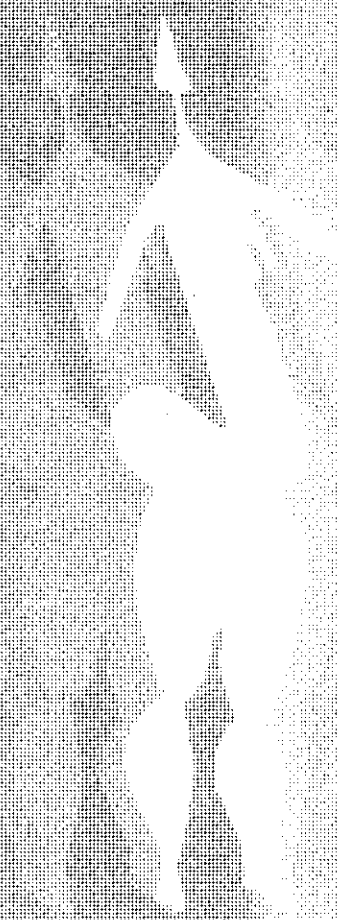


Diccionario de Antropología

Thomas Barfield [Ed.]



PREFACIO

Durante el siglo pasado la antropología dejó de ser una oscura disciplina relacionada sobre todo con el estudio de culturas exóticas para convertirse en una ciencia social contrastada que ha contribuido en gran manera a la comprensión de nuestro entorno. La antropología dio inicio al estudio transcultural del parentesco y la organización social, introdujo el concepto de relativismo cultural en el lenguaje corriente y promovió el uso de la observación participante como herramienta de investigación. Asimismo, la perspectiva holística y transcultural ha encontrado un tesoro escondido de datos y teorías que han suscitado la atención tanto de los investigadores como de los lectores en general. ¿Cómo iba a ser de otro modo? Su objeto son los seres humanos, un tema siempre fascinante para investigadores y lectores, que al fin y al cabo también lo son.

A pesar de todo el interés público por la antropología, se echa de menos en la especialidad un texto de consulta breve y accesible que aporte, de un modo claro y conciso, explicaciones sobre las cuestiones importantes, los conceptos más significativos, las metodologías y las teorías de la antropología, junto con una guía de la principal bibliografía sobre estos temas. Hay, claro está, una buena cantidad de libros de texto (con debilidad por generalizaciones que se repiten fácilmente) y una amplia bibliografía de publicaciones especializadas (destinadas a unos cuantos especialistas del mismo signo), pero entre lo uno y lo otro apenas si hay nada. El *Diccionario de antropología* aspira a cubrir ese hueco.

La necesidad de una obra como ésta es clara. A medida que la antropología se ha desarrollado y especializado, se ha hecho paulatinamente más difícil evaluar el estado de la especialidad. Esto se debe en parte a que el número de antropólogos profesionales ha aumentado tanto, y son tan variados los temas investigados, que no es posible mantenerse al corriente de todos ellos, ni tan siquiera de los trabajos que se llevan a cabo en la especialidad. No obstante, a pesar de este crecimiento, los antropólogos todavía se consideran a sí mismos como miembros de una comunidad de relaciones interpersonales directas en cuyo seno las tradiciones se transmiten mejor de forma oral: si necesitamos saber algo, preguntémosle a alguien. En realidad, para muchas generaciones la antropología no ha sido esa clase de comunidad, y por mucho que lo deseemos no lo será de nuevo.

Un problema más profundo, común también a otras ciencias sociales, lo constituye la tendencia cada vez mayor en los especialistas de escribir únicamente para alguien igual que ellos, valiéndose a menudo de teorías impregnadas de jerga. Las discusiones en el seno de la especialidad toman a menudo un cariz abstruso e irrelevante, incluso cuando se centran en cuestiones de gran interés e importancia. Esto no siempre fue así. A comienzos del siglo XX, los antropólogos sintieron la obligación de escribir no sólo para otros especialistas, sino también para un público cultivado. Los libros de Margaret Mead y de Bronislaw Malinowski se hicieron famosos mucho más allá de los límites de la antropología académica porque, además de describir los comportamientos de otras culturas, se ocupaban de cuestiones que preocupaban ampliamente en su propia cultura.

Hoy día, con las discusiones públicas sobre cuestiones tales como el «choque de civilizaciones», el multiculturalismo, el género, la etnicidad, la estructura de la familia, las reivindicaciones religiosas y los problemas relacionados con el cambio económico,

la antropología debería ocupar un primer plano. Sin embargo, al igual que «el perro que no ladraba» de Sherlock Holmes, la antropología es una voz extrañamente ausente de las discusiones sobre cómo enfocar mejor el conocimiento. Una disciplina que, en vez de preguntarse por qué se la ignora, debiera haber refunfuñado (y quizá morder) frente a quienes sostienen ideas y teorías basadas en nociones etnocéntricas y en construcciones estrechas del potencial humano. Mientras que algunos antropólogos dan por sentado que los lectores corrientes no pueden apreciar sus ideas porque éstas son demasiado ricas y pormenorizadas o sofisticadas desde un punto de vista teórico, una respuesta más sencilla sugiere que los antropólogos no han puesto realmente todo su empeño en explicar lo que hacen y por qué es importante. Un objetivo de este *Diccionario* es facilitar un primer acceso inteligente al mundo de la antropología. Si la especialidad es ahora demasiado amplia y conflictiva para que una única voz la represente, tal vez la variedad de entradas recogidas (obra de más de 125 antropólogos) aportará ejemplos de cuánto ofrece la disciplina a quienes sepan orientarse.

Estructura del diccionario

El uso del término «antropología» varía según la tradición nacional. En Gran Bretaña significa normalmente antropología social, mientras que en los Estados Unidos incluye también la antropología cultural, la arqueología, la antropología biológica y la lingüística. Su uso en el continente europeo difiere más incluso. Hemos dividido las diferencias: este *Diccionario* se centra ante todo en los temas de la antropología social y cultural, pero además recoge temas conexos de arqueología, antropología biológica y lingüística. No obstante, el volumen no puede cubrir en detalle todos los aspectos de la especialidad. Se trata, claro está, del primer y principal diccionario de la disciplina antropológica —conceptos, teorías y enfoques— y de una guía de la misma, y no de una enciclopedia al igual que algunos recientes ejemplos significativos.

Por esta razón las entradas descriptivas acerca de culturas específicas están ausentes *per se*. Dicho esto, y por medio de los abundantes ejemplos aportados en las entradas, todo el que lea este *Diccionario* no podrá dejar de descubrir un amplio consenso sobre la diversidad y en algunos casos la unidad de la naturaleza humana y sus manifestaciones en la cultura y la sociedad.

El núcleo de interés está en la contribución de la antropología a la ciencia social y no únicamente en las preocupaciones inmediatas de la disciplina. En los más de 500 epígrafes se incluyen breves definiciones de términos que los antropólogos utilizan habitualmente, entradas temáticas sobre conceptos antropológicos importantes y enfoques teóricos, y entradas generales sobre algunas de las especialidades más extendidas de la disciplina. Hay además un pequeño número de biografías de antropólogos ilustres que han de servir para ampliar las entradas temáticas. Hemos dado prioridad a las entradas sobre antropólogos fallecidos que no pueden expresarse más por sí mismos, si bien hemos recogido también a algunos académicos en activo a quienes se cita muy a menudo.

Rogamos a nuestros colaboradores que aportasen materiales de extensión equilibrada de los temas que se les habían asignado, pero no hemos privilegiado ningún enfoque teórico particular ni hemos pretendido reunir a espíritus afines. En realidad, algunos colaboradores estaban en desacuerdo con otros, a menudo profundamente, sobre temas específicos. En estos casos, mi tarea como responsable de la edición no fue esconder tales desacuerdos sino asegurarme de su exposición equilibrada, cuando no

en una única entrada, si al menos mediante referencias cruzadas en otras entradas o aportando referencias de publicaciones que expresen un punto de vista diferente. Por esta razón, hemos asignado un espacio generoso a las referencias bibliográficas, de modo que aquellos lectores que deseen profundizar dispongan de las herramientas para hacerlo. La bibliografía general contiene casi 3.000 referencias diferentes (incluyendo los subtítulos, puesto que muchos títulos son imprecisos) e información sobre las fechas originales y los lugares de publicación de las obras traducidas.

El *Diccionario* no intenta, al modo de la Académie française, establecer o asentar los límites de un vocabulario canónico. Sin embargo, los elementos de un lenguaje común forman la base de una comprensión colectiva que resulta vital en cualquier tipo de empresa científica o intelectual. La labor que aquí se lleva a cabo explicando el lenguaje y los conceptos de antropología tal como se utilizan corrientemente —sin ocultar aquellas áreas donde existe una discrepancia sobre su significado— no es en modo alguno una aventura poco ambiciosa en una materia caracterizada a lo largo de su historia tanto por la discordia como por el acuerdo. Con su éxito, espero que esta obra preste un valioso servicio, no sólo a los estudiantes de antropología, sino también a aquellos estudiantes y académicos de las disciplinas colindantes (de los que al parecer hay un número prometedor), que aspiran a saber con mayor claridad de qué estamos hablando, qué clase de comprensión estamos persiguiendo y qué podemos ofrecerles que sea útil.

THOMAS BARFIELD

CÓMO USAR EL *DICCIONARIO*

El *Diccionario* contiene más de quinientas entradas individuales listadas por orden alfabético según las palabras de encabezamiento. Las *VERSALITAS* dentro del indican referencias a entradas o palabras relacionadas. Tales indicaciones aparecen sólo una vez por cada entrada, a veces en forma algo distinta de la voz principal (por ejemplo, «SOCIOBIOLÓGICO» en lugar de «SOCIOBIOLOGÍA»), para evitar círculos viciosos lingüísticos. Al final de cada voz principal, en «véase también» aparecen otras referencias útiles no citadas en el texto.

Las referencias bibliográficas aparecen en formato autor-fecha en el texto (por ejemplo, Malinowski, 1922). Cuando dos o más autores comparten un mismo apellido, se incluyen suficientes nombres propios para diferenciarlos. Muchas voces incluyen una sección de «otras lecturas» con sugerencias no mencionadas en el texto. La bibliografía general integrada al final del *Diccionario* contiene la referencia completa de las obras citadas. La bibliografía menciona sistemáticamente la primera fecha de publicación (y, para las obras traducidas, la fecha de su primera edición en inglés), salvo cuando se trata de ediciones revisadas. En el caso de las obras traducidas también hemos incluido título, lugar y fecha de publicación en su idioma original. De este modo se preservan tanto la coherencia entre las voces como un sentido cronológico del desarrollo de la disciplina, aunque también haya disponibles reediciones o ediciones de bolsillo más recientes. Muchas antologías vuelven a incluir viejos artículos y resultan más fáciles de encontrar que las viejas revistas donde se publicaron los originales. Por ello, siempre que nos ha sido posible hemos incorporado el nombre completo del autor, con el fin de facilitar el acceso a bases informatizadas de datos susceptibles de incluir estas nuevas ediciones.

Los autores han firmado sus voces con iniciales, cuya lista, con sus nombres y sus respectivas afiliaciones institucionales, aparece en las páginas 15-19.

abogacía cultural Véase DERECHOS HUMANOS.

actos verbales Se dice de aquellas formas de comportamiento verbal que surten efectos sociales. El término deriva del filósofo de la lengua John Austin y su obra *How to do things with words* (1962). Austin se sintió intrigado por formas del LENGUAJE que quedan al margen de criterios de veracidad o falsedad porque su emisión es un acto reconocible e infalseable. Un ejemplo común es el del sacerdote que al decir «Os declaro marido y mujer» casa a dos personas. Estos actos verbales satisfacen pruebas de «felicidad» más que de verdad. El pronunciamiento del ministro de la ceremonia no es feliz (es decir, no funciona correctamente) si la pareja no pretende casarse, si uno de sus componentes ya está casado, o si el ministro no está ordenado como tal. Las promesas, juramentos y asertos son otros tantos ejemplos de acto verbal. La obra de Austin en el ámbito de la teoría de los actos verbales fue elaborada por John Searle (1969) e incorporada al esquema de Dell Hymes (1974) sobre «etnografía de la comunicación». Recientemente ha pasado a ser componente crucial del floreciente campo de la teoría de la representación. WBe

Véase también COMUNICACIÓN, SOCIOLINGÜÍSTICA.

aculturación Es el proceso de cambio cultural que se desencadena a raíz del encuentro o contacto entre dos sistemas culturales autónomos, y que produce un aumento de las semejanzas entre ambos. Siempre implica un proceso complejo de interacción con procesos sociales concomitantes, cuyos parámetros se expusieron con rigor en dos importantes memoranda realizados por encargo del Consejo de Investigación en Ciencias

Sociales (Redfield *et al.*, 1936; Broom *et al.*, 1954). En este tipo de conjunción de culturas, la cultura donante puede no presentar la totalidad de sus elementos culturales, y el propio sistema de valores de la cultura receptora actúa a veces cribando o modificando algunos de esos elementos. La aculturación también puede producirse de forma muy estructurada socialmente, como en el caso de conquista u otras situaciones de desigualdad social o política, que canalizan el flujo de elementos culturales. La aculturación subsume otros muchos procesos, entre ellos la DIFUSIÓN, la ADAPTACIÓN reactiva, diversos tipos de reorganización social y cultural tras el contacto, y la «desculturación» o desintegración cultural. Entre la gama de ajustes resultantes cabe incluir la conservación de una considerable autonomía cultural («pluralismo estabilizado») o, lo que es más habitual, la asimilación del grupo más débil por el más fuerte, y (aunque raras veces) la fusión cultural, por la que dos culturas intercambian suficientes elementos para producir una cultura distinta.

Dado que la aculturación implica la interacción de dos o más grupos diferentes, la interacción social entre ellos condiciona profundamente el resultado final. La presión social extrema presente en un proceso de conquista, por ejemplo, puede acabar neutralizando los mecanismos que habrían permitido al grupo conquistado preservar su cultura. También puede ocurrir que un alto grado de cerrazón permita preservar una cultura políticamente débil a pesar de unas condiciones en apariencia desfavorables. Además, un acercamiento cultural (aculturación) puede no ir acompañado de acercamiento social simétrico (asimilación) si, por la razón que sea, un grupo se niega a validar la aculturación del otro. TG

adaptación Hace referencia a (1) cambios en frecuencias de genes que confieren ventaja reproductiva a una población en un medio determinado; y (2) cambios fisiológicos y socioculturales que mejoran la salud y el bienestar individuales. El concepto de adaptación es primordial en la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, aunque algunos estudiosos prefieren centrarse en la adaptación evolutiva y genética (un lento proceso demográfico que incluye procesos aleatorios de selección natural) mientras otros prefieren privilegiar los procesos históricos y de comportamiento. Todos coinciden en que los organismos individuales, incluidos los seres humanos, responden al medio en que viven.

Los individuos pueden responder a los cambios de su medio mediante ajustes morfológicos y funcionales. Estos ajustes son de tres tipos: regulativos, aclimatativos y evolutivos. Los ajustes regulativos, que incluyen una parte importante del comportamiento, se producen rápidamente y reflejan la flexibilidad fisiológica y de comportamiento de nuestra especie. Las prácticas culturales relativas al vestido y a la vivienda suelen reflejar, aunque no siempre, un esfuerzo por alcanzar un nivel aceptable de protección frente a los elementos (por ejemplo, adaptación). Las respuestas aclimatativas tardan más en operar que las regulativas porque requieren un cambio en la estructura del organismo, como por ejemplo el aumento muscular para abordar tareas físicamente duras o, en regiones de montaña, un volumen mayor de sangre para llevar más oxígeno a las células del cuerpo. Las respuestas evolutivas o de comportamiento, al contrario que las otras dos, no son reversibles y se producen durante el crecimiento y desarrollo de un individuo en respuesta a la severidad de las condiciones medioam-

bientales existentes. Un niño que crece a gran altitud desarrollará unos pulmones más voluminosos y una capacidad torácica mayor para enfrentarse más eficazmente a una mayor carencia de oxígeno (Moran, 1979).

Las explicaciones en antropología han fluctuado en el tiempo según el rol otorgado al concepto de adaptación. Algunas parecían implicar una incapacidad humana para superar condiciones medioambientales adversas (Glacken, 1967), pero la teoría de la evolución y la genética modernas han puesto en tela de juicio estas ideas simplistas de determinismo medioambiental (R. Foley, 1987). Se pueden conocer las funciones y las formas del organismo mediante un análisis minucioso de los complejos procesos de interacción entre los individuos y el paisaje. En la teoría de la evolución la influencia del medio ambiente sobre el genotipo es indirecta. Los cambios adaptativos de cualquier organismo, incluida nuestra especie, están mediatizados por el material genético hereditario transferido de una generación a otra. La adaptación biológica casi nunca es perfecta, y ello es así porque entran muchos factores, como por ejemplo las mutaciones y los flujos genéticos, la oportunidad evolutiva, los límites físicos, los problemas de distribución y la naturaleza cambiante del medio (Ricklefs, 1973). Por muy bien adaptada que esté una población, siempre se producen nuevas mutaciones aleatorias (y diversidad de comportamiento), que se introducen y difunden de manera regular en una población, hasta producir el cambio.

La adaptación es esencialmente un compromiso. Los resultados casi nunca constituyen la solución «óptima», pero representan el azar, la competición y la oportunidad. Porque el medio está siempre en perpetuo cambio, las poblaciones incorporan sin cesar rasgos de comporta-

miento, fisiológicos, evolutivos y genéticos innovadores, y sus interacciones son complejas y sumamente impredecibles. Esta dimensión interactiva de la adaptación ha conocido un avance en los últimos años gracias a la especialidad de la «ecología histórica». Este enfoque (véase Crumley, 1994) parte de la premisa de que el comportamiento humano es contingente y decididamente capaz de superar las «limitaciones medioambientales». Así, una población confrontada a suelos pobres podría mejorar su situación económica mediante cambios en la distribución de la fuerza de trabajo, en la capacidad tecnológica y en los objetivos políticos. Se empieza a reconocer que los humanos no sólo se adaptan, o se ajustan, a lo que el medio les depara, sino que se esfuerzan por cambiar el impacto del medio físico sobre ellos. Y esto no es una capacidad reciente que haya surgido con el avance tecnológico contemporáneo; ha estado ahí desde el comienzo de nuestra especie y puede observarse en diversas técnicas agrícolas, como la construcción de terrazas, el alomado y el uso del estiércol como abono (Moran, 1990).

EFM

Véase también AGRICULTURA, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, SOCIOBIOLOGÍA.

Lecturas recomendadas Netting, 1986; Rappaport, 1967; Eric Smith y Winterhalder, 1992; B. Turner *et al.*, 1990.

adivinanza Es el proceso en el cual se utilizan medios RITUALES para revelar cosas ocultas a la percepción ordinaria, como la información sobre acontecimientos futuros, las causas de una enfermedad, la identidad de los hechiceros... en realidad, cualquier cosa que no pueda averiguarse mediante métodos profanos de investigación. La adivinanza se practica en todas las sociedades y adopta una amplísima variedad de formas, como el ORÁCULO y el AUGURIO.

El propósito de la adivinación varía según las preocupaciones e intereses de cada cultura. En muchas culturas africanas, por ejemplo, donde la HECHICERÍA es un factor importante en las relaciones sociales, la adivinación se utiliza sobre todo para identificar y prevenir la actividad de los hechiceros o hechiceras (Mair, 1969, pp. 76-101). Un azande que ha estado enfermo o ha sufrido una desgracia puede elegir entre una serie de oráculos para intentar saber quién lo ha hechizado; pero también puede celebrar una ceremonia para que un especialista foráneo adivine públicamente quién es el culpable (Evans-Pritchard, 1937). En sociedades cazadoras, la adivinación puede utilizarse para saber dónde hay caza y cómo superar una mala temporada de caza. En el suroeste americano, donde el acceso al agua es vital y difícil para los granjeros, adivinar la ubicación de los recursos de agua mediante la vara adivinatoria se ha convertido en una actividad particularmente elaborada. En casi todas las sociedades se utiliza la adivinación privada para descubrir detalles sobre el futuro personal: las chicas americanas, por ejemplo, cuentan con una serie de procedimientos para descubrir con quién se casarán y cuántos hijos tendrán. Cuando la adivinación indaga sobre el origen o la causa de una desgracia, suele proporcionar al mismo tiempo el remedio. Este remedio implica muchas veces la reparación de la negligencia ritual que causó el problema. Los sisala de Ghana, por ejemplo, suelen consultar a un adivino o adivina cuando están enfermos. El adivino casi siempre descubre que han omitido algún deber ritual, y que los ofendidos ancestros infligen ese mal como castigo. Mediante un determinado sacrificio, el paciente puede apaciguar a los dioses y evitar males mayores. Si la responsabilidad recae en la hechicería, pueden pedirse explicaciones al

hechicero y exigirle que cese en sus actividades (Mendonça, 1989). Y allí donde los enconados conflictos interpersonales han envenenado la vida del grupo, el remedio puede consistir en dirimir y solucionar esos conflictos públicamente (V. Turner, 1961).

Muchas ceremonias de adivinación se basan en el AUGURIO, en la interpretación de hechos aleatorios y fortuitos. Una ceremonia produce fenómenos que escapan al control humano: una serie de azares concatenados, por ejemplo, o una determinada pauta en la distribución de las cartas, o la disposición de las entrañas de un animal. Puesto que el control humano es imposible, toda pauta puede atribuirse a agentes sobrenaturales. En Dinamarca, cuando un pentecostalista busca orientación, introduce la mano en un recipiente lleno de tiras de papel, cada una conteniendo un verso bíblico impreso. Dado que las tiras son todas iguales, la elección de una determinada tira se considera obra de Dios, y el verso impreso en ella un mensaje divino. Al producir un hecho fortuito, la adivinación interpretativa abre un espacio para que las señales sobrenaturales se manifiesten.

Tales señales o signos son visibles para todos los presentes; pero en muchos casos pueden ser interpretados sólo por especialistas rituales o adivinos. Los adivinos poseen una formación especial en cuanto a su capacidad de adivinación, adquirida por lo general gracias a un prolongado aprendizaje. Pero el hecho más importante es que los adivinos suelen poseer un don especial, una capacidad sobrenatural que les permite ver lo que otros no pueden ver. En muchos casos poseen una capacidad especial para ser poseídos por los espíritus que dirigen sus acciones. Un adivino ndembu, por ejemplo, aparece poseído por una sombra durante una ceremonia de adivinación; y es la sombra que habla a través de la persona poseída

la que de hecho identifica las causas de la indisposición o de la enfermedad. En otros casos, como en la vara para detectar agua, o en el CHAMANISMO, el adivino aparece investido de un poder especial. Los primeros antropólogos, como FRAZER y TYLOR, estudiaron principalmente las dimensiones intelectuales de la adivinación: por qué esas ceremonias, en apariencia tan fraudulentas para el ojo científico, les parecían reales a los primitivos. Otros autores más tardíos se interesaron, en cambio, por las funciones sociales y simbólicas de la adivinación. Victor TURNER (1968), por ejemplo, constataba que, entre los ndembu, la adivinación mediante hechicería servía para revelar y curar tensiones y divisiones sociales. A la hora de valorar los candidatos acusados de hechicería, un adivino miraba primero a cuantos guardaban rencor o animosidad hacia la víctima. Al sacar a la luz públicamente esta hostilidad y prescribir remedios, el adivino ofrecía una oportunidad para la expresión y la resolución de los conflictos locales. También entre los sisala la adivinación sirve para exponer a la luz las transgresiones sociales y fuerza a los transgresores a reconocer y a reparar su delito. Al ofrecer una causa socialmente relevante de la enfermedad o de la desgracia, la adivinación las convierte en instrumentos para diagnosticar y tratar los problemas sociales. Omar Khayan Moore (1957) sugería, a su vez, que la adivinación relativa a la caza también es eficaz desde el punto de vista práctico; desde el momento en que permite que los procesos fortuitos determinen el curso de acción del grupo, la adivinación puede ofrecer una salida a pautas improductivas o bloqueadas.

AB

Véase también RELIGIÓN, RITUAL, SACRIFICIO, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Lecturas recomendadas Frazer, 1890; Grindal, 1983; Malinowski, 1948.

adolescencia Es una etapa de la vida entre la infancia y la vida adulta reconocida en muchas, aunque no todas, las culturas humanas (Schlegel y Barry, 1991). En tanto que transición biológica, la adolescencia está marcada por el paso por la pubertad, asociada a un repentino crecimiento, al desarrollo de características sexuales secundarias y, más crucial aún, al desarrollo de la capacidad reproductiva. En tanto que etapa social, la adolescencia reclama la reincorporación social de individuos en proceso de maduración biológica a la vida cultural de su comunidad en otros términos. En algunas culturas el inicio de la adolescencia tiene lugar antes que los cambios biológicos mediante ritos asociados al ciclo vital (*life-cycle rites*) o mediante el matrimonio infantil, pero en todas las culturas la pubertad tiene importantes repercusiones sociales. Un tema recurrente en antropología ha sido distinguir en la adolescencia lo que está determinado por la cultura de lo que está determinado por la biología (M. Mead, 1928).

La transformación del estatus social asociada a la transformación del cuerpo en la pubertad puede conllevar una reorganización radical del autoconocimiento y del comportamiento social de un individuo. En algunas sociedades esta ruptura es drástica y espectacular, y viene marcada por cambios en la indumentaria y en el porte, y por la asunción de nuevos derechos y responsabilidades. En otras, los cambios son más graduales, y se aprecia una mayor continuidad entre la infancia y la adolescencia (y entre la adolescencia y la vida adulta). La experiencia, los roles sociales y la socialización de los adolescentes puede diferir según el género, de manera que los varones se organizan más frecuentemente en grupos de pares, o de edad, relativamente separados del

ámbito doméstico, y las mujeres aparecen más plenamente integradas en las unidades domésticas. Los intereses sexuales y la cuestión de los futuros roles son dominantes en la adolescencia, y los grupos de edad suelen asumir un rol aún más importante que antes. El intervalo socialmente definido entre la infancia y la vida adulta puede ser o relativamente breve (de dos a cuatro años), como en las sociedades donde el matrimonio, la maternidad y una mayor responsabilidad se asumen justo después de la pubertad y la menarquía, o relativamente prolongado, como en las sociedades industriales (Schlegel y Barry, 1991). Mientras que la biología de la adolescencia puede ser una constante, los cambios en las condiciones históricas de la vida cultural pueden provocar cambios en la organización social de la adolescencia que redefinen el significado de la adolescencia y la forma de experimentarla (Burbank, 1988) SP Lecturas recomendadas Condon 1987; S.S. Davis y Davis, 1989; Moffatt 1989; Schlegel, 1995.

adopción «En casi todas las sociedades existen protectores y benefactores de los más jóvenes además, o en lugar de, los padres. La llamada paternidad jurídica, que incluye diversas formas de adopción... no es un hecho infrecuente» (E. Parsons, 1906, p. 112). La primera observación es cierta; la segunda, al destacar la paternidad como relación legal, es menos cierta y menos universal. Las sociedades occidentales establecen convencionalmente una clara distinción legal entre el cuidado de niños ajenos (dar cuidados parentales a otros) y la adopción (el acto legal de asumir la responsabilidad parental de un menor nacido de otros padres «como si» el niño fuera propio). Pero en muchas sociedades esta distinción legalista tiene poco o ningún sentido (J. Goody, 1976, pp. 66-85).

Por ejemplo, hubo un intento por definir lingüísticamente la adopción en términos de utilidad y sin sesgos culturales, al menos en las sociedades de Oceanía, y se describía la adopción como aquel procedimiento habitual y opcional encaminado a tomar como propio un niño nacido de otros padres (Carroll, 1970, p. 5). Pero Carroll mismo tuvo dificultades a la hora de depurar esa definición para hacerla aplicable a todos o a la mayoría de casos etnográficos, porque la definición presupone, incorrectamente, que las definiciones de «niño» o «padres» son uniformes en todas las culturas.

La adopción en Oceanía es una mera transacción entre parientes próximos, y la adopción de extraños es muy poco frecuente, si bien en el siglo XIX las familias maoríes nativas de Nueva Zelanda adoptaron a niños europeos (Else, 1991, p. 179). En muy contadas ocasiones implica procedimientos legales formales, salvo en lugares como Hawái y Nueva Zelanda, donde puede haber presiones gubernamentales y sociales para adecuarse a las convenciones occidentales. En Oceanía, dar un niño a otros en adopción se considera, por lo general, un acto de generosidad y de amor, y es mucho más frecuente que, por ejemplo, en Estados Unidos, donde se estima que sólo un 2% de los niños son adoptados. Los norteamericanos que dan un niño a otras personas suelen quedar estigmatizados. A partir de esta comparación entre culturas Carroll (1970, p. 7) concluía:

Las características de los adoptantes y de quienes dan en adopción, las motivaciones de quienes adoptan y las de los padres biológicos, la forma social del proceso de adopción y el significado cultural del acto son muy diferentes en Oceanía oriental y en Estados Unidos

A pesar de estas dificultades terminológicas y taxonómicas, el estudio de las responsabilidades, compartidas o no, relati-

vas al bienestar infantil por parte de individuos distintos de los padres biológicos puede arrojar luz sobre otros factores de la vida. Actualmente, en Estados Unidos, quienes se hallan directamente implicados en un proceso de adopción —incluidos asistentes sociales, agencias privadas y servicios sociales públicos— suelen referirse a ella metafóricamente como el «triángulo adoptivo» o la «triada», es decir, los adoptados, los padres adoptivos y los padres biológicos. Casi todo el esfuerzo está dirigido a mejorar la calidad del ajuste psicológico individual a la realidad de la adopción y también a saber si los «lazos» entre los individuos de la triada creada por el nacimiento y la adopción tienen que ser socialmente reconocidos y notorios (J. Strauss, 1994). Se presta mucha atención a los «derechos» de los individuos implicados. Esta forma de entender la familia y la adopción contrasta con la de los maoríes neozelandeses, donde no existe el sentido de propiedad sobre los niños (Else, 1991). Los niños maoríes conocen muchos hogares pero sólo una *whanau* (familia). Y por lo general los niños «adoptados» conocen tanto a sus padres biológicos como a sus padres adoptivos. Los términos para designar a quienes adoptan y a quienes dan en adopción son muy cariñosos y positivos, y la relación entre ambas partes es una relación abierta, «puesto que es necesario transmitir conocimientos sobre los lazos de parentesco, las líneas de descendencia y los nexos con la tierra» (Else, 1991, p. 177). Este ejemplo demuestra que la adopción, en tanto que categoría de significado, y la adopción como práctica social, es problemática. La adopción desmiente lo que David Schneider llama vías «biologistas» de marcar y definir el carácter, la naturaleza y el comportamiento humanos (D. Schneider, 1984, p. 175). Pero el estudio de la adopción puede ser una forma de

explorar no sólo la naturaleza del PARENTESCO en distintas sociedades, sino también los significados y las implicaciones de conceptos tales como identidad, FAMILIA, RAZA, GRUPO ÉTNICO y NACIONALISMO (Terrell y Modell, 1994). JT Lecturas recomendadas J. Bates, 1993; Brady, 1976; R. Levy, 1975; M. Marshall, 1977; Modell, 1994.

afines Son consanguíneos/as de un esposo o esposa. En el sistema de parentesco angloamericano moderno los afines se conocen como *in-laws* o familia política. En un sistema de linaje con intercambio matrimonial regular, puede existir una relación de *afinidad* entre dos linajes, de forma que todos los miembros consanguíneos del linaje de uno de los esposos pueden considerarse afines. Estas relaciones de afinidad suelen tener un carácter sistemático y duradero, y constituyen la base de las relaciones actuales entre grupos de parentesco o clases matrimoniales. MR

Véase también CONSANGUINIDAD

Lecturas recomendadas Dumont, 1985.

agnados Son parientes patrilineales, es decir, personas emparentadas con un individuo por línea paterna. MR Véase también COGNADOS, ENADOS.

agresión, agresividad La agresión humana es el comportamiento conscientemente destinado a dañar a otros, si bien algunos investigadores consideran el comportamiento autolesivo como esencialmente similar. Pero así como infligir un daño físico (dolor y lesiones) está claramente incluido en el concepto, algunos estudiosos afirman que habría que incluir también la conducta destinada a infligir sufrimiento psicológico, que es el objetivo que persiguen tanto la murmuración o la difamación como el OSTRACIS-

MO. Por lo demás, aún se debate si el comportamiento agresivo puede definirse sin referencia a prácticas de eficacia dudosa, aunque conlleven una intención malévol, como la BRAUJERÍA. La literatura psicológica sobre la agresión suele utilizar una distinción conceptual entre agresión instrumental (realizada como un medio para lograr un fin) y la agresión hostil (daño inflingido como fin en sí mismo). Es evidente que todo ejemplo concreto de comportamiento agresivo puede incorporar grados de ambos.

La cuestión de si los humanos son agresivos «por naturaleza» es secular entre intelectuales y legos. Como todo comportamiento observable en una especie ya tiene que estar presente, en potencia, en su dotación genética, la conclusión no puede ser sino afirmativa. Sin embargo, esta afirmación dista mucho de la idea, más genérica, que postula que los humanos tienen una propensión congénita a ser agresivos. Esta última concepción de la agresividad humana, que fue central en la literatura semipopular de los años sesenta y setenta sobre la naturaleza humana y que Pilbeam (1983) etiquetó como «antropoides al desnudo», está claramente asociada al etólogo Konrad Lorenz. La caracterización que hizo Lorenz de la agresividad como un impulso genéticamente ordenado que se desencadena por estímulos externos ha sido rechazada por los actuales estudiosos de la agresividad humana y también por los etólogos, que la han considerado como un ejemplo de cómo no habría que concebir la agresión en ninguna especie. Los diversos esfuerzos por explicar los conflictos violentos entre grupos humanos en términos de proclividad agresiva del individuo son sumamente obstinados.

En lugar de tratar de solucionar esta cuestión, resulta más útil abordar la variabilidad en las especies mismas. ¿Qué determina la variabilidad situacional de

la agresividad en una determinada persona? ¿Cómo se explican las diferencias individuales en cuanto a niveles de agresividad entre las personas? ¿Qué explica las diferencias culturales entre los distintos niveles de agresión?

Variabilidad situacional

Casi todo el trabajo teórico sobre los factores situacionales determinantes de la agresión se centra más en la agresión hostil que en la instrumental. Salvo Freud y Lorenz, que entienden la agresión como un impulso insistente que requiere satisfacción periódica, la teoría moderna más influyente sobre la agresión humana es la venerable hipótesis de la «frustración-agresión», donde la agresión hostil se da cuando los objetivos de una persona aparecen bloqueados. Esta temeraria hipótesis ha conocido diversas revisiones desde que apareció en los años cuarenta. Una de las más precisas sustituyó la frustración como factor causal por «malestar» o estado desagradable, tanto emocional como físico. Los defensores de este modelo citan evidencias que van desde la cólera que siente aquel que tropieza contra todos los que se hallan cerca, hasta un estudio que incluye una marcada correlación entre la temperatura diaria y los índices de crímenes violentos en Houston (Berkowitz, 1989). El nivel de excitación del sistema nervioso autónomo desempeña un rol en el comportamiento agresivo. Puesto que la calidad de la excitación autónoma no varía, independientemente de la emoción que la induce, la excitación preexistente provocada por cualquier otra causa puede incrementar la excitación emocional producida por una situación corriente e intensificar el comportamiento resultante. Así, el trabajo experimental ha demostrado que cuando alguien responde a una situación de manera agresiva, sus respuestas serán más intensas si ha llegado a

la situación con un residuo de excitación autónoma causada por el miedo, la ira, la excitación sexual o la mera fuerza o el ejercicio físico (Zillmann, 1983).

Diferencias individuales

Aun sin ser causa de la agresividad, el mejor predictor de los niveles de agresividad de un adulto es su nivel de agresividad en la infancia (véase SOCIALIZACIÓN). La agresividad, al menos en las poblaciones norteamericana y europea, donde se ha estudiado longitudinalmente, es un rasgo notablemente estable, y las diferencias, persistentes, aparecen a edad temprana. Diversos aspectos del medio o del hogar infantiles, sobre todo los que tienen que ver con la disciplina parental, están bien correlacionados con niveles de agresividad en la adolescencia y en la edad adulta. La disciplina férrea y errática es un «factor de riesgo» para la agresividad problemática, pero también lo es una disciplina laxa (Loeber y Stouthamer-Loeber, 1987).

Los escasos nexos observados, y convinentes, entre agresividad y características biológicas pertenecen a la agresividad patológica más que a la agresividad que se detecta en una serie de comportamientos normales. (Y es importante observar que, en cualquier sociedad, la gran mayoría de actos agresivos, tanto en sus formas más benignas como en las más violentas, están protagonizados por gente «normal» y no por personas con psicopatías.) El descubrimiento más sólido en este sentido es el que ha demostrado que las personas a las que se les ha diagnosticado una propensión a la agresión impulsiva presentan con mayor frecuencia un déficit de serotonina neurotransmisora. Pero no está claro que el resultado de este déficit tenga que ser la agresividad concreta y no un menor autocontrol en general (Insel *et al.*, 1990). Podría decirse que el factor biológico

más poderoso que explicaría las diferencias individuales en materia de agresividad a lo largo de todo el ciclo vital es el sexo. La agresividad es una de las diferencias más sólidas que la investigación etnográfica ha descubierto entre hombres y mujeres: los varones evidencian una agresividad mayor en todas las etapas de la vida, pero sobre todo en la pubertad y las fases posteriores. Es muy posible que esta diferencia no se deba tanto a la consecuencia física más o menos directa de poseer el genotipo XY o XX (el sexo), como a lo que la cultura hace de ellos (el género). La gran diversidad y distinta magnitud que presentan las diferencias hombre/mujer en las distintas culturas en materia de agresividad demuestra el poder de la inflexión, e incluso determinación cultural de esta diferencia (véase GÉNERO).

Variación cultural

La gama de aceptabilidad de la VIOLENCIA varía según las culturas: desde culturas donde cualquier expresión de agresión es aberrante, hasta aquellas en que la belicosidad es no sólo aceptable sino que está positivamente prescrita. A esta dimensión cabría añadir una segunda, independiente, que se refiere a la proporción de agresión que se dirige contra otros dentro de una determinada comunidad por oposición a la agresión que tiene como objeto a quienes están fuera de ella. Pero el nivel de agresión dentro del grupo no ofrece indicaciones claras acerca de la envergadura de la hostilidad entre grupos distintos: la mayoría de combinaciones posibles pueden encontrarse en el registro etnográfico.

El trabajo teórico dedicado al conflicto violento entre grupos apunta claramente a la organización social y a la dinámica política como elementos explicativos, mientras que el tratamiento de la agresión dentro del grupo suele apuntar a la

socialización infantil. La generalización más fiable que cabría deducir de la literatura especializada en este último ámbito es que, mientras que una relación parental afectuosa y moderadamente indulgente no garantiza adultos amables y bondadosos, es prácticamente seguro que una socialización dura en la infancia los hace imposibles. Los niños recurren universalmente a la agresión, entre otros comportamientos posibles, para lograr cosas que desean o para canalizar su resentimiento. Pero en las culturas que se distinguen por sus bajos niveles de agresión cotidiana, este comportamiento se reduce progresivamente a favor de modos prosociales mediante el ejemplo y la educación parental, y no mediante la represión punitiva. En este tipo de culturas los adultos evidencian un temor positivo frente al potencial destructivo de la agresión, y esta aversión se inculca a edades muy tempranas.

JW
Véase también ETOLOGÍA, VENGANZA, SOCIOBIOLOGÍA, GUERRA.

Lecturas recomendadas P. Brown y Schuster, 1986; Groebel y Hinde, 1989; Montagu, 1978.

agricultura Es el cultivo y la cosecha deliberados de plantas, pero el término suele hacerse extensivo también a la cría de animales. Como modo de subsistencia de más de diez mil años de antigüedad, la agricultura se practica en cada rincón del mundo donde puedan crecer las plantas, incluso en el interior de las ciudades. Quienes practican la agricultura reciben el nombre de «granjeros», «cultivadores» o «agricultores», términos todos ellos relativamente intercambiables, mientras que aquellos que están bajo el control de un sistema de estado que extrae plusvalía o rentas suelen recibir el nombre de «CAMPEÑINOS», un término con diversas connotaciones a veces políticamente contradictorias. La agricultura

aparece muchas veces combinada con otros modos de subsistencia, como la recolección (véase RECOLECTORES), la PESCA, el COMERCIO o la producción artesanal, especialmente como parte de un ciclo estacional que incluye períodos de descanso, migración y cambios de rol. Estas relaciones complejas suelen subestimarse porque los agricultores sobredimensionan muchas veces su dependencia de la agricultura y subestiman el intercambio con otras gentes.

Las tipologías de la agricultura (Ruthenberg, 1980) suelen basarse, por lo general, en el tipo de plantas cultivadas y su uso, en los recursos de agua, en el grado de mecanización (especialmente para la preparación de la tierra), en los regímenes de barbecho o rotación (si los hay), en las formas de organización del trabajo, en el volumen del capital invertido y en el grado de centralización de la autoridad, entre otros factores. La mayoría de esquemas distinguen entre la HORTICULTURA, incluida la agricultura de roza, y la agricultura sedentaria; entre agricultura de regadío o de aluvión y la de secano; entre cultivos destinados al intercambio y cultivos destinados al alimento; y entre agricultura pura y el agropastoreo o la agrosilvicultura. En realidad estos tipos se entremezclan y se confunden en innumerables combinaciones. Allí donde el suelo es pobre en nutrientes, las plantas pueden alimentarse de otras materias vegetales en descomposición (una pauta común en las selvas tropicales y en sistemas de abono verde) o de nutrientes contenidos en el agua (como ocurre en muchas zonas de irrigación).

La agricultura siempre implica, técnica y culturalmente, algo más que el mero cultivo y cosecha de plantas. Puede incluir tareas tan diversas como la fabricación y reparación de útiles de labranza, parcelación de cultivos, control de crecidas fluviales y plagas, coordinación ri-

tual y gestión de inversiones. Cuanto más compleja es la tecnología, tanto mayor es la DIVISIÓN DEL TRABAJO. La tierra, la fuerza de trabajo, el capital y otros factores de producción agrícola reciben diversas definiciones y clasificaciones culturales; en muchas lenguas estos términos, y otros como «granja», no tienen una traducción clara.

La unidad social de la producción agrícola suele coincidir, aunque no siempre, con la familia o la UNIDAD DOMÉSTICA (Netting, 1993). En este caso, la capacidad de producción agrícola puede variar de forma ostensible según en qué fase se halle el CICLO DE DESARROLLO de la familia (Chayanov, 1966; J. Goody y Fortes, 1958). También varía según los ciclos vitales de los individuos y de la comunidad. Casi todos los agricultores aprenden a trabajar la tierra (y el pastoreo, si se tercia) a través de parientes y vecinos, practicando-jugando en la infancia, ayudando a sus mayores y absorbiendo la historia oral (J. Whiting y Child, 1963). En todas partes, la gente del campo divide el trabajo y los roles a él asociados según el sexo, en mayor medida de lo que la mera supervivencia requeriría. Pero aun allí donde aparecen separadas, las tareas de hombres y mujeres suelen ser altamente interdependientes; desbrozar y rozar los campos suele ser tarea masculina en todo el mundo; plantar, desyerbar y cosechar es tarea masculina o femenina, indistintamente, juntos o por separado; procesar alimentos tiende a ser tarea de mujeres; y el comercio o intercambio a gran escala suele estar en manos masculinas en prácticamente todo el mundo (C. Ember, 1983).

Desde la horticultura en poblaciones rurales dispersas hasta el riego en poblaciones más concentradas, el cambio tecnológico conlleva también ajustes sociales y políticos. La agricultura de RIEGO no siempre requiere una política centra-

lizada o jerárquica; en cambio, el control de las inundaciones o de las crecidas fluviales en áreas propensas sí lo requiere. Las normas y prácticas relativas a la propiedad de la tierra y a los derechos sobre el agua suelen variar y cambiar en función de la densidad demográfica y de la lucha por esos recursos (Grigg, 1980). Los sistemas de PARENTESCO tienden a coincidir, *grosso modo*, tanto geográfica como históricamente, con determinados ecosistemas, estrategias de subsistencia y densidades de ocupación, si bien las causas y las generalidades implicadas en cada caso son todavía tema de debate (Forde, 1934; Steward, 1955; L.A. White, 1959a). Las reglas y las prácticas del pago relativo al matrimonio, como la DOTE y el PAGO POR LA NOVIA, que a veces se interpretan como compensaciones a cambio de fuerza de trabajo, tienden, también a grandes rasgos, a coincidir con determinados tipos de regímenes agrícolas o de pastoreo (Boserup, 1970; J. Goody y Tambiah, 1973; J. Goody, 1976).

Los humanos perciben su agricultura en términos simbólicos y religiosos que estructuran las creencias sobre las causas y efectos últimos (Rappaport, 1979), incluidas las metáforas que asocian la agricultura a otros procesos del cuerpo, de la sociedad o del cosmos (Croll y Parkin, 1992). Estas concepciones pueden afianzar o justificar los derechos y obligaciones de las personas respecto de los recursos productivos. Pero las gentes del campo desafían cualquier generalización simple acerca de sus conocimientos y creencias, y reconocen, de múltiples maneras, la tierra y la agricultura como sagradas, profanas, ambas cosas o ninguna. La mayoría de sociedades agrarias, incluidas las que desvinculan la agricultura de la religión, festejan el crecimiento de los cultivos o la cosecha mediante rituales o ceremonias (Lanternari, 1976).

La investigación antropológica ha cuestionado ciertos enfoques agro-económicos convencionales que definen la racionalidad como mera maximización de rendimientos y ganancias. Por lo general, los pequeños agricultores tienden a reducir sus riesgos mediante la diversificación de cultivos, la siembra de variedades resistentes a la sequía y la distribución de los campos de cultivos en función del suelo (por ejemplo, a lo largo de una cadena desde el fondo del valle hasta la cima de la colina). Y tratan de suavizar los altibajos en la demanda de mano de obra sembrando simultáneamente dos cosechas, o mezclando variedades de semillas de crecimiento rápido y lento, etc. A los agricultores más pobres que necesiten repartir las inversiones de capital a lo largo del año puede convenirles pedir un préstamo a un interés alto, o vender a bajo precio tras la cosecha y comprar caro antes de la siguiente. El agricultor también practica el intercambio recíproco y redistributivo de inputs y outputs agrarios con fines sociales, políticos, simbólicos, religiosos o estéticos, o por razones agroeconómicas o económicas. En determinados lugares y épocas, las sanciones mágico-religiosas, como las acusaciones de BRUJERÍA, inhiben la innovación agrícola o el enriquecimiento ostentoso (Favret-Saada, 1980; Malinowski, 1935). El control político-ritual de los cultivos y cosechas puede realizarse con fines agroeconómicos, por ejemplo, sincronizando las actividades para prevenir la propagación de plagas de un campo a otro durante un período prolongado (Lansing, 1991). Estos descubrimientos han llevado a revisar las teorías relativas a la racionalidad, la maximización de beneficios, la aversión al riesgo, la reacción de los precios, la eficacia técnica y la modernización. La racionalidad de los agricultores puede ser enormemente sutil y compleja; y no es su única manera de pensar.

Antropólogos como Paul Richards (1985) también han estudiado formas indígenas de experimentación e innovación tecnológicas, matizando la hipótesis de que la ciencia o el progreso se difunden a partir de unos pocos centros. La etnografía más «indigenista» ha identificado a menudo elementos sutiles de racionalidad en prácticas tales como la agricultura de roza, las siembras simultáneas o la siembra dispersa, prácticas menospreciadas por muchos científicos euroamericanos; y en los años setenta, este tipo de estudios influyeron considerablemente en una «investigación de los sistemas de agricultura» más progresiva en agronomía, en economía y en otras disciplinas (Ruttenberg, 1980). Desde un punto de vista más crítico, algunos antropólogos han identificado en la economía y en la tecnología agrícolas las raíces de la formación, la dependencia y el conflicto de las clases rurales (E. Wolf, 1966; J.C. Scott, 1976; Shanin, 1990). A veces desatendidas en los círculos políticos, o solicitadas demasiado tarde, las recomendaciones antropológicas han influido en muchas intervenciones prácticas realizadas en nombre del desarrollo económico, e incluso han conseguido adecuarlas al contexto. PS

Véase también PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, REVOLUCIÓN VERDE, HAMBRE, PASTORES NÓMADAS.

Lecturas recomendadas Bennett, 1976; *Culture and Agriculture* (publicación periódica); Netting, 1986; Shipton, 1990; Vayda, 1969b.

agrocultivo Véase AGRICULTURA.

agua Véase RIEGO.

albedrío humano Es la capacidad de los seres humanos para influir en sus propias vidas y en la de los demás y de

sempeñar un rol en la formación de las realidades sociales en las que participan. No es tanto una fuerza de acción individual como una dimensión de las instituciones y relaciones que crean los seres humanos, tales como la CLASE social, las ideologías hegemónicas y las burocracias que impiden el ejercicio de ese albedrío. Los antropólogos que analizan el albedrío tienden a rechazar en exceso los modelos estructurales y sistémicos abstractos de acción cultural y social que dejan poco o ningún espacio al modo en que los seres humanos crean y participan en las realidades que construyen. Diversos enfoques basados en el albedrío se basan en dicotomías sujeto/objeto y destacan la primacía de las orientaciones y estrategias subjetivistas. Éstas incluyen:

1. El ANÁLISIS TRANSACCIONAL, que reduce los procesos culturales y sociales a principios de interacción individual (Barth, 1966; Kapferer, 1976a).

2. Los enfoques social-construccionistas y diversos enfoques simbólicos, muy influidos por la FENOMENOLOGÍA (Husserl, 1964; Schutz, 1967), que describen las concepciones y los actuales procesos de creación social como objetivaciones de la experiencia subjetiva.

3. Las escuelas psicoanalíticas de antropología, también llamadas «CULTURA Y PERSONALIDAD», como la obra de Victor Turner, en cuya ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA combinaba enfoques psicoanalíticos y perspectivas fenomenológicas/existenciales, en oposición al ESTRUCTURALISMO. Otros enfoques sobre el albedrío adoptan una posición menos subjetivista y consideran que los individuos actúan dentro de estructuras y procesos históricamente formados, aunque con sus acciones logren nuevas conjunciones y direcciones en la formación de la vida social. Tanto Sahlins (1985) como Bourdieu (1977, 1990) presentan variantes de este enfoque. Trabajos recientes en antropología

parecen romper con las distinciones sujeto/objeto o yo/el otro, y destacar mucho más las distintas interpretaciones y prácticas socialmente creadas por los individuos. BK

Lecturas recomendadas Goffman, 1956.

alcohol Es el nombre genérico de toda una serie de compuestos químicos, aunque el más importante para la humanidad es el alcohol etílico (o etanol, C_2H_5OH), el componente activo de muchas bebidas populares que, en formas muy diversas, se han utilizado a lo largo de la historia. Es psicoactivo, lo cual significa que puede afectar tanto al estado de ánimo como al comportamiento, cambiando la naturaleza y la función de las conexiones neuronales del cerebro. Producto natural de la fermentación, es el factor común que comparten las cervezas, los distintos aguardientes, los vinos y los licores destilados, por lo general mediante una preparación elaborada y diferentes aditivos. Las bebidas fermentadas no suelen superar el 12% de alcohol y pueden elaborarse a partir de casi cualquier fruta, baya, tubérculo o cereal; los licores destilados tienen asimismo muchas bases, pero pueden superar el 50% de alcohol.

En muchas culturas las bebidas fermentadas se utilizan como nutrientes básicos de la dieta alimenticia; otras las consumen de manera episódica como elementos adicionales de sociabilidad, de relajación, en pago de tareas comunales, o para realizar ofrendas a los seres supranaturales o espíritus ancestrales, etc. En Oriente Próximo aparecen desde la prehistoria restos arqueológicos de vino y de cerveza. Pero parece que la destilación ha sido monopolio de alquimistas hasta aproximadamente el año 1200 de nuestra era. En forma moderada, la bebida puede ser saludable, pero debido a que las reacciones

del comportamiento y fisiológicas están relacionadas con la dosis y el grado, tomada en exceso puede ser perjudicial. Como ocurre con otras sustancias alteradoras del cerebro, las actitudes van desde la veneración como un sacramento hasta el rechazo como algo abominable. En los relatos históricos y etnográficos el alcohol suele aparecer estrechamente vinculado a la economía, a la religión, a la organización social y a otros aspectos de la cultura; estos relatos y descripciones constituyen también estudios de caso o experimentos naturales muy valiosos que mitigan el etnocentrismo que impregna gran parte de la literatura psicológica y sociológica (D. Heath, 1987). Las principales contribuciones de la antropología en este campo han sido la perspectiva sociocultural —al mostrar en qué medida las actitudes y los valores inciden en la bebida y en sus consecuencias más allá de los aspectos puramente fisiológicos y farmacológicos— y la demostración de que el alcohol desempeña diversos roles, incluso en comunidades donde no hay alcoholismo. DH

Véase también DROGAS.

Lecturas recomendadas D. Heath, 1995; D. Heath y Cooper, 1981.

alfabetismo *Véase* SISTEMAS DE ESCRITURA.

alianza *Véase* SISTEMAS DE ALIANZA, TEORÍA DE LA ALIANZA.

alianza asimétrica *Véase* SISTEMAS DE ALIANZA.

alianza de sangre *Véase* PACTOS DE SANGRE.

alimento *Véase* PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, TABÚ ALIMENTARIO, SISTEMAS ALIMENTARIOS.

alma *Véase* ESPÍRITU.

altruismo Se refiere a una acción realizada en beneficio de otros que incluye algún tipo de coste o sacrificio para la persona altruista. Otras definiciones también destacan la intención benévola o caritativa como noción principal, mientras que otras distinguen entre altruismo como descripción de un acto único y altruismo como una actitud moral sostenida que inspira una toma de decisiones sujeta a principios.

Un importante cuerpo de investigación experimental en psicología social ha estudiado los determinantes de la acción altruista en situaciones escenificadas que presentan oportunidades para las intervenciones de ayuda (D. Krebs, 1987). Las probabilidades de ayuda y el tipo de intervenciones posibles dependen de diversas características transitorias y estables, de los atributos de la parte necesitada, y de las características relativas de las personas implicadas. Pero esta investigación se ha limitado a estudiar las interacciones con extraños, mientras que la mayoría de comportamientos de cooperación y de ayuda en el mundo real tiene lugar entre familiares, amigos y conocidos (Hames, 1979; Essock-Vitale y McGuire, 1985; D. Schneider y Cottrell, 1975). El hecho de que los actos altruistas hacia personas extrañas (rescates heroicos, labor de caridad y otras acciones filantrópicas) se consideren con frecuencia merecedores de reconocimiento y honores especiales es en sí mismo una señal de su excepcionalidad. En cambio, el flujo unidireccional, durante toda la vida, de padres a hijos es algo que se da por supuesto y raras veces se glorifica. El «problema central» de la SOCIOBIOLOGÍA es saber por qué existen inclinaciones y acciones altruistas. Porque de hecho la teoría de la evolución por selección natural de Darwin es una teoría de la ascendencia competitiva de rasgos que

permiten a los individuos acumular y retener una parte desproporcionada de recursos reproductivos. Parece, pues, que, en términos generales, las tendencias y los tipos egoístas se reproducirían más y mejor que las alternativas altruistas, lo que llevaría a estas últimas a la extinción. Pero en la realidad, muchos animales, como la especie humana, exhiben comportamientos que benefician a otros y que no pueden descartarse sin más como meramente accidentales. Por ejemplo, muchos animales, cuando identifican un depredador potencialmente peligroso en los alrededores, avisan a sus vecinos emitiendo una «llamada de alerta» sólo comprensible en un determinado contexto. Y muchos otros, como las abejas obreras, con el servicio no reproductivo que llevan a cabo, ayudan a otros miembros a reproducirse. Es evidente que no cabe atribuir «intención» alguna a estos casos. Desde el punto de vista de la motivación, estos actos no son necesariamente análogos al prototipo de altruismo humano, pero ciertamente se realizan «con la finalidad de» beneficiar a otros, en el sentido de que están organizados desde el punto de vista adaptativo para producir ese objetivo (Cronin, 1991).

Se han propuesto dos grandes soluciones al problema de cómo pudo evolucionar el altruismo: el nepotismo y la reciprocidad. Cada una de ellas es aplicable a determinados casos.

1. Cabría concebir gran parte del altruismo aparente como un «nepotismo»: los animales discriminan a la hora de beneficiar a otros, y los beneficiarios suelen ser parientes o familiares. Dado que los parientes son, en mucha mayor proporción, quienes más posibilidades tienen de compartir la base hereditaria inherente a todo acto raro o novel de altruismo, la tendencia altruista puede ser objeto de selección natural (W. Hamil-

ton, 1964). Pero según esta teoría de la «selección de parientes», el altruismo a nivel del organismo podría representar «egoísmo» a nivel de los genes. Un ejemplo clásico es el estudio de Sherman (1977) de las «llamadas de alerta» de las ardillas: cuando detecta un depredador, una ardilla puede o no emitir llamadas, y la probabilidad de que una determinada ardilla emita la llamada aumenta cuanto más cercana es su relación genética con los vecinos potencialmente beneficiarios. Así, la llamada de alerta se despliega de manera facultativa exactamente como cabe esperar en el supuesto de que su función sea nepótica.

Una falacia muy corriente (S. Washburn, 1978) consiste en suponer que esta discriminación nepótica puede verse favorecida por la selección sólo si los parientes y los no parientes del altruista son genéticamente diferentes en factores relevantes. Y es una falacia porque el tema tiene que ver con la estabilidad evolutiva, no con la semejanza genética. Un «alelo nepótico» inicialmente raro podría invadir una población de altruistas indiscriminados, pero un gen no puede invadir una población de nepóticos para favorecer el altruismo indiscriminado (Dawkins, 1979). Así, los alelos que engendren fenotipos nepóticos deberían ir siempre a la fijación (*should routinely go to fixation*) y quedarse ahí.

2. Una segunda base para la evolución del altruismo es la reciprocidad (yo te rasco la espalda y tú me la rascas a mí). Trivers (1971) observó que el beneficio recibido por el receptor de un acto altruista suele ser mayor que el coste en que ha incurrido el donante. Así, si en una futura interacción los roles se invirtieran, ambas partes saldrían ganando si iniciaran una relación de ayuda mutua. Los murciélagos-vampiro, por ejemplo, regurgitan sangre para ayudar a aquellos de su especie que agonizan porque

no han logrado encontrar alimentos con sangre, y lo hacen selectivamente en favor de «compañeros/as de intercambio» concretos y conocidos que han prestado el servicio complementario (Wilkinson, 1984). Un obstáculo a la evolución de este tipo de reciprocidad es la tentación, siempre presente, de no cumplir: aceptar beneficios pero negarse luego a darlos. Parece, pues, que el altruismo recíproco sólo se da cuando las relaciones sociales individualizadas son firmes y duraderas y no hay un gran desequilibrio entre las partes que intercambian por lo que se refiere a la frecuencia de situaciones de necesitar o de poder ofrecer ayuda. Los teóricos del juego han recreado el altruismo recíproco según el modelo del Dilema del Prisionero, donde dos jugadores sienten la tentación de incumplir en cada jugada, pero obtendrán los mejores resultados si son capaces de mantener la cooperación. Una estrategia dominante en tales circunstancias es la del «toma y daca»: cooperar siempre que el otro jugador haga lo mismo, pero penalizar cada incumplimiento con exactamente la misma medida, ni más ni menos (Axelrod y Hamilton, 1981). La semejanza de esta estrategia simple con el *ethos* del «ojo por ojo» que se observa en los equilibrios de poder y también con la enemistad basada en la VENGANZA proporcional presente en las sociedades sin estado sugiere que el modelo podría incorporar algunas de las consideraciones que configuraron la psicología de la cooperación y de la competición en la evolución humana (Daly y Wilson, 1988b).

MD y MWI

Lecturas recomendadas R. Alexander, 1987; Axelrod, 1984; Bernstein *et al.*, 1994; Stacey y Koenig, 1990.

alucinógenos Véase DROGAS.

ambilineal Véase DESCENDENCIA.

ambilocal Véase RESIDENCIA AMBILOCAL.

amor romántico En la cultura popular occidental se describe como una atracción misteriosa hacia la persona adorada, sin la cual la vida carece de sentido y no es digna de vivirse, mientras que la proximidad con aquella es en sí un valor último. A diferencia del amor del cortejador medieval (Boase, 1977), que subrayaba la inferioridad de la persona amante y la castidad de la persona amada, el amor romántico en el Occidente moderno se concibe igualitario y sexual. No puede incluir, por tanto, el amor de una madre por su hijo, ni el amor de Dios, ni puede extenderse a un objeto o a una causa.

El amor romántico ha de entenderse más bien como característico de la ADOLESCENCIA y precursor del MATRIMONIO. Debe surgir de manera espontánea, y la intrusión de planes previos es un pecado casi tan grande como el egoísmo. En el amor, la atracción entre los amantes se considera superior a todas las restricciones sociales, de modo que los amantes salvan con su pasión las fronteras de edad, clase y raza (aunque, de hecho, la mayoría de los amantes suelen ser más parejos que diferentes).

Cuando surge el amor entre dos se supone que la pareja ha accedido a ese estado de felicidad ensalzado y buscado en todas las culturas occidentales. De hecho, no es exagerado decir que es en el enamoramiento, más que en la participación en la RELIGIÓN, donde la mayoría de las personas del mundo occidental experimentan la noción de trascendencia.

Sin embargo, el amor romántico ha sido poco estudiado antropológicamente o transculturalmente y son muchos los que se adhieren al fallo despectivo final de Linton en el sentido de que el amor romántico

era un mero producto de la autoensoñación inducida por los medios de comunicación norteamericanos (R. Linton, 1936, p. 95). Sirva como excepción el artículo de W. Goode (1959) que situaba a las culturas en un *continuum* conforme a sus actitudes ante las relaciones románticas y los medios con que se controla y canaliza el deseo. Más adelante, Coppinger y Rosenblatt (1968), entre otros, trataron de establecer con resultado ambiguo las correlaciones estadísticas transculturales entre el matrimonio por amor y los modelos de residencia.

Más influyentes han sido los trabajos de Stone (1977b) y otros historiadores por correlacionar la aparición del amor romántico en Occidente con la atomización asociada con el auge del capitalismo. MacFarlane (1986), a su vez, argumentó que la cultura del amor romántico en Inglaterra había precedido y contribuido al ascenso del capitalismo, y no al revés.

Endelman (1989), desde una perspectiva psicológica, afirmó que el amor romántico no puede existir en las sociedades «primitivas» dada la supuesta ausencia de intensa vinculación entre madre e hijo. Por el contrario, Jankowiak y Fischer (1992) destacaron el carácter universal en todas las culturas del «enamoramiento», citando la poesía amorosa y el interés por la atracción sexual manifestados en varias culturas premodernas. Aquí el amor romántico se ve como idealización sexual y se relaciona con un impulso biológico universal que impulsa a los amantes (en especial hombres) a un mayor compromiso con sus parejas y prole.

El enfoque biológico es muy atractivo, pero debe observarse asimismo que, en términos transculturales, el encantamiento romántico se opone con frecuencia al matrimonio y a la procreación, relación política ésta más que emocional. Además, en muchas otras culturas, el

amor romántico se describe explícitamente como asexual, como refleja la unión del amante medieval con su señora amada, o en el contraste victoriano entre amor puro virginal y sexualidad ilícita. Por último, un tipo de amor romántico floreció ciertamente en la antigua Grecia, pero entre hombres.

Otro enfoque, más interpretativo, es el adoptado por aquellos que, como el filósofo Robert Solomon (1981), entienden el amor como acto de la imaginación que refleja valores individualistas y de auto-actualización característicos de la sociedad occidental. El amor se ve aquí como ejemplo de lo que Michelle Rosaldo llamó «cognición corporeizada» o sistema simbólico específico de las culturas experimentado en el propio cuerpo (1984, p. 138).

Lindholm (1988) adoptó un enfoque más comparativista al señalar que el amor romántico se comprende mejor como forma de idealización intensa de otra persona en particular (el GÉNERO es aquí un factor secundario), más o menos equivalente a otras formas de idealización, como en el caso del CARISMA, en el que se encuentran expresiones similares de éxtasis altruista asociado con desesperación suicida. Como el carisma, el amor romántico está limitado en el tiempo, y tiende hacia la racionalización. En esta definición, el deseo sexual, la igualdad entre amantes, la transformación del amor en matrimonio y la asociación entre amor y adolescencia se consideran factores secundarios.

El amor romántico es, pues, uno de los estados emocionales humanos más complejos e intensos. El saber antropológico sobre esta poderosa experiencia se encuentra en la infancia. Siguiendo la línea entre poesía y ciencia, la antropología necesita considerar tanto la realidad subjetiva de los estados románticos, manifestados en el discurso y en el comportamiento,

como la ambigua relación entre el amor personal y la obligación cultural. CL Otras lecturas L. Abu-Lughod, 1990; Alberoni, 1983; Haylin y Person, 1988; Mukhopadhyay, 1979; Pope, 1980; I. Singer, 1984-1987.

análisis componencial Es una técnica analítica derivada de la LINGÜÍSTICA, usada por los antropólogos en el análisis SEMÁNTICO de un conjunto de voces relacionadas (lexicón) usadas en una cultura dada para referirse a artículos en campos de interés especificados. Trata de explicar cómo aplican los hablantes nativos los términos de su lexicón particular a objetos o artículos individuales. Este proceso incluye el discriminar correctamente aquellos artículos que los hablantes nativos perciben como lo bastante similares para ser categorizados conjuntamente bajo un epígrafe común, y aquellos otros que son tan diferentes que requieren términos distintos.

En lingüística se usa el análisis componencial para numerosas tareas, incluida la definición de los FONEMAS de una lengua dada. El proceso pertinente requiere la identificación de un conjunto fijo de componentes básicos (rasgos, atributos, dimensiones, variables) cuya combinación diferencia cada fonema de otro en al menos una dimensión. En el caso más sencillo, con variables consistentes en sólo dos valores, dos variables producirían cuatro términos distintos; tres aportarían ocho términos; cuatro, dieciséis términos; cinco, treinta y dos, y así sucesivamente.

En antropología, el campo paradigmático de análisis componencial es el PARENTESCO. Por ejemplo, consideremos los cuatro términos de referencia para parientes CONSANGÜÍNEOS en el mundo occidental: tía, tío, sobrina y sobrino. Suponiendo que la definición del parentesco consanguíneo se basa en los vínculos pa-

dres-hijos y fraternales (madre, padre, hermano, hermana), un hablante nativo se referiría apropiadamente a las hermanas de su madre y a las de su padre como «tías», distinguiéndolas de los hermanos de sus progenitores, que serían sus «tíos». Las hijas de hermanos y hermanas, respectivamente, serían sus «sobrinas» y los hijos de los mismos serían sus «sobrinos». Un posible conjunto de variables subyacentes que explicarían estos términos de parentesco del vocabulario podría incluir la generación (+1, -1) y sexo del pariente (no el hablante) (M, F). Los cuatro términos podrían definirse entonces con las siguientes combinaciones de los dos componentes: tía (+1, F), tío (+1, M), sobrina (-1, M) y sobrino (-1, F).

El análisis antropológico componencial fue instaurado por el trabajo simultáneo, pero independiente, de Ward H. Goodenough (1966) y Floyd G. Lounsbury (1966). Muy discutido en la década de 1960 (Goodenough, 1964, 1967, 1970; Scheffler y Lounsbury, 1971; Hammel, 1965), sufrió encendidas críticas porque a menudo había numerosas vías para llegar a resultados similares (Burling 1964; Spradley, 1972a). El análisis componencial fue asimismo instrumental en la emergencia de la llamada NUEVA ETNOGRAFÍA y en el campo más extenso de la ETNOCIENCIA, y puso los cimientos de la reciente investigación en ANTROPOLOGÍA COGNITIVA (D'Andrade, 1995).

Otras lecturas Spradley, 1980; Spradley y McCurdy, 1972.

análisis textual Véase ANTROPOLOGÍA LITERARIA, MÉTODOS CUALITATIVOS.

análisis transaccional Modelo de INTERCAMBIO SOCIAL asociado principalmente con la obra de Fredrik Barth *Models of social organization* (1966). Centrándose en las transacciones entre individuos, a diferencia de las que tienen

lugar entre grupos, trató de explicar cómo generan y mantienen los sistemas normativos sus propios actores mediante elecciones estratégicas que maximicen sus intereses. El modelo era particularmente atractivo para los antropólogos insatisfechos con las nociones de intercambio previamente en uso en el FUNCIONALISMO y en el ESTRUCTURALISMO. El primero ya había sido criticado por su incapacidad de atender al CAMBIO SOCIAL, en tanto que el enfoque del segundo exclusivamente en los grupos y valores normativos para caracterizar a sistemas como el de INTERCAMBIO MATRIMONIAL implicaba que los individuos eran cautivos de estructuras sociales fijas.

El análisis transaccional atrajo el interés y generó debate (Kapferer, 1976a). Adquirió amplia aceptación la idea de que «las reglas del juego» establecían los parámetros de las elecciones estratégicas de los actores individuales, y que estas opciones tenían impacto en el sistema global. Sin embargo, muchos críticos achacaron al modelo el exceso de predicamento que concedía a las acciones individuales voluntarias. Las acciones podían ser obligadas, y la historia pertinente, como el efecto acumulativo de actividades preteritas, a menudo restringía notablemente la capacidad de elección (Assad, 1972). Un problema práctico obedecía a que cuanto mayor fuera el número de individuos estudiados tanto más difícil era el seguimiento de sus decisiones individuales y del posible resultado consiguiente. De hecho, como ha sido recientemente reconocido en la TEORÍA DE SISTEMAS, el resultado de estas interacciones puede ser en gran medida impredecible: en cualquier sistema adaptativo complejo pueden surgir de las actividades de los agentes pautas de ordenamiento espontáneas generadoras de resultados nuevos o inesperados.

Aunque el análisis transaccional ha caí-

do en desuso como modelo específico, sus componentes básicos han sido incorporados en tantas teorías antropológicas posteriores que su impacto sigue siendo notable.

TB Otras lecturas F. Bailey, 1969; Barth, 1981.

analogía etnográfica La analogía representa una forma de argumentación en virtud de la cual si dos objetos o sucesos se parecen en algunos rasgos se entiende que es probable que también lo hagan en otros. Los argumentos analógicos son ampliativos; es decir, la conclusión contiene más información que las premisas. En consecuencia, las conclusiones no derivan necesariamente de las premisas, y los argumentos analógicos tienen carácter de sugerencia, no demostrativo. En la analogía etnográfica, las similitudes entre un objeto o suceso etnográfico y otro arqueológico crean los análogos; la función etnográfica u otra característica arqueológicamente inobservable se toman por características del objeto o suceso arqueológico.

La analogía etnográfica importa poco en la arqueología científica, pero es piedra angular de todo trabajo reconstructivo, medio principal de recomposición de los registros arqueológicos. En el pasado, los argumentos analógicos eran más bien tentativos; a finales de la década de 1950 empezó a reconocerse su valor. Los intentos iniciales por mejorarlos se centraron en la construcción de análogos (R. Asher, 1961), limitados éstos a casos donde se suponía la continuidad entre los prehistóricos y los históricos o donde los casos en cuestión eran tomados de culturas con estadio de desarrollo y marco ecológico similares. Más tarde se argumentaría que la «probabilidad» (en realidad «plausibilidad», dado que no hay forma de calcular la probabilidad) de que las propiedades inferidas fueran cier-

tas se potenciaba si se relacionaban funcionalmente con semejanzas iniciales. También se arguyó que las analogías debían ser «ensayadas» (L. Binford, 1967a). Pero los argumentos analógicos no pueden ser ensayados. Los reconstruccionistas admiten hoy, en general, la naturaleza insatisfactoria de la analogía etnográfica, pero persisten en su uso porque no parece haber dentro del reconstruccionismo ninguna otra alternativa metodológica (Wylie, 1985). RD

Véase también ARQUEOLOGÍA, MÉTODO COMPARATIVO.

Otras lecturas Dunnell, 1978; R. Gould y Watson, 1982.

ancestros, o antepasados Son personas (y a veces criaturas puramente mitológicas) de las que descende un individuo o un linaje según un sistema de pensar la DESCENDENCIA. Más estrictamente, los ancestros son aquellos progenitores socialmente importantes cuya memoria, como individuos o grupo, ha sido preservada por los individuos, por un grupo de parentesco o por una comunidad. MR

ancestros, culto a los Se refiere a la celebración de importantes rituales centrados en los antepasados o ancestros. La expresión es actualmente objeto de debate debido a su carga ideológica decimonónica. Según el esquema de Herbert SPENCER (1876) y de Edward Burnett TYLOR (1871), este culto representa presuntamente una ESTADIO EVOLUTIVO primitivo de las ideas humanas. Estos autores dedujeron que los pueblos primitivos tuvieron primero que haber experimentado el sueño, para de ahí llegar luego a una noción de alma (véase ESPÍRITU). La persistencia del alma o del espíritu tras la muerte habría hecho más tarde necesaria la propiciación de los antepasados. Pero la lógica puede fácilmente

invertirse; la interpretación de los sueños pudo perfectamente derivar de una noción preexistente de mundos espirituales. Además, en casi todos sus ejemplos, el «culto» de los antepasados aparece asociado a rituales dedicados a deidades «más altas».

Sin embargo, sigue siendo cierto que los ancestros figuran de forma destacada en muchas tradiciones religiosas, sobre todo fuera del puñado de religiones de vocación universal. Es razonable, por tanto, hablar en general de culto a los antepasados, o de «veneración» de los ancestros pero a condición de no olvidar que comprenden fenómenos muy diversos, sin una esencia unificadora. Por ejemplo, el culto al Señor Espíritu (el último cabeza de familia muerto) de las islas Manus, descrito por Reo Fortune (1935), tiene poco en común con los rituales formales de los linajes chinos de Taiwan descritos por Emily Ahern (1973). PM

Véase también RELIGIÓN, TOTEMISMO.

ancianos Se dice de los que por edad o superior rango detentan puestos señalados en una tribu, comunidad u otra organización. La edad es una característica física fácil de reconocer, y todas las sociedades atienden a ella para distinguir y clasificar a sus miembros. El ENVEJECIMIENTO no implica automáticamente más sabiduría, logros o experiencia, pero la edad se acepta como indicador práctico de esas cualidades personales difíciles de medir. De ahí que los ancianos recibieran generalmente respeto y deferencia y que muchas sociedades cuenten entre sus costumbres con ceremonias en su honor. Los estados modernos transforman a menudo estas prácticas antiguas en eventos como banquetes, oficialmente sufragados, para sus mayores.

En las sociedades estructuradas por conjuntos de edad (véase SISTEMAS DE EDAD), los ancianos ocupan un estadio avanzado

—pero no siempre el último— en la secuencia del CICLO DE VIDA, con reglas explícitas de incorporación, salida y promoción. En algunas comunidades e instituciones (congregaciones religiosas en particular) «anciano» es un cargo con derechos y deberes bien delineados para asesorar a los líderes, legislar e incluso regir directamente. La edad es un criterio necesario para el cargo, pero raramente suficiente: también se tiene en cuenta la capacidad.

A menudo se oye que el papel tradicional de los ancianos —reserva de los conocimientos de la comunidad— ha perdido vigencia en las SOCIEDADES INDUSTRIALES en razón de los imparables progresos tecnológicos. Ello supone que lo más nuevo es siempre mejor, pero los ancianos sabientes pueden ser un recurso humano renovable de gran valor, que si se desprecia es con riesgo de la propia sociedad.

DWP

Otras lecturas Kertzer y Keith, 1984; Sokolowski, 1990.

animales Existe considerable evidencia de que los humanos han pensado mucho y concienzudamente, y con frecuencia también de forma antropomórfica, en los animales: desde el primitivo culto al oso de las cavernas entre los neandertales y las pinturas rupestres del paleolítico superior de hace 125.000-10.000 años; pasando por emblemas religiosos como el León de Judá y el Cordero de Dios; hasta la literatura, tanto clásica (las *Fábulas* de Esopo), como popular (*Br'er Rabbit*) y moderna (*Rebelión en la granja*, de Orwell), y el cine épico posmoderno (como *El rey león*, de Disney). Además de las frecuentes lidias entre la fuerza animal y la fuerza del hombre (como las corridas de toros, o los rodeos) o el uso de animales totémicos para representar grupos humanos (los Chicago «Bulls» contra los «Lobos grises» de Min-

nesota o los «Leones» de Camerún y las «Águilas» de Nkogsamba), los animales aparecen desempeñando diversos roles: como parte de la naturaleza que incluye a los humanos (las religiones de los indios nativos de América); como parte de la naturaleza que excluye a los humanos o los sitúa aparte (en el Génesis del Antiguo Testamento); como representantes de la naturaleza que refleja, traiciona, engaña o alecciona a los humanos (los cuentos populares africanos); como víctimas inocentes de una naturaleza humana que destruye sus hábitats y menosprecia sus necesidades (movimientos ecologistas). Pero una generalización parece inevitable: los humanos comparten su destino con los animales. Así, en las sociedades occidentales actuales, algunos propietarios de animales de compañía compran abrigo de pieles para sus perros mientras otros presionan a favor de los derechos de los animales; los entusiastas de la acupuntura buscan a veces veterinarios que practiquen la acupuntura y los vegetarianos imponen a veces dietas vegetarianas a sus animales de compañía carnívoros.

En antropología, las primeras cuestiones relativas a la interacción entre animales y humanos tuvieron que ver con el cómo y el por qué de la domesticación de los animales (Childe, 1936; Sauer, 1952) y con su clasificación (Durkheim y Mauss, 1963). El estudio de Darwin (1868) de los mecanismos de selección (artificial) humana de los animales y plantas domesticados y de sus características puede considerarse un estudio filosófico precursor de las primeras especulaciones sobre los mecanismos y motivos de la domesticación como un acontecimiento singular, o incluso único; pero las actuales teorías se basan en descubrimientos arqueológicos recientes que sugieren que los animales fueron domesticados en varios lugares y en distintas épocas, tal

vez por razones muy diversas (Hesse, 1982).

En las últimas décadas, los estudios antropológicos de animales han evolucionado en dos grandes direcciones: la primera considera los animales como ítems o apoyos funcionales según una perspectiva sistémica/ecológica (véase COMPLEJO PECUARIO, PASTORES NÓMADAS), y la segunda percibe los animales como ítems o símbolos plenos de significado según una perspectiva estructuralista o simbólica (Shanklin, 1985). Las nuevas tecnologías, combinadas con los esfuerzos interdisciplinarios, han permitido explorar de múltiples maneras la primera perspectiva. Uno de los primeros investigadores fue Marvin HARRIS (1966), que no sólo cuestionó las abstracciones filosóficas que pretendían dar razón de las vacas «sagradas» de la India, sino que demostró la racionalidad ecosistémica subyacente a la prohibición de matarlas, al permitir un uso extensivo y el reciclaje de los productos derivados de esos animales. R.A. Rappaport (1976) llevó a cabo un análisis parecido de los diversos usos del cerdo en Nueva Guinea, interconectando estudios calóricos con funciones rituales. Autores posteriores exploraron otras direcciones, algunos en la línea de los esfuerzos de Fredrik Barth (1961, 1969a), quien utilizó las perspectivas ecológicas para analizar el rol de los animales en la identificación étnica (J. Burton, 1981; Galaty, 1982; Leeds y Vayda, 1965). Una nueva y prometedora corriente de investigación es la medicina «etnoveterinaria», que cuenta con la colaboración de veterinarios y antropólogos interesados en catalogar enfermedades, en la «etnoetiología» y en los remedios populares. Otra corriente se dedica al estudio de los efectos fisiológicos y psicológicos de los animales de compañía en los humanos.

En cambio, el estudio del significado y la importancia metafórica que se asignan a

los animales parece estar aún en embrión, ya que sus principales premisas filosóficas son un continuo motivo de debate y la rica información disponible es susceptible de múltiples interpretaciones. Uno de sus puntos centrales se refiere a la parte que desempeñan los animales en la metáfora y en las clasificaciones simbólicas: cómo se clasifican los animales en las taxonomías indígenas (Ellen y Reason, 1979; M. Douglas, 1966; ETNOZOOLOGÍA); cómo son percibidos y analizados (Levi-Strauss, 1963b; Bulmer, 1963); y cómo se utilizan como metáfora por conveniencia social humana (Leach, 1964). Cuando Mary Douglas (1963, 1990b) publicó su explicación del carácter sagrado que los lele otorgan al pangolín (oso hormiguero), se inició un acalorado debate sobre los predicados filosóficos de los esquemas taxonómicos indígenas. Este debate ha permitido mejorar la comprensión de las relaciones entre los humanos y los animales a determinados niveles, y ha servido asimismo para estimular la investigación en diversas partes del mundo y proporcionar datos sobre la enorme variedad de animales que existen poco y mal conocidos, sobre clasificadores oscuros, y sobre principios esotéricos de clasificación. Hay una gran necesidad de integrar las distintas perspectivas desarrolladas por ambos campos en materia de animales en nuevos estudios, y también es necesario integrar las distintas dimensiones dentro de un enfoque no determinista. Parafraseando otro debate antropológico igualmente revelador (Tambiah, 1969) en relación a este tema: los animales son buenos para pensar y buenos para comer. ES

Véase también CLASIFICACIÓN.

Lecturas recomendadas Ingold, 1988a; E. Lawrence, 1982.

animismo es, en términos generales, aquella doctrina que cree que un princi-

pio vital o algún tipo de alma produce el fenómeno de cuerpos vivientes organizados pero que existe separado de esos cuerpos. TYLOR (1871) definió el animismo como la creencia en seres espirituales y base de todas las religiones. El POLITEÍSMO caracterizó la multiplicidad de tales espíritus y precedió a la progresión desde la creencia en muchos espíritus a la idea de un gran Dios o MONOTEÍSMO.

Los animistas creen que un espíritu humano puede abandonar su cuerpo, una idea que se originó entre los primeros humanos a través, entre otras, de la experiencia de los sueños donde aparecerían imágenes personificadas desconectadas de toda materia. Tylor asoció este concepto a ESPÍRITU al de alma. Para él su presencia casi universal en el vocabulario de lenguas de todo el mundo evidenciaba la creencia en la separabilidad entre espíritus y cosas materiales. Conceptos tales como sombra, viento, aliento y vida se presuponen mutuamente y pueden estar contenidos en parecidas o idénticas palabras vernáculas, como ocurre entre muchos pueblos de África de habla bantú (Mbiti, 1990). Tylor también atribuyó a la religión primitiva la creencia de que los ANIMALES, las plantas y los objetos inanimados poseen asimismo espíritu o incluso alma. Algo que no habría que confundir con la noción de fetichismo, que atribuye a los objetos poderes mágicos que los humanos pueden invocar, y que según algunos de los primeros estudiosos habría sido una de las primeras formas de religión. La idea de Tylor de que el animismo habría sido la base primera de la religión fue cuestionada por Marrett (1909), quien afirmó que ese origen había que buscarlo en una fuerza sobrenatural impersonal, como el MANÁ de Polinesia o el *orenda* de los iroqueses, desligados ambos de personas concretas o de fenómenos naturales, aunque pueden estar asociados a ellos (B. Morris, 1987, pp. 93-107). DP

Véase también RELIGIÓN.

Lecturas recomendadas Endicott, 1979; Fardon, 1990; J. Fernández, 1982; Karim, 1981.

antepasados *Véase* ANCESTROS.

anticoncepción *Véase* REPRODUCCIÓN.

antropología, cultural y social

La antropología cultural y la antropología social son tradiciones intelectuales claramente diferenciables entre sí e incluso separadas. El uso de los términos «cultural» y «social» para trazar la línea de demarcación entre ambas se popularizó en los años treinta, pero la divergencia ya había aparecido mucho antes, especialmente a partir de las diferencias que se establecieron entre los estudios propiciados por Franz BOAS (1858-1942) en Estados Unidos desde la década de 1890 y la nueva dirección por la que empezaba a discursar la antropología en Inglaterra aproximadamente por la misma época a instancias de R.R. Marrett (1866-1943), C.G. Seligman (1873-1940), W.H.R. Rivers (1854-1922) y Alfred Haddon (1855-1940).

