocian también con economías —o enclaves rurales— en los que la UNIDAD DOMÉSTICA sigue funcionando como importante unidad de producción. Cuando las empresas reemplazan a las unidades domésticas como unidades productivas primarias en la economía, dejan de lado totalmente al mercado y buscan redes de comercialización emergentes como lugar donde proceder a sus transacciones. Por último, estos mercados reúnen a compradores y vendedores de diferentes comunidades en un momento y un emplazamiento dados con objeto de efectuar intercambios; de donde que tengan carácter periódico y que se les tenga por contingentes. Los mercados tradicionales y los mercados de los economistas tienen muchos rasgos en común: compradores, vendedores, precios y fluctuaciones en la demanda y en la oferta. Al propio tiempo tienden a diferir en algunos aspectos importantes. En los sistemas con mercados locales, las trabas institucionales y las frecuentes ineficiencias observadas en los transportes y las comunicaciones tienden a dificultar la movilidad de recursos, con gravitación negativa consiguiente en factores de producción como la tierra y la mano de obra, que, tanto históricamente como en las sociedades agrarias contemporáneas, se han adjudicado principalmente atendiendo a la costumbre y a la tradición, asociadas con las obligaciones de parentesco y comunita-

rias más que a través de la «impersonalidad» del mercado económico. De donde que los precios vigentes en el mercado local no incidan en el resto del sistema ni sirvan como incentivo y guía para las sociedades productivas, como sí sucede en las que se organizan en función del mercado. Igualmente notable es en este sentido el hecho de que los precios de productos iguales no tienden a convergir hacia la uniformidad en diferentes mercados regionales más o menos remotos entre sí. De hecho, los bienes producidos reflejan a menudo de tal manera las habilidades y ecologías locales que no queda claro qué significa «producto igual» en este contexto. Dadas estas condiciones, los mercados no se vinculan en un sistema de mercado integrado y las uniones que pueden presentar son con frecuencia parciales e incompletas. En muchos países en vías de desarrollo encontramos una red de mercados emergentes al lado del modelo tradicional de fragmentación regional, que sigue surtiendo a la población campesina. DK Otras lecturas: J. Alexander y Alexander, 1991; Belsahw, 1965; Dalton, 1973; Dilley, 1992; Plattner, 1985; K. Polanyi *et al.*, 1957; W. Skinner, 1964-1965; Carol Smith, 1974.

mestizo Persona de RAZA mixta en las antiguas colonias españolas de las Américas, en general de ascendencia mixta indígena y española. MR

método comparativo Es aquel que implica el uso de datos etnográficos de numerosas clases de sociedad como base para construir una tipología evolutiva que presumiblemente representa una secuencia histórica real en el curso de las diferentes sociedades. Los evolucionistas del siglo XIX se sirvieron intensivamente de este método para la construcción de sus esquemas de evolución y

fueron muy criticados por ello por la escuela antropológica boasiana. Críticos más recientes del evolucionismo, como Robert Nisbet, han mantenido estas críticas afirmando, igual que hicieran los boasianos, que el método comparativo implica un salto inferencial demasiado grande para resultar plausible. El uso del método comparativo ha sido propugnado, no obstante, por Marvin HARRIS (1979), Robert Carneiro (1970) y Elman Service (1960), entre otros. Harris señaló que el método es susceptible de cierto abuso, pero que en principio es fiable. Además observó que ha sido asimismo usado por los biólogos evolutivos y astrónomos para ordenar los datos de sus campos de estudio respectivos; ¿por qué, pues, debiera ser vetado en las ciencias sociales? Una conclusión realista podría ser que el método comparativo se justifica en la medida en que las tipologías evolutivas construidas a partir de datos etnográficos hallan cabal correspondencia en las históricas, es decir, en aquellas establecidas por los arqueólogos e historiadores. De hecho, así aparece en el mejor trabajo evolutivo contemporáneo. Aunque los rápidos logros de la investigación arqueológica en decenios recientes hacen menos necesario el método comparativo de lo que antaño fue, sigue siendo una importante herramienta metodológica y así continuará en uso. SS *Véase también* EVOLUCIÓN, ESTADIOS EVOLUTIVOS, PARTICULARISMO HISTÓRICO. Otras lecturas A. Johnson y Earle, 1987 [un buen ejemplo de importante trabajo evolutivo reciente tributario en gran medida del método comparativo y que representa una colaboración entre un antropólogo cultural y un arqueólogo].

métodos cualitativos Procedimientos para el análisis de datos brutos consistentes en palabras o imágenes más que en números. Estos datos brutos pue-

den ser preexistentes, como en los documentos históricos, o creados por el proceso de investigación, por ejemplo, a través de entrevistas. En la investigación cualitativa, la recogida de datos y los métodos de análisis no están estandarizados sino que son singulares, a menudo con recurso a una gran variedad de métodos que se aplica de modo iterativo y ajustados a las peculiaridades del problema investigado. Entre los métodos informales se cuentan la OBSERVACIÓN PARTICIPANTE y las entrevistas abiertas (H. Bernard, 1994). Las metodologías formales de recogida de datos incluyen la entrevista estructurada, como el análisis de protocolos (Ericsson y Simon, 1980) y las tareas de categorización (Weller y Romney, 1990). Otros enfoques formales son:

1. Análisis textual (Werner y Schoepfle, 1987), incluido el de contenido (R. Weber, 1990), que es cuantitativo en el sentido de contar palabras, pero cualitativo por centrarse en un solo documento.
2. Gráficas conceptuales que adoptan dos formas principales según sean los nodos mentales o físicos, e incluyen diagramas o un conjunto de objetos o propiedades vinculados por relaciones causales postuladas de varios tipos. Las aplicaciones psicológicas comprenden redes semánticas como los «modelos culturales» (D'Andrade, 1990; Holland y Quinn, 1987), el «registro de actividad» (Werner y Schoepfle, 1987) y las CLASIFICACIONES de la etnociencia popular (Weller y Romney, 1990). La interpretación física de los nodos se da primariamente en el campo del análisis de redes sociales, cuyos nodos los constituyen bien actores generalizados, bien grupos, organizaciones y estados, o también sucesos con participación de actores (Wasserman y Faust, 1994).
3. Modelos inferenciales basados en reglas o en árboles de decisión (C. Gladwin, 1989) y sistemas expertos de base

informática (Benfer *et al.*, 1993) o lógica, como los métodos del álgebra booleana de Ragin (1987), en este caso combinados con métodos de aleatorización informática para obtener valores de probabilidad asociados con combinaciones lógicas de las variables observadas.

Históricamente, los métodos cualitativos y cuantitativos se han considerado de carácter respectivamente «interpretativo» y «analítico». La investigación cualitativa en la ciencia social empezó en forma de narrativa de viajes de los exploradores que hacían uso de los métodos clásicos de observación participante en antropología y de la entrevista informal de la sociología. El enfoque principal se centraba siempre en la recogida de datos, introducción en el campo de estudio, técnicas de entrevista, métodos etnográficos y similares, mientras que la consideración analítica solía tener a lo sumo carácter secundario. En textos recientes se ha subrayado la necesidad de desarrollar métodos más explícitos y fiables para el análisis de datos cualitativos.

La diferencia entre los enfoques formales cualitativo y cuantitativo puede verse en sus diferentes «orientaciones» analíticas. Aunque el objeto de la investigación cuantitativa es casi siempre (al menos implícitamente) el explicar casos, cabe decir que, analíticamente, la mayoría de los métodos cuantitativos al uso tienden a la acumulación casuística. El interés suele ponerse en aislar los temas más importantes característicos del colectivo. Por ejemplo, los métodos estadísticos convencionales determinan en qué medida un cambio dado en una variable independiente afecta al resultado o variable dependiente. Los métodos cualitativos, por su parte, se interesan por las relaciones estructurales entre factores internos de los casos. No se interesan necesariamente en la posibilidad de generalizar más allá del caso individual: es el

conocimiento del caso individual el que encierra valor intrínseco. Como M. Miles y A. Huberman (1994) observaron, aunque hay métodos cualitativos de estudio cruzado (Ragin, 1987) y «análisis comparados cualitativos» o «teoría fundamentada» (A. Strauss y Corbin, 1990), típicamente se limitan a un número relativamente pequeño de casos y centran su interés en comprender la necesaria configuración de los factores causales.

Aunque es sabido que los números pueden engañar, desde la revolución POSMODERNISTA de la década de 1980 se ha reconocido que también las palabras y las imágenes pueden falsearse o interpretarse mal (Manganaro, 1990; Sanjek, 1990a; van Maanen, 1988). Procede, por tanto, el análisis de fiabilidad y la validación de todo estudio, hecho que ha sido desatendido en la investigación cualitativa. Los datos usados para construir una teoría son con demasiada frecuencia los mismos que se usan para verificarla (A. Strauss, 1987). Parece probable, no obstante, que aumente el uso de métodos de aleatorización y muestreo para atender al problema de los grados de libertad de las inferencias estadísticas clásicas surgidas de la investigación cualitativa basada en pocos casos y muchas variables.

Los ordenadores han adquirido un papel cada vez más relevante en el análisis cualitativo. Además de la generalización de lógicos de aleatorización y muestreo, se prevé la pronta aparición de programas para el análisis de datos visuales. El reconocimiento de modelos visuales es hoy un área privilegiada de la llamada inteligencia artificial (Hildreth y Ullman, 1989), y las técnicas pueden ser rápidamente trasladadas a cualquier información visual. Aunque el análisis de datos iconográficos sigue revelándose muy subdesarrollado en las ciencias sociales (véase, no obstante, Ball y Smith; Harper, 1989), se suceden los nuevos de-

sarrollos por parte de estadísticos imaginativos y científicos sociales (junto con programadores informáticos) que empiezan a hacer numéricamente abordables campos que antes se consideraba incuantificables. Las primeras incursiones al respecto se efectuaron hace ya algunos decenios con el desarrollo de una variedad de métodos llamados de escala multidimensional (EMD), análisis de correspondencia y optimización de escala. Por ejemplo, algunos sociólogos han presentado recientemente métodos lógicos o empíricos para contrastar narrativas, un área tradicionalmente muy alejada de la ciencia cuantitativa (Abell, 1987; Abbott, 1992; Heise, 1991). La estrategia básica de estos métodos formales de análisis de narrativas es (1) determinar una tipología de eventos en una narrativa; (2) determinar cómo se estructuran secuencias dadas de estos eventos (dar con una gramática que describa modelos en historias individuales); y (3) desarrollar un marco en el que quepa comparar estructuras diferentes (determinar la generalidad o alcance de aplicación de estructuras particulares). Una vez identificados los tipos básicos de estructura de las secuencias cabe inferir, a partir de bases de datos independientes, las causas que vinculan en ellas a pares de sucesos. Estos enfoques comparativos hacen posible que las unidades de análisis sigan vías causales múltiples en circunstancias específicas convirtiéndolos en casuística o históricamente específicos (Abbott, 1988). Así, cabe esperar que la frontera entre los métodos cualitativos y los cuantitativos siga moviéndose.

RA y MMD
Otras lecturas: Denzin y Lincoln, 1994; C. Gladwin, 1989; Weller y Romney, 1988; Wolcott, 1994.

métodos cuantitativos Procedimientos aplicados al análisis de datos numéricos. Aunque es posible tomar me-

didias en cualquier conjunto de datos (incluidos observaciones, entradas de diario, documentos históricos, cuestionarios y fotografías) es necesario ponerlas en formato numérico antes de proceder a su análisis. Cada tipo particular de medida se denomina «variable» y los individuos u objetos, «unidades» o «sujetos». Si sólo se toma una medida de cada unidad, los datos se denominan de «univarianza»; si se toman dos o más medidas, se denominan de «multivarianza». En la mayoría de las investigaciones empíricas suele medirse simultáneamente un determinado número de variables en cada unidad. Los valores numéricos asignados a cualquier variable pueden responder a una escala cualitativa (categórica, ordinal) o cuantitativa (intervalo, ratio). Los métodos cuantitativos formales han venido siendo usados en antropología desde hace más de un siglo. Harold Driver (1953) describió el uso creciente de métodos estadísticos en antropología durante la primera mitad del siglo XX, y aplicaciones y desarrollos más recientes se analizan en el *Journal of Quantitative Anthropology* (véase en particular Read, 1989 para la arqueología, K. Weiss, 1989, para antropología biológica, y Romney, 1989, para antropología cultural y social). En su mayoría, los métodos cuantitativos de uso común en antropología han sido tomados de otras disciplinas: regresión múltiple y variantes de la econometría; análisis factorial y escalamiento multidimensional de la psicología; análisis de categorías multivarianza de la sociología y la estadística, etc.