Actualmente estos dos términos no denotan una división de enfoque precisa, lo que ha llevado a algunos antropólogos a ignorar tal distinción (por ejemplo, R. Barrett, 1984, p. 2). Pero para muchos otros la diferencia sigue siendo importante, aunque sólo sea para delimitar estilos etnográficos distintos. La rúbrica «antropología cultural» suele aplicarse, por lo general, a trabajos etnográficos de talante holístico, ocupados en estudiar las formas en que la cultura afecta a la experiencia individual, o en ofrecer una visión global del conocimiento, de las costumbres y de las instituciones de un pueblo. «Antropología social» es el término que se aplica a los trabajos etno-

gráficos que pretenden aislar un sistema concreto de relaciones sociales—como los que se ocupan de la vida doméstica, de la economía, de las leyes, de la política o de la religión—, otorgan prioridad analítica a las bases organizativas de la vida social y abordan los fenómenos sociales como algo secundario en relación con los temas principales de la investigación científico-social.

Influencias nacionales e internacionales

La antropología cultural sigue siendo la tradición dominante en Estados Unidos; y la antropología social domina en Gran Bretaña y en la Commonwealth. Pero ambas tradiciones no coinciden exactamente con esa división. El antropólogo británico Edward TYLOR (1832-1917) es claramente un precursor de la antropología cultural, y el antropólogo norteamericano Lewis Henry MORGAN (1818-1881) se ha convertido en una figura central de la antropología social británica. Otros antropólogos—Bronislaw MALINOWSKI (1884-1942), por ejemplo—desafían cualquier tipo de categorización. Además, la genealogía de estas tradiciones refleja sólo en parte su carácter nacional. La antropología social surgió de la mano de teóricos británicos del siglo XIX como Henry Sumner MAINE (1822-88), William Robertson SMITH (1846-94) y J.F. McLennan (1827-81), pero también de figuras tan importantes como J.J. Bachofen (1815-87), que era suizo, de Carl Starcke (1858-1926), que era danés, Edward Westermarck (1862-1939), que era finlandés, Arnold van GENNEP (1873-1957), holandés, y sobre todo de Émile DURKHEIM (1858-1917) y de otros etnólogos franceses pertenecientes al círculo del *Année sociologique*, que incluía a Marcel MAUSS (1872-1950) y a Robert HERTZ (1882-1915). La antropología cultural de principios de siglo se

alimentaba tanto de geógrafos históricos como Karl Ritter (1779-1859) y Adolf Bastian (1826-1905) como de las contribuciones de Morgan, Henry Schoolcraft (1793-1864) y de los trabajos de campo asociados al Bureau of American Ethnology bajo la dirección de John Wesley Powell (1834-1902).

Nomenclatura

Sir James George FRAZER (1854-1941) fue el primero en ser nombrado profesor honorario de antropología social en 1907 (en la Universidad de Liverpool), y en su discurso inaugural de 1908 definió esta disciplina como la rama de la sociología que trata de los pueblos primitivos. Definiciones muy semejantes siguen ganando adeptos, pero desde los años veinte la antropología social ya aparecía más vinculada a las contribuciones de A.R. RADCLIFFE-BROWN (1881-1955) que a las de Frazer. En 1923, Radcliffe-Brown distinguía la etnología, «el intento de reconstruir la historia de la cultura», de la antropología social, entendida como «el estudio que intenta formular las leyes generales que subyacen bajo los fenómenos de cultura» (1958, pp. 8, 25). Para ilustrar su idea de la etnología citaba la obra de Boas y las de sus discípulos. La importancia que otorgaba Radcliffe-Brown a la tipología y a la abstracción rigurosa también se incorporó a la noción de «antropología social», aunque no a la práctica de todos los antropólogos sociales.

«Antropología cultural» es un término más difuso. El propio Boas nunca calificó sus estudios con este epígrafe, sino simplemente como «antropología». Pero algunos de sus discípulos echaron en falta un término capaz de diferenciar el estudio de la cultura *per se* de la antropología física y, en menor medida, de la ARQUEOLOGÍA y de la LINGÜÍSTICA. A estos estudiosos, entre ellos Clark Wissler (1870-1947), Alfred KROEBER (1876-

1960), Robert LOWIE (1883-1957), Paul Radin (1883-1959) y Edward SAPIR (1884-1939), les unía su interés por priorizar la «CULTURA», pero hasta finales de los años treinta no hubo acuerdo para unificar la nomenclatura. Sapir (1916) fue uno de los primeros en mencionar la «antropología cultural» en su sentido actual. Pero el término no cuajó de inmediato. En su manual de 1929, *Introducción a la antropología social*, Wissler, por ejemplo, definía su disciplina como «antropología social» porque:

Nuestro principal centro de interés será la vida social del hombre y no su anatomía, su fisiología o su psicología. A veces nos referimos a esta vida social como civilización, pero en antropología social es preferible el término «cultura»; y la cultura, utilizada en este sentido técnico, incluye todas las actividades colectivas, o los hábitos convencionalizados, de una tribu o de una comunidad (pp. 11-12).

El manual de Paul Radin (1932), *Antropología social*, insistía en esta misma línea. Parece que el término «antropología cultural» empezó a ganar terreno primero gracias al título de la obra de Lowie *Una introducción a la antropología cultural* (1934), donde declaraba: «El objetivo general de los estudios antropológicos es comprender la totalidad de la cultura en todos los períodos y edades, y ver el fragmento más humilde en relación con la totalidad» (pp. 384-385). Pero Lowie seguiría mostrándose bastante circunspecto respecto al término, y en 1936 reconocía que la disciplina «ha recibido muchas etiquetas, como "historia cultural", "etnografía", "etnología" o "antropología cultural"» (1960, p. 391). En cualquier caso, a finales de los años treinta, los antropólogos norteamericanos dedicados al estudio de la cultura y fuertemente influidos por las enseñanzas de Boas ya se referían a sí mismos como antropólogos culturales.

Divergencias y críticas

La relación entre antropología social y antropología cultural presenta algunas asimetrías interesantes. De acuerdo con Radcliffe-Brown, y en términos generales, los antropólogos sociales han caracterizado la antropología cultural como un campo diferente de investigación, mientras que los antropólogos culturales han considerado la antropología social como una especialización dentro de la antropología cultural. Los antropólogos sociales han tendido a marginar algunas de las principales preocupaciones de los antropólogos culturales, como los estudios de CULTURA Y PERSONALIDAD, por considerar que están basadas en premisas falsas. Por su parte, los antropólogos culturales han descrito a los antropólogos sociales como quisquillosos adeptos de una doctrina excesivamente estrecha. La manifestación más explícita de este escepticismo mutuo fue el debate que se entabló en 1951 en *The American Anthropologist* entre George Peter Murdock (1897-1985) y Raymond FIRTH (1901-). Según Murdock, los antropólogos sociales «fraccionan sus descripciones y sus análisis de los sistemas sociales» y denunciaba que los británicos se centraban «exclusivamente en el parentesco y en temas directamente relacionados, como el matrimonio, la propiedad y el gobierno», ignorando «aspectos tan importantes de la cultura como la tecnología, el folclore, el arte, la educación de la infancia e incluso el lenguaje» (1951, pp. 466-467). Afirmaba también que los antropólogos británicos, en sus estudios de campo, operaban desde una base etnográfica limitada, raramente fuera del África subsahariana, como rara era, asimismo, la contrastación de sus generalizaciones con un registro etnográfico más amplio. Finalmente, Murdock reprochaba a la antropología social su ignorancia de la historia y de la psicología.

La respuesta de Firth fue relativamente matizada. Se mostró de acuerdo con Murdock en que la esfera de acción de la antropología social británica apenas se diferenciaba de la sociología teórica, pero añadía que las muestras de sorpresa de Murdock sobre el tema —después de que durante treinta años Malinowski, Radcliffe-Brown, Max GLUCKMAN (1911-1975) y E.E. EVANS-PRITCHARD (1902-1973) hubieran estado afirmando lo mismo— representaban o bien «ignorancia de juicio o espanto mágico». Según Firth, el estudio de la cultura y el análisis de la estructura son complementarios, y los antropólogos sociales británicos han demostrado capacidad suficiente para realizar ambas cosas. Firth dijo que él y sus colegas de Gran Bretaña entendían su propio trabajo como parte de una ciencia internacional que incluía las útiles contribuciones «del mejor trabajo norteamericano», y que aquellos antropólogos británicos que afirmaban que la antropología cultural era incapaz de lograr un nivel adecuado de abstracción eran «innecesariamente excluyentes». Por otro lado, las «ventajas heurísticas» que la antropología cultural podía obtener de lo que Clyde Kluckhohn llamó el «impresionismo controlado y holístico» dependían de «las percepciones personales del propio estudioso, a menudo con la ayuda de una formación anterior en otra disciplina» (Firth, 1951a, pp. 477, 480, 483, 484).

La explicación que ofreció Evans-Pritchard (1964, p. 17) de por qué en la antropología norteamericana dominaba el interés por la cultura y no por la sociedad fue más ofensiva:

Las fragmentadas y desintegradas sociedades indias en que se han centrado sus investigaciones se prestan más fácilmente a estudios de cultura que de estructura social [y] la ausencia de una tradición de trabajo intensivo de campo en materia de

lenguas nativas y durante períodos largos, como tenemos en Inglaterra, también favorecen los estudios de costumbres o de cultura en detrimento de las relaciones sociales.

En realidad, la etnografía de salvamento que realizaron algunos antropólogos culturales como Lowie sí prestó considerable atención a la estructura social, pero esos análisis no alcanzaron los niveles de sofisticación de antropólogos sociales británicos como Meyer FORTES (1906-83) y Audrey RICHARDS (1899-1984). Desde los años sesenta la antropología cultural ha incorporado algunos análisis de parentesco y de orden político realizados por la antropología social pero ha tendido a rechazar, con contundencia, la totalidad del proyecto de la antropología social con el argumento de que estaba basado en modelos estadísticos estructural-funcionalistas, en falsas premisas sobre la naturaleza del parentesco y en nociones ilusorias en materia de integración social. George Stocking (1984, p. 181) tildó esta actitud hacia la antropología social de Radcliffe-Brown y de Malinowski de abismo histórico:

Es cierto que hoy, para muchos (especialmente, tal vez, en Estados Unidos), el problema real de la comprensión histórica parece radicar en cómo tantos antropólogos inteligentes han estado tanto tiempo infectados por un enfoque tan estéril y/o derivativo.

Las declaraciones de los portavoces de una de las tradiciones acusando a la otra de estar moribunda, obsoleta o senil muestran claramente que la distinción entre ambas tradiciones todavía importa.

Temas que perduran

Tal vez la cuestión más importante para los estudiosos de la antropología es saber si esta distinción es una mera cuestión de estilo o de tradición cultural (coloreada de identidad nacional) o si por el contra-

rio apunta a una divergencia sustancial y filosófica más profunda. El argumento a favor de esta última interpretación es el siguiente. La antropología cultural, en la tradición de Boas, pretende aprehender la totalidad de la vida cultural humana. La antropología social aborda las bases organizativas de las sociedades humanas. En la práctica, algunos antropólogos culturales también dan prioridad analítica a la estructura social, y algunos antropólogos sociales, cuando analizan los sistemas sociales, aprehenden una gran parte de la vida cultural. Sea como fuere, uno de los enfoques es básicamente sintético, y el otro analítico e inductivo.

El hecho de que la antropología social hunda sus raíces en una determinada tradición de investigación social ha contribuido a dar forma a sus principales cuestiones. En la explicación que ofrecen tanto Radcliffe-Brown (1958, pp. 147-152) como Evans-Pritchard (1962, pp. 21-25) de los orígenes intelectuales de la disciplina, las figuras clave no son ni Hobbes ni Locke, que *especularon* sobre las condiciones fundamentales de la sociedad, sino Montesquieu (1689-1755) y los pensadores de la Ilustración escocesa, como Adam Ferguson (1723-1816) y Adam Smith (1723-1790), quienes, a partir del análisis de casos concretos, se propusieron deducir principios generales en materia de interrelaciones estructurales de la sociedad. La antropología social bebió también de otras muchas fuentes intelectuales, pero es su nexo con la filosofía moral y con la economía política del siglo XVIII el que mejor explica sus preocupaciones intelectuales distintivas: el esfuerzo por conocer la naturaleza de las unidades sociales a todas las escalas, incluida la SOCIEDAD misma, y las instituciones que hacen que las unidades sociales se diferencien internamente, se mantengan a sí mismas en el tiempo, se reproduzcan y, en general, co-

adyuven a la creación del orden social. La antropología cultural, que tiene raíces en la filosofía historicista alemana y en el pragmatismo norteamericano, ha querido explorar la variedad de la experiencia humana y relacionarla comparativamente con una serie de marcos históricos, psicológicos, ecológicos y otros. La antropología cultural, en su sentido más amplio, es una continuación del impulso intelectual que encarnaron, desde el Renacimiento, los viajeros observadores y los narradores de historias naturales y que han querido describir el mundo tal como parece ser. Boas prefirió desarrollar hipótesis razonables a proponer teorías sistemáticas. Y dado su escepticismo ante la capacidad del observador para determinar con certeza qué hechos podían tener relevancia científica, lanzó sus redes lo más ampliamente posible. Su premisa de que la observación es anterior a la teoría ha perdido atractivo en las últimas décadas, incluso entre los herederos de la «antropología cultural», pero gran parte del vigor de esta tradición se debe a ese supuesto, lo que ha llevado a combinar la atención al detalle etnográfico con la exploración abierta de ideas nuevas. Muchos antropólogos culturales posteriores a Boas adoptaron programas teóricos no «boasianos», a excepción de la premisa según la cual la tarea consiste de alguna manera en comprender la cultura, y que la teoría debe contrastarse en función de ese criterio.

La antropología social, desde el momento en que aborda un conjunto amplio, aunque conceptualmente unificado, de cuestiones y métodos, posee un carácter acumulativo. En tanto que ciencia de la sociedad, parte del punto de vista de que todas las sociedades humanas poseen profundos elementos comunes y de que cabe entender las diferencias societales en función de principios universales. En cambio, la antropología cultural parte del postulado re-

lativista según el cual cada cultura debe entenderse de manera *sui generis*. Una de las consecuencias de esta diferencia es la dificultad de los antropólogos culturales para aprovechar y construir a partir del trabajo de otros antropólogos culturales, si no es emulando sus técnicas. Pero el eclecticismo de la antropología cultural le ha comportado una ventaja, al permitirle aprovechar los resultados de otras disciplinas y plantear cuestiones importantes (sobre todo en psicología), algo que a la antropología social le ha resultado difícil.

Intentar explicar la existencia del orden social e intentar capturar la diversidad de la experiencia humana son objetivos filosóficamente distintos pero no opuestos. Entre las obras antropológicas contemporáneas que buscan hacer de puente entre ambas tradiciones cabe mencionar *Constructing inequality* de Raymond Kelly, quien se propone «describir y analizar todas las desigualdades sociales» del sistema social de los papúa de Nueva Guinea (1993, p. 4).

La distinción entre antropología social y antropología cultural sigue presente en la antropología contemporánea, si bien ha perdido parte de la fuerza y mucha de la claridad que tuvo a mediados de siglo. El declive podría deberse en parte a la influencia de LÉVI-STRAUSS (1908-), quien en 1949 declaraba que la antropología social y la antropología cultural eran parte de la etnología y virtualmente indiferenciables (1963a, p. 2; véase ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA). Edmund LEACH (1910-1989) observó que la influencia del estructuralismo francés en la antropología británica y norteamericana no reducía «la vastedad del océano Atlántico» (1982, p. 34). Pero sí figuraba entre las complicaciones que acabarían desplazando a Boas y a Radcliffe-Brown como puntos de referencia en el ámbito antropológico. Otras complicaciones adicionales que aparecen a partir de mediados de siglo,

son el enfoque marxista y otros enfoques basados en el materialismo histórico, la teoría feminista, la semiótica, el historicismo radical y los movimientos asociados en favor de la etnografía reflexiva y posmoderna. En algunos casos estas corrientes se han fundido con las viejas tradiciones, pero en otros han surgido en forma de reformulaciones de la epistemología y de los objetivos de la antropología en su totalidad. La tradición de la antropología cultural ha mostrado una mayor sensibilidad ante este desafío, e incluso el término «antropología cultural» ha sido parcialmente asumido por numerosos defensores de un enfoque que es claramente anticientífico. La revista *Cultural Anthropology* (fundada en 1986), por ejemplo, sólo tiene un nexo remoto con la tradición de la investigación científica fundada por Boas.

A pesar de estas notas críticas, la antropología social y la antropología cultural siguen siendo orientaciones reconociblemente diferentes para estudiar los fenómenos humanos, y la mayoría de monografías antropológicas sigue situándose en una u otra tradición. En la medida en que los análisis comparativos de sistemas sociales y la exploración de culturas concretas sigan atrayendo la atención disciplinar de individuos comprometidos con determinados niveles de objetividad, es probable que la antropología social y la antropología cultural continúen siendo componentes importantes y complementarios de las ciencias sociales. PW Lecturas recomendadas S. Barrett, 1984; Boas, 1931, 1938; Darnell, 1974; M. Douglas, 1980; R. Firth, 1968; Fortes, 1969; Hays, 1958; Himsley, 1994; Kuklick, 1991; A. Kuper, 1977, 1983; I. Lewis, 1976; Lienhardt, 1964; Mair, 1965; Mandelbaum, 1968; M. Mead y Bunzel, 1960; Penniman, 1935; Stocking, 1968, 1984, 1987; Trautmann, 1987; Voget, 1973.

antropología aplicada es el uso de la antropología en materia de investigación y formación más allá del ámbito académico habitual que tiene como fin resolver problemas prácticos, ya sea suministrando información, proponiendo planes de acción o involucrándose en la acción directa. El proceso adopta diversas formas pero éstas dependen siempre del problema práctico concreto a resolver, del conocimiento académico disponible y del rol que se espera que desempeñe el antropólogo. Desde mediados de los años setenta el término «antropólogo práctico» (*practicing*) ha ido sustituyendo gradualmente al de «antropólogo aplicado» para designar a quienes realizan trabajo de campo. Los antropólogos prácticos que aplican sus conocimientos a ámbitos determinados (como la salud, el desarrollo o la educación) también se autodefinen de manera cada vez más especializada (por ejemplo, como «antropólogos médicos», «antropólogos del desarrollo» o «antropólogos de la educación»).

En los últimos veinticinco años el número de antropólogos prácticos ha crecido considerablemente. Esta tendencia ha quedado velada por el hecho de que los antropólogos con mucha frecuencia poseen títulos y desempeñan roles importantes que no dejan traslucir explícitamente su formación académica. Entre estos roles cabe incluir, en general, el de investigador de intervenciones, evaluador, asesor de impacto, planificador, analista investigador, promotor, preparador, agente de cultura, diseñador de programas, administrador y terapeuta, entre otros muchos, y la gama aumenta día a día.

Mucha gente cree que la antropología académica surgió primero, y que luego se aplicó. En realidad, en muchos ámbitos la relación fue la inversa: la antropología aplicada constituyó muchas veces el punto de partida de la investigación,

financiada porque sus patrocinadores creían en sus potenciales beneficios prácticos. Sólo más tarde surgieron y se financiaron proyectos más exclusivamente académicos. Por ejemplo, al parecer los primeros departamentos de antropología de Gran Bretaña sirvieron de centros para programas de formación en antropología aplicada destinados a los administradores coloniales. De hecho, el término «antropología aplicada» apareció por primera vez en un artículo de 1906 que describía un programa de formación de administradores en la Universidad de Cambridge. En Estados Unidos, el Bureau of American Ethnology se creó en el siglo XIX por razones de política nacional. Sus voluminosas investigaciones sobre los nativos americanos superaban, con creces, cualquier programa universitario de la época. Esta tendencia sigue presente en la actualidad. Muchas de las obras fundacionales en materia de ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA MÉDICA, ANTROPOLOGÍA URBANA, DIETA Y DEMOGRAFÍA se escribieron atendiendo a razones prácticas y de aplicabilidad. A muchos de los antropólogos hoy considerados fundadores de nuevos campos de investigación dentro de la antropología académica se les acusó en la época en que realizaron esas investigaciones de no estar haciendo «verdadera» antropología.

La antropología aplicada entra dentro de dos categorías generales: la investigación aplicada y la intervención aplicada. Gran parte de la primera responde a razones de política social, esto es, pretende influir en el desarrollo de las políticas activas, ya sean concretas o de tipo general, determinar el impacto de esas políticas activas o de las decisiones que las inspiran, y evaluar lo que se ha hecho como resultado de un determinado plan de acción. Suele llevarse a cabo bajo las rúbricas de «evaluación de impacto social», «valoración de recursos culturales», o

«análisis del desarrollo tecnológico». Las prácticas de intervención se centran casi siempre en comunidades, no en individuos. Pretenden (1) identificar la percepción de las necesidades por parte de la comunidad como una parte importante del proceso de diseño de programas; y (2) fomentar el desarrollo de organizaciones autorizadas en las comunidades. Este tipo de intervenciones aplicadas incluyen la antropología de la acción, la antropología de la investigación y del desarrollo, la antropología de la *advocacy*, la agencia cultural, el estudio de acciones participativas y el marketing social. Aunque algunos antropólogos han dirigido programas de acción, se trata todavía de un hecho excepcional. La antropología aplicada utiliza mucho más los MÉTODOS CUANTITATIVOS, especialmente los análisis formales y estadísticos, que el resto de antropólogos en general, una práctica que viene recomendada en las «Directrices para la formación de antropólogos aplicados y prácticos» de 1994 (avaladas tanto por la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada como por la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología). De ahí que los antropólogos aplicados hayan contribuido notablemente al desarrollo de técnicas de medición de la maximización de la participación y de la efectividad del tiempo (*time-effectiveness*), como por ejemplo procedimientos de evaluación rápida, estudios de reconocimiento rápido y análisis de la acción participativa (Van Willigen y Finan, 1990). Aunque los orígenes de estas prácticas tan interesantes son oscuros, la contribución de los antropólogos en estas áreas es muy importante.

Los antropólogos han aplicado sus conocimientos y capacidades a una serie de ámbitos tan amplia que resulta difícil dar con un área de interés práctico donde no hayan desplegado su actividad. Las

áreas de mayor concentración de ese esfuerzo son, entre otras, la AGRICULTURA, la EDUCACIÓN, la salud y los recursos naturales; y también el ENVEJECIMIENTO, el medio ambiente, el GÉNERO, la vivienda, los DERECHOS HUMANOS, el reasentamiento de REFUGIADOS, y el abuso de DROGAS y ALCOHOL. Los antropólogos aplicados han sido históricamente pioneros en numerosas áreas de investigación, como la vida urbana, la población, las leyes y la nutrición. Parece que la subdisciplina de la antropología médica en su totalidad surgió del trabajo aplicado en salud internacional.

La antropología aplicada es mucho más transfronteriza que la investigación académica. Los antropólogos de este campo tienen que conocer el ámbito de aplicación en el cual trabajan, así como la legislación más relevante en la materia, las organizaciones comunitarias o profesionales más importantes, y los líderes de opinión. Aunque es cierto que los antropólogos «aplican la antropología», para ser eficaces tienen que incorporar datos o métodos de disciplinas afines, como la agronomía, los estudios medioambientales, la salud pública y la educación. Por eso los manuales de formación en este campo suelen recomendar el contacto con otras disciplinas afines. Y dado que la propia experiencia de trabajo implica habitualmente tener que trabajar en escenarios multidisciplinarios con profesionales de otros campos científicos, y también con los miembros de la comunidad anfitriona, los antropólogos suelen trabajar estrechamente con muchos no antropólogos. Lo cual explica, en parte, por qué las prácticas (*internships*) son tan importantes: son una experiencia difícil de adquirir en los departamentos de antropología académica.

Los antropólogos que se dedican profesionalmente a aplicar sus conocimientos tienen necesidades organizativas dife-

rentes de los antropólogos académicos. La manifestación más interesante de estas diferencias es la creación de organizaciones locales de especialistas (OLEs) como alternativa a las asociaciones nacionales e internacionales de antropólogos que operan según los modelos de la sociedad erudita. Las OLEs son espacios para crear redes de información sobre puestos de trabajo y eventuales contratos, son fuentes de información sobre las últimas aportaciones en la disciplina, y son también canales de información sobre el propio trabajo. Desde el punto de vista organizativo, estos grupos son algo inestables, pero algunos funcionan desde finales de los años setenta. Las organizaciones nacionales de antropología aplicada fomentan muchas veces las relaciones con las OLEs para no desvincularse de las autenticidades que representan. Uno de los aspectos de esas relaciones es ofrecer más talleres de formación especializada en sus reuniones nacionales. Las organizaciones nacionales/internacionales más importantes en este ámbito son la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada y la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología. Estas organizaciones se han convertido en canales de comunicación profesional en forma de conferencias, revistas y boletines informativos, páginas web y servidores de listas (*list servers*). En Estados Unidos al menos, los antropólogos aplicados constituyen la vanguardia a la hora de proponer estándares en materia de prácticas éticas. El primer manifiesto ético elaborado por antropólogos ha sido propiciado por la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada como respuesta a la reacción negativa de una determinada comunidad frente a un proyecto de investigación.

Los antropólogos aplicados tienden a publicar menos en las revistas especializadas de renombre. Sus textos suelen pu-

blicarse sobre todo como literatura «ambulante» o «sumergida», en forma de informes técnicos de distribución limitada. Muchos de los artículos que sí logran publicar se encuentran en revistas no especializadas que se ocupan de su ámbito específico de aplicación. Entre las revistas que publican artículos desde una perspectiva aplicada están *Practicing Anthropology*, el boletín de la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología (ANPA) y *High Plains Applied Anthropologist*. Estas revistas han mejorado mucho la gama de materiales escritos dedicados a la formación y al desarrollo de buenas prácticas.

JyVV
Lecturas recomendadas E. Chambers, 1985; Van Willigen, 1991, 1993.

antropología biológica Es el estudio de la especie humana y de sus afines existentes o extintas en el marco de la evolución. Incorpora o se superpone a campos como la paleontología humana, la DEMOGRAFÍA, la ECOLOGÍA, la ECOLOGÍA de la reproducción, la FORENSICA y la PALEOPATOLOGÍA, la PRIMATOLOGÍA, la SOCIOBIOLOGÍA, Psicología evolucionaria y el estudio de la variación física o genética y de la ADAPTACIÓN. Las distinciones entre estos subcampos las ha producido el desarrollo histórico y residen mayoritariamente en el enfoque taxonómico, el marco temporal o el interés en un sistema fisiológico o comportamental particular.

Teoría evolutiva

Puede que el desarrollo más importante y de gran alcance haya sido la introducción de una teoría evolutiva más madura, derivada de las ciencias biológicas, como principio rector y a la vez sustrato metodológico (Dawkins, 1986). La teoría evolutiva es un poderoso generador de nuevas ideas, pero sirve igualmente para limitar la interpretación de las observaciones fisi-

cas y comportamentales. Por ejemplo, los antropólogos físicos de antaño aceptaban la distinción entre RAZAS basada en manifiestas diferencias físicas como rasgo humano evidente y recogían innumerables medidas en apoyo de teorías especulativas. Contrariamente, la teoría evolutiva moderna no ha descubierto líneas claras entre las razas humanas, fuera de algunas «tendencias» de variación geográfica, y, en cambio, puede demostrar la ausencia de significación evolutiva de tales diferencias. Los bicantropólogos modernos atienden a la variación en el plano de los genes individuales y de la expresión parcial y modificada de esta variación en los individuos, diferencias las más de las veces invisibles (Cavalli-Sforza *et al.*, 1994).

Primatología

Este campo se solapa en no poca medida con la antropología biológica. Aunque la mayoría de los mamíferos carecen de sistemas sociales complejos, los primates en general, incluidos los humanos, sí los tienen. La opinión emergente entre los primatólogos es que los primates se benefician de la vida en grupo por la protección que les proporciona frente a los predadores y al posible INFANTICIDIO, pero a costa de una mayor competición por los recursos disponibles (Hausfater y Hrdy, 1984). Esta competición, junto con el comportamiento estratégico asociado con el apareamiento, configura con gran probabilidad el comportamiento social de los primates (Fleagle, 1988). Su hábitat geográfico se confina típicamente a las regiones tropicales y subtropicales, se reproducen lentamente y muestran una gran variedad de adaptaciones locomotoras y dietéticas. La flexibilidad física, dietética y social de las diferentes especies de primates parecen variar en función de factores filogenéticos y ecológicos (R. Martin y Martin, 1990). Así, mu-

chas cuestiones claves de la primatología abordan la relación causal entre el comportamiento individual, la estructura del grupo y estas adaptaciones físicas y comportamentales en un contexto ecológico. El término «primatología» comprende asimismo el estudio con primates de aspectos como la cognición, el lenguaje, la anatomía, los sistemas fisiológicos, la conservación y la ontogenia (desarrollo). Todos los animales reparten su energía de crecimiento y reproducción en estadios ontogénicos y dividen sus esfuerzos entre diferentes categorías de comportamiento (nomadeo, apareamiento, etc.). Las estrategias de vida y de distribución del tiempo y la energía está sujetas a la selección natural y optimizan el éxito reproductor. Sin embargo, dado que cada especie es virtualmente única con respecto a su herencia genética y su ecología, el proceso creativo de la selección natural genera inevitablemente resultados igualmente únicos. De ahí que los bicantropólogos infieran modelos generales a niveles taxonómicos amplios para poder comprender la fisiología y el comportamiento, dado el caso, a escala más fina, como la especie o el sexo. Machos y hembras se inclinan por un número limitado de estrategias competitivas, reproductivas y alimentarias. Aunque la distribución y la calidad de la comida, los hábitos de los predadores y competidores interespecies modulan también el repertorio de comportamientos, las especies individuales pueden divergir del modelo esperado en aspectos notables. Por ejemplo, si los primates sociales machos dedican algún esfuerzo (indirectamente) al cuidado y protección de las crías, los machos humanos contribuyen de manera importante a la alimentación de éstas (Kinzey, 1987). Si no se conociera cómo varían las estrategias de comportamiento en el seno de los grupos taxonómicos y funcionales más amplios, la

paternidad humana (aun con sus diferencias entre culturas) no se reconocería como rasgo insólito que es. Los humanos son únicos por su grado de inteligencia, pero pocos investigadores concuerdan en qué es la inteligencia, para qué sirve, cómo se desarrolla o cómo surgió en el curso de la evolución. De ahí que gran parte de la investigación primatológica haya tratado de definir el concepto de «inteligencia» y de perfilar los rasgos cognitivos que el hombre comparte con otros primates, y cuáles son privativos de la especie humana. Un método importante consiste en el estudio de la función del cerebro y en su evolución atendiendo a las diferencias entre tamaños absoluto y relativo, extensión y distribución relativas de las estructuras cerebrales, conectividad y organización de éstas y evaluación y caracterización de las facultades cognitivas. Los primates (en particular los humanos) poseen un cerebro relativamente grande en comparación con la masa del cuerpo y presentan diferencias importantes en sus características corticales. Entre los principales grupos de primates, como los prosimios, monos de los Mundos Viejo y Nuevo y simios, hay diferencias fundamentales. Las estructuras cerebrales asociadas con la memoria, la planificación y la secuenciación de eventos son más grandes y al parecer más importantes en los primates antropoides, humanos incluidos, que en el mamífero medio. En los humanos, algunas de estas estructuras se usan para el lenguaje. Así, aunque la singularidad del lenguaje humano no puede negarse, puede que implique facultades, o al menos estructuras cerebrales, muy extendidas entre los primates. Las teorías acerca de la evolución y la función del cerebro abundan y a menudo se mantienen pese al escaso apoyo que les presta la evidencia actual. Todavía se afirma a menudo que la inteligencia y el

tamaño del cerebro aumentaron en asociación con la postura erecta y la locomoción, que dejaron libres las manos para la manipulación de herramientas, pese a que esta afirmación es negada por la evidencia. También ha sido propuesta, pero no fundamentada, la idea de que el cerebro humano corresponde al de un primate con la adición de estructuras nuevas. La reorganización de las conexiones entre las estructuras cerebrales para hacer posible el lenguaje u otras facultades cognitivas únicas en los humanos ha sido dada por supuesta y postulada, pero no probada. Grandes cambios en el tamaño relativo de diferentes estructuras cerebrales constituyen probablemente un factor de importancia mayor en la diferencia de los cerebros humano y primate respectivamente. Y esto, junto con la incorporación de estructuras y circuitos existentes para funciones novedosas, da razón probablemente de las facultades de lenguaje y otros rasgos cognitivos presentes en los humanos (Deacon, 1997).

La antropología biológica ha llegado esencialmente a la conclusión de que el LENGUAJE es bastante uniforme en su expresión y función (GRAMÁTICA profunda universal) en todas las sociedades y culturas (véase LINGÜÍSTICA HISTÓRICA). Sin embargo, no hay acuerdo acerca de la ontogenia del lenguaje ni sobre qué fuerzas selectivas configuraron probablemente la evolución del lenguaje. Las ideas de Chomsky sobre la emergencia súbita *de novo* del lenguaje contrastan con la opinión de que este fue modulado por selección natural y, así, a través de estadios de función y particularidades ontogénicas diversos. Otro contraste aparece con quienes entienden que el lenguaje es un sistema adaptativo complejo al que subyace una estructura genética compleja, y aquellos que proponen que la operación y funcionalidad del lenguaje se desarrollan a

partir de estructuras genéticas inespecíficas subyacentes modeladas luego en gran medida por la adaptación ontogénica del cerebro al cuerpo donde prospera y, por tanto, fruto del medio físico y sociocultural donde el cuerpo se encuentra (Pinker, 1994).

Paleoantropología

La paleoantropología, incluso el uso de la genética molecular para generar esquemas filogenéticos, integra conocimientos de un amplio margen de saberes —paleontológicos, paleoclimatológicos, arqueológicos, de las ciencias explican las nuevas técnicas de datación de los restos hallados—, a fin de establecer la dieta y el clima, etc. Las vertientes clave de este campo incluyen:

- El origen de los primates y la relación filogenética entre sus clases principales.
- La divergencia, diversificación y convergencia de las adaptaciones de los primates entre los grupos principales (especialmente especímenes del Viejo Mundo frente a los del Nuevo Mundo).
- La filogenia, la ecología y el comportamiento de los homínidos miocénicos (término que hace referencia a los simios en general).
- Los modelos de especiación y extinción y la ecología comportamental de los australopitecos y otros simios bípedos estrechamente relacionados.
- Las cambiantes adaptaciones de los homínidos del pleistoceno temprano y medio, en especial las primeras especies *Homo* y *Homo erectus*, incluidos los cambios comportamentales inferidos de la cultura material y la extensión geográfica de los homínidos por una gran diversidad de hábitats.
- La evolución de los humanos modernos, que incluye una notable pérdida de robustez (masa muscular y grosor óseo) en relación con los homínidos precursores.
- Los cambios, morfológicamente nada

espectaculares, pero aún importantes en el comportamiento de *Homo sapiens*, derivados del desarrollo de la horticultura y la ganadería, la invención de las tecnologías de la cerámica y del metal, los asentamientos primitivos y urbanos, la emigración y la urbanización.

Los temas y controversias en torno a la paleoantropología humana se dividen en dos categorías. Una hace referencia al modelo de evolución a gran escala en un tiempo dado, incluso cuántas especies aparecen representadas en los registros fósiles y qué relaciones guardan entre sí. La otra intenta una reconstrucción funcional o ecológica de los taxones, como la naturaleza de la locomoción de los australopitecos o las diferencias entre los comportamientos nómadas del hombre de neanderthal y los humanos modernos.

En la disputa sobre qué fósil es el más viejo y qué especie de homínido puede reclamar ascendencia sobre los demás es fácil perder de vista algunas de las más importantes realizaciones desde mediados de la década de 1970 (Brace, 1995). Por ejemplo, dados los avances en la genética molecular y la consiguiente reinterpretación de los registros fósiles, el marco temporal de la evolución humana se ha acortado considerablemente. Con raras (pero no insignificantes) discrepancias, la edad de la división entre chimpancés y humanos ha sido situada en algún momento de hace cinco o seis millones de años, revisión a la baja de más de la mitad del tiempo previamente estimado. La búsqueda del «último ancestro común» (término que ha reemplazado al muy denostado «eslabón perdido») de los humanos y los chimpancés se basa ahora en el crecientemente rico registro fósil del marco temporal más ajustado del mioceno tardío, el plio-pleistoceno y el pleistoceno inferior, marco de una profusión de formas homínidas. Incluso los «generalizadores» modestos

(que tratan de incluir el mayor número posible de variaciones dentro de un grupo o especie) deben admitir la existencia simultánea de varias especies de homínidos en el este, sur y centro de África. Esta distribución radial de los homínidos se asocia con dos importantes adquisiciones adaptativas: el comienzo del hipedismo (aunque no necesariamente como la humana en forma y función) y el agrandamiento de los dientes con el engrosamiento asociado de la capa de esmalte, que sugieren una desviación dietética importante frente al último ancestro común, presunto pero todavía por descubrir. De esta exhuberante distribución de formas homínidas surgió, por razones que se desconocen, una especie única o un conjunto de especies genéricamente relacionadas llamadas *Homo erectus*.

Evolución humana

El gran tamaño del cerebro humano se considera generalmente una de nuestras más importantes adaptaciones, aun cuando hay muy poca concordancia sobre para qué se usa en realidad. El consenso acerca del momento y modo de aumento de tamaño del cerebro en el linaje *Homo* indica que probablemente hubo dos o tres modificaciones (separadas por intervalos de estasis o de cambio muy gradual) hacia un órgano algo más grande. El tamaño del cerebro del homínido temprano (relativo a la masa corporal) no impresionaba en términos primatológicos. El relativamente moderno cerebro humano se alcanzó aproximadamente hace tan sólo medio millón de años o menos, algo así como un 10 por ciento de la historia total de nuestro linaje desde la escisión de los otros grandes monos africanos. Y si la regla general de relaciones cerebro-masa corporal rige para con los humanos modernos gráciles (y cabe que no sea así), el tamaño del cerebro en medida moderna puede ser tan

reciente como de 100.000-200.000 años. Por tanto, los principales modelos de cambio en virtualmente toda la evolución de los homínidos no guardan relación con un tamaño espectacular (y onerosamente) grande del cerebro.

El origen del *Homo sapiens* fisiológicamente moderno sigue siendo centro de debate, quizás vergonzoso, en la paleoantropología actual. Una teoría postula que los humanos modernos emergieron en una área geográfica limitada de África y se extendieron para colonizar el resto del mundo. Un modelo alternativo propone que *Homo sapiens* apareció simultáneamente en muchas regiones del Viejo Mundo. Pocos debates antropológicos han inspirado tanta incompreensión pública de un tema evolutivo ni creado tantas y tan falsas analogías. Aunque varios modelos genéticos basados en el ADN mitocondrial, y modelos similares en el ADN nuclear, sugieren que la humanidad entera desciende de una o unas pocas poblaciones existentes hará unos 200.000 años, no hay pruebas científicas de que una sola hembra humana («Eva») representara la contribución de su género a la población reproductora de nuestra especie (tampoco hubo un «Adán» con cromosoma Y). Más importante aún, la existencia de semejante cuello de botella demográfico no está necesariamente conectada con los cambios que diferencian a los humanos premodernos (*Homo sapiens* arcaico) de los humanos anatómicamente modernos, ya que este cuello de botella podía haberse producido antes, durante o después de estos eventos evolutivos. La importancia esencial de este modelo cuello de botella reside en que la gran mayoría de los fósiles premodernos hallados en el Viejo Mundo no pueden ser ancestros genéticos de ningún humano viviente. La evidencia molecular (ADN) y fósil sugiere que África es el solar de una reducida

población así. Contrariamente, la hipótesis multirregional basada en gran medida en las presuntas similitudes entre los fósiles arcaicos y los restos óseos más tardíos y humanos vivientes sugiere una evolución simultánea a lo largo y ancho de una extensa zona geográfica, incluidas Asia y Europa, además de África (Cavalli-Sforza *et al.*, 1995).

Una vez que entra en escena el humano moderno (esqueléticamente), la investigación bioantropológica centra su enfoque en los modelos evolutivos generales, pero no pierde por ello significación. ¿Qué procesos intervinieron en la propagación histórica de los humanos por todo el globo (recordando aquí que los primates siguen generalmente confinados en sus hábitats tropicales y subtropicales)? De las muchas innovaciones (por ejemplo, horticultura, ganadería, metalurgia), cambios demográficos (descenso inferido en el espaciamiento de las gestaciones, cambios en la morbilidad y la longevidad, desplazamientos de densidad poblacional) y otros cambios comportamentales (diferentes sistemas de parentesco, comercio e intercambio, organizaciones grupales, etc.) cuáles pueden haber sido fuerzas primeras con incidencia en las demás? ¿Qué impulsó estos cambios? ¿Y por qué tuvieron lugar en un momento dado y no antes o después? La antropología biológica aborda muchas de estas cuestiones recurriendo a datos arqueológicos y al estudio isotópico de huesos y otros restos.

Biología comportamental humana

Representa uno de los aspectos de desarrollo más reciente y peor comprendidos de la antropología biológica. La voz «sociobiología» fue acuñada por el biólogo E.O. Wilson (1975) para designar los puntales genéticos y biológicos varios del comportamiento social de los animales en general y de las hormigas y huma-

nos en particular. En la década de 1970, los antropólogos y otros teóricos evolutivos empezaron a emplear estos constructos teóricos como propiedad integral o teoría de la selección de afinidades, teoría de ALTRUISMO recíproco y teoría de los conflictos intergeneracionales en el estudio de las poblaciones humanas y de primates no humanos. Un principio rector en la biología comportamental humana es que los humanos están sujetos a los mismos fundamentos biológicos de los primates, los mamíferos y los animales en general. Toda excepción humana ha de ser demostrada; no puede darse por supuesta. De manera similar, las hipótesis evolutivas (neodarwinianas) acerca del comportamiento humano han de ser verificadas con el mismo rigor analítico que cualquier otra hipótesis científica. En esta línea, varios estudios de datos de sociedades humanas han demostrado que proporciones sustanciales de variación observada en el éxito reproductor, SISTEMAS DE MATRIMONIO, reglas de herencia, sistemas de PARENTESCO, manipulación del cociente de sexos y modelos de VIOLENCIA u HOMICIDIO pueden explicarse usando principios evolutivos.

Medicina y psicología evolutivas

Dos subcampos muy recientes de la antropología biológica han recibido considerable atención en las publicaciones científicas y los medios públicos, la medicina evolutiva (o darwiniana) y la psicología evolutiva. La primera examina las discordancias entre un legado evolutivo humano reconstruido (nomadeo recolector) y la vida industrializada o urbanizada, y enfermedades resultantes de la mente y del cuerpo (Ratón *et al.*, 1988). La segunda postula la existencia de módulos cognitivos diseñados por la selección natural para resolver determinadas clases de problemas comunes a un contexto evolutivo, como el de recolecto-

res que viven alejados de la tierra en sociedades a pequeña escala (J. Barkow *et al.*, 1992). Ambos campos aplican la teoría evolutiva para dar respuesta a cuestiones relativas al comportamiento o fisiología de los humanos de modo novedoso, ampliando al mismo tiempo la esfera de la antropología biológica, es de esperar que con éxito, hacia nuevos horizontes.

GL
Otras lecturas Aiello y Dean, 1990; Betzig *et al.*, 1988; Cheney y Seyfarth, 1990; Devor, 1992; R. Foley, 1987; Goodall, 1986; Isaac, 1989; S. Jones *et al.*, 1992; Keller y Lloyd, 1992; Konner, 1982; Lewin, 1993; Savage-Rumbaugh y Lewin, 1994; Smuts, 1987; Tanner, 1990; Tattersall, 1995; Trinkaus y Shipman, 1993; K. Weiss, 1993.

antropología cognitiva Es el estudio de la relación entre la mente y la sociedad. Tradicionalmente, la antropología cognitiva estudia el conocimiento cultural en términos de su organización y aplicación a la vida diaria, en actividades como las de clasificación e inferencia. A principios de su desarrollo, en el decenio de 1950, se entendía como sinónimo de ETNOCIENCIA o etnosemántica. Los estudios centrados en la estructura de categorías conceptuales en los sistemas de CLASIFICACIÓN populares y en los significados codificados en estos sistemas en áreas como el PARENTESCO, la ETNOBOTÁNICA y la clasificación de colores. La unidad central de análisis era la categoría conceptual compartida, un conjunto unitario de rasgos característicos. Estudios más recientes sobre los sistemas de clasificación se han concentrado en la realidad psicológica de las categorías conceptuales. Si éstas son sólo agrupaciones de rasgos, los miembros de una categoría no debieran variar en cuanto a su importancia psicológica. Pero no es así. Consideremos la categoría «soltero», definida

en términos etnocientíficos tradicionales como conjunción de tres características distintivas: varón, adulto y célibe. Los hombres se caracterizan según reúnan o no estos rasgos; no hay término medio. Sin embargo, ello no constituye una clasificación en la vida real, dado que papas y sacerdotes no se consideran normalmente solteros. Es más probable que apliquemos categorías como «soltero» asimilando los casos potenciales a prototipos que constituyen representaciones estereotípicas de conceptos que usamos como patrón de referencia (Rosch y Lloyd, 1978). Dado que el soltero prototípico es promiscuo, poco hogareño y a la vez potencialmente casadero, la aplicación de la categoría a papas y sacerdotes resultaría chocante. La investigación ha revelado que muchas categorías se organizan en torno a prototipos, desde los términos de parentesco al mobiliario (Lakoff, 1987; Lakoff y Johnson, 1980). La mayor parte de este trabajo ha corrido a cargo de lingüistas, mientras que los antropólogos cognitivos se han centrado en una estructura de conocimiento próxima, el «esquema», voz tomada de los trabajos precursores de R.C. Bartlett (1932) en psicología social. Las diferencias existentes entre prototipo y esquema residen en que mientras ambos son estereotípicos, el prototipo consiste en un conjunto especificado de expectativas, en tanto que el esquema es un marco organizado de relaciones que deben ser cumplimentadas con detalles concretos. Los esquemas son estructuras de conocimiento muy generalizadas y culturalmente específicas que ayudan a generar inferencias apropiadas. Llenan las lagunas aportando información que suele considerarse garantizada, capacitando así a los individuos para identificar acciones, sucesos y consecuencias basándose solamente en un caudal de información a lo sumo parcial. Consideremos las dos frases siguientes:

Juan se fue de guateque. Al día siguiente amaneció con dolor de cabeza. Muchos lectores supondrán que la cefalalgia de Juan guarda relación con la fiesta, ocasión en la que se suele beber y fumar mucho, con el malestar matinal consiguiente. Obsérvese, no obstante, que nuestra explicación causal va mucho más allá de la información disponible. Al fin y al cabo, Juan puede haber sido atropellado por un autobús de regreso a su casa o sufrir una intoxicación alimentaria. La explicación elegida no es sino una inferencia basada en nuestro conocimiento culturalmente organizado en relación con las andanzas habituales de la gente que acude a fiestas. La trama de este conocimiento es casi un guión; parecemos conocer el desenlace. Así, por tener acceso a esta trama de origen cultural podemos extraer sentido de las ambiguas frases iniciales.

Los antropólogos cognitivos han observado que gran parte del conocimiento social corrientemente aplicado se da en tales planteamientos esquemáticos, también conocidos como modelos cognitivos, guiones o escenarios de eventos diversos. Notables estudios antropológicos han explorado el perfectamente organizado escenario para entrar, o salir de una casa entre los yakan de las Filipinas (Frake, 1980), las directrices para la adjudicación de arriendos de tierra en las islas Trobriand (Hutchins, 1987), el escenario común de eventos que rige la estructura de los proverbios norteamericanos (G. White, 1987) y cómo los escenarios emocionales estereotípicos influyen en los juicios sociales y las decisiones políticas de los pueblos de las islas del Pacífico (Lutz, 1988).

Aunque la evidencia de que las estructuras de conocimiento cultural están fuertemente esquematizadas es importante, los estudios realizados por los antropólogos cognitivos suelen evitar la formulación de

declaraciones etnográficas o psicológicas generales sobre si algunas estructuras de conocimiento son universales y (de serlo) en qué medida dependen de procesos cognitivos universales. Para dar con la respuesta es preciso recurrir a los teóricos que estudian la inteligencia artificial y la psicología cognitiva, quienes han propuesto tres modelos básicos: proceso de la información, desarrollo cognitivo, y percepción y experiencia, respectivamente.

1. Los modelos de proceso de la información tratan de aplicar importantes principios generales acerca de la arquitectura de los sistemas de inteligencia artificial y sus implicaciones en el estudio de la cognición humana. Los modelos informáticos proporcionan los medios necesarios para evaluar la plausibilidad de las propuestas particulares. Ocasionalmente, estos modelos han demostrado estar suficientemente bien formulados para tomarse como sujetos junto con humanos en ensayos experimentales. Actualmente es notable el interés vertido en el proceso de distribución paralela (PDP) y en el conexionismo o idea de que las cosas que ocurren regularmente juntas en la experiencia del individuo resultan estrechamente asociadas en la mente de éste (Bechtel y Abrahamson, 1991).

2. Los modelos de desarrollo cognitivo comparan culturas para hallar rasgos de desarrollo y temas comunes. La mayor parte de esta literatura se ha centrado en los sistemas religiosos y en las prácticas rituales. E. Thomas Lawson y Robert McCauley (1990) tomaron la noción de «competencia» de Chomsky para afirmar que los participantes en sistemas religiosos poseen el saber necesario para generar intuiciones concretas acerca de la «gramaticalidad» de los fenómenos religiosos. Estas intuiciones son la base de los principios universales del ritual religioso, específicamente en lo que se

refiere a la centralidad relativa de acciones rituales específicas. Además, Boyer (1994) observó que las intuiciones acerca de los fenómenos religiosos surgen a partir de principios universales que actúan como teorías tácitas que no son en sí mismas intuitivas y pueden requerir un «acto de fe». Por ejemplo, el supuesto ontológico más extendido acerca de los sistemas religiosos postula la existencia de agentes como los ESPÍRITUS, cuyas propiedades físicas son contraintuitivas. Boyer expuso la hipótesis de que dado que los supuestos contraintuitivos son centro de inversión más cognitiva y más efectos emocionales que las representaciones de otros tipos, la probabilidad de que sobrevivan a los ciclos de transmisión son mayores.

3. Los modelos de percepción y empíricos consideran que los procesos perceptivos y las experiencias compartidos en un ámbito dado configuran transculturalmente formas cognitivas, opinión mediada por los estudios sobre la percepción humana. Sumamente notable en esta categoría es el trabajo de Lakoff (1987) y M. Johnson (1987), quienes postularon un «realismo experimental» que no es presa de la trampa conceptual del subjetivismo y el objetivismo. Lakoff y Johnson empezaron con la premisa de que los movimientos de nuestro cuerpo y su ubicación espacial generan estructuras de conocimiento y modelos de razonamiento que se manifiestan en el uso lingüístico. Un componente central de su argumentación es la metáfora. Nuestros pensamientos, obras y hasta nuestras acciones son afectados por redes de metáforas sistemáticamente estructuradas que reflejan clases básicas de experiencia psicológica. La diferencia entre lo alto y lo bajo, por ejemplo, es un aspecto esencial de la experiencia humana y así se pone de manifiesto en expresiones del habla común donde «alto» y «ba-

jo» conceptualizan metafóricamente estados de ánimo, valores relativos y experiencias emocionales. Otros trabajos se han centrado en las interconexiones entre la experiencia perceptual y las categorías cognitivas en las expresiones deísticas mayas (W. Hanks, 1990), en los adverbios fonológicamente simbólicos quechuas (J. Nuckolls, 1996) y en las partículas clasificatorias de los kilivila (Senft, 1996).

Actualmente, la antropología cognitiva está influida por los recientes trabajos en las ciencias cognitivas y la lingüística y asediada por problemas de larga estirpe filosófica. Destaca entre estos problemas la motivación. Dado que las gentes tienen los modelos que los antropólogos cognitivos les asignan, ¿qué los hace vinculantes? Roy D'Andrade (1995) y Claudia Strauss (1992) han abordado esta cuestión redefiniendo las estructuras de conocimiento como sistemas con fines claros. El problema de este planteamiento reside en que tiende a hacernos pensar en términos de objetivos discretos y aislables accesibles a la consciencia. Edwin Hutchins (1987) y Drew Westen (1992) han intentado incorporar al efecto el psicoanálisis freudiano con miras a proporcionar a la antropología cognitiva una teoría de profunda motivación. Lamentablemente, la antigua división de este campo en el estudio del conocimiento (cognición) y el de la motivación (psicoanálisis) hace difícil la síntesis de ambos.

Aunque el campo reconoce las teorías de explicación de la psicología cognitiva empírica, tiende a evitar asumirlas del todo por temor a incurrir en el reduccionismo. Algunos han criticado este psicologismo razonando que extraña la influencia configuradora de la política en el contenido de la mente (Lutz, 1992). Otros disienten y abogan por una mayor atención al trabajo experimental en la psicología cognitiva desarrollista (Law-

son y McCauley, 1990). La naturaleza de la cognición suscita creciente interés. ¿Debemos seguir considerándola sinónimo de la razón y definir la antropología de la cognición como campo principalmente dedicado al estudio del conocimiento? Estas materias hacen difícil imaginarse una antropología estrictamente «cognitiva», y en el futuro aumentarán probablemente las mociones en pro de su asociación (o incorporación directa) a otras disciplinas, como las ciencias psicológica y cognitiva. CN

antropología crítica Incluye; (1) las perspectivas epistemológicas y culturales críticas surgidas de la investigación transcultural, que ocasionalmente aplican los antropólogos como práctica extensiva a sus propias sociedades; (2) se dice del trabajo antropológico inspirado por la tradición marxista general de teoría social; (3) se refiere también a la obra que a partir de la década de 1960 se inspiró en la «teoría crítica» de la ESCUELA DE FRANKFURT.

1. Las descripciones etnográficas de sociedades ajenas han sido piedra de toque de los antropólogos desde la «revolución malinowskiana» de la década de 1920, tanto como medio de arrojar nueva luz sobre la propia sociedad como sobre otros modos de vida, y para poner en tela de juicio muchos supuestos culturales tradicionalmente anquilosados, sirviendo así como crítica de las sociedades burguesas, liberales, y de masas, fruto del capitalismo industrial. Los antropólogos intervinieron en los debates públicos acerca de la familia (M. Mead, 1928, 1930; Malinowski, 1926, 1962), crimen y castigo (Malinowski, 1927), política de inmigración (Boas, 1928) y reforma educacional (Redfield, 1947), basándose en sus propios conocimientos de sociología comparada y modos alternativos de organización de la sociedad. La ciencia fue

criticada en los términos de la BRUJERÍA azande (Evans-Pritchard, 1937), desencadenándose así un encendido debate acerca de la naturaleza de la racionalidad y la protección que brindaban ambos sistemas frente a la falsificación. El análisis de CLASE y los conflictos inherentes se formuló atendiendo a los procesos hegemónicos culturales de los mitos reconocidos, condensación simbólica, procesos rituales, formas de organización en pequeña y gran escala, diferenciación simbólica de grupos de intereses y de clase y autorrepresentación frente a índices objetivos de rango social, entre otros (W. Lloyd Warner, 1941-1959; Gusfield, 1963; R. Grimes, 1976; Fischer, 1980a). Numerosos estudios de comunidades contribuyeron al conocimiento de la forma urbana, sucesión étnica, familias matrifocales ampliadas, mecanismos de ayuda mutua y dinámica de la formación de las sectas religiosas. Recientemente, los renovados esfuerzos por proseguir el trabajo etnográfico por menorizado en las sociedades del primer mundo (Ginsberg, 1989; Marcus, 1992; Martin, 1994; M. Strathern, 1992; Tra-week, 1988) no se funden meramente con la SOCIOLOGÍA, sino que conservan las perspectivas culturales, transculturales y transnacionales de la crítica antropológica, al igual que la signatura de la investigación metodológica funcionalista en las interconexiones de lugares social y culturalmente diferenciados (véase FUNCIONALISMO, POSMODERNO).

2. La tradición de la antropología marxista o de inspiración materialista en Estados Unidos, representada por figuras como Stanley Diamond, Eric Wolf, Sidney Mintz y Marshall Sahlins en su obra temprana (1960, 1968b, 1972), tenía raíces más hondas en el estudio de la ecología cultural de Julian STEWARD y Leslie WHITE (véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA). Sin embargo, en el período inmedia-

tamente posterior a la segunda guerra mundial, la antropología crítica confrontó crecientemente cuestiones de cultura con poder y economía política, viéndose como alternativa a las tendencias hacia la elisión de las fuerzas históricas del CAPITALISMO y el COLONIALISMO para hacer la antropología parte del proyecto hegemónico de MODERNIZACIÓN y DESARROLLO del tercer mundo durante los decenios de 1950 y 1960. Las publicaciones *Critique of Anthropology* y *Dialectical Anthropology* se asociaron a esta iniciativa, al igual que el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia. En comparación con la elaboración intelectual marxista en Inglaterra y Francia, gran parte de este movimiento era teóricamente inconsistente, al reflejar la política de la guerra fría y la animadversión ideológica contra una teoría marxista excesivamente explícita en Estados Unidos. Por consiguiente, muchas de sus manifestaciones se englobaron bajo la etiqueta genérica de MATERIALISMO CULTURAL, y progresaron hacia estudios de carácter más ecológico que político-económico. No obstante, estas orientaciones abrieron camino a la antropología para incorporar las abundantes investigaciones en torno a la teoría del subdesarrollo (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL), el MARXISMO ESTRUCTURAL, la historiografía marxista británica y los estudios culturales (E. Thompson, 1963; Aston y Philpin, 1985; R. Williams, 1958, 1975).

3. En la década de 1960, el movimiento estudiantil redescubrió la teoría crítica de la escuela de Frankfurt como importante fuente inspiradora de censuras a la sociedad, a la política de masas y al control ejercido por las sociedades burguesas mediante difusos mecanismos culturales hegemónicos, fácilmente trasladables a Norteamérica y a su estado de seguridad nacional, con su consumismo y con el alcance de su globalmente hegemónica so-

ciedad de la información. La cultura popular empezó a verse crecientemente como arma de dos filos en razón de su propia ambivalencia: rica en manifestaciones espontáneas, de una parte, y en acerbos críticos del orden imperante, de la otra. El punk-rock británico de los primeros tiempos fue tema paradigmático del trabajo etnográfico de los estudios culturales de Birmingham (Frith, 1983; Hebdige, 1979; P. Willis, 1977) y así, fácilmente cooptado por las estructuras consumistas del mercado y de la economía cultural. Este revitalizado sentido cultural crítico de finales de los ochenta y los noventa se había reforzado con las aportaciones del pensamiento francés posterior a la guerra de Argelia y a la crisis de 1968 (véase POSMODERNO).

En la antropología, la escuela de Frankfurt sirvió como telón de fondo común del escenario recorrido al tiempo por antropólogos, historiadores aliados y autores de estudios culturales que operaban en sociedades con manifiesta división de clases, dominadas por el mercado y fracturadas por brotes revolucionarios (M. Fischer, 1980a, 1980b; Taussig, 1980, 1987) al igual que en Norteamérica (Lipnitz, 1988, 1990; Fritz, 1983). Walter Benjamin (1994) fue redescubierto como crítico elaborador e ideólogo de la facción de la cultura moderna que se opuso y resistió a la asimilación por los modos de producción e intercambio imperantes. Él ofreció el contrapunto optimista al pesimismo de Adorno por (la ausencia de) un potencial tecnológico moderno incapaz de acoger la expresión de los diferentes grupos sociales y la propagación libre de sus subculturas y perspectivas. Las cuestiones a la Frankfurt se vieron suplementadas por el marxismo estructural de Althusser, inquisidor de la estructuración de los procesos ideológicos, y por los planteamientos gramscianos relativos a la formación de las estructuras cultura-

les hegemónicas. A mediados de la década de 1980, todas estas cuestiones se vieron igualmente amplificadas por las formulaciones del llamado grupo posmoderno de escritores franceses (Foucault, Derrida, Lacan, Baudrillard). En primer plano se discutía de qué modo el chip de silicio o la revolución informática de 1979 estaba cambiando la naturaleza de la comunicación, y de ahí las posibilidades de reorganización social, ejerciéndose especial énfasis y presión en pro de una mayor flexibilidad de las formas culturales, incluidos un mayor control disciplinario, difuso pero a la vez extensivo (Martin, 1994), un cambio de formas en la esfera pública (las nuevas publicaciones de inspiración antropológica *Late Editions* y *Public Culture*) y la modificación de nexos entre el capital especulativo, el gobierno y la producción de nuevos saberes (Rabinow, 1996). MF

antropología cultural Véase ANTROPOLOGÍA, CULTURAL Y SOCIAL.

antropología de la advocacy Véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, DERECHOS HUMANOS.

antropología dialógica Véase VOZ.

antropología ecológica Aunque las ciencias del medio ambiente, incluido el conservacionismo, datan de muchos siglos atrás (Glacken, 1967), han cristalizado principalmente a partir de la década de 1960, y su aplicación en antropología ha formado parte de este proceso histórico. Cada subcampo de la antropología ha desarrollado su propio enfoque de la ecología humana: paleoecología en arqueología (Butzer, 1982); ecología de los primates (Richard, 1985); adaptabilidad humana o más estrictamente, antropología fisiológica (Frisancho, 1993); y ecología comportamental humana (Eric

Smith y Winterhalder, 1992) en la antropología biológica; ecología cultural y de sistemas (Ellen, 1982; Hardesty, 1977; Netting, 1986) en antropología cultural; y etnoecología en lingüística (Berlin, 1992). Bástenos revisar aquí brevemente los logros más importantes de los antropólogos culturales en el conocimiento de la ecología humana y la ADAPTACIÓN desde los trabajos precursoros sobre ecología cultural de Julian STEWARD y otros en la primera mitad del siglo XX.

Aunque se observan continuidades a raíz del trabajo de Steward (1955) y su cohorte y predecesores, muchos de los siguientes antropólogos ecológicamente orientados han desarrollado nuevos enfoques en respuesta a las deficiencias observadas en la obra anterior (Sponsel, 1987). Entre éstos se encuentran Andrew Vayda y Roy Rappaport (1968), quienes desarrollaron una aproximación que les permitiera investigar el juego mutuo entre cultura y ecología a medida que las poblaciones humanas se adaptan a su(s) ecosistema(s). Aplicaron sistemáticamente conceptos biológicos a la ecología humana, incluida la población como unidad de análisis, ecosistemas como contexto y adaptación como proceso dinámico de interacción entre población y ecosistema. Primero se centraron en un análisis de aferencias y eferencias energéticas en la tecnología y organización social del trabajo para recoger y producir alimentos. Todas estas consideraciones se insertaron en el marco biológico de factores limitantes y de la llamada CAPACIDAD PORTADORA. Componentes de la cultura como la RELIGIÓN y la GUERRA fueron considerados mecanismos reguladores que contribuían a mantener un equilibrio entre la población y sus recursos. Este marco teórico fue elegantemente usado por Rappaport (1967) en su trabajo de campo sobre los tsembaga de Nueva Guinea. Consideró su RITUAL y

sus acciones guerreras como regulación del delicado equilibrio entre las poblaciones humana y porcina para reducir la competición entre ambas especies. (Humanos y cerdos son sorprendentemente próximos en fisiología, tamaño corporal y dieta omnívora.) Esta «biologización» del enfoque ecológico en la antropología cultural llevó a la denominación de «antropología ecológica» en sustitución de la stewardiana «ecología cultural», aunque las dos se usan a menudo como sinónimos (Bennett, 1976, 1993).

Marvin HARRIS (1979) intentó progresar en esta explicación ecológica, así como en la descripción de culturas, desarrollando una estrategia de investigación científica más explícita y sistemática a la que dio el nombre de «MATERIALISMO CULTURAL». En esta estrategia asignó prioridad de estudio y primacía causal a la infraestructura sobre la estructura y la superestructura porque es del todo fundamental para la supervivencia y adaptación humanas. Harris y sus discípulos han aplicado esta estrategia a la explicación de muchas costumbres e instituciones tan peculiares como desconcertantes. El caso clásico es el de la vaca sagrada de la India. Harris (1985) afirmó que la vaca es sagrada no sólo en razón de las creencias religiosas hindúes y otras, sino, en última instancia, porque es indispensable para la economía agrícola en el medio indio, en especial para la labranza, el abono (excrementos), el combustible (excrementos secos) y la leche (en vez de carne).

El trabajo de Rappaport, Harris y otros en torno a líneas similares ha sido criticado en algunos aspectos, sobre todo por confundir orígenes y funciones (Moran, 1990) y por suponer que casi todo lo que persiste es fruto de la adaptación (Edgerton, 1992).

Mientras que Harris se concentra en el comportamiento observable porque le impresiona la discrepancia entre lo que

la gente dice y lo que hace, los antropólogos lingüísticos de orientación ecológica han puesto el acento en el estudio del pensamiento nativo acerca de los fenómenos ambientales. Gran parte de este trabajo se ha concentrado en la construcción de CLASIFICACIONES jerárquicas de términos nativos referidos a campos ambientales particulares, como tipos de suelo para la agricultura o plantas silvestres usadas con fines medicinales. Idealmente, la etnoecología comprende el conocimiento del medio local, las creencias, los valores y las actitudes, y vincula las nociones ambientales con acciones adaptativas acertadas o no y consecuencias respectivas. En la práctica, la etnoecología se ha reducido a menudo a taxonomía nativa de algún ambiente o a un mero inventario descriptivo de los nombres y usos de un subconjunto de especies animales o vegetales (Berlin, 1992). Sin embargo, algunos etnoecólogos, como Harold Conklin (1957, 1980) han ido mucho más lejos y han publicado datos insólitamente detallados, como pone de manifiesto la investigación de Conklin integradora de la etnoecología y la ecología cultural de los agroecosistemas de los hanunoo y los ifugao de las Filipinas. Recientemente, algunos antropólogos han empezado a superar algunas de las limitaciones de estos enfoques añadiendo una dimensión diacrónica al examen de cómo la cultura y el ambiente se influyen y cambian mutuamente con el tiempo, método que se ha dado en llamar «ecología histórica» (Crumley, 1994). Particularmente notable es el trabajo de William Balée (1994) sobre los ka'apor de la Amazonia brasileña, quienes reconocen 768 especies de plantas desde el estadio semillar al adulto reproductivo, el repertorio etnobotánico más extenso jamás recogido en cualquier pueblo de la Amazonia. Además, Balée ha aplicado la ecología histórica para integrar aspectos

de etnoecología, ecología cultural, ecología biológica, ecología política y ecología regional en un marco de trabajo procesual. En este contexto ha analizado la respuesta de los ka'apor a las limitaciones y oportunidades adaptativas tanto en su medio natural como social, incluyendo asimismo a otras sociedades indígenas, a los afroamericanos y a los emigrantes europeos, cada uno de ellos con su particular impacto en su medio natural.

El enfoque antropológico de las interacciones humano-medio ambiente descritas anteriormente se ha limitado en gran medida a la investigación básica, prestando muy poca atención a aspectos de aplicación, y no digamos a la acción y el trabajo constructivos. Sin embargo, más allá de estos síntomas de crisis medioambiental, como la depleción de recursos, la contaminación, la extinción de especies, la deforestación tropical, etc., es cada vez mayor el reconocimiento de que estos fenómenos se relacionan a menudo con formas variadas de VIOLENCIA, incluida la violación de los DERECHOS HUMANOS (Homer-Dixon *et al.*, 1993; B. Johnston, 1994). Así, la ecología radical, conglomerado de diversos enfoques ecológicos más allá de los criterios meramente antropológicos, empieza a influir en los especialistas, junto con la obra práctica y advocatoria de la propia profesión (R. Wright, 1988). Carolyn Merchant (1992, p. 1) nos da la descripción más concisa de ecología radical:

La ecología radical se enfrenta a la ilusión de que las gentes son libres de explotar la Naturaleza y moverse en la sociedad a expensas de otros con una renovada consciencia de nuestras responsabilidades frente a la propia Naturaleza y al prójimo. Busca una nueva ética del cuidado de la Naturaleza y de las gentes, a las que faculta para efectuar cambios en el mundo en consonancia con una visión social y una ética nuevas.

La explotación y destrucción de las sociedades indígenas en FRONTERAS como la Amazonia por ESTADOS y sus delegados vincula ecocidio con ETNOCIDIO y aun GENOCIDIO. Un caso específico queda patente en los millares de buscadores ilegales de oro que han causado verdaderas masacres, epidemias devastadoras, envenenamiento por mercurio y otros problemas de extrema gravedad tras su invasión del territorio de la nación yanomami en Brasil y Venezuela desde mediados de la década de 1980 (Sponsel, 1994; Tierney, 1995). En consecuencia se ha creado una palestra de interés mutuo para la antropología ecológica y la defensa, que da asimismo cabida a los derechos humanos (M. Miller, 1993; Sponsel, 1995).

Una de las contribuciones prácticas de la antropología ecológica ha sido demostrar la eco-lógica o razones ambientales de aspectos de la cultura de las sociedades indígenas que los ajenos a éstas han valorado indefectiblemente de forma negativa en razón de su propio ETNOCENTRISMO y RACISMO (Bodley, 1994). Por ejemplo, las prácticas tradicionales de ARRASAMIENTO (tala y quema) son sostenibles en tanto la densidad poblacional sea baja, tengan carácter de subsistencia y se disponga de suficiente bosque para barbecho, nuevos HUEBROS y terreno para la caza. Así, aunque habitada por sociedades indígenas desde hace milenios, la Amazonia no se vio nunca amenazada de deforestación hasta la llegada del DESARROLLO económico de estilo occidental de los últimos decenios. Además, el arrasamiento tradicional puede potenciar de hecho la biodiversidad creando un mosaico de comunidades bióticas en diferentes estadios de sucesión o desarrollo (Sponsel, 1992). Los ambientalistas, conservacionistas y otros reconocen de manera creciente la importancia de las comunidades locales y su conocimiento, cultura y valores para la gestión sosteni-

ble de los recursos y la conservación de la biodiversidad (Klee, 1980; Sponsel *et al.*, 1996).

Otro componente de la ecología radical es el ecofeminismo, que analiza la dominación masculina de las mujeres vinculada a la de la humanidad sobre la naturaleza. En consecuencia, el ecofeminismo sostiene que para crear una sociedad más sostenible hay que cambiar las relaciones hombre-mujer y humano-ambiente. El papel de las mujeres es crasamente despreciado en la antropología ecológica en igual medida que en el desarrollo medioambiental (Rodda, 1991; Shiva, 1989).

Por último, la ecoteología, o ecología espiritual, ha emergido como campo transdisciplinario en años recientes, aunque ya vagamente preanunciada por varios estudios casuísticos etnográficos ciertamente soberbios, como el trabajo sobre Nueva Guinea (Rappaport, 1979), la organización del riego por los sacerdotes del templo en Bali (Lansing, 1991) y el uso del bosque por los norteamericanos nativos en el subártico (R. Nelson, 1983) y Amazonia (Reichel-Dolmatoff, 1971). Ha surgido del reconocimiento de que la causa más profunda y última del rompimiento ambiental y social es la visión occidental del mundo y los valores y actitudes asociados, comprendidos el materialismo y el consumismo, que reflejados en el comportamiento tienen consecuencias maladaptativas (Tucker y Grimm, 1994). Esta visión mundial ya no se limita al Occidente geográfico; empezando con el COLONIALISMO, es un síndrome que se ha propagado por todo el planeta junto con la industrialización, la MODERNIZACIÓN y otras fuerzas globalizadoras precipitadoras de un desequilibrio ecológico y social (Bennett, 1976; Dobson, 1991).

La RELIGIÓN se considera un componente más para afrontar la crisis medioambiental, dado que es un universal transcultu-

ral (los humanos son animales espirituales), aborda cuestiones elementales como el lugar de la humanidad en la naturaleza, proporciona valores morales como la reverencia por la vida, y puede ser una poderosa fuerza que motive a los creyentes emocional e intelectualmente (Rockefeller y Elder, 1992). Así, la World Wildlife Fund patrocinó una conferencia de líderes de las llamadas grandes religiones (budismo, cristianismo, hinduismo, islam y judaísmo) para extraer de sus doctrinas los ingredientes relevantes para construir una ética ambiental sostenible para la comunidad de sus seguidores. Sin embargo, la discrepancia entre ideales religiosos y comportamientos reales sigue siendo el mayor obstáculo para el uso de la religión en la promoción de una sociedad más sostenible.

La antropología ecológica contemporánea tiene la oportunidad de brindar una gran ayuda a las ciencias medioambientales y a su aplicación en todo el mundo. Pero, dado que la mayoría de los antropólogos han escrito primariamente para sus colegas, poca ha sido la influencia que han tenido en el público o en los organismos estatales (Milton, 1993). El reto que los antropólogos culturales deberán asumir en el futuro no es otro que llegar a una audiencia ajena a su clase y lograr que las comunidades que albergan sus trabajos de campo sean colaboradores activos en todas las fases de su investigación (Sponsel, 1995).

LS
Véase también ETNOBOTÁNICA, ETNOCIENCIA, ETNOZOOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, PESCA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, RECOLECTORES, FUNCIONALISMO, GÉNERO, CAZA, PASTORES NÓMADAS, TEORÍA DE SISTEMAS.

Otras lecturas J. Anderson, 1973; Bates y Plog, 1991; B. Campbell, 1985; Crosby, 1972, 1986; Dobson, 1991; J. Hugues, 1983; McNeely y Pitt, 1985; Merchant, 1994; Moran, 1979; Oldfield y Alcorn,

1991; Orlove, 1980; Shiva, 1991; D. Spring y Spring, 1974.

antropología económica Se centra en dos aspectos de la economía: (1) suministro, que es la producción y distribución de bienes y servicios necesarios y opcionales; y (2) la estrategia de economizar, descrita a menudo en términos del DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA. Los antropólogos anteriores habían dedicado casi todo su tiempo al estudio del aprovisionamiento; en la segunda mitad del siglo XX, no obstante, ha sido el segundo aspecto el que ha concitado la atención mayoritaria.

Producción

Hace referencia a los procesos de adquisición de recursos y su consiguiente transformación en objetos y acciones útiles. Estos objetos comprenden alimentos, cobijo y manufacturados, al igual que piezas simbólicas, desde los postes totémicos a las pirámides. Antes de 1940 se esperaba que los antropólogos redactaran un capítulo sobre CULTURA MATERIAL que al menos nos proporcionara un inventario parcial de los objetos propios de la cultura.

Los sistemas de PRODUCCIÓN ALIMENTARIA se clasifican con frecuencia en varias categorías: caza y recolección, horticultura, agricultura e industria. La dimensión subyacente a esta escala es probablemente la aferencia y eferencia energética respectivas: ambas son bajas en el extremo recolector y altas en el industrial (Leslie White, 1943). Dado el mayor conocimiento antropológico de las sociedades de pequeña escala, la presentada es más precisa y válida en el extremo ergopénico.

Los RECOLECTORES merodeadores o nómadas no utilizan especies domesticadas, y el perro es el único animal de ayuda para la producción. Y aunque la tecnología en juego se considera simple, incluye

varias adiciones al poder muscular humano, como trampas, lanzas, arcos y flechas, lanzavenablos y veneno. Se hace uso extensivo del hueso, la piedra, las fibras vegetales y la madera para construir herramientas y objetos. Dos son las opiniones más extendidas acerca de la productividad de la recolección. La de la SOCIEDAD AFLUENTE ORIGINAL sostiene que las economías de la edad de piedra producen sustancialmente menos que su potencial, aunque su tecnología es más que adecuada para subvenir a las necesidades alimentarias de la población. Sus seguidores observan que los recolectores comen razonablemente bien (en términos de calorías), trabajan poco, disponen de considerable tiempo de ocio y tienen pocas necesidades económicas: de ahí la afluencia. Los críticos arguyen que las medidas empíricas del esfuerzo inherente al trabajo son excesivamente escasas y breves para constituir una muestra representativa, y subrayan que la definición de TRABAJO es crucial para el análisis de la productividad. Si se cuentan la fabricación de herramientas y la preparación de la comida, las horas de trabajo aumentan considerablemente. Aunque la evidencia a favor es poca y la contraria sustancialmente superior, la mayoría de los antropólogos (y otros) han aceptado la posición de afluencia original.

Aunque todas las economías siguen practicando la recolección (caza de animales salvajes, pesca, cosecha de plantas no domesticadas), las economías especializadas en la recolección-merodeo han desaparecido en su mayoría a medida que la tecnología y los productos alimentarios de la industria se han difundido por doquier. Los esquimales siguen cazando y comiendo focas, pero la herramienta es el rifle y la carne de foca se come generalmente con acompañamiento de verduras adquiridas en el colmado de la esquina. La HORTICULTURA, cultivo de

centenares de especies de plantas domesticadas junto con algunos animales igualmente domesticados, está hoy mucho más extendida que el nomadeo de recolección. Las economías que dependen de la horticultura, presentes sobre todo en los trópicos, muestran densidades poblacionales más altas que los pueblos recolectores. Cabe la obtención de excedentes como una de las características del modo doméstico de producción (véase CHAYANOV, PENDIENTE DE), pero no se realiza. Nuestro conocimiento de la productividad de la horticultura en todo caso incluye el empleo de herramientas de acero. Antes de contar con el metal, estas sociedades dependían de las herramientas de piedra para cortar leña, acerca de lo cual carecemos de datos de productividad. De ahí que la posibilidad de medir la capacidad de la tecnología de la edad de piedra es bastante restringida. Hay muchos estudios sobre la AGRICULTURA, que en su mayoría la han entendido como CAMPESINADO. La agricultura se concentra típicamente en el cultivo de un pequeño número de especies domesticadas y depende de una, o de unas pocas, para satisfacer las necesidades calóricas. Los sistemas agrícolas se caracterizan a menudo de manera sumaria en función de estos cultivos clave, en particular, arroz, trigo y maíz. Concorre igualmente el uso sistemático y extensivo de animales domesticados, para la tracción, la leche, el estiércol y la carne. Todos los campesinos estudiados por los antropólogos dominan al menos la tecnología del hierro. Los sistemas agrícolas producen considerables excedentes, de modo que en la familia campesina, la producción es mayor que el consumo.

Cualquier economía que cuenta con un sector campesino tiene asimismo muchos otros sectores de producción, incluidos los artesanos especializados en la piel, la cerámica, el metal, el vidrio, la

madera y productos alimentarios como la cerveza, el vino, el aceite de oliva y la pasta de pescado. No ha sido mucha la investigación dedicada al aspecto del suministro de materias primas, la tecnología, la energía, la organización de la producción o la productividad de estas industrias artesanales. Una notable excepción la ofrece el magnífico trabajo de Scott Cook (1982) sobre los picapedreros de Oaxaca, México, que fabrican las muelas que luego aplican a la preparación de la comida. De manera similar, aunque los antropólogos estudian ahora numerosos aspectos de la SOCIEDAD INDUSTRIAL, hasta el presente ha sido poca la atención dedicada a la economía de la producción industrial.

Todas estas economías se sirven de la tecnología y de la división del trabajo. La primera se define a veces estrictamente basándose en las herramientas en juego, pero en sentido más amplio comprende también procesos y saber. Por ejemplo, los recolectores disponen de una tecnología simple y más bien de pocas herramientas, y comparados con la economía industrial, es relativamente escasa la energía que obtienen. Pero esta visión materialista pasa por alto el vasto conocimiento del comportamiento de los animales y las características de las plantas, y probablemente el saber meteorológico, que el recolector medio debe poseer. Nuestro conocimiento de sus habilidades se encuentra aún en la infancia porque nos hemos concentrado solamente en las herramientas. De hecho, dado que los humanos han sido recolectores durante mucho más tiempo que otras cosas, no puede haber duda de que esas sociedades a pequeña escala habían desarrollado un considerable caudal de saber y destreza. La DIVISIÓN DEL TRABAJO hace referencia al número de especialistas activos en una economía dada. Las economías de recolección y horticultoras presentan una di-

visión del trabajo basada en GÉNERO y SISTEMAS DE EDAD. Toda persona de una categoría dada se considera intercambiable y el número de categorías es pequeño. Con la invención de las ciudades aumentó rápidamente la división del trabajo, al igual que el número de productos y procesos. Presumiblemente, la naturaleza del empleo a tiempo total de una especialidad está positivamente relacionada con el aumento del saber y la productividad. Al propio tiempo cambia la tecnología.

Distribución

Hace referencia a cómo se transfieren los bienes (y servicios) de una persona a otra. La mayor parte de la investigación en antropología económica de los últimos cincuenta años se ha dedicado a la distribución más que a la producción. Muy pronto se descubrió que las sociedades «primitivas» carecían de DINERO, o al menos la clase que conocemos, y cómo podían las sociedades distribuir sus bienes sin dinero era una cuestión clave, lo cual entraña cuestiones relativas al valor y a la propiedad.

El trabajo del historiador económico Karl Polanyi dominó la escena durante treinta años (K. Polanyi *et al.*, 1957). Propuso que todas las economías se constituirían conforme a uno de los tres principios básicos de la distribución: RECIPROCIDAD, REDISTRIBUCIÓN y MERCADO, aunque los otros dos seguían a menudo vigentes en papeles subordinados. Más recientemente, el esquema dominante, basado en gran medida en las obras de MAUSS y Marx, ha llevado a primer plano el concepto de REGULO. Reciprocidad y redistribución, y regalo, son formas de distribución que no requieren del dinero.

Todas las sociedades humanas poseen instituciones de intercambio mediante las cuales se transfieren bienes y servicios de un grupo local a otro (véase COMERCIO). Incluso las sociedades más pe-

queñas participan en estas redes de intercambio. En las sociedades de escala mayor se encuentran lugares específicos de transacción, zocos o mercados, donde tiene lugar una sustancial medida de intercambios asociados con un alto grado de división del trabajo y un gran número de bienes y servicios. Una cuestión principal al respecto es cómo se distribuyen estos bienes *per capita*. Las SOCIEDADES IGUALITARIAS, en su mayoría de recolectores y horticultores, trabajan duramente para lograr un acceso aproximadamente igual *per capita* a los recursos y pertenencias materiales. Las sociedades mucho más grandes y estratificadas, en cambio, se definen por el acceso desigual *per capita* a los recursos, posesión desigual de bienes, y sistemas de producción basados en la agricultura o la industria (véase ESTRATIFICACIÓN).

Temas

La transferencia de bienes de una persona a otra implica derechos de PROPIEDAD, lo cual sigue siendo uno de los aspectos menos conocidos de cada sociedad y cada economía. La transferencia de un bien de una persona a otra parecería requerir bien el concepto de propiedad, bien el de fuerza. Sin embargo, la mayor parte de la atención antropológica se ha centrado en los aspectos de la transferencia más que en los de la propiedad. La producción también puede ser instrumental en la creación de derechos de propiedad en el sentido de que hay recursos naturales (tierra, caza, arcillerías, etc.), herramientas, procesos y conocimientos que en las economías de gran escala pueden ser objeto de disposiciones que regulan su propiedad.

La ESTRUCTURA SOCIAL es un concomitante principal de la organización económica. Mediante el proceso de división del trabajo las sociedades crean unidades de producción diferenciadas, incluidas

las cuadrillas de trabajo, las unidades familiares, los galpones de obreros, las plantaciones, las compañías y las comunidades. También hay unidades de consumo (individuos, familias, estirpes y comunidades). La propiedad pertenece a una unidad jurídica, que puede ser el individuo, la familia, la estirpe, un pueblo o una ciudad. Por tanto, el estudio de la economía de una sociedad requiere una clara descripción de algunas facetas de su estructura social.

La población tiene una curiosa historia en la antropología económica. Los antropólogos han sabido desde hace mucho tiempo que algunas características económicas se asocian con pequeñas poblaciones con escasa densidad, mientras que otras lo hacen con grandes poblaciones y densidad demográfica alta. Hay una marcada correlación entre el tamaño de la población y la forma básica de producción y distribución de recursos. Una tecnología con haberes como animales y plantas domesticados, el riego y la rueda permite la emergencia de niveles de población mucho más elevados que en su ausencia. Y algunos rasgos de la estructura política aparecen asimismo correlacionados con el tamaño poblacional de la sociedad: los cargos políticos no se dan en ausencia de acceso desigual a los recursos, que a su vez no ocurre normalmente en ausencia de una agricultura intensiva.

Ello ha llevado a encendidos debates acerca de si la tecnología, la organización social o la población es la fuerza impulsora del sistema. Así ha sido entendido por autores como Boserup (1965), M. Cohen (1977) y Harris (1979), quienes ven el aumento de la población como un estímulo para el cambio de tecnología, lo cual permite a su vez alcanzar niveles de población más altos. Pero, si este es el caso, no se explica por qué algunas sociedades, en particular de recolectores, sub-

producen y mantienen poblaciones crónicas que persisten muy por debajo de la capacidad portadora (véase SOCIEDAD AFLUENTE ORIGINAL).

La DIFUSIÓN de los rasgos culturales ha suscitado indefectiblemente el interés de los antropólogos. Cabe presumir que se ha producido una difusión no coercitiva de rasgos por áreas muy vastas (de escala al menos continental) durante milenios. El cobre, la obsidiana y las gemas se encuentran siempre a miles de kilómetros de su origen en tiempos muy remotos. Alguna especie de mecanismo de intercambio ha de explicarlo. Aunque la disseminación de objetos materiales es fácil de documentar, las ideas, herramientas y conocimiento de procesos han de poder serlo de igual modo. Este modelo de difusión basado en un mimetismo no coercitivo ha sido reemplazado recientemente por el impacto del cambio forzado impuesto por el CAPITALISMO, el COLONIALISMO y el sistema mundial (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL) derivado, que ha dado al traste con las pequeñas sociedades, al menos desde el comienzo de la expansión europea en 1400. El resultado es que la difusión se considera ahora fruto del impacto de las sociedades poderosas sobre las que no lo son tanto, aunque algunos estudiosos han objetado que un modelo de penetración-subyugación del proceso es demasiado simplista y que las gentes de las sociedades de menor escala siguen ejerciendo sus facultades selectivas y de creatividad incluso frente a fuerzas poderosas.

RHun
Otras lecturas Appadurai, 1986; Belsaw, 1965; Bohannan, 1963; C. Gregory, 1982; Halperin, 1994; Herskovits, 1940; A. Johnson y Earle, 1987; Le Clair y Schneider, 1968; Ortiz, 1983; Plattner, 1989; Sahlins, 1972; Wallerstein, 1974; E. Wolf, 1982; *Research in Economic Anthropology* [larga serie de artículos periodísticos sobre antropología económica].

antropología feminista Tiene por premisa principal la idea de que el estudio del papel de la mujer, sus creencias y prácticas en la sociedad son fundamentales para comprender la vida social humana en todos sus detalles y potencial. Aunque la antropología feminista se centra en las MUJERES y en el papel que desempeñan, el objetivo último es proporcionar un conocimiento más completo de la sociedad humana. La mayoría de los antropólogos feministas creen que los conocimientos adquiridos en contextos occidentales y no occidentales debieran usarse para mejorar la vida de las gentes en todo el mundo.

Históricamente, la antropología, como otras disciplinas académicas, ha sido androcéntrica con «una marcada orientación masculinista de hondos raíces» (Reiter, 1975b, p. 12). Bronislaw Malinowski, fundador del método antropológico contemporáneo de OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, tipificó una variante de este sesgo al señalar irónicamente que la «antropología es el estudio del hombre abrazando a la mujer» (Moore, 1988, p. 1). Pero, además de una minusvaloración del trabajo de la mujer y su papel social en el significado global de la vida humana, los antropólogos tendían a presentar como perspectiva del grupo exclusivamente la masculina.

Por ejemplo, cuando los antropólogos se propusieron estudiar las creencias rituales de un grupo aborigen australiano llevaron su atención a las prácticas rituales de los hombres suponiendo erróneamente que eran las más importantes desde el punto de vista sociológico. En suma, el papel del hombre no era tan sólo el más estudiado, sino también el que se tenía por representativo del grupo. Algunos de los primeros trabajos de antropología feminista contrarrestaron este enfoque demostrando la importancia de las mujeres y su papel social y cultural, que estudia-

ron en el marco de la EVOLUCIÓN de la sociedad humana, en el mantenimiento y la negociación del PARENTESCO y de la FAMILIA, y en la operación del CAPITALISMO global. Los antropólogos del feminismo postulan que es sólo mediante el estudio de hombres y mujeres en las diferentes clases de edad que la antropología podrá considerarse realmente atenta a la variedad transcultural de la experiencia social humana.

La antropología feminista y el campo más amplio de estudios feministas contemporáneos nacieron a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, en el curso de la que se ha dado en llamar la «segunda ola de feminismo». En estos años, las mujeres occidentales, europeas y norteamericanas, del movimiento feminista de liberación reclamaron sus derechos civiles y económicos. Los objetivos académicos, sociales y políticos del movimiento feminista de liberación cursaron codo con codo con los movimientos de los llamados poder negro, nativo americano y de liberación homosexual para ambos géneros. Todos estos grupos sociales, con representantes dentro y fuera del mundo académico, argumentaban que sus perspectivas sociales, sus experiencias y sus prácticas culturales eran críticas para el conocimiento y la justa valoración de la sociedad moderna. Estos movimientos se enmarcaron dentro de la llamada «política de identidad» y ayudaron a la institucionalización de los programas de estudio de la mujer y a reforzar la presencia de las mujeres y las minorías en diversas disciplinas académicas.

Los conceptos analíticos —diferencia de sexos, género y sexualidad— son críticos en los métodos y teorías utilizados en la antropología feminista. El significado y uso de estos tres términos ha cambiado en los últimos cien años y es actualmente objeto de una profunda revisión. En

general se entiende por diferencia de sexo la indicada por las distintas características biológicas y anatómicas de hombres y mujeres. Así, con referencia última a las diferencias genéticas, genitales, hormonales, cerebrales o fisiológicas, el concepto diferencial tuvo siempre más importancia que el de posible similitud. Pero no siempre ha sido así, incluso en la historia de Occidente, cuando se pensó que hombres y mujeres compartían un solo sexo (Laqueur, 1990). Además, a lo largo de la historia se han conocido humanos «hermafroditas», cuyos órganos sexuales presentan componentes fisiológicos femeninos y masculinos.

Suele usarse «GÉNERO» para significar los significados y roles atribuidos diferencialmente por la sociedad al sexo. «Género» es lo que entiende la sociedad en razón de las diferencias físicas, anatómicas y de desarrollo que reconoce. Los conceptos de comportamiento masculino y femenino —el tipo de actitud, actividades y el habla que se esperan o permiten de «verdaderos hombres» y «verdaderas mujeres» no son sino constructos asociados al género. Se trata de creencias culturales que organizan la práctica social, no de hechos biológicos. Los antropólogos del feminismo han revelado ciertamente que no hay roles genéricos universales para hombres y mujeres, respectivamente. Así, hace ya más de cincuenta años que Margaret MEAD (1935, pp. 16, 18) señaló que:

Mientras que cada cultura ha institucionalizado de algún modo los papeles propios del hombre y la mujer ... los temperamentos que consideramos natos de un sexo podrían ser meras variaciones del humano, conforme al cual los miembros de uno u otro sexo o de ambos pueden ser educados para emular, con más o menos éxito entre individuos.

Recientemente, algunos feministas postestructurales y teóricos del género han

argumentado que así como la cultura construye el género, otro tanto hace con el sexo (Butler, 1990). En otras palabras, todas las sociedades entienden el cuerpo de manera diferente y eligen qué diferencias anatómicas se tienen por sexualmente diferenciales y cuáles no. Además, el sexo resulta tan asequible a la manipulación y alteración cultural como el género, especialmente en las naciones tecnológicamente avanzadas. Gran parte de esta investigación ha sido inspirada por el estudio de la sexualidad en cuyo seno se conceptualiza.

«Sexualidad» hace en general referencia a cómo la sociedad y sus individuos ejercen, conciben y representan sus actos eróticos y reproductivos (véase SEXO). Influidos por la emergencia del psicoanálisis y la psicología modernos, los antropólogos han estudiado tanto las formas institucionalizadas como no institucionalizadas de la heterosexualidad y de la HOMOSEXUALIDAD. Harriet Whitehead (1981, p. 80) ha observado, no obstante, cierto paralelo entre el androcentrismo de la antigua antropología y un «solecismo antropológico» contemporáneo presente a menudo en estudios ... que interpretan los estilos de la homosexualidad plenamente institucionalizados a la luz de los que no lo están. Al margen, los antropólogos han demostrado que sexo, género y sexualidad son conceptos estrechamente relacionados en otras culturas y a menudo utilizados con fines de control social. Por ejemplo, una sociedad puede tratar de controlar las prácticas sexuales de determinados grupos de edad y género, pero no de otros. Además, las sociedades contemplan a menudo la sexualidad de hombres y mujeres de modo muy diferente: los primeros, activos, viriles y productivos, y las segundas, peligrosas, contaminantes o socialmente problemáticas. Las sociedades varían asimismo considerablemente en cómo juzgan, se representan y regulan las prácti-

cas sexuales de las parejas homosexuales y heterosexuales. En Occidente, las parejas homosexuales sufren discriminación política y económica. Pero en muchas sociedades el acto homosexual se acepta como práctica erótica vital, parte de ceremonias religiosas o parte de los sistemas de parentesco y alianza. Influidos en cierta medida por las obras de Michel Foucault, los teóricos más modernos de la cultura y la sexualidad han empezado a cuestionar la aplicabilidad de las nociones occidentales de homosexualidad y heterosexualidad a las culturas no occidentales. Desde sus albores, la antropología feminista ha abarcado una vasta variedad de perspectivas teóricas, intereses geográficos y enfoques metodológicos y ha comprendido los cuatro campos clásicos de la antropología: sociocultural, lingüístico, físico y arqueológico. Por ejemplo, en el marco de la ANTROPOLOGÍA sociocultural, los antropólogos han estudiado las prácticas y experiencias sexuales y la representación y el significado cultural de las mujeres en sociedades de todo el mundo, sin dejar de abordar ningún subcampo. Los estudios sobre el parentesco, el matrimonio y la familia hubieron de ser revisados cuando los etnógrafos empezaron a comprender el papel de la mujer en la negociación de los desposorios de sus hijas e hijos, en la manipulación de los vínculos de parentesco con miras al provecho económico y político, y como agentes sexuales activos más que como objeto pasivo del deseo sexual de los hombres. De manera similar, el estudio antropológico de la religión, los sistemas políticos y la economía fue revisado en su planteamiento teórico y etnográficamente enriquecido cuando la vida, la historia y las perspectivas femeninas fueron tenidas en cuenta. Los antropólogos feministas han atendido igualmente a la relación entre género y LENGUAJE. Bajo la influencia de la LIN-

GÜÍSTICA y de los SOCIOLINGÜISTAS han estudiado qué registros lingüísticos especiales pueden usar las mujeres y cómo difiere su expresión frente a la masculina en la sociedad en que viven. Así, los primeros trabajos sobre feminismo y lingüística prestaron particular atención a por qué la expresión femenina se consideraba transculturalmente menos prestigiosa que la masculina y por qué muchas lenguas se estructuraban con carácter claramente sexista, por qué se dice genéricamente «el hombre» y no «el humano», y se usa el masculino plural para componentes mixtos, etc. Muchos trabajos posteriores han abundado sobre estos extremos. Tanto si el interés se centra en la estructura de la lengua como en su uso, los antropólogos feministas han tratado de revelar cómo y por qué la lengua y el habla sitúan simbólicamente a las mujeres en un plano inferior al de los hombres. En el marco de la antropología física, los feministas han atendido a una gran variedad de temas, incluidos la reproducción y su relación con la estructura social, la evolución de los roles por sexos entre los grandes primates y el estudio del comportamiento sexual o social de los primates no humanos para comprender la conducta humana prehistórica o contemporánea (Hrdy, 1981). Las opiniones de los antropólogos feministas que han trabajado en el campo de la antropología física difieren notablemente entre quienes creen que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres no limitan significativamente su respectiva capacidad social parental, para la agresión y la guerra, para el trabajo y el rendimiento intelectual, y aquellos que influidos por las tendencias apuntadas en la SOCIOBIOLOGÍA entienden que existe una diferencia esencial entre la fisiología masculina y la femenina que hace a los individuos de uno y otro sexo más o

menos idóneos para determinados roles sociales. Por último, la antropología feminista ha influido notablemente en los métodos y teorías de la ARQUEOLOGÍA y, en consecuencia, en nuestro conocimiento de la evolución humana y la sociedad prehistórica y clásica. Los antropólogos feministas han revisado nuestras conclusiones acerca de los registros arqueológicos y el papel de las mujeres en la prehistoria. Un importante efecto en la arqueología ha sido, por ejemplo, la intuición femenina de que los arqueólogos proyectan a menudo la noción de género en los materiales arqueológicos aun cuando no aparezca en ellos (Conkey y Williams, 1991). Por ejemplo, por creerse en general que en la mayoría de las sociedades de cazadores-recolectores eran hombres los que cazaban y mujeres las que recogían, cuando un arqueólogo hallaba una punta de piedra («punta de flecha») se entendía que la región había estado habitada por cazadores, a pesar de que la punta en sí no podía revelarnos explícitamente quién se había servido de ella. La antropología feminista se ha ilustrado y enriquecido con una serie de enfoques de otros campos: culturales, de economía política, estructuralismo y postestructuralismo. Los primeros trabajos en esta disciplina giraron en torno a una amplia gama de cuestiones estructuralistas y de economía política. Por ejemplo, uno de los primeros volúmenes publicados sobre la materia, *Toward an anthropology of women* (Reiter, 1975a) estaba intensamente informado por la ANTROPOLOGÍA MARXISTA político-económica. Muchos de los autores exploraron el papel de la mujer en la familia, la producción y reproducción en su sociedad y sus estilos alternos de género y sexualidad. Otras obras influyentes (Rosaldo y Lamphere, 1974; MacCormack y Strathern, 1980) demostraron la lógica cul-

tural del género en las sociedades no occidentales y su impacto en la estructura social local.

Los trabajos más recientes se han centrado en dos grandes campos: primero, la relación entre el concepto cultural de género y sexualidad y la distribución de poder en la sociedad, y segundo, las apreciaciones y críticas que los estudios postestructurales, poscoloniales y posmodernos han sacado a la luz en el plano más extenso de la antropología feminista, donde muchos de sus estudiosos cuestionan ahora la utilidad de la categoría «MUJERES» y llevan su interés al hecho no sólo de que las mujeres con diferentes orientaciones sociales, étnicas y sexuales hayan sido oprimidas e ignoradas por las instituciones androcéntricas patriarcales, sino también a como ellas mismas oprimen e ignoran a mujeres de otras clases, etnias y orientación sexual. EP

Véase también ESTRUCTURALISMO, CLASE, GRUPOS ÉTNICOS, POSMODERNO.

Otras lecturas R. Caplan, 1987; Di Leonardo, 1991b; S. Errington y Atkinson, 1990; Ortner y Whitehead, 1981; Philips *et al.*, 1987; Smuts, 1985; M. Strathern, 1987; Yanagisako y Collier, 1987.

antropología filosófica Rama de la filosofía que se propone demostrar que, en razón de la indefinición predominante de su naturaleza, el hombre es ese animal que en gran medida debe determinarse a sí mismo. Aunque sus orígenes son difusos y sus fronteras imprecisas, en su forma moderna arrancó en la década de 1920 y prosperó sobre todo en la filosofía alemana. Tiene vínculos con el existencialismo, la fenomenología y la «filosofía de la vida» de Dilthey (donde la consciencia se entiende en términos de experiencia vivida o inmediata). En su desarrollo ha bebido de las fuentes de destacados pensadores, como Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Herder, Goethe,

Kant, Hegel, Feuerbach y Von Humboldt. Y entre los estudiosos más recientes también relacionados con la antropología filosófica destacan Max Scheler, Adolf Portmann, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, F.J.J. Buytendijk, Medar Boss, Ludwig Binswanger, Erwin Strauss y Michael Landmann.

Lo que distingue a la antropología filosófica es su enfoque ontológico en el hombre como mediador de su propia naturaleza. Según Herder, en cuyas ideas tiene sus raíces la antropología filosófica, el instinto cede su lugar en el hombre a la libertad: el déficit de determinaciones específicas pasa a ser condición para la emergencia de la razón, el conocimiento y la reflexión. «Ya no una máquina infalible en manos de la naturaleza [el hombre] es un objetivo en sí mismo.» En efecto, la antropología filosófica postula un salto cualitativo: «En el hombre no se añade algo simplemente al animal ... [más bien] es él mismo el que se basa en un principio de organización completamente diferente ... es el único que dispone de un mundo abierto» (citado en Landmann, 1982).

El problema crítico de la antropología filosófica reside entonces en cómo llevan las limitaciones del hombre como criatura a su propia transcendencia. El resultado es que un elemento destacado de la antropología filosófica trata del carácter significativo, más que simplemente físico, de la biología humana. Por ejemplo, en su estudio de la bipedestación, Erwin Strauss (1966) argumenta que la capacidad moral del hombre se vincula a esta postura, no causalmente, sino de forma immanente. De nuevo, por ejemplo según Plessner (1970), la posición del hombre en el mundo puede distinguirse como «excéntrica» porque, a diferencia de los demás animales, siempre se encuentra en cierto modo fuera de su propio centro, o sea, fuera de su naturaleza

dada. A la luz de esta distinción, Plessner interpretó la risa y el llanto como respuestas singularmente humanas en situaciones en las que la capacidad (mediadora) del hombre para la excentricidad es anulada. Como sugieren estos ejemplos, un interés prominente de la antropología filosófica es el estudio de la dinámica de la creatividad humana, en virtud de la cual el cuerpo y la mente pueden considerarse diferentes, a la vez que idénticos, entre sí.

Está claro que la antropología filosófica se opone al dualismo cartesiano. Más que en la división absoluta entre cuerpo y mente, su interés se centra en la manera en que el cuerpo del humano es implícitamente consciente. Como esta manera es irreducible a la realidad positiva del mundo físico, presenta, en términos de Pascal, una *logique du coeur*, por encima y más allá de la lógica como tal. Este enfoque trascendental difiere de la metafísica filosófica tradicional en su interés central en el hombre en su ser particular, existencialmente vinculado con el mundo.

Considerado desde la perspectiva de su capacidad de crear significado, el hombre se presta a la interpretación más que a la explicación. Por consiguiente, en consonancia con la reacción romántica al pensamiento de la Ilustración, la antropología filosófica se inclina a cuestionar la ascendencia de la ciencia. Puede usar con provecho la investigación científica, pero manifiestamente rechaza la hegemonía del saber científico. Desde un punto de vista estrictamente lógico, la relación entre mente y cuerpo presenta en última instancia una aporía, una incertidumbre existencial que requiere la intervención creativa del propio mundo. En consecuencia, en la antropología filosófica el hombre siempre se describe como indeterminado, y así, insondable a la postre en términos científicos.

En su énfasis existencialista en el hom-

bre como criatura que debe forjar su propio destino, más que como objeto de la ciencia, la antropología filosófica se inclina por hacer centro de su estudio los autoconceptos del hombre: sus diversas antropologías. Por ejemplo, en su rico estudio psicológico de un caso de anorexia, Binswanger (1958) señaló que la trágica vida de la paciente puede comprenderse adecuadamente sólo en términos de su intrahistoria, relato autobiográfico de los significados que la paciente se ha autoconcedido a través de elecciones existenciales que se autoconfiguran. En relación con el estudio de la CULTURA y la SOCIEDAD, este enfoque hace causa común con la antropología profesional moderna, entendiendo a los seres humanos en términos de sus diferentes autoimágenes culturales: los humanos se configuran en función de cómo creen ser por naturaleza (Landmann, 1974).

Sin embargo, dadas sus aspiraciones científicas pese al marcado quiebro hacia la hermenéutica, la antropología profesional moderna se ha sentido inclinada a guardar distancia con respecto a las cuestiones filosóficas. En cambio, la antropología filosófica se centra en la cuestión filosófica y básicamente no empírica de la naturaleza ontológica del ser humano. En comparación con la antropología profesional moderna, la filosófica puede parecer conjetural y especulativa, así como huérfana de criterios metodológicos. En relación con las ambiciones holísticas de la primera, no obstante, hay mucho que aprender del rechazo del dualismo de la segunda.

TMSE

Otras lecturas: Boss, 1965; Buytendijk, 1968; Gehlen, 1980; Landmann, 1970; Portmann, 1990.

antropología humanista Denominación que ha adquirido una relevancia cada vez mayor en la jerga antropológica norteamericana desde mediados de

la década de 1970 a raíz de la fundación de la Sociedad de Antropología Humanista. Sería erróneo creer, no obstante, que con ello se hace referencia a una versión unificada de la antropología, pues en los escritos de los autoproclamados antropólogos humanistas aparece el esquema a gran escala que se reproduce más abajo. Diferentes estudiosos se identifican con diferentes aspectos del «esquema», y es importante tener presente que los antropólogos que no se denominan humanistas puede identificarse también con una u otra de los vertientes delineadas. Cualesquiera que sean las diferencias, las heterogéneas líneas de lo que hoy se da en llamar «antropología humanista» se han visto profundamente influidas por la obra de las generaciones de antropólogos norteamericanos anteriores, como Edward SAPIR y Ruth BENEDICT, por citar a dos de los más renombrados.

En parte como resultado de la gran influencia ejercida por la obra *Estética* (1909) del filósofo idealista italiano Benedetto Croce en el pensamiento de Edward SAPIR (1917, 1934), éste subrayó la importancia del estudio de la creatividad del ser humano en respuesta a las fuerzas culturales e históricas, postulado que hallaría eco en las palabras de una figura señera de la antropología humanista que proclamó en el primer número de la revista *Anthropology and Humanism Quarterly*:

El foco principal de la antropología humanista, como lo vemos hoy, es el ser humano individual ... [y] su pugna por la libertad y creatividad dentro de los confines y oportunidades de la naturaleza, la cultura y la sociedad (Fratto, 1976).

Como rúbrica diferente, el estudio de lo individual (personalidad) en la cultura mediante el método de la BIOGRAFÍA fue propugnado a través de una serie de autobiografías famosas de nativos norteamericanos por boasianos como Radin (1920), Neihardt (1932) y Simmons (1942), al

igual que en otras obras menores reunidas en una colección (E. Parsons, 1922). De un tiempo a esta parte, esta tradición de historias de vida ha sido desarrollada en la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA por los trabajos de Crapanzano (1977, 1980) en Marruecos y del análisis de Mandelbaum sobre Gandhi (1973). También se ha enriquecido con las obras de Langness y Frank (1981) sobre el individuo autobiográfico y con el estudio conjunto de lenguaje e individuo (Friedrich, 1979). Aunque Edward Sapir fue crucial para establecer la LINGÜÍSTICA norteamericana sobre terreno sólido, moderno y científico, lamentó la compartimentación y especialización en las diversas disciplinas surgidas en torno al estudio científico de la humanidad (E. Sapir, 1929a). Su acento en una visión más «inclusiva» o interdisciplinaria de la CULTURA fue compartida por Ruth Benedict (1948, pp. 585, 591), quien proclamó que:

En mi opinión, la naturaleza misma de los problemas planteados y discutidos en las humanidades es más próxima, capítulo a capítulo, a la de los presentes en la antropología que la que aflora en las investigaciones realizadas en la mayoría de las ciencias sociales... Mucho antes de entrar en contacto con la antropología había aprendido de la crítica shakespeariana... hábitos mentales que en última instancia me hicieron antropólogo.

Esta observación auguraba notablemente la influencia que las humanidades, y en especial la crítica literaria, iban a tener en el desarrollo de la antropología teórica en la década de 1970, como queda manifiesto sobre todo en el trabajo de Clifford GEERTZ (1973), quien reconoció su deuda con el crítico literario Kenneth Burke (1966).

Si los antropólogos boasianos como Benedict fueron célebremente conocidos como «relativistas», no es menos cierto que compartieron y postularon una vaga no-

ción en torno al concepto de características «panhumanas» o «humanidad básica», a menudo derivada del pensamiento humanista del siglo XIX. Aunque Benedict argumentó que sociedades diferentes poseían modelos igualmente diferentes de valor o «culturas», no dejó por ello de insistir en que «seleccionan» estos valores del mismo caudal de experiencia «universal» humana (1934a).

Aunque es importante reconocer que el interés de la antropología norteamericana por el humanismo tiene raíces históricas, también es obvio que aparecen discontinuidades y hasta conflictos en la articulación dada al tema entre los humanistas de generaciones anteriores y los actuales, cisma puntual nacido de profundos cambios en el conocimiento y la representación surgidos a partir de la década de 1960. Han sido varias las críticas formuladas a la ciencia (véase Kuhn, 1962; Feyerabend, 1975; Sandra Harding, 1991) que han socavado las incertidumbres científicas en una verdad total (o libre de contexto). La idea de que la práctica científica está englobada en el contexto social (M. Polanyi, 1969; Latour 1979, 1987) hace necesariamente parcial e incompleta la perspectiva del observador científico (Haraway, 1988).

En general, los antropólogos son más críticos frente al modo en que, en nombre de la ciencia, una generación más vieja, incluidas las de inclinación humanística, pudiera haber «objetivado» las vidas y experiencias de los pueblos estudiados (R. Rosaldo, 1989). En reacción a los excesos percibidos, algunos humanistas esquivan de entrada la búsqueda de la certeza y la generalización a gran escala y optan por la crítica radical de la ciencia. Una generación anterior habría esperado que la tradición humanista fuera complementaria de la científica más que antagonista. En vez de buscar certidum-

bres a gran escala, los humanistas actuales podrían sustituir la evocación de la «experiencia vivida» y las «personas reales» por la etnografía narrativa (Stoller, 1989), que, como proclaman, permite que los «otros» sean oídos gracias a la colaboración de los antropólogos y sus sujetos de estudio para la construcción de una ETNOGRAFÍA.

El énfasis en la etnografía narrativa fue posible en parte por la observación compartida de que las monografías antropológicas no son sino creación literaria o *ficción*, como señaló C. Geertz (1973) y pormenorizó Clifford (1988). La noción surgió del importante análisis de textos históricos como expresión en forma retórica y poética realizado por H. White (1973), quien a su vez había estado muy influido por el crítico literario Kenneth Burke (1941). Así, mientras que Benedict y sus colegas, como Margaret MEAD, se sirvieron de imágenes poéticas como artilugio literario para comunicar de manera más vívida el conocimiento científico, en la práctica les faltó poco para declarar abiertamente que la representación del conocimiento antropológico adopta la forma de una NARRATIVA o género poético-retórico. La posición del texto antropológico se ve hoy más complicada aún por lo que C. Geertz (1983, pp. 19-35) llamó el «enmascaramiento» deliberado de géneros. Un experimento innovativo particular al respecto tuvo lugar en la década de 1970 cuando el antropólogo Victor TURNER colaboró con el director teatral Richard Schechter para interpretar etnografías en el escenario (Turner, 1982; Turner y Bruner, 1986). En consonancia con esta mezcla de géneros está el experimento crecientemente popular de recurrir a la etnografía *cum memoria*, como en el caso de Stoller y Olke (1987), para la ocasión aprendices de un brujo, o de Ghosh (1992), quien investigó el fenómeno de las vidas

concatenadas en el Egipto medieval. Pero su relevancia para la antropología debería ir más allá del deseo de hacer más impactantes los textos antropológicos, pues cuando los antropólogos «reflexivos» como Myerhoff (1978), Scholte (1978) y Rabinow (1977) introducen lo personal en el relato de sus trabajos de campo manifiestan su propósito epistemológico de revelar cómo lo que se conoce de otra cultura se ve profundamente influido por las circunstancias en que es conocido, lo cual incluye, por supuesto, la posición subjetiva del investigador (Favret-Saada, 1980).

Los antropólogos humanistas son a su vez objeto de las críticas más radicales por parte de los estudiosos actuales de las humanidades. Por ejemplo, la noción de que hay «valores humanistas» trascendentes, central en cualquier versión de la antropología humanista, es duramente criticada desde el ámbito feminista, por los foucaultianos y otros. Y la llamada al «empirismo radical» (M. Jackson, 1989; Stoller, 1989) se acerca mucho a una «metafísica de la presencia» que sería cuestionada por los desconstruccionistas (Derrida, 1976; Joan Scott, 1993).

SC

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, CULTURA Y PERSONALIDAD, ANTROPOLOGÍA LITERARIA.

Otras lecturas C. Geertz, 1988; E. Sapir, 1949.

antropología interpretativa Proporciona simultáneamente una presentación de otros mundos culturales desde su seno y reflexiona sobre sus fundamentos epistemológicos. Se asocia con la Escuela de Antropología de Chicago de las décadas de 1960 y 1970, en especial con la inflexión dada a la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA por Clifford GEERTZ. La antropología interpretativa se posicionó frente a los enfoques puramente com-

portamentales, estadísticos y lingüísticos formalistas de la sociedad humana porque insistió en la importancia del descubrimiento activo del significado, declive y progresión de los símbolos y en la riqueza de la metáfora lingüística. El esfuerzo por describir la CULTURA como un sistema de significados llevó a un interés paralelo en el proceso de la interpretación y, dado el caso, a subrayar, por una parte, los discursos competidores diferenciados en el seno de una cultura, los procesos hegemónicos y contrahegemónicos, y por la otra, a subrayar la importancia de la etnografía en sí misma como proceso de interpretación (M. Fischer, 1977).

La metáfora de las culturas como textos, popularizada por C. Geertz (1973), sólo significó inicialmente que los antropólogos captaban en una cultura significados iguales que los de los actores nativos y (en la influyente versión de Ricoeur, 1981) que las acciones sociales dejan huellas que pueden ser leídas a modo de textos. La etnografía de Geertz destacaba aquellas ocasiones en que los actores no sabían cómo crear un ritual o cuándo los significados habían de ser acordados y establecidos de nuevo para satisfacer determinadas interacciones. La antropología interpretativa constituyó una crítica devastadora de las esperanzas de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA de identificar redes objetivas de significado, demostrando que dichas redes eran traspasadas por las categorías culturales y los supuestos de los propios analistas, con el enviciamiento consiguiente del proyecto. De manera similar, aunque no de forma tan devastadora, fue criticado el ESTRUCTURALISMO, tachado de ser excesivamente distante de la intencionalidad y la experiencia de los actores sociales. A su vez, la antropología interpretativa fue criticada por percibir significado como y donde quisiera el analista, más que ba-

sándose en un método objetivo o en criterios de evaluación.

Una respuesta a estas críticas fue concebir un saber transcultural, como un saber carácter social y que no era sino una aproximación alcanzada con más o menos éxito mediante el diálogo: una corrección mutua de saberes por cada una de las partes en conversación, para llegar a un grado de acuerdo adecuado para acoger cualquier interacción particular. La versión geertziana de este argumento en pro del trabajo transcultural consistió en que la etnografía es una traducción entre lenguajes de «experiencia distante» y «experiencia próxima». Esta asunción relativista de la distinción entre categorías ÉMICAS y ÉTICAS evita y niega al tiempo la necesidad de una convicción de que hay redes de conocimiento universalmente objetivas respecto de las que pudieran contrastarse diferentes definiciones culturales. Lleva la atención a los modos en que se establecen el significado en los procesos comunicativos: tanto aquellos que fijan significados relativamente estables en el tiempo (como el interés de Max WEBER en las formas legítimas de dominio) y aquellos que son fundamentalmente renegociados en cada interacción. Otros llevaron la idea de diálogo en direcciones que empíricamente documentaban —desde las grabaciones sociolingüísticas hasta el relato cultural hermenéutico— de qué modo los actores se ponen de acuerdo sobre sus conocimientos y cómo interaccionaban con foráneos culturales. En juego estaba no sólo la convocatoria de Max Weber por una *verstehendes Soziologie*, sociología que confiere un papel central a las nociones propias de los actores, sino también el criterio del individualismo metodológico, la condición de que cualquier teoría sociológica sea capaz en principio de explicar las acciones en términos de intención y propósito de los actores indi-

viduales. Este criterio de aceptabilidad tenía por objeto actuar como prevención frente al esencialismo de las caracterizaciones románticas de conciencia grupal de creencias y prácticas culturales, usadas de modo tan nefasto por los nazis y por racistas comunes, y no contradice necesariamente las nociones de DURKHEIM de lo social o cultural como nivel emergente de organización que no puede reducirse simplemente a las intenciones individuales.

Mientras que los métodos de análisis próximo y documentales proporcionaron una dirección por la que se encaminaba el diálogo (Tedlock, 1983), una segunda dirección fue la de la hermenéutica de la narración cultural. La hermenéutica en antropología se convirtió en una descripción para la íntima reflexión de los modos en que los nativos descifran y descodifican sus propias formas culturales complejas. En parte se consideró que así se colmaba la insistencia de Dilthey en un método hermenéutico para las ciencias sociales que fuera tan objetivo como los de uso en las ciencias naturales y enfocado, no obstante, en los significados que permiten a los actores autocorregir y modificar sus acciones (Makkreel, 1975). Era también una extensión del interés malinowskiano por «el punto de vista de los nativos» y de la preocupación de la antropología social británica por cómo se organizan los sistemas sociales para proteger y reproducir sus sistemas de creencias y estructuras de explicación. Como el análisis clásico de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre la BRUJERÍA azande, comprendía reglas de inferencia, modelos de asociación, lógica de las implicaciones y aparatos críticos culturalmente formulados de juicio estético, cognitivo y moral (R. Wagner, 1972; R. Rosaldo, 1980; Feld, 1982; M. Fischer, 1980a; M. Fischer y Abedi, 1990). No menos importante era el interés en la psicodinámica

de la lógica cultural sin debilitar la obligación metodológica de prestar mucha atención a los procedimientos interpretativos de las culturas locales (Turner, 1967; Crapanzano, 1973; R. Levy, 1973; M. Rosaldo, 1980; Obeyesekere, 1981, 1983).

Una tercera dirección se dio con el uso del «diálogo» como metáfora de los complejos intercambios entre los etnógrafos y las culturas que estudian. Aunque a veces se redujo simplísticamente a modo confesional de escritura, como si los intercambios particulares entre antropólogos y sus interlocutores fueran el objeto de interés, más útiles son los esfuerzos por presentar la metáfora del diálogo en un análisis de los circuitos de representación, dispositivos de comunicación, tropos y estilos argumentales, así como lógica cultural estructurada de forma institucionalizada y con peso o efecto diferenciales. Por un tiempo se generó cierto interés en las resistencias que las interpretaciones locales aportan a las fuerzas hegemónicas, pero esta simplificación dualista ha cedido crecientemente ante el renovado interés en las múltiples posiciones políticamente complejas de la interpretación que pugnan en el seno de los mismos espacios sociales de sociedades heterogéneas.

La mezcla de intereses y clases de ETNOGRAFÍA que generó la antropología interpretativa —interés por el «punto de vista nativo» en los discursos en competencia en los campos sociales, modos ritualizados en que las perspectivas hegemónicas pueden reforzarse, negociación de significados y cambios en la constitución de cultura que determina a veces dicha negociación, en los procesos interpretativos y dialógicos tanto de la acción social como del trabajo de campo y la narración etnográfica— constituyen una transición entre las discusiones en torno a las etnografías producidas por el FUNCIONALISMO

y las que rodean la temática del POSMODERNISMO. El propio Clifford Geertz (1995) es hijo rebelde de los diversos funcionalismos de la antropología y la sociología parsoniana y padre-maestro-paladín de los etnógrafos enfrentados con lo posmoderno. Las cuestiones filosóficas suscitadas, refinadas y elaboradas, son perennes. MF

antropología legal Los estudios antropológicos de las leyes han sido realizados en el marco histórico y transcultural y han contribuido al desarrollo de teorías evolutivas, correlacionales y etnográficas sobre el control social y cultural. Entre los intelectuales europeos del siglo XVIII, la idea de LEY como universal era común. Los antropólogos del siglo XIX, aun siéndolo de sillón, empezaron a documentar las diferencias entre la ley occidental y otras. En 1861, sir Henry MAINE examinó materiales de Europa y la India para señalar que las cambiantes relaciones en el seno de la ley (de posición a contrato) eran resultado de los cambios que llevaron a las sociedades basadas en el parentesco a otras territorialmente organizadas. Investigadores posteriores, centrados en los modos de subsistencia dominantes, argumentaron que las sociedades humanas podían clasificarse a lo largo de una secuencia progresiva de sistemas legales, desde los de autoayuda a los que incluían sanciones penales o compensatorias. Por ejemplo, Hobhouse (1906) correlacionó el nivel económico con tipos de ley, mientras que DURKHEIM (1933) asoció los modelos punitivos con grados de integración social, donde la ley represiva de las sociedades primitivas era progresivamente reemplazada por la restitutiva de las sociedades modernas.

MALINOWSKI (1926) se sirvió de observaciones etnográficas directas de campo para cuestionar los extendidos mitos so-

bre la ley y el orden entre los pueblos prealfabetos. Así, llamó la atención sobre la importante conexión existente entre el control y las relaciones sociales, precediendo así a una generación de investigadores antropológicos resueltos a determinar de qué modo se podía establecer y mantener el orden en sociedades carentes de una autoridad central, de códigos y de agentes de la ley. RADCLIFFE-BROWN (1933, p. 202) aplicó un enfoque más consonante con la jurisprudencia sirviéndose de la definición de «ley» de Roscoe Pound como «control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada». Al definir «ley» en términos de sanciones legales organizadas, Radcliffe-Brown llegó a la conclusión de que en algunas sociedades más simples la ley no existía.

En lo sucesivo, el debate más candente se centró en si todas las sociedades poseían ley (Pospisil, 1958). Si la ley se definía en términos de autoridad políticamente organizada, la respuesta era obviamente negativa; si la ley se definía como «mayoría de procesos de control social», la respuesta era positiva. Pero control social pasaba a ser entonces sinónimo de ley. En la actualidad, la mayoría de los antropólogos prescinden de definir ley, ya con carácter universal, ya en sentido estricto. Recogen cada vez más datos para analizarlos conforme a las categorías usadas por los pueblos en estudio o a las categorías analíticas del científico social. Pero prosigue el debate acerca de si la jurisprudencia occidental es un sistema popular o analítico.

Diversidad cultural

Al analizar la diversidad etnográfica, los antropólogos caracterizaron a menudo a las sociedades en razón de sus procedimientos legales predominantes. Los informes se ilustraban con términos que

englobaban a dichos procedimientos idiosincrásicos: los llamados «delegados cruzados» funcionaban como equipo negociador doble entre los yurok de California (Kroeber, 1925, pp. 20-53); los «intermediarios» mediaban contra pago en los problemas entre las familias ifugao del norte de Luzón (Barton, 1919); y los esquimales escenificaban «duelos de glosas» para presentar sus graves disputas ante un jurado público (Hoebel, 1954).

El descubrimiento de semejante diversidad llevó a los antropólogos a clasificar las sociedades en razón de diferentes dimensiones: económicas, relacionales, procedimentales y políticas. En el terreno económico se reconocían distinciones entre las sociedades de cazadores-recolectores, nómadas, horticultores e industriales. En la esfera relacional, entre relaciones simples y múltiples y entre las continuas y las esporádicas. Por lo que se refiere a la dimensión procedimental, las distinciones se basaban en la presencia o ausencia de una tercera parte y por el modo en que eran excluidos los comportamientos unilaterales. En el plano político, las sociedades carentes de estado se contrastaban con los estados dotados de una autoridad centralizada. Sin embargo, en estos estudios comparados las propias unidades discretas eran problemáticas.

A medida que aumentaba el detalle etnográfico, el progreso en la descripción dependía menos de la comparación con las nociones occidentales y más del conocimiento de los sistemas indígenas de control social en su contexto específico (Bohannan, 1937) o del entendimiento del proceso legal como control social y cultural ya fuera interno o externo a los pueblos estudiados. Las primeras generalizaciones que correlacionaban los sistemas económicos con los mecanismos de control social fueron cuestionadas por

la variedad de prácticas de resolución de conflictos entre estrategias subsistenciales similares. Por ejemplo, algunos grupos cazadores y recolectores como los !kung san del desierto de Kalahari consideraban las disputas de modo relativamente pacífico, mientras que otros, como los esquimales, parecen tratar la violencia con violencia (Gulliver, 1979). Los grupos agricultores como los musulmanes shiites del sur de Líbano, no contemplan la intervención de terceros que tercién en los problemas entre poblados, en tanto que otros, como los zapotecas mexicanos, han establecido tribunales (Nader, 1965). Se hallaron manifestaciones variantes en la gestión de las disputas entre las sociedades agrícolas de los jale de Nueva Guinea, que no tardan en remitir su resolución a la contienda, y entre los zapotecas de México, que organizan audiencias resolutorias (Koch, 1974; Nader, 1990). El, por otra parte, notable trabajo de E.A. Hoebel (1954), que vinculó la complejidad legal a los modelos de vida, se reveló de uso limitado como explicación de estas diferencias.

El paso de los sistemas de análisis del control social a los sistemas de contienda, de la inducción positiva a la consideración de la violación de la norma en función de los hechos comprobados, fue un resultado previsible de la especialización y restricción de la materia en estudio a un marco menos vago. Mientras que Malinowski (1926) había formulado deliberadamente un enfoque amplio para comprender la presencia y el sentido de la ley en la sociedad, Llewellyn y Hoebel centraron su atención en los foros públicos. El trabajo de éstos acerca de los indios cheyenne (1941) marcó el inicio de muchos años de concentración en el tratamiento «casuístico», con cuya ayuda Max GLUCKMAN (1955a) desarrolló una teoría relacional de la toma de decisiones que postulaba que si uno podía determinar la

naturaleza de las relaciones sociales entre las partes en disputa también podría predecir el procedimiento que sería aplicado en el proceso de decisión. Su hipótesis era que la naturaleza de las relaciones imponía restricciones en el proceso de resolución. El método casuístico fue capital en la investigación etnográfica sobre la ley y el control social durante la década de 1960 y sirvió para destacar la actividad de diferentes mecanismos en el seno de una misma sociedad. La vergüenza, el ridículo, las lealtades conflictivas, la pelea, además de la negociación, la mediación, el arbitraje y la adjudicación recibieron igual consideración en los trabajos de campo (Epstein, 1974). Aspectos de estrategia indicaban las elecciones posibles a las partes litigantes. Los análisis modulados por los modelos dominantes fueron reemplazados por otros más flexibles y contextuales. Más adelante se uniría la noción de poder a los motivos estratégico y de justicia.

Etnografía de la ley

Los trabajos teóricos de Colson (1953), Barth (1966), F. Baily (1957) y V. TURNER (1957) infundieron en un modelo parcialmente estático un proceso de modelación. Pero incluso antes de la aparición de este desplazamiento hacia el proceso emergió una etnografía de la ley que ampliaba el punto de vista para incluir descripciones donde los sistemas legales no eran instituciones autónomas independientes y aisladas de otras instituciones de la sociedad. Era una llamada al estudio del proceso de litigio mediante un enfoque etnográfico de la ley (Nader y Todd, 1978). Se trataba de describir y explicar los modelos procedimentales hallados en una sociedad y de evitar el caricaturizarlas usando sólo los medios de litigio más sobresalientes o accesibles. El alcance del trabajo venía delimitado por las vías elegidas o desarrollados por

los propios litigantes, no sólo por el procedimiento legal oficial disponible. Se reconoce así una teoría legal de usuario (Nader, 1990) por los modelos acumulativos direccionales creados por sus usuarios. Como actores en un drama de disputas, los litigantes constituyen una unidad interesante porque al proceso de decisión de terceros se suma el concepto de estrategia. La interacción entre los usuarios y su poder relativo mutuo devienen factores clave para comprender cómo se crea y cómo se modifica la ley. En este modelo, el motivo de la justicia adquiere importancia crucial al incorporar la perspectiva de todas las partes del caso, una invitación a servirse de la historia y la comparación como auxiliares del método etnográfico.

Sistemas globales y ley local

Aunque el interés por las sociedades particulares puede haber sido una respuesta justificada a las teorías previas de laboratorio, la atención a dichas sociedades como unidades discretas provocó en su momento una reacción clara. Las teorías antropológicas se habían hecho más estáticas, más correlacionales y menos interesadas en el cambio, incluso a pesar de que los antropólogos estudiaban a menudo sociedades implicadas en un proceso de cambio rápido engendrado por el colonialismo político, religioso y económico. Enfrentados a un mundo cada vez más pequeño y con la continua difusión de las ideas legales occidentales en las colonias, los antropólogos se veían forzados a ir más allá del estudio de las sociedades particulares y volver al examen de aquellos modelos de cambio estructural más generales, observados por estudiosos anteriores como Maine y Durkheim.

El proceso y el poder son variables críticas en un mundo en el que los litigantes pueden quedar desprovistos de poder, especialmente en situaciones nacionales y

globales donde la distancia social y física entre los litigantes es grande y las disputas se dan crecientemente entre extraños de poder desigual. La ley en las sociedades establecidas, y en las que no se reconocen como tales y se caracterizan por la desigual distribución del poder, no se presta fácilmente a las soluciones a pequeña escala en la gestión de disputas en las comunidades de igual posición. Tal desigualdad limita a menudo la acción casuística, y los antropólogos no tardaron en darse cuenta de que el poder, como concepto central en todo litigio, no podía ser ignorado. Las condiciones de ley estatal, creciente industrialización y separación de producción y consumo han tenido, por tanto, efectos claros en la resolución del litigio; cambios tan duraderos como el de las sociedades nómadas a las basadas en la agricultura.

Tanto los materiales históricos como la observación contemporánea son útiles para el examen crítico de la ley como agente de cambio (Starr y Collier, 1989). La investigación sobre la ley y el poder del estado ilustra que la primera no es neutra sino, más bien, políticamente activa y creada por y para los grupos en el poder (J. Barnes, 1961). Cuanto más atienden los antropólogos a escenarios donde reina la ley o el control social gubernamentales, en lugares con nación-estado plenamente desarrollada, tanto más centran sus estudios en torno a la ley con exclusión de otros sistemas de control social. Aunque los estudios etnográficos tradicionales de sociedades particulares han dejado de representar un modelo útil en estas circunstancias, la perspectiva etnográfica puede aplicarse creativamente al conocimiento dinámico de la ley en las sociedades complejas.

En la década de 1980, los etnógrafos desarrollaron modelos etnohistóricos de ley que combinaban la historia y la etnografía en un marco de estructuras de po-

der. Una dimensión introspectiva adicional y la influencia de las teorías del SISTEMA MUNDIAL llevaron al examen de las fuerzas externas, de macroestructuras, que influyen en las microestructuras tradicionales (Channock, 1985). Los antropólogos han menospreciado regularmente la medida en que las tradiciones políticas y religiosas occidentales han estructurado los aspectos de la ley implicados en el control social. Hoy los investigadores reconocen y examinan los componentes ideológicos del proceso de resolución del litigio.

Conclusión

El estudio de la ley como proceso de control ha progresado con el uso creciente de la ley como control. Aunque ha sido usada como medio de poder y movilidad, para ejercer control sobre los recursos humanos y naturales, los antropólogos han de estudiar aún funciones de la ley no directamente relacionadas con el control. En los procesos legales hay elementos que van más allá de la política de poder y control, que abren vías para definir las relaciones sociales, que proporcionan entretenimiento y drama, que crean nuevos derechos y remedios e instituciones, y que definen la cultura como propiedad.

LN
Otras lecturas Greenhouse, 1986; Merry, 1990; S. Moore, 1986a; Rose, 1992.

antropología literaria Deriva de los estudios de crítica de textos, semiótica, psicoanálisis, hermenéutica y filosofías fenomenológicas de las décadas de 1960 y 1970 propulsores de una perspectiva posmoderna y piedra de toque de los antropólogos literarios paladines del POST-MODERNISMO en la antropología de finales de la década de 1970 y siguientes. Aunque rara vez se proclamaron «escuela», entre sus principales figuras están James Clifford (1982), Vincent Crapan-

zano (1992), George Marcus y Michael Fisher (1986), Paul Rabinow (1988) y Renato Rosaldo (1989), cuyo proyecto está en deuda con la obra de Victor TURNER (1982) y en especial con Clifford GEERTZ (1973, 1983), cuyas opiniones fueron para aquellos poco menos que la Vulgata.

Una primera norma de la antropología literaria es que el análisis cultural debe proceder como si «penetrara» en el «texto literario», ya que la cultura de un pueblo es como un «conjunto de textos» (Geertz, 1973, pp. 452, 448). Así, el objetivo del análisis no es explicar cómo operan los eventos sociales y culturales—ya sean discursos, prácticas o instituciones—, sino interpretar qué significan. En esta perspectiva CULTURA es, en la famosa metáfora de Geertz, «red de significados» de la que «penden» los humanos (1973, p. 5). Si la hermenéutica es la interpretación del significado, una segunda ley de la antropología literaria es, por tanto, la de ser hermenéutica cultural.

Una tercera norma para quienes cultivan tal hermenéutica es que debe practicarse un tipo de ETNOGRAFÍA específico, que Geertz (1973, p. 10) llama «DESCRIPCIÓN DENSA» porque implica el análisis de las prácticas como «si se tratara de leer (en el sentido de «lectura como constructo») un manuscrito». Una «lectura», es decir, una interpretación de estas prácticas implica una TRADUCCIÓN, o sea, el traslado del universo de significados de un grupo de manera inteligible a otros. De hecho, los etnógrafos construyen lecturas de lecturas, que incluyen: (1) lo que los nativos creen que quieren decir; (2) lo que los informantes nativos creen que quieren decir los nativos; (3) lo que los etnógrafos creen que quieren decir los informantes; y (4) lo que los etnógrafos creen que su audiencia desea saber acerca de lo que los nativos quieren significar. La descripción gruesa ha dado lugar a dos clases de incertidumbre. La primera

tiene que ver con el hecho de que algunos de los conceptos básicos, como «significado», «constructo» y «traducción», no han sido claramente definidos, lo cual hace implausible el proceso de construir una interpretación de significado porque la connotación de «significado» y «constructo» es imprecisa. Un segundo problema, relacionado con el primero, consiste en que los antropólogos literarios han obviado cualquier consideración de los problemas de validación de la interpretación (Carrithers, 1990; P. Roth, 1989; Sangren, 1988; Jonathan Spencer, 1989). Como señaló Geertz (1973, pp. 20, 24), ello significa que los etnógrafos estarían «conjeturando significados» y que «ya produces una interpretación, ya no, ya das con el *quid*, ya no». El rechazo de la validación por parte de los antropólogos literarios no es característico de todos los estudiosos del significado. Eco (1990), Goodenough (1965a), Habermas (1971), Ricoeur (1971), Schutz (1967) y Max WEBER (1949b) han tratado de encontrar procedimientos que permitan llegar a interpretaciones válidas.

Y una norma final de muchos antropólogos literarios es el rechazo de la ciencia por ser una metanarrativa epistemológica: la historia moderna de historias de cómo conocen las gentes y la teoría posmoderna se basan en la «incredulidad frente a las metanarrativas» (Lyotard, 1984, p. 4). La crítica a la antropología literaria se basa, pues, en última instancia, en si proporciona razones creíbles para rechazar la ciencia y si su etnografía es una herramienta epistemológica más rigurosa que la ciencia que se propone reemplazar.

El caso de los antropólogos literarios contra la ciencia se formula de una de tres formas: a partir de sus propios argumentos, de los producidos por los filósofos hermenéuticos, o de los presentados por los filósofos relativistas de la ciencia. Al

menos un estudio (Rayna, 1994) sugiere que el propio razonamiento anticientista de los antropólogos literarios no es convincente. Por ejemplo, aunque hermenéuticas como Hans Gadamer (1975) o Richard Rorty (1991) ocasionalmente ofrecen comentarios desalentadores acerca de ciertos aspectos de la ciencia, en general no son ni especialmente conocedores de ésta ni aun particularmente críticos al respecto, declarando típicamente que «no hay nada malo en la ciencia» (Rorty, 1991, p. 34). En cuanto a los relativistas como Paul Feyerabend (1975) y Thomas Kuhn (1962), ambos prodigan sus críticas, de nuevo, no especialmente anticientíficas porque, como dice Feyerabend, «la ciencia se tiene sobre sus dos pies» (1975, p. viii).

Las interpretaciones propuestas en ausencia de procedimientos de validación se construyen huérfanas de razón. Estrictamente hablando, estas interpretaciones provienen de la conjetura, como Geertz dijo que era lo propio. Son especulaciones en torno a lo que el antropólogo dice que los informantes dicen de lo dicho por los nativos. En el lenguaje coloquial, rumores. De modo que las interpretaciones de los antropólogos literarios parecen representar sus impresiones del rumor de Otro. Cualquier proyecto que, como la antropología literaria, propone reemplazar la ciencia con rumores no parece gozar de mucha legitimidad.

SPR

Véase también FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

antropología marxista La que tiene su base común en uno u otro aspecto del trabajo de Karl Marx, filtrada y modulada por la compleja historia del pensamiento marxista y antropológico. Comprende un gran número de proyectos y perspectivas antropológicas diferentes, pero incluye tres importantes y a

menudo interrelacionados temas de análisis: MATERIALISMO, EVOLUCIÓN social y CAPITALISMO.

Materialismo

La perspectiva materialista arranca del énfasis, que además desarrolla, puesto por Marx en el carácter central del trabajo y los procesos y relaciones sociales de la producción por los que la mano de obra es movilizadora, organizada y reclutada (Marx y Engels, 1947). El problema central en este tipo de análisis reside en la relación entre la base material o estructura económica, definida como MODO DE PRODUCCIÓN, y el todo social, en especial la superestructura cultural y política. Esta perspectiva se basa en un modelo de sociedad dividida en estratos, y el problema central se define en términos de la relación (de causalidad o determinación) entre ellos, de modo que uno de ellos (la base económica o modo de producción) se considera superior o base y determinante del otro (la superestructura jurídica, política, ideológica o cultural). Cuando la relación se entiende directa en el sentido de base determinante de estructura o superestructura, el enfoque pueden considerarse mecánico.

Un enfoque que trata de ser más «dialéctico», sugiriendo que las flechas causales pueden apuntar en los dos sentidos, de base a superestructura y de ésta a aquélla, no resuelve necesariamente el problema, por muy complejos que hagamos los diagramas relativos y numerosas las flechas y vías de retroinformación que pretendamos diseñar. Problema central aquí es la propia construcción estratificada, que puede ser útil como metáfora y para algunos propósitos analíticos preliminares, pero que no puede considerarse representación apropiada de ningún todo o proceso social. Un problema relacionado es su concepción estática de las relaciones entre niveles o estratos.

Si bien cabe sugerir que en los procesos sociales operan relaciones de determinación, su consideración debe efectuarse en el tiempo, y el carácter material de la superestructura (tanto como producto y fuerza a la vez históricos) tiene que ser reconocido.

Esto no invalida el enfoque marxista o materialista de los procesos sociales o culturales. Significa que el problema para el análisis materialista es más complejo de lo que sugeriría esta estructura estratificada. Su resolución requiere el rechazo tanto de un holismo reinventado donde todo es igualmente importante en las relaciones y los procesos sociales y culturales como de la estructura estratificada que elimina aspectos enteros del ámbito de lo material convirtiéndolos en formas inmateriales («superestructurales») sobre las que actúan formas y procesos más «básicos». Esta perspectiva amplía lo material para que incluya ideas, conceptos y asunciones, así como el concepto de determinación, que se hace más social e histórico.

Evolución social

Una gran parte del trabajo antropológico marxista aplica el concepto marxiano de modo de producción a los procesos de evolución social. Dos modos de análisis han sido al respecto especialmente importantes: el primero se concentra en cuestiones evolutivas propiamente dichas; el segundo en la relación entre infraestructura y superestructura en las sociedades precapitalistas.

Gran parte del debate en torno a las cuestiones evolutivas se limita a aquellos modos de producción que Marx mencionó de una forma más esquemática: primitivos, antiguos, asiáticos (en algunas versiones), feudales, capitalistas y socialistas, trabajo que se centra en un análisis de las relaciones y la dinámica fundamentales de un modo de producción par-

ticular, o en procesos de transición de un modo a otro. En ambos casos, el proyecto proclamado puede ser el de *ampliar* el análisis marxista a períodos y procesos históricos no considerados por Marx. Es decir, aunque éste señaló una sucesión de modos de producción a lo largo de la Historia, no dedicó mucha atención al análisis de las sociedades precapitalistas ni al proceso de transición entre aquellos, como tampoco se detuvo demasiado en pormenorizar la constitución de las sociedades poscapitalistas. Estos estudios suelen discurrir en un nivel meramente económico, y examinan las relaciones fundamentales y los antagonismos, incluidas las relaciones de clase, en los términos propios de una serie de modos de producción.

Un defecto de este tipo de análisis, y de los evolutivos en general, es que no alcanzan a distinguir entre lo que Raymond Williams (1977) llamó análisis «de época» y el «histórico». Si el primero se propone describir detalladamente épocas concretas de la historia humana, el análisis histórico atiende a la compleja conjunción y relación de acción, evento y estructura en lugares y momentos dados. Williams observó que los dos problemas y procesos requieren conceptos, métodos y referentes distintos. La simple referencia a estructuras y relaciones «de época» es, por tanto, inadecuada para resolver problemas «históricos». Dado que los conceptos de modo de producción que se concentran en los llamados «antiguos», «feudales» o «capitalistas» son por definición de época, su utilidad en el análisis histórico es limitada, pero no nula. Los dos modos de análisis se oponen y relacionan, pues los procesos «históricos» siempre se dan dentro de un tiempo y una estructura «de época», y pueden ilustrarse por su ubicación en épocas particulares, la transición entre las cuales ocurre necesariamente en mo-

mentos y lugares históricos y, por consiguiente, necesitan una referencia a y un conocimiento de eventos y relaciones por lo común desatendidos en los análisis «de época». Los problemas conceptuales y metodológicos con que se enfrenta el análisis evolutivo e histórico son, por tanto, complejos, pero esta complejidad sólo puede ser explorada si se reconoce la distinción entre los dos modos de análisis. Lamentablemente, la mayoría de los análisis evolutivos siguen exclusivamente procedimientos y supuestos «de época». Por tanto, la etnografía —en términos de la oposición aquí examinada, «historia» en sentido antropológico— pasa a ser auxiliar de los análisis de los modos de producción de época, y la casuística etnográfica, ejemplo icónico de los modos de época particulares a los que se asigna.

El segundo enfoque amplía también el análisis marxista a las sociedades precapitalistas, pero concede especial atención a la relación entre «infraestructura» y «superestructura» en situaciones precapitalistas. Usando un análisis del tipo aplicado a los modos de producción, atiende a temas antropológicos clásicos como la RELIGIÓN, el PARENTESCO y la ORGANIZACIÓN SOCIAL (Meillasoux, 1981; Terray, 1972). Aquí la gama de análisis y posiciones discurre ampliamente desde las interpretaciones directamente mecánicas, como las precedentes (que entienden la organización social y creencia religiosa como funciones simples o resultados determinados por procesos y relaciones de producción), a estudios que exploran la manera en que las relaciones de parentesco, o credo y práctica religiosos, sirven (en parte, y además de otros cometidos) para organizar y movilizar los propios procesos de producción. Aunque estos estudios son susceptibles de presentaciones FUNCIONALISTAS (y con frecuencia han caído en ellas) de estruc-

turas o niveles económicos, sociales, políticos o religiosos, también tienden a expandir la noción de «lo económico» y la «producción» en formas muy interesantes. Estos estudios tienden asimismo a ser más etnográficos y menos acordes con la simple imposición de etiquetas de época.

Capitalismo

Un tercer campo de la antropología marxista hace referencia a los estudios de las propias sociedades capitalistas y a la propagación del capitalismo en relación con las sociedades precapitalistas.

El examen de las sociedades capitalistas explora un amplio margen de problemas y cuestiones etnográficas: el TRABAJO y las relaciones laborales, prácticas e ideologías en talleres y fábricas, relaciones de GÉNERO en el hogar, en las comunidades y en comercios y fábricas, formación e ideologías de la comunidad, y acción política, resistencia o aquiescencia. Lo que todos estos estudios tienen en común es que (1) están realizados en sociedades capitalistas; y (2) encuentran interesante algún aspecto del análisis marxista del capitalismo (por ejemplo, su análisis de la forma de los bienes de consumo, la circulación de éstos y el «fetichismo» que los rodea, o su análisis de la relación capital-trabajo).

El estudio de la expansión histórica del capitalismo en relación con las sociedades precapitalistas es tanto histórico como etnográfico. Puede examinar las consecuencias del desarrollo del capitalismo para grupos y sociedades que no lo conocen, como las de HORTICULTORES o CAMPESINOS, o sistemas de ESTADO plenos o civilizaciones basadas en formas tributarias de organización política y económica. Estos estudios inciden necesariamente en procesos de COLONIALISMO e imperialismo y proceden en los planos de proceso y estructura a la vez. Desde el

punto de vista procesal, los estudios atienden al problema de la transición de unas relaciones sociales no capitalistas a las capitalistas. Estructuralmente, examinan complejas combinaciones de formas, relaciones y clases capitalistas y no capitalistas en momentos particulares de los propios procesos de transición, en sociedades particulares (Rey, 1973). En las décadas de 1970 y 1980, estos sistemas mixtos fueron objeto de elaboradas conceptualizaciones teóricas que ponían el acento en la «articulación» de los modos de producción no capitalistas y capitalistas (Kahn y Llobera, 1981; E. Wolf, 1982).

Una área de tensión en estos estudios ha sido la que acoge la compleja relación existente entre el análisis de época y el histórico. Aunque los estudios de procesos de transición particulares o de la introducción de las formas y relaciones del capitalismo parecen requerir análisis históricos y etnográficos específicos, a muchos estudiosos, en especial a los dedicados al análisis de la articulación de los modos de producción, les bastó atender a los análisis de época y postular la existencia de ciertas relaciones estructurales entre modos de producción en circunstancias concretas o durante un determinado período de transición.

Otra área de tensión es la que afecta al peso relativo de las relaciones y estructuras capitalistas, y de Occidente, dentro de estos procesos de transición. Varios grupos de estudiosos destacaron el enorme poder de Occidente y del capitalismo. En algunos casos extremos implicaba el supuesto de que las sociedades no capitalistas podían considerarse plenamente integradas en la órbita de las relaciones capitalistas tan pronto como se hubieran incorporado a los circuitos de comercio mundiales. En casos menos extremos, el proceso de transición se consideraba unidireccional e inexorablemente condu-

cente al capitalismo. En respuesta a estos postulados, algunos estudiosos han destacado la estructuración local y cultural de las formas, relaciones y procesos del capitalismo. Preciso es reconocer aquí también un margen, desde un extremo que negaría *cualquier* poder transformador al Occidente capitalista (reproduciendo así, en diferente registro, una clase de esencialismo de época nada distante de los análisis marxistas más mecánicos) hasta estudios que destacan la importancia del contexto y la relación en todo examen de procesos históricos. Y si las posiciones controvertidas entre los estudios de estos procesos parecen a veces de carácter ético (por ejemplo, quienes subrayan el poder de las relaciones e instituciones capitalistas han sido ocasionalmente acusados de ETNOCENTRISMO y de adoptar la «perspectiva del negocio»), las tensiones sólo pueden resolverse mediante la clase de análisis «histórico» contemplado por Williams. WR

Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA, MARXISMO ESTRUCTURAL, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Donham, 1990; Godelier, 1977.

antropología médica Estudia los problemas de salud humanos y los sistemas terapéuticos en sus contextos sociales y culturales más amplios. Los antropólogos médicos atienden tanto a la investigación básica de la salud y los sistemas de curación como a la ciencia aplicada con miras a la mejora del cuidado terapéutico en ambientes clínicos o en programas de salud pública de prevención y control de la enfermedad. Recurriendo a las ciencias biológicas y sociales, así como a la clínica, los antropólogos médicos han hecho grandes aportaciones al conocimiento y mejora de la salud humana y los servicios sanitarios en todo el mundo. En consecuen-

cia, el auge de esta subdisciplina en años recientes ha sido notable, como reflejan las numerosas publicaciones y encuentros de especialistas, los programas de formación y su influencia fuera del ámbito puramente antropológico.

La antropología médica no se caracteriza por un solo paradigma teórico. Por ejemplo, la descripción y el análisis etnográficos de la religión y de los sistemas terapéuticos son tan antiguos como la propia antropología, mientras que enfoques nuevos, como la antropología médica crítica, son producto de las tendencias intelectuales más recientes. Ello ha provocado a veces intensos debates, como los surgidos entre los antropólogos médicos clínicamente activos (interesados en hacer que el conocimiento cultural sea de utilidad para los generalistas) y los antropólogos médicos críticos (interesados en la fenomenología y la economía política de la biomedicina). Aunque el ámbito de actividad intelectual es muy diverso, cabe identificar cinco enfoques básicos: biomédico, etnomédico, ecológico, crítico y aplicado. Estos enfoques comparten tres premisas fundamentales:

1. La enfermedad y la curación son fundamentales en la experiencia humana y se comprenden mejor holísticamente en contexto con la biología humana y la diversidad cultural.
2. La enfermedad representa un aspecto del entorno que sufre la influencia del comportamiento humano a la vez que requiere adaptaciones bioculturales.
3. Los aspectos culturales de los sistemas de salud tienen importantes consecuencias pragmáticas en la aceptabilidad, efectividad y mejora del cuidado sanitario, en particular en las sociedades multiculturales.

Enfoques etnomédicos

Todas las sociedades poseen SISTEMAS MÉDICOS que proporcionan una teoría de

la etiología de la enfermedad, métodos de diagnóstico y prescripción y práctica de tratamientos curativos. El desarrollo inicial de la antropología médica derivó del interés de los investigadores en las diferentes creencias y prácticas al respecto apreciadas en distintos pueblos (Rubel y Hass, 1996). Las primeras investigaciones etnomédicas se confinaron al estudio de las sociedades no occidentales y culturas exóticas, y en general se integró en el campo más amplio del estudio comparativo de la RELIGIÓN. Las ideas acerca de la enfermedad y los rituales terapéuticos se analizaron como ventana sobre las creencias cosmológicas y valores culturales subyacentes. A medida que se reconocía la íntima relación entre los conceptos de enfermedad y de organización social, la etnomedicina pasó a centrar el interés de la investigación etnográfica. Fabrega (1975, p. 969) definió este enfoque como «estudio de qué piensan los miembros de diferentes culturas acerca de la enfermedad y cómo se organizan para recibir tratamiento médico, así como de la propia organización social de éstos». Los estudios etnomédicos típicos se centran en la CLASIFICACIÓN y el significado cultural de la ENFERMEDAD (somática y mental), los comportamientos de los enfermos en busca de salud y las teorías, el adiestramiento y las prácticas de los sanadores. Nichter (1992, p. x) describe doce áreas de trabajo etnomédico actual, incluido «el estudio del afligido cuerpo como espacio en el que contienen ideologías distintas y se desarrollan las emergentes a través de prácticas e instituciones médico-religiosas que guían la producción de saberes».

La investigación etnomédica ha tenido implicaciones prácticas. El concepto de modelos explicativos de la enfermedad usados en la antropología clínicamente aplicada lleva la atención a las interpretaciones individuales de la causa, curso y

tratamiento de los episodios patológicos. Los conocimientos etnomédicos (por ejemplo, la teoría caliente/frío de la enfermedad en los pueblos hispánicos, o la distinción «sangre alta»/«hipertensión» en los afroamericanos) son importantes para entender cómo influyen las creencias culturales en los comportamientos relativos a la salud (P. Brown *et al.*, 1994).

Enfoques biomédicos

Aunque no siempre se reconoce así, gran parte de la investigación en ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA con recurso a la epistemología científica convencional y centrándose en la biología humana y las consecuencias sanitarias de diferentes esfuerzos e incidencias es parte de la antropología médica (F. Johnston y Low, 1984). Por ejemplo, se reconoce desde hace tiempo que la ENFERMEDAD ha sido un importante agente de selección natural en la EVOLUCIÓN genética y cultural. Los antropólogos biomédicos han usado los estudios inmunológicos para examinar el curso de las EPIDEMIAS. Los antropólogos biológicos han examinado las adaptaciones fisiológicas humanas a una gran variedad de demandas o esfuerzos relacionados, por ejemplo, con la altitud, las bajas temperaturas, privación alimentaria y las infecciones. Los métodos científicos de laboratorio (como los análisis bioquímicos de compuestos etnofarmacológicos) se usan para analizar el funcionamiento bioquímico y fisiológico de las prácticas etnomédicas. Este tipo de análisis desempeñó un papel importante en el descubrimiento de una vacuna de la hepatitis (Blumberg, 1982).

Enfoques ecológicos

El enfoque ecológico en la antropología médica centra su interés en cómo las pautas de comportamiento y culturales humanas configuran las complejas interacciones del patógeno, medio natural y

huésped humano para producir enfermedades infecciosas (Inhorn y Brown, 1997). En años recientes, los estudios ecológicos de la salud y la enfermedad han puesto sus miras más allá de los factores socioeconómicos locales que influyen en la frecuencia de la enfermedad para ponerlas en las fuerzas de política económica mayores que limitan las opciones comportamentales de las poblaciones. La ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA y la política examinan la influencia de los ambientes culturales, físicos y político-económicos en la distribución de la morbilidad y la mortalidad. Los cuadros patológicos descritos con métodos epidemiológicos (en lo que se refiere al momento, el lugar y las personas) a menudo reflejan prácticas culturales asociadas con la dieta, los modelos de actividad, la sexualidad y otros. Además, las prácticas grupales culturalmente definidas, como la introducción de la agricultura de REGO, pueden transformar el equilibrio ecológico de la enfermedad a favor del patógeno, como la malaria o la esquistosomiasis, y a su vez dañar a la salud. Los análisis ecológicos en antropología médica revelan igualmente numerosos casos donde los cambios culturales mejoran el estado sanitario en algunos grupos.

Enfoques críticos

La antropología médica crítica (AMC) comprende dos movimientos intelectuales influyentes en este campo a lo largo de las décadas de 1980 y 1990. Uno subrayaba los enfoques marxistas de las fuerzas político-económicas macrosociales para comprender cómo influyen en la salud y en la estructura de los sistemas sanitarios; el segundo es más epistemológico y cuestiona los fundamentos de la teoría y la práctica biomédica contemporánea. Este enfoque se ha visto influido por pensadores posmodernos como Fou-

cault, que ponen énfasis en la naturaleza social-construccionista de la realidad y en el poder social inherente a instituciones hegemónicas como la «biomedicina». Lo que ambos movimientos tienen en común es la demanda de una nueva reflexión fundamental sobre las premisas y objetivos de la antropología médica. La orientación político-económica de la AMC considera las cuestiones de la salud en contexto con fuerzas políticas y económicas más poderosas que modulan las relaciones humanas, configuran el comportamiento social y condicionan la experiencia colectiva (Merrill Singer, 1989). Los macroprocesos mundiales como el CAPITALISMO se ven como fuerzas dominantes que modelan la práctica clínica e influyen en la distribución de las enfermedades. La medicina se ve no sólo como un conjunto de procedimientos y tratamientos, sino también como un conjunto particular de relaciones sociales e ideología que las legitima. El reconocimiento del carácter central de las dimensiones político-económicas de la enfermedad y la curación, así como las desiguales relaciones sociales entre sanadores y paciente, son las características principales de este enfoque.

La segunda rama de la AMC cuestiona la epistemología y la universalidad de los supuestos subyacentes a la teoría y la práctica de la medicina occidental, convencionalmente exentos de análisis cultural en la antropología médica. Este enfoque ha dado lugar a la denominación «biomedicina». Antropólogos médicos como Lock y Scheper-Hughes (1996) abogan por el abandono de la noción actual de cuerpo y mente como vía para conocer en profundidad la planificación y el suministro de cuidados médicos en las sociedades occidentales. La separación de cuerpo y mente en la ciencia biomédica es tan marcada que se requiere un vocabulario más preciso para descri-

bir las interacciones entre mente, cuerpo y sociedad.

Enfoques aplicados

El interés en los aspectos aplicados de la antropología médica no ha cesado desde el comienzo de la disciplina. Se consideran dos ramas, la clínica y la relacionada con la sanidad pública. La antropología médica clínicamente aplicada se conoce mejor por el uso que hace de modelos explicativos para explorar las diferencias conceptuales entre las percepciones respectivas del médico y del paciente en lo tocante a la enfermedad y la dolencia. Los antropólogos clínicos trabajan en escenarios biomédicos con los terapeutas y contribuyen al suministro de cuidados médicos, aplicándose al propio tiempo al adiestramiento de futuros profesionales. Sin necesidad de postulados teóricos, puede interpretarse como teoría y métodos antropológicos en relación con el vasto temario de la salud, la enfermedad y la atención sanitaria. La investigación realizada por los antropólogos médicos clínicos atiende pormenorizadamente a opciones de atención sanitaria, creencias sobre la enfermedad y eventos vitales como el PARTO o la menopausia; también, en sentido amplio, al estudio de las influencias culturales en el comportamiento del paciente, la distribución de la enfermedad, la experimentación de la dolencia (por ejemplo, dolor) e interacciones de terapeutas y pacientes (por ejemplo observancia del régimen terapéutico). Forman parte también del campo de estudio macroaspectos como los sistemas de prestación sanitaria institucional y los contextos políticos y económicos (Chrisman y Johnson, 1996). Algunos antropólogos médicos clínicos son empleados por hospitales y clínicas como mediadores culturales e intérpretes.

La investigación en la antropología médica aplicada a la salud pública ha ganado relevancia en los últimos decenios

(Coreil y Mull, 1990). Cada vez son más los antropólogos médicos empleados en programas de salud internacionales, en particular debido al énfasis programático en la atención sanitaria primaria y las intervenciones en terapias de nutrición y rehidratación oral que requieren participación comunitaria. Los antropólogos han intervenido en todos los aspectos de estos planes, incluidos la identificación y el análisis de problemas y la evaluación de problemas sanitarios específicos.

PB, KHT y JH
Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, DIETA, DROGAS, ETNOBOTÁNICA, ETNOPSICOLOGÍA, ROL, SUFRIMIENTO, TRANCE.

antropología museística La obtención de artefactos procedentes de lugares «exóticos» tiene larga tradición en los países occidentales. La conjunción renacentista de la era de las exploraciones y el desarrollo de la cultura humanista culminó en una explosión de curiosidad por los nuevos lugares descubiertos, de los que se coleccionaron objetos de toda clase. Esta cosecha fue la base para crear tantas *Kunst und Wunderkammern* («gabinetes de curiosidades») por parte de reyes, príncipes, arzobispos y otros (Pomian, 1990, p. 36). A finales del siglo XVIII, estos gabinetes de curiosidades privados se convirtieron en museos. El gobierno británico adquirió en 1753 la colección de sir Hans Sloane y estableció así el núcleo del que sería el célebre Museo Británico. A su vez, el museo de sir Ashton Lever fue trasladado a Londres en 1774, convirtiéndose en el Leverian Museum, y el de William Bullock pasó de Liverpool a Londres en 1809.

A medida que las actividades de exploración fueron organizándose hacia finales del siglo XVIII, la recolección de curiosidades artificiales y naturales fue espectacular. El gran viaje realizado por Malaspina de 1789 a 1794 le llevó a lo largo

de toda la costa de América del Norte hasta la bahía de Yakutat en Alaska. Su misión consistía en recoger información y muestras de minerales, animales y plantas: «objetos propios del ámbito de la antropología y la etnografía», que se pueden ver hoy en el Museo de América de Madrid. Los viajes de exploración más famosos de este período son los realizados por el capitán James Cook, que, aun sin instrucciones específicas de hacer acopio de muestras, se preocupó de obtenerlas y lo hizo en gran abundancia. Más de dos mil piezas de lo obtenido se encuentran en diferentes museos de todo el mundo (Kaepler, 1978). Algunos de los artefactos cedidos al Museo Británico se presentaron en la sala Otaheti. En el viaje realizado por Vancouver en 1792 a la costa noroeste de América y al Pacífico, el botanista Archibald Menzies había recibido instrucciones precisas para estudiar las «costumbres nativas» y recoger muestras etnográficas. El objetivo de la iniciativa era educativo y, así, los museos podrían ilustrar a sus visitantes acerca de las variadas aptitudes creativas de la humanidad. La colección fue cedida al Museo Británico en 1796 (J. King, 1981, p. 11).

Con el auge de la disciplina de la antropología en el siglo XIX, una de sus vertientes privilegiadas fue la de reunir materiales y objetos etnográficos. El contexto colonial occidental creó el escenario idóneo para hacerlo, con la exportación consiguiente de lo reunido a la metrópoli (Clifford, 1988). Los significados culturales de los objetos para sus creadores carecían de interés para los coleccionistas de los siglos XIX y XX, que, al margen de la motivación impulsada desde los museos, podían ser meros comerciantes, propietarios de plantaciones, misioneros o funcionarios del gobierno.

Los museos son los «autoproclamados guardianes del material de otros y autoin-

vestidos intérpretes de las historias de éstos» (Arnes, 1992, p. 140). Las piezas expuestas en los museos siempre han reflejado los supuestos culturales de sus creadores, comisarios y expositores. También han articulado mensajes sobre la identidad nacional y las relaciones de la nación con esos «Otros», y su ubicación diferencial en la escala evolutiva (Karp y Lavine, 1991). Los foráneos pasaron a ser los «primitivos», nosotros los «civilizados», y la ubicación de estas piezas en museos de historia natural situó a los «Otros» en la Naturaleza más que en la cultura.

Además, la mera presentación de esas piezas de colección ponía de manifiesto la historia del imperialismo occidental y defendía la rectitud del colonialismo y el saqueo económico y cultural que lo caracterizó (Pomian, 1990). Las colecciones del siglo XIX reflejaban el poder de Occidente para clasificar y definir a los «Otros» a fin de justificar el poder y el control sobre ellos. Sin embargo, las ideas acerca de la identidad nacional y la relación entre la nación y el resto del mundo han cambiado con el tiempo, y así se ha reflejado también en el modo en que los museos imparten el saber, al igual que en la modalidad del mismo.

Los artefactos de los Otros aparecen hoy también en los museos de arte. Aunque Picasso y Vlaminck reconocieron la calidad estética del arte africano y de Oceanía a principios del siglo XX, los artefactos rituales no fueron bien recibidos en los museos de arte hasta después de la segunda guerra mundial. En la exposición de arte primitivo del Museo de Arte Moderno de Nueva York se usaron numerosas muestras etnográficas de muchas partes del mundo, igualando así el arte cronológicamente remoto en nuestra historia con el espacialmente distante de los «exóticos» Otros (W. Rubin, 1984). Esta transformación del significado de los artefactos de Otros reconoce plena-

mente sus cualidades estéticas, recuperándolos de la Naturaleza e insertándolos en la cultura.

Los museos como «autoproclamados guardianes del material de los Otros» son hoy muy discentidos. Muchos de los descendientes de quienes crearon y usaron los objetos etnográficos expuestos en los museos de todo el mundo reclaman su repatriación cultural, desde los griegos, que piden la devolución del friso del Partenón expoliado por lord Elgin y expuesto en el British Museum, hasta los zúñi, que reclamaron (y a la postre obtuvieron) al Smithsonian Museum sus dioses de la guerra. La repatriación cultural es tema candente en el mundo museístico, ya que está claro que la legislación actual, como la Ley de Repatriación Nativa Americana, apoya el retorno de la propiedad cultural y amenaza así la existencia del propio museo. PR y AR

antropología política Centrada en el estudio de la ley, el orden, el conflicto, el gobierno y el poder, sus orígenes se encuentran en nociones y conceptos de los teóricos de la evolución social del siglo XIX como sir Henry MAINE (1861), quien distinguió entre las sociedades organizadas por posición y por contrato legal, y Lewis Henry MORGAN (1877), que, atendiendo al territorio y al parentesco, estableció las bases diferenciales del GOBIERNO. Debe asimismo parte de sus orígenes a las discusiones acerca de las relaciones de orden moral y ORGANIZACIÓN SOCIAL presentes en los escritos de Émile DURKHEIM (1933), Max WEBER (1968) y Karl Marx (1887). Desarrollos teóricos más recientes proceden de Michel Foucault (1977b), Pierre Bourdieu (1977) y Anthony Giddens (1984), centrados en la estructura de PODER en la sociedad.

Hoy la antropología política es el producto de dos diferentes legados. El pri-

mero, inicialmente asociado con la antropología cultural en Estados Unidos, siguió centrado en las cuestiones comparadas e históricas de cómo y por qué surgieron los sistemas políticos. El segundo, asociado con la antropología social británica, se interesaba más bien en el desarrollo de la política en diferentes sociedades y en el papel que desempeñaban en ellas los individuos.

La aparición del estado ha sido desde siempre uno de los principales intereses teóricos de los antropólogos interesados por la evolución de las formas de sociedad. Durante decenios, los antropólogos estudiosos de la evolución, al igual que los arqueólogos, han clasificado a las sociedades en categorías tales como BANDAS, TRIBUS, JEFATURAS y ESTADOS para debatir seguida y comparativamente los méritos respectivos de una u otra tipología (Fried, 1967; Service, 1975). En todos los esquemas planteados se concede al conflicto el papel protagonista. Sin embargo, aunque la GUERRA ha sido tradicionalmente estudiada como medio con un fin evolutivo (Otterbein, 1970), sólo recientemente ha sido objeto de estudio como institución (Turney-High, 1949; R. Ferguson, 1995; Otterbein, 1994). Este nuevo enfoque de la VIOLENCIA en el mundo contemporáneo ha hecho que esta rama de la antropología política destacara mucho más que en el pasado. Por ejemplo, aunque la VENGANZA (como forma de conflicto contenible) fue una de las primeras instituciones políticas estudiadas, sólo recientemente han sido objeto de investigación antropológica los incontenibles efectos (y no sólo las causas) de la violencia organizada en sus diferentes manifestaciones étnicas, políticas, sectarias, religiosas y económicas (Nordstrom y Martin, 1992), junto con las posibles soluciones, como la mediación y la RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS.

La segunda rama de la antropología po-

lítica, y quizá la más infuyente, tiene su origen en la experiencia del TRABAJO DE CAMPO antropológico y en la necesidad práctica asociada a la ubicación del poder en las sociedades no occidentales. Este fue el objetivo explícito de la obra capital en este campo, *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard, 1940b) que, basada en un conjunto de descripciones y análisis de sistemas de gobierno centralizado y descentralizado en África, dividía a las sociedades en dos tipos: «estados primitivos» que poseían instituciones de gobierno y «sociedades sin estado» que carecían de ellas. Este estudio, y ejemplos de trabajo de campo detallado sobre los sistemas políticos, como el de EVANS-PRITCHARD (1940) sobre los nuer y de FORTES (1945) sobre los tallensi, inspiraron a toda una generación de investigadores a concentrarse en las diferentes formas en que el poder político podía integrarse en las relaciones de PARENTESCO, las prácticas RITUALES, los SISTEMAS DE EDAD y otras instituciones para el mantenimiento del orden que no requerían de organismos gubernamentales. Este enfoque adquirió gran relieve entre los administradores coloniales, ansiosos de saber cómo gobernar y controlar a sus nuevos «súbditos», de modo que el papel desempeñado por los antropólogos en ayuda del COLONIALISMO ha sido muy debatido en los últimos decenios (Asad, 1975; Kuklik, 1991). Está claro, no obstante, que los resultados de estos trabajos, en particular en África, abrieron nuevos caminos a la antropología. Uno de éstos hace referencia a la cuestión del conflicto y de su resolución, centro destacado del interés de la llamada escuela de Manchester. Impulsada por los trabajos precursores de Max GLUCKMAN y sus pupilos, animaba a los antropólogos a estudiar los mecanismos sociales para gestionar la tensión intersocietaria y el cambio. Gluckman, formado

en leyes y en antropología, también contribuyó poderosamente al desarrollo de la ANTROPOLOGÍA LEGAL, que de siempre ha estado estrechamente vinculada a la antropología política por compartir interés en la mediación en conflictos y en las cuestiones relacionadas con el mantenimiento del orden social. Confrontando la agitación anticolonialista todavía notable después de la segunda guerra mundial, los antropólogos de la escuela de Manchester experimentaron nuevas metodologías, incluidos los análisis situacionales (Velsen, 1967) y de redes (J. Mitchell, 1969), para explicar cómo sucesos y organizaciones al parecer fuera de la política podían de hecho presentar no pocos ribetes con significación política. Otros estudiosos llegaron a la conclusión que la política era omnipresente y se apreciaba en todos los aspectos de la vida social, incluido el RITUAL. Victor TURNER (1957), por ejemplo, describió cómo se resolvían ritualmente las crisis políticas locales entre los ndembu de Zambia, mientras que Abner Cohen (1969) destacó el papel político del ritual en el desarrollo de la etnicidad hausa en un poblado yorubalandés nigeriano.