1. Métodos cuantitativos-estadísticos introductorios

Bernard (1988) ofreció una discusión no técnica de numerosos temas que habitualmente constituyen prerrequisitos para la aplicación de cualquier método cuantitativo, incluidos el muestreo, los

niveles de medida de las variables, los métodos de recogida de datos y la construcción de escalas e índices. El libro incluye también análisis elementales de diversos métodos estadísticos. David Thomas (1986) presenta una introducción elemental a los métodos estadísticos clásicos, como la correlación y regresión de dos variables, pruebas *t*, análisis de varianza, y métodos no paramétricos como ji cuadrado, gamma y tau-b, con aplicación a un gran número de problemas antropológicos.

2. Regresión múltiple y extensiones

El modelo de regresión múltiple es caballo de batalla de la modelación estadística aplicada en las ciencias sociales contemporáneas. El modelo de regresión trata de explicar en la mayor medida posible la varianza de una variable dependiente continua *Y* usando una combinación lineal de *k* variables *X* independientes, $b_1X_1 + b_2X_2 + \dots + b_kX_k$. Las variables *X* son continuas o ficticias, o producto de ambas (efectos de interacción). Las variables ficticias sólo toman valor 1 o 0 y se usan para indicar la presencia (1) o ausencia (0) de rasgos de interés. La magnitud y significación estadística de los coeficientes de regresión individuales (los *b*) encierran el mayor interés dado que un coeficiente de regresión estadísticamente significativo suele tomarse como indicativo en apoyo de la teoría que sugiere la variable correspondiente como explicación parcial de la variación de *Y*. Suele interesar asimismo el examinar la proporción de variación en *Y* explicada por todas las variables *X* simultáneamente, como en el caso del estadígrafo R^2 . Anuger (1994a) aporta un ejemplo reciente del uso de la regresión en antropología cultural para examinar la abstinencia de determinados alimentos. En los últimos decenios han encontrado aplicación en antropología algunas ex-

tensiones importantes del modelo de regresión uniecuacional a la de estructura multiecuacional. Los análisis de vías implican la descripción de un conjunto de ecuaciones de regresión en las que las variables dependientes de ecuaciones previas pueden tratarse como independientes en las siguientes. El hecho se corresponde con los efectos causales unidireccionales que cursan de unas variables temporales previas a otras posteriores en un sistema teórico. Aunque sujetos a algunas restricciones, estos modelos multiecuacionales recurrentes permiten estimaciones fáciles ecuación por ecuación usando los procedimientos de regresión al uso. Los antropólogos se han servido de estos métodos para examinar problemas como la DIVISIÓN DEL TRABAJO (J. Goody y Buckley, 1980) y la MODERNIZACIÓN en el África rural (Hadden y DeWalt, 1974).

En algunos casos, los supuestos de que todos los efectos causales son unidireccionales carecen de realismo, y en las ecuaciones estructurales procede incluir los efectos recíprocos entre algunas variables. Cabe especificar entonces sistemas no recurrentes que permitan la retroalimentación recíproca entre al menos dos variables dependientes. Un ejemplo al respecto lo da el uso de datos transculturales para investigar la relación entre la especialización artesana y las prácticas agrícolas (Dow, 1986).

Subyace al modelo de regresión un importante supuesto: las observaciones deben ser estadísticamente independientes entre sí; de otro modo, las estimaciones de coeficiente de regresión serán imprecisas o sesgadas o ambas cosas (problema de Galton). Si la forma de la interdependencia entre unidades puede medirse, cabe especificar y evaluar un modelo de regresión para la autocorrelación de la red o global que suministre estimaciones precisas y sin sesgo. Dow (1984) propor-

cionó al efecto un ejemplo empírico, y Hodder y Orton (1976) aportaron diversas aplicaciones a temas antropológicos. Los procedimientos de regresión usuales no permiten estimaciones fiables si la variable dependiente no es continua. El modelo de regresión logístico es apropiado si la variable dependiente no tiene más calificación que 0,1. Este método se ha aplicado al examen de errores en las respuestas a los cuestionarios para recoger datos de entrevista (Aunger, 1994b) y a la composición de rebaños entre pueblos pastores (Kuznar, 1991). Si la variable dependiente es multicategorica (por ejemplo, el estado del empleo), codificada como conjunto de variables ficticias de segundo orden, cabe aplicar el modelo de análisis de probitas.

3. Otros modelos con variables múltiples

Muchos métodos estadísticos multivariante son extensiones directas de procedimientos univariante a métodos correspondientes con múltiples variables dependientes e independientes. El análisis de correlación canónico trata de hallar una combinación lineal de un conjunto de variables continuas con correlación óptima con una combinación lineal de un segundo conjunto de variables continuas. Si uno de los conjuntos de variables (que se considera dependiente) se compone de variables ficticias 0,1 definitorias de la pertenencia al grupo, el análisis de discriminación trata entonces de hallar una o más combinaciones lineales de un conjunto de variables independiente que óptimamente asigne los individuos a los grupos correspondientes. Lydia Gans y Corinne Wood (1985) han aplicado este método a la diferenciación de mujeres que sustentan nociones diferentes sobre el tamaño de la familia ideal. Si se considera que el conjunto de variables ficticias es el independiente (de

tratamiento), el análisis multivariante ensaya la hipótesis de la igualdad de vectores de valores medios para las variables continuas de cada grupo. Allen Johnson y Clifford Behrens (1989) han usado este modelo multivariante para estudiar los datos de uso del tiempo en una muestra de sociedades.

4. Análisis multivariante categorizado

Cuando todas las variables de un modelo son categóricas, los datos de frecuencia pueden representarse en una clasificación cruzada o tabla de contingencia en la que, en general, cada combinación de categorías se observa más de una vez. Los modelos lineales logarítmicos permiten el análisis de los efectos de las variables individuales y combinaciones pertinentes en los logaritmos de las frecuencias en las celdas de una tabla multidimensional. Aunque presentan algunas similitudes con los modelos lineales, los logarítmicos no distinguen una variable dependiente. La interpretación de resultados de un modelo lineal logarítmico se centra más bien en los efectos principales de las variables individuales y significación de las interacciones bidireccionales o multidireccionales entre variables. (Con sólo dos variables categóricas no es sino la prueba ji-cuadrado al uso.) El modelo lineal logarítmico también permite establecer algunas restricciones en una o más celdas, como la omisión de combinaciones imposibles (por ejemplo, el cáncer de ovario en el hombre), proporcionando así gran flexibilidad de análisis. Cuestiones antropológicas abordadas con estos métodos han sido, por ejemplo, las relaciones entre técnicas agrícolas, el trabajo femenino y la poliginia (M. Burton y Reitz, 1981), así como la endogamia (D. Strauss y Romney, 1982). (Dow (1989) examinó el uso de procedimientos ji-cuadrado de inferencia cuando las unidades muestrales

no son independientes entre sí. Si la teoría permite identificar una variable dependiente, el modelo lineal logarítmico puede usarse como medio apropiado para ajustar un modelo logarítmico cuando todas las variables independientes son categóricas. Para una o más variables medidas a nivel ordinal, Clogg y Shihadeh (1994) y Agresti (1984) presentaron una serie análoga de modelos ordinales categóricos con variables múltiples que aprovechan la información de rangos adicional. A su vez, Van de Geer (1993) aportó un análisis de base geométrica (a diferencia de la algebraica) del análisis de datos categóricos con variables múltiples.

5. Representación de datos: escalamiento y agrupamiento

Los métodos multivariante discutidos en las secciones precedentes cuentan con procedimientos inferenciales asociados que permiten ensayar hipótesis acerca de modelos o estructuras en datos *a priori* de interés. Otros métodos tienen por objeto la exploración y descripción de la estructura subyacente a un conjunto de datos de variables múltiples. La principal idea del análisis de componentes principales (ACP) es reexpresar un conjunto de variables correlacionadas como otro de mucho menor tamaño de variables no correlacionadas que son combinaciones lineales de las originales. La primera de las nuevas variables, o primer componente principal, es esencialmente una escala o dimensión a lo largo de la cual se distribuyen máximamente (presentan varianza máxima) las unidades N . Los componentes adicionales también muestran varianza máxima dado que son ortogonales a todos los precedentes. El registro de los N objetos o unidades en un espacio euclidiano usando como coordenadas los valores de los dos o tres primeros componentes puede poner de manifiesto interesantes rasgos

estructurales de los datos. Dunteman (1989) ofrece un análisis relativamente simplificado y con ejemplos.

El escalamiento multidimensional (EMD) es un método similar para delimitar un espacio de baja dimensionalidad donde registrar las unidades muestrales para revelar las posibles estructuras subyacentes en los datos. Las diferencias en estos dos métodos de reducción y representación de datos residen principalmente en (1) los datos de entrada (ACP requiere la matriz usual N -unidades muestrales $\times$ p -variables, mientras que EMD requiere una matriz $N \times N$ de valores de «proximidad» —similitud o disimilitud— entre cada unidad muestral) y (2) el peso de las variables (en ACP se conocen las variables relevantes y su escala de medidas, pero en EMD sólo se requieren «proximidades» emparejadas entre unidades, o variables, y las escalas subyacentes relevantes deben ser inferidas de los ejes de los diagramas espaciales resultantes).

Los EMD no métricos también pueden reportar diagramas de dos y tres dimensiones en el espacio euclidiano, incluso cuando las proximidades entre las unidades se ordenan por rangos. Kruskal y Wish (1978) ofrecieron una introducción divulgativa a los EMD, cuya aplicación a la antropología fue descrita por Romney (1986) y Magaña *et al.* (1995). El análisis de correspondencia (AC) (también llamado «de escala doble» u «óptima») representa simultáneamente unidades (filas) y variables (columnas) de una matriz de datos en el mismo espacio. El análisis factorial (AF) es un método actualmente poco usado para hallar el conjunto de «factores» subyacentes que explican las intercorrelaciones existente en un conjunto de variables. Waller y Romney (1990) discutieron a su vez tres procedimientos de escalamiento (ACP, EMD, AC) aportando ejemplos prácticos.

El análisis de agrupamientos (*clusters*) comprende un gran número de técnicas para reunir un conjunto de objetos por clases o grupos naturales cuyos elementos presentan, ya similitud, ya disimilitud máximas. Basándose en una matriz cuadrada de puntuaciones de similitud o disimilitud por parejas en un conjunto de unidades, los algoritmos de agrupamiento suelen proporcionar un diagrama arbóreo (dendrograma) que sugiere de qué modo se agrupan las unidades en clases. Estos métodos han sido muy usados en arqueología. Weller y Bucholtz (1986) señalaron algunas de las dificultades presentes en uno de los algoritmos de agrupamiento más usados.

6. Métodos de asignación combinatorios

La mayoría de los métodos mencionados en el apartado precedente tratan de localizar y describir la estructura subyacente en el seno de una matriz de proximidad unidad cuadrada $\times$ unidad. El paradigma de asignación cuadrática (PAC) representa una estrategia muy general para determinar si en los datos hay una estructura *a priori* de interés comparando dos o más matrices cuadradas de proximidad. Si, por ejemplo, la estructura apriorísticamente interesante se formula como matriz de proximidad, entonces una sencilla correlación por elementos con la matriz original de datos empíricos proporciona un índice de «ajuste» entre ambas. El ensayo de significación consiste en la permuta aleatoria de filas y simultáneamente de columnas de la matriz de datos con cálculo consiguiente de correlación (u otra medida de ajuste) en cada aleatorización. La proporción de estas correlaciones: grande (pequeña) o más grande (más pequeña) que la inicial se toma como nivel aproximado de probabilidad del ensayo. Esta estrategia ha sido aplicada a problemas de comporta-

miento animal (Dow y De Waal, 1989), parentesco (Nakao y Romney, 1984), frecuencias génicas (Smouse y Bood, 1987), subsistencia y modelos de población (Gorenflo y Gale, 1986), entre otros. El texto básico es el de L. Hubert (1987). Smouse *et al.* (1986) extendieron este modelo bimatricial al cálculo de la regresión múltiple entre matrices.