Sin embargo, la antropología política no se restringía a África ni a la escuela de Manchester. Edmund LEACH (1954) examinó la conexión entre ritual, identidad y etnicidad entre los kachin de Birmania en términos de un sistema político oscilante que regularmente alternaba entre formas de organización social jerarquizadas e igualitarias (GUMSA y GUMLAO). Lo apuntado por Leach acerca del papel que cabía al individuo en política fue desarrollado por F.G. Bailey (1960) en la India y por Fredrik Barth (1959a) entre los swat pataneses para explorar los efectos añadidos de las maniobras políticas. En las décadas de 1960 y 1970 se llevó el centro de atención al papel de las redes en torno al *bigman*, a las relaciones pa-

trono-cliente, al campesinado y a las elites. Los antropólogos políticos prosiguieron el análisis de la competencia por la posición, el prestigio y el poder en muy variados entornos. A partir de 1980, los desarrollos en economía política y TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL introdujeron nuevas posibilidades de comparación para el análisis de las transformaciones políticas y las relaciones de CLASE en términos verdaderamente globales (E. Wolf, 1982; Mintz, 1985).

Además de desarrollar modelos a gran escala para explicar los sistemas políticos, los antropólogos han atendido también concretamente al conocimiento de las estrategias usadas por los individuos y las sociedades para resistirse a la penetración de fuerzas externas como el capitalismo, la autoridad estatal centralizada y el mando hegemónico. Tratando de explicarse cómo se resisten los grupos a la autoridad, o cómo entran en colisión a veces con ésta, los antropólogos políticos han recurrido a enfoques tanto de arriba abajo como de abajo arriba para obtener una visión más completa del poder. Esta investigación ha ido desplazándose crecientemente de las unidades estáticas bien definidas, como los estados territoriales o instituciones políticas formales, a categorías como los refugiados y a procesos económicos y políticos creados por proyectos de desarrollo y corporaciones multinacionales.

Si los primeros antropólogos políticos trataban con casos individuales en su mayoría extraños y remotos, la investigación actual trata de ser a la vez comparada e inclusiva sirviéndose de variantes no occidentales para examinar las prácticas occidentales de interés histórico entre los antropólogos como la SUCESIÓN a altos cargos (J. Goody, 1966). Por ejemplo, David Kertzer (1988) estudió comparativamente los ritos políticos en Italia, Estados Unidos y la Unión Soviética,

junto con los de los aztecas, bunyoros y swazis, en perfecta consonancia con los intereses primarios de la antropología política, campo que en la actualidad se ha revitalizado considerablemente para atender a cuestiones más allá de las instituciones de gobierno y a la capacidad de hacer frente a nuevas cuestiones de orden, desorden y proyecciones de poder que configurarán los parámetros de la investigación en el futuro.

ASI Otras lecturas Balandier, 1970; Lewellen, 1992; Vincent, 1990.

antropología psicológica Aborda el estudio comparado de la experiencia, el comportamiento, los hechos y los artefactos humanos desde una perspectiva dual, sociocultural y psicológica, las más de las veces psicodinámica. La disciplina emergió a principios del siglo XIX como intento de comprender nuestra humanidad común, dirigida por figuras como Franz BOAS y sus discípulos: Edward SAPIR, Ruth BENEDICT, Margaret MEAD, Melville HERSKOVITS. La antropología psicológica abarca un arco de enfoques teóricos desde el positivismo científico, que comprende objetividad y método científico, hasta diferentes humanismos hermenéuticos que destacan el papel de la subjetividad en el trabajo de campo y la literatura (Suárez-Orozco, 1994).

La antropología psicológica se ha propuesto hacer del cultivo del espacio teórico en el que surge el individuo como agente activo en el campo de la cultura su principal objetivo. Históricamente, los antropólogos psicológicos han criticado aquellos enfoques de la condición humana que privilegian un plano de análisis (como el cultural) a expensas de otros (como el psicológico). Sapir, por ejemplo, rechazó el hiperdeterminismo cultural de Alfred KROEBER (1917a) postulado en su modelo «superorgánico» de CULTURA. Sapir (1917) argumentó que la antropo-

logía «no podía eludir la necesidad última de poner a prueba sus análisis de los modelos llamados "social" o "cultural" en términos de las realidades individuales» y que «no podemos comprender totalmente la dinámica de la cultura, de la sociedad, de la historia sin tener en cuenta antes o después las relaciones reales entre los seres humanos».

Antropología y psicoanálisis

Algunos de los primeros antropólogos modernos se sintieron intrigados por muchos aspectos de la teoría psicoanalítica recién desarrollada por Sigmund Freud que podían ser aplicados al estudio de la cultura. De manera similar, Freud y la mayoría de los primeros freudianos se interesaron en las relaciones entre psique y cultura (véase, por ejemplo, Freud y Oppenheim, 1958; Money-Kyrle, 1950; Reick, 1951). En una serie de trabajos, sobre todo en su controvertido *Totem and taboo* (1918), Freud abordó la cuestión de la naturaleza y origen de la cultura influido por W. Robertson SMITH (1889), Atkinson (1905) y Darwin (1871), así como por la biología lamarchiana (Suárez-Orozco, 1994).

La crítica vertida por MALINOWSKI sobre la teoría freudiana representó un punto de encuentro clave entre el psicoanálisis y la antropología. Según Freud, el complejo de Edipo (con el hijo prendado de la madre y deseoso de librarse del padre) era un evento psicológico central y característica universal y específica de la naturaleza humana. Examinando este modelo psicológico a la luz de datos comparados extraídos de escenarios no occidentales, específicamente de las islas Trobriand, Malinowski (1929) rechazó la universalidad del complejo de Edipo clásico. Los matrilineales trobriandeses definen su linaje por vía femenina, de modo que el niño «pertenece» al grupo materno y hereda sus bienes del hermano de la madre,

que, además, posee la competencia disciplinaria y de autoridad. En cambio, el padre trobriandés es generalmente la figura benevolente e indulgente en la vida del niño. Así, arguyó Malinowski, en la sociedad de las Trobriand no hubo evolución alguna del complejo de Edipo tradicional. Los muchachos trobriandeses no abrigaron jamás fantasías hostiles hacia sus padres ni Malinowski descubrió en su expresión vital fantasía sexual alguna en torno a la madre. Más bien señaló que los muchachos trobriandeses abrigaban animosidad para con el hermano de la madre y fantasías sexuales respecto a sus hermanas.

Freudianos como Geza Roheim (1950) rechazaron las interpretaciones de Malinowski. Ernest Jones (1925) afirmó que la creencia de los isleños trobriandeses en la ausencia de conexión entre la actividad sexual y la procreación era tanto una negación del modelo edípico de la sexualidad paterna como ejemplo de hostilidad inconsciente hacia el padre. Condición similar, sostenían los freudianos, a la negación de la aportación paterna en el curioso motivo de la concepción inmaculada (virginal) de los héroes populares indoeuropeos (Rank, 1914). Más recientemente, en un detallado reexamen del material trobriandés de Malinowski, Melford Spiro (1982, 1992a) llegó a la conclusión de que, efectivamente, revela un complejo de Edipo particularmente acusado.

Infancia y cultura

Las cuestiones de SOCIALIZACIÓN, NIÑOS y CULTURA han compuesto siempre una área permanente de interés en antropología psicológica. Tanto el psicoanálisis europeo como la psicología conductista norteamericana han considerado crítica la socialización en edad temprana para comprender diversos aspectos del funcionamiento, incluso adulto, en la socie-

dad. De ahí que los estudios acerca de la socialización fueran cruciales en la antropología psicológica y otras disciplinas, aunque con diferente terminología, como «control del impulso» (psicoanálisis), «adquisición de roles» (sociología) y «CULTURIZACIÓN» (antropología) (LeVine, 1982, pp. 61-68).

Un ejemplo de esta colaboración interdisciplinaria lo ofrecen los estudios de Abram Kardiner, psiquiatra psicoanalista que trabajó con antropólogos como Ralph LINTON, Cora Du Bois y Ruth Bunzel en la aplicación de la teoría psicoanalítica a los ESTUDIOS TRANSCULTURALES en un intento de reconciliar los postulados básicos del psicoanálisis con la idea antropológica del RELATIVISMO CULTURAL (Benedict, 1934a). Kardiner basó sus argumentos en la noción psicoanalítica central de que la experiencia infantil modela profundamente la estructura y la función de la personalidad adulta. Sin embargo, como puso cada vez más de manifiesto el registro etnográfico, las experiencias infantiles variaban considerablemente de una cultura a otra. Kardiner razonó que si el modelo psicoanalítico patrón de «determinismo de la infancia» era correcto, las diferentes prácticas de crianza infantil habrían de producir variaciones correspondientes en la estructura de la personalidad adulta. En *The individual and his society* (1939), Kardiner introdujo un conjunto adicional de conceptos relativos a las experiencias tempranas de socialización, funcionamiento ulterior de la personalidad y «sistemas proyectivos de la cultura» argumentando que cada cultura cuenta con un conjunto de «instituciones primarias» que esencialmente representan modos de crianza infantil. Por ejemplo «entre las instituciones primarias cuentan la organización familiar, la formación intragrupal, las disciplinas básicas, la alimentación, el destete, el cuida-

do o descuido institucionalizados de los niños, la educación anal y los tabúes sexuales, incluidos fines y objetos pertinentes, las técnicas de subsistencia, etc.» (Kardiner, 1939, p. 471). Estas «instituciones primarias» moldean la estructura básica de la personalidad del grupo, que a su vez, afirmó Kardiner, configura las «instituciones secundarias» de una cultura, comprendidos su FOLCLORE, su RELIGIÓN, sus RITUALES y sus sistemas de TABÚ.

Aunque las ideas de Kardiner fueron influyentes, algunos estudiosos señalaron algunas inconsistencias en su modelo de CULTURA Y PERSONALIDAD (Barnouw, 1985, pp. 110-127), incluida la fácil causalidad entre instituciones «primarias» y «secundarias». Hay cierta arbitrariedad en el hecho de elegir una institución cultural y asignarle un papel causal primario y más influyente que el de las demás instituciones presentes. Otras obras importantes en la misma línea de estudio son las de Beatrice y John Whiting (1975), J. Whiting y Child (1953) y Robert A. Le Vine (1982).

Tendencias actuales

Algunos críticos POSMODERNOS han aducido con pesar que algunos antropólogos psicológicos producen descripciones de otras culturas vistas a través de la lente psiquiátrica occidental, que reduce a la esfera psicológica lo que no es sino cosecha normal de problemas sociales. Ganath Obeyesekere, por ejemplo, ha señalado recientemente que los antropólogos psicológicos han tendido a analizar «formas simbólicas en función de un modelo o analogía de psicopatología» y, además, han usado un «modelo de cultura patológico» (1990, p. xvii). De esta forma, añade Obeyesekere, Kardiner y algunos de sus seguidores han privilegiado el potencial «regresivo» (o patológico) más que el «progresivo» (o transformativo) de las

formaciones culturales como rituales, que, de acuerdo con el modelo de Kardiner, «repiten» simbólicamente algunas experiencias infantiles típicamente traumáticas pero culturalmente normativas. Un ejemplo de esta distinción puede apreciarse comparando el estudio clásico de Melford Spiro sobre la religión ifaluk con el de Obeyesekere sobre el ritual en Sri Lanka.

Spiro afirmó que los rituales ifaluk «agresivos» representaban «una expresión simbólica de la hostilidad que, aunque reprimida, generaban originalmente los padres» (1978, pp. 341-342). Siguiendo el modelo teórico de Kardiner, abordó estos rituales como «reinterpretación» de un trauma infantil culturalmente normativo. Aunque cabe que se obtenga cierto magisterio temporal a través del ritual, estas actividades también presentan cierto sesgo «compulsivo» (patológico). Por el contrario, Obeyesekere (1981) interpretó las actividades rituales de las exóticas sacerdotisas de Sri Lanka como dotadas de carácter transformativo en sentido «progresivo» porque facultaban a las participantes a superar «fijaciones», a curar traumas previos. Las sacerdotisas transformaban «síntoma [patología] en símbolo [salud]» y, mediante la manipulación activa de símbolos religiosos, superaban traumas anteriores para lograr «una transformación radical de [su] ser» (1990, p. 25).

La relación entre la antropología psicológica y la cultural «en uso» ha sido ambivalente desde el principio. Paradójicamente, en la década de 1990 más que nunca, la antropología cultural parecía consumirse con preocupaciones que ya figuraban en la agenda de los antropólogos psicológicos desde hacía dos generaciones. Así se infiere de su interés en el estudio del «yo» y de la «personalidad» en la cultura, de la «emoción» (o «sentimiento»), de la «poética», de la «cons-

trucción cultural» (del género, la etnia, la edad, etc.), y del problema de la subjetividad y la reflexividad en el trabajo de campo y en la obra escrita. He aquí, pues, algunos ejemplos de cómo los antropólogos en general y los psicológicos en particular siguen profundamente preocupados por los fenómenos psicossociales en el estudio de sus respectivas especialidades.

MSO
Véase también EMOCIONES, ETNOPSICOLOGÍA.

Otras lecturas Bock, 1988; Bourguignon, 1979; D'Andrade y Strauss, 1992; Devereux, 1978; De Voss, 1992; De Voss y Suárez-Orozco, 1990; Hallowell, 1955; Holland y Quinn, 1987; Hsu, 1961; La Barre, 1980; R. Paul, 1989; T. Schwarz *et al.*, 1992; Schweder, 1991; Stein, 1987; Stigler *et al.*, 1990; Suárez-Orozco, 1989.

antropología reflexiva *Véase* ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA.

antropología simbólica Toma como principios básicos las ideas de que son los significados indígenas el objeto de investigación y que, aun sin ser explícitos, pueden descubrirse en el simbolismo del MITO y del RITUAL. Es un término que caracteriza tanto a un movimiento intelectual de las décadas de 1970 y 1980 como a un método antropológico.

La interpretación del simbolismo *per se* no es nueva. Probablemente es tan antigua como la literatura. Además, era tema crucial para la primera generación de antropólogos del siglo XIX. Edward Burnett TYLOR (1871), por ejemplo, basó una reconstrucción de los estadios de la EVOLUCIÓN mental humana en lo que por entonces se sabía acerca de las «religiones primitivas», es decir, de cualquiera de las que quedan al margen del puñado de las llamadas religiones mundiales. Con la óptica contemporánea, no obstante, las interpretaciones de Tylor son ingenuas y

etnocéntricas. Ingenuas porque, influido por la tendencia racionalista de su época, Tylor se basó en el supuesto de que la complejidad de las religiones primitivas proviene simplemente de una lógica deficiente: respuestas erróneas a cuestiones sobre fenómenos reales. El programa de Tylor se denomina a menudo «intelectualista» en sentido derogatorio, pero J. W. Burrow lo expresó mejor: «La sociología del error» (1966, pp. 7-9). Las interpretaciones de Tylor son etnocéntricas porque no vio la necesidad de explorar otras culturas; por el contrario, creyó que podía penetrar directamente en la mente del «hombre primitivo», de donde que su enfoque se denomine también «empático», de nuevo con sentido derogatorio.

Hacia mediados de este siglo declinó el interés por el simbolismo ante el avance del FUNCIONALISMO. El nuevo paradigma destacaba tópicos sociológicos, como el parentesco y la política, a expensas de la religión. Más aún, los antiguos estudios simbólicos aparecían empeñados por su asociación con el evolucionismo del siglo XIX, que el funcionalismo condenaba. Los funcionalistas británicos, como A.R. RADCLIFFE-BROWN, se veían como constructores de una nueva ciencia de la SOCIEDAD, y con buenas razones desconfiaban de la manera en que Tylor y sus contemporáneos se habían movido en el terreno de lo exótico. El interés por el simbolismo pervivió sólo donde el FUNCIONALISMO no logró ganar ascendencia, y en particular a través de la escuela norteamericana de CULTURA Y PERSONALIDAD, algunos de cuyos miembros tenían una formación psiquiátrica. Sin embargo, su predisposición a las teorías universalizadoras de Freud obstruyó la interpretación culturalmente específica y tendió a perpetuar el etnocentrismo de los evolucionistas.

No obstante, en una vertiente importante, el funcionalismo abrió camino a la

antropología simbólica con su insistencia en el holismo. Donde los antropólogos del siglo XIX habían hecho de las costumbres populares un raro fenómeno al desgajarlas del contexto cultural propio, los funcionalistas trataron de extraer sentido devolviéndolas a su medio natural. Eludieron el ETNOCENTRISMO por esperar que las instituciones fueran inteligibles sólo como partes de sistemas sociales enteros, que es lo que hace la antropología simbólica en lo que se refiere al ritual y a las creencias.

Por consiguiente, no hubo ruptura radical entre el funcionalismo y la antropología simbólica. Además, el interés por la religión jamás fue abandonado del todo. Max GLUCKMAN describió aspectos muy interesantes del ritual, aun en calidad de archifuncionalista, por ejemplo en su estudio de los ritos reales swazi (1954). Un revisión de T.O.B. Beidelman (1966) demuestra convincentemente de qué manera pueden diferir entre sí los enfoques simbólico y funcionalista.

El puente entre ambos enfoques lo tendió sobre todo Victor TURNER, discípulo de Gluckman, que inició su estudio de los ndembu del noroeste de Zambia explorando aspectos de la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que juzgó intratables en razón de la inestabilidad de los poblados ndembu. Gradualmente se dio cuenta de que la verdadera continuidad de la vida ndembu residía en sus rituales y en las ideas y valores que expresaban. Para llegar a ellos creó o adaptó métodos de interpretación óptimamente descritos en su ensayo «Símbolos del ritual ndembu», publicado por vez primera como una colección (Gluckman, 1954) y más tarde como capítulo de su obra más leída *The forest of symbols* (1967). Turner enumeró tres fuentes de información relevante: «(1) Forma externa y características observables; (2) interpretaciones ofrecidas por especialistas y legos; (3) contexto pertinen-

te, delineado principalmente por el antropólogo» (1967, p. 20). Para llegar a sus interpretaciones Turner se movió constantemente entre esas fuentes, que comparó y contrastó. El punto clave reside en que una interpretación alcanzada con un caudal de datos gana valor de convicción cuando revela sentido en otro contexto; era un proceso inductivo que genuinamente buscaba develar los significados ndembu, de donde su poder y atractivo.

Al propio tiempo, el modo operacional de Turner readmite el comparativismo en (3), donde los «contextos pertinentes» pueden incluir ritos similares de otras culturas, quizás en los antípodas. Pero no se trata de una reversión al simbolismo universal, porque cualquier interpretación importada debe ser confirmada por los detalles precisos de lo que ocurre en estos ritos particulares. PM

Véase también RELIGIÓN, RITUAL.

antropología social Véase ANTROPOLOGÍA, CULTURAL Y SOCIAL.

antropología urbana La que examina la organización social de la urbe considerando las clases de relación y modelo de vida sociales propios de las ciudades y comparando sus diferentes contextos culturales e históricos. Surgió como subdisciplina propia de la antropología sociocultural durante las décadas de 1950 y 1960. En contraste con estudios previos sobre URBANISMO, la antropología urbana aplicó los conceptos y métodos de la investigación de campo a las poblaciones urbanas, con la ciudad como contexto del estudio más que como fenómeno objeto de éste.

Este enfoque es sobre todo conspicuo en la tendencia de los antropólogos urbanos a examinar la organización social de pequeñas colectividades urbanas, analizando su vida social en términos de las más grandes estructuras de poder institucio-

nales. Algunos de estos estudios se basan en unidades territoriales, como los vecindarios; otros examinan tramas sociales, redes relacionales que vinculan a personas que pueden vivir o no en proximidad inmediata. Las tramas sociales urbanas son a menudo inubicables, extendiéndose desde las áreas rurales originarias a los grandes asentamientos étnicos de las ciudades (Boissevain, 1974; Gmelch y Zenner, 1995).

La antropología urbana analiza también los problemas característicos de las grandes ciudades, como el crimen, el desorden social, la pobreza, la indigencia y la precariedad de los que carecen de techo, así como la condición de los transeúntes. Estos estudios tratan de la organización social y las prácticas culturales de diferentes grupos urbanos, como las bandas (Suttles, 1968), los pobladores étnicos (H. Gans, 1962), las redes de parentesco (Stack, 1974), los alcohólicos vagabundos (Spradley, 1970) y los criminales y prostitutas (Merry, 1981). Suelen extenderse a los sistemas de regulación burocrática, política urbana, administración asistencial, renovación urbana y condiciones económicas que configuran a las comunidades locales. Otros temas de estudio se centran en los sistemas de control social formal, como la policía, los tribunales y las prisiones.

Pese a la concentración de este tipo de investigaciones en Estados Unidos y Gran Bretaña, la antropología urbana es una disciplina comparativa. Los estudios sobre el parentesco y la vecindad en las ciudades británicas (Michael D. Young y Willmott, 1957) y norteamericanas (Liebow, 1967; Lamphere, 1987) encuentran su paralelo en otros similares realizados en la India (Lynch, 1969), Suráfrica (Philip Mayer, 1961), Japón (Bestor, 1989) y en muchas otras partes del mundo. A su vez, algunos antropólogos exploran la naturaleza cambiante de los movimien-

tos laborales y sindicalistas en los centros urbanos de los países en desarrollo (Epstein, 1958). Otros analizan el crecimiento desproporcionado de las ciudades punteras a expensa de las regionales de resultas del desarrollo económico en países del tercer mundo.

Los antropólogos urbanos han estudiado exhaustivamente la emigración rural a la ciudad y han puesto de manifiesto la fragilidad de la proposición de que a medida que los campesinos se asientan en las ciudades va desintegrándose su orden social y su vida cultural, argumento fundamental para la teoría del urbanismo como modo de vida. Los estudios sobre los colectivos marginales surgidos de resultas de la migración masiva desde el campo a la ciudad en países en vías de desarrollo durante las décadas de 1960 y 1970 revelaron que no daba lugar a la anarquía, sino a nuevas formas de orden social, planificación y estructura institucional (Peattie, 1968; Mangin, 1970; B. Roberts, 1978).

La antropología urbana ha centrado siempre su interés en la situación del urbanita pobre. En sus controvertidos trabajos, Oscar Lewis (1966) declaró que existía una CULTURA DE LA POBREZA, forma de vida uniforme surgida entre los más pobres en una variedad de ambientes urbanos en México, Puerto Rico y Nueva York. Y aunque este concepto ha sido muy criticado, constituyó un importante esfuerzo por teorizar sobre los impactos sociales de la existencia en las márgenes económicas de una gran ciudad industrial (Valentine, 1968). Investigaciones más recientes atienden a las comunidades locales existentes en las grandes ciudades industriales como producto del desarrollo creado por el capitalismo tardío y al progresivo empobrecimiento de las clases más bajas. Susser (1982), por ejemplo, analizó de qué forma configura la cambiante economía

política de la ciudad la situación vital de los más humildes. D. Harvey examinó a su vez (1989b) los cambios sobrevenidos en la vida urbana a consecuencia de los movimientos de capital y el trabajo de alcance global. Los antropólogos estudian las fuerzas políticas y económicas que transforman las colectividades urbanas: renovación del hábitat, adquisición y recuperación de viviendas deterioradas por parte de profesionales de clase media y consiguiente desplazamiento de las personas menos favorecidas, desinversión en las ciudades, disminución de los empleos urbanos, discriminación racial en el mercado privado de la vivienda, política pública de la vivienda y creación de nuevos asentamientos urbanos. Algunos trabajos examinan el impacto del diseño arquitectónico y la planificación urbana en la vida social en términos ya positivos, ya negativos, en este caso en lo que puedan tener de propiciadores del comportamiento criminal (J. Jacobs, 1961; Merry, 1981). Mucho menos ha sido lo publicado acerca de cómo redefine el POSMODERNISMO la vida urbana.

La RAZA, el GRUPO ÉTNICO, la CLASE y el GÉNERO como formas de diferenciación y exclusión son fundamentales en este campo, y han sido muchos los estudios dedicados a explorar de qué modo inciden las categorías de raza y etnia en los modelos de migración y asentamiento, en las oportunidades laborales, en las organizaciones de voluntarios, en las instituciones comunales, en el acceso al trabajo y al ocio, y en el mantenimiento de las relaciones de parentesco (Philip Mayer, 1961; Mullings, 1987). El sentimiento étnico, en particular, persiste en las zonas urbanas en forma de barrios de composición étnica uniforme o de asociaciones voluntarias como las que promueven la rotación de créditos entre pares y los agrupamientos funerarios (Hannerz, 1980). Así, la antropología ur-

baná, aunque inspirada inicialmente en las teorías sobre el urbanismo, hoy estudia sobre todo la vida social del ciudadano más que los aspectos y características de la ciudad que le acoge. SEM Otras lecturas Eames y Goode, 1977; Richard Fox, 1977; Halperin, 1990; Hannerz, 1992; Perin, 1977.

antropología visual Estudio visual y perceptivo de la cultura y de sus aspectos materiales, así como de las formas de comportamiento humano en diferentes comunidades y entornos. Como capacidad básica para el trabajo de campo observacional, las facultades visuales y perceptivas han formado parte de la investigación antropológica desde la creación de la disciplina. Como subcampo sistematizado de la antropología ha experimentado una rápida expansión desde la década de 1960 tanto en términos teóricos como prácticos, al hilo de la mayor disponibilidad de recursos para la enseñanza y la práctica de la investigación. Hoy el gran progreso experimentado por la tecnología de las comunicaciones hace posible que los investigadores antropológicos y creadores de filmes y vídeos presenten elementos de su experiencia visual e intelectual a una audiencia mucho más amplia y en todo el mundo.

Algunos elementos básicos han centrado el interés de la antropología visual desde que Felix Regnault rodara sus cuatro documentos breves sobre una mujer wolof en París en 1895. Destacan entre sus propósitos, la profundidad de conocimientos sobre el tema, la naturaleza de la relación con el sujeto del mismo, y las técnicas y estrategias de expresión, así como el hilo conductor, los temas, la edición, el intertítulo, el estilo narrativo, la voz narradora, el diálogo, los subtítulos, la sensibilidad artística y estética, y la precisión y veracidad de lo filmado (Hockings, 1995; Crawford y Simonsen, 1992).

Qué constituye un filme «etnográfico» ha sido fuente de preocupación para muchos, y el debate no ha contribuido necesariamente a producir presentaciones más exactas o expresivas de la vida y el comportamiento sociales. Pese a todos los problemas que entraña la intervención, la interpretación, el posicionamiento y la subjetividad, con el alto nivel de interacción propiciado por la interfaz palabra-imagen, el hecho es que hoy la cinematografía, el vídeo y la televisión desempeñan un papel crucial en el conocimiento intercultural cruzado accesible a un número creciente de personas, pues la demanda de registros de esta clase aumenta imparablemente en todo el mundo, académico y no académico.

Otros temas llaman hoy la atención del interesado: nivel y grado de colaboración, género, autoría, medios indígenas y poder. Así, pues, el poder, la política y la poética de la representación ponen de relieve importantes aspectos en relación con la traducción cultural, la comparación y la identidad personal. El hallarse detrás de la cámara significa poseer tecnología, poder y saber operacional. La dinámica de la distribución del poder y la colaboración en el campo y en los lugares de producción y consumo es compleja y moral y éticamente delicada. La posesión de control e influencia sobre la distribución de medios en el mercado global actual implica un dominio que permite representar y definir los términos de la identidad cultural y del reconocimiento transcultural (L. Taylor, 1991; Crawford y Turton, 1992; Lutkehaus, 1995b).

Las primeras películas etnográficas se destinaron a grandes audiencias populares: el trabajo filmográfico de Spencer sobre los aborígenes australianos (1901), por ejemplo, o *In the land of the head-hunters* (1914) de Curtis, *Nanook of the North* (1922) de Laberty, *Grass* (1924)

de Cooper y Shoedsack, o *Song of Ceylon* (1934) de Wright y Grierson. El uso de películas como parte de la investigación etnográfica empezó con la obra precursora de Margaret MEAD (1942) en Bali y Nueva Guinea. Con el advenimiento de cámaras portátiles de menor peso, con la sincronización de sonido e imagen, el tratamiento en color y la tecnología del vídeo, a partir de 1950 se ha producido una gran eclosión del interés de los cineastas por otros pueblos, culturas y lugares del mundo. En el ámbito de habla inglesa y francesa ha destacado en este sentido John Marshall, cuya labor de casi cuarenta y cinco años sobre los Ikung san de África del Sur, particularmente a través de su colaboración durante diez años con Timothy Asch, dio como resultado más de veinte películas descriptivas y sumamente expresivas de determinadas culturas y sociedades específicas de los san (Ruby, 1993). El trabajo de Jean Rouch en África occidental y en Europa, en particular su influyente *Chronique d'un été* (1960) en París, con Edgar Morin, ha sido muy relevante al dar un provocador enfoque documental a la cinematografía con su novedoso *cinéma vérité* (Stoller, 1992). Destaquemos también la obra de Robert Gardner, quien con su *Dead birds* (1963) y hasta su *Forest of bliss* (1985), ha sido una de las figuras señeras de la cinematografía antropológica y transcultural (Robert S. Gardner, 1992; Oster, 1994). La colaboración de Timothy Asch con Napoleon Chagnon dio como resultado treinta y siete interesantes películas sobre la vida de los yanomamo, recibiendo especial atención su *Axe fight* (1975), donde trataba aspectos de la subjetividad del cineasta-investigador y reflejo consiguiente de manera mucho más incisiva de lo acostumbrado (Lutkehaus, 1995a; D. Marks, 1995). Con sus trabajos en África oriental, Australia, la India y Europa, David y Judith

MacDougall han tratado de llevarnos más allá del omnipotente, omnisciente y omnipotente observador y su cámara (cine observacional) para implicarnos y hacernos experimentar el encuentro social del cineasta con sus sujetos (cine participativo). David MacDougall nos ha recordado que no debemos confundir el fragmento filmico con las entidades mayores, y que la cámara sólo plasma eventos, personas y fragmentos de otras culturas y lugares. Más recientemente (1995a, b) ha explorado la importancia de la voz subjetiva en los filmes etnográficos y las posibilidades que encierra el discurso entre diferentes subjetividades en busca de modos intersubjetivos de contemplar la vida social y cultural (cine intertextual).

A partir de 1970, los cineastas antropológicos con mayor sensibilidad para con la ontología del medio filmico —impacto sensorial, complejidad de la luz, imagen, sonido, juegos de palabras, posibilidades artísticas y estéticas, naturaleza ficticia de la filmación, manipulación espacio-tiempo y narrativa maleable— han tratado de liberarse de toda noción restrictiva acerca de cómo producir películas a la vez que documentos etnográficos. Algunos de los filmes resultantes buscan un mayor detalle y una descripción más profunda de la vida y el comportamiento sociales. Ejemplos de ello son *The path* (1971) de Rundstrum, Rundstrum y Bergum, *Kwêlêlka — Onka's big moka* (1974) de Naim, *Trobriand cricket* (1976) de Leach y Kildea, *Cannibal tours* (1987) de O'Rourke, *Black harvest* (1992) de Connolly y Anderson, e *In and out of Africa* (1992) de Taylor y Barbash. Un campo mal explorado y poco definido en la cadena de la experiencia filmica antropológica y cinematográfica es el representado por los espectadores, es decir, el medio sensorialmente perceptivo, y adicionalmente las demandas transcultura-

les sobre la situación etnográfica. La antropología visual requiere una formulación teórica más sólida al respecto (Martínez, 1992) y, como dijo Lucien Taylor (1996, p. 72): «La producción y recepción cinematográfica no es un hecho transhistórico y transcultural. La audiencia es un "hecho social total" ... impreso en un contexto cultural y en un momento histórico, y por tanto susceptible de interpretación sociológica y psicológica». El campo de la antropología visual y de la cinematografía etnográfica, con su considerable valor y su legado documental acerca del mundo de la realidad, ha desestimado durante mucho tiempo a películas y cineastas cuyos trabajos y contenidos traspasan la línea de lo «real» y lo «irreal», la «ficción» y la «verdad» de formas sumamente ilustrativas de la vida social humana. Así ocurre en algunas obras de Abbas Kiarostami, o en filmes con narrativa ficticia dirigidos a culturas y modos de vida específicos, como algunos de Satyajit Ray, Ousmane Sembene, Yilmaz Guney, Mira Nair y muchos otros cineastas del tercer mundo, como también del primer mundo (Armes, 1987; Appadurai, 1991). No hace falta decir que incluso el filme más documental es una imagen de lo real, y ha de ser montado y creado. Y como sujeto de estudio de la antropología visual, los filmes de narrativa de ficción de una sociedad representan también una práctica, un producto o un artefacto cultural igual de expresivos que las herramientas, la arquitectura, la música o los manuscritos religiosos (M. Fischer, 1984; Traube, 1992). Con la globalización de las tecnologías de la comunicación, los antropólogos han empezado a prestar atención a la producción y el consumo translocales y transnacionales de los medios televisivos, y en particular al contexto en que ese material televisivo es producido por grupos con apoyo del go-

bierno, o motivados por intereses comerciales y publicitarios o, en fin, por entidades independientes, y consumidos en una multitud de localidades por personas de edad, sexo, clase y nacionalidad diferentes, con el propósito de comprender sus objetivos, significado e impacto. Ésta es una vertiente en la que la antropología visual puede aportar valiosos conocimientos en un futuro próximo (L. Abu-Lughod, 1993).

Más que cualquier otro medio o forma artística, las películas y videos dependen de la experiencia del mundo real en forma y contenido, discurso y representación, sujeto y objeto. Si la antropología ha de crear un espacio para lo visual habrá de abstenerse de condenar las discontinuidades entre los medios filmicos y escritos y de todo intento de transformar uno en otro, y hallar modos innovadores para aprovechar los ya altos niveles de conocimiento de lo visual y de los medios de comunicación entre los estudiosos y las audiencias actuales. PS

Véase también FOTOGRAFÍA.

Otras lecturas: Conner *et al.*, 1986; Devereaux y Hillman, 1995; Heider, 1976; Hockings y Omori, 1988; Loizos, 1993; Rollwagen, 1988; Warren, 1996.

área de cultura Es una región geográfica donde cierto número de sociedades comparten un conjunto común de rasgos que a menudo se da en llamar «complejo de cultura». El término fue usado por primera vez por los paladines del DIFUSIONISMO, quienes afirmaron que áreas tales servían como fuente de innovaciones a continuación adoptadas por grupos vecinos. Las llamadas áreas nucleares se tenían por origen putativo de estas innovaciones, y algunos antropólogos sostuvieron que su edad podía inferirse en función del grado de propagación (Kroeber, 1939; Wissler, 1926). Una variante alemana de esta idea fue el la-

mado *Kulturkreis* o «círculo de cultura»: conjunto completo de características que satisfacía todas las necesidades de una cultura y componía un complejo que definía a una área geográfica dada (W. Schmidt, 1939). Los teóricos del «círculo de cultura» plantearon asimismo la existencia de un pequeño número de círculos originales que evolucionaron y se difundieron con el tiempo, combinando elementos de dos escuelas de hecho enfrentadas en la tradición angloamericana.

Las áreas de cultura solían definirse en razón de sus fuentes de subsistencia (alimentaria), como las ocho identificadas en el Nuevo Mundo por Wissler (1917), o por un complejo de rasgos comunes, como el COMPLEJO PECUARIO en África (Herskovits, 1926) o el equino de los indios norteamericanos de las llanuras (Wissler, 1923). Estos estudios recogían numerosos datos que luego eran estadísticamente analizados a fin de establecer su significación como elemento vinculante entre culturas (H. Driver y Kroeber, 1932).

Las explicaciones basadas en áreas de cultura perdieron predicamento con la desaparición del difusionismo y la emergencia del FUNCIONALISMO, aunque durante años a menudo se consideró que los antropólogos norteamericanos podían revelarse como verdaderos maestros en materias como la distribución de utensilios culinarios, las mutilaciones genitales o los sombreros de copa redonda y no cuadrada. Sus críticos arguyeron con éxito que la mera identificación de rasgos era un procedimiento más bien pobre para abordar la CULTURA y que la INVENCIÓN INDEPENDIENTE era tan probable que la tomase de prestado porque la adaptación cultural en ambientes similares podía muy bien producir resultados idénticos. Esta última consideración fue la base de la noción de «núcleo de cultura» propugnada por Julian STEWARD

(1950, 1955) que inspiró a posteriores estudiosos de la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA a buscar explicaciones alternativas para la continuidad de determinados conjuntos de características culturales en vastas regiones del mundo. TB

arqueología Definida como el estudio de las sociedades y culturas antiguas de la humanidad, la arqueología forma parte del campo más amplio de la antropología, que es el estudio de la humanidad tanto pasada como presente. Pero la arqueología, en tanto que disciplina formal, es más antigua que la antropología académica y ha tenido una historia propia que habría que considerar.

El nombre mismo de «arqueología», que significa textualmente «la ciencia de lo antiguo», empezó a utilizarse en Europa para referirse a los estudios de las leyendas medievales y de los monumentos y obras de arte de la antigüedad clásica que se redescubrieron en el Renacimiento. De modo que el término tendía a restringirse a aquellas culturas o civilizaciones antiguas que tenían escritura. Este uso ha seguido vigente en los círculos académicos europeos, mientras se utiliza el término «prehistoria» para referirse a aquellas culturas antiguas sin lengua escrita. Así, las culturas del paleolítico, del mesolítico, del neolítico y de principios de la edad de los metales quedaron subsumidas dentro de la «prehistoria», mientras que las culturas de Egipto, de Mesopotamia y de la Grecia y Roma clásicas, con textos escritos, se consideraron como pertenecientes al ámbito de la «arqueología». Pero en este último caso hay que decir también que el interés principal se ha centrado más en el estudio de los restos materiales, los edificios, monumentos y artefactos, que en los textos escritos (G. Daniel, 1950, 1962, 1967; Willey y Sabloff, 1993).

La arqueología participa tanto de la tra-

dición «humanista» como de la «científica» (Trigger, 1989). En las obras arqueológicas de la Europa del siglo XVI, la tradición humanista dominó con claridad. Luego, tal como se refleja en los escritos de los anticuarios del siglo XVII, irrumpieron las filosofías más racionalistas de la Ilustración, aunque sin sustituir ni mucho menos la impronta humanista. Durante un tiempo, el romanticismo del siglo XVIII favoreció un giro en la dirección contraria, mediante conceptos como el del «noble salvaje» de Rousseau. Luego, en la primera mitad del siglo XIX apareció —en el norte de Europa, en Francia y en Gran Bretaña— la arqueología científica que hoy conocemos, una arqueología que aceptaba plenamente la teoría darwiniana de la evolución y el reconocimiento de la presencia de humanos en el pleistoceno. Pero la visión humanista, sobre todo vinculada a la lingüística y a la historia, seguía presente con fuerza, especialmente en la arqueología de las antiguas civilizaciones con escritura. En la actualidad, en la arqueología continúan ambas tradiciones, en la medida en que buscamos las analogías en que se basa la interpretación arqueológica.

La analogía es el principio operativo de la arqueología. Es decir, se entiende el pasado a través de analogías extraídas del presente. Pueden ser situaciones reales que se conocen por observación directa y actual, o situaciones descritas en documentos históricos. Las analogías pueden ser de dos clases: generales y específicas (Willey, 1955a, 1977). Las analogías de tipo general son aquellas que proceden de nuestra experiencia y conocimiento general de la vida. Por ejemplo, un arqueólogo excava un antiguo campamento. El lugar se identifica como tal gracias al descubrimiento de restos de hogar, fragmentos de vasijas de cocina ennegrecidas descubiertas cerca del

hogar, restos de huesos animales en o cerca del hogar y quizás trocitos de piedra afilados que el arqueólogo reconoce como puntas de lanza o de proyectil que se utilizaron para la caza mayor o como cuchillas para despellejar animales o cortar la carne. El arqueólogo realiza estas identificaciones e hipótesis basándose en un conocimiento muy general del mundo real.

Pero la analogía general conlleva siempre riesgos de interpretación, ya que el arqueólogo siempre tiene que proyectar analogías deducidas a partir de un presente conocido y experimentado a un pasado que le es ajeno. Ese pasado, o una imagen de él, es una creación construida a base de seleccionar y engranar ideas y conceptos procedentes de fuentes seleccionadas del presente. Por lo tanto, no es nada sorprendente que lo que un arqueólogo interpreta como un bastón ceremonial sea para otro un simple utensilio utilitario para rascarse la espalda. En general, es casi axiomático afirmar que cuanto más confinado y próximo se halla el arqueólogo a las actividades básicas de subsistencia, cobijo y vestido, tanto más «seguras» serán las analogías, o más próximas a la interpretación correcta. Y cuanto más se aventura el arqueólogo por la vía de intentar comprender la vida social o mental del pueblo responsable de los restos en estudio, tanto más abiertas a la duda y menos seguras serán las interpretaciones (C. Hawkes, 1954). Con las analogías específicas, el arqueólogo pisa tierra algo más firme al abordar antiguos comportamientos humanos culturales y sociales más complejos. Por ejemplo, un arqueólogo puede intentar comprender determinadas funciones del imperio inca comparando algunos de sus rasgos —sus carreteras, sus estaciones de ruta, sus fortificaciones y almacenes— con los del imperio romano, que se conoce mejor. No existe nexo histórico entre

ambos imperios; sus respectivos antecedentes y medios son completamente diferentes; pero en esta clase de analogías específicas se parte del supuesto de que un determinado sistema político producirá comportamientos similares en los pueblos que lo crearon y que vivieron en él. Mediante un estudio comparativo los arqueólogos pueden conocer mejor ambas culturas, sobre todo la que peor se conoce (la inca) a través de las fuentes escritas contemporáneas. Pero con este tipo de analogía el arqueólogo debe proceder con cautela. Porque aunque los dos imperios compartieron una política militar expansionista y maneras formales de incorporar territorios y pueblos vecinos a sus respectivas esferas políticas y gobernar sobre ellos, es indudable que la manera de funcionar fue distinta en ambos casos.

Aún más prometedoras son las analogías específicas que se realizan dentro del mismo contexto histórico. Hay numerosos ejemplos de ello en la arqueología del Nuevo Mundo, porque los descendientes de los pueblos prehistóricos precolombinos están aún en escena. En la arqueología de los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, la evidencia de continuidad que se aprecia entre las *kivas* subterráneas o cámaras ceremoniales arqueológicamente conocidas y el ceremonialismo *kiva* que actualmente aún siguen practicando las tribus del suroeste como los hopi o los zuñi permite obtener una visión extraordinaria de las antiguas prácticas religiosas nativas. Entre los modernos descendientes de los indios maya precolombinos del altiplano de Guatemala aparecen continuidades similares en todos los ámbitos, desde la preparación de la comida y la construcción de viviendas hasta los rituales religiosos. Pero aun en estos contextos históricos relativamente «cerrados», la analogía presenta riesgos interpretativos, y es proba-

ble que nunca se logre recrear una imagen absolutamente auténtica y perfecta del pasado. Así, mientras los útiles para moler grano, las viviendas y las aras rituales del actual altiplano guatemalteco pueden parecer exactamente iguales a los que utilizaron sus ancestros precolombinos, las actitudes y los significados que actualmente rodean a estos objetos pueden ser muy diferentes de los del pasado. En realidad, lo sorprendente sería que las creencias o los comportamientos no hubieran cambiando en absoluto a lo largo de un período tan sumamente largo.

Para resumir, en la interpretación analógica no existen fórmulas a prueba de error. Lo mejor que el arqueólogo puede hacer es proceder a base de tanteo y experiencia, construyendo modelos analógicos, contrastándolos con los datos siempre que le sea posible y, así, estar constantemente abierto a la aparición de nuevos datos. Por ejemplo, y volviendo a las analogías entre los imperios inca y romano, los peruanistas podrían interesarse en las posibles influencias de las conquistas imperiales incas en las tradiciones cerámicas locales de la región. Podrían estudiar la evolución de la cerámica preincaica de una región que más tarde fuese incorporada al imperio inca, por ejemplo, la cerámica chimu de la costa septentrional del Perú. ¿Cómo respondieron los alfareros chimu a la conquista? ¿Asimilaron las formas cerámicas y decorativas incaicas en sus manufacturas? Si fue así, esta cerámica inca de imitación ¿se ha descubierto sobre todo en contextos de elite o de clase alta? ¿Y cuál fue el volumen y la difusión de la cerámica inca importada fabricada en Cuzco? ¿Quedó confinada a las guarniciones militares y a los edificios gubernamentales levantados por los incas?

Comparando las historias cerámicas de la antigua Britania o de España de la época preromana y romana, el perua-

nista interesado en el imperio inca podría encontrar interesantes paralelos y diferencias; y dado que en el caso romano existe documentación de la época, podría entender mejor las razones que hay detrás de estos paralelos y diferencias, y los procesos de cambio cultural implicados. Está claro que nadie puede ser un «arqueólogo del mundo», al menos no al nivel de una investigación seria. La investigación de más alta calidad tiene lugar, necesariamente, en contextos culturales y geográficos limitados y específicos. Pero paralelamente el arqueólogo también debe contar con perspectivas comparativas más amplias y plantear preguntas acerca de los procesos de desarrollo y de cambio cultural. Por ejemplo, ¿qué cambios se produjeron al pasar de una PRODUCCIÓN ALIMENTARIA basada en la recolección (véase RECOLECTORES) a una de tipo agrícola? ¿Hasta qué punto y de qué modo este gran cambio económico conllevó un aumento demográfico y una concentración de asentamientos? ¿Cuáles son las circunstancias que favorecen avances técnicos como la alfarería y la metalurgia? ¿Cómo surgen la desigualdad social y la complejidad política? ¿Y cómo quedan reflejadas estas condiciones sociales y políticas en el registro arqueológico?

Éstas son algunas de las grandes cuestiones que interesan actualmente a una arqueología de orientación antropológica, y en las últimas tres décadas este énfasis en la descripción de procesos como el objetivo básico de la arqueología ha recibido el nombre de nueva arqueología o «arqueología procesual». Su principal representante ha sido un americanista, Lewis R. Binford (1962, 1965; Binford y Binford, 1968; véase también Clarke, 1968; Moberg, 1970). Aunque bien puede decirse que los objetivos y procedimientos de esta nueva arqueología ya habían empezado a manifestarse y a confluir gra-

dualmente en los años cuarenta. Incluían: (1) la reintroducción de la EVOLUCIÓN cultural en arqueología; (2) la aplicación de la TEORÍA DE SISTEMAS a la variabilidad cultural y a su organización sistémica; (3) una perspectiva ecosistémica para abordar los vínculos entre las culturas y sus medios respectivos (véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA); (4) una valoración de los patrones y sistemas regionales de asentamiento; (5) el control estadístico de la variabilidad cultural y la atención a las técnicas de muestreo susceptibles de favorecer generalizaciones y esa variabilidad; (6) un enfoque general «científico» favorable a la explicitación de premisas e hipótesis, a la orientación de problemas y a las estrategias estructuradas de investigación; (7) la verificación de hipótesis (sobre todo en forma deductivo-nomológica); (8) una posición filosófica de signo positivista; y (9) el uso del ordenador y de un conjunto de técnicas y procedimientos científicos nuevos de análisis de materiales procedentes de las ciencias naturales y físicas. En suma, las innovaciones de la nueva arqueología marcan un giro definitivo hacia la tradición «científica» en detrimento de la «humanista».

Como toda arqueología, la nueva arqueología o arqueología procesual ha procedido mediante razonamiento analógico; pero se ha afirmado que depender excesivamente de determinadas analogías históricas podría limitar la capacidad de los arqueólogos para ver el pasado en términos procesuales (L. Binford, 1967b, 1968). Un principio fundamental de la nueva arqueología sostiene que las analogías comparativas de tipo general realizadas en marcos de referencia sistémicos permiten al arqueólogo comprender mejor los procesos y, quizás también, formular leyes de cambio cultural.

Un ejemplo clásico y convincente de analogía comparativa general operando

en un marco sistémico de referencia es la que ofrece Binford (1962) en relación con la cultura del cobre antiguo de la región de los grandes lagos de Norteamérica. Como esta cultura data del período arcaico (hacia el segundo milenio antes de nuestra era), no resultaba fácil servir-se de analogías históricas o etnográficas. Porque el rasgo más emblemático de esa cultura —sus útiles y objetos de cobre amartillados— no aparecía en ninguna de las demás culturas posteriores de la región, caracterizadas todas ellas por útiles de piedra solamente. Binford se preguntó por la eficacia de los útiles de cobre y destacó la inusual cantidad de tiempo que habría sido necesario invertir para recoger las pepitas de cobre requeridas para fabricar los útiles. Y sugirió que los artefactos de cobre, más que estrictamente utilitarios, tuvieron que ser ante todo símbolos de estatus en una sociedad igualitaria. La rareza de los objetos de cobre y el hecho de que casi siempre se descubrieran en el ajuar funerario avalaban la hipótesis. Eran símbolos de destreza individual en la caza, en la pesca y en la talla de madera, y el individuo los llevaba con él al «más allá». Desde un punto de vista estrictamente tecnológico, parece que en esta cultura el cobre no se valoró lo suficiente como para desarrollar mecanismos que integraran el metal dentro de la esfera de la vida real y usarlo en la remodelación de nuevos útiles.

Es evidente que gran parte del desacuerdo existente en torno al valor de las analogías históricas específicas, en oposición a las generales, se debe al distinto peso que unos y otros otorgan a los objetivos de la arqueología. Si se favorece la reconstrucción de un determinado pasado, con interpretaciones de los rasgos arquitectónicos o de los útiles concretos descubiertos, digamos, en unas ruinas pueblo del suroeste, entonces tales interpreta-

ciones sólo podrán deducirse a partir de analogías históricas muy específicas. En cambio, si el objetivo es la explicación procesual—sobre el uso de útiles y artefactos—tipo en el contexto de una cultura concreta, como por ejemplo la cultura del cobre antiguo—entonces parece preferible un enfoque comparativo general, sobre todo si no hay fuentes directas en que basar analogías históricas.

Aun así, ¿es suficiente la perspectiva de la interacción técnico-ecológica obtenible mediante una analogía comparativa general para explicar todo cuanto interesa conocer sobre las culturas del pasado? Es esta pregunta la que ha originado un movimiento de reacción frente a la nueva arqueología, y que ha recibido el nombre de «posprocesualismo». Esto no significa que sus representantes crean que la arqueología ha ido más allá de la necesidad de comprender el proceso cultural; creen, más bien, que los métodos de que se han servido los procesualistas para conseguirlo son demasiado limitados. El posprocesualismo engloba varias líneas de razonamiento. Una de ellas es la perspectiva contextual o hermenéutica (Hodder, 1985, 1991b; Preucel, 1991b), según la cual hay que «leer» e interpretar los restos arqueológicos como «textos». Este punto de vista contrasta con el enfoque procesual, que se basa en un «pasado atemporal», obviando la historia cultural y buscando una explicación procesual mediante conceptos de utilidad, control y ADAPTACIÓN. Una perspectiva de este tipo, dicen los posprocesualistas, está fuera de lugar desde el momento en que la antropología mundial se interesa hoy por el género, el poder, la ideología, el texto, la estructura y—sobre todo—la historia. En su opinión, sólo a través de esta visión más amplia podrán los arqueólogos abordar los procesos implicados en el cambio cultural. Otra línea de argumentación en el seno

del posprocesualismo, aunque estrechamente relacionada con la anterior, ha recibido el nombre de «arqueología crítica» (Shanks y Tilley, 1987; Leone, 1982). Se ocupa principalmente de la ideología, que los arqueólogos críticos ven como una fuerza social poderosa con más de un rol epifenoménico en el desarrollo y cambio cultural. No sólo la ideología enmascara las divisiones socioeconómicas y políticas de una SOCIEDAD, sino que también puede ser creativa: dirige y determina el CAMBIO CULTURAL, de modo que ignorarla imposibilita para explicar el proceso en su totalidad. Los arqueólogos críticos también han criticado el sesgo de GÉNERO (Gero, 1985; Wylie, 1991). Según ellos, al ignorar a las MUJERES y generalizar acerca de sociedades y culturas exclusivamente desde una perspectiva masculina, los arqueólogos están volviendo la espalda a gran parte del registro que permitiría una mejor comprensión procesual.

¿Existe en la teoría arqueológica un terreno a medio camino entre la objetividad que busca el procesualismo de la nueva arqueología y los intentos de introducir puntos de vista más subjetivos de los posprocesualistas? Parece a todas luces necesario, aunque sea en forma de una concesión por parte de ambas corrientes para poder abordar el pasado de ambas maneras. Esta dialéctica entre «ciencia» y «humanismo» ha estado presente en toda la historia de la arqueología. Ciertamente gran parte del moderno edificio formal de la arqueología—tipologías sistemáticas, procedimientos estratigráficos y seriados, e intentos por traducir útiles materiales y otros restos en comportamiento social humano—pertenece a la tradición científica. Al mismo tiempo, la tradición humanista ha mantenido viva la idea de que la opción cultural—la opción cultural humana y las ideologías en que se enmarca—ha si-

do importante a la hora de guiar nuestro destino desde los tiempos remotos hasta hoy; y, pese a todo, no parece fácil formular leyes globales capaces de predecir cuáles serán estas opciones. Pero la arqueología necesita tanto de la tradición humanista como de la científica.

Porque la arqueología abarca todos los aspectos de la vida humana del pasado. No se ocupa tan sólo de las relaciones entre los humanos y la tierra en que vivieron; también deseamos saber qué es lo que aquellas gentes pensaban sobre todo ello y qué les movió a hacer las cosas que hicieron. Con la tarea arqueológica así definida, el trabajo que queda por hacer es, obviamente, enorme y complejo. Ningún arqueólogo por sí solo puede aspirar a dominar todo el pasado. Necesariamente tendrá que seleccionar y especializarse; pero no podemos dejar desatendida ninguna parcela de ese pasado.

GRW

Lecturas recomendadas Robert Adams, 1966; L. Binford, 1983a, b; Burger, 1988; Gero y Conkey, 1991; Hodder, 1991a; Preucel, 1991a; Renfrew, 1984; Sharer y Ashmore, 1993; Sharer y Grove, 1989; Tax, 1953b; D. Thomas, 1989; Wylie, 1953b; Wylie y Phillips, 1958; D. Wilson, 1988.

arquitectura Consiste en las dimensiones materiales de la cultura que los humanos construyen con el fin de (1) proporcionar una protección para resguardarse a sí mismos y sus bienes de los elementos; (2) incluir actividades dentro de espacios físicamente acotados o definidos; y (3) expresar los significados simbólicos y valores colectivos de su sociedad o cultura.

La arquitectura es un rasgo cultural que se define en función de estructuras relativamente permanentes y monumentales, financiadas a menudo por las elites, diseñadas y construidas por especialistas,

y asociadas a las SOCIEDADES COMPLEJAS. Los términos «forma construida» y «medio construido» son más inclusivos, y se refieren universalmente a cualquier estructura de protección hecha por el hombre, incluidas las más efímeras e insustanciales. Este uso tiene el mérito de eludir el debate tipológico a la hora de asociar al término «arquitectura» conceptos tales como «primitiva», «tradicional», «vernácula» y «popular». Los antropólogos estudian por lo general formas construidas que son las viviendas, pero también incluyen templos, casas de reunión, casas de hombres y de mujeres, refugios para animales, estructuras de almacenaje y cámaras funerarias.

El estudio antropológico de las formas construidas es transversal a numerosas disciplinas, como la arquitectura, la ARQUEOLOGÍA, el FOLCLORE y la geografía. En su obra más que original, el arquitecto Amos Rapoport (1969) niega que los factores medioambientales sean determinantes de las formas construidas e introduce una explicación a través de un concepto de CULTURA. En su esquema, las formas construidas son un producto tangible que vincula una determinada visión del mundo a un conjunto de valores, a una imagen o esquema, a un estilo de vida y a actividades que determinan de forma inmediata las formas físicas. Pese a que los enfoques arquitectónicos se basan por lo general en conceptos culturales, los antropólogos apenas han investigado las formas construidas en sí mismas, y más bien las han utilizado como evidencia para apoyar determinadas perspectivas teóricas. El reciente interés antropológico por la arquitectura y por la materialidad de la cultura se debe a los esfuerzos por resituar tanto espacial como temporalmente la teoría social y por indagar en las relaciones que existen entre los humanos y las formas que construyen (D. Lawrence y Low, 1990).

Los primeros estudios antropológicos consideraban las formas construidas como parte integral de la vida social y como un elemento universal de cultura, pero en las descripciones etnográficas que ofrecían medios o evidencia en apoyo de distintos enfoques teóricos solían mencionarse como elementos pasivos. Para Louis Henry MORGAN (1881) la forma de la vivienda constituía evidencia de una determinada organización social doméstica, y a partir de los grandes espacios colectivos dedujo la existencia de grupos de cooperación domésticos. Este enfoque presupone un grado de correspondencia o de congruencia entre los grupos sociales y sus actividades contenidas en la forma construida. El tamaño y la composición de las UNIDADES DOMÉSTICAS se expresan directamente a través de la forma de la vivienda y, dado que el tamaño y la composición de la familia cambia según el CICLO DE DESARROLLO, éste presiona a los residentes para que modifiquen la estructura física. Quienes estudian el área de actividad afirman que la organización espacial del patrón de comportamiento social está condicionada por la complejidad sociopolítica y que determina el tipo, el tamaño y la disposición de los espacios segmentados o divididos (Kent, 1990). Pero las formas domésticas hacen algo más que acomodarse y regularse: también expresan jerarquías familiares, relaciones de género y estatus social. Las estrategias reproductivas de las unidades domésticas pueden pasar por utilizar formas arquitectónicas domésticas para inculcar valores familiares a través de la organización interna del espacio y para expresar el estatus de la familia a través de la decoración exterior (Blanton, 1994).

Las formas construidas son expresiones simbólicas de principios sociales, políticos, psicológicos e incluso cosmológicos. Casas, templos y espacios públicos consti-

tuyen la personificación material de homologías estructurales, de capacidades generativas formales y de metáforas. Según los ESTRUCTURALISTAS, las formas arquitectónicas reflejan la estructura de los sistemas sociales y simbólicos, todos ellos basados en análogas estructuras mentales inconscientes organizadas en oposiciones binarias (Hugh-Jones, 1979). Estas estructuras mentales inconscientes también se reflejan en la producción de geometrías formales que, durante el diseño y la construcción de la estructura, pueden tener prioridad sobre la adecuación a la actividad (Glassie, 1975).

En su capacidad nemotécnica, la arquitectura no sólo contiene indicaciones sobre el comportamiento (Hillier y Hanson, 1984), sino que al mismo tiempo actúa como metáfora, como representación y explicación del MITO y de la COSMOLOGÍA fundamentales de una cultura (Griaule, 1954). Las formas arquitectónicas son evocadoras porque los humanos basan el espacio en sí mismos y al constituirse a sí mismos incorporan cualidades de ese espacio que luego proyectan a otros campos de acción (J. Fernández, 1984). Los significados espacialmente constituidos se activan a través del RITUAL o pueden experimentarse en la vida diaria como una forma teatral (véase ASENTAMIENTO).

Las formas arquitectónicas tienen un profundo impacto en los comportamientos individuales o grupales, por ejemplo en la percepción, en la privacidad y en el espacio personal. Las personas que viven en «mundos rectangulares» con formas arquitectónicas tridimensionales tienen más probabilidades de tener ilusiones ópticas que aquellos que viven entre edificaciones redondas (Segall *et al.*, 1966). La privacidad, definida como el control del individuo (o del grupo) sobre el acceso a sí mismo (I. Altman y Chemers, 1980), suele estar mediatizada por las formas arquitectónicas. Las viviendas de

los mehinacu son endeble, y desde el momento en que permiten estar al tanto de las actividades de los vecinos, crean tensiones, pero también hacen que la gente busque aislamiento de forma periódica. El resultado es que los mehinacu son unos maestros manipulando información, según el análisis dramático de Gregor (1977). Considerada por muchos como un universal cultural, la definición de la privacidad centrada en el individuo ha sido cuestionada como un concepto típicamente eurooccidental, pero ha sido incorporada con éxito a estudios no occidentales (Pellow, 1993). Diversos estudios proxemiológicos sobre las relaciones espaciales personales postulan una burbuja de tamaño variable según la cultura para regular tanto las interacciones interpersonales como las relaciones con el medio construido (E. Hall, 1966). Las nociones de «hacinamiento» o de «estrechez» implican hasta qué punto las formas construidas pueden condicionar de manera patológica el comportamiento, aunque de hecho los niveles de tolerancia y las preferencias por determinados escenarios espaciales varían mucho entre las culturas (Pader, 1993).

Las formas arquitectónicas mantienen interacciones complejas con las fuerzas sociales, políticas, económicas e históricas que vinculan los factores ideológicos y simbólicos con la producción social del medio físico. La investigación sobre estos temas está en manos sobre todo de geógrafos, historiadores y sociólogos, quienes analizan cómo se producen las formas construidas y cómo actúan sobre el comportamiento humano para reproducir las condiciones mismas que las hicieron posibles. Giddens (1984), al espacializar la teoría social, propuso la idea de estructuración para describir el proceso por el cual los individuos se socializan continuamente por medio de las actividades cotidianas

dentro de un contexto espacial para generar comportamientos individuales (a micro-nivel) que, a un nivel superior (macro-nivel) reproducen las condiciones estructurales de la sociedad. Bourdieu (1977) también postuló el concepto de «habitus», es decir, las predisposiciones que la gente utiliza colectivamente para producir, entre otras cosas, las condiciones materiales-medioambientales que, a su vez, actúan como nemotecnias que se activan a través de la acción de socializar a niños y a adultos para que reproduzcan aquellas mismas condiciones.

El análisis cultural de las formas y espacios arquitectónicos contemporáneos y urbanos incorpora necesariamente las dimensiones históricas, como la concepción que tiene Foucault de la arquitectura como una tecnología política que emerge con todo su poder en la era moderna. Foucault decía que las instituciones modernas unen conocimiento especializado y poder para subyugar y segregar al individuo (su cuerpo) encerrándolo y segmentándolo. Por ejemplo, la prisión panóptica, mediante una sola forma arquitectónica que facilita la vigilancia, regula la circulación y aísla a los reclusos, hace posible el orden espacial jerárquico y el control del individuo. Como tal, la arquitectura actúa como una institución para mantener el poder de un grupo sobre otro y funciona como un mecanismo para codificar las relaciones recíprocas (Foucault, 1977b). El análisis de los esquemas arquitectónicos creados por los modernizadores en algunos países en vías de desarrollo permite descubrir la visión desfamilizadora, deshistorizadora y totalizadora que tienen diseñadores y planificadores a la hora de crear nuevas formas urbanas (Rabinow, 1989).

DL
Lecturas recomendadas: Blier, 1987; M. Cooper y Rodman, 1992; J. Duncan, 1981; J. Fernández, 1977; Holston, 1989; A. King, 1984; Lawrence, 1989; S. Low y

Chambers, 1989; P. Oliver, 1987; Rapoport, 1982.

arrasamiento En términos de agricultura se dice ya de la «alternancia de cultivos», ya de la «tala y quema», como procedimientos drásticos de rotación. La voz inglesa *swidden* para calificar a este tipo de agricultura deriva del antiguo inglés *swithen* (del antiguo noruego *svio-na*), que significa quemar (Pine, 1995, pp. 81-82). El fuego desempeña un papel central en este sistema de cultivo: la quema de la vegetación restante crea un nicho temporal para cultígenos al eliminar la competencia entre las plantas, y lo sostiene convirtiendo la biomasa presente en ceniza rica en nutrientes. Agotados éstos, se permite que el campo vuelva al estado de barbecho bajo la cubierta forestal, y los agricultores se «desplazan» a otro lugar del bosque para reiniciar el ciclo. Son los campos, más que los agricultores, los que son desplazados en este sistema; son pocos, de haberlos, los cultivadores de arrasamiento nómadas (Padoch, 1982). Una vez reposado el campo (barbecho), el nivel de nutrientes se ha recuperado por lo general en medida suficiente para permitir nuevos cultivos, siempre que el período de barbecho supere en duración al de cultivo, una de las características que definen a la agricultura de arrasamiento (Conklin, 1957).

Esta práctica ha sido tema central de grandes falacias, una de las cuales postula que los agricultores que practican este método poseen y trabajan la tierra colectivamente. De hecho, en los sistemas de arrasamiento, la tierra es propiedad de UNIDADES DOMÉSTICAS individuales que adquieren sus respectivos derechos sobre porciones determinadas cuando previamente han limpiado el bosque primario para el cultivo. La tierra es entonces cultivada según acuerdos recíprocos de labor compartida, de modo que el trabajo in-

vertido por una unidad familiar doméstica en la propiedad ajena es correspondido con igual cantidad de días de trabajo por parte de el primer receptor. Otra falacia es que las economías de arrasamiento o tala y quema quedan marginadas del resto del mundo. En realidad, los agricultores que siguen este sistema no sólo plantan cultivos de subsistencia, sino también otros destinados específicamente al mercado, como pimienta, café, cocos, tabaco y caucho (Pelzer, 1978). De ello resulta que con frecuencia están más integrados en la economía mundial que quienes participan en formas de agricultura más intensiva.

El estudio teórico de este tipo de agricultura se ha centrado en su sostenibilidad ecológica y en si se basa en un «mimetismo» de la ecología forestal natural (Beckerman, 1983; C. Geertz, 1963c); también en su capacidad de mantener (que no de perjudicar) las condiciones de su propia reproducción; y en su vitalidad económica y en el lugar que ocupan en los sistemas económicos «compuestos» complejos (Dove, 1993a); por último, en sus relaciones con las formaciones estatales, y en su capacidad de prestarles apoyo (Friedman, 1975). Más importante puede ser el hecho de que los sistemas de agricultura de arrasamiento fueron escenario de muchos de los estudios etnológicos clave que llevaron al desarrollo de los enfoques etnoecológicos y ETNOCIÉNTIFICOS (Conklin, 1954a; Frake, 1962b) y a la creación del subcampo de la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA. MRD y ML

Véase también AGRICULTURA.

Otras lecturas Condominas, 1977; Dove, 1985; D. Freeman, 1970; Joseph Spencer, 1966.

arte El arte, entendido como embellecimiento estético de objetos, viviendas y también del cuerpo humano, se encuentra en todas las culturas, pequeñas o com-

plejas. Todas poseen su propio estilo artístico distintivo. El estilo en el arte se refiere a la consideración de los elementos que componen el arte y a la forma de articularse entre sí. Franz Boas, que estudió el estilo artístico de la costa noroccidental, describió el estilo como el resultado de la interacción entre el medio o la materia trabajada, los útiles, y los movimientos culturalmente definidos que se emplean al usar esos útiles (1927). El estilo es un concepto jerárquico. Puede hablarse del estilo del artista individual, del estilo de una ciudad como Florencia, o del estilo de una sociedad determinada. A nivel aún más abstracto, cabría distinguir los rasgos generales que caracterizan el estilo artístico del Renacimiento italiano o de todo un área cultural como la costa noroeste.

El historiador del arte Meyer Schapiro ejerció una gran influencia en la forma que tienen los antropólogos de abordar el arte de los pueblos que estudian. Para Schapiro, el estilo constituía un lenguaje, con su propia estructura interna y su propia expresividad (Schapiro, 1953, p. 287). Otros antropólogos han destacado igualmente la analogía entre arte y lenguaje. Forge afirmaba que las reglas para la combinación de elementos en el arte eran equivalentes a la sintaxis del lenguaje (1970, 1973). Demostró que el arte abelam, los rostros pintados de los iniciadores de jóvenes, las máscaras tejidas que decoran los flanes utilizados en las ceremonias, y las figuras talladas de los *nggwalndu* ancestrales son, desde el punto de vista estilístico, lo mismo: comunican la creatividad masculina de base ritual, por oposición a la creatividad femenina de base biológica.

LÉVI-STRAUSS utilizó un enfoque ESTRUCTURALISTA para abordar el significado en el arte, donde el significado de un elemento u objeto se revela cuando aparece como un elemento dentro de una estruc-

tura de relaciones (1982). Demostró cómo la máscara *swaihuwe* de los salish y la máscara *xwexwe* de los kwakiutl se caracterizan ambas por unos ojos protuberantes de forma cilíndrica y por tener la lengua fuera, mientras que la máscara *dzonokwa* de los kwakiutl tiene unos ojos profundos y hundidos o rasgados y una boca redonda y fruncida. Lévi-Strauss afirmó que la máscara *swaihuwe* salish, asociada al cobre y a la adquisición de riquezas, se difundió a los vecinos kwakiutl, donde, con el nombre de *xwexwe*, se asoció al abadejo rojo, por oposición al cobre, el símbolo kwakiutl de riqueza. La máscara *dzonokwa* de los kwakiutl, aunque desde el punto de vista del estilo artístico es lo opuesto a la máscara *xwexwe*, posee el mismo valor semántico que la *swaihuwe* salish, es decir, donante de riquezas. Estas máscaras, pues, forman una serie de transformaciones, cuyos significados sólo pueden determinarse cuando se analizan en relación unas con otras.

Para LEACH, la función del arte era ilustrar los principios morales mediante la transgresión de los límites de la sociedad. El arte atraviesa fronteras culturales ambiguas y dice «lo que es mejor no decir» en la vida real, aquello que es tabú. Leach mostró que en la «Pietà» de Miguel Ángel, el Cristo muerto y su Madre Virgen, sobre cuyas rodillas yace, representan la misma edad, lo cual promueve emociones incestuosas latentes (Leach, 1973, pp. 250-252).

Leach dijo también que las cosas intrínsecamente ambiguas son SAGRADAS, por lo que reciben un tratamiento estético exagerado (1983, p. 256). El arte kwakiutl también atraviesa fronteras prohibidas que son tabú (Rosman y Rubel, 1990). El verano y el invierno representan respectivamente un período secular y un período sagrado, y el arte que se utiliza en los rituales de ambas estaciones presentan estilos distintos. En las fiestas del POTLATCH

en verano, los jefes llevan máscaras, talladas en un estilo secular, que representan la descendencia de sus mitológicos ancestros, el lobo, el cuervo, el oso, el águila, etc. Esto refleja la noción de que los ANIMALES y los humanos son intercambiables. El invierno es una época sagrada, porque es cuando los espíritus vienen a la aldea. En el ceremonial de invierno, los jóvenes iniciados en las sociedades secretas cruzan los límites del mundo natural para entrar en el mundo sobrenatural y tabú, y convertirse en peligrosos espíritus caníbales. El estilo artístico de las máscaras que llevan los participantes es exagerado y retorcido, en contraste con el estilo artístico de las máscaras que se llevan durante los rituales seculares del potlatch en verano. Así, el pico profundamente curvado del águila en la máscara de águila que se utiliza en el potlatch secular se convierte en el pico hiperdeformado del «Pico Torcido del Cielo».

En su ensayo *La mente salvaje*, Lévi-Strauss explora la propensión humana a crear sistemas de clasificación (1966). El arte proporciona una vía para entrar en el sistema de CLASIFICACIÓN de una cultura. BOAS descubrió que las sociedades de la costa noroccidental tienen una sola categoría para todas las cosas que ven como «vivas» —mosquitos, ballenas lobos, terremotos y humanos— y dijo que esto se reconocía en su arte, que representa a todos los pertenecientes a esta categoría con un rostro (1927). Las cosas vivas o animadas dentro de esta categoría se distinguen unas de otras en el arte gracias a un conjunto de rasgos distintivos (la forma en que se dibujan los ojos, las orejas, la nariz y la boca), que son las características esenciales de los animales desde el punto de vista de los «nativos». Los seres humanos y los animales forman subcategorías, y las orejas animales aparecen colocadas encima de la cabeza y las orejas humanas siempre al lado. La conceptua-

lización que realiza la costa noroccidental de la relación entre humanos y animales tiende un puente entre naturaleza y cultura, dado que los animales pueden transformarse en humanos y los humanos en animales, tanto en el arte como en el RITUAL y en el MITO.

Hay quien ha afirmado que el arte en las sociedades pequeñas es el producto de una tradición comunal y que el artista es allí anónimo, al revés de lo que ocurre en nuestra sociedad, donde se exalta la creatividad del artista individual. Esta idea errónea es un producto de la sociedad occidental (S. Price, 1989). Porque si bien los artistas de sociedades pequeñas tenían que operar dentro de los límites de un estilo artístico cultural, el arte que producían era una interpretación creativa individual.

¿De qué manera unos seres humanos corrientes pueden crear objetos que la gente considera sobrenaturales y sagrados? Davenport, que trabajó en las islas Solomon orientales, afirmó que «incluso los procesos cognitivos de la creatividad del artista se interpretan de una manera sobrenatural. Preguntado a un artista cómo concibió una escultura determinada, y contestará que soñó con ella ... estimulado por un ser divino» (1968, p. 422). Los talladores de máscaras de la sociedad poro de los pueblos vai y gola del África occidental creen que lo sobrenatural está contenido en la producción de una máscara, y en público niegan la participación de la mano humana en la producción del objeto de arte. A estos talladores se les considera marginales, pero la visión del artista es esencial para la sociedad que lo ve con suspicacia y desprecio (D'Azevedo, 1973, p. 144). El artista experimenta a su vez una gran alegría cuando ve que la máscara que él ha tallado cobra vida durante una ceremonia. Siente como si hubiera parido un hijo.

AR y PR

asentamiento Es el lugar que adquiere sentido gracias a la ocupación o apropiación humanas, y se trata de un concepto cultural fundamental para describir las relaciones humanas en relación con su entorno.

Como escenario físico, por asentamiento se entiende lugar geográfico, nicho ecológico o de habitación habitual, concepto usado principalmente por los etnógrafos para situar las descripciones de los pueblos que estudian. Como concepto teórico, el lugar ha sido históricamente devaluado o ignorado en las ciencias sociales, en particular por la antropología social y cultural, que ha tendido a definir «CULTURA» en términos de intangibles como conjuntos de rasgos o de mentalidades colectivas sin reparar en ninguna ubicación específica. Los geógrafos, en cambio, han centrado su interés en el lugar y en sus cualidades morales esenciales, pero a menudo lo han confundido con la comunidad. En el contexto histórico de la guerra fría, por ejemplo, ambos eran vistos como pasos preliminares necesarios para el desarrollo de sociedades modernas (Agnew, 1989). Recientemente, los antropólogos han empezado a resituar la teoría y a redescubrir el papel del espacio y del lugar en la sociedad humana (véase ARQUITECTURA).

El lugar como ubicación geográfica investida de valor moral fue un concepto socioespacial usado por Louis Wirth y la escuela de sociología de Chicago, quienes propusieron una ecología urbana de la ciudad norteamericana consistente en la moralidad de un orden espacial identificado por la asociación secuencial o habitual específica de agrupamientos de clase o étnicos con ubicaciones físicas o conceptualmente vinculadas. El análisis de Perin (1977) sobre las prácticas de «zonificación» o planificación codificada del uso de la tierra reveló principios de organización social en las ciudades nor-

teamericanas que asignaban derechos y privilegios diferenciales a quienes viven en sus propias casas frente a los arrendatarios. Los aborígenes australianos también invisten a su entorno local de importancia y significado morales, que pueden ser evocativos de sentimientos tanto históricos asociados con eventos recordados como de significados transhistóricos atemporales creados por y para la ensoñación (Myers, 1986).

Cómo y cuándo invisten los individuos y los grupos de sentimientos y valor emocional a los espacios, y cómo evocan los lugares señalados sentimientos que expresan un sentido de identidad, al igual que la vinculación de las gentes con determinados lugares son cuestiones clave en la investigación en este campo. Partiendo inicialmente de estudios FENOMENOLÓGICOS como hiciera Bachelard (1964), estos enfoques exploran de qué manera aparecen y cambian estos significados en el curso de la vida o en el tiempo histórico, o cómo se atribuyen diferencialmente dichos significados a través de rituales colectivos o comunales o del uso personal (I. Altman y Low, 1992). Lugares diferentes, como los MERCADOS y las plazas, pueden evocar comportamientos y sensaciones totalmente diferentes (Richardson, 1982).

Desde la perspectiva de la economía política, el asentamiento se produce como constructo cultural y escenario donde tiene asiento la actividad colectiva en el tiempo. Estos lugares no se encuentran aislados sino integrados en redes relacionales creadas a través de contactos históricos o coloniales y la persistente presión de los mercados capitalistas mundiales (S. Low, 1993). Como bienes, los asentamientos surgen por diseño y planificación de especialistas y evolucionan conforme a las fuerzas del mercado (Zukin, 1991). Aunque la economía global integra actividades económicas espacialmen-

te dispersas, sus fuerzas son las responsables de la reorganización de las estructuras sociales y espaciales de las ciudades «globales» que actúan como centros de control en esta economía, como Nueva York, Londres y Tokio (Sassen, 1991). Como representación cultural, el lugar incorpora y trasciende el emplazamiento físico porque es investido de poder a través del discurso: las gentes usan los lugares reales para representarse, pero también algunas de sus características llegan a formar parte de la personalidad del individuo (Rodman, 1992). DL

Véase también PEREGRINACIÓN.

Otras lecturas J. Duncan y Ley, 1993; Gupta y Ferguson, 1992; Pred, 1984; Ralph, 1976; Soja, 1989.

asesinato Véase HOMICIDIO.

asimilación Véase ACULTURACIÓN, GRUPOS ÉTNICOS.

asociación Incluye la identificación, la interacción y el reconocimiento de intereses comunes entre personas, cosas e ideas; o también una organización basada en tales principios. Los humanos se asocian con otros humanos y también con no humanos y con seres no vivientes tales como deidades, espíritus y emblemas totémicos. Las asociaciones entre humanos se solapan de forma compleja, y la mayoría de la gente pertenece simultáneamente a varias clases de asociación. Los conceptos de asociaciones varían mucho de una cultura a otra, pero los antropólogos suelen acotar tres tipos:

1. El *grupo*: un conjunto finito, que por lo general tiene un nombre, cuyos miembros tienen un sentimiento de pertenencia común y suelen reconocer un líder u organizador. Ejemplos de grupo son las unidades familiares, los clanes, las iglesias, los consejos, las compañías, las ligas, los clubs, las federaciones y los estados-nación.

2. Las *redes*: una serie o conjunto de vínculos interpersonales, no necesariamente finito o con un nombre, donde cada miembro puede mantener vínculos directos sólo con uno o dos miembros, sin saber ni tener contacto con otros ni compartir un sentimiento de comunidad (M.G. Smith, 1974). Algunos ejemplos son las redes de amigos, de vecinos, de parientes afines, o los socios comerciales; o una red de conocidos que combina algunos de estos vínculos.

3. La *categoría*: cualquier conjunto (finito o no) de personas con uno o más rasgos, intereses o fines en común; algunos ejemplos serían las mujeres, los aparceros, los coleccionistas de sellos, los nómadas y los niños brahmanes.

Grupos, redes y categorías pueden aparecer mezclados y yuxtapuestos, y los primeros y las terceras son a veces intercambiables.

Los antropólogos que estudian la ORGANIZACIÓN SOCIAL clasifican las asociaciones según otras muchas maneras y tipos mediante el uso de criterios adicionales, como, por ejemplo, según tengan nombre o no, o según sean acotables, voluntarias, más o menos centralizadas, o autónomas, o según exista o no propiedad comunal o formalidad de procedimientos. Las asociaciones pueden tener una o múltiples finalidades, y pueden ser estratificadas o igualitarias. Un factor importante es si los miembros de una asociación comparten un sentido de pertenencia común. Para un estatus plenamente corporativo, un grupo debería tener las siguientes características: identidad, supuesta perpetuidad, acotabilidad y miembros, autonomía en un determinado ámbito, asuntos comunes exclusivos, procedimientos establecidos y organización (M.G. Smith, 1974, p. 94). La corporatividad también puede abarcar el control sobre la propiedad, la limitación de las obligaciones personales y otros. Pero en la práctica,

pocas asociaciones poseen todos estos rasgos.

Las asociaciones descritas como «informales» son aquellas con estilos fluidos e intermitentes de gestión, y aquellas que operan al margen del registro, de los impuestos y del control gubernamentales. En estudios de desarrollo económico y político, las «asociaciones voluntarias», incluidos los grupos de autoayuda, suelen considerarse una alternativa, o un complemento, importante a las organizaciones comerciales o estatales (March y Taqq, 1985).

Algunos de los principios que, de diversas maneras, determinan las asociaciones en numerosas sociedades son el sexo, la edad (como la *age set* y la *age grade*), la descendencia, el parentesco (ficticio o real), el estatus marital, la localidad (de origen o de residencia), el modo de vida o la ocupación, la lengua, la religión, la clase, la casta, la raza, el rango y la afiliación política. Estos principios suelen aparecer combinados (como ocurre en la Asociación de Jóvenes Cristianas); y un principio puede esconder otro (como en la hermandad musulmana Murid, que es también una organización de oradores senegaleses *wolof*). Las asociaciones difieren en cuanto a formalidad y a duración real o supuesta; algunos grupos, como muchos linajes del África oriental, nacen sólo en contextos sociales muy determinados, o con fines concretos. Entre las asociaciones políticas *ad hoc* o de corta vida cabe incluir las facciones, las camarillas, las coaliciones, *caucus* estadounidenses, los comités, las asambleas, los foros y las reuniones populares.

Hay una forma común de CLASIFICACIÓN que identifica a un conjunto de personas, cosas o ideas como «semlanzas de familia»: cada miembro de la clase en cuestión posee muchos, pero no todos, los rasgos que definen la clase como un todo, de modo que un determinado rasgo

es común a algunos pero no a todos los miembros de la clase. Los antropólogos suelen llamar a esta clase de clasificación «politética» (R. Needham, 1975), y los biólogos, «politética».

Las asociaciones se conocen mejor en relación con otras asociaciones, y los antropólogos han prestado mucha atención a las estructuras y a los procesos de división social en ellas: las «relaciones de las relaciones». Los grupos ganan en solidaridad por oposición a otros grupos. Los cismas transversales en el seno de la sociedad pueden, irónicamente, ayudar a cohesionar más esa SOCIEDAD, desde el momento en que permite que personas divididas por un factor (por ejemplo, según el GRUPO ÉTNICO) encuentren intereses comunes a través de otro (por ejemplo, el GÉNERO). Por eso, ahondar en una división social puede contribuir a reducir otra. Diversos teóricos de la EVOLUCIÓN social y de la MODERNIZACIÓN desde sir Henry MAINE (1861), como Lewis Henry MORGAN (1877), Émile DURKHEIM (1933), Ferdinand Tönnies (1957) y Talcott Parsons (1966), han observado la sustitución gradual de asociaciones basadas en una POSICIÓN SOCIAL adscrita (por ejemplo, grupos de descendencia) por otras basadas en el contrato o la asociación voluntaria (por ejemplo, las compañías, las jefaturas territoriales, los estados). Estas últimas pueden incluso asumir algunas funciones de la reproducción biológica humana, como demostró Roberston (1991). Pero no todos los antropólogos creen que los cambios que se producen en la evolución humana desde el PARENTERSCO a otras formas de asociación sean inevitables, irreversibles o deseables. Parece que todas las sociedades presentan una combinación de asociaciones adscritas y de asociaciones pactadas, o de voluntarias e involuntarias; además, muchas asociaciones combinan los principios internamente. PS

Lecturas recomendadas Boissevain, 1974; K. Cook y Whitmeyer, 1992; M. Douglas, 1986; Vincent, 1990; S. Wright, 1994; Wuthnow, 1991.

augurio Es la adivinación de acontecimientos futuros a partir de presagios, premoniciones o incidentes casuales. Se conoce su existencia en todos las épocas de la historia humana —desde la Grecia clásica hasta la actualidad— y en todos los rincones del mundo. El augurio suele servirse de fenómenos naturales, como el vuelo de los pájaros entre los dayak de Borneo (Metcalf, 1976; Sandin, 1980), o la rotura de huesos animales calentados entre los naskapi de Norteamérica (Speck, 1935; O. Moore, 1957), o la respuesta de las gallinas al veneno entre los azande de África (Evans-Pritchard, 1937). Los estudios de los distintos sistemas de augurar varían entre la interpretación psico-

lógica (D. Freeman, 1960) y la interpretación funcional-ecológica (Dove, 1993b).

MRD y TC

Véase también MAGIA, BRUJERÍA.

avunculado Es la institución en la que el hermano de la madre tiene la autoridad principal sobre el hijo de su hermana, que es también su principal heredero. Se encuentra por lo general en los sistemas de DESCENDENCIA MATRILINEAL, donde el padre mantiene una relación formal de afinidad y no de ascendencia sobre sus hijos, es decir, que es visto más como el esposo de la madre que como el padre del niño. En tales casos es el hermano de la madre quien ejerce el tipo de autoridad masculina que en otros sistemas corresponde al padre, porque es el ascendiente masculino más próximo al hijo. El avunculado suele aparecer asociado a la RESIDENCIA AVUNCULOCAL. MR

bandas, sociedades de Las que se organizan en pequeña escala y con gran movilidad y se componen básicamente de recolectores nómadas agrupados por parentesco (véase *Recolectores*). En el esquema evolutivo cultural de Julian STEWARD (1955) mostraban un nivel de integración social primario, diferente del que corresponde a las TRIBUS, a los JEFES y ESTADOS. La organización de la banda se asocia estrechamente con formas de subsistencia mediante la caza y la recolección para las que la movilidad y los pequeños agrupamientos son óptimos en términos de supervivencia. En gran parte de la teoría antropológica se acepta que las bandas constituyen la unidad social básica de la historia humana más grande que la familiar y previa a la invención de la agricultura.

Las bandas trashumantes recientes comparten algunas características: son pequeñas, constan de unidades de treinta o cincuenta individuos, son nómadas, con tres o cuatro desplazamientos por año y basadas en la TENENCIA DE LA TIERRA. En su mayoría, aunque no todas, se revelan como SOCIEDADES IGUALITARIAS desde el punto vista político, con ausencia de liderazgo formal y casi todas circunscriben su sentimiento religioso en torno al CHAMANISMO. En otros dos aspectos clave, las bandas presentan una notable variación: la igualdad de GÉNEROS es predominante en algunos grupos (bosquimanos, pigmeos), pero está prácticamente ausente en otros (esquimales, aborígenes australianos). Estas sociedades de bandas no son particularmente pacíficas. Aunque las comparaciones son difíciles, las hay con cuotas de HOMICIDIO superiores a las de algunas ciudades interiores de Norteamérica (Lee, 1969).

No todos los pueblos nómadas cazadores-recolectores se organizan en bandas. Si los recursos permiten asentamientos más

grandes y permanentes aparecen sociedades más complejas, lo cual lleva en la literatura arqueológica a la útil distinción entre cazadores-recolectores simples y complejos (T. Price y Brown, 1985). La organización en bandas ha proporcionado una copiosa fuente de teoría antropológica, iniciada en el siglo XIX con las conjeturas de los evolucionistas clásicos acerca del origen de la familia. Estudiosos tan distintos como MORGAN (1877), TYLOR (1871), Engels (1902) y Freud (1930) consideraron la horda primigenia como la unidad *Ur* (original) de la sociedad, agrupación que muchos consideraron violenta, promiscua, incestuosa o las tres cosas a la vez. El estudio etnográfico de las sociedades de bandas del siglo XX no ha fundamentado ninguna de estas truculentas apreciaciones; más bien ha puesto de manifiesto la prevalencia de la monogamia y las relaciones de parentesco estables en el núcleo de prácticamente todas las bandas. Steward (1936) ofreció una tipología útil dividiéndolas en patrilineales, compuestas y familiares según la naturaleza sobre todo de su hacer subsistencial. Críticos de Steward más recientes se han preguntado si estos tres tipos no son manifiestamente arbitrarios. Escribiendo acerca de la vida estacional de los esquimales, Marcel MAUSS había observado que dividían su año en una fase grupal superior, la *vie publique* y una menor, la *vie privée* (Mauss y Beuchat, 1979). En opinión de Mauss, estas fases alternantes satisfacían funciones sociales de importancia crítica equilibrando a la vez la necesidad de sociabilidad e interacción con la necesidad de una vida familiar íntima. Dado que casi todas las sociedades de bandas muestran este modelo de agregación/dispersión, puede que las bandas compuestas y familiares de Steward no sean sino dos fases o momentos de la misma dinámica social subyacente.

A partir de la década de 1960, los estudios de las sociedades de bandas han prestado más atención a la dimensión histórica. Elman Service (1966) fue de los primeros en argumentar que la banda compuesta de Steward puede ser una respuesta de las gentes nómadas a la disrupción y despoblación causadas por la colonización. Afirmó igualmente que la banda patrilocual era la unidad humana básica. Esto les pareció problemático a muchos, dado que la flexibilidad de esta banda «compuesta» respondía mucho más a la variación ecológica y demográfica en todas las circunstancias históricas. Con la rápida incorporación en lustros recientes de la mayoría de las sociedades de bandas en unidades políticas mayores y su dominación por mercados y estados, los aspectos históricos y la política de dominación y resistencia han adquirido especial relieve en la investigación actual. Algunos «reversionistas» han llegado hasta el punto de postular que las sociedades de bandas son en sí mismas un producto de la destrucción de las sociedades indígenas por las incursiones del capital mercantil (Wilmsen, 1989a). Otros, reconociendo la abundante evidencia arqueológica e histórica de la antigüedad de las bandas, se han concentrado en estudiar cómo estas sociedades han podido adaptarse creativamente a vivir como minorías encapsuladas al tiempo que conservaban su identidad y modos de vida (Leacock y Lee, 1982).

RiL
Véase también EVOLUCIÓN.

Benedict, Ruth Fulton (1887-1948) Ruth Fulton nació en 1887 y pasó sus primeros años en Norwich, Nueva York. Cuando tenía dos años perdió a su padre, médico, y la familia se trasladó a Buffalo. En 1905 entró en el Vassar College, donde estudió literatura inglesa. Graduada en 1909, dedicó algunos años de su vida a servicios sociales y a la ense-

nanza antes de casarse con Stanley Rositer Benedict en 1914. Inició entonces una serie de estudios sobre autores feministas y escribió un libro sobre Mary Wollstonecraft. En 1919 se matriculó en la New School for Social Research, donde estudió antropología bajo la tutela de Alexander Goldenweiser y Elsie Clews Parsons, antes de iniciar sus estudios de licenciatura en Columbia en 1921 bajo el magisterio de Franz BOAS, que completó en 1923 con la redacción de una tesis sobre «El concepto del espíritu guardián en América del Norte».

Benedict permaneció ocho años en Columbia subsistiendo gracias a clases privadas y cursos de verano. A partir de 1925 ocupó el cargo de editora del *Journal of American Folklore* al tiempo que realizaba trabajos varios de campo entre algunas tribus suroccidentales, en especial la zuni. Además cultivó la lírica y publicó numerosos poemas con el seudónimo de Anne Singleton. Se divorció de Stanley Benedict y entabló una estrecha amistad con Edward SAPIR y Margaret MEAD. En 1931 fue nombrada profesora ayudante en Columbia y accedió a la cátedra en 1948. Durante la segunda guerra mundial, Benedict trabajó en la Oficina de Información del Ministerio de Defensa, donde se encargó de redactar diversos estudios culturales sobre las naciones aliadas y enemigas. Fue elegida vicepresidente de la Asociación Antropológica Americana en 1939 y presidenta en 1946. Murió en 1948.

Las investigaciones de Benedict giraron en torno a la relación entre los sistemas culturales y la personalidad. Fue la precursora del «enfoque configuracional», que entendía las culturas como sistemas integrados que tendían a producir personalidades características. En *Patterns of Culture* (1934a) analizó el desarrollo de la personalidad entre los zuni, los do-buan y los kwakiutl y postuló que cada

cultura representaba una configuración distinta que ya subrayaba, ya suprimía, las tendencias emocionales particulares de sus miembros. El libro, con su enfoque relativista y un claro mensaje antirracista, se convirtió en una de las obras de ciencia social más influyentes del siglo XX. Benedict se propuso demostrar la profunda influencia de la cultura en la psicología del individuo y propugnó actitudes más tolerantes para con la variación cultural y sus divergencias.

Más adelante, desde su puesto en la Oficina de Información del Ministerio de Defensa, Benedict desarrolló un gran número de métodos de estudio de la «cultura desde la distancia». Además de entrevistar a numerosos expatriados, analizó la literatura, el teatro y otras creaciones de las culturas de estudio. Los resultados constituyeron etnografías sumamente realistas de sociedades totalmente inaccesibles al trabajo antropológico de campo tradicional. Después de estudios preliminares sobre Rumania, los Países Bajos, Alemania y Tailandia, Benedict centró su atención en Japón. El resultado fue *The chrysanthemum and the sword* (1946), un estudio del CARÁCTER NACIONAL japonés. Muchos detalles de su trabajo han sido objeto de crítica, pero su persistente influencia en Japón como en Estados Unidos da testimonio cabal de su capacidad para obtener ciertas impresiones incluso en condiciones de gran dificultad. Es también un ejemplo excelente del uso que hace de la antropología como medio promotor de la comprensión y la reconciliación interculturales.

AB
Véase también CONFIGURACIONISMO, CULTURA Y PERSONALIDAD, EMOCIONES, ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, NACIÓN, RAZA, RACISMO.

Otras lecturas Benedict, 1936, 1940; Caffrey, 1989; M. Mead, 1959; Modell, 1983.

berdache Es el nombre francés que se da a los travestís, «hombre-mujer» o «mujer-hombre», entre los indios de América del Norte. Los berdaches eran individuos que se identificaban con el GÉNERO opuesto al que les correspondía por su sexo anatómico y adoptaban las formas de vestir, el comportamiento y el modo de vida del género elegido. Por lo común se trataba de varones anatómicos. Esta condición se daba en todo el Oeste y Grandes Praderas de América del Norte, pero era prácticamente desconocida en el Este. Con frecuencia el berdache tenía un importante papel ritual. MR

Véase también HOMOSEXUALIDAD, SEXO, MUJERES.

Otras lecturas Callendar y Kochems, 1987; Roscoe, 1987.

bienes de consumo Aristóteles, en su obra *Política* (libro I, cap. X), fue el primero de una larga serie de pensadores en distinguir entre lo que Karl Marx (1887, parte I, cap. 1) llamaría más tarde «valor de uso» y «valor de cambio» de un bien dado. Basándose en esta distinción, Marx dividió las economías en las que se basan en la producción de uso o de cambio, respectivamente.

En los sistemas caracterizados por la producción para uso, los miembros de la sociedad producen para satisfacer sus propias necesidades, las de sus familias y las de la comunidad. El camino que lleva desde la producción hasta el consumo no se ve interrumpido por un sistema de intercambio, como la compraventa realizada en el MERCADO. Los bienes y servicios producidos en este sistema poseen valor de uso. En las sociedades agrarias precapitalistas, como las que conoció y describió Aristóteles, la producción de riqueza se destinaba a consumo de lujo, al mantenimiento del régimen político, a la construcción de monumentos públicos y

de estructuras religiosas, o simplemente, a la ostentación.

En los sistemas caracterizados por la producción para intercambio, por otra parte, bienes y servicios son producidos para un mercado impersonal y, por tanto, son intercambiables y en ello reside su valor. En este sentido poseen valor de uso y de intercambio a la vez; el primero es inherente a la naturaleza del objeto y reflejo de su utilidad o de la satisfacción que reporta su consumo directo. Al llevarlo al mercado transferimos de hecho su utilidad a otros individuos de la sociedad a cambio de la que nos reporta el bien cedido como contraprestación. En una economía de mercado, dijo Marx, los productos adquieren la forma social de bienes de consumo, son comparables entre sí en cuanto a su valor respectivo y se intercambian conforme a una valoración determinada por la DIVISIÓN DEL TRABAJO reinante en la sociedad en cuestión. En una economía así, si un producto no puede ser intercambiado (es decir, que no hallamos quién lo compre) carece de valor de uso para la sociedad, en opinión de Marx, y el trabajo aplicado a su obtención ha sido derrochado.

Inspirados por estas clases de distinción, los antropólogos han contrastado a menudo «intercambio de bienes de consumo» con «INTERCAMBIO DE PRESENTES». Gregory (1982), que ha escrito exhaustivamente sobre esta materia, caracterizó la diferencia como sigue: se entiende por intercambio de bienes el traspaso de objetos enajenables entre personas cuya situación es recíprocamente independiente y que establece una relación cuantitativa entre los objetos intercambiados; el intercambio de regalos, en cambio, cursa con objetos no enajenables entre personas cuya situación es recíprocamente dependiente y que establece una relación cualitativa entre las partes actuantes. Otros, no obstante, han sugerido que es

tas definiciones hacen una distinción excesivamente radical y que el «intercambio de regalos es mucho más próximo al de bienes que lo que [Gregory] parece dispuesto a reconocer» (Gell, 1992b).

DK

Otras lecturas Humphrey y Hugh-Jones, 1992b.

bifurcación colateral En la terminología de los sistemas de parentesco, distingue a los ascendientes colaterales de los lineales y entre sí. Por ejemplo, el padre, el hermano del padre y el hermano de la madre serían llamados con nombres distintos en un sistema de bifurcación colateral. MR

Véase también BIFURCACIÓN UNILINEAL.

bifurcación unilineal En la terminología de los sistemas de parentesco, engloba a los ascendientes de una rama parental con los lineales. Por ejemplo, al hermano del padre puede serle asignado el mismo nombre que a éste, mientras que al hermano de la madre puede conocerse por otro nombre. Ejemplos clásicos del sistema de bifurcación unilineal son los SISTEMAS DE PARENTESCO OMAHA y CROW (Murdoch, 1947). MR

Véase también BIFURCACIÓN COLATERAL.

bigamia Véase POLIANDRIA, POLIGINIA.

bigman, big-man, big man Derivado de las voces del pidgin melanesio *bikpela* (del inglés *big fellow*) con el significado de grande, famoso, muy conocido y *man* (hombre). En Papúa Nueva Guinea, la frase *ol bikpela man* puede hacer referencia a los adultos, jefes de poblado, hombres importantes o con influencia y autoridad (Mihalic, 1971). En antropología, *bigman* es hoy tanto una voz técnica como un estereotipo, sobre todo entre los estudiosos interesados en

la EVOLUCIÓN social, que consideran al *bigman* melanesio no sólo como arquetipo sociopolítico, sino como marcador tipológico de un estadio primitivo en el curso de la evolución social de camino al desarrollo de JEFES y SOCIEDADES COMPLEJAS (civilización).

Como marcador tipológico, *bigman* se dice del jefe de un pequeño grupo cuya posición de influencia no es hereditaria sino adquirida: «Un *bigman* adquiere su posición por destacar en las actividades masculinas de su cultura, sea cazando, luchando, criando cerdos, o cosechando apreciados cultivos agrícolas» (Orme, 1981, p. 140). En opinión de algunos autores, la principal diferencia entre el *bigman* y el jefe reside en si el liderazgo es hereditario o adquirido (A. Johnson y Earle, 1987, p. 220). Algunos entienden que esta diferencia representa un paso crucial en la evolución social humana, si bien Earle (1987, p. 288) considera que las diferencias verdaderamente definitivas entre las sociedades de *bigmen* y los lideratos eran los contrastes en la escala de integración sociopolítica, centralización de la toma de decisiones y estratificación socioeconómica.

La popularidad del *bigman* como tipo sociológico se debe en gran medida a un influyente ensayo de Marshall Sahlins (1963). Su caracterización de ciudadanías (entendidas como forma de gobierno) y economías en el Pacífico bajo los epígrafes *bigman* y «jefe» se ha hecho popular en el discurso académico y lego sobre los isleños del Pacífico aun cuando —como reconoce el propio Sahlins llanamente— los antropólogos (y los habitantes de las islas del Pacífico) saben que los *bigmen* y los jefes tiene mucho en común y se hallan simultáneamente presentes en cada región (G. Marcus, 1989, p. 180). Sahlins describió el mundo del *bigman* melanesio no sólo como diferente del de los jefes polinesios sino también como

inherentemente inestable porque fija techos a la autoridad política que limitan la intensificación de la producción económica y su utilidad para sostener una organización política más amplia. Al efecto señaló que estos defectos fundamentales de planificación de los melanesios habían sido superados en Polinesia (por razones que no especifica) y, por consiguiente, la vida política en Melanesia constituye un adelanto evolutivo respecto de los órdenes melanesios de dominación interpersonal en el control del hacer humano. Sahlins consideró básicamente el poder en Polinesia como un instrumento más efectivo, más acertado «para promover la colaboración societaria en los frentes económico, político, en suma, de la cultura en cuestión» (1963, p. 300). O, como resumió John Liep: «Dicho llanamente, el concepto de Sahlins, definía un movimiento desde la anarquía hacia el estado» (1991, p. 28). Aunque las distinciones entre los *bigmen* melanesios y los jefes de Polinesia vistas por Sahlins han sido a menudo discutidas (véase Terrell, 1986, pp. 195-240), algunos estudiosos añaden que el recurso a semejantes estereotipos revela cuán fácilmente las prácticas de origen local, los intereses y los significados del liderazgo en diferentes sociedades (por ejemplo, Lederman, 1990, 1991) pueden ser pacatamente expurgados o sacrificados en los estudios comparativos. Otros, en especial Maurice Godelier (1986) han respondido proponiendo algunos refinamientos en la tipología original de Sahlins. Godelier señaló que los antropólogos debieran distinguir los «grandes hombres» melanesios de los *bigmen* según cómo (y por qué) efectúan los hombres transacciones entre sí (M. Strathern, 1991). Otros proponen incluso que una forma más realista de hablar de los grandes hombres, *bigmen* y jefes o líderes resultaría de ordenar previamente las dife-

rencias y similitudes de los tipos de sociedad donde se encuentran estos individuos destacados en un diagrama triangular de modo que las combinaciones de elementos abstractos que definen sus rasgos distintivos puedan ser vistas meramente como tres extremos polares idealizados que, en su forma pura, «no corresponden a ninguna sociedad empírica existente» (Liep, 1991, p. 33, fig. 2.1). Sin embargo, si la caracterización tipológica de las sociedades humanas es fundamentalmente deficiente, como algunos sostienen, no queda claro qué se gana con esta argucia (Mosko, 1991). JT Véase también EVOLUCIÓN, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Godelier y Strathern, 1991; D. Oliver, 1955; Ongka, 1979; A. Strathern, 1971.

bilateral Véase PARENTESCO BILATERAL.

Boas, Franz (1858-1942) nació en el seno de una familia de clase media en la ciudad westfaliana de Minden en 1858. Sus estudios giraron en torno a los campos de la ciencia y las matemáticas y en 1881 se doctoró en física por la Universidad de Kiel, pasando seguidamente a ocupar un puesto en la cátedra de geografía de la Universidad de Berlín. En 1883-1884 dirigió una expedición a la Tierra de Baffin con el propósito de demostrar los efectos del medio ártico en la cultura esquimal. Sus experiencias allí imprimieron un importante giro a sus intereses y ya en 1886 preparó una expedición puramente etnográfica a la Columbia Británica, donde estudió a los nativos de la Costa Noroeste y se convirtió enseguida en una personalidad capital en el campo de la antropología. Boas no regresó a Alemania después de este viaje; se estableció brevemente en Nueva York, donde se casó con Marie Krackowizer y trabajó como editor de

Science. Después de ejercer como profesor en la Clark University entre 1888 y 1892, Boas fue nombrado ayudante jefe de antropología para la Exposición Colombiana Mundial de Chicago. Sus trabajos hicieron de la cultura columbiana un hito en la historia de la antropología norteamericana y le auparon al cargo de Director del Departamento de Antropología del Field Museum, cargo que desempeñó hasta que en 1895 se trasladó definitivamente a Nueva York para trabajar en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Columbia, cuya cátedra de antropología ocupó al fin en 1899.

Durante su permanencia en Columbia, Boas alcanzó prácticamente todas las distinciones científicas existentes, incluido el nombramiento como socio de número de la Academia Nacional de Ciencias, la presidencia de la Asociación Antropológica Americana y la presidencia de la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia. También alcanzó gran notoriedad por sus opiniones políticas, algunas de las cuales fueron consideradas poco patrióticas durante la primera guerra mundial y por las que fue censurado por la Asociación Antropológica Americana en 1917. Autor prolífico e incansable investigador de campo, publicó seis libros y más de setecientas monografías y artículos. Se retiró en 1936, pero siguió activo como antropólogo hasta su muerte en 1942. Le sobrevivieron tres hijos y dos nietos y a su muerte era considerado el primer antropólogo mundial.

Obra

Cuando Boas inició sus investigaciones etnográficas en 1883, la antropología carecía de una sólida base de datos y de un enfoque teórico científico. Los antropólogos recogían relatos de viajeros, informes de misioneros y estereotipos populares para informarse sobre los pueblos no

occidentales. Con estos materiales de dudosa fiabilidad construyeron elaboradas teorías sobre la evolución, los tipos raciales y la mente primitiva. Boas se aplicó con extraordinario celo a expurgar tanta doctrina florida por vía de contrastarla con informaciones fiables para consolidar un escrupuloso trabajo teórico. Que la antropología se convirtiera en una verdadera ciencia a principios del siglo XX se debe a Boas.

La búsqueda de datos para esta nueva ciencia fue su objetivo prioritario. Como antropólogo físico, Boas desarrolló métodos sistemáticos para medir el crecimiento, el desarrollo y el cambio físico del ser humano. Como lingüista estableció el registro y el análisis de las lenguas indígenas como tarea central de la etnografía. Como antropólogo cultural llevó a cabo una extensiva exploración de campo en la Costa Noroeste y envió a recién licenciados a todos los rincones de América y el Pacífico. Se embarcó en todos estos proyectos con desesperada intensidad, ansioso por registrar tanto como le fuere posible sobre las culturas no occidentales antes de que el COLONIALISMO europeo la destruyera. Sus esfuerzos generaron un caudal sin precedentes de información sistemáticamente recogida y por primera vez asentó a la antropología sobre una sólida base empírica.

Esta nueva información, afirmaría, exponía las debilidades de las grandiosas teorías acerca de RAZA, la EVOLUCIÓN y la CULTURA prevalecientes en la antropología del siglo XIX. Boas consideraba toda generalización inherentemente peligrosa; las culturas eran tan complejas, y los procesos históricos que las habían generado tan enrevesados, que todo esquema amplio que pretendiera explicar las «leyes» de la cultura era simplemente imposible. Las diversas historias del desarrollo de las culturas que estudió, por ejemplo, desacreditaban las teorías onto-

génicas populares sobre la evolución cultural. De igual modo, las teorías de DETERMINISMO GEOGRÁFICO se desmoronaban en vista de la enorme variedad de soluciones que sus sujetos de estudio encontraban para dar respuesta a las demandas del medio. La vía que llevaba al conocimiento del ser humano no discurría por los ampulosos campos de las grandes teorías, sino por el estudio monográfico de problemas específicos en el concreto escenario cultural en que se producían.

Este enfoque implicaba una autonomía radical de la cultura. La mayor parte de las teorías previas habían reducido la cultura a una expresión de alguna fuerza más profunda, como el carácter racial, el instinto, la pugna intelectual o un manifiesto destino evolutivo. Boas vio la cultura como agente que modelaba el material y el mundo psicológico de sus portadores. Aunque cualquier cultura podía explicarse como resultado de una historia específica, ninguna era reducible a un antecedente simple, y todas habían de entenderse sólo en sus propios términos.

Legado

Boas no ha sido nunca identificado con ninguna teoría en particular ni fundó una «escuela boasiana» de antropología. Su legado consiste más bien en el enfoque por él propugnado, en los datos que reunió, en los estudiantes a quienes enseñó. En estos aspectos, su influencia fue tremenda. Boas demolió efectivamente las nociones de evolución de las razas y ontogénica como paradigmas del pensamiento antropológico; estableció los métodos y patrones de la investigación de campo que siguen hoy vigentes; identificó el RELATIVISMO CULTURAL como punto de vista rector. Sus alumnos dominaron la antropología norteamericana durante más de medio siglo. Entre ellos destacan Alfred KROEBER, Margaret MEAD, Ruth

BENEDICT, Edward SAPIR, Melville HERSKOVITS, Robert LOWIE, A. Irving Hallowell, Ashley Montagu, Ruth Bunzel, Paul Radin, Leslie Spier y muchos otros. Boas destacó asimismo la importancia de la antropología en cualquier faceta de la vida, afirmando que por su conocimiento de las culturas humanas, los antropólogos poseían la facultad y tenían el deber de criticar las culturas propias. Sus furibundos ataques contra el RACISMO y el NACIONALISMO gratuito allanaron el camino de Margaret Mead y otros para hacer de la antropología una de las ciencias humanas más conspicuas y progresistas.

Véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL, PARTICULARISMO HISTÓRICO, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas Boas, 1911, 1940; Goldschmidt, 1959; Stocking, 1974.

brujería Acción sobrenatural generalmente utilizada para describir a personas, por lo común MUJERES, que supuestamente mantienen relaciones con los espíritus del mal. Abunda la creencia de que estas brujas tienen poder para atacar la fertilidad de los humanos, sus animales domésticos o sus cultivos, que vuelan de noche y que practican actos incestuosos y de canibalismo; también, que adoptan formas animales o hacen de éstos sus compañeros, y que a menudo no son conscientes durante el día de sus andanzas nocturnas. Las fantasías de brujería suelen asociarse con sociedades agrarias, donde los conflictos no pueden resolverse mediante distanciamiento (como ocurre con las bandas de cazadores-recolectores), y las acusaciones de brujería son mucho más numerosas que el contingente real de quienes se declaran sus practicantes.

A veces se dice que el análisis de la brujería en África fue uno de los logros más impresionantes del funcionalismo. La

mayoría de estos trabajos, incluidos los de Max Marwick (1965), John Middleton (1960), Esther Goody (1973), Audrey Richards (1932) y Mary Douglas (1963), se basaron en estudios etnográficos previos donde se decía que las acusaciones de brujería servían para verbalizar los conflictos sociales inherentes a sociedades muy estrechas y como recurso para resolverlos. Todos los estudios sobre la brujería sugieren que es en este tipo de sociedades estrechamente vinculadas a la tierra y complejamente interdependientes donde es más probable que surjan las acusaciones de brujería porque los conflictos rara vez son simples y por lo común son emocional e históricamente de gran densidad. Como observó John Demos (1982), unas condiciones de vida en gran proximidad y donde se comparten recursos son propicias tanto a generar colaboración como conflicto.

Marwick (1965) acuñó el término «medida de tensión social» para describir su conclusión en el sentido de que las acusaciones de brujería seguían las líneas de máxima tensión social. Entre los crewa africanos matrilineales, por ejemplo, se daban entre parientes de la misma estirpe y en particular en torno al centro emocional constituido por un hombre, su hijo y el hijo de su hermana: el «nudo matrilineal». En dicha sociedad, el hijo de la hermana de un hombre tiene derecho preferencial sobre la propiedad de éste de modo que, si cede uno de sus campos a su hijo, su sobrino puede quejarse con todo derecho de haber sido ilegalmente desposeído. Marwick escribió sobre el caso de un hombre que habría procedido así, de suerte que a la demanda de su sobrino respondió cediéndole una parte del campo del hijo y, en consecuencia, generando gran malestar en el grupo afín. Más tarde, a la muerte del hombre por enfermedad, el sobrino fue acusado de brujería. La comunidad juz-

gó plausible la acusación, primero porque explicaba el infortunio sufrido (la enfermedad) y segundo porque era conocida la queja del imputado contra su víctima.

Aunque la comunidad centra su atención en los individuos implicados, los antropólogos que estudian la brujería han argumentado que el poder de las acusaciones de este género sirve para reforzar el comportamiento moral de la totalidad del grupo. Una persona que ha demostrado ser cicatera con los demás, por ejemplo, puede atraer la maldición sobrenatural y morir, entendiendo entonces la comunidad que ha recibido lo que merecía; sin embargo, hay que dar con el brujo o bruja al propio tiempo y darles adecuado castigo por asesinato. Con este análisis, tanto la maldición como el castigo de que se hace acreedora se considera que sancionan las normas de buen comportamiento: la ignorancia de las reglas de la comunidad puede entrañar peligro y propiciar el castigo sobrenatural, y el ventilar de forma excesivamente explícita las quejas contra otros (aunque sean legítimas) puede conllevar la condena de la comunidad si sobreviene una muerte inesperada. El problema de este enfoque es que proviene de casos africanos surgidos después de que las autoridades coloniales prohibieran la muerte de los brujos. Así, el núcleo central del postulado funcionalista que señala que el coste de las creencias en la brujería es menor que el de un enfrentamiento directo no pudo ser demostrado de modo independiente.

Los historiadores han aplicado este análisis funcional al estudio de la «locura persecutoria» de principios de la edad moderna, cuando decenas de miles de personas, quizá más, fueron ajusticiadas en Europa acusadas de brujería, sobre todo en los siglos XVI y XVII. El enfoque cuadra particularmente bien con los da-

tos ingleses y norteamericanos. En Inglaterra, por ejemplo, donde el coste en vidas fue relativamente bajo, K. Thomas (1971) y Macfarlane (1970) pudieron explicar la ola de acusaciones como consecuencia del cambio en las normas de ayuda vecinal y ascenso del individualismo, en razón de lo cual quienes rehusaban prestar ayuda a sus vecinos indigentes pero se sentían culpables por ello achacaban sus futuros infortunios a la brujería generada por lo que, en su maltrecha conciencia, entendían como una protesta legítima de los pobres desatendidos. Sin embargo, lo que en el contexto africano era una fantasía agraria relativamente inocua, en Europa se transformó en pacto demoníaco, recibió calificación legal y, propiciado con el extendido cambio social, desembocó en desenfadada histeria y acusaciones múltiples.

Este enfoque funcionalista del desenfreno sobrevenido no es tan útil para explicar los brotes de persecución surgidos en otras regiones británicas o en el continente. En Escocia, por ejemplo, la muerte de brujos adquirió simbolismo político bajo el reinado del llamado «rey divino», Jacobo VI (Lerner, 1981). En Europa, las tensiones religiosas derivadas de la Reforma parecen haber sido la fuerza dominante. La duradera fascinación que ejer-

ce la brujería veta toda explicación unívoca de este enigma histórico.

En la actualidad, en Europa y en Norteamérica hay gentes que se declaran practicantes de la brujería. Aparecieron en primer lugar en Inglaterra hacia los primeros decenios del siglo xx, mucho después de que las sanciones de la brujería en la edad moderna temprana hubieran desaparecido. Dicen ser brujas, se reúnen en pequeños grupos llamados «aquellarres» regidos por «altas sacerdotisas» y «altos sacerdotes» y se definen como personificadoras de una religión natural precristiana en la que la Tierra era venerada como mujer en todo el mundo habitado (Luhmann, 1989). Hacen uso del simbolismo del incipiente período moderno: cuernos de bóvidos, calderos, gatos, combinados con la mitología simbólica de las tradiciones celtas, nórdicas, griegas, egipcias y norteamericanas nativas, y han creado una religión alternativa sincrética, creativa y ritualista. Es frecuente que estas prácticas conlleven un tinte político de feminismo y hondo ecologismo. TL

Véase también cultos, adivinación, magia, hechicería.

Otras lecturas M. Douglas, 1970b; Marwick, 1970; Middleton y Winter, 1963.

brujo Véase HECHICERÍA.

cambio cultural Es a la vez un proceso en curso en todas las sociedades y un campo de estudio de la antropología que ha experimentado un desarrollo complejo y varias transformaciones importantes. Los evolucionistas culturales del siglo XIX, como Edward TYLOR (1881) y Lewis Henry MORGAN (1877), consideraban a las culturas no occidentales relativamente estáticas (véase EVOLUCIÓN). En su opinión, las sociedades podían ser jerárquicamente clasificadas en una escala única desde la salvaje a la civilizada, con los pueblos de la base menos inteligentes que los de la parte superior. Por consiguiente, y por razones meramente utilitarias, las instituciones de las sociedades inferiores eran de valor relativamente escaso, y así, los pueblos que las sustentaban eran comparativamente irreflexivos, de costumbres férreas y de cambio muy lento. Por el contrario, los pueblos civilizados se tenían no sólo por más inteligentes, sino por menos atezados por las tradiciones y más susceptibles de cambio progresivo. Combinada con estas nociones predominaba la idea de que existe una pauta global de cambio cultural donde todas las sociedades avanzan consecuentemente en la misma dirección, de modo que incluso las sociedades más salvajes irán pareciéndose más y más con el tiempo a las occidentales de la parte superior de la escala. El mecanismo subyacente a este desarrollo es el intelecto: a medida que los salvajes hacen uso de él replican las mismas instituciones superiores ya inventadas por las sociedades superiores.

Esta noción jerárquica de las sociedades fue muy criticada por los antropólogos (en particular por Franz BOAS) antes de finales del siglo XX y estaba ya plenamente desacreditada hacia la década de 1920, con la emergencia de una gran diversidad de nuevas ideas en este contex-

to. Las teorías de DIFUSIÓN, en virtud de la cual un proceso clave del cambio cultural es la imitación o la difusión de rasgos culturales (como motivos ornamentales, narraciones populares, etc.) entre sociedades, adquirieron creciente importancia en los primeros decenios del siglo XX entre los antropólogos norteamericanos. Inherente al concepto de difusión era un elemento de RELATIVISMO CULTURAL, porque la captación de rasgos ajenos implicaba que las culturas o instituciones de una sociedad reflejaban no el nivel de inteligencia del pueblo, sino su posición geográfica. Hasta las culturas europeas eran ahora concebidas como concatenaciones particulares de rasgos culturales difundidos en su mayor parte desde otros lugares, en especial del Oriente Medio y Asia. El curso de la historia humana (y la dirección global del cambio cultural) dejaron de considerarse tanto como cuestión de desarrollo progresivo cuanto como producto de accidente histórico (véase PARTICULARISMO HISTÓRICO).

Una clase particular de cambio cultural que interesó sobremanera a los antropólogos norteamericanos fue la ACULTURACIÓN, esto es, el conjunto de cambios sobrevenidos cuando sociedades occidentales y otras establecen un contacto prolongado, y en especial los efectos de las sociedades dominantes en los pueblos indígenas. En la antropología británica, en cambio, los teóricos del CAMBIO SOCIAL atendieron a los mismos problemas pero desde una perspectiva diferente.

Otra importante aproximación al cambio cultural en la antropología norteamericana fue la que se denominó ECOLOGÍA CULTURAL, por primera vez articulada por Julian STEWARD (1955) y de gran influencia en la década de 1960 (Service, 1971; véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA). Steward fue muy crítico con el di-

fusionismo, con su implicación de que el cambio puede explicarse primariamente como producto de un accidente histórico o un suceso aleatorio por contacto casual entre culturas. Steward trató más bien de demostrar que el cambio cultural puede explicarse en gran medida en términos de adaptación progresiva de una cultura particular a su entorno, con el resultado de que la dirección del cambio es previsible: dada la base subsistencial de una sociedad debiera ser posible predecir cómo cambiará con el tiempo en respuesta a determinadas condiciones ambientales.

Pronto emergió una poderosa alternativa a la ecología cultural (Frake, 1962b). Los ecólogos culturales tendían a dar por supuesto que todos los pueblos responden igual en circunstancias parejas, y que rasgos como valores y creencias culturales apenas influyen en el cambio cultural. La visión alternativa es que el entorno es culturalmente mediatizado: los pueblos no experimentan el mundo directamente, sino a través de sistemas culturales de pensamiento, de modo que pueblos con conceptos mundiales diferentes responderán a su entorno de modo igualmente diverso. Desde este punto de vista, los ecólogos culturales erraron al ignorar los sistemas culturales de pensamiento en sus análisis del cambio cultural.

En Gran Bretaña prosperó entre las décadas de 1920 y 1950 un enfoque diferente: el FUNCIONALISMO, asociado a la vez con las ideas de RADCLIFFE-BROWN y de MALINOWSKI, y más conservador por suponer que las sociedades y culturas están relativamente bien integradas y son estables. Con esta perspectiva, si una sociedad experimenta un cambio, típicamente es resultado de influencias externas. Los funcionalistas no se orientaban hacia el estudio del cambio; su principal interés se centraba en las interrelaciones

funcionales de los sistemas culturales y sociales, no en cómo se transformaban. A principios de la década de 1970 los estudios del cambio social tomaron otra vía: la mayor parte de los trabajos al respecto se ha centrado menos en el problema de los cambios en las culturas indígenas —o cómo las culturas «tradicionales» evolucionaron independientemente del mundo «civilizado»— y más en conocerlas en términos de los desarrollos económicos y políticos mundiales de mayor alcance. Particularmente influyente en este sentido fue la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL de Immanuel Wallerstein (1974). Similarmente, Eric Wolf (1982) y otros han sostenido que los cambios en las culturas locales indígenas alrededor del mundo han de considerarse en gran medida en relación con varios siglos de confrontación con los dominadores europeos. En consecuencia, el cambio cultural en las sociedades no occidentales se considera como extensión de la historia de Occidente.

No toda la investigación antropológica actual sobre el cambio cultural se inspira en la teoría de sistemas mundiales, pero casi toda está poderosamente influida por la idea de sociedad global, que sustenta la importancia crítica de una gran variedad de procesos transnacionales para entender el cambio cultural en todos los pueblos. El mundo se considera así crecientemente integrado en lo económico, lo político, lo social y lo cultural.

EH

Otras lecturas Lowie, 1917.

cambio social La mayoría de las teorías sobre cultura y sociedad tratan de explicar la dinámica y los efectos del cambio. Sin embargo, hubo un tiempo en que la noción de cambio solía considerarse *a posteriori*, a menudo como capítulo final de una etnografía, más que como tema central, como ocurre hoy. Co-

mo razones más importantes cabe citar el enfoque prestado por la antropología a las sociedades «tradicionales» pequeñas, no industriales, y la naturaleza de los paradigmas analíticos dominantes de FUNCIONALISMO, funcionalismo estructural y ESTRUCTURALISMO, con el énfasis que ponen en la coherencia de los sistemas, la integración institucional y la desatención relativa a las fuerzas históricas. Perspectivas culturales ECOLÓGICAS, EVOLUCIONISTAS varias y el MATERIALISMO CULTURAL han adquirido hoy un papel más relevante en las cuestiones relativas al cambio. También con la atención creciente a las fuerzas históricas, en especial entre los seguidores de Marx y WEBER, se ha conferido más importancia al cambio social en las perspectivas POSMODERNAS y opuestas al construccionismo.

Muchos antropólogos dirían que las circunstancias de la vida social y política experimentan constantes cambios, con invención consiguiente de nuevos significados culturales. Max GLUCKMAN, funcionalista estructural influido por trabajos históricos de corte sobre todo marxista, afirmó que el cambio era la rutina y, por tanto, más fácil de entender que la capacidad de algunos sistemas sociales y culturales de mantener acuerdos institucionales concretos por durante periodos de tiempo. Gluckman distinguió entre cambio repetitivo, o el que se produce dentro de un sistema, y cambios revolucionarios, o de sistema. Con el primero, la dinámica del sistema tendía a reproducir la misma configuración institucional; con el segundo, el cambio venía marcado por una reforma total del orden cultural y social. Se aprecia aquí cierta similitud con el análisis de LEACH (1954) del cambio político en las tierras altas de Birmania. Ambos estudiosos se centraron en el papel inductor de cambio de los conflictos internos y las contradicciones. Gluckman y otros miem-

bros de la escuela de Manchester criticaron otros enfoques funcionalistas que describían el cambio en su vinculación con la desorganización y la descomposición social o como ADAPTACIÓN y ACULTURACIÓN (comúnmente bajo fuerzas culturales y sociales dominantes). Estas construcciones de desorganización surgieron de la combinación unificadora de diferentes sistemas: por ejemplo, la interpretación de formas de vida urbanas en términos conceptuales propios de comunidades rurales relativamente aisladas (Malinowski, 1945, Redfield, 1955). Estos enfoques fueron a menudo unidireccionales y no tuvieron en cuenta la posible coexistencia de diferentes factores en la acción social. Los funcionalistas y otros confundieron los cambios situacionales en los estilos de acción con los históricos y prolongados en las formas de la institución social. Además, como muchos etnógrafos han demostrado, los modos de ORGANIZACIÓN SOCIAL y la actividad habitual no son enemigos de las circunstancias económicas y tecnológicas innovadoras y pueden conferirles especial fuerza, como Dore (1967) y C. GEERTZ (1963d) describieron para el caso de Japón e Indonesia, respectivamente.

Cambio social y transformación social se usan a veces indistintamente. La noción de transformación suele indicar una reorganización del marco general cultural o estructural que, aun siendo distintos, mantienen una conexión o continuidad importantes con formas afines o previas. LÉVI-STRAUSS (1969-1981) examinó diversos mitos amerindios y formas sociales como variantes recíprocas transformadas. Estas perspectivas estructuralistas han sido ahistóricas y no han atendido, pues, a los cambios históricos. No obstante, Sahlins (1985) adaptó un enfoque estructuralista al estudio de los cambios históricos en Hawái para demostrar la implicación de las instituciones cultura-

les y sociales arcaicas en el cambio y la invención de las formas culturales y sociales capitalistas del Hawái moderno. Los antropólogos entienden que las fuerzas del cambio provienen indefectiblemente del exterior. Sahlins indicó que así lo creían también los antiguos hawaianos, aunque puso de manifiesto otra perspectiva que destaca las fuerzas sociales y culturales internas de la comunidad como impulsoras de importantes transformaciones en las instituciones políticas y económicas.

Diferentes aproximaciones desde la doctrina de la ANTROPOLOGÍA MARXISTA (materialista, estructuralista) cuentan entre las más importantes para el conocimiento del cambio social, pues sus enfoques son particularmente sensibles a la dinámica del cambio que responde a los desarrollos industriales y tecnológicos. Sin embargo, últimamente han sido objeto de crítica por su economicismo, entendido como excesivo énfasis en conceptos como MODOS DE PRODUCCIÓN, y por sus opiniones acerca del avance necesario y progresivo de las formas sociales y políticas. Algunos antropólogos han demostrado que el sesgo industrial occidental de estos enfoques en particular puede reducir la aplicabilidad de las teorías marxistas a formas culturales y sociales surgidas en circunstancias históricas del todo distintas.

La antropología ha experimentado un desarrollo que, por una parte, la aleja de las perspectivas ampulosas y excesivamente sistematizadas del cambio social y, por la otra, la aparta de las teorías universales y unidireccionales que lo explican. La idea de que prevalecerá la orientación occidental es en la actualidad muy discutida. Las formas que ésta presenta también experimentan hoy cambios radicales con el advenimiento de nuevas tecnologías y reorientaciones en las estructuras burocráticas, corporativas y estatales. Se destaca, por tanto, la irregularidad del cambio so-

cial, como el hecho de que éste toma cursos históricos y culturales múltiples. Las visiones globalizadoras subrayan el hecho de que las comunidades, al margen de su tamaño o aislamiento, forman parte de cambios políticos y económicos de alcance mundial que no presentan un curso único ni tienen un efecto homogeneizador. La aparición de formas nuevas y diferentes no cesa. BX

Véase también MODERNIZACIÓN.

Otras lecturas Banton, 1966; D. Miller, 1996.

campesinos Son productores agrícolas en pequeña escala organizados en unidades familiares dependientes del trabajo de sus miembros en una economía de orientación subsistencial que, no obstante, forma parte de un sistema estatal mayor que extrae rentas de diversas formas de las comunidades que controla. La unidad básica de producción y consumo en las comunidades campesinas es la UNIDAD DOMÉSTICA, crucialmente dependiente de la aportación de trabajo de sus miembros, adultos y niños, para su viabilidad y para poder participar en una gran variedad de acuerdos de reciprocidad durante las fases de más trabajo. Los campesinos tratan de evitar la ayuda remunerada de trabajadores externos, salvo en los estadios de siembra o plantación y cosecha en que complementan la aportación de los miembros de la unidad familiar. Característicamente, estos trabajadores contratados son tratados como miembros de la unidad de acogida, en particular en el caso de que ésta cuente con sirvientes o niños adoptados (Chayanov, 1956).

Las unidades familiares campesinas tienen una orientación subsistencial dirigida a propiciar su reproducción. Se esfuerzan por obtener la mayor parte de los bienes necesarios para ello sin tener que recurrir al mercado: tanto las afecciones necesarias para la producción

agrícola (semillas, herramientas, etc.) como las eferencias (comida, ropa, etc.). Dado que esta autosuficiencia es, en general, imposible en la mayoría de las situaciones, los campesinos más bien procuran minimizar la importancia de las transacciones mercantiles para obtener los artículos y labor necesarios para la producción agrícola o el consumo recurriendo a una gran variedad de formas de intercambio y trueque. Al efecto activan una red de parentesco y relaciones comunales más amplia, establecen planes de reciprocidad, obligaciones, alianzas o endeudamientos, entre otras estrategias. En la medida en que deben recurrir al MERCADO, la orientación de los campesinos respecto de los intercambios se guía por una lógica de subsistencia y perpetuación: venden para comprar, y compran para consumir.

Las unidades domésticas campesinas están dispuestas a adoptar variadas estrategias para garantizar su reproducción. Sus miembros realizan a menudo una variedad de tareas productivas y reproductivas, además de ocuparse de las tierras y el ganado. Éstas pueden incluir la pesca, la silvicultura, la artesanía, alimentos para su venta en mercados, el lavado de ropa, labores de costura, tejeduría u otras tareas extras que se pueden realizar en la casa. Estas actividades «suplementarias» pueden adquirir mayor importancia, tanto en términos de tiempo de trabajo como de ingresos para la unidad doméstica, que la propia agricultura. Además los integrantes de la unidad doméstica pueden buscar trabajo fuera de ella con criterios regulares o estacionales. Aquellos que lo hacen pueden seguir viviendo en la casa o trasladarse a otra zona con carácter estacional o «permanente». Un exceso de trabajo «suplementario» fuera de la casa puede adquirir una importancia mayor que el que se desarrolla en la propia unidad do-

méstica, especialmente en términos de ingresos, de modo que, por así decirlo, la familia ceda en alquiler a la familia.

Las unidades domésticas campesinas no existen aisladamente sino en relación con otras, ya sea otras unidades domésticas campesinas que pueden constituir una comunidad relativamente laxa o estrecha o estamentos superiores que imponen exigencias a los campesinos: trabajo, bienes, arrendamientos, impuestos, etc. Una forma de describir estas relaciones con estamentos superiores es afirmando que los campesinos siempre hacen su vida inmersos en sistemas más amplios de relaciones económicas, políticas y sociales, que incluyen mercados, trabajo fuera de la propia unidad doméstica, gobiernos, instituciones religiosas, dueños de tierras y otros grupos que extienden en gran medida el horizonte social cotidiano de las aldeas campesinas. Los antropólogos han subrayado consecuentemente este carácter relacional del modo de vida campesino. En una definición clásica, Alfred KROEBER (1923) calificó a los campesinos como sociedades «en parte» y culturas «en parte». Robert REDFIELD, en un pasaje, recalcó la importancia de la ciudad en relación con las comunidades campesinas, y en otro, la importancia de la «gran tradición» de las civilizaciones en relación a la «pequeña tradición» de los campesinos (Redfield, 1956). Partiendo de la alusión de Redfield a las ciudades, Eric Wolf (1966) sugirió que el rasgo distintivo crucial lo constituía la importancia de los sistemas ESTATALES que podían impulsar y hacer cumplir un conjunto de peticiones en relación con el trabajo de los campesinos y los ingresos de éstos, un conjunto que él clasificaba como «alquiler».

En toda situación particular histórica o etnográfica, los campesinos encajan más o menos bien en los criterios clave de centralidad de la unidad doméstica, im-

portancia del trabajo dentro de ella, orientación a la subsistencia o la reproducción e integración en mercados y sistemas más amplios. En realidad, sería extraño encontrar alguna unidad doméstica campesina que cumpla con todos estos criterios. Cada uno de ellos está en función de las relaciones sociales que están sometidas a complejos procesos históricos y dinámicas de poder.

La utilidad de la definición no es de orden tipológico sino analítico. Cada uno de los rasgos distintivos apunta hacia parcelas de la vida campesina que han sido objeto de una minuciosa atención etnográfica e histórica. La importancia esencial de la unidad doméstica ha generado estudios de formación de unidades domésticas, de desigualdades de género y generacionales y dinámicas de poder dentro de las casas, así como ideologías de las unidades domésticas y las familias. La importancia del trabajo en las unidades domésticas ha servido como punto de partida de los estudios sobre la toma de decisiones en ellas, especialmente en relación con el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica y el trabajo cambiante y las necesidades de consumo en las casas cuando nacen los niños, crecen, se trasladan, luchan por su herencia, etc. La orientación reproductiva ha servido como supuesto fundamental en los estudios que examinan a los campesinos como un tipo humano distinto de otros tipos, pero también puede ser útil para arrojar luz sobre una variedad de presiones sufridas por los campesinos, tanto como individuos como en las unidades domésticas, cuando ellos toman parte de una serie de estrategias y entran en una variedad de relaciones sociales y económicas con objeto de poder salir adelante. Y hacer hincapié en relaciones más amplias ha servido como punto de partida de los estudios económicos, políticos y culturales sobre los efectos de sis-

temas mayores, como el feudalismo o el capitalismo, en los campesinos, y también acerca de los efectos del estrato campesino en el desarrollo de sistemas más amplios.

WR
Otras lecturas Gudeman y Rivera, 1990; Redfield, 1953; Shanin, 1987; E. Wolf, 1969.

campo, notas de Véase NOTAS DE CAMPO.

campo, trabajo de Véase TRABAJO DE CAMPO.

canción Véase MÚSICA.

canibalismo La noción de que hay pueblos que practican el canibalismo, el consumo de carne humana como alimento o con fines rituales, es común en la literatura sobre las sociedades no occidentales. El origen de este supuesto en la cultura occidental proviene de los principios de la historia. En el siglo V a.C., Herodoto, padre de la historia y de la etnografía, menciona que los vecinos de los escitas, gentes de los confines orientales de la civilización griega, eran *Androphagi*, literalmente «comedores de hombres» (1987 [440 a.C.], 4.18). Los irlandeses precristianos, escoceses y otros fueron tachados de lo mismo para explicar las guerras de conquista emprendidas en su contra. Igual acusación se ha imputado a menudo a algunas minorías europeas (Mason, 1990). Así, los romanos acusaron de esta práctica a los primeros cristianos. En la Edad Media, a las mujeres que se creía implicadas en BRUTERÍA y ritos de adoración satánica se las acusaba de comer carne humana, y otro tanto se hizo con los judíos para justificar las olas de persecución de que fueron objeto y los excesos de la Inquisición en Europa durante siglos. Esta imaginaria canibalística preexistente sirvió como pauta para las descripcio-

nes de los pueblos verdaderamente exóticos descubiertos por los europeos en el curso de sus exploraciones ultramarinas a partir del siglo XV. En lo sucesivo, prácticamente todos los grupos encontrados serían acusados de esta práctica. (Véase Sanday, 1986 para conocer un ejemplo contemporáneo de esta línea de pensamiento.) Acusados de canibalismo han sido los caribeños, de quienes hemos tomado la voz popular de esta práctica (Palencia-Roth, 1993), también los aztecas y muchos otros pueblos nativos de América del Norte y del Sur. Con el tiempo, este sambenito se endilgó también liberalmente a los pueblos de África, a las dispersas poblaciones del Pacífico, como los isleños hawaianos, los aborígenes australianos, los maoríes neozelandeses, y más recientemente los pueblos de las tierras altas de Nueva Guinea, cuya existencia se descubrió en este siglo. Es curioso que también los europeos hayan sido tachados de caníbales por los pueblos con que entraron en contacto. Así, la persistente cuestión entre los británicos acerca de si el capitán Cook había sido comido por los hawaianos después de su muerte a manos de éstos llevó a los nativos a la conclusión de que el canibalismo debía ser la práctica mortuoria aceptada entre sus visitantes (Obeyesekere, 1992).

Todo ello pone de relieve una pauta reconocible y persistente: el reconocimiento de «otros» como caníbales. Sin embargo, la evidencia de esta costumbre suele basarse en el desconocimiento de las culturas y en relatos de segunda mano repetidos hasta convertirse en dogma (Arens, 1979). No se sugiere con ello que no haya existido canibalismo en otros lugares y tiempos, incluidos los prehistóricos (véase T. White, 1992). En ocasiones, las gentes de una sociedad determinada recurren a estos extremos por razones de supervivencia, como expresión de un comportamiento desviado o por obtener un presunto be-

neficio medicinal (Gordon Grube, 1988). Sin embargo, estos raros casos son condenados por la sociedad en general más que condonados, de modo que es crasamente erróneo sugerir que una sociedad dada es o ha sido «canibal» en el sentido amplio de la palabra. WA

capacidad portadora Hace referencia a los factores internos o externos de una población dada que limitan su crecimiento en consonancia con la capacidad del medio para sustentarla sin incurrir en una depleción irreversible de los recursos naturales al tiempo que se impide la degradación del propio medio. LS

capital simbólico Se dice del crédito o prestigio sociales que indican y en parte constituyen el estatus (POSICIÓN SOCIAL) de un actor social y que, en principio, pueden intercambiarse por bienes, servicios o reconocimiento social (Bourdieu, 1990). MR

capitalismo Es un modo de organización de la vida económica, un período o época en la historia humana y una clase particular de orden cultural y social. Los estudiosos del capitalismo como modo de organizar la vida económica tratan en general de situar su desarrollo en contexto con la historia humana. Contrariamente, los teóricos que consideran el desarrollo del capitalismo como no problemático fracasan incluso en la definición del término. Los economistas neoclásicos, por ejemplo, simplemente suponen que los fundamentos de su análisis (el intercambio de bienes y servicios y la propensión de los individuos a buscar la ventaja máxima al respecto) son universales. No se discute que el intercambio y la maximización son rasgos característicos de la práctica y las relaciones económicas capitalistas y que el MERCADO es el ruedo

y la red de relaciones donde estos intercambios maximizadores y despersonalizados tienen lugar. Sin embargo, los teóricos con una perspectiva histórica arguyen que este ruedo y esta red relacional no son universales y que durante gran parte de la historia de la humanidad, la vida social y económica se ha organizado e integrado por otras vías. El propulsor más influyente de esta opinión en el pensamiento antropológico fue Karl Polanyi (1944), quien argumentó que el «mercado autorregulante» no era sino un modo reciente de efectuar la integración económica o la transferencia y distribución de bienes. La emergencia de los mercados dependía de la creación de lo que él llamó bienes «de ficción»: tierra, trabajo y capital. Los modos de integración económica anteriores dependían de transferencias no referidas a un patrón de valor coyuntural y de diferentes «principios» de organización: economía doméstica, reciprocidad y redistribución.

Aunque Polanyi no era propiamente antropólogo, sus trabajos ejercieron una gran influencia en varias generaciones de antropólogos y propiciaron la creación de un rico caudal de trabajos relacionados no con el capitalismo sino con otras formas anteriores de organización de la vida económica. Conceptos como RECIPROCIDAD y REDISTRIBUCIÓN fueron los rasgos definitorios principales de los esquemas de la evolución cultural y política. Su obra fue asimismo el punto de partida en las décadas de 1950 y 1960 del áspero DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA acerca de si la teoría económica neoclásica podría aplicarse universalmente (formalistas) o no (sustantivistas).

La obra de Polanyi se basó a su vez en tradiciones del pensamiento económico y social más antiguas, en especial la que surgió en Alemania a finales del siglo XIX y principios del XX con los trabajos de Karl Bucher, Werner Sombart y Max

Weber (1927), así como en los de otros estudiosos no alemanes como, por citar dos ejemplos opuestos, A.V. Chayanov (1966) en Rusia y Thorstein Veblen (1898) en Estados Unidos. Toda esta obra compuso, por así decir, un complejo diálogo con los escritos de Karl Marx, cuyos temas más ilustrativos examinaremos con más detalle atendiendo, de una parte, al propio Karl Marx, y, por la otra, a Max Weber. Aunque los economistas clásicos habían proclamado la importancia universal del intercambio («propensión universal al trueque y pago en especies» de Adam Smith), sus teorías económicas a partir de mediados del siglo XVIII empezaron a fundamentarse en los procesos y relaciones de producción. Las explicaciones de los valores de intercambio dejaron de basarse en las fluctuaciones del mercado para hacerlo en el propio proceso de la producción, en especial en la cantidad de tiempo de trabajo aplicado a la obtención de un bien concreto. Marx también atendió principalmente a la producción, pero en su ya clásico *El capital* (1887) abogó por un necesario análisis del producto (que consideró la «célula económica» de la sociedad capitalista) y de la circulación de bienes porque, en sus palabras, la sociedad capitalista no es sino una vasta serie de bienes materiales. El análisis de Marx empezó, pues, por las características del producto, el problema del valor y la circulación de bienes antes de proceder al análisis de los procesos y relaciones de la propia producción de bienes, a la que dedicó la mayor parte de su atención. El capitalismo es un tipo particular de la economía de bienes materiales, en opinión de Marx, porque las relaciones e intercambios al respecto han impregnado de tal modo las relaciones económicas y sociales que incluso la capacidad humana de trabajo (fuerza laboral) se ha materializado. Y para que el trabajo sea realmente un bien, los trabajadores han de

«poder» venderlo. No pueden estar sujetos a obligaciones y demandas sobre su persona y su labor por parte de grupos tales como los antiguos negreros, terratenientes o comunidades avasalladoras que exigen prestaciones por la fuerza (en suma, el trabajador remunerado no es un esclavo, un siervo ni un vasallo). E, igualmente importante, no deben poseer ni controlar los recursos productivos que habrían de proporcionar un medio de subsistencia independiente: han de vender su trabajo para sobrevivir. La relación remunerativa depende de esta libertad dual (de la sumisión, pero también del control), de modo que cuando un individuo trabaja por un salario, vende una forma particular de bien: su capacidad laboral.

Gran parte del análisis económico de Marx, y en especial el que dedicó a la explotación bajo el capitalismo, empieza por esta relación remunerada y es la base de su distinción entre el capitalismo y otras formas de economía. Pero, escribió Marx, la naturaleza no ofrece una masa laboral, de una parte, sin control sobre los medios de producción o de subsistencia y, de la otra, una masa de capital en manos de una minoría presta a servirse del trabajo (o poder de adquisición del mismo). Así, el poder laboral es un bien ficticio, como iba a proclamar Polanyi casi un siglo más tarde, no en el sentido de que se establece, sino en el de que se constituye en un proceso histórico.

También Weber subrayó la importancia del trabajo libre como rasgo característico del capitalismo, pero lo vio como uno más entre muchos, destacando en cambio la emergencia y el predominio de la contabilidad racional, e incluso la aparición de un «espíritu» racional. Pero, este espíritu y la práctica de una contabilidad racional dependían de la constitución de un complejo institucional que comprendía (1) el tratamiento de todos los medios

de producción como «propiedad prescindible»; (2) mercados libres; (3) una tecnología racional, incluida la mecanización; (4) una ley calculable; (5) una fuerza laboral libre; y (6) la comercialización de la vida económica (Weber, 1930).

«Libertad», «prescindibilidad» y «calculabilidad» son términos destacados en este contexto, implicando que el trabajo, los bienes y los recursos han sido «liberados» de demandas y obligaciones interpersonales o comunales. En este sistema, por ejemplo, la tierra ya no se considera un recurso colectivo que proporciona medios de subsistencia a todos los componentes de la colectividad en virtud de su pertenencia al grupo. De manera similar, los bienes dejan de ser separables en artículos compartidos por un grupo, una familia o una comunidad y otros que pueden ser vendidos a extraños. Para que la contabilidad racional sea efectiva, todos estos bienes y recursos habrían de ser tratados como partidas en términos de beneficio y coste cuantificables.

Está claro que cuando Weber escribió sobre el «espíritu del capitalismo» no se refería a la noción de empresa ni al afán de beneficios. Señaló al efecto que esta noción y este afán han sido comunes a muchos tipos de sociedad, aunque por lo general permisibles sólo en tratos con gentes ajenas a los límites sociales y culturales propios. Si la búsqueda de ventajas y beneficios no era aceptable en el seno de este estricto círculo de parentesco y comunidad, si lo era fuera de él. En opinión de Weber, lo que distinguía al espíritu capitalista era la *sumisión* de esta búsqueda de beneficios y la *disolución* de la frontera entre propios y extraños. En otras palabras, dentro del primer círculo, las demandas sociales sobre los bienes y recursos compartibles se disolvían, y el intercambio de unos y otros quedaba sujeto a una única forma cuantificable de contabilidad. Fuera del primer círculo, el acen-

to ya no recaía en el máximo beneficio posible, es decir, en el provecho inmediato, sino en la rentabilidad de la empresa a largo plazo. Esto requería que los intercambios fueran repetibles y los costes (y beneficios) calculables o predecibles.

La «liberación» de tierra, trabajo, capital, y otros bienes y recursos para esta singular clase de contabilidad es resultado de una historia social compleja, y teóricos como Polanyi se referían a ella cuando subrayaron la naturaleza «ficticia» de bienes como la tierra y la mano de obra. Gran parte del trabajo antropológico sobre el capitalismo se ha concentrado en los procesos sociales y culturales, las relaciones y los problemas asociados con el desarrollo del capitalismo en medios que se han transformado, en los que los valores de la comunidad y otros distan de los que pueden registrarse en una hoja de balance o en una cuenta de resultados. En el proceso de liberar el trabajo de la tierra, y los recursos de las demandas de la comunidad y de la familia, de allanar las fronteras entre propios y extraños, las consecuencias del desarrollo del capitalismo para estas comunidades son más que teóricas. WR *Véase también* ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, INTERCAMBIO DE PRESENTES, SOCIALISMO, COMERCIO.

Otras lecturas Dobb, 1946; D. Harvey, 1982; Marx, 1964.

carácter nacional Es un concepto desarrollado por la escuela norteamericana de CULTURA Y PERSONALIDAD para caracterizar la estructura básica de la personalidad o el modelo psicológico de los ciudadanos de las naciones-estado contemporáneas.

Basándose en lo que Anthony Wallace (1961) llamó «métodos deductivos culturales», una variedad de estudios del carácter nacional dedujo las estructuras de personalidad de los miembros individuales de la sociedad de numerosos datos et-

nográficos y con el concurso de modelos psicológicos: a menudo, pero no exclusivamente, psicoanalíticos. Este enfoque atribuía valores o sentidos culturales a experiencias compartidas en la infancia o la niñez. Un segundo método, que Wallace denominó «organizacional», trató de caracterizar las personalidades de una población dada en términos estadísticos basados en las distribuciones de frecuencia de diversos rasgos. Dependía de estudios psicológicamente orientados como HISTORIAS DE VIDA, observaciones etnográficas, y de los resultados de pruebas proyectivas para definir la personalidad modal de un grupo nacional.

Los estudios del carácter nacional adquirieron relieve con la implicación de Estados Unidos en la segunda guerra mundial y mantuvieron su importancia en la década de 1950. El trabajo señero de Ruth BENEDICT (1946) sobre Japón y el análisis de Margaret MEAD (1942) sobre la cultura norteamericana fueron los más conocidos. Gran parte de este esfuerzo respondía a los intentos realizados durante la guerra para estudiar las culturas desde la distancia (Mead, 1953c).

Los estudios del carácter nacional fueron muy criticados debido a su uso ecléctico de datos etnográficos, su tendencia a producir estereotipos de poblaciones muy grandes y la dificultad de aplicar modelos metodológicos de comportamiento individual a sociedades enteras. Su origen como parte del esfuerzo bélico por «conocer al enemigo» sería también estigmatizado más adelante. Aunque el paradigma de estudio explícito fue abandonado y rechazado, muchos de sus temas e intereses siguen siendo centro de investigaciones antropológicas con nuevas etiquetas y rubricas, y han florecido en disciplinas hermanas, como la psicología social (Inkeles y Levinson, 1996), el análisis cultural (Sollers, 1986), y en menor grado, la sociología (Daniel Bell, 1968). JIA

carisma Introducida la voz en la jerga sociológica por Max WEBER, «carisma» era originalmente un término teológico que se refería al «don de la gracia» que daba fe de la divinidad de Jesús ante sus discípulos (Eisenstadt, 1968; M. Weber, 1968). Weber extendió el concepto más allá de la doctrina cristiana para describir todas las formas de autoridad basadas en la atribución de carácter sobrehumano al dirigente por parte de sus seguidores. Así, identificó como carismáticos a una colección de personajes, desde el guerrero demente al político demagogo, pasando por piratas, revivalistas de discursos incendiarios y profetas mesiánicos. Todos, afirmó, eran sociológicamente equivalentes en el sentido de que su atractivo era primariamente personal, emocional y compulsivo. La noción vernácula de carisma como capacidad de atracción irracional es, por consiguiente, sociológicamente exacta.

Weber contrapuso explícitamente la autoridad carismática tanto al gobierno racional-legal como a las imposiciones de la tradición. Los seguidores no obedecían porque el hacerlo tuviera sentido, ni porque la sumisión fuera consuetudinaria, sino porque intuitivamente reconocían el derecho intrínseco del carismático al mando. Las palabras de Jesús: «Está escrito ... pero Yo os lo digo» expresan según Weber la esencia de la autoridad carismática (Gerth y Mills, 1946, p. 249). Por consiguiente, el carisma se denota por la ausencia de reglas fijas, el rechazo de la organización económica y burocrática y la afirmación de la creatividad, el fervor emocional, la esperanza milenarista y el idealismo revolucionario. En opinión de Weber es el origen de todo cambio social; sólo a través de anunciasiones carismáticas puede derrocarse el viejo orden e instaurarse uno nuevo. Pero esta fuente es asimismo efímera y

pronto se racionaliza en formas autoritarias de rutina por acólitos deseosos de mantener el nuevo orden en provecho propio.

Weber entendió la atracción carismática como fruto de la vívida intensidad emocional de la figura carismática, siguiendo así a Nietzsche, cuyo superhombre era superior precisamente por la fuerza de sus pasiones. Sin embargo, si Nietzsche imaginó a su héroe en soledad, para Weber sólo podía darse el carisma en el seno de relaciones. Los conceptos de contagio emocional y de trance sonambulístico que los psicólogos franceses de las reacciones colectivas Gustave Le Bon (1896) y Gabriel Tarde (1903) habían tomado prestados del mesmerismo (Darn-ton, 1968) fueron adoptados por Weber para explicar que la actividad carismática muy intensa inspira una excitación recíproca en quienes son testigos de ella y, en consecuencia, excita a la vez temor y entusiasmo. El carisma nace, pues, del frenesí y el carismático arquetípico es el CHAMÁN epileptoide (Gerth y Mills, 1946, p. 246).

Sin embargo, la SOCIOLOGÍA, en palabras de Weber, sólo podía atender a significados y a motivaciones razonables de la acción; el éxtasis carismático, aunque de importancia tremenda por sus consecuencias, no podía ser estudiado. El enfoque debía llevarse más bien a la manera en que el impulso extático original se racionalizaba en un sistema de símbolos e instituciones sagradas (Greenfeld, 1985). Antropólogos y sociólogos han seguido el consejo de Weber y, en general, han hecho objeto único de estudio a la forma racionalizada del carisma institucionalizado. Clifford GEERTZ (1983, p. 123), por ejemplo, afirmó que «carisma» se define simplemente «como la sacralidad inherente al poder soberano» (véase también Shils, 1965). Desde este marco de referencia, el frenesí del chamán se contem-

pla como una búsqueda de coherencia y significado, y toda autoridad legítima es carismática. Este enfoque «tiene sentido» porque permite una concentración fructífera en el desarrollo y legitimación de los sistemas de significado culturalmente constituidos, pero fracasa en la medida en que ignora las ambigüedades y compulsiones empíricas del carisma en su forma emocional primigenia.

Los teóricos con inclinaciones psicológicas, en cambio, han concentrado su atención en la estructura de carácter subyacente a la presentación apasionada del yo por el propio carismático y en las razones subyacentes de que el colectivo la encuentre hipnótica (Erikson, 1970; Bion, 1961). Pero si la teoría sociológica tiende a «normalizar» al carisma, el psicoanálisis tiende a «demonizarlo», convirtiendo a los dirigentes y a los dirigidos en neuróticos y psicóticos.

Un modelo más holístico de carisma puede construirse a partir de la obra de los teóricos sociales que valoran sobre todo la intensificación de la emoción y la confusión normalmente precursoras del estado carismático. Éste, precipitado generalmente por una crisis de identidad cultural o personal, puede conducir a que se sienta atracción por un dirigente vital y conspicuo cuyo aspecto sobrehumano deriva en parte de sus insólitas facultades de actor para poner de manifiesto estados emocionales de gran valor cultural; la actuación de este cabecilla refleja y amplifica los deseos de sus seguidores y estimula la fusión en el seno del movimiento carismático que confiere poder (L. Lewis, 1986; Lindholm, 1990; Willner, 1984).

El estudio del carisma ofrece, por tanto, un campo de investigación muy fértil que vincula la cultura, la experiencia personal y la psicología del individuo con el compromiso colectivo y la construcción creativa de nuevos sistemas de significado. *CL. Véase también BIGMAN, CULTOS.*

Otras lecturas Devereux, 1956; Glassman y Swatos, 1986; Kracke, 1978; Lindholm, 1988; Zablocki, 1980.

casta, sociedades de Son aquellas en las que grupos de personas con ocupaciones o características específicas se ordenan jerárquicamente. Los rangos establecidos se basan ostensiblemente en el grado de contaminación implícito en el trabajo asignado a cada casta o en otras características del grupo. La posición del individuo en la escala de castas puede considerarse como recompensa o castigo en relación con su avance espiritual (véase PUREZA/POLUCIÓN).

En la India, la sociedad de castas más famosa (algunos dicen que la única), se encuentran cuatro grandes grupos o *varnas*: los «dos veces nacidos» sacerdotes brahmanes, guerreros kshatriya y mercaderes vaishya, y los «una vez nacidos» campesinos sudra. Por debajo de éstos y oficialmente excluidos del sistema de castas se encuentran los Intocables (los *harijan* de Gandhi o «hijos de Dios», hoy autoproclamados *Dalit* u «oprimidos», que desempeñan los oficios más contaminantes).

Aunque los brahmanes son universalmente reconocidos como la casta espiritualmente menos contaminada, el consenso no es absoluto en lo que se refiere a quién es su representante sumo y por qué. Por ejemplo, los apóstatas pueden reclamar una santidad especial haciendo gala de un ascetismo y una pureza extraordinarios o practicando el canibalismo y la autodegradación o entregándose a la intoxicación y al exceso (J. Parry, 1982; Lynch, 1990).

Más aún, los kshatriya, que tradicionalmente habían sido la clase gobernante, establecieron patrones de valoración para sí mismos para contrarrestar así los asertos de preeminencia de los brahma-

nes (Inden, 1990; Heesterman, 1985). De hecho, Dirks (1987) arguyó que la imagen brahmánica de casta era simplemente un fantasioso desiderátum de los sacerdotes en una atmósfera colonial que favorecía la disyunción entre el poder de la corona y la legitimidad religiosa.

Sin embargo, entre la gente ordinaria, la principal competición entre castas se da en un plano de organización inferior. Todas las *varnas* se dividen en multitudinarios *jatis* o grupos locales endógamos agremiados que constituyen la variopinta fuerza laboral de la sociedad. Estos *jatis* pueden oponer, y de hecho lo hacen, a las mejores posiciones relativas de su colectivo y tratan de ascender de rango a mediante lo que Srinivas (1962) denominó célebremente la «sancritización»: emulando los atributos de las castas superiores. Así, una casta económicamente afortunada puede adoptar hábitos y acceder a ocupaciones menos contaminantes para reclamar en consecuencia una posición superior en el sistema de castas. La aceptación consiguiente varía (F. Bailey 1957), pero demuestra claramente que la movilidad ascendente (y descendente) de rango en el *jati* era mucho más probable antes de que los censos coloniales fijaran de forma inmutable las posiciones de casta en documentos escritos. Las definiciones académicas de casta tampoco son muy sólidas y definen dos posiciones mutuamente excluyentes. La primera es estructural y funcional y considera a la casta como una categoría tipológica comparable en muchos aspectos a las organizaciones jerárquicas comunes. En la misma clave, Gerald Berreman escribió que «un sistema de castas es semejante a una sociedad plural cuyas secciones discretas se jerarquizan verticalmente» (1968, p. 55). Las castas de la India son, pues, análogas a las estructuras sociales de otros lugares con diferenciación social similar, como ocurre con la clasifi-

cación racial norteamericana (Goethals, 1961; Bujra, 1971).

La segunda escuela entiende que las castas de la India no son sino un mundo totalmente simbólico, singular y cerrado, que no puede compararse con otros sistemas. La mayoría de autores de esta línea de pensamiento convendrían con la definición clásica de Bougle en el sentido de que «el espíritu de casta reúne las tres tendencias siguientes: repulsión, jerarquía y especialización hereditaria» (1971, p. 9). Las controversias al respecto giran en torno a cuál de estos aspectos es el predominante.

Dumont, el más conocido teórico de la escala simbólica, basó su interpretación de casta en los atributos de jerarquía y repulsión. En su libro *Homo hierarchicus* (1970) se centró en la rigidez de las posiciones de casta en uno y otro extremo del espectro jerárquico (brahmanes e intocables) y en la radical oposición en el pensamiento hindú entre categorías de poder y categorías de posición. LEACH, por su parte, subrayó la prioridad de la especialización hereditaria; diagnosticó el sistema de tal modo que «cada casta, no meramente la elite encumbrada, posee sus "privilegios" especiales» (1960a, p. 7).

Algo diferente fue el enfoque de Marriott e Inden, quienes postularon un monismo indígena basado en el supuesto de que en una sociedad de castas «todos los seres vivos se diferencian en géneros o clases, cada una de las cuales se cree poseedora de una sustancia definitoria» (1974, p. 983). Estas sustancias, expone la teoría, están constituidas por transacciones varias, en particular por intercambios de comida. Marriott e Inden pudieron componer así ordinogramas que sitúan todos los grupos diferentes de la India en este paradigma.

La dificultad de una teoría interpretativa reside en el puesto de un no hindú dentro del sistema de castas. Por ejemplo, los

musulmanes, que constituyen aproximadamente el 12 por ciento de la población de la India, proclaman la igualdad de todos los creyentes y niegan la validez de estas nociones de contaminación (Lindholm, 1986). El problema de acomodar a estos no creyentes en el seno de la sociedad de castas no es meramente académico, como revelan estremecedoramente las actuales luchas sectarias. CI.

Véase también SOCIEDADES PLURALES, RAZA.

Otras lecturas Berreman, 1979; Beteille, 1965; Klass, 1980; Marglin, 1985; Marriott, 1990.

CAZA Proceso de captura y muerte de animales no domésticos para la subsistencia, el vestido y otros usos. Constituye un complejo comportamental que requiere de muchas habilidades, como la programación (aprendizaje de una gran variedad de técnicas), la percepción (interpretación de signos visuales), el acecho, la inmovilización, la muerte y la captura (W. Laughlin, 1968).

Tipos de caza

Cabe distinguir varias formas en el método cinegético:

1. Carroñería, consistente en la recolección de cadáveres de animales, que no siendo estrictamente caza, es considerada por algunos analistas como un paso intermedio hacia la adopción de ésta propiamente dicha, por parte de los protohomínidos.
2. Caza móvil, que implica el seguimiento, persecución, acecho y lesión de la presa individual con captura y muerte consiguientes. Es probablemente el método cinegético más común.
3. Caza móvil en grupo con objeto de conducir a la presa hacia un punto dado: una sucesión de redes, un barranco cerrado o un precipicio donde pueda ser capturada o muerta en gran número. Un

ejemplo notable es el de los célebres saltos de búfalo del Oeste norteamericano.

4. La caza de apostadero, en la cual cazadores estacionarios esperan ocultos a que la presa acuda a un bebedero batido desde su posición. Se combina a menudo con la caza en grupo cuando el cazador empuja a la presa en dirección de los apostados.

5. La caza con trampa u hoyo de caída se sirve de cebos dispuestos a lo largo del trayecto recorrido por la presa con inspección periódica de aquéllos.

6. La PESCA representa una forma de caza en la que las técnicas de uso terrestre se adaptan a los escenarios fluviales, lacustres o marítimos. Suele considerarse una categoría subsistencial distinta, pero la pesca con venablo en particular requiere aptitudes similares a las de la caza móvil en grupo.

7. La caza marítima de focas, morsas y ballenas desde botes se parece mucho a la terrestre móvil en cuanto a técnica, salvo en que el arpón debe llevar cabos que permitan el arrastre de la pieza cobrada hasta el bote captor o la orilla. Ha constituido una fuente principal de subsistencia en las latitudes marítimas septentrionales.

Caza y sociedad

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la caza (y la recolección) han constituido el modo de subsistencia universal de los homínidos y sus sucesores humanos. Si es posible hablar de la naturaleza humana, cualquiera que sea su definición, se forjó en nuestro patrimonio común como cazadores-recolectores. Por ejemplo, la caza es una actividad estrechamente vinculada al GÉNERO, siendo el masculino el que la practica en más del 90 por ciento de los casos. Sin embargo, la asociación de la caza con la GUERRA y la agresividad masculina es mucho más compleja y los argumentos que las vinculan debieran analizarse con gran cautela.

En la actualidad hay pueblos cazadores sólo en unas pocas áreas aisladas, pero aún en 1500 un tercio del globo habitable estaba ocupado por pueblos no agricultores. Entre los nómadas contemporáneos, la aportación de la actividad cinegética a la DIETA varía notablemente desde un mínimo del 20 por ciento entre los recolectores tropicales a más del 80 por ciento en las latitudes árticas.

La caza sigue siendo una importante fuente de subsistencia en las sociedades posrecolectoras (categoría que comprende a toda la humanidad). En algunas partes del Estados Unidos rural y en Canadá, en Terranova por ejemplo (P. Smith, 1990), así como en Carolina del Norte (S. Marks, 1991), la caza puede suministrar todavía hasta el 25 por ciento de la provisión alimentaria de la unidad doméstica. En Europa moderna, la caza es un importante marcador social: prestigioso pasatiempo entre los muy ricos, que organizaban partidas de cazas de zorros y batidas de ánades; y actividad subsistencial para los muy pobres, que habían de arrostrar las incursiones «furtivas» para sobrevivir. En la América del Norte contemporánea no aborigen, la caza ha pasado a ser un marcador de machismo y de solidaridad masculina entre la clase trabajadora tanto urbana como rural.

Filósofos y escritores como Robert Ardrey (1976) y Konrad Lorenz (1966) han reflexionado sobre el significado más profundo de la caza en el proceso de la hominización, y sobre de qué manera la violencia inherente al acto de dar muerte puede vincularse con la propensión humana a la agresión interpersonal y la guerra. Sin embargo, cuando pueblos cazadores como los cree, los bosquimanos y los aborígenes australianos son preguntados al respecto, responden que no consideran la caza como un acto de VIOLENCIA, sino como algo sumamente instrumental que requiere frialdad de ánimo y una preparación cui-

dadosa. Presentan una actitud de reverencia, no de hostilidad, hacia la presa. Esto ha llevado a otros a considerar el papel de lo sagrado en la caza y sus vínculos con el ritual del SACRIFICIO (W. Smith, 1889; C. Martin, 1978), tema abordado por José Ortega y Gasset en *Meditaciones sobre la caza* (1972). RiL

cazadores de cabezas Se dice de aquellos pueblos que practican la decapitación de sus enemigos, cuya cabeza conservan. Se han localizado en las Américas, Asia y Europa, pero los motivos de la práctica y el tratamiento respectivo de las cabezas varían. En el curso de las guerras interétnicas del siglo XIX en los Balcanes, los hombres exhibían las cabezas de sus enemigos en el cinto como prueba de valor (Durham, 1923). Los ilongot de las Filipinas dejaban las cabezas de sus víctimas en el campo de batalla, aduciendo que así se aliviaban del «peso» de la afrenta (R. Rosaldo, 1980, pp. 140-142). En Papúa Nueva Guinea, los marind anim coleccionaban cabezas para, dice la leyenda oral, reponer su inventario de nombres personales; en Borneo, en cambio, la obtención de nuevas cabezas daba lugar a importantes festivales con revitalización consiguiente de la comunidad. Los jíbaros del Ecuador conservaban sólo el cuero cabelludo y los tejidos de la cara para producir sus famosas cabezas reducidas, mientras que los antiguos escitas de la región del mar Negro usaban la bóveda craneana del enemigo como vaso para libaciones (Herodoto 1987 [440 a.C.], pp. 4-65). La práctica de los indios de América del Norte de hacerse con el cuero cabelludo del enemigo puede verse como una variante de estas prácticas de decapitación (Axtell, 1981a).

La variedad de creencias y prácticas relativas a la decapitación vetan las explicaciones universales. La teoría más generalizada señala a una especie de «sus-

tancia anímica» alienable concentrada en la cabeza. La idea fue primeramente aplicada a los toraja de Sulawesi, que asocian la posesión de cráneos con un aumento de la fertilidad y de la productividad agrícola. Pero el concepto subyacente no es propio de los indígenas y su naturaleza cuasi filosófica es una expresión de nuestras ideas de causalidad más que de las suyas (Needham, 1983). Las explicaciones ecológicas han atribuido a la caza de cabezas la función de aliviar la densidad poblacional. Los últimos enfoques han destacado la práctica como VIOLENCIA trivializada relacionada con el SACRIFICIO, han tratado de encontrar interpretaciones culturalmente específicas y han tenido en cuenta los persistentes temores que despierta para explicar la importancia que sigue otorgándole el mundo moderno. PM

Véase también GUERRA.

Otras lecturas Hoskins, 1996; R. Rosaldo, 1980; Vayda, 1969a.

cazadores-recolectores Véase RECOLECTORES.

chamán, chamanismo La voz «chamán» deriva de la palabra siberiana tungusí «saman», que significa «conocer a través del éxtasis» (Shirokogoroff, 1935). Como «técnico de lo sagrado» (por usar la famosa frase de Mircea Eliade), el chamán es la figura carismática por antonomasia, que encarna en su persona a los espíritus e inspira la admiración y veneración de la congregación. Como escribió Weston La Barre (1970, p. 108), «la diferencia real entre un chamán y un sacerdote es dónde se encuentra el dios, dentro o fuera». Entendido en su sentido más amplio como corporeización de la divinidad, el chamanismo bien puede ser la RELIGIÓN paradigmática arcaica.

Sin embargo, prosiguen las controversias sobre qué categoría exacta atribuir al

chamán. ¿Se distingue el éxtasis del chamanismo de la posesión por un espíritu, como ocurre en los rituales del vudú? ¿Requiere el chamanismo un viaje mágico al mundo de los espíritus? ¿Ha de darse cuenta el chamán de lo que ocurre en el transcurso del trance? ¿Necesita el chamán un espíritu tutelar? En cualquier caso, el aspecto central del chamanismo es la manifestación pública del TRANCE extático.

Típicamente, los chamanes no eligen su ocupación voluntariamente, sino que más bien son «llamados» por ESPÍRITUS que llevan al iniciado a ámbitos de intensas y a veces terribles sensaciones de sufrimiento personal, poderosa emoción y desintegración de la propia identidad. La ferocidad de la fase de iniciación varía entre individuos y culturas, pero a menudo se dice que los espíritus se adueñan de los iniciados, los evisceran y los fragmentan en mínimas porciones.

Durante el estadio de iniciación, bajo la amenaza de desintegración, los iniciados parecen presentar graves trastornos mentales. Después el chamán puede seguir comportándose de manera extraña; así, la salud mental de los chamanes ha sido tema candente de debate antropológico (véase Winkelman, 1986, para un análisis general).