7. Otros métodos cuantitativos

El modelo de consenso cultural genera estimaciones de conocimientos diferencial, o competencias culturales, entre un conjunto de informantes en relación con campos culturales específicos (como identificación de enfermedades contagiosas o uso apropiado de castigos corporales) basándose en sus respuestas a una lista de opciones múltiples de carácter falso/verdadero, o de preguntas por orden de importancia en el campo en cuestión. Si el grado de consenso es suficiente, el modelo «diferencia» a los «expertos» o especialistas de los profanos. Además, el modelo proporciona una probabilidad de acierto para cada respuesta alternativa que, de hecho, aporta una respuesta clave al cuestionario, del que el etnógrafo desconoce inicialmente las respuestas «correctas». Este modelo fue analizado con cierto detalle por Romney *et al.* (1986; véase 1987 para sus extensiones y aplicaciones).

La programación lineal trata de optimizar un resultado como el tamaño de un rebaño mixto que está sujeto a restricciones como el pasto disponible para cada tipo de animal. Reidhead (1979) examinó los primeros usos de la programación lineal en arqueología, y Kuznar (1991) hizo lo propio con las aplicaciones actuales ofreciendo al tiempo un ejemplo con enfoques no lineales más generales.

Las contribuciones de los antropólogos a los métodos de análisis de la compleja red social a lo largo de la década de 1970, revisadas por J.C. Mitchell (1974) y Jeffrey

Johnson (1994), han permitido evaluar el estado actual de las metodologías aportadas por los antropólogos culturales más modernos. Sade y Dow (1994) examinaron estas aplicaciones al universo de los primates. Wasserman y Faust (1994) publicaron una extensa guía al respecto.

8. Software (programas informáticos)

Todos estos métodos de análisis estadístico univariante y multivariante se encuentran hoy en programas informáticos presentes en el mercado, como SPSS/PC+, BMDP y SYSTAT. Los programas para la construcción de escalas y agrupamientos PAC, EMD y AC pueden encontrarse en ANTHROPAC 4.0 (Borgatti, 1993). A su vez, UCINET IV (Borgatti *et al.*, 1992) contiene una serie de programas para análisis de redes.

MMD

Véase también ESTUDIOS TRANSCULTURALES, MÉTODOS CUALITATIVOS.

Otras lecturas *Multiple regression models*: W. Berry, 1993 [detalla supuestos subyacentes]; Judge *et al.*, 1985 [texto de nivel alto]; Lewis-Beck, 1980 [introducción divulgativa]; Montgomery y Peck, 1992 [nivel medio]; Weisberg, 1985 [nivel medio]; *Path analysis*: H. Asher, 1983 [introducción divulgativa]; *Nonrecursive models*: W. Berry, 1984 [introducción divulgativa]; Bollen, 1989 [análisis completo]; Hruschka y Jackson, 1977 [análisis de nivel medio-alto]; *Multivariate methods*: Krzanowski y Marriott, 1994 [análisis de nivel alto]; Manly, 1986 [texto introductorio]; Rencher, 1995 [análisis de nivel alto]; *Log-linear, logit, and probit models*: Agresti, 1990 [análisis completo]; Bishop *et al.*, 1975 [análisis completo]; DeMaris, 1992 [introducción]; Fienberg, 1980 [texto de nivel medio]; Liao, 1994 [introducción]; *Scaling and clustering*: Aldrich y Nelson, 1984 [introducción]; A. Gordon, 1987 [excelente examen completo de métodos de agrupamiento jerárquico], 1981 [análisis

divulgativo]; Greenacre, 1984 [análisis de nivel alto de AC]; Maddala, 1983 [análisis de nivel alto]; Menard, 1995 [introducción]; Shepard *et al.*, 1972.

migración Es de dos tipos: (1) el movimiento estacional regular de la residencia de un lugar a otro en un territorio dado, común entre RECOLECTORES y PASTORES NÓMADAS; y (2) la acción de abandonar un país o localidad para establecerse en otro, la «emigración» propiamente dicha y la que más ha interesado a los antropólogos por su importancia histórica y por su relación con factores económicos, políticos, culturales y demográficos.

La distribución actual de pueblos en el mundo es producto en gran medida de migraciones previas. Entre las prehistóricas más señaladas se cuentan los movimientos de los pueblos recolectores de África a Eurasia y de ésta a las islas del Pacífico, Australia y las Américas. Los antropólogos han estudiado los grupos sanguíneos y otros marcadores genéticos y han hecho uso de métodos lingüísticos y arqueológicos para reconstruir estos movimientos. El desarrollo de la AGRICULTURA hace unos diez mil años hizo posible el asentamiento de grandes poblaciones, que a menudo hubieron de emigrar por razones de conflicto y presión ambiental. Las antiguas civilizaciones se vieron a menudo implicadas en guerras que causaron el desplazamiento y la esclavización de grandes colectivos. El auge de los pastores nómadas en Eurasia y África propició el desplazamiento de grandes contingentes de personas que por sus acciones predatorias en las comunidades agrarias forzaron a éstas a su vez al abandono forzoso de sus lares.

Otro tipo de migración se vincula a la industrialización y urbanización de los tiempos modernos. En los siglos XVIII y XIX en la Europa occidental, el creci-

miento de la producción fabril en las ciudades generó una gran demanda de mano de obra que atrajo a numerosos contingentes rurales. Estos emigrantes eran mayoritariamente CAMPESINOS expulsados del campo por la introducción de maquinaria agrícola. En algunos lugares, particularmente en la Gran Bretaña, los campesinos se vieron desalojados igualmente de sus tierras para acoger a las ovejas que habrían de suministrar la lana luego procesada en las grandes fábricas nacidas con la revolución industrial y al ganado vacuno que había de surtir de carne a las crecientes poblaciones urbanas.

Las grandes migraciones de la historia, el desplazamiento de millones de personas a las Américas, tuvieron lugar también en el siglo XIX. Con anterioridad, los principales movimientos al Nuevo Mundo había tenido por destino América del Sur y el Caribe, que recibieron además no pocos esclavos africanos. Las grandes oleadas migratorias a América del Norte se dieron primero en las décadas de 1840 y 1850 a causa de la pérdida total de la cosecha de patata y la hambruna consiguiente en Irlanda, y por las convulsiones políticas en Alemania después. La segunda oleada, de 1880 a 1910, provino de la Europa oriental y meridional y tuvo su causa en las dificultades económicas regionales y la demanda de mano de obra en unos Estados Unidos en rápida industrialización. Esta migración centró uno de los más importantes estudios etnográficos al respecto (W. Thomas y Znaniecki, 1918-1920). Europa conoció un tipo de migración por huida del genocidio durante la segunda guerra mundial que forzó la reubicación de unos seis millones de judíos, en su mayoría asesinados luego por los nazis. Otros tres millones de personas pertenecientes a minorías étnicas diversas fueron deportadas a los campos de trabajo, donde en su

mayoría murieron por malos tratos y consunción.

Después de la segunda guerra mundial se renovó el interés de los antropólogos por las migraciones, aunque ahora centrado en la corriente del campo a la ciudad dentro de un mismo país más que en los grandes desplazamientos internacionales. En particular, los antropólogos de campo activos en comunidades rurales y de corte «tradicional» en las décadas de 1950 y 1960 fueron testigos del gran nivel de migración de estas comunidades a la ciudad y, al igual que sus sujetos de estudio, trasladaron su investigación a los nuevos escenarios urbanos, generando así la ANTROPOLOGÍA URBANA (O. Lewis, 1952). En general, estos estudios se basaron en el concepto de MODERNIZACIÓN que predecía que, por incrementar el contacto entre comunidades rurales «tradicionales» y la modernidad urbana, la migración favorecería el desarrollo social y económico de las primeras al tiempo que mejoraría el nivel de vida de los emigrantes. Sin embargo, la investigación etnográfica urbana de las décadas de 1960 y 1970 documentaba, por el contrario, la proliferación del barraquismo y otros tipos de guetos de miseria reveladores de que la emigración del campo a la urbe a menudo se asociaba con el crecimiento de la POBREZA urbana (Lomnitz, 1977). A su vez, numerosos estudios sobre la migración de retorno al primitivo solar rural revelaron que la emigración a la urbe carecía a menudo de impacto económico o social positivo en las comunidades «expendedoras» (Kearney, 1986). Este reconocimiento del fracaso común de la migración rural a la urbe para promover la modernización hizo que algunos antropólogos buscaran otras perspectivas teóricas, como las denominadas de dependencia y de articulación. La teoría de la modernización suponía que los emigrantes facilitarían la difu-

sión de los rasgos culturales, sociales y tecnológicos modernos de la ciudad en el campo, con el desarrollo consiguiente de éste. La teoría de la dependencia, en cambio, señalaba que el flujo de valor económico neto del campo a la ciudad promovía el infradesarrollo de las áreas periféricas y, dado que en éstas predominaban las relaciones de producción capitalistas, la migración rural a la urbe era uno de los muchos medios de drenaje de excedentes económicos y capital humano del campo a la urbe en los países del tercer mundo (Chilcote, 1981). Rechazando ambas posturas, la teoría de la articulación argumentada que los modos de producción no capitalistas era a menudo preservados y aun activados por integración con el CAPITALISMO, entre otros modos por la migración entre ambos tipos polares (Meillassoux, 1981).

La migración internacional ha sido objeto de tanto debate que la dinámica subyacente se ha visto a menudo enmascarada. Los emigrantes transnacionales son en gran medida atraídos por las posibilidades de empleo que les ofrecen las industrias deseosas de contar con mano de obra barata, que de otro modo tendrían que buscar desplazando sus actividades a las naciones subdesarrolladas. En Europa, la investigación se ha centrado en los llamados «trabajadores invitados» en Europa septentrional procedentes de las naciones «emisoras» de la cuenca mediterránea. En Estados Unidos, los antropólogos han estudiado principalmente a los contingentes originarios de la cuenca caribeña (Sutton y Chaney, 1992) y México (Chávez, 1992). Pero modelos migratorios similares se encuentran en África e Iberoamérica. La investigación contemporánea de la migración rural a la urbe se centra en cómo se incorporan los emigrantes al nuevo entorno desde el punto de vista económico, social y cultural. Sin embargo, si los estudios previos se llevaron a ca-

bo en una época de expansión económica general en las áreas «receptoras», en especial en la Europa occidental y en Estados Unidos, estas economías dejaron de ser tan boyantes en las décadas de 1980 y 1990. El sentimiento antiemigrante se halla hoy muy extendido en los países «receptores» y la investigación que se realiza en ellos comprende actualmente aspectos tales como el conflicto étnico y la formación de identidad (Mandel, 1989). La migración suele asociarse sobre todo con sufrimiento y miseria, patentes en particular en el caso de los REFUGIADOS, que componen una categoría especial de emigrantes forzados a desplazarse por alguna combinación de pobreza, guerra, persecución, hambruna y/o desastre natural (Malkki, 1992). La Organización de las Naciones Unidas estima que ya suman cien millones las personas que hoy viven fuera de su país de origen; a su vez, son treinta millones los pobres que abandonan anualmente el medio rural para ir a la ciudad. La magnitud de estas cifras ha llevado a algunos expertos a hablar de una nueva era de migración humana que centrará la atención antropológica en mayor medida que hasta el presente. MK. Otras lecturas Castles y Miller, 1993; Eades, 1987; Malkki, 1995a; Fiore, 1979.

minorías mediadas Se dice de aquellos grupos étnicos inmigrantes en un país a instancias y por oficio de quienes, administradores del poder, resuelven llenar una laguna en la estructura económica o laboral. El término describe la posición económica y social de estos grupos en la sociedad de acogida. Las minorías mediadas tienen su origen, pues, en la inmigración, no en la conquista (Bonacich y Modell, 1980, p. 15). En la antropología y la sociología antiguas, estos grupos recibían el nombre de «parias» y «pueblos acogidos» (M. Weber, 1952, p. 3) o «extraños» (Simmel, 1950, p. 402).

Ejemplos históricos de este fenómeno son los judíos y los gitanos en Europa; los chinos en todo el sureste asiático; los chinos y japoneses en Estados Unidos; los indios, paquistaníes y libaneses en África; y los armenios en el imperio otomano. Por diversos que sean estos grupos, todos comparten historias similares.

La dinámica societaria que produce estas minorías mediadas se pone en marcha cuando las elites de un país particular las persuaden a establecerse con promesas de oportunidad económica y tolerancia, motivación que es suficiente para aceptar los riesgos que implica el asentamiento en un escenario ajeno una vez ponderados contra las dificultades que experimentan en su lugar de origen o comunidad diáspora. Factores que impulsan a tomar esta decisión son la guerra, la ocupación militar, el hambre o la incapacidad de ganarse la vida.