Sea cual sea el estado mental del chamán, su «singularidad» es en general muy estereotipada. A menudo implica TRAVESTISMO, que gráficamente simboliza el estado «fronterizo» del practicante, aunque ello no implique necesariamente homosexualidad, como tampoco implica locura una expresión habitualmente abstracta (Czaplicka, 1914, pp. 243-255).

Más aún, en toda cultura con chamanismo, las propias gentes distinguen entre el estado mental auténtico del chamán y la locura. En términos generales, ésta (a menudo definida culturalmente como posesión por los espíritus) se entiende

precursora del don chamánico; sin embargo, a diferencia del loco, el chamán aprende a dominar los espíritus que lo poseen y entra y sale de este estado de disociación a voluntad (Noll, 1983). El chamán es, pues, una figura curiosamente dividida, a la vez apresada por el trance y libre de éste; es un actor consciente y, simultáneamente, un participante extasiado. El grado de fraude implícito en el acto sigue siendo materia de debate. Pero aun con el uso de añagazas para intensificar el pasmo de la audiencia, hay cierto consenso en que los «mejores» chamanes acceden ciertamente a un estado de consciencia alterado en el ejercicio de su ministerio.

La transformación en chamán es, pues, una traslación desde una fase de iniciación con desintegración de la identidad, a través de una autorreconstrucción dolorosa que lleva a un renacer como oficiante transformado capaz de controlar y revelar los potentes espíritus que fragmentan a otras almas más débiles (véase I. Lewis, 1971, con referencia a esta formulación). Los poderes que adquiere el chamán gracias a este control sobre los espíritus clásicos incluyen a menudo la facultad de leer mentes y ver desde la distancia, el poder de la visión radiográfica, y capacidades mágicas de sanación (y producción) de enfermedades, así como predecir el futuro y abandonar el cuerpo físico propio para unirse con un espíritu familiar en el mundo animal. La épica batalla para alcanzar estos poderes constituye la base de la sesión chamánica, que LÉVI-STRAUSS (1963a, p. ix) caracterizó como una especie de «abreacción» que espectacularmente recapitula la experiencia iniciatoria original de desintegración y reintegración del chamán. Una vez efectuado el viaje mítico al mundo de los espíritus y demostrado poderes de transfiguración y trascendencia de la muerte, el chamán regresa

triumfante dotado de poderes de sanación mágicos (véase Grim, 1983, para relatos representativos). Todo ello ocurre en un contexto colectivo enormemente teatral donde «la audiencia consiste al mismo tiempo en actores y participantes» (Shirokogoroff, 1935, p. 33). Aunque las grandes religiones de Asia y las Américas pueden haber tenido sus raíces en el trance chamánico (Chang, 1983), no deja de ser cierto que la expresión pública de la posesión chamánica es menos aceptable a medida que la sociedad se hace más compleja e intolerante de los estados de consciencia alterados potencialmente subversivos (Bourguignon, 1968; Lindholm, 1990). En estas circunstancias, el chamanismo es marginalizado, sus oponentes femeninas adquieren más notoriedad (Ohnuki-Tierney, 1980) y el chamán local es a menudo condenado por BRUJO. Por otra parte, los sometidos indefensos pueden ver al chamán-brujo como profeta mesiánico inspirador de rebelión (I. Lewis, 1971). Por tanto, el chamanismo puede tener un papel crucial tanto desde el punto de

vista político como espiritual. CL Véase también CARISMA, ADIVINACIÓN, ETNOBOTÁNICA, SISTEMAS MÉDICOS. Otras lecturas Balzer, 1990; Bogoras, 1904; Devereux, 1963; Dioszegi y Hoppal, 1978; Erdsman, 1957; Harner, 1980; I. Lewis, 1986; W. Park, 1938; L. Peters, 1982.

Chayanov, pendiente de Describe las variaciones en el uso de la mano de obra en dos sistemas agrícolas diferentes, donde la mano de obra escasea con respecto a la tierra disponible. Un verdadero hito en el conocimiento del uso de la fuerza laboral en tales sistemas fue la divulgación, que debemos a Sahlén (1971, 1972), de la obra del economista ruso de principios del siglo XX A.V. Chayanov.

Chayanov (1966) señaló que el uso de mano de obra en las sociedades ricas en tierra y pobres en recursos humanos varía de acuerdo con las demandas impuestas por la estructura demográfica de la economía productiva. Las economías con cocientes de consumo-producción más altos (y más onerosos) presentarán una

mayor proporción de mano de obra activa que aquellas con cocientes más bajos (y menos onerosos). El uso de los recursos humanos en uno u otro tipo de economía viene determinado por el mismo factor: la intersección de las curvas de aprovechamiento y desaprovechamiento, respectivamente, de la propia fuerza laboral. A mayor cociente de consumidores frente a productores, mayor será el aprovechamiento de producto adicional y menor el despilfarro de la mano de obra extra. Gráficamente representada, esta relación se ha dado en llamar la «pendiente de Chayanov» (véase figura 1). Los antropólogos han hecho uso (y abuso) de la pendiente de Chayanov en el análisis de todo tipo de sociedades, pero su máxima potencia explicativa se da en el análisis de las comunidades contemporáneas basadas en el laboreo de ARRASAMIENTO (Dove, 1984). MRDyML Véase también AGRICULTURA. Otras lecturas Durrenberg, 1984; Netting, 1993.

ciclo de desarrollo Se denomina cambio cíclico a los cursos regulares y repetitivos de crecimiento, declive y reactivación. El concepto de ciclo de desarrollo aplica la metáfora biológica del ciclo vital a grupos más que a individuos. Algunos grupos de todas las sociedades se consideran constituyentes permanentes (grupos incorporados); otros se entienden como efímeros. Por definición, todos los fenómenos efímeros deben seguir un curso de fundación, realización y desaparición, y el ciclo de desarrollo podría aplicarse a cualquiera de estas vías predecibles. En la práctica, la unidad efímera más importante sujeta al ciclo de desarrollo es la del CICLO DOMÉSTICO. Éstos se fundan (generalmente mediante el matrimonio), crecen con el nacimiento de los niños y la incorporación de otros allegados dependientes y se disper-

san por casamiento a su vez de los hijos y muerte de la generación mayor. Todas las sociedades presentan en este sentido un modelo similar de crecimiento y declive en estas líneas, cuyos hitos definitivos son a menudo ritualmente marcados, y en general diferentes de una a otra. Una innovación teórica importante en la antropología estructural-funcional británica, en particular por vía del trabajo de Jack Goodie y Meyer FORTES (1958), fue distinguir entre el campo doméstico de los grupos efímeros y el campo político-legal de los grupos permanentes y postular que el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos se regía por estructuras permanentes (véase FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO). La variación en el curso del desarrollo del grupo doméstico de una sociedad a otra se explicaría por las diferencias existentes entre las estructuras que respectivamente las comprenden. JIG

ciclo de vida Conjunto de etapas y roles por los que debe pasar la persona en el curso normal de su biografía y modo en que la cultura regula el crecimiento y el cambio humanos. En el ciclo de vida biológica cada nueva fase se señala por cambios en el organismo individual. El cambio corporal puede constituir un criterio de paso al estadio siguiente, pero el principal es cuán presto está el actor a asumir nuevos papeles en el drama social. La madurez sexual por sí misma no capacita al hombre para el matrimonio en muchas sociedades, sino que también debe haber demostrado su capacidad para sostener una UNIDAD DOMÉSTICA. El universo cultural se construye sobre la persona como actor social. Como dijo Jules Henry (1973), el peso social de las gentes se mide por su «capacidad de ser echadas de menos». El término «ciclo de vida» se extiende vagamente a otras secuencias repetitivas

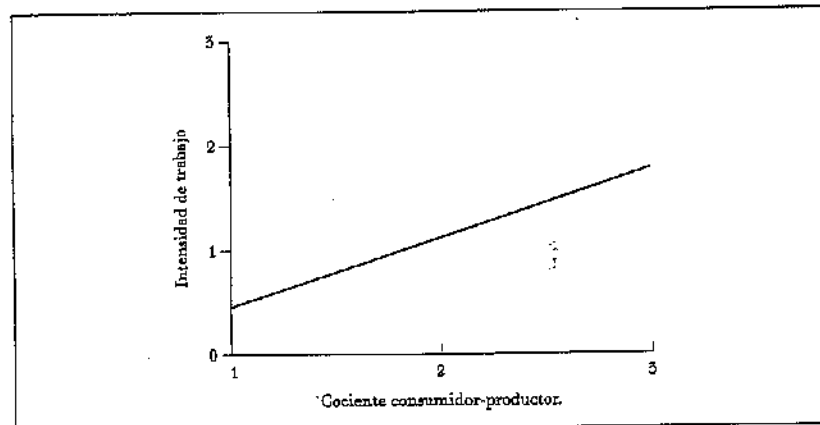


Figura 1. Pendiente de Chayanov para agricultores de Borneo.

del quehacer humano. Ejemplos al respecto son el ciclo de vida familiar o CICLO DE DESARROLLO, el de las modas, y las teorías sobre ciclos de vida del ascenso y declive de las grandes civilizaciones. Estos ciclos pueden carecer de conexión obvia con el proceso biológico, pero las visiones de una «economía madura» o una «civilización senescente» pueden ser retóricamente seductoras.

Los esquemas culturales ayudan a hacer la acción social más previsible al designar secuencias de roles y momentos de promoción en ellos como naturales o deseables. Por ejemplo, los miembros de una sociedad pueden juzgar fácilmente cuándo, según las reglas locales, una persona ha contraído un «matrimonio tardío» o sufrido una «muerte prematura». En la realidad, pocas personas culminarán la carrera: algunas no vivirán lo suficiente para cumplir todas las etapas; otras no serán promovidas en el momento oportuno o se revelarán incapaces de satisfacer el rol esperado. Pero al aportar una visión de normalidad, estos esquemas amortiguan las olas turbulentas de los individuos en progresión a través del sistema.

Estos programas de tiempo limitan nuestra conducta como personas, pero también constituyen un recurso. Nos presionan a avanzar «con el tiempo». Cuando los japoneses hablan del momento de casarse, por ejemplo, pueden referirse chuscamente a las mujeres como «tartas de Navidad» y a los hombres como «potaje de Año Nuevo», sobras pasadas si no se han casado a los veinticinco y treinta y un años respectivamente. Pero estos programas temporales son a la vez prometedores y ominosos. Sugieren que aquellos que crecen y maduran correctamente se verán recompensados con un ciclo completo de experiencia humana que culmine en la sabiduría y se cierra con la muerte en edad provechosa.

Los esquemas culturales difieren en los

términos usados para definir la totalidad del ciclo vital. En algunos es sólo una moderada curva de cambio; en otros es un círculo completo que se cierra, por tanto, en sí mismo; y en unos terceros, por ejemplo, incluso un eterno reciclaje de la sustancia humana en un continuo proceso de REENCARNACIÓN. También difieren en la definición de «vida». Los más reconocen a la persona como entidad social desde algún tiempo antes de nacer hasta bastante más allá de la MUERTE. En el lenguaje popular de Estados Unidos, la vida discurre «desde la cuna hasta la tumba». Sin embargo, algunos fetos, cadáveres y poseedores de PROPIEDAD muertos constituyen entidades sociales en el sistema legal estadounidense. Puede que no sean personas «plenas», pero sí dotadas de derechos particulares aceptados por otros o por el estado. El momento en que termina o empieza la vida puede ser un tema amargamente controvertido, como se aprecia en las polémicas actuales sobre el aborto y la eutanasia.

Los antropólogos han hecho uso desde hace mucho tiempo de esquemas de ciclo de vida para describir sistemas culturales que les permitieran fijar cronológicamente los eventos humanos. Los informes etnográficos incluyen rutinariamente un esbozo de la tabla cronológica ideal, y a veces de sus variantes para hombres y mujeres, para las élites y para la gente corriente. Sin embargo, las investigaciones y análisis más profundos solían limitarse a dos tópicos: los RITOS DE PASO (en particular en los trabajos de Victor TURNER [1969] y Arnold van GENNEP [1960]) y la SOCIALIZACIÓN. Pese a sus logros, ambas líneas de investigación han comparido el sesgo del proceso humano inherente a la definición del ciclo de vida como marco de tratamiento normativo.

Hacia 1970, los antropólogos iban desprendiéndose ya de este enfoque tan es-

trecho de las realidades de la vida. Desde entonces se ha abierto un nuevo objetivo de investigación del curso vital de la biografía humana (Plath, 1987), y en este propósito se les suman estudiosos de una modalidad particular de las ciencias sociales y médicas (Lock, 1991). A esta novedosa área de interés se aplica el término «estudios del curso de la vida» a fin de indicar que el crecimiento, el ENVEJECIMIENTO y la salud son fenómenos fluidos que no pueden explicarse con una única secuencia lineal de estadios (Hagestad, 1990). Incluso una sociedad supuestamente «simple» presenta una serie de «cronologías» diversas que interaccionan de modo contingente (A. Moore, 1973; Roth, 1963).

En nuestra época, la antropología va abandonando su visión lineal de la ontogenia humana, un proceso muy parecido al que en pleno siglo XX cuestionó su visión lineal de la filogenia humana.

DWP

Otras lecturas: Myerhoff, 1978; Myerhoff y Simic, 1978; Plath, 1980.

ciclo doméstico El grupo doméstico es la unidad más importante en toda sociedad donde se aplica la idea de ciclo de desarrollo. «Doméstico» deriva del latín *domus* y hace referencia a la casa, una unidad en cuyo seno nacen continuamente las generaciones, crecen hasta la edad adulta y son reemplazadas por sus hijos. Cuanto menor es el grupo social, tanto más obvio es el modelo cíclico vinculado al ciclo vital humano. Las familias nucleares contienen sólo dos generaciones: se fundan por matrimonio, crecen con el nacimiento de los hijos, menguan con el casamiento de éstos y desaparecen como grupos sociales con la muerte de uno de los esposos. Las familias ampliadas siguen pautas más complejas, donde los hijos casados permanecen en la unidad hasta su partida final, a

menudo mucho después de la muerte de la generación mayor. Las grandes unidades parentelares no suelen presentar modelos cíclicos de crecimiento y declive porque sus miembros se renuevan continuamente. Todas las sociedades muestran modelos culturales de crecimiento y cambio del grupo doméstico fundamentados en las instituciones. Todos los individuos saben cómo debe vivirse el ciclo prescrito.

Las principales razones para considerar el modelo cíclico de crecimiento en el estudio de los grupos domésticos reside en que los trabajos de campo describen la gran variedad de los grupos en un momento dado. Por consiguiente, hemos de ser capaces de diferenciar entre grupos que se encuentran en estadios distintos del ciclo de aquellos que difieren en tamaño y composición porque existen en condiciones diferentes de posición y opulencia social. JIG

Véase también CICLO DE DESARROLLO, SUCECIÓN.

ciencia Véase TECNOLOGÍA.

circuncisión (Literalmente, «corte alrededor».) Es un término que se aplica sobre todo a la circuncisión masculina, práctica cultural y religiosa muy extendida de escisión total o parcial del prepucio dejando expuesto el glande. Los musulmanes y los judíos consideran generalmente la circuncisión un precepto religioso correspondientemente celebrado tanto si se efectúa ritualmente —por ejemplo, la ceremonia del *Brit Milah* de los judíos en el octavo día tras el nacimiento— como si tiene lugar más adelante, en plena infancia o a raíz de la conversión religiosa. Muchos norteamericanos y algunos europeos y africanos que no son ni musulmanes ni judíos la practican con los niños, por lo común al nacer, por conformidad con la tradición. Mu-

chos la creen beneficiosa para la salud y la higiene, aunque las autoridades médicas suelen oponerse a ella por entender que entraña un riesgo innecesario.

En algunas culturas aborígenes africanas y australianas, esta cirugía genital masculina ha formado parte del rito de paso a la virilidad adulta. La subincisión—corte practicado a lo largo de la cara inferior del pene, ensanchamiento de éste, a menudo lesionando la uretra—ha sido practicada a veces en Australia, mientras que la superincisión—corte a lo largo de la cara dorsal del prepucio—ha sido común en algunas culturas de las islas del Pacífico. La circuncisión femenina es un eufemismo muy difundido para indicar varios tipos de cirugía genital femenina tradicional. Corriente en el África occidental, sahariana y nororiental, también ha sido documentada en algunos pueblos del sureste asiático y en las Américas (Toubia, 1993, p. 5). En América del Norte incluso llegó a prescribirse a principios del siglo XX como forma de tratamiento contra la masturbación. En las culturas donde esta cirugía se practica de manera general suele aplicarse bien a niñas muy jóvenes (por ejemplo, la edad de cinco a siete años es la norma entre los árabes sudaneses), bien en adolescentes como rito de paso previo al matrimonio (como ocurre entre los masai y los gikuyu en Kenia) (Davison, 1989).

La modalidad menos lesiva de la circuncisión femenina consiste en la ablación del prepucio clitorico, comparable a la circuncisión masculina, acompañada a menudo de un recorte o ablación parcial del propio clitoris. Cuando la ablación es total se dice «clitoridectomía», y «excisión» cuando a ésta se suma la ablación de los tejidos adyacentes del prepucio y los labios.

La forma más grave y cruenta de la circuncisión femenina es la infibulación (o «circuncisión faraónica», en reconoci-

miento de su supuesto origen en las antiguas culturas nilóticas). El clitoris, el prepucio, los labios menores y gran parte de los mayores son excindidos y la abertura practicada es seguidamente ocluida transversalmente a la vagina uniendo los tejidos de ambos lados. Curada la herida, el tejido cicatricial bloquea la abertura salvo por un mínimo orificio único conservado mediante la inserción de un pequeño objeto, un fino tallo o paja, que permite el paso de la orina y el flujo menstrual. También se practican algunas formas intermedias con excisión de menos tejido y la consiguiente ampliación del orificio de salida (Abdalla, 1982).

Las consecuencias para la salud pueden ser muy graves. El acto quirúrgico en sí mismo puede causar intenso dolor a las muchachas, hemorragia y a menudo conmoción, con retención de orina, infecciones y septicemia. Si se practica la infibulación no es raro que el tejido cicatricial obstruya el paso de la menstruación o dificulte en extremo la primera cópula. La infibulación dificulta igualmente el parto, que sólo puede llevarse a término mediante una nueva incisión de urgencia. Esta circunstancia puede ocasionar fistulas vesicovaginales, complicación grave con necrosis tisular y apertura antinatural entre la vagina y otras estructuras internas. Logrado el parto, suele practicarse la reinfibulación. No ha de sorprender que la costumbre sea causa de graves efectos psicológicos (El Dareer, 1982).

En reconocimiento de la peligrosidad de estas cirugías se ha acuñado el término de «mutilación genital femenina».

Las razones aducidas para justificar la circuncisión femenina varían de una cultura a otra y no se asocian con ninguna tradición religiosa única. En África, por ejemplo, ha sido practicada por musulmanes, cristianos, judíos y seguidores de

otras culturas religiosas. Aunque la mayoría de los musulmanes no la practican e incluso se oponen a ella por contraria a los preceptos islámicos, muchos musulmanes del África nororiental creen que en sus formas más leves es aceptable, basándose al efecto en la interpretación de algunas enseñanzas atribuidas a Mahoma. Dado que las tradiciones del Profeta reciben el nombre de *sunna*, a estas formas leves se las da en llamar «circuncisión *sunna*» (Gruenbaum, 1991).

Otras explicaciones culturales de la práctica incluyen la preservación de la virginidad (reduciendo el deseo sexual y obstaculizando la penetración), la belleza (adecuación a la estética cultural), la limpieza, la purificación (árabe *tahur*), la identidad sexual (eliminación de las partes «masculinas») y la garantía de placer sexual del hombre.

Los esfuerzos en la educación sanitaria pública para modificar o eliminar esta clase de cirugía han ganado relevancia en años recientes (Koso-Thomas, 1987).

EG

Otras lecturas Hosken, 1993; Paige y Paige, 1981.

clanes Grupos de descendencia unilineal que vinculan a una serie de colectivos descendientes de un antepasado teóricamente común cuya genealogía con frecuencia no se recuerda o es puramente mitológica. Así, los miembros de un clan pueden compartir un nombre o antepasado común con el que se suponen emparentados y, no obstante, ser incapaces de definir los vínculos entre los linajes componentes. Los clanes son a menudo exógamos y los que ocupan una región determinada pueden funcionar como unidades políticas territoriales. *Matriclán* es el que se organiza sobre una base de descendencia matrilineal; *patrclán*, conforme a descendencia patrilineal. Alternativamente, el término se aplica para

distinguir las grandes unidades de las más pequeñas, donde los nexos genealógicos se recuerdan y pueden ser definidos (creando técnicamente un sistema de estirpe extensa y única), en el que los linajes de orden superior son funcionalmente equivalentes a los clanes. MR

clase Las clases sociales constituyen divisiones de orden mayor de las SOCIEDADES COMPLEJAS, y sus miembros poseen diversas medidas de riqueza, poder y prestigio, derivados de su posición respectiva en la DIVISIÓN DEL TRABAJO. Aunque la «clase» es uno de los conceptos más poderosos al alcance de los estudiosos de las sociedades grandes y complejas, también es uno de los menos uniformes en su significado y uso.

La voz fue acuñada en la época de las transformaciones sociales asociadas al crecimiento del CAPITALISMO industrial; su significado ha sido profundamente influido por el trabajo de Karl Marx, quien formuló un modelo de desarrollo que reflejaba los modelos emergentes de una estructura de clase simplificada a medida que las sociedades progresaban hacia un modo universal de organización social impuesto por el capitalismo burgués en expansión por todo el mundo. Aunque Marx escribió poco específicamente sobre clases, su esquema secuencial general de las épocas caracterizadas por amos y esclavos, señores y siervos, burgueses y proletariado ha tenido gran influencia en los antropólogos. Max Weber aceptó muchas de las ideas de Marx acerca de la propagación global de la MODERNIZACIÓN basada en el progreso tecnológico, pero puso los cimientos de la contribución de la antropología a la interpretación de clase como reconociendo que las sociedades se «insertan» diferencialmente en el SISTEMA MUNDIAL (véase TEORÍA DEL S. M.) emergente, y también que la dimensión cultural, o ideológica,

de las relaciones de clase es más importante de lo que en general se supone, menos fácil de comprender y que posee una capacidad transformadora que complementa, y a veces supera, la del cambio tecnológico.

El enfoque aplicado al estudio de las clases depende de los supuestos teóricos muy generales del investigador. Los estudios primariamente dedicados a cómo se cohesionan las sociedades y persisten así en el tiempo suelen tratar en general a las clases como resultado de la distribución normal de las actividades funcionales necesarias para garantizar la operación del sistema social. Este enfoque se considera óptimamente bajo el epígrafe de **ESTRATIFICACIÓN social**. Si el punto de atención teórico lo constituyen más bien los procesos de cambio, como en los escritos de Marx, las clases emergentes se consideran fruto de cambios en los procesos de producción, introduciendo así potenciales conflictos entre las jerarquías políticas y de posición social establecidas. Sin embargo, para que estos conflictos se articulen políticamente hace falta la emergencia de una conciencia de intereses comunes y destino unitario entre los miembros de cada clase, situación que hace aflorar una nueva dimensión en el estudio de las clases.

Los antropólogos influidos por Marx han destacado primariamente las estructuras sociales y culturales surgidas de las relaciones económicas, o **MODOS DE PRODUCCIÓN**, y han identificado las clases en términos de su posición en estos procesos. Siguiendo una secuencia evolutiva, las clases emergen a medida que los modos de producción se hacen más complejos. Así, se ha prestado gran atención a los campesinos, terratenientes y jornaleros sin tierra en las sociedades preindustriales y han abundado los intentos por identificar las principales características del modo de vida, o **CULTURA**, de cada clase,

determinada por su relación con los medios de producción. Unos pocos antropólogos han intentado aplicar el concepto marxiano de clase directamente a las sociedades precapitalistas (Terray, 1975); pero, en su más amplio sentido, los estudios de la formación de clases en un sistema mundial emergente tratan de identificar las secuencias de desarrollo en las regiones periféricas que corresponden a los que tuvieron lugar a medida que el capitalismo prosperaba en las áreas nucleares de Europa y América del Norte (E. Wolf, 1982). Dos ejemplos excelentes de estudios antropológicos que interpretan la historia, la estructura social y la cultura locales en términos del desarrollo de un modo de producción y de sistema de clases únicos de alcance mundial, aunque con algunas adaptaciones a las condiciones locales, son los de Gough (1981) en India y de Vincent (1982) en África oriental.

Un volumen creciente de trabajo antropológico estudia grupos particulares en las sociedades industrializadas o en curso de industrialización, concentrándose en las clases más bajas o trabajadoras, o en las características sociales y culturales supuestamente producidas por la **POBREZA**. Estos estudios se transforman a menudo en descripciones de **SUBCULTURAS**, concebidas ya como emergencia localizada de modos de producción particulares, ya como unión o agrupación de tradiciones étnicas con adaptaciones clasistas. Sin embargo, algunos antropólogos han sido sensibles a las diferencias de clase y las correlaciones culturales en vecindades raciales o étnicas (Hannerz, 1969). Los métodos de estudio antropológico que implican un contacto continuo y de primera mano a lo largo de un tiempo prolongado han producido análisis detallados que complican las teorías más abstractas de la estructura de las clases y su motivación económica. En el plano local

es frecuente dar con facciones de clase, estratos intermedios y actores indeterminados que no se ubican clara y fácilmente en las categorías de clase más generales, pero que se traducen en una rica tessitura de acción social. Los estudios precursores de W. Lloyd Warner (1941-1959) y sus colaboradores, hoy injustamente ignorados, intentaron un análisis multifactorial de la vida social de una población norteamericana haciendo de la clase el principio interpretativo central y prestando especial atención a las dimensiones simbólicas, y también materiales, de las relaciones entre clases. Aunque algunos antropólogos pueden considerar todavía las creencias, el ritual y las prácticas consuetudinarias similares como meros epifenómenos de las relaciones económicas y políticas, en la actualidad es más corriente atribuir a la cultura y a la ideología un importante papel en todo proceso de acción social. Se inaugura así un espacio considerablemente más amplio para el estudio antropológico de las clases y lo hace complementario de los estudios macrosociológicos de estructuras objetivo a gran escala (Bourdieu, 1990).

La inestabilidad que a menudo sigue al fin del **COLONIALISMO** ha presentado nuevos retos a los antropólogos y ha estimulado numerosos análisis retrospectivos de las sociedades coloniales como base de los estudios contemporáneos. Los análisis de clase han competido con frecuencia con modelos de **SOCIEDADES PLURALES**. En otras palabras, el orden jerárquico de las sociedades coloniales y poscoloniales ha sido considerado por los pluralistas como fruto de las características culturales y a menudo raciales de los diversos elementos de la población incorporados al estado colonial, naturalmente con los representantes del poder colonial en las posiciones dominantes (L. Kuper y Smith, 1969). El análisis de cla-

se, en cambio, lleva primariamente su atención al modo de producción explotador inherente al estado colonial y la estructura de clases resultante. Una parte integral de este modo de producción es una forma de dominación ideológica donde la evaluación diferencial de raza y cultura adquiere especial relieve. No obstante, estos modelos hipergeneralizados abren gradualmente paso a análisis más finos del proceso social donde la dominación y el conflicto de clases experimentan una inflexión por mor de una diversidad de factores culturales e ideológicos (F. Cooper y Stoler, 1989). El trabajo de June Nash, iniciado con sus estudios de los mineros bolivianos del estaño (1979), ha sido notable por su cuidadoso tratamiento de la relación entre el contenido cultural local de la ideología y la conciencia de clase en sus manifestaciones globales y locales.

Algunos de los trabajos más creativos en análisis de clases se han llevado a cabo bajo el epígrafe general de «estudios culturales», cuyo origen se encuentra en la labor desarrollada en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham hacia finales del decenio de 1960. Centrados particularmente en la convergencia de la opresión clasista y racial en Gran Bretaña y en los diversos modos de oponerse a ella, las publicaciones de este centro han ejercido una gran influencia entre los antropólogos activos en situaciones comparables desde Estados Unidos a África del Sur, Iberoamérica y el Caribe (véase Lave *et al.*, 1992, para una detallada revisión de los trabajos de este grupo). **RS**

Otras lecturas Lipset, 1968; R. Smith, 1984; B. Williams, 1989; E. Wright, 1985.

clasificación Es el ordenamiento conceptual de las cosas. La antropología examina la comparabilidad transversal de las clasificaciones entre culturas. La investi-

gación subraya las comparaciones interculturales de campos semánticos como parentesco, color, seres vivientes, raza, enfermedad, leña combustible, cerámica, automóviles, herramientas y tiempo.

El interés por la clasificación nace del campo del parentesco, fundado por L.H. MORGAN (1818-1881). Morgan (1871) propuso dividir las terminologías (o clasificaciones) del parentesco en dos tipos: clasificatorio y descriptivo. Las terminologías clasificatorias, como los SISTEMAS DE PARENTESCO IROQUOSES, fusionaron a los parientes colaterales y lineales bajo términos únicos, de modo, por ejemplo, que el término de referencia para el hermano del padre propio es «padre» y el de la hermana de la madre es «madre». Las terminologías descriptivas, en cambio, no extendían el significado de los parientes lineales a otros colaterales, de modo que «padre» y «madre» hacen referencia únicamente a los progenitores propios. A.L. KROEBER (1909), confundido por la dicotomía de Morgan, afirmó que todas las terminologías de parentesco son en realidad clasificatorias porque en todas las lenguas algunos términos de parentesco se refieren a más de un tipo (un individuo genealógicamente definido). Incluso en las lenguas modernas «tío» denota más de un tipo de parentesco: hermano del padre, hermano de la madre, o marido de la hermana de uno y otra. Kroeber sugirió que las terminologías de parentesco han de ser comparadas desde la perspectiva de atributos distintos, como si el sexo, la generación, la colateralidad o la linealidad pudieran ser identificadas como definitivas de la propia clasificación.

Esta propuesta se considera a menudo la piedra angular del ANÁLISIS COMPONENTIAL que pretende reducir los términos de diferentes lenguas a determinados atributos significativos tanto para los usuarios de aquéllos como para los observadores adiestrados. Se trataba de de-

sarrollar glosarios metalingüísticos para términos populares en campos semánticos con miras a facilitar su traducción exacta. En este sentido, «tío» podía traducirse con más exactitud como «varón colateral de la primera generación ascendente (en relación a ego)». El análisis componential se centró principalmente en la clasificación del parentesco, pero mantuvo una estrecha relación con los estudios dedicados a los fundamentos de las clasificaciones de la realidad en otros campos (D'Andrade, 1995).

Uno de estos campos consideraba los términos para los colores básicos: voces sencillas estrictamente referidas a partes concretas del espectro cromático como «negro», «blanco» y «rojo», por ejemplo. Consideradas durante largo tiempo incommensurables en el universo de las culturas, Berlin y Kay (1969) descubrieron que cuanto más complejas eran éstas más básicos eran los términos usados para los colores en su vocabulario. También revelaron que los términos para estos colores básicos eran esencialmente equivalentes en su significado en una extensa muestra de lenguas examinadas. Expusieron a su vez que dichos términos aparecían codificados en igual secuencia en muchas lenguas, de modo que las que contenían el término básico «rojo» también los poseían para «negro» y «blanco». Si dos lenguas tenían el mismo número de términos cromáticos, cualquiera de ellos tenía significado equivalente en ambas. Los interlocutores nativos de lenguas diversas tendían a seleccionar el mismo tipo focal (o rango limitado de más de trescientas tablillas cromáticas Munsell) para cada término de color básico. Berlin y Kay demostraron que las lenguas que poseían una voz para «rojo», por ejemplo, tendían a agruparse alrededor de una parte muy específica de la carta de colores Munsell para este término, lo cual sugería un referente focal

transculturalmente válido para la cualidad «rojo». La trasladabilidad mutua de términos de colores básicos y la secuencia común en que son codificados parece reflejar un modelo universal de clasificación humana de los colores.

En un trabajo paralelo sobre la clasificación de plantas y ANIMALES (etnobiología), Brent Berlin y sus colegas, apoyándose en la obra de Harold Conklin, hallaron que había esencialmente sólo cuatro o cinco clases (o categorías jerárquicas) en diversas culturas (Berlin *et al.*, 1973). Aunque muchas lenguas carecen de un término traducible para «plantas» o «animal», ambos se reconocían como campos semánticos por las palabras que aluden inequívocamente y sin polisemia posible a plantas o animales, tales como los términos equivalentes a «pelos», «plumas», «néctar» y «fibras». En otras palabras, aunque el campo semántico «plantas» es anónimo (o no explícito) en muchas lenguas, desde el punto de vista cognitivo es totalmente real por el vocabulario asociado exclusivamente con él. Esta categoría encubierta recibe el nombre de «iniciador singular» (algo parecido a «reino» en las ciencias biológicas). Jerárquicamente alojadas por debajo de él se encuentran tres o cuatro clases más, en orden descendente de integración: forma de vida, genérico común, específico y varietal (ausente en algunas lenguas). Las formas de vida son agrupamientos mayores dentro del iniciador singular, como «árbol», «hierba» y «trepadora» para las plantas, y «ave», «mamífero» y «pez» para los animales en nuestro habla común. Los genéricos se subordinan inmediatamente a las formas de vida, de modo que los nombres «roble», «pino» y «abeto» son tipos de árbol. Los específicos, como ocurre con los nombres científicos, tienden a ser binómicos y se subordinan inmediatamente a la clase o genérico común, de modo que «roble muerto» y «roble vivo» son al efec-

to tipos de roble. Por último, están los apelativos varietales, inmediatamente subordinados a los términos específicos, como «perro pastor pardinero alemán» (frente a otros tipos de pastor alemán), en sí una forma del «pastor alemán» (específico), que es a su vez un «perro» (genérico), un «mamífero» (forma de vida) y un «animal» (iniciador singular) en magnitud creciente de integración.

La evidencia de que el número de clases (cuatro o cinco) tiende a ser esencialmente igual en culturas diversas sugiere otra propiedad universal de la clasificación humana, sugerencia reforzada por el hallazgo de que el número de genéricos populares para plantas y animales tiende a concentrarse en torno a quinientos (Berlin, 1992), lo cual puede indicar el límite superior de la memoria en las culturas analfabetas (Lévi-Strauss, 1966).

En relación con la taxonomía científica, las clasificaciones populares pueden sobrediferenciar o subdiferenciar el conjunto viviente. En un chocante caso de sobrediferenciación, los hanundo de las Filipinas usan unos 1.800 nombres para una flora científicamente reconocida de sólo unas 1.300 especies (Conklin, 1957). Las culturas estrechamente asociadas con la vida en exteriores tienden a mostrar una proporción mucho mayor de nombres para los seres vivos en su vocabulario que las lenguas asociadas con una mayor dependencia de la comodidad implícita en la vida en interiores (Berlin, 1992). Más aún, las lenguas asociadas con una gran complejidad tecnológica (como el inglés de Estados Unidos) tienden a presentar más términos para formas de vida (así como para iniciadores singulares) que las afiliadas a sociedades íntimamente dependientes de los recursos naturales (C. Brown, 1984). Las similitudes superan, no obstante, a las diferencias en las clasificaciones populares en lenguas diversas, así como entre

éstas y las científicas. Unas y otras comparten criterios de ordenamiento y morfología pese a la diferencia en el número de clases, en su definición, nomenclatura, aspectos morfológicos que se consideren importantes («árboles» no es un taxón en botánica, pero *Anacardiaceae*, que comprende desde los enormes anacardos hasta la hiedra venenosa, presenta ciertos rasgos característicos en la morfología de sus flores y frutos que le confieren la categoría de taxón), y el margen de términos de referencia geográfica (clasificación popular) se restringen a las especies vivas con presencia local, mientras que las clasificaciones científicas son, en principio, generalizables. Incluso la taxonomía científica, que data de Aristóteles, tiene raíces en la biología popular (Atran, 1990).

En contraste con la expresión verbal de términos emparentados, la trasladabilidad de los términos para los colores básicos y la estructuración común de las jerarquías de los seres vivos, Marvin HARRIS examinó las profundas diferencias intraculturales e interculturales en las clasificaciones de RAZA. Mientras que en Estados Unidos, por ejemplo, uno era históricamente «negro» o «blanco», Harris (1970) halló en Brasil un total de 492 términos relativos al color racial en una muestra de un centenar de informantes, quienes emplearon numerosos términos para categorizar el color racial de 72 dibujos estándar representativos de diferentes fenotipos. Los términos de color racial suscitados por las tarjetas presentadas no indicaron referentes focales (como fenotipos «blanco» o «negro» prototípicos), a diferencia de lo expuesto en los estudios de Berlin y Kay sobre los términos para los colores básicos. La clasificación racial brasileña popular es claramente diferente de la tradicional en Estados Unidos en cuanto que admite una posibilidad más amplia de fenotipos

raciales. Aunque el uso de términos de raza es independiente de la unión parental en ambos casos, brasileña y estadounidense, los fundamentos de tal independencia son totalmente diferentes. En Estados Unidos se desarrolló un sistema de castas en el que una persona era «negra» o «blanca» y donde el casamiento mixto era raro y a menudo ilegal. Cuando se daba, la prole generada era automáticamente clasificada como «negra», ejemplo de hipodescendencia en la que la clasificación racial de uno de los progenitores es absolutamente ignorada en la calificación racial de la persona. En Brasil cabe que unos hermanos sean con frecuencia clasificados en «razas» diferentes, hecho del todo imposible en Estados Unidos (Harris y Kottak, 1963). Las razas, como poblaciones reproductoras aisladas, no existen. Harris y sus colegas señalaron que la clasificación brasileña, aunque ambigua, abarca una multitud de fenotipos, independientemente de la clasificación de los progenitores del individuo y, por tanto, es más exacta que la dicotomía estadounidense «negro» y «blanco», basada en un sistema de castas (Harris, 1970; Harris *et al.*, 1993). La propia confusión en la asignación de identidad racial en Brasil, a uno mismo o a otros, implica un caos semántico respecto del propio concepto. Ciertamente es que el número creciente de grupos étnicos diferentes en Estados Unidos y la demanda de algunos de que se incluya en el censo nacional una categoría «birracial» indica que la noción de una única identidad racial fija parece perder predicamento.

La aparente incomparabilidad de las clasificaciones raciales dentro de una perspectiva transcultural sugiere que el propósito objetivo etnocientífico de mutua trasladabilidad de las clasificaciones culturales es ilusorio aquí porque, como campo semántico, «razas» no ha sido ja-

más universal, a diferencia del parentesco, de la terminología para los colores básicos y para los seres vivos. En contraste con otros campos semánticos presentes en el estudio transcultural de clasificación de la realidad, el que hace referencia a la raza, como ocurre con la clasificación dicotómica en Estados Unidos, carece de validez empírica y de regularidad transcultural. «Raza» no es sino un constructo exclusivamente popular, mientras que los parientes, los colores, las plantas y los animales son reales en todo lugar.

WBal
Véase también ANTROPOLOGÍA COGNITIVA, SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, ETNOBOTÁNICA, ETNOCENCIA.
Otras lecturas Rosch y Lloyd, 1978; Tyler, 1969.

clasificación de las lenguas La forma más tradicional y extendida de clasificar los lenguajes es genética (véanse los principios subyacentes en LINGÜÍSTICA COMPARATIVA). La tabla 1 (p. 160) reúne las principales familias lingüísticas (incluidas algunas aisladas, por ejemplo, las que cuentan con un solo miembro) con lenguajes representativos. No se incluyen aquellos que carecen de un origen genético único, como el pidgin y el criollo. La clasificación es conservadora; muchos lingüistas incluirían a algunas o todas las modalidades de turco, mongólico, tungúsico, coreano y japonés como altaico, y reconocerían otras grandes familias en las Américas, como el hokaino y el penutio. Propuestas más radicales y polémicas agruparían a todas las familias de Papúa en una sola (J. Greenberg, 1971) y en amerindio a todas las indias norteamericanas salvo la Na-Dene (J. Greenberg, 1987), así como a diversas lenguas de Eurasia como nostrático o eurasiático.

Los lenguajes también pueden ser clasificados en términos de características re-

gionalmente compartidas, reflejo de los contactos entre los hablados en una área geográfica particular, como Mesoamérica (L. Campbell *et al.*, 1986). Por último, cabe clasificar a los lenguajes tipológicamente en términos de características estructurales compartidas, independientemente de los factores geográficos o genéticos, como cuando el japonés y el haurai (una lengua papuana) se agrupan como SOV (que presentan un orden de sujeto-objeto-verbo) (Comrie, 1989). BC
Otras lecturas B. Grimes, 1992a, b; J. Grimes y Grimes, 1993; Ruhlen, 1987.

cobada Ritual por el que el padre imitiza las arduas labores de la madre parturienta. Este «yacer» del padre pone de manifiesto su nueva o renovada condición de tal, que subraya imitando algunos de los comportamientos del PARTO y observando los TABÚES pertinentes. MR

cocina En todas las sociedades humanas, la preparación de comida incluye la aplicación de calor a productos crudos: en ello consiste el hacer culinario o la cocina. Entendida ésta como uso del fuego con este fin, es sólo una manera de transformar los alimentos crudos, pero que adquiere especial importancia por su asociación con la noción de hogar (unidad de definición en numerosos censos del pasado) como elemento central de la casa y lugar de las ocupaciones domésticas de la mujer. El hogar, con su fuego permanente, es el suministrador de calor, en especial en climas fríos, donde constituye asimismo el foco de la vida social de la familia. Y en calidad de tal genera divinización en la forma del dios de la cocina de China, los dioses del fuego de la mitología indoeuropea, y aun los cultos más generalizados al hogar y a la casa que persisten en las sociedades seculares del presente. En el siglo XIX, el interés antropológico en la alimentación se centró en concep-

Tabla 1. Principales familias lingüísticas y lenguas representativas

<i>Familia lingüística</i>	<i>Lenguas representativas</i>
Indoeuropea:	
Indoiranica	Sánscrito, hindi-urdu, bengali, cingalés, persa
Armenia	
Baltoeslava	Lituano, ruso, polaco, checo, serbocroata
Albanesa	
Griega	
Itálica (incl. el romanche)	Latín, francés, español, portugués, italiano, rumano
Céltica	Galés, irlandés
Germánica	Inglés, holandés, alemán, noruego, sueco, danés
Vasca	
Caucásica noroccidental	Circasiano, abjaz
Caucásica nororiental	Checheno, awar
Kartveliana (caucásica meridional)	Georgiano
Uralica	Húngaro, finlandés
Túrquica	Turco
Mongólica	Mongol
Tungúsica	Manchú
Coreana	
Japonesa	
Ket	
Yukaghir	
Gilyak (Nivkh)	
Chukotko-kamchatkiana	Chukchi
Dravídica	Tamil, telugu
Burushaski	
Sinotibetana	Chino (incluido el mandarín), tibetano, birmano
Miao-Yao (Hmong-Mien)	Hmong
Austroasiática	Santali, mon, khmer, vietnamita
Tai-Kadai	Tai
Andamanesa	[lenguas indígenas de las islas de Andamán]
Austronésica	malayo-indonesio, javanés, tagalo, fidjiano, tongués
Familias papúas	Enga, chimbu
Australica	[todas o la mayoría de las lenguas indígenas de Australia]
Afroasiática:	
Semítica	Hebreo, árabe, amhárico
Egipcia antigua	
Bereber	Kabileño, tamasheq
Cusítica	Somali, oromo
Omótica	[varias lenguas de Etiopía occidental y Kenia septentrional]
Chádica	Hausa
Nilo-sahariana	Kanuri, luo, massai

Tabla 1 (continuación)

<i>Familia lingüística</i>	<i>Lenguas representativas</i>
Niger-congoleña, incluidas:	
Mande	Maninka, mende
Atlántica	Fula, wolof
Ijo	
Yoruba	
Bantú	Swahili, xhosa, zulú
Khoisana	Nama, !kung
Esquimal-aleutiana	Inuit, aleutiano
Na-Dene, incluida:	
Athabascana	Navajo, chippewa
Otras familias lingüísticas indias norteamericanas, incluidas:	
Algonquina	Pies negros, cree
Iroquesa	Séneca mohawk, cherokee
Siouana	Crow, dakota, omaha
Salishana	Squamish, shuswap
Uto-azteca	Shoshonés, hopi, náhuatl
Oto-mangueana	Otomí, mixteca, zapoteca
Maya	Yucateca, tzeltal, quiché
Chibchana	Cuna
Caribeña	Galibi
Arahuacana	Arahuaco, caribeño isleño
Tucanoana	Tucano, basarano
Tupi	Guaraní
Gê Chavante	
Panoana	Cashinahua
Quechua	
Aimará	

tos como «TABÚ», «TOTEMISMO», «SACRIFICIO» y «comunió», los aspectos religiosos del consumo de comida. Los funcionalistas prosiguieron a lo largo de estas líneas en el siglo XX y trataron de vincular estas prácticas con la estructura de las relaciones sociales (la dimensión «sociológica») y con los procesos de producción y reproducción, como en el estudio de Audrey RICHARDS *Land, Labour and diet in Northern Rhodesia* (1939). Más específicamente centrados en la cocina han sido los análisis estructurales de LÉVI-STRAUSS (1963a), en los que entendió la aplicación del fuego para trans-

formar los alimentos como señal de la emergencia de la humanidad, el equivalente culinario del papel del tabú del incesto respecto del sexo. Este interés llevó a un intento por distinguir gustemas (al estilo binario según el modelo lingüístico), como en el contraste que observó entre las cocinas inglesa y francesa (Lévi-Strauss, 1969b). La distribución de estos rasgos fue seguidamente comparada con la de esferas homólogas a fin de poner de manifiesto las «actitudes inconscientes» de las sociedades consideradas. Más tarde pasó de la distinción binaria al «triángulo culinario» basado en el vocal homó-

nimo de la lingüística (Lévi-Strauss, 1966), que prosigue en sus análisis de la mitología suramericana (Lévi-Strauss, 1969-1981), donde el triángulo culinario, con sus vértices crudo, cocido y podrido, se suplementa con un triángulo de recetas que comprende asado, ahumado y hervido. Otros autores (Lehrer, 1974) han abundando en esta noción, pero basándose en lexemas, unidades de una lengua particular más que en gustemas analíticos o incluso tecnemas.

Mary DOUGLAS usó una forma de análisis cultural para «descodificar una comida» (1971) reduciéndola a sus componentes, pero insistiendo al mismo tiempo en que debía situarse en el marco global de otras consumidas, pues «el significado de una comida» se encuentra examinando una serie de analogías repetidas, paralelamente al estudio a la manera de RADCLIFFE-BROWN (1922) acerca de los rituales de las islas Andamán. Del mismo modo, la estructura simbólica debe entenderse ajustada al modelo de relaciones sociales.

Lo que se tiende a omitir en estos enfoques es el acento en las diferencias internas (por ejemplo, de CLASE) en las prácticas culinarias, dado que la noción de cultura implica en general la idea de homogeneidad. Tampoco se presta suficiente atención a los cambios resultantes de estos conflictos internos, o a la importación de nuevos cultivos, nuevas técnicas o nuevas recetas del exterior. Sin embargo, una reflexión sobre la situación mundial revela que estos cambios no están confinados sólo a las sociedades avanzadas, aunque es cierto que la industrialización de la comida ha acelerado el proceso, por ejemplo, en la producción y uso del azúcar (Mintz, 1985).

En algunas sociedades estratificadas, diferentes modos de vida basados en el acceso a recursos de varias clases significan que los grupos de posición superior go-

zan de comidas diferentes de las de los grupos inferiores, donde las prácticas jerárquicas hacen referencia las clases de alimentos en uso, la manera en que se preparan y sirven y la forma en que son tomados (la esfera entera de las «formas en la mesa»).

Las sociedades estatales compuestas de varias regiones no aparecen necesariamente definidas por sus propias formas de cocinar. En la mayoría de los estados africanos eran pocas las diferencias existentes en la dieta respectiva de los grupos superior e inferior. En términos generales, los hogares de los jefes usaban las mismas recetas que en otros estratos, con la posible excepción de contar con más carne, más sal y más de todo antes que de mayor variedad de elementos. Esta situación guarda relación con el hecho de que la mayoría de las unidades domésticas dependían de la agricultura de azada, incluso las de los mercaderes ocupados en el comercio y las regiones poderosas y dirigentes volcadas en la obtención de botín, de modo que las diferencias económicas no eran grandes. Además, los miembros de cualquier región tomaban a menudo sus esposas de otras, determinándose así cierta homogeneización de las prácticas culinarias entre las mujeres. En general no se formaron subculturas importantes y no emergieron, pues, cocinas diferentes (J. Goody, 1982).

Contrástese esta situación con la de las sociedades principales de Europa y Asia, donde los grupos de posición más elevada desarrollaron estilos culinarios más complejos y tenían acceso a ingredientes y recetas más elaborados. Como Marc Bloch (1967) ha señalado, estos grupos tendían a desposarse en un círculo cerrado, endogámica más que exogámica, de ahí que desarrollaran sus propias subculturas. En ello se veían apoyados por su riqueza mucho mayor en

tierras de AGRICULTURA de arado (o intensiva), donde la disponibilidad de animales de labranza significaba que un hombre podía producir mucho más que otros, lo cual le permitía sufragarse un modo de vida «superior». Dado que el sistema predominante de DOTE fomentaba la unión de propiedad y posición, los casamientos tendían a producirse en el seno del grupo, entre personas que compartían el mismo estilo de vida.

Esta diferenciación aumentó con el advenimiento de la escritura, que ayudó a grupos especializados al servicio de las capas superiores, o aun a miembros de éstas, a reunir y elaborar recetas en manuales de cocina que seguidamente podían servir de modelo a quienes aspiraban a acceder al mismo estilo de vida. Éste fue particularmente el caso con la llegada de la imprenta, cuando la proliferación de ediciones abrió camino a la movilidad social.

En algunas sociedades de este tipo, el proceso alcanzó un grado más alto que dio lugar no sólo a una cocina diferenciada, sino a la *alta cocina*. China es al respecto muy representativa, y Michael Freeman (1977) ha discutido la emergencia de tal cocina en términos de la amplia disponibilidad de ingredientes y recetas, de un cuerpo de aventurados cazadores, el placer de cocinar y el desarrollo de una agricultura avanzada. Otros lugares que dieron marco a una cocina semejante fueron la India hindú, el Oriente Próximo árabe y la Italia del Renacimiento. En medida diferente, todos crearon culturas de restauración, crítica para la emergencia de las cocinas regionales formalizadas de China.

Tanta elaboración culinaria produjo inevitablemente respuesta airada no sólo por parte de los pobres, sino de los filósofos éticos, que ponían objeciones a semejante derroche, exceso, diferenciación y POBREZA. En determinados lugares, estas obje-

ciones adquirieron gran importancia; tanto en la Inglaterra puritana como en la China comunista se impusieron severas restricciones a los banquetes públicos.

Un aspecto de este exceso es la constante asociación de la comida con el sexo, tema que ha interesado a Crawley (1902), Lévi-Strauss, Khare (1976) y a muchos otros autores. De China se ha dicho que los vocabularios culinario y sexual se solapan, y no sólo en el plano simbólico, sino también en el doméstico, ambos estrechamente relacionados.

coesposa Mujer que comparte el marido con una o más mujeres en unión poligínica. MR

cognados Son aquellas personas relacionadas con un individuo por lazos de consanguinidad, sea por línea materna o paterna. «Cognado» se usa a veces como sinónimo de «ENADO». MR

colaterales Se trata de parientes o de líneas de parentesco que no descienden directamente de un individuo, como es el caso de los hermanos o la progenie de los abuelos (tíos, tías, primos). MR

colonialismo Establecimiento y mantenimiento del poder, durante un plazo prolongado, por parte de un poder soberano sobre un pueblo extraño y subordinado que se mantiene ajeno al poder vigente. «Colonialismo» se asocia frecuentemente con «colonización», a saber, el asentamiento físico de gentes (colonos) del centro imperial en la periferia colonial por ejemplo, las antiguas colonias griegas, o los colonos británicos en las tierras altas de Kenia). Rasgos característicos de la situación colonial son el dominio político y legal sobre una sociedad extraña, las relaciones de dependencia económica y política, la reorientación de la economía política colonial hacia los intereses

y las necesidades económicas imperialistas y la desigualdad racial y cultural institucionalizadas (Fanon, 1963).

El colonialismo es una variante del imperialismo, entendido éste como relación territorial desigual entre estados basada en la subordinación y la dominación, asociadas con particulares expresiones del capitalismo industrial como los monopolios financieros y los movimientos de capital transnacionales. Como forma de expansión territorial, el colonialismo es expresión de un desarrollo irregular en un sistema de capitalismo global en curso, así como de alteración de las divisiones internacionales del trabajo (Barrat-Brown, 1974).

En la era moderna (desde 1870) se ha empleado el término «colonialismo» como descripción general del estado de sometimiento de sociedades no europeas de resultados de las formas específicas de expansión, organización y dominio del imperialismo europeo, norteamericano y japonés (Fieldhouse, 1981). El colonialismo y las luchas por liberarse él han sido fuerzas fundamentales en la configuración de lo que hasta hace poco se ha dado en llamar el «tercer mundo» y en la formación de un sistema global distinto y moderno (S. Hall, 1996).

Historia

Le era del colonialismo empezó en el siglo XV con la expansión europea en África, Asia y el Nuevo Mundo. Inaugurada por España y Portugal y seguida luego por otros poderes europeos occidentales, como los Países Bajos e Inglaterra, el colonialismo emergió a raíz de las conquistas y asentamientos violentos que siguieron a un período de exploración extensiva. El proyecto colonialista más ambicioso fue el auspiciado por España en el Nuevo Mundo, que implicaba formas complejas de dominio y administración directa e indirecta. La colonización española se llevó a

cabo mediante asignaciones de tierras y trabajo (el sistema de *encomiendas* y *repartimientos*), con nuevas formas de explotación económica (plantaciones y haciendas) y minería intensiva en mano de obra en busca de vetas de oro y plata. Esta primera fase del colonialismo fue impulsada en algunas de sus vertientes por lo que Eric Wolf (1982) llamó «la búsqueda del metal» y de otras formas de riqueza (especies, marfil y esclavos), pero los orígenes de la expansión europea son complejos, enraizados en la creciente competencia mercantil, impulsos religiosos e ideológicos y el desarrollo político regional asociado con la crisis del feudalismo.

El colonialismo tuvo como marco una limitada capacidad tecnológica (las colonias se hallaban a menudo geográficamente muy distantes de la metrópoli, de ahí que fueran relativamente autónomas) y el poder y los impulsos sociales de un modo particular de producción (feudalismo tardío). Aunque el primer colonialismo se considera a menudo «mercantil» por su naturaleza, promovido por los estados europeos a través de casas de comercio y compañías licenciatarias, su impacto en el planeta excedió con mucho la esfera del COMERCIO y de los intercambios. Por ejemplo, millones de individuos fueron tomados a la fuerza de África para trabajar en régimen de ESCLAVITUD en las plantaciones del Caribe y sur de Estados Unidos, mientras que la minería y la ganadería aportaron al Nuevo Mundo nuevos circuitos de comercio internacional de bienes de gran consumo (Stavrianos, 1981).

Como aspecto de un nuevo sistema global emergente, el colonialismo nació en el sustrato de un residual feudalismo europeo y duró tres siglos. Se desbarató en el siglo XVIII por el rápido avance del CAPITALISMO industrial en Inglaterra, Francia y Alemania, y cedió su sitio a

una nueva forma o fase segunda, de duración mucho más breve y con raíces en un expansivo capitalismo de alcance mundial. El siglo que medió entre 1820 y la primera guerra mundial fue testigo de la aparición de un orden colonial moderno respaldado por la total hegemonía europea del comercio mundial, las finanzas y las comunicaciones marítimas y por nuevas formas de autoridad política y militar sostenida por la tecnología, las ciencias aplicadas y la información (el telégrafo y otros).

Entre 1870 y 1918, los poderes coloniales sumaron en promedio 614.400 km² cada año a sus posesiones; entre 1875 y 1915, una cuarta parte de la superficie de la Tierra se distribuyó o redistribuyó en colonias entre media docena de estados (Hobsbawm, 1987). Gran Bretaña, Francia y Alemania ampliaron sus colonias en diez millones, nueve millones y dos millones y medio de kilómetros cuadrados, respectivamente; Bélgica e Italia, Estados Unidos y Japón aumentaron sus dominios en aproximadamente dos millones y medio y doscientos cincuenta mil kilómetros cuadrados, respectivamente. Esta fase de «imperialismo clásico» dejó de describirse en términos de *laissez faire* y mercantilismo, pues representó una nueva fase del desarrollo del capitalismo y de rivalidad interimperial.

Colonialismo moderno

Puede clasificarse conforme al momento y manera en que territorios ajenos fueron incorporados a un sistema mundial (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL) y subyugados, en general mediante uso de la fuerza, seguida de conquista y rapiña. Con más precisión, las variaciones en la experiencia colonial resultan de la combinación específica de:

— La forma de economía política capitalista en momentos específicos de la historia mundial.

— Distintas formas de estado colonial (entendido como proyecto a la vez cultural y político: Corrigan y Sayer, 1985), y los intereses que representaban, como el ESTADO.

— La diversidad de sociedades precoloniales sobre las que se impuso diferencialmente la dominación europea. Dado que colonizador y colonizado se encuentran geográficamente separados, todos los colonialismos deben enfrentarse a la espinosa cuestión de cómo han de ser administradas financiadas y rentabilizadas las colonias (Crow y Thorpe *et al.*, 1986).

Los estados coloniales fueron cruciales para el establecimiento de las condiciones necesarias para la obtención de ingresos (por ejemplo, impuestos, aduanas), regímenes laborales (basados en formas varias de trabajo libre o servil) instituidos para la manufactura de mercancías; también para conjugar alianzas políticas que mantuvieran la ficción de una participación local y, no obstante, aseguraran la hegemonía imperial (a menudo frágil).

A finales del siglo XIX y principios del XX, el colonialismo adoptó una gran variedad de formas. Una tipología útil emplea las coordenadas de formas de producción de bienes, régimen laboral y poder político (Hicks, 1969). En el caso de África fueron tres las formas más definidas (Amin, 1973):

— Asentamientos de colonos, como en Kenia y Mozambique, donde el gobierno directo por una clase de colonos se asoció con la producción de bienes de consumo exportables procedentes de las plantaciones: productos como el algodón, el té, el café y el azúcar.

— Economías de comercio, como en Nigeria y Senegal, caracterizadas por un gobierno indirecto a través de las clases dirigentes locales (autoridades nativas), que actuaban como burócratas colonia-

les, y producción por el campesinado de bienes de consumo exportables, como aceite de palma y cacahuetes.

— Concesiones mineras en lugares como África del Sur o Zaire, donde el capital transnacional dominó la economía nacional y se reclutó una fuerza laboral inmigrante, a menudo a la fuerza en primera instancia, desde «reservas nativas» espacialmente segregadas para el trabajo en las minas, que impusieron una nueva configuración a la economía política local.

La educación occidental y la actividad misionera, introducidas como medio para adiestrar a los funcionarios de segundo orden y como brazo civilizador del estado colonial, tuvieron consecuencias contradictorias. Los dirigentes nacionalistas, anticoloniales de primera generación, surgieron precisamente del servicio civil (administrativos, maestros) y de las escuelas de las misiones que continuaron su educación más allá de los límites fijados por los maestros coloniales. En el período que siguió a 1945, el aumento de los movimientos anticoloniales en las colonias y las crisis económicas en un sistema imperialista en declive contribuyeron a un rápido proceso de descolonización. Los poderes imperiales tacharon al sistema colonial de caro y crecientemente ingobernable. El colonialismo se desacreditó política e ideológicamente ante los emergentes movimientos nacionalistas, a menudo activamente apoyados por el bloque socialista (véase NACIÓN).

La independencia del gobierno colonial llegó rápidamente en el período de posguerra, a pesar de que los colectivos de colonos blancos fueron especialmente resistentes a toda noción de poder indígena. La independencia sólo se logró en estos casos mediante la insurrección organizada, como ocurrió con los mau mau de Kenia, o a través de una prolongada guerra de liberación por guerrilleros indómitos, como en el caso de Mozambi-

que. Sin embargo, en gran parte del mundo en desarrollo pervive una sensación general de que la descolonización no se ha traducido en una verdadera independencia económica o política. La persistencia de una producción primaria destinada a la exportación y de elites políticamente dependientes vinculadas a los poderes coloniales sugiere que el colonialismo se ha transformado en un «neocolonialismo perpetuo» (Abdel-Fadil, 1989).

Perspectivas teóricas

Los esfuerzos por explicar los orígenes y la cronología, y el carácter y las consecuencias del colonialismo moderno han generado una copiosa literatura. El colonialismo ha sido considerado una fuerza benigna de modernización económica y progreso social (la llamada *mission civilatrice*) que garantiza la ley y el orden, la propiedad privada y el contrato, infraestructuras básicas e instituciones políticas modernas (Bauer, 1976). También ha sido ubicado en diferentes tradiciones del marxismo y neomarxismo como instrumento de destrucción masiva, dependencia y explotación sistemática generador de economías «distorsionadas» (véase TEORÍA DE LA DEPENDENCIA), desorientación psicosociológica, pobreza masiva y dependencia neocolonial (Rodney, 1972; Baran, 1957; A. Frank, 1967). Algunas líneas de pensamiento marxista han postulado que el capitalismo colonial fue «progresista», actuando como poderoso motor del cambio social (B. Warren, 1980); otros trabajos marxistas han argumentado que el colonialismo no fue suficientemente progresista, provocando la célebre observación de Kay (1975) de que lo que el tercer mundo necesitaba era más explotación, no menos. Otros estudios igual de controvertidos han postulado un MODO DE PRODUCCIÓN claramente colonial (Alavi, 1975). Con todo, lo que queda claro es que

el cambio de las «esferas de influencia» informales al régimen colonial formal en el siglo XIX hincó sus raíces en una nueva fase de transformación capitalista (llamada a veces la «segunda» revolución industrial) en la que la rivalidad capitalista y el crecimiento de los fondos transnacionales de capital industrial y financiero impulsaron la búsqueda de materias primas, nuevos mercados y nuevas oportunidades para la inversión.

Aunque la investigación antropológica ha aportado poco o nada en general a las grandes teorías del colonialismo, efectivamente se ha centrado en las representaciones culturales particulares de los «otros», no europeos, y en las ideologías y prácticas (misionarios, viajeros, científicos) asociadas con los aparatos coloniales que eran parte de las prácticas y experiencias de los diversos colonialismos locales (Taussing, 1987; Jean Comaroff y Comaroff, 1992).

Antropología y colonialismo

La experiencia colonial implicó complejas y simultáneas pautas de resistencia y adaptación al gobierno colonial, y es en este terreno —el universo de la conciencia y la cultura de colonizador y colonizado— donde los antropólogos han prestado una importante contribución (Stoler, 1995; B. Cohn, 1987; Alonso, 1995; Swedenburg, 1995).

La antropología es inseparable de la historia y prácticas del colonialismo en un doble sentido: de una parte, los antropólogos fueron con frecuencia empleados por el estado colonial, y de la otra, la ciencia de la RAZA era parte integral de las formas en que los poderes coloniales se representaban a sí mismos y a los otros, no europeos, en el proyecto modernista de los siglos XIX y XX (véase también DESARROLLO, MODERNIZACIÓN). Ha sido en torno a las tensiones y contradicciones surgidas en el seno de varios pro-

yectos coloniales donde se ha producido la mayor parte del trabajo antropológico reciente.

Han sido varios los hilos conductores de esta nueva lectura antropológica del colonialismo. Uno de ellos ha llevado a la recuperación de las voces perdidas —los silencios y ausencias en los registros imperiales— acerca de las luchas y resistencias de grupos subalternos como el campesinado, los trabajadores menos cualificados y las prostitutas; otro ha permitido reconocer que el examen de esta subordinación arroja una nueva luz sobre la hegemonía colonial para centrarse en las «tensiones del imperio» (F. Cooper y Stoler, 1989) —las contradicciones, el desorden y la insuficiencia del gobierno colonial— y en la dialéctica de la conciencia de unos y otros al respecto. En este trabajo se reconfiguró el colonialismo como proceso monolítico para sustituirlo por una sensibilidad hacia las culturas locales como palestra de combate en el seno de sistemas globales históricamente específicos. Y por último, y con fines más ambiciosos, este nuevo concepto del colonialismo como objeto de escrutinio antropológico lo contempla como proceso global transnacional y transcultural que echa por tierra las grandes narrativas imperiales eurocéntricas centradas en las naciones coloniales (Said, 1978). Desde esta perspectiva «poscolonial», los subyugados Otros no eran simplemente actores de segunda fila en una gran epopeya de dominación europea, sino que constituyen lo que Stuart Hall (1996) llamó «la cara exterior de la modernidad capitalista occidental» (véase POSCOLONIALISMO).

Los antropólogos han contribuido a la tarea de reescribir la historia de Occidente, de ubicar en su verdadero lugar múltiples historias y contingencias cronológicas y de recuperar las historias locales extrañadas y relegadas cuya raíz se

encuentra en las interrelaciones globales-locales (Escobar, 1994; N. Thomas, 1994; Gilsenan, 1996; Stoler, 1995; R. Young, 1995). MWa
Otras lecturas Brewer, 1980; Etherington, 1984; I. Wallenstein, 1974.

comercio Intercambio bidireccional en el que las transacciones suelen producirse a menudo en un momento dado. El comercio comprende dos tipos de intercambio: (1) el mediado por alguna especie de DINERO, donde la compra y la venta son factores clave; y (2) el TRUEQUE, donde dos bienes o servicios se intercambian por otros dos sin intervención de dinero. Es cuestionable si debiera incluirse bajo la rúbrica «comercio» el INTERCAMBIO DE PRESENTES. Aunque frecuente en los escritos antropológicos, el comercio no constituye un concepto técnico bien definido.

Las formas de comercio particularmente interesantes para los antropólogos son las que ser califican como de «de larga distancia» y «en sucesión», porque con frecuencia implican a muchas sociedades distintas con valores culturales diferentes. El comercio de larga distancia desplaza objetos a lugares muy alejados de su origen (cobre, bronce, obsidiana, gemas, hachas de piedra, nácar, etc.). En algunos casos se emprenden expediciones a los lugares de origen de los recursos, se adquieren las materias primas (y puede que se fabrique el objeto) y se regresa al punto de partida. Esto no constituye comercio porque no hay intercambio. Más comunes son las expediciones mercantiles que llevan a los individuos al lugar de origen de recursos que se «comercializan» mediante intercambio. La evidencia arqueológica de este tipo de actividades es abundante en el antiguo Oriente Próximo, así como la evidencia histórica de los últimos siglos sobre el comercio ultramarino de especias, seda y

té. Cuando una de las partes en el intercambio posee una vasta superioridad en armamento y puede imponer arbitrariamente las condiciones de transacción es muy difícil establecer la distinción entre comercio y tributo.

Otro modo de adquirir bienes desde la distancia se ha dado en llamar comercio «en sucesión», muy referenciado en el registro etnográfico. En este caso, los objetos son transferidos de un grupo local a otro vecino. Es frecuente que otra clase de objetos siga el curso contrario, y que ambas se integren en la misma transacción. Por ejemplo, las conchas de nácar y las hachas de piedra verde eran objeto de intercambio a lo largo de un eje norte-sur en lo que hoy se conoce como Papúa Nueva Guinea. (Las conchas de nácar tenían su origen en la costa meridional y las hachas en la septentrional.) Algunos de los objetos eran almacenados en un lugar intermedio, y otros despachados. El valor relativo de cada uno (comparado con el otro) se establecía en función de la distancia de su lugar de origen.

Las pequeñas SOCIEDADES IGUALITARIAS mantienen sistemas de intercambio regular que propician la expedición de objetos a puntos de destino muy lejanos. Los intercambios pueden producirse en el curso de encuentros esporádicos o en momentos diádicamente convenidos. Estos intercambios se denominan a veces de «comercio» y otras de «intercambio de regalos». Los criterios para diferenciar ambos conceptos no están claros. Por ejemplo, una parte importante de las expediciones *kula* en las islas Trobriand del Pacífico obedecía al comercio organizado entre visitantes y anfitriones, totalmente al margen del suministro de valores *kula*.

Las sociedades de más entidad, en particular las ESTRATIFICADAS, gozan de muchas más oportunidades para implicarse

en el comercio organizado. En las sociedades políticamente centralizadas pueden establecerse puntos concretos o «puertos de comercio», ciudades, asentamientos o imperios mercantiles especiales sin más fin que el de acoger toda suerte de transacciones con forasteros, a menudo ubicados en zonas fronterizas. Puede haber comercio interior, facilitado por la organización centralizada de las leyes, los jueces y el dinero que refuerzan la reglamentación local de los contratos, los sistemas locales de medida, y a menudo también un lenguaje comercial local que permita la creación de un conjunto uniforme de leyes. Los intercambios entre sociedades urbanas son menos uniformes y suelen denominarse «tributo» o «trueques».

Por último, los individuos o las corporaciones pueden comerciar allende las fronteras. Aunque de importancia extrema, ha sido poca la atención dedicada sistemáticamente al estudio de los roles sociales y ocupacionales del comerciante a grandes distancias y del que atraviesa las fronteras políticas. La capacidad requerida de estos individuos es enorme: los sistemas de medida son raramente iguales en lugares diferentes, de modo que esta clase de comerciante ha de poseer el dominio de varios; también varía la moneda, cuyo valor fluctúa en el tiempo, como cambian las costumbres y las leyes contractuales de un lugar a otro. El mercader de éxito ha de aprender todos estos sistemas y operar fácilmente con ellos. Además, la seguridad del comerciante y de sus pertenencias depende del poderío militar que le respalda, de la situación de paz y justicia de los lugares en los que desempeña su oficio, y aun de la solidez de su propia red comercial. Y todos estos factores varían de una época a otra y en lugares distintos y pueden ser objeto de cambios súbitos por razones como la guerra, una crisis económica o la

modificación de la política fiscal. De donde que la incertidumbre inherente a estas condiciones propicie la concentración del comercio en bienes de lujo y alto valor y, en comparación con éste, de escaso peso.

El comercio tienen el efecto de hacer disponibles objetos (y puede que servicios) extraños. Prácticamente todas las sociedades humanas han comerciado. Y entre los efectos del comercio destaca el incrementar el surtido de bienes y recursos a disposición de una localidad dada, que presumiblemente aumentan la capacidad de los locales para gestionar su entorno. Adicionalmente puede entrañar la ventaja social de mantener una interacción pacífica y fructífera entre sociedades vecinas. En el plano individual, un socio de comercio puede significar el refugio necesario en caso de trastorno o subversión del orden.

RHun
Véase también CAPITALISMO, COLONIALISMO, MINORÍAS MEDIADAS, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Curtin, 1984; Earle y Ericson, 1977; Plattner, 1989; K. Polanyi *et al.*, 1957.

compadrazgo Forma ritual de parentesco derivada del padrino católico romano común en España, Iberoamérica y las Filipinas (Hart, 1977). La relación padrino-ahijado crea vínculos permanentes de obligación mutua y afecto entre las partes y entre los padrinos y los padres naturales de sus ahijados. MR

complejo pecuario Término acuñado por Melville HERSKOVITS (1926) para describir un conjunto de creencias entre las sociedades pastorales del este y sur de África en las que el prestigio asociado con la propiedad de ganado parecía superar hasta extremos irracionales el valor económico real. Este complejo se caracteriza por tres aspectos:

— La posesión de ganado se valoraba como riqueza en lo social más que en lo económico y era objeto de intercambios estrictamente en contexto con las relaciones sociales, como el matrimonio, donde constituía la parte sustancial del pago de la novia (véase PAGO POR LA NOVIA).

— Las reses no eran sacrificadas para obtener carne, salvo en especiales ocasiones ceremoniales.

— Los ganaderos estaban estrecha, si no emocionalmente, unidos a su ganado.

Herskovits entendía por «complejo» un conjunto de rasgos, no una fijación u obsesión mentales, pero el término adquirió pronto este significado psicológico.

La irracionalidad de estos rasgos fue rechazada por estudiosos más modernos, que hallaron que la cría de ganado constituía la estructura económica de un sistema cultural de creencias centrado en el ganado más que el sentido inverso. Entendieron que valorar el ganado era una muestra de sensatez donde la agricultura era insuficiente (Porter, 1965; H. Schneider, 1979) y que el comercio estaba más extendido de lo que Herskovits creía (Galaty y Bonte, 1991). Además, el «sacrificio ritual» demostró ser una fuente sorprendentemente regular de obtención de alimento (H. Schneider, 1957). Hoy el debate ha pasado del «complejo pecuario» a la «complejidad pecuaria» a medida que los antropólogos han tratado de desentrañar las múltiples relaciones que confieren al ganado un papel clave simbólico, económico, religioso y social al mismo tiempo. TB
Véase también PASTORES NÓMADAS.

comunicación Es el comportamiento que se traduce en la transferencia de información entre organismos con miras a modificar el comportamiento de todos los participantes en el proceso. La comunicación es básica en todas las formas de vida y esencial para los seres cu-

ya vida transcurre en un ámbito social. Los antropólogos han hecho uso desde hace tiempo de la complejidad de las facultades y prácticas de comunicación como medida de las diferencias entre los seres humanos y otras formas de vida. Mientras que muchos animales poseen alguna forma de intercambio de información en su repertorio comportamental primario, desde hace mucho tiempo se considera que sólo los humanos son capaces de la forma compleja de comunicación que llamamos LENGUAJE. La exclusividad de esta facultad humana ha sido puesta en tela de juicio a raíz de los experimentos de comunicación llevados a cabo en años recientes con otras especies animales, en particular chimpancés y otros grandes monos. Sin embargo, es razonable sostener que ninguna otra especie animal ha desarrollado la comunicación hasta el nivel de complejidad propio de la vida humana.

Modelos de comunicación teóricos

Aunque el estudio de la LINGÜÍSTICA en alguna de sus formas data de la invención de los SISTEMAS DE ESCRITURA, los modelos teóricos de la comunicación como proceso general, considerado el lenguaje sólo como aspecto particular, son relativamente recientes. El semiólogo y lingüista Ferdinand de Saussure y el filósofo pragmático Charles Peirce proporcionaron la base de muchos trabajos posteriores sobre la estructura general de la comunicación gracias a su desarrollo de teorías acerca de la función de los signos.

El antropólogo Edward SAPIR formuló una de las primeras propuestas generales para un enfoque comportamental de la comunicación diciendo que «todo modelo cultural y todo acto de comportamiento social implican comunicación, ya explícita ya implícita» (1931, p. 78). Sostuvo igualmente que la comunicación de

fundamentalmente de naturaleza simbólica y, por consiguiente, dependiente de la naturaleza de las relaciones y el entendimiento entre los interlocutores.

El lingüista alemán Karl Bühler desarrolló una teoría de campo sobre el lenguaje en su *Sprachtheorie* (1934) que resultó ser un formidable modelo para matemáticos, lingüistas y sociólogos (Bühler, 1990). En síntesis consideró al lenguaje compuesto por cuatro elementos —hablante, oyente, signo y objeto— y tres funciones: la expresiva (de coordinación del signo con el hablante), vocativa (de coordinación del signo con el oyente) y referencial (que correlaciona signo y objeto).

Claude Shannon y Warren Weaver, de Bell Telephone Laboratories, colaboraron en 1948 en el desarrollo de un modelo matemático de comunicación que, aunque influyente, eliminaba toda referencia a factores sociales y culturales del proceso comunicativo. La formulación de Shannon y Weaver (1971) contenía seis elementos: origen, codificador, mensaje, canal, descodificador y receptor. Estos elementos generales podían concebirse de muchas maneras, pero la formulación más corriente reconocería al hablante como origen, la mente y el sistema vocal como codificador, un sistema de claves como el lenguaje o el gesto como mensaje, las ondas sonoras en el aire o las señales electrónicas como canal, el sistema auditivo y el cerebro como descodificador y el oyente como receptor. Shannon y Weaver incluían también en su modelo el concepto de «ruido» sistémico, cuya descripción matemática se conoció más tarde como «entropía» y fue objeto de estudio por derecho propio. En esta formulación, la información se considera opuesta a la entropía; conceptos, ambos, que se describen en términos de probabilidad. Cuanto menos probable sea un suceso en un sistema dado, mayor

será el contenido informativo, y a mayor probabilidad, menor información y tanto más próximo será el suceso a la entropía. La existencia de un sistema discreto con parámetros de evaluación entre cuyos límites puede ser calculada la probabilidad de un suceso es esencial a esta definición; de otro modo, un suceso inesperado será visto como de naturaleza aleatoria y, así, con escaso contenido informativo.

Roman Jakobson (1960), apoyándose en el trabajo de Bühler, desarrolló un modelo de comunicación similar al de Shannon y Weaver, modelo que se presenta en la figura 1. En este diagrama, cada uno de los que Jakobson llamó «factores constitutivos ... en cualquier acto de comunicación verbal» es emparejado con una «función» diferente del lenguaje (en cursiva). Según Jakobson, en cada comunicación verbal predominará uno o más de estas funciones. Su particular interés en este aserto era explicar la función *poética* del lenguaje, que él identifica como la función del lenguaje que opera para intensificar el *mensaje*.

Comunicación animal y comunicación humana

Los antropólogos han identificado desde hace mucho tiempo la comunicación lingüística como uno de los principales elementos —si no el principal elemento— que distingue a los humanos de otras formas animales. En las décadas de 1950 y 1960 algunos autores empezaron a explorar la continuidad de los sistemas de comunicación humano y animal. La mayor parte del trabajo en este periodo inicial fue conjetural y programático, pero eficaz a la hora de establecer nuevos programas de investigación.

Charles D. Hockett (1960) clasificó trece «características estructurales» en las comunicaciones animales, algunas de las cuales identificó como privativas de los

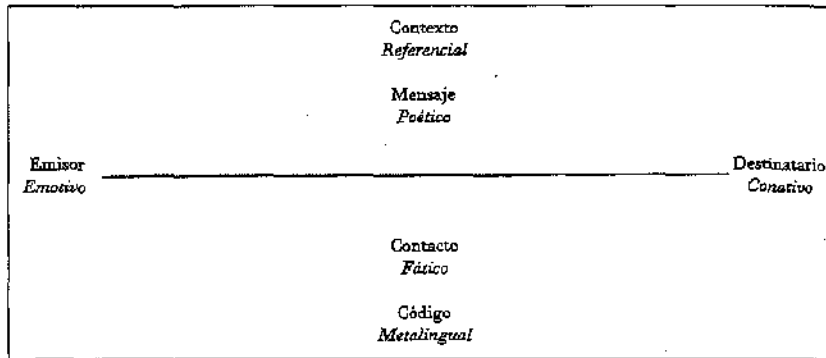


Figura 1. Elementos de diseño de la comunicación (según Jakobson, 1960).

seres humanos. Se encuentran resumidas en la tabla 1. De estas trece características, las últimas cuatro —desplazamiento, productividad, transmisión tradicional y dualidad de modulación— fueron consideradas por investigadores posteriores capacidades exclusivamente humanas, y, por ello fueron consideradas prueba de la presencia de capacidades *lingüísticas* en otras especies animales. El trabajo de Bühler y la sugestiva ampliación de Jakobson al respecto constituyeron asimismo la base del estudio de las comunicaciones animales. El semiólogo Thomas Sebeok (1965) usó su modelo, pero lo amplió señalando que los canales visuales y táctiles son tan importantes como los auditivos en el espectro total del comportamiento comunicativo de los animales; así, los términos «origen» y «destino» son más comprensivos que «hablante» y «oyente». Tanto los trabajos de Hockett como los de Sebeok han sido usados para evaluar la capacidad lingüística de los chimpancés y de otros grandes simios desde la década de 1960. El primero de los, así llamados, chimpancés lingüísticos, de nombre Washoe, fue adiestrado en el Lenguaje de Signos Americano por los

psicólogos Allen y Beatrice Gardner, de la Universidad de Nevada en Reno. La comunidad científica recurrió a la lista de pautas variables descritas por Hockett para determinar cuán «humanas» eran las comunicaciones de Washoe. Los lingüistas añadieron, a su vez, otras pruebas tendientes a evaluar la capacidad sintáctica de Washoe, a lo cual los Gardners objetaron señalando que su experimento había sido meramente diseñado para poner a prueba su hipótesis relativa a la comunicación interespecies, no para medir la capacidad de Washoe para expresarse en lenguaje humano (R. Allen Gardner y Gardner, 1969), pero fue en vano. Sus investigaciones adquirieron aspectos plurales con los investigadores que empezaron a adiestrar y probar a una serie de primates no humanos sirviéndose de modelos diseñados para verificar o rechazar sus facultades lingüísticas más que su capacidad de comunicación. Los más aptos mostraron unos comportamientos de comunicación extraordinariamente complejos. Los detractores de estos enfoques arguyeron que los comportamientos son producto de mecanismos de estímulo-respuesta y que su carácter comunicativo es sólo aparente. Es-

Tabla 1. Trece rasgos estructurales de la comunicación animal (según Hockett, 1960)

Rasgo	Características
1. Canal auditivo vocal	La información es vocalmente codificada y decodificada auditivamente.
2. Emisión espacial y recepción direccional	La información se transmite por ondas de sonido creadas en el espacio, pero es recibida por el aparato auditivo capaz de detectar la dirección de la fuente del sonido.
3. Extinción rápida (transitoriedad)	La información declina rápidamente y permite la transmisión de una nueva en orden secuencial.
4. Intercambiabilidad	La información codificada vocalmente se percibe como equivalente a la recibida auditivamente. En consecuencia, lo oído puede ser imitado o repetido por el oyente.
5. Retroefecto total	La información vocalmente producida por el originador de la comunicación es asimismo oída por éste, proporcionando así un efecto retractivo y de control.
6. Especialización	Se usan diferentes modelos de sonido para diferentes fines de comunicación. En los humanos, se usan principalmente, si no exclusivamente, los sonidos del habla.
7. Semánticidad	Los signos pueden ser comprendidos como representación de los objetos de referencia.
8. Arbitrariedad	No es imprescindible la similitud intrínseca o conexión entre los signos y las cosas de las que sirven como referencia.
9. Segmentabilidad	El continuo sónico es procesado cognitivamente en elementos discretos significativos.
10. Desplazamiento	Es posible la comunicación acerca de un objeto fuera de la presencia física de los comunicadores o imaginario o de naturaleza meramente conjetural.
11. Productividad	Los comunicadores pueden crear libremente comunicaciones nuevas y originales sin tener de ellas experiencia previa.
12. Transmisión tradicional	Las estructuras de comunicación e información vehiculadas por la primera se transmiten y adquieren como resultado de comportamiento social más que de capacidad genética.
13. Dualidad de modulación	Las unidades de comunicación significativa se diferencian entre sí por contrastes, combinándose a la vez según modelos distintivos.

tos experimentos, aunque no fueron concluyentes, han servido para poner en tela de juicio la noción fundamental de que la comunicación lingüística representa la frontera absoluta entre humanos y animales.

Evolución de la comunicación

Los antropólogos han conjeturado que la comunicación humana puede haber evo-

lucionado a partir de sistemas gestuales y señales verbales. El lingüista Philip Lieberman sugirió que la verdadera comunicación lingüística verbal sólo llegó con el desarrollo de una forma dada del tracto vocal humano de resultados de la bipedestación que conllevó la capacidad de producir una gran variedad de vocales. Seguidamente postuló que el hombre de neandertal carecía de capacidad lingüística.

tica plena, lo cual puede haber contribuido a su extinción. La teoría de Lieberman ha sido cuestionada por otros investigadores con el argumento de que los hallazgos fósiles no permiten reconstruir el tracto vocal, compuesto de tejidos blandos (Lieberman, 1991).

En cualquier caso, gestos, gritos, tonos vocales y otros elementos no verbales siguen desempeñando un papel crucial en la comunicación humana. Edward Hall (1959) ha señalado la importancia de la distancia interpersonal en la comunicación, objeto de estudio al que dio el nombre de «proxémica».