Los grupos mediados consideran a veces temporal esa reubicación, pero con el tiempo se convierten en minorías perpetuas en el país de acogida (Siu, 1952). Jamás integrados en el seno de la población indígena, viven como nación dentro de una nación, con su propia cultura y organización social (Sway, 1975). Inicialmente bien recibidos gracias a las habilidades, bienes y servicios que ofrecen, con el tiempo pasan a ser considerados con antipatía por la masa y las elites por igual. Un análisis cuidadoso revela una progresión lineal de las dificultades que afrontan o como dijo Georg Simmel (1950, p. 402) de las «posibilidades peligrosas», comprendidas las que derivan de una fiscalidad especial y excesiva, de leyes discriminatorias que limitan el éxito y la expansión del grupo, de la nacionalización de sus negocios, de la confiscación de propiedad y fortuna y la emigración forzosa y, en algunos casos extremos, incluso del GENOCIDIO. Pero estos problemas no surgen de la noche al

día, sino que tienden a ser producto de una evolución gradual a lo largo de los años, desde dos generaciones a siglos, según el contexto histórico específico.

Esta antipatía peligrosa empieza a generarse contra los grupos mediados cuando determinados segmentos de la población indígena codician su posición o creen que no pueden competir con éxito contra ellos. Los grupos mediados son vulnerables porque su aislamiento político y social es promovido por la clase dirigente, que rutinariamente se sirve de ellos como amortiguador frente a las masas o como cabeza de turco en tiempos de crisis. Otras instituciones, como la Iglesia, los gremios, las uniones y los partidos políticos, encuentran esta población flotante útil cabeza de turco, pues si así le conviene al poder se emprende una acción oficial para evacuarla, a menudo al amparo de proclamas nacionalistas. Un eslogan como «Fuera Judíos» antes, durante y después de la segunda guerra mundial en Alemania, Austria y Polonia ilustra este punto. «Uganda para los ugandeses» y «Primero los africanos» fueron reclamos blandidos contra los indios y paquistaníes durante el gobierno de Idi Amin en la década de 1970.

Característicamente, cuando la función inicial de la minoría mediada ha sido agotada sus componentes suelen desarrollar nuevos nichos de ubicación social en la economía huésped más que optar por el retorno a su lugar de origen y, así, persisten más allá de lo contemplado en el momento en que, siendo necesarios, fueron reclutados (Bonacich, 1973). Por ejemplo, a finales del siglo XIX, una vez terminado su trabajo en el ferrocarril, los chinos de Estados Unidos se establecieron abriendo lavanderías y restaurantes. De manera similar, los obreros japoneses importados a California para la recolección de cosechas crearon luego negocios de maquinaria agrícola, pesca y enlatado de productos en

los primeros decenios del siglo. Sin embargo, es frecuente que el único contacto real de estas minorías mediadas con la población indígena se produzca en el trato de negocios. Y aunque puede que prosperen económicamente como grupo, su DINERO se considera «débil» porque raramente cuentan con amparo político al que recurrir en tiempos conflictivos y su ciudadanía es siempre precaria (Sway, 1988). En última instancia, el grupo importado es eliminado de la escena económica y es marca característica de este proceso la piratería interna.

La cuestión de si, hallado su nicho, estas minorías pueden establecerse como parte integrante permanente en una sociedad mixta sigue siendo objeto de encendidos debates. Los antropólogos que han tratado estos problemas de asimilación subrayan la posibilidad de aceptación o acomodo (Zenner, 1988), mientras que otros (véase D. Levinson, 1994) insisten en que es sólo cuestión de tiempo que el modelo histórico de la exclusión se repita y que los afortunados grupos que logran eludir el paso final del genocidio tengan que reubicarse en una sociedad distinta y empezar de nuevo. MSW

Véase también GRUPOS ÉTNICOS, NACIÓN. Otras lecturas Oxford, 1995; Rao, 1987; Seagrave, 1995; Talai, 1989; Zenner, 1991

mito Término comúnmente usado para definir la narrativa puramente de ficción a menudo en torno a personas, acciones o sucesos sobrenaturales, aunque también encierra las ideas populares acerca del mundo natural y eventos históricos en una cultura dada. De hecho, implica que el grupo que narra el mito cree en él. Mito (*mýthos*) es el término griego antiguo por «relato» o, más exactamente, lo que denominaríamos «historia», que en rigor es también griego e inicialmente fue una mera recopilación, exenta de valoración o crítica, de las di-

ferentes versiones acerca de un suceso. Y la mitología (*mythologia*) no era en principio sino la narración de dichas versiones; en su momento llegó a insinuar que las historias eran fantásticas o implausibles, a menos que encerraran un significado distorsionado u oculto; pero no fue hasta el último período del latín que *mythologia*, como se entiende hoy, pasó a ser la compilación, interpretación y estudio de esas historias, hoy ya no sólo de la tradición clásica grecorromana, sino de culturas de todo el mundo.

Las historias más antiguas son la escritura y consistían en una versión oral que pasaba de boca en boca, generación tras generación, a veces durante milenios, cuidadosamente conservada como patrimonio sagrado de identidad cultural con ayuda de diferentes artes mnemotécnicas: embellecimiento de situaciones genéricas y frases hechas, reforzadas por cadencias musicales, ritmos, danzas y, en algunas culturas, recursos pictóricos o emblemáticos. Lo que pretendía ser una versión exacta se convertía inevitablemente, por ausencia de registro escrito, en una presentación en constante evolución para estar a la altura de los nuevos intereses de la audiencia, y para asimilar eventos más recientes: de modo que la tradición oral puede incorporar elementos del lenguaje y sucesos históricos de antigüedad distinta, y ofrece un registro arqueológico del sentir de un pueblo acerca de sus raíces y su identidad cultural, su evolución religiosa, psicológica y social. Estas narraciones han superado el paso del tiempo aligerándose de aspectos de interés marginal y reemplazándolos por un ajuste más acertado a las ansiedades más profundas y menos conscientes del oyente.

Estas historias en imperceptible evolución fueron aceptadas como verdad factual y tuvieron una gran influencia en el modo de estructurar e interpretar el me-

dio empírico por cada cultura. Lo que a los extraños podía parecerles implausible resultaba validado por hechos reales, al menos en la medida en que el mito ofrecía una manera de experimentarlos. El proceso de transmisión oral, además, requería que los oyentes participaran en la ocasión comunal del relato histórico ofrecido por el narrador, y lo expuesto formaba una entidad que venía a ser una renovación tácita de la identidad cultural, sin dar cabida a la crítica o al rechazo de detalles.

La invención de la ESCRITURA, que inicialmente no era sino una herramienta burocrática de registro, permitió la transcripción de esas narrativas, tomadas inicialmente de viva voz y, así, fijadas de modo que se ponía fin al proceso evolutivo. Sin embargo, el texto cumplía más bien la función de recordatorio, ahora codificado y para representación pública, más que como algo que leer en contemplación solitaria y silenciosa. En el mundo occidental, el arte de leer se retrasó varios siglos respecto de la escritura como mero estímulo de la memoria en la tradición helénica. Durante este período, que corresponde a la era clásica griega, se crearon nuevas versiones de los mitos por autores que las destinaban a ser representadas en público, bien como exégesis de las antiguas, bien con la incorporación de perspectivas contemporáneas que a veces llevaban consigo las primeras indicaciones de duda acerca de la veracidad absoluta de la tradición. A medida que los autores y sus audiencias, que progresivamente se convertían en lectores, empezaron a elegir o yuxtaponer versiones y juzgarlas, el mito se aleja de la realidad y muestra aspectos de falsedad.

No obstante, los mitos no fueron rechazados sin más, pues entrañaban la identidad cultural, y estaban reflejados en el arte de la era clásica y anterior, patrimonio éste

que aumentaba de valor a medida que los griegos se diseminaban entre otros pueblos políglotas para quedar a la postre integrados en un mundo controlado por el creciente poder de Roma. Su dominio de las artes significaba que muchas otras culturas habrían de acoger en no poca medida los mitos helénicos para incorporarse al mundo de la cultura elitista.

Una vez perdida la confianza en su validez factual, el mito ha pervivido como producto de orgullo cultural. Se descubren nuevos significados en las viejas historias para justificar su perpetuación, significados que en algún sentido perviven gracias a los aspectos universales resultantes de su modo de evolución desde las tradiciones orales prealfabéticas. La universalidad de los mitos hace que de alguna manera conserven su veracidad. Los contactos entre culturas han llevado a las comparaciones entre diferentes tradiciones míticas. A veces, este contacto inicial se desarrolló como investigación recíproca de los mitos respectivos en un intento de contrarrestar las opiniones divergentes sobre la religión o la realidad. Como siempre, las versiones orales se fijan cuando se registran por escrito; y las versiones elegidas delatan los prejuicios del compilador y los usos a que destinará su compilación. Del mismo modo, los sucesos comunes entre culturas pueden ser usados para justificar diferentes explicaciones teóricas: como modelos instintivos de pensamiento (o arquetipos), desarrollo psicológico comunal o personal, o elementos estructurales del lenguaje o la sociedad. Dado que la mayor parte de esta interacción cultural se debió a la expansión colonial europea y su concomitante proselitismo misionero, el sesgo del mito clásico es a menudo puesto de manifiesto como base para ampliar nuestro conocimiento de los mitos de otros pueblos y para proyectar en ellos nuestra manera de ser y entender el mundo.

Varios otros términos se usan a veces en lugar de «mito», en particular en la era moderna, para matizar a la baja su supuesta validez aunque manteniéndolo dentro del legado de una identidad cultural que se amplía. Estos términos lo categorizan según la temática: «saga» (tradiciones históricas, generalmente en prosa y de origen nórdico), «leyendas» (relato histórico, originalmente la vida de un santo), «cuento de hadas» (relato sencillo y con fines educativos para niños, que incluye hadas, ogros, magos, brujas y similares, parecidos a los recogidos de las tradiciones orales por los hermanos Grimm), «fábulas» (relato en el que por lo general los animales actúan como personas) y «FOLCLORE» (creencias y costumbres que persisten irreflexivamente en un pueblo como tradiciones orales). Dejando aparte el ámbito particular abordado por el mito y su notorio alejamiento de la credibilidad, estos términos no difieren del más generalizado de «mito».

CR
Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas Joseph Campbell, 1949; Freud, 1913; Jung *et al.*, 1964; Kirk, 1970; Leach, 1967; Lévi-Strauss, 1963a; Ruck *et al.*, 1994; S. Thompson, 1932-1936.

modernización Proceso de desarrollo económico, social y cultural que se espera que lleve a un nivel de organización y producción, y también a sistemas de creencias, similares a los ya alcanzados en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, básicamente occidentales. En consonancia con la noción general de progreso en Occidente en el sentido de que el conocimiento y la racionalidad de los humanos triunfan crecientemente sobre la ignorancia y la adversidad para mejorar las condiciones de vida, por lo común se sobreentendía que la modernización era inevitable y global. Pero a medida que

las otrora sociedades coloniales de Asia, África, el Pacífico y el Caribe obtenían la independencia después de la segunda guerra mundial, la cuestión pertinente era cómo se produciría en ellas, de hacerlo, este proceso de modernización, interrogante que se aplicaba también a Iberoamérica, que se consideraba «subdesarrollada».

Central en todas las ideas de modernización es el supuesto de que las naciones subdesarrolladas van a la zaga de las desarrolladas, a cuya altura habrán de ponerse un día siempre que el desarrollo pertinente implique industrialización y sustitución de los conceptos «tradicionales» de SOCIEDAD, ORGANIZACIÓN, VISIÓN DEL MUNDO, CULTURA Y PERSONALIDAD por sus equivalentes modernos. Todas las ciencias sociales intervinieron en el estudio de la modernización, dado el solapamiento de muchos de sus aspectos en planos como la educación, la organización familiar, los medios de comunicación, la religión, la personalidad, el crecimiento poblacional, etc. Los economistas definían el desarrollo mayoritariamente en términos de aumento de la producción per cápita y creación de excedentes que cabía invertir en tecnología moderna para romper el estatismo de la baja productividad característica de las economías tradicionales. También suponían que era necesario el aumento del consumo para que este proceso impulsara la producción y generara autosuficiencia. Los sociólogos examinaban el impacto de la educación formal y de los medios de comunicación en la sociedad tradicional, y los politólogos atendían a la formación de burocracias e instituciones de las modernas naciones-estado y a la influencia modernizadora de la racionalidad y la burguesía nacional. Entre los sociólogos, Talcott Parsons (1964) vio la modernización como cumplimiento de «universales evolutivos», como la separación entre ro-

les ocupacionales y domésticos, y entre principios legales y religión.