Etnografía de la comunicación

La antropología ha tratado de documentar la complejidad de las prácticas comunicativas entre culturas. Un proyecto de investigación inspirado por el modelo Bühler-Johnson ha sido el llamado inicialmente «etnografía del habla» y luego «etnografía de la comunicación» por Dell Hymes y sus alumnos de la Universidad de Pennsylvania. Hymes desarrolló la lista original de elementos constituyentes y funciones de Jakobson en distintas publicaciones (1962, 1974), la más elaborada de las cuales acuñó el mnemónico *speaking* (hablar) que se presenta en la figura 2.

S	Situation (Situación, escenario)
P	Participante (Participantes, hablante o emisor, oyente o receptor)
E	Ends (fines - resultados, objetivo - metas)
A	Act sequence (secuencia, forma y contenido del mensaje)
K	Key (clave, tono o manera en que cursa la comunicación)
I	Instrumentalities (instrumentos vocales, canales)
N	Norms (normas de interacción, normas de interpretación)
G	Genres (géneros, tipos de comunicación culturalmente reconocidos)

Figura 2. Elementos de la comunicación (según Hymes, 1974).

Comunicación, poiesis (creación) y estructuras del discurso

En años recientes, los antropólogos han llevado su atención a modelos de comunicación que tienen en cuenta la creatividad humana y la indeterminación inherente en todas las operaciones de comunicación. Friedrich (1986) señaló que la POESÍA es un aspecto natural de la comunicación humana siempre abierto a interpretaciones múltiples. De igual modo, los estudios de las estructuras metafóricas de la comunicación (J. Fernández, 1986, Lakoff y Johnson, 1980) demuestran que los humanos tratan de salvar las imprecisiones recurriendo a las imágenes.

El estudio del DISCURSO efectivo se ha convertido crecientemente en el modo preferido de análisis de la comunicación humana. El enfoque parte de la base de que el proceso de comunicación es cooperativo e implica cierta coordinación y negociación comportamental entre dos o más interlocutores. Esta aproximación al tema no considera a las comunicaciones como un conjunto de transmisiones de un mensaje aislado de una persona a otra, sino más bien como un proceso emergente que cambia continuamente de forma y propósito a medida que progresa (véase Sherzer, 1987). Esta postura llevará pro-

bablemente a modelos de análisis más complejos en el futuro. WBe

Véase también COMUNICACIÓN NO VERBAL, PRAGMÁTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

comunicación no verbal La mayor parte de la COMUNICACIÓN humana es de naturaleza verbal. Sin embargo, los antropólogos han sabido desde hace tiempo que gran parte de la comunicación se produce por medio de mecanismos comportamentales no verbales: desde el gesto y el «lenguaje del cuerpo» al uso del espacio interpersonal, pasando por el empleo de signos y símbolos y de estructuras temporales.

Se ha visto que el comportamiento no verbal guarda muchas relaciones secuenciales y funcionales con el verbal. Puede «repetir, aumentar, ilustrar, acentuar o contradecir las palabras; puede anticiparse al comportamiento verbal, coincidir con él o sustituirlo, como también seguirlo a modo de corolario; pero también puede serle totalmente ajeno» (Ekman y Friesen, 1981, p. 61). En todas estas situaciones, los humanos han aprendido a interpretar las señales no verbales de modo convencional. Sin embargo, igual que las palabras deben ser tomadas en su contexto para su interpretación correcta, también el comportamiento no verbal debe ser interpretado en el contexto total de una comunicación dada (Birdwhistell, 1952, 1970).

Puede que la forma de comunicación no verbal más importante sea la expresión facial. Los seres humanos son capaces de interpretar un número excepcionalmente grande de variaciones en la configuración facial. Esta forma de comportamiento no verbal es probablemente una de las formas de comunicación más antiguas en términos evolutivos. Basándose en los estudios realizados sobre grupos de primates actuales, movimientos faciales tan corrientes como la sonrisa o el arque-

ar las cejas pueden haber sido posturas hostiles para los homínidos prehistóricos. La expresión facial es una de las fuentes de información afectiva más importantes para los seres humanos actuales.

Los movimientos de las manos o de otras partes del cuerpo de maneras claramente interpretables son igualmente formas importantes de comunicación no verbal que se conocen genéricamente como GESTOS. Birdwhistell llamó «cinesis» al estudio de los movimientos del cuerpo. Muchos gestos «destacan» por su significado para los miembros de una sociedad dada. Los gestos de insulto, invitación, requisitorios o despectivos parecen ser universales en la sociedad humana.

Edward T. Hall fue el precursor en el estudio de la distancia intercorporal (*proxémica*) y del uso del tiempo (*cronémica*) como formas de comunicación no verbal. Según Hall (1959, 1966) hay importantes diferencias culturales en cuanto a la distancia guardada entre cuerpos en razón de diferentes fines sociales. En la sociedad norteamericana, por ejemplo, la conversación social normal tiene lugar a una distancia media de medio metro entre interlocutores; en la sociedad egipcia puede ser de tan sólo un palmo. Las personas no familiarizadas con esta particularidad pueden sentirse incómodas en un acto social de esta naturaleza. Hall señala igualmente que los diferentes conceptos de TIEMPO son de carácter comunicativo. Caben aquí tanto la programación de las rutinas diarias como la comida, la concertación de citas y las ideas sobre la puntualidad. En algunas sociedades, la falta de puntualidad es insultante; en otras, el uso rígido del tiempo incomoda.

Ekman y Friesen (1981) han desarrollado una tipología de comportamiento no verbal al hilo de los trabajos de Efron (1941), y han establecido las categorías siguientes: 1. Emblemas: actos no verbales que tienen una traducción directa de dicciona-

rio bien conocida por los miembros de una cultura dada.

2. Ilustradores: movimientos del cuerpo que acompañan al discurso y puede bien reforzar las palabras que contiene o mostrar una postura contradictoria, irónica o de actitud concreta frente al mensaje verbal.

3. Muestras de afecto: primariamente expresiones faciales que vehiculan estados o actitudes emocionales.

4. Reguladores: actos que mantienen y regulan la naturaleza vaiveniente del hablar y el oír, en general presentes durante la interacción cara a cara.

5. Adaptadores: movimientos corporales realizados a menudo inconscientemente que hacen que las personas se sientan más cómodas en su interacción social, para mitigar la tensión o para acomodarse a la presencia de otros. Las dimensiones proxémicas y cronómicas del comportamiento verbal de Hall pertenecen a esta categoría. WB

Véase también DANZA, LENGUAJE. Otras lecturas Kendon, 1977, 1981; Key, 1975.

concubinato Estado de la esposa menor; es decir, esposa de condición jurídica inferior a la de la esposa mayor u oficial. Las sociedades poligínicas reconocen a menudo dos o tres rangos de esposa, con derechos y deberes diferentes respecto del esposo y los restantes miembros de la familia, al igual que ocurre con su progenie. El término se aplica igualmente para referirse a la mujer que cohabita con un hombre que no es su esposo. MR

configuracionismo Ruth BENEDICT hizo famosa la noción de configuracionismo en su libro *Patterns of culture* (1934a), donde retrató a las culturas en sentido análogo a las personalidades humanas. Así, cada cultura es entendida como una entidad coherente, compleja y

única, unida por relaciones internas muy elaboradas, determinantes de múltiples niveles de significación.

Estos niveles de significación podrían ser interpretados por el antropólogo como causa de un retrato regular y convincente de la configuración y de la gente en su seno. El mero conocimiento de sólo algunos aspectos de la configuración permitiría predecir otros. La CULTURA podría conocerse en igual medida que la persona, y cada cultura sería apreciada por razones propias como estética y armoniosa o discordante y neurótica.

El configuracionismo reflejó claramente la formación de Benedict bajo la égida de Franz BOAS en la tradición alemana de la etnografía estética heredada de Herder. Pero también influyó en él el holismo de la psicología de la *Gestalt* (W. Köhler, 1929), la humanística de Harry Stack Sullivan (1964) y la filosofía romántica de Wilhelm Dilthey (1961).

El enfoque configuracionista de Benedict fracasó en cuestiones relativas al supuesto subyacente de coherencia; tampoco quedaba claro exactamente qué aspectos de la cultura eran esenciales y cuáles puramente secundarios o efímeros. Benedict se sirvió asimismo de modelos literario-psicoanalíticos para proporcionar un esqueleto a sus configuraciones, modelos que muchos antropólogos juzgaron inadecuados.

Sin embargo, el configuracionismo sigue gozando de gran predicamento en la imaginación antropológica. Por ejemplo, Clifford GEERTZ (1975), como Benedict, destacó la unicidad y la armonía interna de cada sistema cultural, aunque repudió la armazón psicológica que era esencial para la obra de Benedict. Al margen de la antropología, el teórico cultural Norbert Elias (1978) ha cosechado gran éxito con un enfoque declarado configuracionista que combina la complicada elaboración psicológica con el estudio de

los procesos históricos de larga tradición en la cultura europea. CL

Otras lecturas Benedict, 1946; C. Geertz, 1983; M. Mead, 1935.

conflictos Véase RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS.

consanguinidad Es la que atribuye relaciones en pura dependencia de una estricta descendencia biológica. Son *consanguíneas*, pues, las personas vinculadas por filiación, por descendencia de un antecesor común o por ambas cosas a la vez, a diferencia de los AFINES, relacionados por matrimonio.

consumo conspicuo Es el despliegue público de bienes de gran precio y uso de servicios costosos como alarde de posición. En definición estricta, este fenómeno es específico de las sociedades capitalistas donde las posesiones definen a la persona, y así fue acuñado por Veblen (1899) para describir el comportamiento de los ricos de Estados Unidos a finales del siglo XIX. El término puede extenderse a otras sociedades donde el despliegue suntuoso de bienes cuya opulencia en número o calidad superan a su utilidad sirve de marca o reclamo de posición. MR

Véase también POTLACH.

continuum agrourbano Modelo desarrollado por Robert REDFIELD (1897-1958) para clasificar diferentes tipos de comunidad y proceso histórico, que ilustró con ejemplos de la península del Yucatán en México (Redfield, 1941). En un extremo de este continuum se encontraba la «moderna» ciudad de Mérida y en el otro una pequeña población indígena «tradicional». Estas dos comunidades representaban los tipos de desarrollo máximo y mínimo, respectivamente. Comparándolos, Redfield examinó su TECNOLO-

GÍA, ORGANIZACIÓN SOCIAL e VISIÓN DEL MUNDO, (Miner, 1952). Así, Mérida era una ciudad moderna poblada de numerosos individuos que participaban en los asuntos nacionales e internacionales, que eran relativamente libres para tomar decisiones sociales y económicas y con una visión moderna del mundo. Contrariamente, los «indios» de la otra población vivían del merodeo (véase RECOLECTORES) y de la agricultura de tala y quema. Su visión del mundo era precientífica y, a diferencia de la libertad individual y modernidad de los urbanos, se mostraban férreamente incorporados a relaciones sociales de la familia y la sociedad que cercenaban su libre albedrío. Entre estos dos casos extremos Redfield identificó otras dos comunidades: una «población» rural comercial con estrechas relaciones con la ciudad, y la comunidad campesina de Chan Kom, que presentaba una mezcla de rasgos «tradicionales» y «modernos», aunque más próxima al concepto de pueblo. Redfield consideró el cambio histórico fruto de la DIFUSIÓN de la tecnología moderna, las formas sociales y las ideas desde la ciudad al campo, es decir, desde un extremo a otro del continuum en un proceso gradual de MODERNIZACIÓN. MK

control de natalidad Véase EUGENESIA, REPRODUCCIÓN.

control social Véase GOBIERNO, LEY, ORGANIZACIÓN SOCIAL.

corroboree Festival de danza nocturno de los aborígenes australianos.

cortejo Se dice del proceso por el que un individuo establece una relación amorosa o que precede al desposorio. La voz tiene su origen en las prácticas reinantes al respecto en las cortes de la Europa occidental del medioevo. En sus versiones europea y norteamericana, de-

nota ya un grado variable de compromiso en la interacción social premarital de hombres y mujeres (LeVay, 1993). «El proceso del cortejo puede entrañar no poco tiempo, energía y riesgo» (Frayser, 1985, p. 24). Además de atraer a la otra persona con ayuda de un elaborado despliegue de comportamientos o artefactos del éxito, los pretendientes han de hacer frente en ocasiones a la agresividad de sus competidores.

El estilo del cortejo y la expresión romántica presentan diferencias claras según el género, que obedecen tanto a tradiciones culturales como a factores biopsicológicos. La psicología evolutiva señala que el desarrollo de diferentes estrategias amorosas no es siempre reconocible o fácilmente comprendido. Hombres y mujeres se sienten mutuamente atraídos por cualidades diferentes del amante o compañero potencial, que hacen que el hombre se enamore con más rapidez y que la mujer, en cambio, lo haga con más cautela y ponderación (Symons, 1979).

En esta perspectiva, muchos de los característicos «actos de amor» escenificados durante el cortejo tienen por objeto potenciar respectivamente el atractivo masculino y femenino (Daly y Wilson, 1978). La mujer pondera la ambición, la laboriosidad, la posición y la generosidad del hombre; éste aquilata las muestras de presunta fertilidad: juventud, salud, exclusividad sexual, capacidad de reproducción e inversión parental (Buss, 1994). Las diferencias de actitud masculina y femenina pueden explicar en parte el fenómeno de la atracción instantánea o «amor a primera vista». Si la idealización erótica y romántica en los hombres se basa en imágenes de atractivo físico, también habría de explicar la capacidad masculina de cambiar rápidamente entre la fantasía sexual y el profundo afecto romántico. Habitualmente, las mujeres muestran más interés en evaluar la

posición social del hombre o en conocer su carácter. Más que el atractivo físico, parece ser éste el criterio principal de selección femenina del compañero y de formación de sus fantasías románticas. Dado que lleva mucho más tiempo el evaluar el carácter que la belleza física, las mujeres pueden ser más lentas a la hora de implicarse románticamente o de comprometerse formalmente (Jankowiak *et al.*, 1992).

Si se valora el aspecto físico y la posición social, la presencia de éstos genera al propio tiempo aprehensión y ansiedad. El poder de la experiencia amorosa como nubladora del juicio es un temor generalizado en todas las culturas. Puede crear desequilibrios que lleven a hombres y mujeres a pensar que han sido seducidos de manera impropia o embrujados por la otra parte. En culturas de todo el mundo son innumerables las narraciones plagadas de advertencias a hombres y mujeres del peligro que entraña el implicarse en un amor excesivo. Su manifestación más clara y vívida reside en la práctica universalidad de todos los relatos que instan a hombres y mujeres a ser particularmente cautos frente a lo más deseable del género opuesto: para los hombres, la fascinación de la belleza física; para las mujeres, el poder de la posición social. Es cuando el cortejo es más intenso y focalizado cuando amor y sexo, aun siendo EMOCIONES distintas, se imbrican íntima e inextricablemente. La cuestión crítica debe ser entonces si estas emociones gemelas han de ser institucionalizadas dentro o fuera del MATRIMONIO, o dejadas al criterio individual para que éste reinvente su formalización con cada generación. En cada emparejamiento no es el aspecto singular, pues, del AMOR ROMÁNTICO, la monogamia o la elección individual, sino la combinación de los tres en la institución del matrimonio lo históricamente significativo.

Los antropólogos culturales destacan el impacto estructural de la transformación de la FAMILIA desde mera unidad de producción a unidad de consumo que, en términos geográficos, redujo los vínculos de parentesco a la vez que proporcionaba a los jóvenes los recursos económicos y emocionales para resistirse a las demandas parentales de autosacrificio. El rápido cambio social contribuyó también a la separación generacional en términos de valores culturales, lo cual impulsó a optar por una mayor libertad del adolescente (Goode, 1959). En esta situación es el amor la base del desacuerdo intergeneracional y cauce de desafío por el que los amantes esquivan las disposiciones de sus mayores y eligen por sí mismos a sus consortes. Una vez redefinido el matrimonio como unión amorosa establecida por elección personal, su ingreso en la «cultura visible u oficial» fue inmediata. En estas circunstancias, el amor ya no había de ser redescubierto en cada generación. En el mundo occidental, el amor romántico se convirtió gradualmente y con intensidad variable en el lenguaje del civismo y la distinción social (Jankowiak, 1995). WJ Véase también SEXO.

Otras lecturas H. Fischer, 1992; Jankowiak y Fischer, 1992; Mellen, 1981.

cosmología Comprende tanto los conceptos generales del lugar del ser humano en el plan general de la existencia como las fuerzas constituyentes y generadoras de este plan. Estas fuerzas rigen asimismo el ordenamiento de los seres supramundanos y los procesos cósmicos globales que representan, con consecuencias para la experiencia humana. Las cosmologías suelen explorarse en contexto con las creencias religiosas y las prácticas rituales, pero afectan asimismo a las realidades industrial, científica y tecnológicamente determinadas y se encuentran implicadas en las actividades

rutinarias y en los pensamientos de todos los humanos.

Las nociones cosmológicas relativas a las fuerzas creativas y degenerativas que afectan a la existencia humana en el universo son críticas para comprender cómo se orienta el humano en su entorno inmediato. Las gentes crean y atribuyen significados a todo lo que incide en su existencia social y en su medio físico. Por ejemplo, los aborígenes australianos revisten a todos los aspectos del medio en que se desenvuelven, rituales y relaciones sociales de significados que se encuentran insertos en las prácticas mitológicas y rituales asociadas con seres primordiales oníricos. Estas cosmologías aborígenes articulan una particular visión espaciotemporal que considera a los seres humanos íntimamente vinculados con procesos cósmicos a los que deben su existencia y en cuya generación desempeñan igualmente un papel clave.

Mary DOUGLAS, siguiendo los pasos de DURKHEIM, se ha centrado en las conexiones entre tipos de cosmología y organización de grupos sociales y políticos. Así, sugiere que es probable que las sociedades con fuertes nociones de autoridad política y límites drásticamente definidos entre grupos sociales posean cosmologías que entrañen poderosos conceptos de fuerzas del MAL destructivas. Las creencias y prácticas de BRUJERÍA abundan sobre todo en sociedades con un alto grado de ESTRATIFICACIÓN, mientras que es la MAGIA la que caracteriza más bien a las SOCIEDADES IGUALITARIAS (M. Douglas, 1966, 1970a).

Los críticos arguyen que la correlación entre cosmología y tipos de sociedad son difíciles de establecer. En Asia, por ejemplo, muchas clases diferentes de sociedad comparten las mismas orientaciones sociológicas. Al tiempo afirman que las cosmologías no son sólo representaciones de un ordenamiento mundial, sino prác-

ticas tan íntimamente entrañadas que afectan a la dinámica de la formación social, con implicaciones en la estructura de las prácticas sociales. El análisis de Bourdieu (1977) de las prácticas de las cabilas norteafricanas es en este sentido señero y demuestra el papel de los supuestos cosmológicos en la creación y reproducción del ordenamiento del espacio social (la vivienda cabileña) y la estructura temporal del ciclo agrícola (el calendario cabileño).

El estudio antropológico actual se centra en las cosmologías como forma importante de conocimiento de sí mismas o como medio para conocer la dinámica de las formaciones sociales y políticas más allá de las normas del sentido común, en general el racionalismo occidental. Griaule (1965) y Leenhardt (1979) destacan entre los precursores de la exploración de las cosmologías como sistemas de conocimiento, aunque la monumental obra de LÉVI-STRAUSS en *Mythologiques* (1969-81) sigue siendo el trabajo capital al respecto. Lévy-Strauss desbrozó el camino del valioso análisis sistemático de los MITOS para comprender el saber de las gentes en sus propios términos. Aunque se le critica por reducir el pensamiento cosmológico inserto en mitos a un binarismo occidental y a la lógica trascendental kantiana, fue él, y a mucha distancia de la mayoría de los antropólogos, quien liberó otros modos del pensamiento cosmológico de la tiranía de los conceptos occidentales y los elevó a la palestra del debate con el saber filosófico y metafísico occidental, que, naturalmente, entrañaba orientaciones cosmológicas distintas.

Los enfoques que consideran la cosmología imbricada en el pensamiento y la práctica pusieron en tela de juicio la opinión de que era un mero reflejo de procesos sociales. Por ejemplo, el análisis de Gluckman (1965b) del ritual real *incwa-*

la de los swazi había señalado que su violenta temática desempeñaba un papel funcional en el mantenimiento del orden político. Sin embargo, Beidemann rechazó este enfoque por superficial, demostrando que estos conflictos se integraban en concepciones cosmológicas específicamente swazi subyacentes a la monarquía, donde fuerzas caóticas y demoníacas desempeñaban un papel vital en el seno de un poder ordenancista fundamentalmente ambiguo. Muy recientemente, un debate entre Obeyesekere (1992) y Sahlins (1995) en torno a las circunstancias que rodearon la muerte del capitán Cook en Hawai se basó en la interpretación de la dinámica cosmológica en el seno de un proceso social. Obeyesekere rechazó la opinión de Sahlins en el sentido de que Cook fue tenido por un dios por los hawaianos. Pero Sahlins contestó diciendo que el argumento de Obeyesekere tenía sus raíces en una noción racionalista occidental tanto de las deidades como de los procesos políticos, concepto que negaba el papel de las nociones cosmológicas hawaianas en su particular interpretación de los sucesos históricos. El pensamiento y la práctica hawaianos implicaban una continuidad entre las divinidades y los seres humanos. Además, la cosmología de la monarquía hawaiana tenía el potencial de interpretar la presencia de Cook de una manera sumamente ominosa para las jerarquías hawaianas.

El estudio de la cosmología ha reforzado la autocrítica antropológica acerca de sus sesgos culturales propios, incluso una dependencia excesiva de dicotomías tan familiares como sagrado/profano, naturaleza/cultura, orden/desorden, bien/mal, material/inmaterial. La comparación con las cosmologías hindú y budista (y de muchas otras sociedades) que no expresan estas alternativas antónimas u oposiciones radicales revelan los fundamentos

cosmológicos judeocristianos, así como la base histórica-cultural de los conceptos antropológicos. Diversos autores (Blumenberg, 1987; Dumont, 1986b) han demostrado notables continuidades entre muchos de los conceptos dominantes y los paradigmas de la ciencia social (incluida la antropología) y los discursos filosóficos-teológicos-científicos dimanantes de las tradiciones judeo-cristianas. Sahlins (1996) sostuvo que el funcionalismo estructural británico es una transformación específica del pensamiento occidental como desarrollo dentro de la teoría adánica del Génesis que describe a la humanidad como imperfecta y origen del sufrimiento (véase ESTRUCTURALISMO, FUNCIONALISMO). Así, el funcionalismo estructural desarrollado a partir de la obra de Durkheim y MAUSS sublima las ideas de un humano egotista generador de sufrimiento desde la satisfacción de deseos individuales en el concepto de «SOCIEDAD» como entidad supraorgánica. En los debates acerca del desarrollo del mundo moderno es frecuente el aserto de que la emergencia de la actitud científica ha roto algunas barreras cosmológicas para el conocimiento de la naturaleza de las realidades existenciales. Los seres humanos dejaban de ser el centro del esquema general de las cosas y su existencia quedaba huérfana de significado y de motivación por razones necesariamente de orden divino. Sin embargo, esta visión supone que la ciencia moderna no es en sí un tipo de cosmología e ignora igualmente los nuevos saberes acerca del universo y las formas de existencia en su seno, que son germinales en numerosas cosmologías, incluidas aquellas que a primera vista parecen anticientíficas. Más aún, el modo en que los seres humanos aprehenden sus realidades responde irreductiblemente a conceptos humanos. El estudio antropológico de la cosmología se concentra en este hecho y en sus implica-

ciones en las limitaciones, como en el desarrollo, del saber. BK

cualitativos Véase MÉTODOS CUALITATIVOS.

cuantitativos Véase MÉTODOS CUANTITATIVOS.

cuerpo Véase ADOLESCENCIA, ORNAMENTACIÓN CORPORAL, MUERTE, PUREZA/POLUCIÓN, REENCARNACIÓN, ESPÍRITU.

culto a los ancestros o antepasados Véase ANCESTRO.

cultos Grupos que siguen una religión heterodoxa o se centran en una sola persona o principio, a menudo asociados con conceptos de curación o salvación. Sin embargo, lo primero que procede señalar acerca del término es que su definición sociológica ha sido objeto de no pocos debates. Aunque en la concepción popular la voz «cultos» evoca con frecuencia imágenes de alocados personajes mesiánicos, el debate académico en la literatura dedicada a «cultos y sectas» suele centrarse en la estructura organizativa y la distancia diferenciales entre el grupo y la religión reinante. Una de las definiciones clásicas (G. Nelson, 1969) subraya la crasa simplicidad de la organización: ninguna burocracia, ningún ministerio, sólo el líder y un conjunto de fervorosos seguidores. Sin embargo, muchos grupos con etiqueta de cultos son evidentemente mucho más complejos de lo que sugiere esta definición (David Bromley y Shupe, 1981).

La interpretación sociológica de culto se funda en argumentos de «privación relativa» que explica la captación en cultos, sectas y otros grupos marginales como consecuencia de relativas privaciones económicas, sociales, psicológicas y otras (Beckford, 1975). Con todo, la minusva-

lia económica parece insuficiente para dar razón de algunas de las características de estos grupos, como también las teorías que simplemente atribuyen el fenómeno a un trastorno de la personalidad (J. Lofland, 1969). Discusiones más recientes sobre religiones marginales (Barker, 1984; Beckford, 1975) han destacado la combinación de la resolución de problemas sin incurrir en riesgos, el desarrollo de amistades en el seno del grupo y la satisfacción creativa como factor que mueve a las gentes a comprometerse activamente en estos movimientos. Al tiempo que progresa la discusión al respecto y ha ido multiplicándose la variedad de cultos y sectas en todo el mundo y, en particular, en Estados Unidos, estos nuevos grupos —formados en torno a un autoproclamado profeta o a una visión utópica de un mundo precristiano y preindustrial— se designan con frecuencia como «religiones nuevas».

Los antropólogos, generalmente indiferentes respecto del uso de la terminología, raramente usan «culto» para describir a los grupos religiosos que han estudiado, aun cuando este término podría serles fácilmente aplicado en virtud de su definición. Realmente, la entrada de la mayoría de etnografías que en sentido lato podría referirse a los cultos —como el estudio de Tsing (1993) sobre los dayaks indonesios o la biografía de una sacerdotisa vudú de Karen Brown (1991)— suele tener poco que ver con la formación sociológica de estos grupos. En cambio, los antropólogos que escriben acerca de religiones heterodoxas centradas en una persona o principio suelen ocuparse más bien de dos características comunes: creatividad simbólica y curación.

La obra de James Fernández (1982) sobre una religión cameruniana sincrética, bwiti, ofrece un importante ejemplo de creatividad simbólica. Forjada la creencia a partir del cristianismo y de la espi-

ritualidad indígena, sus características más notorias son la intensidad emocional y la creatividad simbólica. Fernández desarrolló un elaborado aparato teórico en torno al papel y la naturaleza de la metáfora que engloba tanto la intensidad emocional del «iniciado» como la cualidad eternamente creativa de aquella. Similarmente, en un estudio sobre la religión «neopagana» no tradicional en Estados Unidos e Inglaterra, Luhmann (1989) señaló que la vinculación creativa de los participantes con el simbolismo estaba profundamente conectada con la intensidad emocional de las vivencias producidas por las prácticas. No sólo habían optado por unirse a estos grupos ocultos, sino que los enriquecieron con su propia simbología, en parte reflejo de su idiosincrasia.

El estudio de Harriet Whitehead (1987) en torno al movimiento de la cienciología constituye un ejemplo particularmente interesante de culto centrado en la curación. Buscando comprender lo que a menudo se denomina vagamente como «eficacia simbólica» (el proceso psicológico por el que la mera acción simbólica tiene cierto impacto terapéutico en el individuo), Whitehead postuló que el mecanismo transformativo de las terapias rituales implicaba una «renuncia» cognitivo-afectiva de las orientaciones psicológicas previas y una reformulación en lenguaje simbólico ritualista. (Sus temores legales sobre la publicación del material reunido indican por qué la investigación de las religiones norteamericanas no convencionales puede verse plagada de dificultades.)

Naturalmente, este proceso no es privativo de la Cienciología; de hecho se da en la mayoría de los rituales curativos de todo el mundo (incluso en prácticas como el psicoanálisis). De hecho, casi todos los trabajos antropológicos dedicados a este campo de la curación adoptan alguna ver-

sión de la obra de Jerome Frank (1961) en torno a la psicoterapia y análogos: la cura es tanto más efectiva cuanto más intensa es la fe del paciente en la ayuda que le suministra el ritual y mayor su motivación por verlo así; también cuando organiza su dolor en una narrativa que le implica emocionalmente; y cuando el sanador, validado por la sociedad, interviene en la narrativa para hacerla más dúctil y, así, más útil para sus pacientes.

Por otro lado, puede que sea verdad que para la mayoría de los antropólogos la voz «culto» evoca el concepto de CULTOS CARGO, movimientos religiosos al parecer en respuesta a la invasión o el contacto occidentales. Estos movimientos se interpretan a veces como un intento de reorganizarse socialmente para responder al hecho de la manera más efectiva posible. La voz «carga» se explica porque el movimiento religioso se centra a veces en bienes materiales —herramientas, armas, mercancías— exóticos para los indígenas. Términos más genéricos para este fenómeno son «culto de crisis» y «culto de revitalización», y uno de los ejemplos clásicos es el descrito por Anthony Wallace (1970) referido al pueblo iroqués. A finales del siglo XVIII, los iroqueses del estado de Nueva York habían sido derrotados —se habían aliado con el bando perdedor en la revolución americana—, habían perdido la mayor parte de sus tierras y se enfrentaban al desastre social y económico. Un jefe seneca llamado Lago Hermoso tuvo una visión en la que se instaba a su pueblo a abandonar sus malas costumbres, el alcohol, las querellas constantes y la brujería. Acto seguido le fue revelada la nueva estructura social iroquesa ideal. Aceptadas estas directrices religiosas, el pueblo iroqués adoptó un modo de vida radicalmente diferente. Wallace sostiene que el profeta había experimentado estas visiones como consecuencia de su propia crisis personal y

que fue la maltrecha sociedad iroquesa la que movió a su pueblo a seguir sus dictados. Theodore Schwartz (1976a) refutó esta perspectiva aduciendo que en su estudio de los cultos cargo melanesios no se apreciaba ninguna tensión especial entre sus participantes. TL

cultos cargo Son MOVIMIENTOS MILENARISTAS cuyo sentido religioso se cifra en la adquisición de bienes materiales («carga/cargamento») por medios rituales. Melanesia es el *locus classicus* de estos cultos, que se iniciaron en el último cuarto del siglo XIX al hilo de la dominación por las potencias europeas. Las creencias giraban en torno al reciente empobrecimiento relativo de los indígenas y ofrecían medios rituales para obtener bienes occidentales, combinadas a menudo con una creencia en el retorno de los ANCESTROS y el fin próximo del dominio y el antagonismo raciales, ya fuera por la desaparición de las diferencias raciales o de los europeos. MR

Otras lecturas Worsley, 1968.

cultura E.B. TYLOR (1871) fue el primero en usar esta voz en sentido antropológico, que memorablemente definió como ese «todo complejo que integra saber, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el humano como miembro de la sociedad». La formulación de Tylor sirve aún hoy para acoger los diferentes enfoques de los antropólogos. En primer lugar, la cultura comprende aquellos rasgos humanos aprendidos o que pueden aprenderse y que, en consecuencia, se transmiten social y mentalmente más que biológicamente. En segundo lugar, cultura es en cierto sentido un «todo complejo». Aunque muy discutida, la idea fundamental de que todas esas «capacidades y hábitos» pueden y deben considerarse conjuntamente es muy poderosa.

Significa que extensas áreas de la vida humana, desde las técnicas de producción alimentaria hasta las teorías de la vida en el más allá, poseen una coherencia y una lógica propias que pueden descubrirse progresando en una sola disciplina.

Fue Franz BOAS el paladín del concepto de cultura, y con él la disciplina de la antropología, para enfrentarse a las elaboradas e influyentes teorías de finales del siglo XIX que atribuían la mayoría de las diferencias entre humanos a la RAZA, o sea, a la herencia biológica. Ancladas en la nueva ciencia de la biología por ideas evolutivas, sugerían que algunas razas, comparadas con los europeos del norte, eran más primitivas y, por tanto, más próximas a los animales en forma corporal, capacidad mental y desarrollo moral. Boas (1911) rompió la aparente intachabilidad de esta teoría demostrando que la forma del cuerpo no guardaba ninguna relación con el lenguaje ni con ninguna de las cuestiones que asociamos con el concepto de cultura. Además, negó el supuesto de que otras «razas» eran menos morales o menos inteligentes que los europeos septentrionales. Mientras que Tylor había hablado de «cultura» en singular, asumiendo que todas las sociedades poseían una versión más o menos elaborada del mismo legado, Boas usó el plural «culturas», que eran diferentes y no podían medirse con un presunto patrón único de progreso. A su vez, sostuvo que las formas y complejos modelos de vida humana eran tan diversos cuando se sometían a meticuloso TRABAJO DE CAMPO, que no podían provenir de un proceso uniforme de EVOLUCIÓN cultural o social ni de causas biológicas o geográficas, sino que eran fruto de complejas causas históricas locales que escapaban a toda simplificación.

Estas ideas fueron ulteriormente elaboradas por sus discípulos, entre ellos Edward SAPIR, Alfred KROEBER, Margaret

MEAD y Ruth BENEDICT, quienes añadieron que si bien los seres humanos por doquier poseían en gran medida el mismo legado biológico, la naturaleza humana era tan plástica que podía sustentar un verdadero caleidoscopio de valores, instituciones y comportamientos varios en diferentes culturas. Margaret Mead, por ejemplo, dedicó gran parte de su carrera científica a trabajos de campo que pusieron de manifiesto cómo determinadas cuestiones que parecían explicarse fácilmente por la biología humana —la experiencia de la ADOLESCENCIA, los modelos de SOCIALIZACIÓN, el rol de los GÉNEROS en la sociedad— varían tanto que ninguna explicación científica natural única puede dar razón de ellos. Y Kroeber abogó por la noción de que la cultura es «supraorgánica» y poseedora de un carácter único en sí misma que trasciende todo cuanto pueda sobrevenir en el curso de la evolución biológica.

Otros boasianos se dedicaron a explorar la noción de cultura en el campo de la antropología. Benedict (1934a) afirmó que una cultura no era simplemente un «cajón de sastre sin ton ni son» ni una cuestión de «pegotes y añadidos» como su contemporáneo de más edad Robert LOWIE suponía. Entendió más bien que cada cultura «desechaba elementos incongruentes, modificaba otros en beneficio propio e inventaba unos terceros consonantes con su gusto» (p. 34). El resultado era un modo de vida compuesto en torno a unos pocos principios estéticos e intelectuales que producían una *Weltanschauung*, una singular VISIÓN DEL MUNDO. Estos argumentos contribuyeron a consolidar una aspiración aún muy viva y poderosa: la tarea del antropólogo no consiste sólo en registrar una miríada de detalles acerca de un pueblo dado, sino en demostrar una unidad más profunda que integra los rasgos peculiares de una cultura, todo lo cual destilaba su

aspiración y la de otros por establecer un clima de tolerancia e información y respeto mutuos entre las sociedades.

Es difícil darse cuenta hoy de cuán importantes fueron las ideas de Boas y de sus discípulos. Al final de la segunda guerra mundial, la antropología cultural estadounidense conoció una gran expansión, de tal modo que hoy es, quizás junto con la francesa, la más influyente en todo el mundo. Fueron Boas y sus discípulos quienes fijaron la agenda de esta expansión promulgando una fe y proponiendo un proyecto. La fe residía en la fuerza de la cultura, que distinguía a los seres humanos de los animales y creaba una lógica cultural y mental autónoma. Leslie WHITE (1959c) afirmó que, en algún comienzo hipotético, «entre el humano y la Naturaleza pendía el velo de la cultura, y que el primero no podía ver nada sino a través de este medio... los significados y valores existentes más allá de los sentidos». A lo largo del medio siglo siguiente, los incesantes esfuerzos de los biólogos por incluir la totalidad del comportamiento humano en sus esquemas no haría más que reafirmar a los antropólogos en este credo.

Los antropólogos contemporáneos se han aproximado a la cultura de diversas maneras todas diseñadas para aprehender el concepto de forma más completa y convincente, que va más allá de la afirmación defensiva de que la cultura no es única sino inimaginablemente diversa y que hace a las gentes diferentes de los animales.

Una opción ha sido tratar la cultura como sistema de símbolos que comprenden el lenguaje, el arte, la religión, la moral y (por principio) todo cuanto se revela organizado en la vida social humana. Ello tiene el efecto de conferir a la cultura algo del orden y la concreción que se observan y pueden estudiarse sistemáticamente en el LENGUAJE. Sin embargo, el trata-

miento de la cultura como conjunto de símbolos destacaba puramente los fenómenos mentales, más incluso de lo que hiciera Benedict, y excluía la dimensión práctica y material. Y donde la noción de sistema simbólico ha sido aplicada con extremo rigor más que vagamente, como en la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA, la investigación se ha concentrado solamente en pequeños campos, como el de la CLASIFICACIÓN animal en diferentes pueblos, y hasta en un único concepto, como el del matrimonio en Norteamérica, de modo que el «todo complejo» ha dejado de existir en absoluto.

Una alternativa frente a este enfoque de la cultura como símbolo ha sido tomar como objeto de estudio aquellas dimensiones materiales infravaloradas por los antropólogos simbolistas, como la producción de comida, la artesanía y las relaciones con el medio físico. La ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA en particular ha tratado de proporcionar una nueva lógica para apuntalar por su base las formas culturales. El ejemplo más famoso (y menos convincente) de este MATERIALISMO CULTURAL es el intento de Marvin Harris (1966) por explicar el culto al ganado en la India aduciendo al efecto la utilidad del excremento vacuno para los agricultores. Un ejemplo más plausible es el que ofrece Roy Rappaport (1967), quien laboriosamente trata de explicar la religión de un pueblo de Papúa Nueva Guinea en razón de su ecología y sus modos de subsistencia. En este caso, la integración de la cultura es causal: las condiciones de vida y las relaciones de producción originaron (en algún sentido) las otras dimensiones de la cultura, la vida religiosa y la visión del mundo. Pero estas explicaciones son característicamente endeble cuando se aplican a la religión y materias afines, de modo que apenas cuentan como imágenes de la cultura como un todo. Una tercera escuela de antropólogos

aceptó fervorosamente la visión de Benedict de la cultura como opción estética, y así empezó a considerar a la antropología como «traducción de la cultura», como la llamó EVANS-PRITCHARD (1956). Al respecto escribió Clifford GEERTZ (1973, p. 5): «El humano es un animal preso en redes de significados que él mismo ha tejido ... redes que entiendo como cultura, cuyo análisis es ... no una ciencia experimental en busca de una ley que la explique, sino una labor de interpretación en busca de significado». La consecuencia inmediata fue no sólo el situar a la cultura firmemente más allá de los límites de la ciencia natural, sino a la antropología codo con codo con disciplinas interpretativas como la crítica literaria, que tratan sobre todo de hacer claro lo oscuro e inteligible lo que no lo es. Con todo, el sentido de unidad cultural no destaca en este propósito, como tampoco en la crítica literaria, por ejemplo, y Geertz sólo pudo hallar tanta integración en la cultura como en «un pulpo, criatura más bien pobremente integrada; lo que se considera cerebro lo mantiene unido, más o menos, en un todo poco agraciado» (1984a, p. 19). Si la antropología fuera filosofía, el fracaso en establecer satisfactoriamente una visión general y robusta de la integración de la cultura podría resultar deprimente. Pero el mayor peso del esfuerzo antropológico ha recaído en la ETNOGRAFÍA, en la que los antropólogos demuestran rutinariamente estrechas conexiones y temas subyacentes que abarcan diferentes esferas de la vida en una cultura u otra, como la jerarquía en el sur de Asia. El juicio que ello impone es que la noción de cultura es, en la práctica diaria si no en la teoría, un éxito resonante y heroico. Pese a la importancia de la cultura para su disciplina, los antropólogos no pueden centrarse exclusivamente en ella, ni en la teoría ni en la práctica. Eric Wolf

(1982) ha demostrado que la idea de cultura ha llevado a menudo a los antropólogos a una serie de ilusiones: que las culturas son homogéneas, que el mundo se divide en sociedades atomistas o «pueblos» o que las sociedades objeto de estudio antropológico son tradicionales e inmutables. Sin embargo, las sociedades son difícilmente autónomas; existen en el seno de relaciones de comercio, de dependencia mutua y (sobre todo) en relaciones de dominio y sumisión con otras. Hoy más de la mitad de la población mundial es multilingüe, y estos cambios y mixturas globales no son recientes (o posmodernos), sino que datan directamente del tiempo de los grandes exploradores europeos y de mucho antes. Lo irónico es que la noción de cultura nació en parte como respuesta al encuentro de sociedades a escala mundial, y en el plano humano, como reacción en gran medida con miras a acuñar un sólido conocimiento que diera cabida a la tolerancia y mutua comprensión entre los pueblos. Ahora bien, sólo una noción modificada de cultura puede alcanzar este objetivo: la que pone en tela de juicio la idea de que aquélla es fija, delimitada e inmutable. Los grupos humanos, comoquiera que se definan, son cambiantes y difusos, y las gentes pertenecen a toda suerte de categorías en competencia que a menudo implican poder y subyugación. Las gentes trabajan activamente sobre lo que han recibido a fin de responder a las circunstancias de su presente, y al hacerlo así alteran su herencia cultural. Por último, al reconocer que la naturaleza social de la especie humana trasciende los límites supuestos por la idea de cultura, también hemos de reconocer que los niños incorporan algo biológico e innato al mundo: la capacidad innata de relacionarse socialmente. Esta capacidad es activada por los actos de quienes les rodean y seguidamente for-

ma el entramado en el que en el curso del desarrollo pueden adquirirse las «capacidades y hábitos» de la cultura. MC Véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL.

Otras lecturas Carrithers, 1992.

cultura de la pobreza Término originalmente utilizado por Oscar Lewis (1966) en sus estudios sobre las comunidades pobres de México, Puerto Rico y la ciudad de Nueva York. Lewis sostuvo que la pobreza era creada por la economía política del CAPITALISMO y era reflejo de la desigual distribución del trabajo y de oportunidades en las sociedades occidentales. Los pobres se adaptaron a esta situación mediante la que él llamó «cultura de la pobreza», transmitida luego de generación en generación, y que presentaba una serie de rasgos característicos: planificación para el presente desestimando toda proyección futura y preponderancia del matriarcado. Lewis sugirió que esta cultura se aprendía en edad temprana y tenía por consecuencia la incapacidad del pobre para progresar socialmente.

A la zaga de Lewis, no pocos analistas sociales y etnógrafos usaron estos planteamientos para explicar la POBREZA en Estados Unidos y otros países. En un informe para la Comisión de Pobreza del presidente Johnson, Daniel Patrick Moynihan, a la sazón sociólogo de Harvard, se basó en las ideas de Lewis para explicar la pobreza de los afroamericanos. Su informe destacó concretamente la gran frecuencia de familias en régimen de matriarcado, que entendió como causa principal de la que denominó «maraña patológica» de las familias negras, donde los niños solían presentar problemas de comportamiento, de abandono prematuro de los estudios, que se repetían generación tras generación (Rainwater, 1967).

La idea de una cultura de la pobreza y su aplicación en la política interna del go-

bierno de Estados Unidos han sido duramente criticadas en la literatura antropológica (Leacock, 1971), donde al respecto destacan cuatro puntos principales. En primer lugar, el concepto supone una visión estática de la cultura: se enumera una serie de rasgos, seguidamente atribuidos al fenómeno de adaptación a la pobreza. No se considera la interacción entre los pobres y sus patronos, las instituciones estatales, el comercio, ni su impacto diario en el mantenimiento de la pobreza, la discriminación y el fracaso. No se presta ninguna atención a los cambios con el tiempo o en determinados períodos históricos, y la descripción de cultura es estereotipada y materialista. En segundo lugar, pese a los esfuerzos por conceptualizar una CULTURA, la lista de Lewis tiende a reflejar aspectos negativos, como la falta de planes para el futuro o la ausencia de familias nucleares. La cultura como creación de las gentes en su intento de labrarse una vida o como algo que posiblemente pueda incorporar resistencia a unas condiciones miserables no se describe ni se toma en consideración. Así, mejor sería hablar de las privaciones que entraña la pobreza en vez de sugerir que lo descrito es una «cultura». En tercer lugar, se supone la socialización de los niños a edad temprana en una cultura de pobreza y, por tanto, que una vez que son adultos inevitablemente repiten las pautas de sus mayores, lo cual implica que incluso si sus condiciones de vida mejorasen, el hecho de haber aprendido de niños esa adaptación a la pobreza les incapacitará para aprovechar las mejoras sobrevenidas. Sin embargo, miríadas de datos sobre la movilidad ascendente de inmigrantes de segunda generación, al igual que de afroamericanos, refutan estos supuestos. Muchos analistas han señalado que el postulado, no demostrado, de que las adaptaciones a la pobreza, una vez efectuadas, no pueden cambiarse no

hace sino imputar a las víctimas la culpa de su propia pobreza.

En cuarto lugar, el concepto de cultura de la pobreza implicaba que los valores y aspiraciones de los pobres eran diferentes de los que albergaban los miembros más influyentes y de más éxito de la sociedad. Los datos reunidos en torno a los valores más considerados por los pobres refutan el aserto. De hecho, contrariamente a esa presunta «falta de orientación para el futuro», los afroamericanos estadounidenses —uno de los grupos a los que presumiblemente la cultura de la pobreza les iba por antonomasia como anillo al dedo— valoraban la educación mucho más que el norteamericano medio. De ahí que no pareciera existir una relación simple entre valores y pobreza, y que las víctimas de ésta pudieran adoptar o rechazar los valores más generalizados en la sociedad de su tiempo por razones históricas o por una multitud de factores diversos.

Pese a las críticas sufridas por este concepto de cultura de la pobreza, las ideas que entraña se repiten una y otra vez en escritos sobre política social, educación, salud y campos similares. En la literatura antropológica, por el contrario, el concepto ha ido perdiendo progresivamente predicamento desde 1970, aunque es cierto que las cuestiones sobre la adaptación a la pobreza, la socialización pertinente y los valores predominantes en este estrato siguen suscitando interés. A comienzos de la década de 1980 se introdujo el concepto de «infraclase» para describir y explicar la persistencia de una pobreza extrema en Estados Unidos (W. Wilson, 1987). Como la cultura de la pobreza, el concepto enumeraba una serie de comportamientos atribuidos a los pobres, de modo que era su propia conducta la que les impedía beneficiarse de las oportunidades que ofrecía la sociedad norteamericana. Las características más

frecuentemente usadas como índice de infraclase eran la familia regida por la mujer, los embarazos en la adolescencia y el abuso de sustancias nocivas.

Aunque algunos exponentes moderados de las teorías de infraclase ubicaron sus explicaciones de ORGANIZACIÓN SOCIAL de los pobres en contexto con una economía cambiante, el énfasis puesto en la cuantificación de parámetros cualitativos —de difícil medición, por tanto— y las aplicaciones de orden político centradas en una visión estática de cultura y socialización les depararon pronto las mismas críticas vertidas sobre la cultura de la pobreza en la década de los sesenta. Y del mismo modo que ésta fue citicada, lo está siendo cada vez más el concepto de «infraclase», pese a su pertinaz presencia en la literatura política y los escritos populares. *ISu Véase también ANTROPOLOGÍA URBANA, URBANISMO.*

Otras lecturas D. Jones y Sussex, 1993.

cultura material Comprende todos los objetos físicos producidos por miembros de una CULTURA particular. Varían desde los puramente utilitarios a los muy esotéricos. La antropología temprana atendía a la colección de estos artefactos como medio para ubicar a las sociedades en esquemas de ESTADIOS EVOLUTIVOS, pero este enfoque cayó en desuso con el auge del FUNCIONALISMO. El estudio de la cultura material sigue siendo crucial en la ARQUEOLOGÍA, dado que tales artefactos proporcionan el conjunto principal de datos en este campo. TB

cultura y personalidad Fue el nombre de un movimiento que trató de relacionar la antropología cultural con la psiquiatría y psicología entre 1928 y 1955. A partir de 1960 dio en llamarse ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA, y en la psicología académica de la década de 1990, psicología cultural.

La escuela y sus objetivos

Cultura y personalidad fue un vasto y desorganizado movimiento que reunió a antropólogos, psiquiatras y psicólogos de acuerdo en la relevancia mutua de sus disciplinas pero faltos de una posición teórica común, un líder reconocido y una base institucional. Sus fundadores fueron Margaret MEAD, Ruth BENEDICT y Edward SAPIR, discípulos de Franz BOAS, cuyo influyente concepto de la CULTURA había introducido una dimensión psicológica que ellos trataron de precisar y traducir en investigación. Sostenían así que la cultura desempeñaba un papel en el desarrollo psicológico del individuo (Mead) y en los modelos emocionales típicos de culturas particulares (Benedict), así como que los individuos de una sociedad dada entendían su cultura de maneras diferentes (Sapir). Criticaron las teorías psicológicas que postulaban UNIVERSALES para la especie humana sin tener en cuenta su variabilidad, puesta de manifiesto por el trabajo antropológico de campo en culturas diversas. Al mismo tiempo se veían influidos por aquellas teorías psicológicas y psiquiátricas que destacaban las influencias sociales en el individuo, como las formulaciones neofreudianas de Karen Horney y la psiquiatría interpersonal de Harry Stack Sullivan. Aunque el movimiento carecía de organización formal, a sus fundadores antropológicos se unieron en seminarios, conferencias y publicaciones numerosos sociólogos, psicólogos y psicoanalistas, entre ellos W.I. Thomas, John Dollard, Erik Erikson, Abram Kardiner, Henry A. Murray, y un círculo creciente de antropólogos, como Ralph Linton, A. Irving Hallowell, Gregory Bateson, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn y John M. Whiting, por citar a unos pocos. El campo de los estudios de cultura y personalidad fue muy activo en la década de 1930 y en el período posbélico de 1945-1950, cuan-

do una nueva generación de antropólogos realizó estudios entre los pueblos americanos nativos y en el Pacífico.

Los estudiosos de cultura y personalidad se distribuyeron por todo el abanico temático en que se había dividido la antropología cultural en sus plurales enfoques: relativismo cultural/relativismo, materialismo/idealismo, científico/humanista, fragmentando de paso el colectivo hasta entonces unido. También discreparon sobre temas específicos de su campo: el valor de la psicología freudiana en comparación con otras, la descripción de personalidades colectivas en oposición al estudio de las diferencias individuales, uso de pruebas (tests) de personalidad en vez de anamnesis, ensayo comparado de hipótesis frente a la casuística etnográfica. Así, el estudio de la cultura y la personalidad no constituyó una escuela de pensamiento con una programa de investigación concreto, sino un campo de exploración generalizada, y así se estancó con carácter provisional y experimental durante casi treinta años. Cultura y personalidad fue un movimiento norteamericano entre cuyos exponentes se encontraban algunos de los antropólogos más eminentes de la época, aunque siempre fue considerado con cierto escepticismo por los demás. Dada la heterogeneidad de las posiciones teóricas y las prácticas exploratorias, nunca fue difícil hallar ejemplos de reduccionismo psicológico, etnografía inapropiada o patologización de otras culturas, hechos que fueron aprovechados por los críticos para anatematizar al nuevo campo en su totalidad, particularmente en la década de 1950. Hacia 1961, los antropólogos todavía alineados con la causa se distanciaron del trabajo anterior y red denominaron su disciplina «antropología psicológica». De hecho, el decenio anterior había conocido la emergencia de una investigación empírica más madura,

como la manifiesta en los escritos de A.I. Hallowell (1955) sobre el ego, los de Spiro (1957, 1958) sobre ideologías y experiencias de infancia en un kibbutz israelí, y ya en la década siguiente los de Beatrice Whiting (1963), de carácter transcultural, sobre SOCIALIZACIÓN.

Cultura y personalidad establecieron las bases de nuevas teorías no sólo en antropología psicológica, sino también en torno al desarrollo del niño y a la antropología médica. Estas contribuciones comprenden críticas de las teorías universales (en particular acerca del desarrollo infantil y juvenil y los trastornos mentales), la relación entre la estructura social y el comportamiento individual y la evaluación de la personalidad individual en culturas diversas.

Críticas de teorías universales

Los miembros del movimiento de cultura y personalidad se revelaron escépticos frente a las teorías generales del desarrollo infantil y juvenil, y trataron de aplicar datos etnográficos y comportamentales de culturas diferentes para construir generalizaciones más precisas acerca del desarrollo humano. Desde *Coming of age in Samoa* (1928) de Margaret Mead hasta *Becoming a Kwoma* (1941) de John W.M. Whiting y *The Balinese character* de Gregory Bateson y Margaret Mead (1942), la investigación temprana de la escuela de cultura y personalidad sobre el desarrollo infantil y juvenil había puesto de manifiesto la pertinencia e importancia de los datos antropológicos para comprender el desarrollo psicológico del ser humano. Aunque estos trabajos influyeron en la psicología infantil del período 1935-1960 llevándola hacia una posición más cultural-relativista, el progreso de los enfoques cognitivos en el estudio del desarrollo infantil después de 1960 creó la necesidad de una nueva crítica cultural, de la cual surgió la psicología

cultural de la década de 1990, que implicó tanto a antropólogos como a psicólogos.

De manera similar, los miembros de la escuela criticaron los conceptos universales del trastorno mental, en particular la frontera entre el comportamiento normal y patológico y la personalidad. En «Anthropology and the abnormal», Ruth Benedict (1934b) propuso que las definiciones de los comportamientos normal y patológico varían entre culturas y, en consecuencia, inició el enfoque cultural de la psicopatología que sigue siendo tema central de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA. Aunque el extremo relativismo de la investigadora no está en consonancia con todo lo que hoy se sabe acerca de los principales trastornos mentales, su reconocimiento de los significados culturales, capital para la psicopatología, proporcionó la base de las fenomenologías culturales que surgieron en la antropología médica ya entrada el siglo.

Relaciones de estructura social y comportamiento individual

Desde los albores del movimiento cultura y personalidad se concibió la relación funcional entre las instituciones de una sociedad y la estructura psicológica de sus miembros, de tal modo que cada parte podía influirse recíprocamente en el mantenimiento de un *status quo* y en un proceso de cambio histórico. Así fue diversamente formulado por W. Thomas y Znaniecki (1918-20), R. Linton (1936), Kardiner (1939, 1945), J. Whiting y Child (1953) y Hallowell (1955). Modelos alternativos que implicaban una interpenetración de cultura y personalidad fueron formulados por Benedict (1934a) y Spiro (1951), entre otros. Estos modelos son fundamentales para cualquier consideración consiguiente de las formas en que las instituciones e ideologías cul-

turales guardan relación con las pautas psicológicas poblacionales.

Metodologías innovadoras

Los estudiosos de la cultura y la personalidad prestaron gran atención durante las décadas de 1930 y 1940 al desarrollo de métodos que aportaran vías de estudio de las personalidades de individuos de culturas no occidentales. Fueron los precursores de los intentos por evaluar la personalidad individual en culturas diversas mediante el uso de anamnesis, pruebas de proyección y observaciones comportamentales. Aunque no resolvieron el problema, sus anotaciones no publicadas, e incluso voluminosas HISTORIAS DE VIDA de individuos particulares, proporcionaron el necesario punto de partida para quienes más adelante se dedicaron a dicho estudio. RAL

culturas orales Históricamente, los antropólogos se han considerado estudiosos de las culturas orales donde los pueblos se han juzgado ajenos a la escritura o poco familiarizados o no dependientes primariamente de ella. De ahí que RADCLIFFE-BROWN argumentara (1952, p. 3) que los antropólogos no podrían jamás estudiar realmente la historia de los pueblos «primitivos» dada la ausencia de registros escritos.

Esta noción de la oralidad primaria de las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos es objeto de debate. En primer lugar, aunque define correctamente la misión de los antropólogos en el pasado, hoy la mayoría de los estudios de la disciplina tienen lugar en sociedades donde algunos individuos, y a veces la mayoría, están alfabetizados. En segundo lugar, si la ESCRITURA se considera en su sentido más estricto de notación acústica lineal, el caso es entonces que de los millares de lenguas que han sido habladas en el curso de la historia humana,

la mayoría han carecido de escritura. Sin embargo, en el mundo contemporáneo sería difícil imaginarse a un grupo tan aislado que no haya estado en contacto con medios que de una forma u otra se basan en la imprenta o que, en última instancia, dependen de la alfabetización institucionalizada, como la radio, el teléfono y la televisión, y cada vez más los ordenadores. Si la escritura se define de forma más amplia como cualquier sistema de registro, como ha señalado Jacques Derrida (1976) en sus críticas de los textos de antropólogos como Claude LÉVI-STRAUSS, ningún grupo —ni siquiera una sociedad «oral»— carece de ella.

La importancia de la oralidad junto con la escritura como continuum de expresión y posiblemente de pensamiento fue por primera vez comprendida con claridad por los antropólogos clásicos, en particular por Milman Parry (1971), quien elaboró una teoría sobre la función formulaica de los textos homéricos. Más recientemente, en un libro muy influyente y polémico, Marshall McLuhan (1962) arguyó que no era sólo la alfabetización, sino la tecnología de la imprenta, lo que había revolucionado el pensamiento de las sociedades humanas y su modo de organizarse en sociedades creando una «aldea global». El trabajo de Jack GOODY (1968, 1977) en antropología ha operado con una hipótesis más modesta, pero más cuidadosamente ensayada: que el uso de la escritura produce importantes diferencias en las estructuras psicológicas y sociales de las sociedades que la adquieren. SC

Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, FOLCLORE, POESÍA.

Otras lecturas Clanchy, 1979; J. Goody, 1987; Havelock, 1986; W. Ong, 1982; Street, 1984.

culturización Proceso mediante el cual un individuo adquiere las representaciones mentales (creencias, conocimien-

tos, etc.) y modelos de comportamiento necesarios para funcionar como miembro de una cultura dada. Puede considerarse, en el plano cultural, como equivalente del proceso de SOCIALIZACIÓN. Los miembros de esta cultura entienden, en general, que

se inicia en la infancia como estadio de la formación y educación del NIÑO. Los ritos de iniciación y otras formas de adiestramiento en etapas posteriores de la vida poseen asimismo carácter culturizador.

MR

danza Uso creativo del cuerpo humano en el tiempo y en el espacio dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado del movimiento. Los antropólogos han analizado transculturalmente la danza y su naturaleza cognitiva y afectiva simbólicas, rasgo que la diferencia del comportamiento parejo de otras especies. Considerada en sentido amplio como la antropología del movimiento humano, la investigación de la danza abarca un concepto general de sistemas de movimiento estructurados y de signos de acción como forma de COMUNICACIÓN (Hanna, 1979; P. Spencer, 1985; D. Williams, 1991).

La antropología temprana de la danza estuvo muy influida por la teoría alemana del *Kulturkreis* (véase ÁREA DE CULTURA), en particular por el trabajo de Curt Sachs (1937). Aunque en lo teórico fundamentado y en gran medida dependiente de descripciones de segunda mano, fue notable por su descripción ecuménica de la danza y de su ETNOLOGÍA. Alan Lomax, un folclorista norteamericano, aportó una perspectiva comparada global similar, pero se sirvió de un análisis del movimiento basado en el «esfuerzo-figura» de los danzantes ya fuera usando el torso como unidad o como dos partes y el espacio en una, dos o tres dimensiones. Lomax y sus colegas midieron la frecuencia de estos rasgos cinemáticos en un conjunto de filmes y produjeron un «perfil» de movimiento para cada una de las culturas examinadas (Lomax, 1976; Lomax *et al.*, 1968). Sin embargo, estas muestras filmicas eran muy irregulares e inadecuadas. No reflejaban a ninguna cultura dada en profundidad y los esfuerzos por correlacionar los perfiles de movimiento con otros rasgos mediante ESTUDIOS TRANSCULTURALES de diseño estadístico cruzado fueron criticados por ausencia de variable con-

creta de ensayo y por confundir correlación con causa.

En Gran Bretaña, los antropólogos FUNCIONALISTAS se centraron en la danza como refuerzo de los sentimientos comunales (Radcliffe-Brown, 1922) o como ocasión liberadora del conflicto y la tensión sociales (Evans-Pritchard, 1928). La identificación y los ejemplos de las numerosas funciones posibles de la danza recibieron atención extensiva y sus explicaciones funcionalistas predominaron en la literatura hasta bien entrada la década de 1960. En Estados Unidos, la hija de Franz Boas, Franziska, logró aunar el estudio de la danza y la antropología en una serie de seminarios celebrados en el Estudio de Danza de Nueva York a partir de 1940. Las ponencias luego publicadas reflejan el esfuerzo relativamente escaso por aplicar la teoría actual a la danza en culturas remotas (Franziska Boas, 1944; G. Bateson y Mead, 1952; Holt, 1939).

El comienzo del estudio antropológico actual sobre la danza quedó marcado por el artículo de Gertrude Kurath donde la etnología de la danza se caracterizaba «no como una descripción o reproducción de una de sus facetas en particular, sino como enfoque tendente a situar esta manifestación en contexto con la vida humana» (1960, p. 250). Basándose en una combinación de teorías y métodos propios de su exhaustiva investigación de las culturas norteamericanas nativas y en las desarrolladas en el FOLCLORE europeo, expresó su interés por la MÚSICA y la danza en términos de estructura y difusión. Su trabajo (Kurath, 1986) inspiró a ulteriores investigadores a considerar la danza como tema antropológico con valor propio, dando lugar a fecundos estudios sobre la danza en Hawai y entre los indios hopi (Keallinohomoku, 1976), entre otros (Cord, 1974), con carácter transnacional comparado.

Otros investigadores han considerado el

estudio de la danza desde una perspectiva LINGÜÍSTICA o ETNOGENTÍFICA. Kaeppler (1972) recurrió a este enfoque para desvelar la estructura de la danza, que entendió compuesta de «cinemas» y «morfocinas» a raíz de sus trabajos de campo en Tonga. Drid Williams (1991) ha elaborado su propia analogía lingüística para el análisis del movimiento, que denomina «semasiología», donde destaca la identificación de «signos de acción» como unidades de análisis, perspectiva que ha sido aplicada al lenguaje de signos de los indios de las Praderas (Farnell, 1995a).

El trabajo antropológico más reciente usa la danza como ventana sobre temas teóricos de más alcance (Giurhescu y Torp, 1991), entre ellos los que respectivamente hacen referencia a los movimientos diferenciales de la danza según el género de sus practicantes en el norte de Grecia (Cowan, 1990), a la transformación de las modalidades de danza por impacto del turismo en las Filipinas y en Cuba (Ness, 1994; Y. Daniel, 1995), y al análisis del movimiento a la luz de la TEORÍA DEL DISCURSO en Brasil (J. Lewis, 1992). Los folcloristas básicamente interesados en la danza tradicional en América del Norte y Europa han descubierto a su vez que les es útil para configurar y representar las identidades étnicas, nacionales y otras de carácter colectivo (Quigley, 1993). El pensamiento antropológico ejerció una gran influencia en los estudios de historia de la danza (Novack, 1990), en particular en los llevados a cabo por Kaeppler (1993) sobre la danza hawaiana. Otras vías descriptivas ha inaugurado también la llamada OBSERVACIÓN PARTICIPANTE en virtud de la cual el antropólogo presta gran atención a su propia experiencia corporal de la danza en su metodología (Sklar, 1994), vivencia que ha informado algunos trabajos de experimentación tanto en lo que se refiere a estilo literario

como a FOTOGRAFÍA. La aparición de la tecnología CD-ROM parece particularmente prometedora como medio para presentar la etnografía del movimiento. Aunque estos CDs son de data reciente (Farnell, 1995b), la posibilidad de presentar sonidos, movimientos y análisis escrito integrados en un solo formato augura una audiencia futura mucho más amplia. CQ

Véase también ETNOMUSICOLOGÍA.

Otras lecturas Lange, 1980; Rouce, 1977.

darwinismo social Contempla tanto las teorías formales de CAMBIO SOCIAL elaboradas por teóricos de principios del siglo XX como Lester Ward o William Graham Sumner, como los modelos populares extraídos de diferentes fuentes positivistas, pocos de los cuales son darwinianos en sentido estricto (Bellomy, 1984). El término puede aplicarse más generalmente a cualquier teoría social que subraya la necesidad de la competición para el progreso social. El hecho de que estas construcciones destacan la competición más que la selección ha llevado a algunos historiadores a redefinir el darwinismo social como «spencerismo» social, por Herbert SPENCER, quien acuñó el término de «lucha por la existencia». Dado que toda la teoría social en aquel tiempo tenía que ser «darwiniana», al menos nominalmente, para gozar de credibilidad, las nociones predarwinianas de EVOLUCIÓN sociocultural en antropología se fundieron con el progresivismo de Spencer en los esquemas evolutivos de los primeros antropólogos, como Henry MAINE, John Lubbock, Lewis Henry MORGAN y E.B. TYLOR (Burrow, 1966). Como ideología política, el darwinismo social se oponía prácticamente a todas las formas de control gubernamental sobre los procesos sociales o económicos, argumentando que interferían con

la ley «natural» de la competición. Estos juicios extremos, asociados con Spencer, fueron rechazados por darwinianos entusiastas como T.E. Huxley y por el propio Darwin. (La opinión de Darwin acerca de la evolución social es que cualidades como la simpatía y la autoconservación, destacadas por los teóricos del siglo XVIII centrados en el hombre natural, habían evolucionado por selección natural en el curso de la competición entre grupos de gentes primitivas.) En Estados Unidos, el darwinismo social se asoció con la ideología de empresarios como John D. Rockefeller y Andrew Carnegie, que entendían el éxito en los negocios como prueba de que la competición lleva inevitablemente al progreso (Hofstadter, 1955). En Inglaterra surgió también una versión de corte político liberal social que postulaba que los orígenes de la humanidad debían investigarse científicamente y que el darwinismo proporcionaba analogías de comportamiento social con las que atacar las posiciones privilegiadas (G. Jones, 1980).TG Véase también EUGENESIA.

Davis, Allison (1902-1983) Antropólogo americano alumno de Harvard, la London School of Economics y Chicago, quien en 1941 obtuvo un doctorado por su trabajo sobre economía política y violencia vinculada a CASTA racial. A mediados de la década de 1930 dirigió un proyecto de investigación sobre casta y CLASE como principios intersecantes de organización social en un pueblo de Mississippi situado en una región algodonera históricamente importante. El estudio era una ampliación en el sur de los realizados por Lloyd Warner sobre una ciudad de Nueva Inglaterra, Yankee City, donde la clase social era el principio clave para la asignación de poder y prestigio. El estudio meridional demostraba que era un sistema dual de castas el que

cumplía esta función en el Mississippi, cada casta diferenciada a su vez internamente por clases. *Deep South: a social anthropological study of caste and class* (Davis et al., 1941) fue uno de los primeros estudios antropológicos sobre desigualdad racial, a la vez que meticulosa disección de una ciudad estadounidense. Una de sus principales aportaciones fue la luz que vertió sobre la economía política y la organización social de RAZA en el entramado de relaciones características de las interacciones entre ciudad y país. Otras fases de su carrera ya dilatada se centraron en cuestiones del desarrollo de la personalidad, la SOCIALIZACIÓN infantil y la medida de la inteligencia, demostrando la primacía del ambiente sociocultural sobre la herencia. En estos estudios aplicó sus conocimientos e interés sobre los conceptos de raza y clase al campo de la antropología psicológica y educacional. En el primero de sus estudios psicológicos, *Children of bondage* (Davis y Dollard, 1940), examinó los efectos de la opresión racial en el desarrollo psíquico de los niños afroamericanos de las clases superior, media e inferior, respectivamente. En una obra posterior, *Father of the man: how your child gets his personality* (Davis y Havighurst, 1947), comparó los modelos de socialización en familias norteamericanas de raza blanca y negra de Chicago basándose en la estructura de clase, y reveló que las diferencias interclases eran mayores que las existentes entre los grupos raciales y que el desarrollo temprano de la personalidad no era irreversible.

Si en sus primeros trabajos puso básicamente el acento en la estructura social, sus investigaciones posteriores se alejaron de la antropología social convencional para centrarse más bien en la cultura como sistema psicológico y en las clases como subculturas marcadas por modos de vida diferentes entre sí, adqui-

ridos en el curso de la socialización. Sus estudios abrieron interesantes perspectivas sobre la escolarización de los niños de las clases bajas, cuyas formas y entorno social eran negativamente valoradas por la sociedad, con la interferencia consiguiente en el logro académico enfocado en la adquisición de una cultura de clase media. Igualmente demostró que las pruebas de cociente de inteligencia (CI) miden el adiestramiento y el impulso competitivo por conseguir el éxito en el marco de la clase media más que la capacidad mental.

Siempre interesado en cómo la posición social afecta a la respuesta emocional y comportamental, Davis (1960) estudió a los adolescentes de varias familias y halló que los de clase media presentaban confusión y hostilidad fruto de la tensión entre su restringida posición de infancia y su emergente adultez fisiológica. Davis demostró que aun cuando los adolescentes, en particular los varones, maduran y asumen el estado adulto en la jerarquía familiar, la condición femenina sigue subordinada, reflejando un ataque cultural de por vida al ego femenino en las familias patriarcales. En su libro último (1983) ofreció un examen psicosocial de las vidas de cuatro prominentes afroamericanos (Frederick Douglass, W.E.B. DuBois, Richard Wright y Martin Luther King, Jr.) que convirtieron su animosidad en constructivas iniciativas en pro del cambio social. FH
Véase también CULTURA Y PERSONALIDAD, DRAKE.

Otras lecturas Drake, 1974; Harrison, 1992.

debate formalista-sustantivista Controversia suscitada en el seno de la ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA entre quienes argumentan que las reglas formales de la teoría económica neoclásica que derivan del estudio de las sociedades del

mercado capitalista sirven para explicar la dinámica de las economías premodernas («formalistas») y aquellos que sostienen que los bienes y servicios de la economía actual se producen y distribuyen por canales culturales específicos («sustantivistas»). Los formalistas entienden a su vez que si todas las economías implican la búsqueda, el uso y el acceso racionales a recursos escasos por parte de agentes sociales por propio interés y con un propósito maximizador, cabe aplicar reglas económicas formales para explicarlas (H. Schenider, 1974). Los sustantivistas, por el contrario, sostienen que diferentes formas de intercambio se rigen por normas y albergan expectativas en ambos casos diferentes (Dalton, 1961). Al hilo de los postulados de Karl Polanyi, afirman que hay tres clases principales de intercambio: RECIPROCIDAD, REDISTRIBUCIÓN y COMERCIO (K. Polanyi et al., 1957). Con esta óptica, los factores racionales, de maximización y estrategia perceptibles en el núcleo de la economía neoclásica y de la antropología económica formalista son exclusivamente característicos de las economías de mercado. MR

demografía Estudio de las causas y consecuencias del crecimiento y declive poblacionales. Los conceptos centrales de la disciplina son, pues, de carácter numérico: tamaño poblacional, estructura de edades, cociente de sexos, densidad, tasa de crecimiento y de nacimientos, muertes y movimientos que generan estas características. Por tanto, la demografía depende considerablemente de análisis numéricos y requiere instrumentos metodológicos concretos para obtener las variables necesarias (Handwerker, 1989a; N. Howell, 1979; Hassan, 1981). Sin embargo, el análisis demográfico reúne casi todos los conceptos usados en cualquier análisis social y cultural y

abunda en algunos de los problemas más intrigantes de las ciencias sociales. Así, la demografía se solapa con el estudio de los cambios tecnológicos del paleolítico (B. Hayden, 1981), los orígenes de la AGRICULTURA (M. Cohen, 1977; M. Cohen y Armelagos, 1984), la emergencia del ESTADO (Carneiro, 1970), los orígenes y disolución del feudalismo (Brenner, 1976), la aparición de una economía industrial mundial (Deane, 1965) y, por tanto, con las causas y consecuencias del «DESARROLLO» en sentido amplio (Polgar, 1972). Los últimos aspectos presentan desarrollos políticos de inmensa importancia en cuanto a si el mundo está ya, o casi, superpoblado y, como corolario, cómo debieran asignarse los recursos nacionales y planetarios (Hern, 1990). Así, para los antropólogos, los conceptos numéricos de la demografía entrañan dimensiones morales primarias de comportamiento humano e identifican procesos y relaciones estructurales que influyen profundamente en la dirección que toma el cambio social y cultural. Por ejemplo, el colapso poblacional consiguiente a la peste negra destruyó efectivamente el sistema señorial solariego inglés (J. Bolton, 1980; Dumond, 1965). El crecimiento poblacional crea condiciones que pueden incrementar la eficiencia distributiva (Handwerker, 1980): el desarrollo de un mercado potencial hace provechosa la intensificación y especialización de la agricultura (Netting, 1993); las bajas densidades de población en África aumentan indebidamente los costes del desarrollo (Amin, 1972). De manera similar, la alta mortalidad y la juventud características de todas las poblaciones humanas hasta el último siglo implican una visión muy diferente de las relaciones sociales y diferentes patrones de valoración de la MUERTE y de la ancianidad (Fourastie, 1972). Los niños pueden no ser considerados personas reales

en sociedades donde el 25-30 por ciento (o más) mueren antes de alcanzar el año de edad (Engy Smith, 1976; Milton Freeman, 1971). La muerte y el SUFRIMIENTO adquieren enorme importancia social donde el 50 por ciento de la población nacida el mismo año mueren antes de cumplir quince años y el 80 por ciento pueden hacerlo apenas iniciado su quinto decenio (Scheper-Hughes, 1992). Los ANCIANOS pueden merecer respeto meramente por sobrevivir. El envejecimiento poblacional asociado con la TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA a una natalidad y una mortalidad bajas indica una transición epidemiológica en la que la ENFERMEDAD crónica suplanta a la de carácter infeccioso y agudo como principal problema sanitario social (Omran, 1971). Los jóvenes pueden considerar a sus padres y a otros mayores con menos respeto, meramente por ser tan numerosos (véase Dorjahn, 1989). Las poblaciones de la tercera edad crecen lentamente, y los recién llegados a la población —los jóvenes— pueden gozar de menos oportunidades de mejora económica y social que sus mayores. Surgen conflictos porque los mayores que siguen trabajando pueden bloquear las posibilidades de hacerlo de los más jóvenes o porque la política de empleo requiere que esos mayores se retiren antes de lo que desean.

Los antropólogos trabajan con poblaciones enormemente variables: FAMILIAS individuales o UNIDADES DOMÉSTICAS, bandas de RECOLECTORES, unidades étnicas, gentes que viven en los confines de una población o región, ciudadanos de un estado, empleados de una organización o toda la población mundial.

Independientemente del alcance de la población estudiada, cada nacimiento, muerte o movimiento constituye un evento político que puede expresar, limitar, crear o ampliar el poder de un individuo u organización (Handwerker, 1990;

Hern, 1971, 1975). Algunos embarazos adolescentes refuerzan a muchas que carecen de otro modo efectivo de mejorar su vida (Handwerker, 1989b), mientras que otros sobreviven como consecuencia del abuso sexual (Handwerker, 1993). El crecimiento poblacional diferencial —conseguido por una determinada combinación de fertilidad, mortalidad y MIGRACIÓN— altera las bases del poder político (M. Ward, 1986), pueden cambiar profundamente la compleja constitución de una sociedad (Borjas y Tienda, 1987) y puede incluso incitar o suprimir la VIOLENCIA entre o dentro de las fronteras nacionales (Chávez, 1992; Hammel, 1993). Los modelos de crecimiento y declive poblacional reflejan y generan a un tiempo modelos conflictivos de responsabilidad moral y constituyen una de las más poderosas fuerzas impulsoras del cambio social (Engelbrecht, 1987; Thornton, 1981). Para la antropología, la demografía se entiende óptimamente como ecología de la población humana sensible a las dimensiones morales y políticas de la vida humana. WPH

Véase también ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA. Otras lecturas Boserup, 1965, 1981; Dumond, 1975; Hammel y Howell, 1987; Handwerker, 1983, 1986a, b; Harris y Ross, 1987a; Howell, 1986; Scrimshaw, 1978; Swedlund, 1975.

derechos humanos Los reconocidos a cualquier persona, meramente en razón de serlo, en orden a sobrevivir, gozar de bienestar y prosperar. Además, no sólo alcanza a todo ser humano el reclamarlos con razón, dado que así lo ampara la moral y la justicia. Aunque son muchas las clases de derechos contemplados, los propiamente llamados humanos son los más fundamentales, universales e inalienables, por lo cual es de esperar que los gobiernos los proclamen y defiendan (Donnelly, 1989).

La noción de derechos humanos universales se desarrolló en Europa durante la Ilustración, fue codificada en acuerdos internacionales a raíz del GENOCIDIO nazi y otros horrores de la segunda guerra mundial y ha adquirido presencia creciente en la teoría política y la práctica legal modernas. Son muchos los acuerdos internacionales importantes acerca de los derechos humanos, como el Convenio Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que incluye la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Acuerdo Internacional de Derechos Políticos y Civiles y la Ley Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En general, estas leyes contemplan el derecho a la vida y a la protección frente al abuso físico y psicológico, incluida la tortura; la prevención del arresto y prisión arbitrarios, y en consecuencia, el derecho a un juicio justo; la prevención de la esclavitud y el genocidio; el derecho a la nacionalidad; libertad de movimientos, incluidos la salida del país propio y el retorno al mismo, así como el derecho de asilo en otros países en caso de persecución en aquél; el derecho de privacidad y de propiedad; libertad de expresión, religión y reunión; derecho de los pueblos a la autodeterminación, cultura, religión y lengua; y el derecho a la vivienda, cuidados sanitarios y educación (Edward Lawson, 1991).

Los antropólogos se han mantenido generalmente en la periferia de los derechos humanos por varias razones: la antropología se desarrolló con el COLONIALISMO y éste dependió de la violación de los derechos humanos; éstos han sido en gran medida una cuestión gubernamental y legal; se supone que los científicos son neutrales a fin de conservar su objetividad; y dado que los derechos humanos son políticamente sensibles, toda implicación en su esfera puede poner en peligro la seguridad personal del antro-

pólogo, de los informantes o de la comunidad anfitriona, al igual que comprometer toda futura investigación en un país extranjero. No obstante, desde los tiempos de Franz BOAS, los antropólogos se han visto a menudo implicados en cuestiones de derechos humanos aportando testimonio especializado en procesos legales relativos a tierras ancestrales y recursos de sociedades indígenas. En los últimos decenios, la profesión ha prestado mucha más atención a los derechos humanos, como pone de manifiesto el creciente caudal de publicaciones al respecto (Downing y Kushner, 1988; Messer, 1993) y la emergencia de la antropología advocativa (R. Wright, 1988; Paine, 1985) y de organizaciones pertinentes, como Cultural Survival, International Work Group for Indigenous Affairs y Survival International. También organizaciones profesionales como la American Anthropology Association, la Society for Applied Anthropology y la European Association of Social Anthropologists han creado sus respectivos comités de derechos humanos.

La antropología no es ajena conceptualmente y ni en la práctica a los derechos humanos, predicado de una teoría de la naturaleza humana a la que los antropólogos pueden aportar elementos de gran valor con sus comparaciones transespecies y transculturales (D. Brown, 1991). Sin embargo, uno de los grandes retos con que se enfrentan los derechos humanos universales nace con el concepto de RELATIVISMO CULTURAL, creado por Franz Boas y otros antropólogos (Herskovits, 1972) y criticado por muchos (Edgerton, 1992; Hatch, 1983). Algunos países acusados de violación de los derechos humanos han tratado de ocultarlo al amparo del relativismo cultural, al tiempo que han tachado de imperialistas morales occidentales a sus acusadores. Toda cultura tiene ideas propias acerca de la moral-

dad que no son fácilmente extendidas fuera de sus fronteras y mucho menos formuladas como universales de toda la humanidad. Los antropólogos pueden contribuir a la exploración, conocimiento y mediación entre la diversidad cultural de las nociones acerca de los derechos humanos (An-Naim, 1992; K. Dwyer, 1991), y pueden tratar de reconciliar los postulados fundamentales de la universalidad frente al relativismo (Renteln, 1990).

A nivel práctico debe reconocerse que los violadores de los derechos humanos a menudo dirigen sus acciones contra individuos y grupos concretos basándose, al menos en parte, en aparentes diferencias biológicas, sociales, culturales o lingüísticas. La antropología puede analizar esta situación como ciencia humanista que documenta, interpreta y celebra la unidad y diversidad de la humanidad. Además, en el curso de su TRABAJO DE CAMPO, los antropólogos gozan a menudo de una oportunidad privilegiada para controlar y documentar las actitudes relativas a los derechos humanos, aunque de forma discreta por los riesgos que comporta.

Tradicionalmente, la antropología ha centrado sus estudios en los pueblos indígenas y las minorías étnicas, sociedades éstas que con frecuencia son sometidas a abusos de los derechos humanos y aun a ETNOCIDIO y genocidio. Son en general el grupo menos poderoso y peor escuchado del país. Más aún, cabe que en el futuro vean sus derechos humanos crecientemente maltratados, ya que los más se encuentran en las últimas FRONTERAS del mundo, áreas privilegiadas para la explotación de la tierra y los recursos naturales en razón del aumento de los niveles de población y consumo (M. Miller, 1993).

LS
Véase también GRUPOS ÉTNICOS, ETNOCENTRISMO, TENENCIA DE LA TIERRA, AN-

TROPOLOGÍA LEGAL, NACIÓN, PAZ, RACISMO, ORGANIZACIÓN SOCIAL.

Otras lecturas Afshari, 1994; Amnistía Internacional, 1992; Bodley, 1982; Mayer, 1995; Milne, 1986; Tibi, 1994; W. Washburn, 1987.

desarrollo Proceso de cambio por el que una creciente proporción de los ciudadanos de una nación pueden gozar de un mejor nivel material de vida, una vida más saludable y larga, más educación y mayor control y opción sobre su modo de vida. En general se considera que el desarrollo se basa en niveles de productividad más altos, accesibles por la aplicación de la ciencia, la tecnología y las formas más eficientes de organización económica y gestora. Prácticamente todos los gobernantes hacen profesión de compromiso con la promoción del desarrollo así entendido. Líderes, legisladores y académicos discrepan, no obstante, sobre la importancia relativa de las barreras técnicas, económicas y políticas al desarrollo y, por lo tanto, sobre las prioridades para lograrlo.

Los debates antropológicos se han centrado menos en estos amplios objetivos y más en las implicaciones de una definición más restringida del desarrollo como esfuerzo de los gobiernos occidentales posteriores a la segunda guerra mundial por contener el comunismo, elevar el nivel de vida y promover un crecimiento económico y relaciones comerciales mutuamente beneficiosos a través de programas de ayuda exterior. Este esfuerzo (inspirado por el éxito del Plan Marshall en la reconstrucción de Europa) y el discurso asociado con él se fundamentaron en dogmas etnocéntricos de la teoría de la MODERNIZACIÓN cuyo norte era que sólo adoptando los credos e instituciones «occidentales» podían abrigar esperanzas de desarrollo otras sociedades. Los economistas desempeñaron un papel capital en

la teorización y la práctica de esta noción restringida del desarrollo, particularmente en Estados Unidos, mediante iniciativas auspiciadas por los presidentes Truman y Eisenhower (1945-1960). Aunque sus modelos y recetas han cambiado en lo tocante al componente de la acción gubernamental, los mercados, las inversiones, la gestión y la creación de instituciones, los economistas no se han distanciado mucho de los supuestos iniciales de la teoría de la modernización.

Los antropólogos han tenido una relación ambivalente con el desarrollo impulsado desde el gobierno (Hoben, 1982). En la década de 1950 se les empleó para facilitar la difusión de mejores tecnologías superando las resistencias al cambio enraizadas en valores, instituciones y prácticas tradicionales. Distinguidos especialistas, entre ellos Arensberg (1964), Goodenough (1963), M. Mead (1953b) y Spicer (1952), redactaron directrices para el desarrollo de las comunidades y desempeñaron papeles prominentes en muchas misiones de ayuda exterior. Pero, aunque los antropólogos en general aceptaron los declarados objetivos humanitarios del desarrollo, pronto empezaron a condenar el sesgo etnocéntrico y la aplicación de esta ayuda para favorecer y promover los objetivos políticos y comerciales norteamericanos y occidentales.