La teoría de la modernización era para los antropólogos el retorno de conceptos previos de EVOLUCIONISMO social y DIFUSIONISMO global, pero aplicados no al pasado sino al presente y futuro, y la cuestión fundamental para ellos era la CULTURA: la sustitución de la versión «tradicional» por la «moderna» (G. Foster, 1962). Anteriormente, la antropología boasiana había concebido las culturas como conjuntos diversos de rasgos materiales y no materiales, y había estudiado el cambio cultural en las sociedades no occidentales como «aceptación» y «rechazo» de diversas características de resultados del «modelo cultural» de la sociedad receptora (Benedict, 1934a) o «configuración» (Kroeber, 1944). Este concepto difusionista del cambio cultural fue sistemáticamente aplicado por primera vez al estudio de la modernización por parte de Robert Redfield en su modelo de CONTINUUM AGROURBANO. Sin embargo, la inevitable expansión de la modernidad fue impedida por las sociedades y culturas que se resistían a incorporar rasgos modernos. La identificación y reducción de estas barreras configuró uno de los intereses principales de la ANTROPOLOGÍA APLICADA, que progresó asociada con la teoría de la modernización. En la década de 1960 surgió la teoría de la dependencia como crítica a la de modernización (Chilcote, 1981) e invirtió el supuesto de difusión de los rasgos sociales y culturales de la modernidad de las sociedades desarrolladas a las tradicionales. En vez de centrarse en las características culturales y sociales, la teoría de la dependencia destacaba la inequidad de las relaciones de poder en las sociedades modernas y tradicionales, cuyo epítome era el COLONIALISMO, que enriquecía a las potencias coloniales mediante transferencia de riqueza desde las colonias,

causante a su vez del infradesarrollo de éstas. Así, en vez de obedecer al retraso comparativo histórico, la pobreza y el subdesarrollo del tercer mundo habían sido creados por su incorporación como áreas «periféricas» a un sistema de capitalismo mundial que enriquecía a algunas regiones —las «metrópolis»— al tiempo que empobrecía a las sociedades periféricas. Los proponentes de la teoría de la dependencia compartían los mismos supuestos de progreso mantenidos por los modernizadores, pero declaraban que la modernización de las naciones subdesarrolladas sólo podía completarse en las sociedades poscapitalistas.

Desde 1970 en adelante, gran parte del optimismo acerca de la inevitabilidad de la modernización ha disminuido dada la creciente pobreza asociada con el constante crecimiento de la población, que supera la capacidad de las naciones pobres de atender las necesidades básicas y mejorar la calidad de vida de sus habitantes. En este contexto global, el optimismo social-evolutivo de la teoría de la modernización se ha amortiguado considerablemente, y los antropólogos estudian ahora las «necesidades básicas» y el «desarrollo sostenible» en vez de considerar ampliamente el llamado «desarrollo». Y ha sido así una vez que han reconocido el hecho de que en África, América del Sur y Asia son muchos los países cuya modernización no se produce del modo como la teoría había previsto con gran optimismo en las décadas de 1950 y 1960. Por otra parte, el rápido crecimiento económico reciente en algunas partes del este de Asia y la reestructuración de la antigua Unión Soviética y estados clientes han conferido nuevos bríos a la teoría de la modernización, en especial entre los economistas. El papel de los antropólogos al respecto ha sido menos notorio, dado que las nuevas opiniones acerca del devenir histórico y la dife-

renciación social han rechazado la visión dualista subyacente a la teoría de la modernización, es decir, de firme distinción entre las sociedades rural y urbana o entre la tradición y la modernidad. MK *Véase también* MERCADO, POBREZA, TRADICIÓN, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Esteve, 1992; J. Ferguson, 1990; Geertz, 1963a.

modo de producción Consta de *fuerzas de producción*, que pueden definirse como el conjunto de herramientas, técnicas, materiales y objetos usados en los procesos laborales u objetos que median en las relaciones entre los humanos y la Naturaleza en la producción, y *relaciones de producción*, que cabe describir como relación entre la propiedad y la distribución por la cual es movilizado el trabajo y obtenido su producto. Es un concepto central en el análisis marxista y ha sido utilizado también en numerosos estudios antropológicos (Godelier, 1977; Terray, 1972; E. Wolf, 1982).

En general, Marx entendió que las fuerzas y relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, y estableció entre ellas una relación dinámica basada generalmente en su complementariedad y correspondencia. Es decir, que las relaciones de producción pueden verse en correspondencia con, o como propias de, un conjunto particular del desarrollo de las fuerzas productivas al servicio de la producción por una época dada. Pero también surgen fuerzas y relaciones al hilo de una dinámica diferencial que puede ponerlas en contradicción, de tal modo que se rompen la complementariedad y la correspondencia, creando una situación de crisis económica y social (Marx y Engels, 1947).

Para entender el uso que hace Marx de estas tesis hay que reconocer primero la importancia que concedió al *trabajo* como actividad humana distintiva y como con-

junto de actividades y procesos materiales que sirven para distinguir y definir históricamente a los humanos. El trabajo es una actividad creativa por medio de la que los humanos interaccionan con la Naturaleza, usando un caudal históricamente acumulado de conocimientos, técnicas y tecnología para producir algo útil dentro de un modo particular de vida históricamente derivado. También es una actividad social, ya que se emprende en el seno de un conjunto particular de relaciones sociales a través de las cuales se comunican saber y técnicas y se adquiere TECNOLOGÍA, se organiza el TRABAJO, y se comparten, obtienen o consumen los productos del trabajo. Éste es, pues, un proceso activo y consciente que posibilita la transformación del trabajador y del objeto de su actividad. Incluso cuando el trabajo tiene por objeto la subsistencia o la reproducción de condiciones previamente existentes, el proceso del trabajo es a la vez constructivo y destructivo: los objetos sometidos a él se transforman en otros. Así, las personas trabajan en condiciones particulares y con objetos particulares, pero su trabajo modifica necesariamente unas y otras y su relación con los humanos.

WR

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA, MARXISMO ESTRUCTURAL.

monogamia Regla social que restringe a los individuos a un solo cónyuge en un momento dado.

MR

Véase también DIVORCIO, MATRIMONIO, POLIANDRIA, POLIGINIA.

monoteísmo Algunas religiones declaran la existencia de un solo Dios y que otros seres espirituales no son sino producto de la imaginación humana o que, de existir, se trata de entidades deformes caídas. Las tres religiones llamadas semíticas, judaísmo, cristianismo e islam, son monoteístas. Sin embargo, la

creencia en Satán, ser poseedor sólo de atributos negativos dañinos para los mortales, puede conferir a la religión una teodicea dualista, según la cual a la omnipotencia y benevolencia de Dios se oponen los poderes satánicos del mal.

El judaísmo preprofético fue el que más se aproximó a una posición monista reduciendo el significado del mal a una fuerza opuesta a Dios. El cristianismo rechazó esta idea y desarrolló una teodicea semidualista intermedia según la cual, una vez establecidas la unidad y bondad de Dios, se asignan a Satán numerosas oportunidades de ejercer el mal (Jeffrey Russell, 1977). El islam fundamentalista propugna negar la creencia en Satán y su poder y manifestaciones, mientras que numerosas formas locales del islam acomodan creencias preislámicas en una gran variedad de demonios o espíritus dañinos, aceptando así un dualismo moderado. Algunos movimientos islámicos sufíes declaran que dado que Dios es responsable de todas las cosas, se infiere que incluso los agentes del MAL, sean Satán o demonios, han sido expresamente creados por Dios y forman, pues, parte de Él (Bousfield, 1985).

Las expresiones más rotundas de las teodiceas dualistas en el monoteísmo formal son las que componen la variedad maniquea y zoroastriana que afirma que el bien y el mal, expresados como Dios y Satán, coexisten como dos principios cósmicos eternos cuya pugna no está preordenada (M. Weber, 1963). Los cristianos cátaros del suroeste de Francia proporcionan un ejemplo familiar de una religión que es monoteísta en el sentido de adorar a un solo Dios, pero acepta que la bondad que emana de Él está constantemente amenazada por las fuerzas satánicas del mal.

Los estudiosos evolucionistas de la religión suponían que el monoteísmo se desarrolló después y a partir del POLITEÍSMO (muchos dioses y espíritus). Schmidt (1912) rechazó

esta versión arguyendo que la presencia de grandes dioses era evidente en muchos pueblos tecnológicamente atrasados y que este «monoteísmo primitivo» desarrolló más adelante rasgos politeístas.

La distinción entre monoteísmo y politeísmo muestra especialmente sus limitaciones de definición al considerar el hinduismo y el budismo. A veces es mejor usar la definición «divinidad immanente». El hinduismo se basa en una jerarquía divina de un Dios immanente y varios dioses regionales y locales. El budismo sigue el ejemplo de Buda, un mortal iluminado, de modo que técnicamente carece del concepto de gran dios (Southwold, 1978). Comparte con el hinduismo un concepto immanente y no dualista de la divinidad, donde es central la doctrina del karma (B. Morris, 1987, p. 77).

Cuando se aplica el término «monoteísmo» es probable encontrar, junto con un gran dios, o como parte de la divinidad immanente, un cierto número de deidades menores o asociadas que confieren dudoso valor al término para el estudio antropológico a nivel local. DP
Véase también RELIGIÓN.

Otras lecturas Gilson, 1973; MacGaffey, 1983; Obeyesekere, 1981; Pocock, 1973; Southwold, 1983.

morfemas Unidades básicas para la formación de palabras, como prefijos, radicales y sufijos. Se definen por la regularidad de sonido y significado en las palabras. Irregularidades parciales, como en *informal/ilícito* obedecen a las leyes de la FONOLOGÍA, que adaptan la estructura del sonido al contexto. Las variantes contextuales de un morfema subyacente único reciben el nombre de «alomorfemas». LB

Otras lecturas A. Spencer, 1991.

Morgan, Lewis Henry (1818-1881) L.H. Morgan fue una figura

central en la formación de la antropología como disciplina especializada en la segunda mitad del siglo XIX. Su fama obedece primariamente a tres razones: su etnografía de los iroqueses, su estudio mundial comparado de los sistemas de parentesco, con el cual lo elevó a campo específico de estudio, y como representante ejemplar de la clase de evolucionismo social predominante en la época victoriana. Estos son los temas respectivos de sus tres libros más importantes: *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois* (1851), *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871) y *Ancient society* (1877).

Morgan creció en el pueblo de Aurora, al oeste del estado de Nueva York. Después de graduarse en el Union College, Schenectady, estudió derecho y se licenció en 1842. Se trasladó a Rochester en 1844, donde hizo una pequeña fortuna representando los intereses de la compañía del ferrocarril y de la minería del hierro de Michigan; así pudo retirarse en la década de 1860 para dedicarse luego plenamente a la investigación antropológica. El primer libro de Morgan, sobre el pueblo iroqués, surgió de la sociedad secreta que con sus amigos había fundado en Aurora con el nombre de Gran Orden de los Iroqueses (GOI), a semejanza de la Liga Iroquesa, confederación que unía a las cinco naciones de esta estirpe (mohawk, oneida, ononaga, cayuga, seneca; una sexta, la tuscarora, sería añadida más tarde). Como constitucionalista de la GOI, Morgan estudió a fondo la Liga Iroquesa, realizando numerosos trabajos de campo asistido por Ely S. Parker, un indio seneca. He ahí la base de su libro. Básicamente descubrió que la Liga Iroquesa se fundaba sobre relaciones de parentesco en forma de clanes matrilineales; que los ocho que la constituían (Lobo, Oso, etc.) se hallaban presentes en cada una de las cinco naciones iroquesas;

y que las cincuenta jefaturas que componían el organismo de deliberación de la Liga pertenecían a particulares segmentos de los clanes matrilineales, de modo que no pasaban de padre a hijo, sino del hermano de la madre al hijo de la hermana. Más aún, el LONG HOUSE o galpón comunal de la tribu reunía en una única unidad doméstica a los miembros de un segmento del clan. Estos aspectos de la estructura sociopolítica iroquesa y el estudio de su cultura material, basado en objetos que coleccionó para el Gabinete de Historia Natural, son el tema de su *League of the Ho-de-mo-sau-nee, or Iroquois*, que aún hoy es la obra indispensable sobre la cultura de los iroqueses.

Morgan formuló la hipótesis de que el modelo iroqués de organización social debía hallarse en todos los grupos indios, demostrando así su origen común. Pero cuando puso a prueba sus ideas entre los ojibwa de la Upper Peninsula de Michigan descubrió que en efecto se organizaban en clanes, pero que éstos era patrilineales, no matrilineales. Sin embargo, había otro rasgo de las relaciones de parentesco iroquesas que sí halló entre los ojibwa: el SISTEMA DE CLASIFICACIÓN DEL PARENTESCO. Así, entre los iroqueses, el hermano del padre era llamado «padre», como era «madre» la hermana de la madre. Observado el mismo modelo en la lengua ojibwa, que pertenece a una familia lingüística diferente, Morgan extrajo la conclusión de que había dado con un método para demostrar las relaciones históricas entre los grupos indios norteamericanos, más allá de lo que permitía deducir el mero estudio de la expresión verbal.

El uso de este «nuevo instrumento etnológico» para aportar pruebas científicas de la unidad y el origen asiático de los indios norteamericanos dio cuerpo a un gran libro sobre el PARENTESCO: *Systems of consanguinity*. En una serie de traba-

jos de campo que le llevaron al Oeste en los años 1859-1862, reunió una abundante información que le permitió componer una tabla de términos de parentesco para más de doscientas posiciones genealógicas en ochenta grupos indios. Luego extendió la comparación a otras partes del mundo enviando cuestionarios a misioneros, estudiosos y cónsules norteamericanos en distintos lugares. En el libro mostraba que el modelo de parentesco «clasificador» no sólo era común entre los indios norteamericanos, sino que estaba vigente entre los tamiles y otros grupos de la India y, en general, de Asia y Oceanía, y que era diferente del modelo «descriptivo» de Europa y Oriente Medio, demostrando así la unidad y el origen asiático de los indios. Aunque la prueba aportada por Morgan ya no se considera válida, es verdad que identificó los principales tipos del sistema de parentesco y que desarrolló métodos para describir y analizarlos que aún hoy conservan pleno vigor y utilidad. En su tercer libro, *Ancient society*, Morgan resumió los resultados de sus investigaciones e ideas antropológicas en un marco temporal y espacial mayor. Es una obra de EVOLUCIONISMO social de corte victoriano que describe detalladamente la progresión de la familia humana desde el estado salvaje, a través de la barbarie, y hasta la civilización, en lo que se refiere a la tecnología, la organización política, el parentesco y las nociones sobre la propiedad. Como otras obras comparables de sus contemporáneos británicos, es la historia del progreso a escala general; como clase, estas obras son respuestas al espectacular traslado de la historia humana a los tiempos más remotos a raíz del descubrimiento en Brixham Cave y otros lugares de restos humanos junto a huesos de animales ya extinguidos (Trautmann, 1992). La obra de Morgan fue leída con gran

atención por Karl Marx, cuyas notas (Marx, 1972) revelan que se interesó profundamente por los aspectos más técnicos del trabajo de Morgan sobre el parentesco; después de la muerte de Marx fue Friedrich Engels quien hizo pública la opinión de Marx sobre el evolucionismo social de Morgan (Engels, 1902), que tanto atrajo a Marx porque encerraba la promesa de una historia científica y parecía probar que las normas burguesas de propiedad y familia habían sido precedidas por el «comunismo en el vivir», cuyo ejemplo más expresivo se encontraba en la «casa larga» iroquesa. Y la prueba la había aportado alguien que no era socialista, sino presbiteriano y republicano, y al que no movían, por tanto, intereses partidistas. Fue así como Morgan adquirió gran predicamento en la antropología de los países con regímenes marxistas. En la antropología de Occidente, el evolucionismo social perdió influencia entre las generaciones sucesivas, en especial en Estados Unidos, donde Franz BOAS condujo la antropología hacia terrenos difusionistas y funcionalistas. La obra *Ancient society* de Morgan interesa hoy sobre todo como ejemplo del pensamiento de su tiempo. Por otra parte, su etnografía iroquesa no ha sido superada. Y su libro más técnico y difícil, *Systems of consanguinity*, ha sido reconocido como su obra maestra, con enorme influencia en la antropología, en especial en el trabajo de figuras tan destacadas en este campo como W.H.R. RIVERS, A.R. RADCLIFFE-BROWN y Claude LÉVI-STRAUSS (véase Fortes, 1969; Trautmann, 1987; Godelier, 1995). TT Otras lecturas Resek, 1960; Tooker, 1983, 1992; Trautmann, 1984; Trautmann y Kabelac, 1994; Leslie White, 1959b.

movimientos de revitalización
Véase MOVIMIENTOS MILENARISTAS.

movimientos milenaristas Caracterizados por declaraciones sobre el fin inminente de una era o forma de vida y la llegada e inicio de otra. Muchos movimientos religiosos tienen su origen o reavivación en tales milenarismos. Por ejemplo, la historia del cristianismo en Europa, y de hecho gran parte de la historia política europea, pueden considerarse expresión de una sucesión de olas milenaristas y su reacción pertinente. Norman Cohn (1970) describió los numerosos movimientos religiosos milenaristas a lo largo de la Edad Media, que culminaron en la Reforma protestante. Muchos habían sido anunciados por Joachim de Fiore, quien pronosticó el inicio de una nueva era cuando fueran abolidas las desigualdades sociales y los pobres heredaran las riquezas de la Tierra. La influencia de De Fiore fue notable, evidente en el puritanismo inglés y en el nuevo ejército de Oliver Cromwell. Cohn señaló que muchas ideologías y movimientos políticos seculares en Europa siguen mostrando rasgos de milenarismo religioso y que no son pocos los de corte anarquista y marxista. Algunas formas contemporáneas de NACIONALISMO, en especial las nacidas por resistencia a las condiciones de expansión y dominio imperial y colonial, presentan aspectos milenaristas. Los fundamentos sociales y políticos del milenarismo religioso se asocian con modos de alienación, privación social y económica u opresión política. Han sido ampliamente descritos a escala global y con referencia a los países colonizados en el estudio ya clásico de Lanternari (1963). Entre los movimientos milenaristas mejor documentados se encuentran los llamados CULTOS CARGO de Melanesia e islas del Pacífico, y la danza de los espíritus y cultos del peyote entre los indios norteamericanos (La Barre, 1970). Estos últi-

mos han sido descritos como respuesta al COLONIALISMO, y mayoritariamente explicados como reflejo de las consecuencias psicológicas de la privación social y económica y el intento de superarlas. La danza de los espíritus ofrece un importante ejemplo de movimiento político-religioso de resistencia que extrajo gran parte de su fuerza de las transformaciones contempladas en las ideas cosmológicas y religiosas de la cultura de los pieles rojas. Dinámicas similares se identifican en Melanesia y el Pacífico, aunque la tradición estructural-funcionalista antropológica británica las reduce a teorías psicológicas y vinculadas con estados de privación. Un significado de los cultos de cargo melanesios —así llamados porque profetizan la entrada masiva de caudales de ultramar— es su carácter periférico, pues muchos movimientos milenaristas parecen predominar entre los grupos social y económicamente marginales. Los cultos de cargo melanesios representan movimientos político-religiosos de gran importancia, persistentes y recurrentes, implicados en transformaciones sociales y económicas contemporáneas en la región donde se producen. Hay pruebas de su actividad al inicio mismo de la penetración europea. Parecen pasar por varias fases, desde la aceptación a la resistencia. A primera vista, el movimiento Vailala en el delta del Prurari en Nueva Guinea durante la década de 1920 representó para los administradores coloniales un rechazo alarmantemente destructivo de la cultura indígena. Un examen más reciente parece haber puesto de manifiesto procesos de reorganización social y política y poderosas indicaciones de resistencia al gobierno colonial (F. Williams, 1976; Worsley, 1968). La forma y proceder de los movimientos de cargo obedecen a la base cosmológica particular de la noción de intercambio en muchas sociedades melanesias (véase Burrige, 1960, 1969).

Los cultos demuestran la fuerza de los factores culturales indígenas en las formaciones del cambio y proporcionan una visión muy certera de la dinámica de la invención cosmológica y cultural. En conjunto, el ímpetu del milenarismo parece provenir de la marginalización social radical, económica y tecnológica o de cambios en la organización de la experiencia. Pero no cabe excluir factores ideológicos. Algunas ideologías religiosas, como el cristianismo, entrañan aspectos doctrinales que pueden favorecer procesos milenaristas de rutina. En este sentido, la presencia de las misiones cristianas puede entenderse como factor de motivación. El marcado sectarismo de la cristiandad, especialmente manifiesto en los territorios colonizados o en las regiones social y económicamente deprimidas, expresa poderosos elementos milenaristas. Los movimientos milenaristas son creados y adoptados por poblaciones que tratan de reubicarse imaginativamente en la dinámica de su realidad y de restablecer el control sobre las circunstancias de su vida. Una tendencia racionalista en gran parte de la antropología a menudo ha descrito al milenarismo como ejemplo de las tendencias irracionales de la actividad humana, en especial de la acción religiosa. Pero acaso sea más fructífero considerar la formación cultural plena de fantasías de los movimientos milenaristas como ejemplo de la capacidad imaginativa del ser humano, que de una forma u otra se implica siempre en procesos que pretenden reconfigurar la realidad. BK
Véase también RELIGIÓN, CAMBIO SOCIAL. Otras lecturas Adas, 1979; N. Cohn, 1970; Eliade, 1978; D. Martin, 1990; Marty, 1986.

movimientos nativistas Término acuñado por Ralph LINTON (1943) en un artículo homónimo. Linton trató de generar una serie de tipos ideales para

comprender los movimientos culturales y religiosos surgidos en situaciones de «contacto cultural». Linton definió los movimientos nativistas como «cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad para revitalizar o perpetuar aspectos seleccionados de su cultura». Linton distinguía así entre las sociedades en las que las culturas se reproducían a través de prácticas inconscientes (o, en términos más modernos, integradas en la TRADICIÓN) y aquellas en las que emergían a través de esfuerzos conscientes (lo que más tarde se daría en llamar «invención»). En este último caso, las personas tratan de identificar y valorizar determinados aspectos seleccionados de la cultura como «símbolos de la existencia de la sociedad como entidad singular». «Los movimientos nativistas» así definidos dejan entrever ideas sobre la ETNIA. Aunque Linton se centró en los movimientos que surgían entre individuos que habían sido subyugados y dominados por los europeos, como el de la religión de la danza de los espíritus de los indios de las Llanuras hacia finales del siglo XIX, también sugirió que otro tipo de movimiento nativista podía hallarse entre los pueblos dominantes que constituían minorías en las sociedades que controlaban o que por alguna razón se sentían culturalmente amenazados. Sin embargo, habría de pasar más de medio siglo para que se concediera atención a la política cultural de los pueblos ya dominantes, ya marginalizados. El concepto de movimientos nativistas ha adoptado nuevas terminologías en el debate sobre los movimientos culturales que surgen en situaciones de contacto cultural intenso y con gran carga política: «milenarismo» (término que el propio Linton reconoció muy próximo; véase MOVIMIENTOS MILENARISTAS), «fundamentalismo», «etnicidad» y «política de la

CULTURA». Con todo, el artículo de Linton sigue siendo pieza seminal en el desarrollo de la reflexión antropológica acerca de cómo las gentes buscan conscientemente la perpetuación, la revitalización o la invención de su herencia cultural. CK
Véase también NACIÓN, RELIGIÓN.

muerte, rituales de muerte Como fenómeno biológico, la mortalidad humana es tema relevante de los campos de la antropología física y de la DEMOGRAFÍA. Pero existe también un contexto cultural que, además, presenta varios aspectos contrarios a la intuición. En este sentido ofrece sorprendente material para la arqueología y la antropología social y cultural.

Percepciones de la muerte Como indudable universal, de referencia frecuente entre poetas, uno podría entender que la muerte es entendida de forma idéntica en todo lugar. Incluso la definición de fallecido es un constructo social. David Sundow (1967) demostró que la probabilidad de que se declarara «ingresó cadáver» en un importante hospital de Los Ángeles era inversamente proporcional a la respetabilidad de las ropas del candidato. Dado que las innovaciones médicas posibilitan prolongar los signos vitales, la declaración de fallecimiento ha pasado a ser cosa del juez. Más allá de los conceptos occidentales, W.H.R. Rivers (1926) observó que el término polinesio *mate* («muerto») podía aplicarse a individuos todavía campantes por el poblado. Por circunstancias rituales particulares, eran consignados al mundo de los antepasados, más que al de los vivos, y como tales no eran ni alimentados ni se separaba en su presencia. Además, qué ocurre en la muerte —qué es ésta— se entiende de modo distinto en culturas diferentes. A menudo guarda relación con la propia concepción de qué es la vida, y con la manera de tratar la

ENFERMEDAD. Si la medicina occidental, por ejemplo, atiende al cuerpo como máquina cuya disfunción última es la muerte, en Borneo se entiende que vida, enfermedad y muerte son aspectos de las relaciones existentes entre cuerpo y alma (Metcalf, 1982). Por lo que hace al sino humano después de la muerte, las opiniones varían tanto como quepa imaginar, desde la persistencia nula a las vidas futuras o largas, placenteras o no, o ambas cosas por turno, hasta el retorno a este mundo y a la existencia de múltiples almas con sinos diferentes.

Reacciones emocionales frente a la muerte

El innegable poder de la muerte para liberar las emociones más intensas se supone a menudo origen de los ritos mortuorios en todo el mundo. Pero ya a comienzos de este siglo Émile DURKHEIM (1915) afirmó que los estados psíquicos no pueden dar nunca razón de las prácticas culturales, y su argumento ha sido crucial en la configuración de la moderna antropología social. Persiste no obstante el psicorreduccionismo, en especial en la antropología norteamericana, y la cuestión sigue siendo muy controvertida. El postulado básico de Durkheim en *The elementary forms of the religious life* es que no inventamos rituales *ex novo* cada vez que los necesitamos, sino que nos servimos de los ya disponibles en nuestra cultura. Estos ritos anteceden a nuestra existencia individual y tienen historia propia, distinta de las experiencias personales. La parte de esta historia que más interesó a Durkheim gira en torno a los efectos de los rituales en la solidaridad social. No deja de tener importancia que dejara los funerales para el último capítulo. Y fue así porque representaban para él un problema especial, dado que la muerte libera a veces pasiones que sólo parecen causar más daño al grupo ya

doliente por la pérdida sufrida. Citó casos de horrosa automutilación entre aborígenes australianos practicada en el frenesí del sufrimiento. Pero al punto le dio limpiamente la vuelta al significado del hecho demostrando que las heridas infligidas eran prescritas a personas con relaciones específicas con el finado. Incluso con emociones negativas tales, las normas del grupo eran observadas. En lo que se refiere a la emoción, Durkheim invirtió el postulado convencional; son los ritos los que crean la emoción apropiada. Con todo, no tenemos por qué suponer la existencia de una relación en absoluto positiva. Todo lo prescrito es comportamentalmente apropiado; no podemos conocer qué emociones experimenta realmente la gente. Además, el proceso de condolencia, personal e idiosincrásico, no guarda necesariamente relación alguna con los rituales funerarios.

Variedad de los rituales de muerte

Lo que a la postre echa por tierra toda explicación reduccionista es la mera variedad de los rituales de muerte. El registro etnográfico muestra que pueden ser súbitos (algunos pueblos recolectores se limitan a abandonar el lugar) o extenderse a lo largo de años y resultar muy costosos. Pueden traducirse en ágapes pantagruélicos o en ayuno, en sobriedad o en orgiástica ebriedad. El cadáver puede ser eliminado por incineración o por inhumación, conservado en la casa por ahumación o adobamiento; puede consignarse a un cubículo especial o ser expuesto como carroña; puede ser comido crudo, cocido o podrido, si no desmembrado y tratado seguidamente con cualquiera de estos procedimientos. ¿Cómo es posible que una reacción emocional humana supuestamente uniforme frente a la muerte explique semejante diversidad?

Significado de los rituales de muerte
En vez de una explicación universalista, la diversidad de ritos de muerte requiere la exploración de casos particulares a fin de descubrir cómo cada uno de ellos se relaciona con un contexto social y cultural extensivo. El valor del ritual para el antropólogo reside en que a menudo pone de manifiesto premisas culturales implícitas. El impacto universal de la muerte es tal que los rituales mortuorios expresan con frecuencia el significado último del vivir y del morir según los experimentan diversas culturas.

Dos figuras se asocian sobre todo con el análisis de los rituales de muerte. Como Durkheim, Arnold van GENNEP los trató en último lugar en un ensayo ya clásico (1960). Considerados como RITOS DE PASO presentan un problema especial porque el sujeto pasa a un estado desconocido. Van Gennep empezó por señalar que, sorprendentemente, los ritos de separación son pocos y simples, mientras que la transición adquiere «cierta autonomía». El modelo de rito de paso opera óptimamente, de hecho, para con los dolientes, no para con el finado. Son éstos los que deben reparar el tejido social y proseguir. En su estudio de los funerales de los LoDagas del África occidental, Jack Goody (1962) describió cómo los diferentes roles de la persona fallecida eran cuidadosamente redistribuidos, incluso los tan informales como «amigo» y «amante». En muchos lugares figuran prominentemente en las actividades del funeral las cuestiones de herencia.

Contrariamente al ensayo extensivo de Van Gennep, Robert HERTZ (1960a) se centró exclusivamente en los ritos de muerte, en concreto en un solo tipo: el que implicaba un tratamiento secundario del cadáver. Estos ritos se encuentran por doquier, pero los casos más célebres provienen de Borneo, donde se recuperan los cadáveres de la tumba al cabo de

un año o más después de su muerte para celebrar una «gran fiesta» antes de su inhumación definitiva. Hertz interpretó los significados de estos ritos en términos de interrelación entre tres *dramatis personae*: las almas de los muertos, los supervivientes y el cadáver. Dos de estas interrelaciones atienden a características sociológicas básicas —la extinción de la persona social y la expresión del orden social— y aquí el argumento de Hertz sigue un curso paralelo al de Van Gennep. Es el tercer aspecto de la teoría de Hertz el más original. Demostró que el alma del finado y el cuerpo que ésta abandona guardan entre sí una relación metafórica que es clave para comprender el formato dual de los ritos. Al tiempo que el cuerpo se corrompe, el alma pasa a un estado desolador, rechazada a la vez por vivos y muertos. Cuando no quedan sino los huesos desnudos y secos, duros e imperecederos, el muerto está listo para reunirse con sus antepasados, y es ello precisamente el motivo de la «gran fiesta». En los detalles de los ritos, la metáfora se elabora para proporcionar una visión del alma en esta vida y en la del más allá, y no sólo en tránsito entre las dos (Metcalf y Huntington, 1991).

Significación política de los rituales de muerte

Un aspecto de los rituales de muerte que ha recibido considerable atención es su poder de unir a las personas y, así, de legitimar a sus líderes. A.M. Hocart (1954) llegó incluso a sugerir que «los primeros reyes deben de haber sido reyes muertos», es decir, héroes fundadores que se convirtieron en el centro de un culto nacional. Los restos de los reyes del pasado constituyen a menudo una fuente de carisma que el sucesor presente trata de asumir, y el control de los ritos de muerte por el predecesor es un medio para este fin. En Tailandia y Bali, por ejemplo, los

funerales reales se celebran en una escala muy superior a la de las coronaciones. Sin embargo, estos ritos no son sólo herramientas de control en manos del *status quo*, sino que con frecuencia constituyen la palestra donde se compite y pueden, pues, poner fin a las aspiraciones de otros candidatos. Como siempre, el rol del ritual es dinámico. PM

mujeres, roles femeninos Como grupo social, las mujeres se definen generalmente en oposición a los hombres, oposición fundamentada en última instancia en las diferencias sexuales entre géneros. La definición puede parecer obvia, pero los conceptos analíticos de «mujer» y «mujeres» se ven complicados por nociones transculturales e históricas de sexo, género y sexualidad (véase ANTROPOLOGÍA FEMINISTA), así como de edad, raza y etnia. Así, cuando los antropólogos hacen referencia a las «mujeres» más bien se refieren al «sistema de sexo/género» de una sociedad, neologismo que se define como traducción cultural de la diferencia de sexos en reglas preceptivas y explicaciones adscriptivas en relación con los roles genéricos y el deseo sexual (G. Rubin, 1975, p. 159).

En una definición tan laxa, «mujeres» es tanto un hecho sociológico como una útil herramienta analítica que permite a los investigadores centrarse, por ejemplo, en los roles sociales de las mujeres en una sociedad dada o en cómo se las entiende culturalmente, y así contrastar los roles y valores sociales respectivos de hombres y mujeres o la evolución y posicionamiento de unos y otras a lo largo de su vida. Muchos de los primeros trabajos antropológicos comparaban la vida de la mujer en diferentes formaciones sociales y el valor social que se les atribuía en las SOCIEDADES DE BANDAS y en las SOCIEDADES COMPLEJAS. Por útil que sea el concepto, muchos teóricos recientes han señalado algunos de

los problemas inherentes al supuesto carácter unitario de la categoría «mujeres» si no se examinan a fondo las formas sociales, culturales e históricas con que ha sido definida y cómo otras identidades sociales como la edad, la sexualidad y la etnia alteran de manera importante la composición de esta categoría social. Qué es una mujer, qué significa serlo y cuándo deviene mujer una persona se definen y especifican de modo muy variable en las diferentes culturas, y aun en el seno de una dada cambia a lo largo de la vida y de las prácticas sexuales de la persona de sexo femenino. Entre los beduinos de Oriente Próximo, por ejemplo, son la edad y la sexualidad las que informan críticamente el significado y composición de la categoría social «mujeres» por encima del ciclo de vida del individuo. Aunque comparten un sexo común con las demás mujeres beduinas, sexo localmente opuesto al masculino, las niñas prepúberes se consideran de clase social diferente a la de las pospúberes porque su carencia de sexualidad reproductora les exime de participar en determinadas actividades culturales. De manera similar, cuando una mujer beduina alcanza la menopausia deja de pertenecer al tipo de «mujer» reproductivamente capaz. En consecuencia deja de estar sometida a muchos de los roles y expectativas culturales impuestos a las mujeres beduinas más jóvenes y fértiles (L. Abu-Lughod, 1986). También el comportamiento sexual puede comprometer la unidad del término analítico «mujeres» de otros modos, trastornando la demanda de una mujer a ocupar el rol que le corresponde por género. Dado que muchas sociedades no definen «mujer» simplemente como categoría sexual sino también como sistema genérico al que se atribuye un conjunto determinado de roles socia-

les y sexuales, las mujeres que no los cumplen son a menudo culturalmente excluidas de la categoría propia de la «mujer cabal». Donde la sociedad define la sexualidad femenina como heterosexual y pasiva, todo papel activo que desempeñe una mujer en un encuentro, o si éste es de carácter sexual y con otra mujer, puede generar dudas acerca de su femineidad esencial, ya a sus propios ojos, ya a los de la sociedad (Nestle, 1992).

Interesante a este respecto es la situación de los BERDACHE entre algunos grupos nativos norteamericanos (Roscoe, 1991). Si un muchacho o una muchacha muestra tendencia a la socialización o a participar en actividades económicas del sexo opuesto, su grupo de parentesco organiza un sencillo ritual para determinar si tienen o no espíritu berdache. En algunos grupos nativos norteamericanos el ritual consiste simplemente en persuadir al, digamos muchacho, de que entre en una choza especialmente preparada, y ofrecerle seguidamente la opción de elegir entre un arco (objeto masculino) y un hachillo (objeto femenino). Si el joven opta por el arco es educado como hombre, y como sus pares de edad, iniciado en las tareas, actividades y vida política masculinas. Si, en cambio, opta por el hachillo, se le educa como mujer entre mujeres y a menudo interviene en actos sexuales con hombres. Más que estigmatizado, en muchas sociedades nativas norteamericanas, el BERDACHE es considerado líder espiritual en razón de la naturaleza sagrada de los ESPÍRITUS berdache. En suma, las categorías sexuales (sexo anatómico) no determinan en modo alguna las genéricas: quién es hombre y quién es mujer.

Por último, las complicaciones del concepto «mujeres» surgen cuando se examina cómo se articulan éstas en identidades

basadas en el GRUPO ÉTNICO y la RAZA. Las relaciones raciales en Estados Unidos nos ofrecen un significativo ejemplo (Hooks, 1981). En el periodo previo a la guerra civil, una variedad de categorías raciales trastornó la unidad del concepto «mujeres». Por ejemplo, muchas mujeres blancas no percibían a las afroamericanas, esclavizadas en el Sur, como igual «clase de mujer» que la propia. De hecho, muchos biólogos de la época trataron de hallar diferencias sexuales no entre hombres y mujeres sino entre las mujeres de razas diferentes. Las mujeres del sur y este de Europa de las clases inferiores y las mujeres judías eran consideradas igualmente poseedoras de tipos de sexo, género y sexualidad esencialmente diferentes de los correspondientes a las mujeres blancas de clase superior.

Los roles de las mujeres

Pueden definirse como actividades propias de las mujeres (comoquiera que éstas se definan) o como aquellas adscritas a este grupo social particular. Un ejemplo del primer significado lo encontramos en el estudio de Nici Nelson (1979) del papel económico de las mujeres fabricantes de cerveza en Kenia, ocupación que como grupo les implica en complejas redes sociales y políticas que, por tanto, trascienden el grupo de parentesco inmediato. Marilyn Strathern (1988) destacó un ilustrativo ejemplo de la segunda acepción en su descripción del otorgamiento de regalos en Melanesia. Así, señaló que la acción de *ser intercambiada* es lo que constituye el referente del género femenino. Todas las cosas que se intercambian resultan feminizadas: conchas, cerdos, mujeres, y *hombres* si adquieren un «rol de mujer», por el hecho de convertirse en bien de intercambio.

Desde los inicios de la disciplina a finales del siglo XIX, los antropólogos han registrado la participación de las mujeres

en todos los aspectos de la vida social, incluso en sus roles económicos, los vinculados al ritual y a la religión, los ejercidos como madres y compañeras sexuales, y los desempeñados en la vida política de la comunidad. Pero a partir de 1970, las mujeres han sido distinguidas como centro de atención especial por los antropólogos feministas que tratan de demostrar la amplia variación que pueden mostrar los roles femeninos (véase ANTROPOLOGÍA FEMINISTA). Y han destacado que si éstos han sido ciertamente tenidos en cuenta en muchos estudios, la importancia de su práctica social ha sido con frecuencia ignorada. En trabajos anteriores se había atendido a las mujeres sólo como objeto de la acción masculina, y por tanto, de manera similar al ganado, las conchas y el dinero: objetos pasivos de intercambio entre hombres y simples peones en la pugna de éstos por aumentar su prestigio. En cambio, en la antropología feminista y en la centrada en los estudios del género, las mujeres son consideradas y estudiadas como agentes de producción cultural y de la reproducción y como negociadoras de poder en sus comunidades.

Las obras antropológicas que estudian los roles de las mujeres se basan en la importante distinción analítica entre los aspectos productivos y reproductivos de la sociedad. Esta distinción guarda a menudo relación con la división de la vida social en las esferas pública y privada (o doméstica) donde, así lo entendían en una época los científicos sociales, los hombres se implicaban en los roles productivos y las mujeres en los reproductivos. Sin embargo, la investigación reciente ha demostrado que las mujeres desempeñan un papel mucho más importante en la producción de los bienes culturales y materiales de la sociedad de lo que se había reconocido anteriormente; también que la reproducción en la fa-

milia no es ámbito de atención suya exclusivamente, pues en algunas sociedades son los hombres los que dedican una considerable cantidad de tiempo al cuidado de los hijos. Y aun en las sociedades donde éste no es el caso, las mujeres atienden a los niños al tiempo que intervienen en actividades productivas como la caza, la recolección o la agricultura, mientras que en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, las empresas adaptan cada vez más el lugar de trabajo de manera que sean consideradas las tareas reproductivas de sus trabajadores. Muchas empresas proporcionan actualmente instalaciones para el cuidado infantil próximas al centro de trabajo, de modo que padres y madres puedan interaccionar con sus hijos durante el día.

Los antropólogos han estudiado a las mujeres y a sus roles en todo el mundo, incluso en las sociedades complejas y en las SOCIEDADES IGUALITARIAS. Aihwa Ong (1987), por ejemplo, ha examinado el papel de las mujeres malayas en las fábricas japonesas de componentes electrónicos de Malasia atendiendo a las representaciones coloniales y poscoloniales de raza, género y sexualidad y a su relación con el trabajo y las prácticas gerenciales al respecto. Ong demostró que los roles económicos de las mujeres eran determinados por representaciones misóginas y racistas de su cuerpo y su cultura.

No menor ha sido el interés de los antropólogos por la dinámica de géneros en las sociedades simples y por la gran diversidad de actividades de las mujeres y por la valoración que reciben. Mientras que muchas sociedades complejas excluyen a las mujeres de figurar de manera relevante en los servicios religiosos, como es el caso de la Iglesia católica, pueden participar en plano de igualdad con los hombres en la organización y dirección de ritos religiosos en sociedades como la chambrí de Nueva Guinea, y has-

ta pueden diseñar y conducir sus propias prácticas rituales al margen de los hombres, como ocurre en la Australia central.

Importante en el estudio de las sociedades simples y complejas es la forma en que distribuyen las diversas prácticas laborales de la comunidad basándose en las diferencias de género y sexo percibidas (véase DIVISIÓN DEL TRABAJO). Influidos por las descripciones marxistas y político-económicas clásicas de la EVOLUCIÓN de la sociedad, los antropólogos señalaron inicialmente que las sociedades simples organizaban y regulaban sus prácticas laborales por casta o clase. Esta dicotomía manifiestamente simplista ha demostrado ser falsa. Los arapesh de Nueva Guinea, por ejemplo, dividen los trabajos de la comunidad como sigue: «La preparación de la comida de cada día, la recogida de leña para el fuego y de agua, el desyerbe y la limpieza son trabajos de mujer; la cocción de la comida ceremonial, el transporte de cerdos y troncos pesados, la construcción de viviendas, el cosido de techumbres, el clareo y vallado, la talla de la madera, la caza y el cultivo de ñames son trabajos de hombre» (M. Mead, 1935, p. 54). Sin embargo, sus vecinos chambrí no diferencian el trabajo por géneros (F. Errington y Gewertz, 1987). Las sociedades complejas, a su vez, muestran una pronunciada división por géneros, complicada no obstante por intersecciones por etnia, religión e identificación de clase. EP

Véase también MASCULINIDAD, SEXO.

Otras lecturas: Bossen, 1984; P. Caplan y Bujra, 1979; Etienne y Leacock, 1980; Leacock y Safa, 1986; Sacks y Remy, 1984; Westwood, 1984; K. Young *et al.*, 1981; Zavella, 1987.

música Sonido modulado significativamente y analíticamente distinguible del LENGUAJE, con el que está estrechamente correlacionado. Los estudios trans-

culturales comparados apoyan la observación de Aristóteles de que «no es fácil determinar la naturaleza de la música». Ubicua, pero muy específica de cada cultura, la música se usa para culturizar a los niños, señalar importantes cambios en el ciclo vital, curar la enfermedad, comunicarse con lo sobrenatural, organizar actividades de subsistencia, apoyar (o criticar) al poder político y proporcionar placer sensual y estímulo intelectual. Incluso donde la música es diseminada por los medios de comunicación de masas y se considera primariamente como forma de entretenimiento, persiste su notable eficacia como expresión de identidad individual y comunitaria.

El antiguo término griego *mousiké*, que englobaba a la poesía, la matemática, la acústica y la ética, sugiere un precedente etimológico de las definiciones inclusivas y flexibles de la música adoptadas por los antropólogos. Aunque todas las sociedades presentan expresiones acústicas que cabe englobar en el término «música», las formas sonoras precisas y los conceptos, valores y técnicas subyacentes a su producción varían considerablemente. Por consiguiente, el estudio transcultural de la música debe centrarse tanto en la interpretación de los sonidos musicales como en el contexto social en el que se producen y aun en sus propias características más superficiales. Contrariamente a la repetida declaración de que la música es una especie de «lenguaje universal», su significado tiene que ver tanto con las experiencias previas y las expectativas del oyente como con la cualidad de los propios sonidos. Las actuaciones de una orquesta de trompetas de África, de una compañía de ópera china, de una banda militar o de un conjunto de música de cámara vanguardista pueden ser calificadas de caos sónico por oyentes no familiarizados con los principios generadores subyacentes a la música expresada, y una

marcha militar que evoca orgullo nacionalista en un oyente puede encerrar significado sexual para otro. En algunas culturas, el concepto de música puede incluir también fenómenos que no producen imagen acústica alguna, como los recuerdos, los sueños y las visiones musicales y otras formas de experiencia acústica internalizada.

El sonido musical puede analizarse en componentes como el tono (experiencia humana de la frecuencia), el ritmo (pautas de organización temporal), la textura (interacción acumulativa de papeles o voces individuales) y el timbre (calidad del sonido). Los materiales sónicos usados para la construcción de la música y los procedimientos para su combinación varían considerablemente. En algunas tradiciones, las melodías (secuencias de tonos para crear una figura coherente) se componen de sólo tres o cuatro tonos, mientras que en otras se hace uso de siete o más, aumentados por complejas variaciones «microtonales» (intervalos más pequeños que el semitono de la escala común occidental). Aunque casi toda la música que se produce se basa en pautas de repetición y variación, las formas específicas van desde la repetición estricta de una corta frase melódica a los ricamente elaborados (y muy diversos) procedimientos de «tema y variación» de la música «clásica» eurasiática. Sin embargo, el recurso a la repetición no implica «simplicidad» musical; en muchas tradiciones musicales subsaharianas, múltiples fragmentos repetidos se escalonan en el tiempo para crear texturas polifónicas de gran complejidad.

El papel del músico difiere notablemente de una sociedad a otra. En los sistemas jerárquicos, el derecho a realizar determinadas formas de música puede restringirse a miembros de estirpes, ligas o castas concretas, y el adiestramiento de los músicos es a veces sumamente espe-

cializado. Por el contrario, en pueblos relativamente igualitarios como los bambuti de los bosques tropicales de África Central (Turnbull y Chapman, 1992), los kabuli de Nueva Guinea (Feld, 1982) y los suyá de la Amazonia brasileña (Seeger, 1990) se espera que cualquier adulto socialmente competente sea capaz de hacer música.

La capacidad de la música para establecer espacios especiales de experiencia, aparte de los ritmos mundanos de la vida cotidiana, proporciona a los intérpretes hábiles una fuente única de poder (a veces considerada con ambivalencia). Si la música carece típicamente de la especificidad denotativa del habla, también extrae su potencia de su capacidad de superar, y en ocasiones incluso poner en tela de juicio, las proclamas retóricas de la veracidad del lenguaje. Cuando éste y la música se combinan—como en la canción o en géneros instrumentales que incorporan partes discursivas habladas—se logran formas de

COMUNICACIÓN poderosas y semánticamente complejas.

Aunque el estudio antropológico de la música se ha centrado típicamente en su producción en diferentes contextos culturales, debiera observarse que la propia música es a menudo contexto de otras formas de comunicación e interpretación simbólicas. La literatura etnográfica proporciona numerosos ejemplos de la capacidad de los músicos para establecer marcos de metacomunicación en cuyo seno los individuos tienen licencia para comportarse de manera extraordinaria. Las radiantes propiedades del sonido musical pueden usarse para ocupar, tejer y domesticar el espacio social, o para intensificar y centrar la experiencia de los participantes en ritos. Físicamente efímera, invisible, pero poderosa en sus efectos emocionales y cognitivos, la música adopta muchas formas y sirve para muchos fines. CW

Véase también ETNOMUSICOLOGÍA.

Otras lecturas Blacking, 1973; Keil y Feld, 1994; Merriam, 1964.

nacimiento Fruto del esforzado y laborioso trabajo de las mujeres para contraer los músculos del útero y expulsar a su cría del mundo interno privado de sus matrices al mundo mucho más grande de la sociedad y la cultura. Aunque el parto es un hecho universal de la fisiología humana, dónde, cómo y con quién, y a veces incluso cuándo ha de parir la mujer son variables que pueden ser culturalmente determinadas.

La adopción de la postura erguida necesaria para la locomoción de la especie humana complicó el acto del nacimiento de ésta en mayor medida que en otros primates superiores, cuya locomoción cuadrúpeda posibilita el alineamiento de la pelvis y facilita el descenso directo de la cabeza fetal, mientras que la cría humana ha de girar a medida que desciende pelvis abajo (Trevathan, 1987). Inmediatamente después del nacimiento, las crías de los primates pueden subirse a la espalda de la madre y sujetarse a ella; los niños humanos, que nacen antes en su ciclo de desarrollo dado el mayor tamaño de su cerebro, están relativamente indefensos al nacer y requieren atención inmediata. Estos factores pueden haber propiciado la evolución del nacimiento para convertirse en un proceso de gran importancia social; en pocas sociedades paren las mujeres solas y sin ayuda. El hecho es que es razonable suponer que la intervención de la comadrona debe haberse producido desde el mismo principio (Trevathan, 1987). La presencia de otras mujeres puede haber potenciado el éxito del proceso del nacimiento a medida que adquirirían habilidades tales como girar al feto *in utero*, ayudar a la rotación de la cabeza y los hombros en el momento del parto o masajeando el útero de la parturienta y administrando hierbas para detener la hemorragia posparto. La naturaleza social y el significado del