Durante la década siguiente (1960), los antropólogos fueron abandonando en su mayoría estas ocupaciones, y en Estados Unidos abandonaron en gran número la Agencia de Desarrollo Internacional (AID), que administraba los programas principales. Adujeron al efecto varias razones. El «poderoso impulso» y las teorías de «goteo» de los economistas para el desarrollo económico ponían especial énfasis en la inversión en el sector industrial urbano, la infraestructura y la mecanización de la agricultura, más que en el de-

sarrollo rural, proyectos para los que se consideró escasa la utilidad de los antropólogos, cuyos empleos fueron abolidos por la administración Eisenhower durante la década de 1950. A su vez, los antropólogos se sintieron decepcionados por la política exterior norteamericana, y muy molestos por la implicación de algunos colegas en planes de contrainsurgencia en Chile (I. Howowitz, 1967), Tailandia (Wakin, 1992) y Vietnam (Hickey, 1982). Por último, aquellos antropólogos que habían adoptado perspectivas teóricas de la ANTROPOLOGÍA MARXISTA y TEORÍA DE LA DEPENDENCIA empezaron a declarar que el CAPITALISMO y el desarrollo occidental eran la causa, no la solución, del subdesarrollo.

Las estrategias de desarrollo empezaron a cambiar a partir de 1970 con el fracaso de las economías de goteo. Ello condujo a desplazar el acento de la nueva política al suministro de ayuda al desarrollo directamente a los pobres del campo, de modo que hacia finales de la década eran numerosos los antropólogos activos en la AID y otros organismos similares. Inicialmente su implicación se limitaba a colaborar en el diseño de proyectos y en la evaluación de sus efectos en la AGRICULTURA, EL desarrollo rural y el suministro de servicios sociales. Con el tiempo, a medida que sus aportaciones ganaban justo reconocimiento, fueron asumiendo cargos de mayor influencia y se vieron envueltos en labores políticas y de gerencia. En las décadas de 1980 y 1990, los antropólogos fueron decisivos en la articulación de nuevas iniciativas centradas en el medio ambiente y en su desarrollo sostenible.

La contribución antropológica a la planificación del desarrollo está mejor aceptada e institucionalizada ahora que en otros momentos del pasado, aunque su futuro y su dirección sean inciertos en el mundo configurado una vez finalizada la guerra

fria. La antropología del desarrollo se enseña ahora en numerosos departamentos en respuesta al interés suscitado en medios académicos y abundan los textos que recogen sus más importantes aportaciones (Derman y Whiteford, 1985; Grillo y Rew, 1985; Nrokensha y Little, 1988). Aun así, muchos antropólogos académicos siguen considerándola oportunista y carente de interés teórico (Escobar, 1991). La excepción más importante al respecto se encuentra en la obra de algunos estudiosos que han investigado la relación existente entre el discurso del desarrollo y las relaciones hegemónicas en éste (Hoben, 1995; N. Long y Long, 1992; J. Ferguson, 1990).

AH
Otras lecturas M. Cernea, 1991; Hobart, 1993; M. Horowitz y Painter, 1986.

desastres naturales Son grandes calamidades, infortunios o desastres ocasionados por fuerzas tales como las riadas, los vientos, la sequía o el fuego, a menudo percibidos como «actos divinos». Los antropólogos estudiaron inicialmente los desastres naturales por lo que revelaban acerca de los sistemas sociales locales (R. Firth, 1959) y, por consiguiente, acerca del modo en que estos sistemas se adaptaban a la calamidad sobrevenida. En la actualidad los desastres se estudian no por lo que revelan acerca de las comunidades locales, sino en relación con los más amplios sistemas sociales que las engloban. Hoy se dice que las diferencias entre los sucesos desastrosos y los que son normales no se presentan objetivamente, sino que son construcciones subjetivas. El aserto se basa, en parte, en pruebas de que la incidencia y la magnitud de los desastres ha aumentado en la historia reciente por los cambios ocurridos no en el medio natural, sino en la sociedad.

Los desastres han empeorado porque los pobres del mundo se han vuelto más vul-

nerables por vivir en entornos más marginales. Y esto no es producto de la naturaleza, sino del subdesarrollo (Hewitt, 1983; Wisner, 1993). Las pérdidas calamitosas de vidas causadas por vivir en semejantes entornos se calificarían con más propiedad como desastres «sociales» o «políticos» (O'Keefe *et al.*, 1976). La atribución de los eventos desastrosos a la sociedad, en lugar de a la naturaleza, es una cuestión política. Así lo ilustra el discurso público asociado con las tormentas e inundaciones que periódicamente afectan a las poblaciones costeras de algunos de los países menos desarrollados (Dove y Khan, 1995). Mientras que el gobierno de la nación y los medios de comunicación tienden a atribuir estas pérdidas a la naturaleza, observadores externos pueden atribuirlos a un orden social que sistemáticamente pone en riesgo a los ciudadanos más pobres.

MRD y TC
Véase también MAL, SUFRIMIENTO.

descendencia Se entiende como cálculo de las relaciones de parentesco desde las generaciones tempranas a las recientes como medio de transmisión de relaciones sociales. Aunque con referencia habitual con sentido biológico, el término es ampliamente usado para hacer mención de la polifacética sucesión cultural. Un individuo relacionado con otro por una relación de descendencia se denomina «descendiente».

MR

descendencia cognática Comprende a todos los descendientes de un antecesor definido por una combinación de vínculos a través de la línea materna o paterna en cualquier combinación. La totalidad de la parentela cognáticamente relacionada forma una estirpe cognática a partir de la cual pueden formarse grupos o COGNACIONES con carácter egocéntrico. Aunque la descendencia cognática no puede usarse por sí sola como ba-

se para la formación de GRUPOS DE DESCENDENCIA, se ha utilizado, junto a otros criterios, para este fin. «Cognático» se usa a veces como sinónimo de bilateral (PARENTESCO BILATERAL).

MR

Véase también AGNADOS, ENADOS.

descendencia matrilineal La que, como la herencia matrilineal, pasa de la madre a sus hijos. En un sistema de clanes matrilineal, por ejemplo, los hijos pertenecen al clan de la madre, no al del padre.

MR

descendencia no unilineal Véase DESCENDENCIA.

descendencia patrilineal Como la herencia así calificada, pasa del padre a sus hijos. En un sistema de clanes patrilineales, por ejemplo, los hijos pertenecen al clan de su padre, no a la madre.

MR

descendencia unilineal Véase DESCENDENCIA.

descripción densa La etnográfica en la que mediante atención cuidada al detalle y al contexto se produce una integración de descripción e interpretación. El término fue popularizado por Clifford GERTZ (1973).

MR

despotismo oriental Se refiere a la organización política del MODO DE PRODUCCIÓN «asiático» de Karl Marx, precisado por Karl Wittfogel, en especial para los casos del antiguo Egipto, Mesopotamia, la India, China y las zonas andinas y mexicanas de América. Ambos autores destacaron la naturaleza hidráulica de estas sociedades, que requiere el control autoritario de la mano de obra. En las condiciones tecnológicas primitivas, los agricultores deben «trabajar en cooperación» y «subordinarse a una au-

toridad dirigente» (Wittfogel, 1967, p. 18). En la medida en que las antiguas civilizaciones consideradas sufrían inundaciones anuales, la misma comunidad que «recurre a trabajos preparatorios para salvaguardar el uso del agua puede que también tenga que recurrir a labores protectivas para poner sus cosechas a salvo de las sucesivas inundaciones periódicas» (p. 14). La asignación de todos los hombres adultos a equipos de trabajo comunal era la norma en estas sociedades: la jornada sin pago era obligatoria en obras como la excavación de canales y mantenimiento, así como en las limpiezas anuales. La organización del trabajo en entidades políticas mayores requería instituciones burocráticas o políticas organizadas al efecto; fue así como en estos estados tempranos se llegó a las «burocracias agrogestoras». El control gubernamental implicó, en primera instancia, la superioridad política y fiscal del organismo gestor, y en segundo lugar, los medios para trasladar órdenes y supervisores a los subcentros de control. Así, todas estas sociedades se dotaron de largos viales, canales de navegación y servicios postales que apoyaban y ponían de relieve su poder (ibid., pp. 54-55).

TG

Véase también SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS, RIEGO, ESTADO.

desviación Es el opuesto a la conformidad con las normas culturales. Representa una categoría general de comportamiento no normativo que comprende al delito, la psicopatología, la rebelión o la simple violación de lo socialmente convencional. Desde la perspectiva de una comunidad, las acciones individuales son clasificables en términos de su grado de conformidad con una norma prescriptiva o proscriptiva. Un ejemplo de disconformidad o desviación posee significado cultural en términos del código de conducta colectivo y una motivación personal que

explica su manifestación por el individuo. Una acción codificada como alteración social, delito, rebelión y aun síntoma de enfermedad mental en una cultura puede ser codificada como conforme en otra. Entre los yoruba del suroeste de Nigeria, por ejemplo, se espera que un hombre salude a su padre y a otros respetados ancianos y jefes postrándose de modo que repose su cabeza en el suelo; el no hacerlo se consideraría una desviación intolerable, un acto de patente falta de respeto motivado por el rebelde deseo de insultar o por un trastorno mental. Una de las tareas etnográficas del antropólogo social es describir los contextos que distinguen las desviaciones de las conformidades en una comunidad dada y reconstruir las bases sociales y modelos culturales que generan estas calificaciones.

Los delitos son actos de una desviación que viola el código legal de una comunidad particular para los que existen remedios legales, como el castigo o la compensación. La antropología de la LEY describe las definiciones de los delitos en culturas dadas y los procedimientos a través de los cuales se adjudican los casos y se aplican remedios en las comunidades estudiadas. En algunas culturas del África oriental, por ejemplo, el HOMICIDIO entre grupos no se considera como acto de comportamiento individual aberrante y punible, sino como deuda que puede ser compensada mediante pago por el grupo responsable de la muerte, si esta compensación puede ser negociada antes de que se ejecute la venganza. Así, aunque el homicidio es ilegal, al igual que en Occidente, las circunstancias concurrentes, esto es, responsabilidad grupal, remedio legal, tramitación de causa, etc., difieren notablemente y han de ser especificadas con detalle para comprender y evaluar el delito en una sociedad del África oriental. También la psicopatología varía considerablemente en su delimitación compor-

tamental y es tarea de la antropología médica o psiquiátrica el definir estos límites en diferentes culturas. Existe el riesgo, por ejemplo, de que la conformidad con las normas de una cultura se juzgue como síntoma de trastorno mental en otra. Un norteamericano nativo que se comporte de forma apropiadamente contenida de acuerdo con las normas interactivas de la cultura navajo puede ser erróneamente diagnosticado como esquizofrénico por los psiquiatras angloamericanos. Una mujer hopi que declare haber conversado con su marido muerto, algo perfectamente plausible en la cultura hopi, puede ser diagnosticada como víctima de alucinaciones por un psiquiatra angloamericano.

La rebelión es una forma de desviación conspicuamente antagonista a la autoridad o con el designio de dar por tierra con un sistema de estado jerárquico. Al margen de las rebeliones militares y políticas documentadas por los historiadores, los antropólogos sociales describen dos clases de modelo de rebelión culturalmente constituido. En una, la costumbre dicta que en un día particular del año, los subordinados, como las mujeres o los súbditos políticos, tienen licencia para insultar o ningunear públicamente a sus superiores, volviendo luego al cauce habitual de respeto y sumisión; se entiende que este comportamiento refuerza más que debilita el *status quo* existente. En la otra puede formarse un CULTO religioso o movimiento político desviacionista que rehúsan someterse a una ortodoxia previamente uniforme; puede representar el nacimiento de un cambio social más amplio cuya transformación, no obstante, puede necesitar generaciones para hacerse manifiesto. De modo que los actos de rebelión pueden reforzar un orden existente o traducirse en su desaparición futura, según se consideren parte de un ritmo previsto en la vida de

la comunidad o representativos de un alejamiento no autorizado de él. Aunque la desviación es por definición lo opuesto a la conformidad, el comportamiento desviacionista en general puede considerarse orgánicamente relacionado con el orden normativo. Desde una perspectiva durkheimiana, el suceso delictivo da ocasión a su representación como mal estigmatizado y castigado por la comunidad, cuya moralidad resulta así espectacularmente destacada. Desde una perspectiva freudiana, la desviación manifiesta puede representar las fantasías reprimidas e inconscientes de los conformistas, permitiéndoles condenar sus propios impulsos peligrosos atribuyéndolos a una categoría de personas estigmatizada y reforzando de este modo su sentido de rectitud moral. Como concepto, la desviación ha sido asociada con las perspectivas estructurales-funcionales de A.R. RADCLIFFE-BROWN y Talcott Parsons; a partir de 1960 ha venido siendo objeto de interés sociológico más que antropológico.

RAL
Véase también ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

determinismo/posibilismo ambiental Véase STEWARD.

determinismo geográfico Hace referencia a la noción de que la geografía determina el carácter y la cultura. El concepto es antiguo y, por ejemplo, ya se encuentra en la división griega clásica del mundo en *klímata* o zonas geométricamente definidas que combinan rasgos geográficos y de carácter. Este enfoque se mantuvo en gran medida intacto hasta el siglo XVIII, cuando los escritores europeos declararon que el supuestamente nocivo clima del Nuevo Mundo producía una vida orgánica inferior en tamaño y vigor a la del Viejo Mundo, y que los que emigraban a las Américas sufrían una

merma de potencia física y mental. Más recientemente, el determinismo geográfico ha sido interpretado como DARWINISMO SOCIAL por Friedrich Ratzel (1844-1904), entendiendo a las naciones como organismos con instintos e impulsos territoriales. Acuñó el término *Lebensraum* para describir la ley observada por los estados en su expansión, ya forzados por el crecimiento demográfico, ya por agotamiento de sus recursos. Una generación posterior de teóricos geopolíticos alemanes encabezados por Karl Haushofer modeló el concepto de *Lebensraum* como imperativo territorial, asumido por Hitler. Los geógrafos franceses de la escuela fundada por Paul Vidal de la Blache (1845-1918) cultivaron una forma más flexible de determinismo geográfico (llamada «posibilismo») a través del concepto de *pays*, entendido como microrregión natural cuya cultura (*genre de vie*) se adaptaba a su entorno y que podía comprenderse en términos ambientales. El rechazo del determinismo geográfico desempeñó un papel crucial en el surgimiento de la antropología norteamericana porque Franz BOAS, formado como geógrafo, rompió explícitamente con los esquemas explicativos monocausales postulados por los geógrafos de protagonismo. Expresada como «profesión» por A.L. KROEBER (1915, p. 284), discípulo de Boas, «la geografía o el entorno físico no es sino un material que usa la civilización, no un factor que la configure o explique». TG

dialectos Son variedades de un LENGUAJE. Tradicionalmente, el término se aplicó a las variedades regionales (dialectos regionales), pero hoy se aplica asimismo a variedades características de grupos sociales (dialectos sociales). El problema principal a la hora de aplicar el término reside en fijar la línea divisoria entre dialecto y lenguaje. Los lin-

güistas se refieren típicamente a dos variedades como dialectos si son mutuamente inteligibles y como lenguas distintas si no lo son, criterio que, no obstante, no rige de forma absoluta. La inteligibilidad mutua es cuestión de grado, cifrándose a veces en un 70 por ciento la medida razonable de comprensión. La inteligibilidad mutua no siempre es recíproca: el español es más inteligible para los portugueses que a la inversa. Un problema insuperable es el de las cadenas dialectales, en las que dialectos adyacentes son mutuamente inteligibles, pero los extremos no; en este caso, bien se asignan todos los dialectos a una misma lengua, aunque algunos sean mutuamente ininteligibles, bien se proponen divisiones más o menos arbitrarias que asignan las variedades adyacentes mutuamente inteligibles a diferentes lenguas (como en el caso de la cadena dialectal que se extiende desde el norte de Francia a la Italia meridional).

En la práctica común, las lenguas se distinguen más bien basándose en factores psicológicos y sociales (incluso políticos), como ocurre con el danés, el noruego y el sueco, mutuamente inteligibles pero considerados diferentes, o variedades mutuamente ininteligibles como el mandarín y el cantonés, clasificados como dialectos del chino.

Fuera de la lingüística, «dialecto» se usa en general para referirse específicamente a una variedad de lengua no normalizada o de escaso prestigio; estructuralmente, no obstante, la lengua normalizada es simplemente un dialecto más. BC

Otras lecturas: Chambers y Trudgill, 1980; J. Grimes, 1964.

dieta Representa habitualmente el catálogo de comidas regularmente preparadas y consumidas en una cultura en particular. Más estrictamente describe las reglas relativas a qué comidas pueden

prepararse y comerse, de qué manera y en qué momento por categorías de individuos o grupos particulares. Todas las sociedades humanas se sirven de la dieta no sólo como sostén de la vida biológica, sino también para expresar relaciones sociales y como manifestación plena de simbolismo cultural. Por ejemplo, las diferencias individuales, domésticas o comunales en los modelos de consumo demuestran ubicación en grupos sociales más inclusivos. La dieta suministra también evidencia de transformación social y cultural cuando grupos humanos localizados abandonan la tradición en favor de tendencias dietarias globales y estilos de vida asociados. Todo ello forma parte del análisis antropológico de los SISTEMAS ALIMENTARIOS o de los complejos vínculos entre PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, distribución y consumo, amén de las consecuencias pertinentes.

Los primeros estudios sociales-antropológicos británicos de la economía y la organización social de las sociedades no industrializadas que subsisten principalmente gracias a los recursos locales se centraron en cómo la búsqueda, preparación y consumo de comida establecía la estructura organizativa de las actividades diarias y estacionales, y en cómo el valor emocional de los alimentos, ritualmente codificado, pone de manifiesto la posición social, los intervalos de tiempo y los recursos medioambientales culturalmente importantes (A. Richards, 1932, 1939). Etnografías posteriores, especialmente en África, explicaban los sistemas alimentarios y las maneras de búsqueda y reparto de la comida como factores de estructuración de la organización social y la cultura humanas y siguen suministrando modelos de conocimiento al respecto (Huss-Ashmore y Katz, 1989-1990).

Los estudios de CULTURA Y PERSONALIDAD en la antropología norteamericana

sobre «hábitos alimentarios» durante las décadas de 1930 y 1940 exploraron cómo las actitudes frente a los alimentos se desarrollaban en fase temprana de la vida, afectaban a las relaciones de parentesco y géneros ulteriores y a la dinámica de la ACULTURACIÓN dietaria y su impacto en la nutrición (M. Mead, 1964; C. Wilson, 1973; NRC, 1945). Estudios más recientes han examinado las EMOCIONES que suscita la comida y la formación de comportamientos de consumo, ya de indulgencia, ya de abstinencia, los trastornos alimentarios y los supuestos relativos al peso e imagen corporales socioculturalmente deseables, poniendo especial énfasis en el «ajuste» entre las evaluaciones socioculturales y científicas de la salud y la enfermedad en relación con la dieta. La obesidad de los adultos y la desnutrición proteínica de los niños, se ha dicho, no son sino síndromes biomédicos «vinculados con la cultura» (Ritenbaugh, 1982; Cassidy, 1982). La literatura sobre hábitos alimentarios menguó notablemente durante la década de 1980, suplantada por trabajos sobre economía doméstica y decisiones pertinentes (Sharman *et al.*, 1991).

En los últimos cincuenta años, los enfoques cultural-materialistas, humano-ecológicos, ideológico-estructurales y bioculturales que exploran la variación intracultural y el cambio dietario han florecido por doquier junto con el interés en el desarrollo económico y humano internacional (Messer, 1984). Las culturas y los individuos seleccionan sus alimentos basándose en dimensiones sensoriales, cognitivas y simbólicas. El gusto parece conformado genéticamente o a través de la experiencia cultural, si no por ambas vías: a todos los humanos parece gustarles lo dulce, pero sólo algunos parecen gozar de lo amargo o del picante de la pimienta. Los individuos de culturas que valoran mucho la carne a menu-

do se declaran «hambrientos» si no les es servida, por voluminosa que haya sido la ingesta de verduras. En cambio, los pueblos de cultura vegetariana que rechazan la carne satisfacen plenamente su apetito con plantas y celebran festividades estructuralmente similares a las que suelen acompañar al sacrificio y consumo rituales de animales.

Las dietas mundiales presentan dimensiones culturales, simbólicas y cognitivas específicas que incluyen oposiciones binarias tales como caliente/frío, mojado/seco, macho/hembra, pesado/ligero, ying/yang, puro/venenoso, verde/maduro, al igual que condicionantes de sabor, aspereza, picante y color. En culturas concretas, estas dimensiones interrelacionan fauna, flora, medicina, salud y relaciones rituales y sociales. Las culturas indígenas americanas establecían códigos alimentarios basados en especie, estado «crudo o cocido» y manera de cocción (Lévi-Strauss, 1969b, 1973, 1978). Las culturas hindúes parecen haber desarrollado las reglas de clasificación y distribución de alimentos más elaboradas: los alimentos crudos y cocidos se colocan arriba y abajo, respectivamente, en la jerarquía de castas; el consumo de comida que otro ha tocado contamina; y los TABÚES ALIMENTARIOS pueden reducir la cantidad, variedad y frecuencia de las comidas en determinados días del año, en especial entre las mujeres observantes (Khare, 1976). En culturas que emplean «categorías humorales», la aceptación de nuevos alimentos, en especial infantiles, puede implicar la mezcla de estas categorías con nuevas nociones de lo «nutritivo» por la comunidad adoptante (Messer, 1981). El aroma y el coste, no obstante, tienen mucho más impacto en la selección de alimentos que las cualidades simbólicas que afectan máximamente al consumo alimentario de individuos sometidos a esfuerzo fisiológico

(enfermedad, gestación), para quienes comida es medicinal.

Las dietas suelen clasificarse en básicas (principales o superiores), secundarias y periféricas, según describan su composición en ingredientes, recetas, formatos o ciclos (Goode, 1989). Las cocinas típicas pueden valorar la segregación (como en la separación judía de la leche y la carne) o las combinaciones (como en los formatos italianos de pasta y salsa) (véase COCINA). Los grupos étnicos pueden «denotar» asimismo su nuevo escenario cultural con sabores y texturas familiares tradicionales y seguir consumiendo los platos habituales en ocasiones rituales. Las gentes obtienen su comida mediante producción, intercambio en el mercado, recolección o regalo (De Walt, 1983). Un análisis de la estructura dietaria en áreas rurales proporciona un indicador de tiempos normales o de penuria. En general se miden atendiendo al cociente de grano o almidón en la gastronomía frente a los componentes foliáceos o proteínicos. En tiempos de HAMBRE, las gentes recortan el número y contenido de las comidas según la disponibilidad. En el pasado, los individuos y comunidades desfavorecidos, para sobrevivir, incrementaban sus actividades RECOLECTORAS en tiempos de vacas flacas, pero este recurso básico ha venido extinguiéndose en todo el mundo. Ahora dependen crecientemente del apoyo extracomunitario: remesas de miembros emigrados, compras en el mercado alimentario, programas de asistencia del gobierno u otros mecanismos de seguridad social. La programación y estructuración de los intercambios rituales también pueden ayudar al reparto equitativo de los magros suministros.

La distribución del tiempo entre proveedores y consumidores de comida es un factor determinante en la selección alimentaria en todas las culturas. En las SO-

CIEDADES INDUSTRIALES, los horarios de escuela y trabajo están transformando la «comida familiar» y los tipos de alimentos consumidos, al tiempo que han favorecido la demanda de la llamada comida «basura» o tentempiés de escaso valor nutritivo. Otras preocupaciones nutricionales se asocian con el impacto de la urbanización, la comercialización agrícola y la expansión del mercado internacional de alimentos, todos los cuales han reducido considerablemente la autosuficiencia alimentaria. Los planes de cultivo de especies de gran valor económico en particular se han demostrado lesivos para el estado nutricional de las gentes por disminuir notablemente la diversidad y cantidad de las saludables comidas caseras sin acompañarse de un aumento consiguiente de ingresos fiables capaces de mantener una buena alimentación a lo largo de todo el año. Que las familias e individuos estén mejor alimentados cuando diversifican la dieta mediante adquisiciones en efectivo depende de la medida en que los alimentos comprados en sustitución de los caseramente producidos constituyen sustitutos nutricionalmente adecuados. El empleo a destajo, como en la producción brasileña de sisal, en sustitución de las ocupaciones en la horticultura supuso la reducción de los ingresos y la disponibilidad de alimentos para mujeres y niños (D. Gross y Underwood, 1971). Además, el trabajo de la mujer puede reclamar un tiempo antes dedicado a la preparación de comidas. El mensaje final de los estudios dietarios para el consumidor es: cómase responsablemente para evitar las enfermedades de la civilización a menudo asociadas con el paso a la dieta moderna y a un estilo de vida hipactivo. EM

Otras lecturas Arnott, 1975; M. Douglas, 1984; Farb y Armelagos, 1980; J. Goody, 1982; Jerome *et al.*, 1980; Robson, 1980.

difusión, difusionismo Es la transmisión de elementos de una cultura a otra. Estos elementos son transmitidos por agentes que se sirven de medios identificables y están sujetos a los efectos de diferentes barreras o filtros. Es uno de los procesos de ACULTURACIÓN, pero puede carecer del estrecho contacto entre pueblos que supone la aculturación. El difusionismo se refiere a cualquier hipótesis que postula el origen exógeno de la mayoría de los elementos de una cultura o subconjunto cultural específicos. Siva como ejemplo la propuesta presentada por algunos folcloristas del siglo XIX en el sentido de que los más populares relatos de los europeos les han sido transmitidos por gitanos de la India. Sin embargo, la noción de que los evolucionistas culturales del siglo XIX negaron la importancia de la difusión no es correcta. Robert LOWIE en particular subrayó la asociación de la difusión y el historicismo, la invención independiente y el evolucionismo (Harris, 1968, pp. 173-176). La falacia aquí es que los evolucionistas promovieron la invención independiente no para derrotar al difusionismo, sino para demostrar la UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD.

«Difusión del estímulo» es un concepto elaborado por A.L. KROEBER para describir la reinventación de un elemento transmitido a través de una barrera social o cultural para hacerlo congruente con los valores de la cultura receptora. El difusionismo popular es la atribución, típicamente falsa o distorsionada, de ciertos elementos culturales a culturas extrañas, en especial antecedentes, como la atribución a los romanos o celtas por parte de los europeos contemporáneos de todo lo que suena a antiguo.

La investigación reciente sobre difusión en antropología, sociología y geografía se ha centrado en el modelo de difusión pro-

ductor de resultados convergentes. Ya a principios del siglo XX, Gabriel de Tarde (1903) observó que la velocidad con que son adoptadas las innovaciones tiende a seguir una curva sinusoidal, que hoy se divide convencionalmente en fases discretas asociadas con categorías de adaptadores (innovadores, adoptadores primeros, mayoría temprana, mayoría tardía y remisos), que han sido usadas como tipos ideales para explicar una variedad de comportamientos respecto de la innovación. TG Otras lecturas Rogers, 1995.

diglosia Término de la LINGÜÍSTICA y la SOCIOLINGÜÍSTICA que caracteriza a aquellas sociedades en las que se usan dos variedades distintas del mismo LENGUAJE en campos diferentes, una en general para la escritura y la otra para las interacciones oralmente vehiculadas. Las dos variedades muestran diferencias en todos los niveles de la estructura lingüística. La diglosia debe distinguirse de aquellos casos en que una variedad normal coexiste con uno o más DIALECTOS regionales y sociales, pues en un escenario diglósico, la variedad superpuesta ha de ser aprendida formalmente por todos y nadie de la comunidad la usa como medio corriente de conversación. Por lo mismo debe ser distinguida del bilingüismo, donde (para algunos sectores de la población) la lengua superpuesta es la nativa propia. De particular interés para los lingüistas es el impacto de la diglosia en la variación y cambio de la lengua. En su artículo clásico, C. Ferguson (1959, p. 335) definió diglosia (del griego *diglossos*, de dos lenguas) como:

Una situación lingüística relativamente estable donde, además del dialecto primario de la lengua (que puede incluir un patrón o patrones regionales) existe una variedad superpuesta muy divergente, muy codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), vehículo de un volumino-

so y respetado caudal de literatura escrita, bien de un periodo anterior o de otra comunidad parlante, que se aprende en gran medida con la educación formal y se usa en la mayoría de trabajos escritos, pero no es usada por ningún sector de la comunidad en la conversación ordinaria.

Comparando situaciones lingüísticas de Egipto, Haití, Grecia y la Suiza germanófona, halló en todos los casos términos locales para ambas variedades, que Ferguson denominó «alta» y «baja».

El término «diglosia» fue usado por primera vez hacia 1880 para caracterizar la coexistencia en Grecia de las variedades lingüísticas *Katharévoussa* («purista») y *Dhimotiki* («común, coloquial») (Mackey, 1993). *Marçais* (1930) fue el primero en aplicar el término al árabe para describir respectivamente sus formas escrita y hablada, coexistentes en el mundo islámico. Según *Marçais* (p. 901), el árabe escrito se usa en publicaciones literarias y científicas, en la prensa, en el sistema judicial, en cartas privadas, etc., mientras que el hablado, por el contrario, es la lengua de conversación en todos los planos, «populares» o «cultos».

Fishman extendió la aplicación a cualquier escenario sociolingüístico donde operaran dos o más lenguas, dialectos, registros o «variedades lingüísticas de cualquier clase funcionalmente diferenciadas» (1972, p. 92) y alegó que la diglosia es la «normalización social» del bilingüismo (1967, p. 37). Así, diglosia ha venido a significar la diferenciación funcional del uso de la lengua independientemente de las condiciones en que se adquiere la variedad superpuesta. Esta ampliación semántica explica en parte la enorme avalancha de publicaciones sobre la materia desde 1960 hasta el presente (A. Hudson, 1992). Otra bibliografía reciente sobre el tema (M. Fernández, 1993) contiene trabajos en varias lenguas acerca de unas 175 situaciones lingüísticas de todo el mundo.

El uso de la tipología de Ferguson como «modelo de uso real de la lengua» que delinea las condiciones en las que una o ambas variedades pueden ser empleadas en interacciones verbales concretas ha sido criticado por estudiosos que en su momento juzgaron inadecuada su naturaleza dicotómica para explicar los datos lingüísticos propios (Caton, 1991, p. 145). Estudiosos del árabe, por ejemplo, han tomado de algunos trabajos sobre el criollo el concepto de «continuum» (Rickford, 1987) para cohesionar usos que mezclan árabe clásico y no clásico en diversos grados. Pero los factores que influyen en el uso del lenguaje son mucho más complejos que las normas globalizadoras de qué es propio o no prescritas ideológica e institucionalmente en cualquier sociedad. El mérito del modelo de Ferguson reside en que se centra en normas sociales y modos en que se adquiere la variedad superpuesta, porque la diglosia no es una propiedad de las lenguas, sino de las comunidades (C. Ferguson, 1991).

Cualquiera que sea la forma en que se defina, la diglosia ha sido rara vez estudiada etnográficamente y desde el ángulo crucial de la naturaleza del contacto entre variedades. Diferentes grupos de hablantes entran en contacto con la variedad superpuesta en modo y grado diversos: trato con interlocutores, medios de comunicación, burocracia, religión, educación formal y otros. La noción de que las variedades pertenecen a la «misma» lengua ha sido criticada por varias razones (véase Valdman, 1986, sobre Haití) y esta «mismidad» (identidad) no ha sido explorada desde el punto de vista de los hablantes. Otras cuestiones centrales que no han recibido atención adecuada son: (1) el impacto de los sistemas educativos poscoloniales en la conformación, reproducción o eliminación de la diglosia (Ibrahim, 1983); (2) los roles

asignados por la comunidad a la clase y al género (N. Haeri, 1995); y (3) las relaciones entre el dominio a menudo hegemónico de la lengua «alta», la identidad y las ideologías nacionalistas (Grumperz y Wilson, 1971; Fishman, 1973; Altoma, 1969; Grandguillaume, 1983).

NH
Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, SISTEMAS DE ESCRITURA.

Otras lecturas Caton, 1990; Chejne, 1969; Messick, 1993.

dilema matrilineal Es el conflicto con que se enfrenta el padre en un sistema de descendencia matrilineal donde se debate entre su obligación primaria de atender y subvenir a las necesidades de los hijos de su hermana y su deseo de hacer otro tanto con los propios, que son miembros del grupo de descendencia de la esposa: «Azzo a mi hijo, pero me veo forzado a ceder mis pertenencias al inútil de mi sobrino».

MR

dinero En sentido estricto, es una clase de objeto material útil sólo o principalmente con fines de intercambio y que puede circular indefinidamente entre las personas que lo usan sin perder necesariamente valor. Lo que se considera dinero varía enormemente: oro y plata en Eurasia, varillas de hierro en África, grandes rocas en Yapp, conchas en Polinesia, cuentas de vidrio en la India, semillas de coco en Mesoamérica, por citar unos pocos ejemplos. Muchos pueblos usan más de una forma. El papel y el dinero electrónico amplían el concepto. Sin embargo, en sus funciones económicas de definición clásica —como portador e índice de riqueza, medio de intercambio y de pago, patrón de valor y unidad de cuenta— tiene límites incluso en los centros industriales y financieros.

Los admirados atributos del dinero —contabilidad, portabilidad, divisibilidad, homogeneidad (o uniformidad), re-

conocibilidad e intercambiabilidad (dinero por otras cosas y por otro dinero)— han llevado a algunos sociólogos y antropólogos a considerar su uso como signo de creciente racionalidad de la sociedad (Simmel, 1978; M. Weber, 1968). Muchos esquemas evolutivos sugieren que las funciones útiles del dinero son tantas que habrán de desplazar con el tiempo a otras formas de intercambio. Pero el verdadero dinero también tiene otros atributos menos deseables: inutilidad material, volatilidad y conflicto. La divisibilidad, ocultabilidad y enorme intercambiabilidad del dinero pueden tentar a su gasto sin freno. Los cambios en las condiciones políticas pueden reducir las funciones valorativas por aboliciones y devaluaciones que disminuyen su utilidad como reserva de riqueza (Guyer, 1995). La inflación puede reducir el dinero a la nada o hacerlo menos asequible y contable. Los controles fronterizos pueden perjudicar su intercambiabilidad y movilidad. Y el propio dinero, impreso en papel, es vulnerable frente a riesgos como el fuego, la inundación y los insectos (riesgos reales en algunos escenarios tropicales). Así, acecha al individuo el peligro de que su riqueza líquida pueda evaporarse.

Aunque la mayoría de las lenguas modernas cuentan con términos indígenas o foráneos para referirse al dinero, su significado y límites conceptuales varían considerablemente. Temas de especial interés antropológico al respecto han sido las razones de su uso y limitaciones, y las implicaciones morales de su propagación. El dinero es un arma de dos filos que ha polarizado a los teóricos sociales. Los humanos pueden usar el dinero en apoyo de la DIVISIÓN DEL TRABAJO para aumentar así la producción y la productividad, como demostraron Adam Smith (1776) y numerosos estudiosos de la economía y la sociedad. Pero también pueden usarlo para explotar, subyugar y empobrecer a

otras gentes, como Aristóteles (350 a.C.), Marx (1887) y los marxistas, los teóricos dependentistas y algunos economistas políticos recientes han puesto de manifiesto. Los antropólogos han utilizado, y han revisado, las teorías de los filósofos de la política, los economistas y los sociólogos (Ortiz, 1983; Gudeman, 1986).

Las gentes perciben en el dinero valores tanto cuantitativos como cualitativos. El valor del dinero se basa en la confianza, que puede ser destruida por la inestabilidad social o política. Cuantitativamente, el valor oficialmente establecido del dinero y el que tiene en el mercado no oficial han diferido a veces notablemente y ello ha dado lugar al cambio y al comercio ilegales de moneda, difíciles a veces de controlar por las autoridades u organismos competentes. Incluso en presencia de monedas nacionales fuertes, las gentes no cesan de inventar y usar múltiples formas de dinero, algunas con uso y circulación muy restringidos (por ejemplo, cupones, vales, prendas, pagarés, certificados de regalo, cuentas corrientes, asientos mercantiles, dinero electrónico). Estos dispositivos pueden limitar los bienes contra los que puede ser cambiado el dinero, los momentos y lugares de cambio o las personas calificadas para efectuarlo.

Los valores cualitativos del dinero pueden ser simbólicos, psicológicos o estéticos en su naturaleza. El dinero se crea con símbolos y es en sí mismo un símbolo de gran versatilidad. Puede entenderse exánime e inerte o vivo y en auge, como desprovisto de significado moral inherente (J. Parry y Bloch, 1989) o cargado de valencia moral propia y de otro tipo (Simmel, 1978). Se describe diversamente como causa o como efecto de las transformaciones sociales. Para algunos antropólogos, el pago en dinero representa una especie de ritual, aunque muy vacío de contenido cultural por sí

mismo (Crump, 1981: cap. 1). «Dinero» es la sinécdoque por antonomasia y, por tanto, referente a la vez de ideas como comercio, regateo, provecho, individualismo, libertad, explotación, impersonalidad, miopía temporal o reducción de calidad y cantidad que niega la variación y la singularidad. Muchas variantes del dinero poseen implicaciones de posición o CLASE y se usan para establecer o allanar las dependencias de los humanos. Diversamente retratado en las filosofías clásicas como facilitador del intercambio, manifestación del contrato social, corruptor de vínculos sociales, tentador de almas o segregador de las clases sociales, al dinero se le atribuyen a menudo poderes que en realidad pertenecen a las personas que lo atesoran o intercambian. Los individuos que se consideran plenamente monetizados o capitalistas no lo son tanto en un examen más profundo. Por ejemplo, el dinero no reemplaza del todo al TRUEQUE, como indican algunos esquemas evolutivos, sino que éste desaparece y reaparece en momentos y lugares distintos, cambiando sólo de aspecto (Humphrey y Hugh-Jones, 1992a). Ninguna sociedad acepta absolutamente el intercambio de dinero por cualquier cosa y cualquier individuo, pero ninguna alcanza tampoco a ejercer todas sus prohibiciones de venta o cambio. Entre las cosas que más se guardan de una posible vinculación con el dinero en efectivo, o que se compran y venden sólo reservadamente en la mayoría de las sociedades, destacan la tierra (en particular heredada o colectiva), el cuerpo humano y sus fluidos, los objetos asociados con los espíritus y la divinidad, y los cargos y títulos religiosos, políticos y educacionales. Las prohibiciones de intercambio rigen no sólo para objetos concretos, sino también para particulares relaciones sociales, como la paterno-filial, entre maestro y pupilo o entre monjes.

Al hilo de lo descrito por Raymond Firth sobre los tikopía del Pacífico, etnógrafos de lugares varios han descrito esferas de intercambio, es decir, categorías culturales de cosas fácilmente intercambiables por otras de la misma categoría, pero no de otra, so pena de oprobio moral. Las sociedades limitan a menudo la intercambiabilidad y sustituibilidad del dinero marcando su origen. Entre los luo de Kenya, el «dinero amargo» derivado de actividades entendidas como impropias (por ejemplo, la venta de tierras heredadas) no puede usarse para financiar la dote de la novia (Shipton, 1989). Tales limitaciones imbuyen al dinero de valencia moral y normativa en un intento de preservar las relaciones familiares íntimas, crónicas y sagradas de la corrupción generada por ganancias derivadas de actividades socialmente condenables (Parry y Bloch, 1989; Zelizer, 1994). Sin embargo, este dinero puede entenderse a veces como susceptible de conversión desde la impureza a la pureza moral. Puede tratarse de una transacción clara y abierta, como el cambio histórico de monedas por los mercaderes bíblicos del Templo, pero las más de las veces adopta la forma de lavado de dinero mediante intercambios seriados, caridades religiosas, fundaciones filantrópicas o rituales especiales que borran o enmascaran su origen.

El dinero usado para ganar dinero es quizá la categoría más debatida en todas las culturas. Muchos términos financieros, como «capital», «ingresos» e «inversiones», carecen de adecuada traducción en otras lenguas o son portadores de connotaciones morales muy diferentes en culturas donde las actividades generadoras de dinero son observadas con sospecha o desaprobación. La mayoría de las grandes religiones del mundo, incluidos el catolicismo, el hinduismo y el islamismo, han batallado con la cuestión de si el

prestar dinero con interés es permisible a los creyentes. Una solución históricamente común ha sido dejar este aspecto en manos de MINORÍAS MEDIADAS; otra ha consistido en camuflar estas transacciones con una terminología que esquivo la palabra «interés». Diferencias terminológicas como éstas pueden indicar las existentes, más profundas, en el respectivo concepto cultural acerca de los roles que caben a las finanzas y a la economía en la vida social. PS

Véase también ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, COMERCIO.

Otras lecturas R. Firth y Yamey, 1964; Neale, 1976; K. Polanyi, 1944; Sahlin, 1972.

discurso Véase TEORÍA DEL DISCURSO.

división del trabajo Nace de la idea de que el trabajo de una sociedad se «divide» entre sus miembros. Aunque el concepto es muy antiguo, fue Émile DURKHEIM quien lo fijó en el léxico de las ciencias sociales en su obra clásica *The division of labor in society* (1933). Implica que la vida social es una creación de la energía humana y que para que funcione requiere que cada individuo satisfaga su parte del trabajo total: en subsistencia, mantenimiento del orden y comunicación con los dioses. La naturaleza de las tareas que constituyen el trabajo total y la forma en que éste se divide y coordina conforman el campo de investigación de este epígrafe.

Los teóricos del siglo XIX, incluidos Marx y Durkheim, sostuvieron que ciertos aspectos de la división del trabajo eran universales y determinados por la naturaleza humana. La distribución y coordinación de las tareas por edad y sexo parecían una obviedad: las mujeres cocinaban, cuidaban de los niños y enfermos, se ocupaban de las comodidades internas de la casa; los hombres atendían a ganar-

se la vida y garantizar la seguridad en el mundo exterior al hogar. La generación más joven componía el estamento de trabajadores y guerreros; la de más edad, la de organizadores y filósofos. Lo que más despertó el interés de Durkheim en la división del trabajo en la sociedad iba más allá de estas consideraciones. Señaló que había dos tipos básicos de división y coordinación del trabajo. Donde la tecnología era sencilla, el trabajo de las unidades de la sociedad duplicaba el de otras, dándose sólo complementariedad genuina en la vida ritual. A esto lo llamó «solidaridad mecánica», sirviéndose del sistema sectorial aborigen australiano como ejemplo. Donde la tecnología era compleja, las unidades realizaban tareas diferentes y, por tanto, dependían en gran medida de la complementariedad, lo que él llamó «solidaridad orgánica» al hilo de lo observado en la moderna sociedad industrial.

A medida que los registros etnográficos se han hecho más y más ricos y variados, estas categorías y teorías simples han ido siendo abandonadas, sin que ello conllevara el rechazo del término «división del trabajo». Por muchos años, hacia mediados del siglo XX, ha sido un simple término descriptivo para referirse a quién hacía qué. Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES basados en los Human Relations Area Files (Archivos de Relaciones Humanas por Áreas) han tratado de correlacionar divisiones del trabajo específicas con otros aspectos de la vida social y han encontrado que hay unas pocas tareas que prácticamente son UNIVERSALES, como la caza de grandes animales por parte de los hombres y la atención a la COCINA por las mujeres, aun existiendo aquí asimismo muchas variaciones regionales.

Dos desarrollos teóricos de las décadas de 1960 y 1970 hicieron revivir el interés analítico de la cuestión: neomarxismo y

feminismo. Pero éstos no se centraron en la misma división que había ocupado a los teóricos precedentes, el trabajo en la sociedad considerada como un todo, sino precisamente en las dimensiones que aquéllos habían relegado a la naturaleza humana: sexo y generación. Teóricos neomarxistas como Claude Meillassoux señalaron que había relaciones laborales que satisfacían todos los criterios que hacían posible la apropiación de los EXCEDENTES, fundamental en el análisis marxista: los hombres y los ancianos hacían suyos los valores generados por el trabajo de las mujeres y los jóvenes. Los feministas fueron más lejos para argumentar dos puntos en su opinión esenciales. En primer lugar, la propia noción del trabajo, la asignación de tareas por GÉNERO, y sus condiciones de complementariedad, que, lejos de ser naturales obedecen más bien a un constructo cultural. La propia obviedad de la división del trabajo para los participantes es un indicador de la elaboración, el refinamiento y el carácter generalizado de las técnicas de persuasión culturales. De ahí el cambio, ya aceptado, de la terminología de «división del trabajo por sexo» a «división del trabajo por género». En segundo lugar, la teoría feminista atacó el marco conceptual que había tomado erróneamente género por sexo. Esta crítica queda óptimamente simbolizada en la comunicación de Slocum (1975), donde demuestra que la atención antropológica en las sociedades cazadoras y recolectoras se había centrado casi exclusivamente en el hombre cazador, mientras que los estudios de nutrición revelaban que la mayor parte de la dieta era proporcionada por la mujer recolectora. Un nuevo análisis del trabajo en términos de género ha abierto nuevas vías para el estudio de la división del trabajo en sentido amplio, así como en los terrenos relegados en el pasado a «lo natural» (Di Leonardo, 1991b).

Las fronteras actuales del estudio de la división del trabajo siguen siendo fijadas por los estudios del GÉNERO, en su mayoría centrados en el cambio hoy manifiesto más que en describir y clasificar a las culturas y sociedades. La imaginaria funcional de un «todo» dividido apenas hace justicia al aumento actual de cargas de trabajo y combinación de empleos entre los trabajadores más pobres y los agrícolas. Guyer (1988) sugirió que en el caso de las mujeres agricultoras de África, la trayectoria histórica podía resumirse como «multiplicación de prestaciones». Los estudios político-económicos en la ordenación del nuevo mundo abordan la nueva división internacional del trabajo en escala comparativa, y nuevamente en el seno de la antropología, gran parte de estas obras se centran en el género: las condiciones de empleo de obreros, masculinos y femeninos, en fábricas, y trabajadores del sexo en el tercer mundo (Nash y Fernández-Kelly, 1983).

JIG
Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA,
ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Otras lecturas M. Burton *et al.*, 1977; Meillassoux, 1981.

divorcio Es la terminación reconocida de un matrimonio que libera a ambos esposos de sus derechos y obligaciones maritales. En algunas sociedades constituye un proceso legal definido; en otras es informal y requiere tan sólo la aceptación social por parte de los individuos y las comunidades donde residen (J. Bernard, 1970). Sin embargo, para los antropólogos es más complejo y con atributos menos precisos por los problemas que entraña la propia definición de qué constituye un MATRIMONIO. En consecuencia, las formas de divorcio están estrechamente relacionadas con las formas de matrimonio que disuelven.

En la mayoría de las sociedades, el matrimonio implica el pago de una DOTE,

que puede entrañar asimismo el INTERCAMBIO DE PRESENTES a corto o largo plazo, incluidas las transferencias de tierra, ganado y otros objetos materiales de valor entre los esposos intencionales y sus familias (futuros afines). En estos casos, las implicaciones de la disolución de un matrimonio, en particular con niños, son de gran alcance. No sólo afectan a los esposos, sino también a una red parentelar mucho más amplia que ve amenazadas las inversiones realizadas. El divorcio puede llevar entonces a una ruptura de la organización familiar amplia y poner en riesgo sistemas de alianzas sociopolíticas y de intercambio ceremonial. Por esta razón, los matrimonios dentro de sistemas de pago concertado contraponen a menudo una poderosa fuerza frente al divorcio.

Las restricciones de divorcio y los enfoques sobre la solución de conflictos maritales son culturalmente específicos y legitimados por los hábitos culturales predominantes, los preceptos religiosos y las leyes seculares. Sin embargo, la presión para conservar el matrimonio suele ejercerse con más intensidad en la mujer, en aras del mantenimiento de las relaciones de afinidad e intercambios, de una parte, o de los hijos, de la otra. No obstante, todos los sistemas familiares poseen algunos mecanismos de escape que permitan a los individuos sobrevivir a las presiones del divorcio (W. Goods, 1956). A pesar de la actitud cambiante frente al divorcio en numerosas SOCIEDADES INDUSTRIALES contemporáneas, en muchas otras es estigmatizado y, así, la institución se asocia con cierta ambivalencia moral. De donde que hayan evolucionado elaborados medios culturales, organismos sociales e instituciones legales para controlar, contener y gestionar el divorcio.

El divorcio es sólo una de las formas de disolución marital, aunque la más extendida. La separación física de los esposos,

declaración de nulidad, deserción y abandono se consideran en algunas sociedades variaciones sobre el tema. En muchas culturas, la distinción entre estas categorías no es clara y, en realidad, pueden confundirse o solaparse.

La separación legal se usa en numerosas sociedades en sentido casi igual al reconocimiento de los derechos de los esposos a vivir separados sin llegar a un acuerdo de divorcio final y en general restringiendo tan sólo su derecho a casarse de nuevo. La anulación resuelve el problema del divorcio al declarar la inexistencia de casamiento previo. En algunas sociedades, como entre los hagen de Nueva Guinea, la cesión del caudal nupcial que crea el matrimonio suele retrasarse hasta el nacimiento de los hijos, y la anulación del contrato matrimonial puede ser informal (M. Strathern, 1972, p. 189). Por el contrario, entre los cristianos católicos y calvinistas, que perciben el matrimonio como un sacramento y juzgan sacrilega su disolución, la anulación puede ser la única forma de «divorcio» posible, pequeña válvula de escape ante la expectativa de que los malos enlaces deben ser simplemente soportados. La anulación del matrimonio es mucho más rara en aquellas tradiciones religiosas como el judaísmo y el islam, donde se contempla la posibilidad de incompatibilidad marital y los individuos (en general el marido) u otros organismos tienen poder para mediar en el problema o disolver el matrimonio (Corán 65, 1, 2, 226-237; Deuteronomio 24, 1). Sin embargo, en ambos casos, el poder de la mujer de incoar el divorcio contra los deseos de su marido es muy limitado.

Otras variantes del divorcio, menos conocidas pero reales, incluyen la expiración de un contrato de matrimonio temporal en Irán (S. Haeri, 1989) y la «venta de la esposa» en Bretaña (Menefee, 1981). Un contrato de matrimonio tem-

poral establece un plazo mutuamente acordado, transcurrido el cual se disuelve el matrimonio automáticamente. La venta de la esposa, asociada con el matrimonio según la ley común entre los pobres de la Bretaña del siglo XIX era «meramente un método público de divorcio por consentimiento mutuo» y constituía una forma legal y válida de divorcio (Stone, 1993, p. 19).

La cuestión de por qué algunos matrimonios acaban en divorcio y las causas de la disensión marital en general siguen siendo tema de interés. Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES —aunque no extensivos— indican algunos «universales» que parecen salvar las fronteras entre las sociedades preindustriales tradicionales y los estados seculares postindustriales. Abundando en la teoría de Darwin (1871) del matrimonio con fines de reproducción, Betzig (1989) enumeró nueve causas de divorcio, la primera de las cuales era la infidelidad, en particular por parte de la esposa. Sujeta a un modelo SOCIOBIOLÓGICO, argumentó que esta doble vara de medir es producto de las diferentes estrategias reproductoras: «La esposa injuriada pierde poco, desde el punto de vista reproductivo ... mientras que el marido injuriado pierde probablemente mucho más» cuidando de un hijo que no es suyo (Betzig, 1989, p. 661). Incluso donde la reproducción no está directamente implicada, el adulterio y la infidelidad siguen siendo poderosas razones del divorcio.

La industrialización y la urbanización han afectado profundamente a la organización de los sistemas de PARENTESCO y de la FAMILIA, cambiando los modelos de matrimonio y divorcio y, en consecuencia, los valores morales y las actitudes culturales tradicionalmente asociadas con estas instituciones. En el plano mundial, el divorcio ha pasado del terreno de la religión al de los códigos legales. En

Occidente, donde el divorcio estuvo un tiempo restringido por los códigos morales y de creencias cristianas, ha dejado de ser una anomalía o un defecto del sistema para convertirse en una figura esencial de éste basada en el mutuo consentimiento y opción (O'Neill, 1967, p. 7). Al menos a los ojos de la ley ha dejado de ser un signo de patología social, inestabilidad familiar y crisis individual, aunque muchos críticos sociales sigan considerándolo así.

El desplazamiento de la responsabilidad del control religioso, comunal y social en cuestiones matrimoniales y divorcio a los individuos se ha asociado con un gran incremento de éste en todas las culturas. Por otra parte, los supuestos de que los matrimonios eran más estables en las sociedades preindustriales de Europa o analfabetas han quedado en entredicho a raíz de algunos estudios transculturales que indican que el divorcio era «muy corriente» en las segundas (Murdock, 1949) y que la alta mortalidad se traducía fácilmente en una temprana disolución marital entre las primeras (Segalen, 1986, p. 151). La aparente estabilidad marital en estas sociedades no era un signo de idilio, sino más bien producto de circunstancias socioculturales que obligaban a los individuos a soportar su estado, en particular para proteger sus derechos a la propiedad. SH

Otras lecturas R. Cohen, 1971; Hutchinson, 1990; Phillips, 1988.

dolencia Percepción o vivencia de la enfermedad o de «estar mal», es decir, en un estado socialmente devaluado que incluye, pero no se limita, a la ENFERMEDAD. En ANTROPOLOGÍA MÉDICA, la distinción entre «dolencia» y «enfermedad» reviste una importancia crucial. «Enfermedad» hace referencia tan sólo a las manifestaciones clínicas externas «objetivas» de anomalía de la función fisi-

ca o de infección por un patógeno en un individuo o huésped. Así, la enfermedad se considera un fenómeno biológico, mientras que la dolencia tiene además dimensiones psicológicas y sociales. Las distribuciones de dolencia y enfermedad no se solapan del todo en una población dada; hay individuos con enfermedades diagnosticables, como la hipertensión, que no se saben o reconocen enfermos; en correspondencia, un porcentaje notable de pacientes que acuden al médico están enfermos, pero no presentan una enfermedad identificable. En biomedicina, la dolencia de un paciente con síntomas pero sin patología diagnosticable se denomina «psicosomática» en alusión a una etiología psicológica. Aunque este término es hoy menos usado que antes, la implicación negativa era que la enfermedad no era «real» dado que era la mente «anormal» del paciente la causante de las anomalías en el cuerpo. De donde que los propios pacientes pudieran ser culpados de sus síntomas. La lógica biomédica tradicional integrada en el concepto de enfermedad psicosomática (y la distinción dolencia-enfermedad) ha sido objeto central de análisis en la antropología médica crítica.

La distinción entre enfermedad y dolencia lleva a primer plano la cuestión de qué es «salud», concepto notoriamente difícil de definir. Según el criterio de la Organización Mundial de la Salud, no se trata simplemente de la ausencia de enfermedad, sino de un estado de bienestar físico, social y psicológico. La conceptualización de salud y enfermedad depende, por tanto, del constructo cultural de la «normalidad». Cuando las personas se autodefinen enfermas lo hacen en contraste con los niveles de síntomas o quejas socialmente permisibles. Cuando las personas son declaradas enfermas por otras, la referencia implícita a la «normalidad» puede traducirse en que la

medicina se convierta en un mecanismo de control social.

Los antropólogos médicos han demostrado la existencia de notables variaciones culturales en los tipos y la gravedad de los síntomas que grupos sociales diferentes consideran relevantes y de importancia. Por tratarse de criaturas bioculturales, deben cribar las aferencias informativas de su cuerpo a través de filtros de creencias etnofisiológicas y etnomédicas culturalmente contruidos. La dolencia también tiene importantes dimensiones simbólicas, que Sontag (1990) describió como metáforas culturales; y algunas enfermedades (por ejemplo, tuberculosis, cáncer, sida) pueden tener un poderoso significado en determinados contextos sociales. Aunque las dimensiones simbólicas de la enfermedad adolecen con gran frecuencia de valor negativo y se traducen en estigmatización social y ostracismo (como ocurre con la lepra), en determinados contextos pueden ser objeto de valoración neutra o positiva y constituir un atributo de identidad personal. Desde una perspectiva sociológica, la percepción de la enfermedad es condición previa para el *comportamiento doliente*, que incluye la aceptación del rol de enfermo y la búsqueda de la intervención terapéutica de un sanador. Los pacientes suelen observar un modelo de «jerarquía de acción» en su búsqueda de cuidados sanitarios pasando a menudo a médicos especialistas si las intervenciones previas fracasan y los recursos económicos lo permiten. Las descripciones etnográficas del proceso de decisión pertinente y de los comportamientos dirigidos a la obtención de atención terapéutica comprenden importantes aspectos de la descripción antropológica de los SISTEMAS MÉDICOS. Cuando un individuo asume su papel de enfermo, determinadas responsabilidades sociales quedan en suspenso (como acudir al trabajo), al

tiempo que otras resultan más acusadas (como cumplir las órdenes del médico, proponerse la mejoría y reducir gradualmente la dependencia de la atención sanitaria).

Desde una perspectiva cognitiva, los individuos llenan de sentido sus experiencias dolientes recurriendo a un *modelo explicativo* (ME) basado en sus ideas personales sobre fisiología y patología que ayudan a comprender por qué sobrevino la enfermedad y a predecir su curso (Kleinman, 1980). En un entorno clínico, la obtención del ME del paciente por parte del sanador puede mejorar la comunicación y, en algunos casos, la observancia del plan terapéutico prescrito. Los antropólogos que estudian la experiencia doliente utilizan a menudo un método cualitativo de recolección de *narrativas de dolencia* similares a la HISTORIA DE VIDA o clínica de la enfermedad. Los análisis de múltiples narrativas de un grupo con una categoría de dolencia particular pueden llevar a un mejor conocimiento del punto de vista del paciente y a la mejora de la intervención terapéutica. Dado que los ME se aprenden en un contexto sociocultural, no deben considerarse propios de la idiosincrasia del sujeto. Cuando los comparte un grupo pueden considerarse *modelos poblacionales de dolencia*. Las dolencias no reconocidas en el esquema de categorización de la biomedicina se denominan a veces «dolencias poblacionales».

Susto, o pérdida del alma, es una dolencia poblacional suramericana que ha sido extensivamente estudiada en sus contextos etnomédico, biomédico y psicosocial por Rubel *et al.* (1984). Pese a las variaciones en los ME de *susto* entre personas de ascendencia india y «mixta», en general se cree que la dolencia obedece a la indeliberada separación de alma y cuerpo a consecuencia de un suceso horrible. Puede manifestarse con una gran

variedad de síntomas, como angustia, debilidad, pérdida de apetito e insomnio. La distribución socioepidemiológica de la dolencia es superior en las mujeres que en los hombres, en las que tienen niños que en las que no, y en personas sometidas a un importante grado de presión social. Siete años después del estudio original que comparaba a personas que habían padecido de *susto* con un grupo de control paralelo en edad, género y etnia, el 17 por ciento de los pacientes de *susto* habían muerto y ninguno lo había hecho en el grupo de control, lo cual demuestra que las consecuencias biológicas de una enfermedad poblacional pueden ser graves.

Los antropólogos médicos se han revelado siempre sumamente interesados en las dolencias psiquiátricas «exóticas», también llamadas «síndromes vinculados a la cultura» (SVC). En la descripción de Simons y Hughes (1985), entre ellos se cuentan dolencias como *latah* (pánico), *pibloktoq* (histeria ártica) y *korro* (síndrome de retracción genital). La cuestión central en los SVC es si las dolencias psiquiátricas pueden ser universales y reconocibles transculturalmente o sólo comprendidas en el marco de los constructos de una cultura a partir de contextos sociales particulares. El concepto de SVC ha sido tachado de basarse en una falsa dicotomía naturaleza/cultura para considerar un fenómeno que es tanto biológico como cultural.

También ha sido criticada la distinción entre dolencia y enfermedad. No sólo la segunda ha sido considerada más «real» que la dolencia y el sufrimiento resultantes de procesos sociales o psicológicos, sino que, según algunos antropólogos, la distinción ha conducido al descuido clínico de las dimensiones sociales de la enfermedad, porque la dolencia ha sido individualizada y la enfermedad medicalizada (Hahn, 1995).

PE y KHT

Véase también ETNOPSICOLOGÍA, CHAMÁN, SUFRIMIENTO.

domésticas Véase UNIDADES DOMÉSTICAS.

dote Son los bienes concedidos por una familia a su hija al casarse, en beneficio de su nuevo hogar conyugal, mientras que la *dote indirecta* es la propiedad con origen en la familia del novio y que se incorpora al matrimonio a través de la novia. Ambas formas ceden propiedad en sentido descendente a familias relacionadas, a diferencia del PAGO POR LA NOVIA, desembolsado lateralmente a familias ajenas (véase Schlegel y Eloul, 1988). Estas formas de transacciones nupciales se dan primariamente en las sociedades euroasiáticas (J. Goody y Tambiah, 1973), donde la propiedad privada es sustancial: tierras, dineros y rebaños comerciables.

Aunque la dote ha sido la forma ideal en gran parte de Eurasia desde los tiempos más antiguos (Grecia, Egipto, Babilonia, China) hasta el presente, siempre ha sido primariamente practicada por la elite (clases propietarias de tierras), siendo otras las formas practicadas por las clases más bajas. Así, en una sola nación heterogénea, como la China prerrevolucionaria o la India actual, hay castas o clases que practican la dote, la dote indirecta y aun la dotación de caudal de la novia.

Hay dos formas de dote indirecta. En una, la familia del novio aporta bienes directamente a la novia, que ésta incorpora luego al matrimonio. En la otra, la familia del novio aporta bienes a la de la novia, que a su vez los cede (o su equivalente) a aquélla para su incorporación al matrimonio. Esta última forma, técnicamente matrimonio con caudal de novia aumentado, se confunde a veces con la práctica del caudal nupcial (Schlegel y Eloul, 1987).

La dote indirecta como forma preferida aparece con mucha más frecuencia entre los pueblos pastores del Oriente Medio y en la Europa germánica prerromana, aunque también se practicaba entre los kwakiutl del siglo XIX. Como forma semítica antigua figura en el Viejo Testamento y más tarde quedó prescrita en el Corán como *mahr* o regalo de la familia del novio a la esposa. Y así se extendió por todo el mundo islámico junto con la ley coránica. La dote indirecta es una forma flexible pues una sociedad puede instituir la añadiendo cierta cantidad de caudal nupcial a la dote existente o a la inversa, forma ésta predominante entre los dingo de África (Parkin, 1980).

La dote sirve a los intereses de la familia de origen de la esposa de dos maneras. Primero, aporta recursos al matrimonio por parte de su hija, garantía para el futuro de ésta, y también significa que no se desposa fuera de medios. (Probablemente no es una coincidencia que la dote se observe sobre todo donde el trabajo subsistencial de la mujer tiene poco o nulo valor.) Segundo, las familias pueden usar su fortuna para «adquirir» la clase de yerno que desean, que en la Europa campesina solía ser un hombre de posición social equivalente. Sin embargo, también un yerno cliente, leal y listo, de posición social inferior pero respetable, podía ser incorporado a una familia más rica y sustentado con la dote de la hija (y en su día, con la herencia). El uso más conocido de la dote, practicada en Europa desde la Edad Media hasta principios del siglo XX, era el trueque del caudal familiar por la vinculación a un novio de posición más alta (I. Goody, 1983a). Esta última aplicación de la dote para «comprar» un yerno de posición superior se acepta también ampliamente en la India entre las castas al efecto calificadas. El resultado es, no obstante, que las familias con muchas hijas que dotar podían acabar en

la ruina. En Europa, los ricos solucionaban este problema enviando su exceso de hijas a los conventos, donde la «dote» (o precio de entrada) era mucho menor de lo que podía esperar un yerno. En la India, donde todas las mujeres han de obtener un esposo, las familias han tratado de limitar el número de hijas.

La dote indirecta puede proporcionar cierta recompensa material a la familia de la novia por el coste de haberla criado, ya que en algunos casos parte de los bienes cedidos por la familia del novio puede ser conservada por la de la novia. Sin embargo, el principal beneficiario de esta forma de transacción matrimonial parecen ser los nuevos cónyuges.

En las sociedades donde se practica la dote, sea ésta directa o indirecta, una familia queda unida al marido de la hija y familia conyugal a través de la propiedad. La elección de un yerno es importante para el bienestar de la familia, no sólo de la hija. Puede que ello explique el hecho de que en sociedades donde rigen estas prácticas se conceda un valor desproporcionado a la virginidad. Por el contrario, en la mayoría de las sociedades que observan otras transacciones matrimoniales no se espera que la novia sea virgen. La reclusión de las hijas o el forzarlas a una estricta observancia de las reglas de virginidad evita los embarazos prematrimoniales y una reclamación indeseada sobre la muchacha y su propiedad por parte de un presunto yerno inadecuado (Schlegel, 1991).

Asc
Otras lecturas John Comaroff, 1980; Dickemann, 1979; Harrel y Dickey, 1985.

Douglas, Mary (1921-) Mary Douglas obtuvo su licenciatura en antropología en Oxford en 1951. Estudió con Max GLUCKMAN y Meyer FORTES, pero fue especialmente influida por el neodurkheimianismo de E.E. EVANS-PRITCHARD y por Franz Steiner, quien la lle-

vó al estudio de las anomalías culturales. Reputada, africanista, son célebres sus trabajos de campo entre los lele del Congo belga, centrados sobre todo en los intercambios nupciales (Douglas, 1963). Mary Douglas dio clases en la Universidad de Londres con Darryl FORDE y en Oxford antes de dejar Inglaterra para convertirse en profesora Avalon de humanidades en la Northwestern University y residente en la Fundación Russell Sage. Desde su retiro en 1985 ha seguido publicando numerosas obras.

Entre los primeros antropólogos en acoger la influencia de LÉVI-STRAUSS, Douglas ganó merecido reconocimiento en 1966 con la publicación de *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*, donde aplicó su estilo propio de análisis estructural a lo que denominó «materia fuera de lugar» (1966, p. 55), es decir, suciedad. Con una amplia perspectiva etnográfica señaló que la suciedad es un símbolo moral universal de delimitación de las categorías sociales. Afirmó igualmente que la ansiedad acerca de la contaminación y la pérdida de control corporal es más potente en sociedades en las que las categorías sociales son rígidas. Y, al hilo de lo expuesto por Victor TURNER (Douglas, 1970c) sostuvo que la ambigüedad y el poder están inextricablemente unidos (véase la crítica pertinente en De Voss, 1975).

Douglas amplió su modelo estructural en su siguiente libro, *Natural symbols* (1970a), para postular que todas las culturas podían ser útilmente comparadas *grasso modo* conforme a dos dimensiones: el grado en que se elabora y valora el grado de distinción interna social (trama) y la rotundidad de esta división entre propios y extraños (grupo). Diferentes intensidades de trama y grupo, postuló, tendrían necesariamente consecuencias diferentes y previsibles; por ejemplo, las sociedades con poderosa orientación grupal se reve-

larían obsesionadas con el mantenimiento de su pureza y sus fronteras, y desarrollarían COSMOLOGÍAS y RITUALES centrales de control social con el designio de afirmar la singularidad grupal. En otros escritos (Douglas y Isherwood, 1979) utilizó el mismo marco conceptual para generar cosmologías motivadoras del comportamiento económico.

El paradigma douglasiano de trama y grupo, pese a las críticas negativas recibidas por manifiestamente abstracto, simplista e incluso tautológico, ha sido muy fecundo. De especial interés ha sido su empeño en imaginar la sociedad moderna occidental como tipo peculiar de formación donde el individualismo igualitario (el repudio de las distinciones sociales) ha pasado a ser paradójicamente un valor social predominante. Douglas ha explorado las ramificaciones de esta paradoja en otras obras, la más célebre y controvertida de las cuales es *Risk and Culture* (1982, coescrita con Aaron Wildavski), donde retrató el movimiento proteccionista ambiental norteamericano como característica paranoica de la visión mundial de organizaciones de voluntarios que mantienen su solidaridad interna y su pureza moral demonizando a sus oponentes (véase en Wuthnow, 1984 el debate pertinente).

En su obra reciente, Mary Douglas ha abordado (entre otras cosas) la sociología de la percepción, la exégesis bíblica, la regulación medioambiental, la revitalización religiosa, la justicia social, el sida y la contaminación, la sociedad de consumo, el cuerpo como artefacto cultural, el simbolismo de la comida y el sentido estético. En su elección de temas ha prefigurado claramente muchas tendencias antropológicas actuales, pero su enfoque ha seguido siendo resueltamente y a contracorriente sociológico y estructural, centrado principalmente en revelar y comparar las premisas y las profundas tensiones subya-

centes en los sistemas culturales y éticos. Lo verdaderamente radical en ella es que aplica el mismo diagnóstico a «nosotros» y a «ellos».

CL
Otras lecturas M. Douglas, 1975, 1982, 1990a, 1993c, 1996; Spickard y Douglas, 1989.

Drake, St. Clair (1911-1990) St. Clair Drake (John Gibbs St. Clair Drake, Jr.), antiguo profesor de las universidades Roosevelt y Stanford, fue un antropólogo social norteamericano especializado en raza y poder, África y la diáspora africana. Animado por el antirracismo boasiano, su empeño en labrarse una carrera en antropología fue fruto de la influencia y ejemplo de un instructor anterior, Allison DAVIS, bajo cuya guía participó en la investigación realizada en equipo acerca de las relaciones raciales del sur de Estados Unidos luego plasmada en *Deep South: a social anthropological study of caste and class* (Davis et al., 1941).

Finalizado su trabajo de campo en Mississippi, Drake inició sus estudios de licenciatura en la Universidad de Chicago bajo la dirección de Lloyd Warner, Robert REDFIELD y Fred Eggan, al tiempo que participaba en una iniciativa de la Works Project Administration (WPA) dirigida por Warner y el sociólogo Horace Cayton, sobre relaciones raciales en Chicago y estructura de la comunidad afroamericana. Este proyecto fue el primero en implicar a la antropología en la investigación de una gran área metropolitana estadounidense. El resultado fue la publicación de *Black metropolis: a study of Negro life in a northern city* (Drake y Cayton, 1946). Este estudio, al igual que *Deep South*, estuvo influido por el enfoque de Warner sobre las sociedades urbanas y estratificadas, así como por *The Philadelphia negro* (1899) de W.E.B. DuBois, uno de los primeros tra-

bajos etnográficos y sociológicos realizados en el Estados Unidos urbano. *Black metropolis* abrió el debate sobre algunas cuestiones con el tiempo claves para la antropología: la economía política histórica de las migraciones de trabajadores del campo a las industrias urbanas; la competición étnica y racial y los conflictos por causa del empleo, el alojamiento y la política; las condiciones que estimulan o impiden el cambio social; la estratificación racial y de clase; la presencia de instituciones supralocales en la vida comunitaria local; y el nexo internacional de subordinación de clases y razas. Para satisfacer las exigencias de su grado de doctor, Drake realizó un estudio etnográfico de la adaptación y resistencia a la dominación británica de Tiger Bay, una comunidad multirracial y multiétnica de Cardiff, País de Gales. De resultados de su veterano interés y de su contacto con activistas anticoloniales en Bretaña, llevó el foco de su investigación a África. Durante un período de once años en África occidental, impartió clases y dirigió el Departamento de Sociología de la Universidad de Ghana, desarrolló programas de adiestramiento transcultural para el Peace Corps de Estados Unidos y dirigió varias investigaciones sobre medios de comunicación de masas en relación con la política y el desarrollo, el impacto de los programas de reubicación estatalmente forzada y los conflictos de liderazgo entre las elites.

De regreso a Estados Unidos a mediados de la década de 1960, dedicó los treinta años siguientes al estudio de la raza y la tensión social, la atención merecida por los negros en la antropología y la historia de la diáspora africana. En los dos volúmenes de *Black folk here and there: an essay in history and anthropology* (1987, 1990) investigó la diáspora africana del Viejo Mundo antes de la era de la expansión colonial europea. Ordenando con

esmero la evidencia reunida en el valle del Nilo, el Mediterráneo, el Oriente Medio y la cristiandad europea septentrional, examinó cuestiones como la ESCLAVITUD, los prejuicios por el color de la piel y al RACISMO como fenómenos sociohistóricos claramente manifiestos que quedaron inextricablemente unidos a la esclavitud racial sin precedentes y el racismo blanco desarrollados en contexto con el Nuevo Mundo.

Distinto con numerosos honores, Drake fue miembro del Royal Anthropological Institute de Gran Bretaña e Irlanda y recibió el Premio Bronislaw Malinowski de la Society for Applied Anthropology en 1990.

FH

Véase también ANTROPOLOGÍA URBANA.

Otras lecturas Drake, 1955, 1960, 1980; F. Harrison, 1988, 1992.

drogas Además de sustancias medicamentosas en general, son agentes farmacológicos que alteran la consciencia cortical determinando una modificación de la actividad mental. En sentido lato se clasifican en tres tipos: (1) sedantes, como narcóticos, alcohol, barbitúricos y tranquilizantes; (2) sustancias psicotrópicas que causan cambios de humor, como cocaína, marihuana, opio, morfina y heroína; (3) plantas alucinógenas, como el peyote, y sustancias sintéticas, como el LSD y la psilocibinmescalina (Dobkin de Ríos, 1976, p. 7).

Las drogas son muy valoradas como: (1) agente médico en el tratamiento del dolor y las enfermedades; (2) «narcótico eufórico, especialmente en actividades que requieren resistencia o esfuerzo físico» (Schultes y Hoffman, 1979, p. 86); (3) inductor (o incentivo) para atraer a trabajadores; (4) ingrediente básico en la preparación de magia amorosa; (5) presunto afrodisíaco; (6) medio para obtener «el máximo valor nutritivo de una dieta rica en almidón» (Furst, 1972, p.

xvi); (7) parte integrante de una ceremonia religiosa; (8) vía hacia un estado de conciencia alterado (Bourguignon, 1973); (9) «escape» temporal de la vida rutinaria; (10) medio para desarrollar y mantener la solidaridad social; (11) factor crítico en la expansión del comercio en la emergente economía mundial (M. Marshall, 1979); y (12) un cultivo de gran valor económico (Wilbert, 1987).

El deseo de vivir una experiencia trascendental o religiosa puede haber sido un importante incentivo en la domesticación de algunas especies de plantas. Dada la importancia del tabaco (*Nicotiana*) en la cosmología india norteamericana, «tuvo una distribución geográfica y cultural mucho mayor que cualquier otro alucinógeno vegetal» (Wilbert, 1987, p. 27), hecho que puede haber contribuido a que sea la planta de cultivo más antiguo en las Américas.

El valor atribuido a la experiencia extática puede haber contribuido igualmente al cultivo y propagación de las plantas alucinógenas. La Barre (1936) sugirió que el CHAMANISMO, religión que se servía de plantas alucinógenas para comunicarse con el mundo sobrenatural, fue el catalizador principal de la aparición de más plantas alucinógenas en el Nuevo Mundo. Desde un punto de vista botánico tendría que haber ocurrido a la inversa (Furst, 1976).

A lo largo de la historia, los humanos han buscado siempre un alivio al trabajo agotador. Con este fin se usaron comidas que contenían alguna droga para vencer la fatiga. Las drogas que potencian el trabajo (ya usadas por el individuo, ya como parte de una estrategia global de gestión para aumentar la productividad) no son, pues, una aportación europea a la cultura mundial (J. Cooper, 1949); ya existían mucho antes de la llegada del mercantilismo o capitalismo de mercado. El papel de los alimentos con contenido de droga

como promotores del trabajo puede revelarse tan importante como la orientación religiosa para conocer las razones del uso cultural y la distribución geográfica de especies vegetales concretas.

Antes del contacto europeo, las drogas se consumían para acceder al mundo sobrenatural o para potenciar las relaciones interpersonales, raramente para adquirir un estado fuera de la penosa rutina diaria o para inducir actitudes reflexivas. Las culturas nativas sabían muy bien que el abuso de drogas podía socavar el orden social. Era imperativo el fijar unas reglas. Y éstas habían de contribuir no sólo a definir la posición social y crear y fomentar los lazos pertinentes, sino también a regular el propio acceso a la droga (Lebor *et al.*, 1992), lo cual es especialmente cierto en el caso de las sociedades estratificadas. Entre los aztecas e incas, sólo el especialista religioso que había estudiado el arte de la interpretación religiosa estaba autorizado a consumir psicótrópicos. Aquí las drogas, reguladas por restricciones consuetudinarias, servían sólo para confirmar la integridad del sistema de valores de una cultura; nunca llevan a cuestionar las normas sociales prevalecientes. Sin embargo, acaecido el contacto cultural, las drogas de nueva introducción no estaban sujetas a limitaciones. Sin reglas, los individuos las consumieron por placer personal sin reparar en las posibles consecuencias negativas para la sociedad a largo plazo.

Sigue una breve sinopsis de algunas de las drogas de uso más extendido en todo el mundo:

1. El cannabis o marihuana es una planta del Viejo Mundo (10000 a.C.) que rápidamente se convirtió en uno de los cultivos más importantes en todo el mundo (Emboden, 1972b). A dosis pequeñas o moderadas, el 9-tetrahidrocannabinol (THC), la sustancia activa, induce sensaciones de euforia. A dosis altas puede ser

causa de paranoia (Fackelmann, 1993). Es la droga ilegal más popular en Estados Unidos.

2. La coca, como la marihuana, es un estimulante o enforzante relativamente leve, no un alucinógeno. Los conquistadores españoles del siglo XVI fomentaron su consumo entre las clases trabajadoras para incrementar su productividad. En este contexto, la coca sirve como medicina y estimulante. La cocaína pura, aislada por vez primera en 1860, tras extracción de la hoja y refinado químico, es más potente (Furst, 1972, p. xv). La cocaína, especialmente en forma de «crack», es la segunda en consumo ilegal en Estados Unidos.

3. El opio, droga adictiva obtenida del jugo de las semillas de la amapola, ya fue usada por los sumerios, primeramente con fines médicos, hacia el tercer milenio a.C. Afecta al sistema nervioso central mitigando el dolor y reduciendo la ansiedad. El consumo de opio y de sus derivados refinados, la morfina y la heroína se considera en el sureste asiático «un hábito más que una enfermedad» (Westermeyer, 1982, p. 7).

4. El peyote es extensivamente usado por los indios de América del Norte y del Sur como medio para entrar en contacto con el mundo de los espíritus. En Mesoamérica ha venido siendo usado desde hace más de dos mil años. En Estados Unidos rige una inveterada ambivalencia acerca del uso del peyote por los nativos norteamericanos como parte de su ritual religioso: algunos estados lo aprueban, otros lo han declarado ilegal en cualquier circunstancia.

5. La datura es un alucinógeno de uso muy extendido y con importante papel en las culturas amerindias. Los jibaros ecuatorianos lo usan para castigar a los niños desobedientes en la creencia de que son los espíritus ancestrales los que los sancionan. Los antiguos chibcha de

Colombia lo usaban para inducir estupor en sus mujeres y esclavos para poderlos enterrar vivos fácilmente junto con su esposo o amo muertos (Schultes, 1972).

6. La kava (*Piper methysticum*) es una especie cuyo biotopo y área de cultivo se limitan a las islas tropicales del Pacífico. Es la única planta cultivada con importancia económica regional. Primariamente se usa como miorrelajante y anestésico para tratar las algias dentales, la laringitis y los dolores propios de la gestación (Lebor *et al.*, 1992, p. 100).

7. La cafeína es un alcaloide presente en el té y el café que afecta al cerebro, a los riñones, corazón y al sistema respiratorio. Los consumidores de café desarrollan a menudo muchos de los rasgos de dependencia comúnmente asociados con los toxicómanos. Es una droga adictiva de la que no se conocen riesgos graves para la salud. También es el estimulante laboral más popular y extendido en el mundo industrial.

8. El ALCOHOL se obtiene mediante «proceso natural de fermentación y puede alcanzar una elevada concentración por destilación» (Heath, 1987, p. 99). Es la droga más usada y psicoactiva del mundo. MacAndrew y Edgerton (1969) postularon que el comportamiento impropio que acompaña a la ebriedad obedece más bien a actitudes culturales que a factores bioquímicos y neurofarmacológicos.

Hay una clara relación entre la calidad del trabajo necesario para completar una tarea y la composición bioquímica de una dieta con droga. Por ejemplo, aquellas ingestas (marihuana, hachís, opio, cocaína, nicotina y alcohol) que aumentan o «estimulan» la sensibilidad cortical se prefieren laboralmente a aquellas capaces de producir ilusiones más intensas y potentes (peyote, estramonio, dondiego de día, etc.).

También hay una marcada relación entre subsistencia, complejidad política y

frecuencia relativa de uso de una droga como inductora laboral (por ejemplo, drogas usadas para atraer y motivar al trabajo a los individuos a cambio del nutriente de nueva introducción). Las drogas han sido con frecuencia usadas para inducir y fomentar el comercio en situaciones de contacto o en circunstancias en que el equilibrio de poder entre la nación-estado en expansión y la población indígena es tal que es difícil mover a los trabajadores o productores a suministrar cantidades adecuadas de bienes de intercambio o a mantener una actividad laboral constante. En su momento fueron especialmente útiles en el caso de comerciantes aislados que operaban más allá de las fronteras de su propia sociedad; también en contactos con pueblos móviles como RECOLECTORES y PASTORES NÓMADAS; y casi por definición, antes del establecimiento efectivo del control imperial o colonial sobre los pueblos indígenas y territorios ocupados. Por ejemplo, históricamente, el comercio de vino y luego del alcohol destilado de él ha sido característico de muchas situaciones fronterizas desde los tiempos antiguos a los modernos en los mundos Viejo y Nuevo. De manera similar, las guerras del opio entre Gran Bretaña y China fueron provocadas en parte por la necesidad de los británicos de comercializar una droga provechosa en China para pagar sus importaciones masivas de té, que los chinos exigían originalmente en plata.

En cambio, una vez se ha institucionalizado el control y desarrollado plenamente la infraestructura del poder colonial, las razones para usar drogas pasan del propósito de obtener trabajadores y bienes comerciables al de maximizar la producción de forma tan eficiente y barata como sea posible. En general ello entraña un control sustancialmente más férreo de la población que el asociado simplemente con la inducción al estableci-

miento de alguna forma de comercio o acuerdo de intercambio laboral. Ciertamente, el uso de alimentos con contenido de droga para potenciar el trabajo presupone en general alguna forma de control político directo o indirecto de la población. Con este fin, las drogas son a menudo una alternativa conveniente al uso de la fuerza militar y, por tanto, son elegidas por su mayor eficacia, economía y facilidad de empleo que la mera fuerza bruta.

Algunos estudiosos han sugerido que esta aplicación de la droga estuvo asimismo estrechamente relacionada con el incremento de los efectivos laborales en la industria occidental, así como en situaciones coloniales. La carrera de la producción y el suministro de productos económicamente tan provechosos como el azúcar para alimentos de gran riqueza calórica (Mintz, 1985), de té y café cargados de cafeína, de tabaco o coca como energizantes mentales (Braduel, 1981, pp. 227-265) revolucionaron los hábitos de la vida diaria en Europa y América del Norte. Y no es por accidente que el comercio ilegal de alcohol y tabaco constituya una inmensa fuente de ingresos para los gobiernos, mientras que el ilegal comercio de cocaína refinada y productos opiáceos genera igualmente enormes sumas de dinero para sus cultivadores o contrabandistas. WJ

Véase también ETNOBOTÁNICA.

Otras lecturas Edward Anderson, 1980; Harner, 1973; Pan, 1975; Plotkin, 1993.

Durkheim, Émile (1858-1918)

Una de las pocas figuras centrales de la teoría sociológica, no sólo produjo trabajos seminales en este campo, sino que también creó una escuela que dominó el terreno de las ciencias sociales francesas hasta la segunda guerra mundial, al tiempo que ejerció una importantísima

influencia en la antropología británica y la sociología norteamericana, entre otras. Fue también el último sociólogo francés con una sólida e ininterrumpida carrera académica, coronada por una cátedra en la Sorbona.

Durkheim nació en Epinal, en la provincia francesa oriental de Lorena, el 15 de abril de 1858, hijo de un rabino y descendiente de una larga saga de rabinos por ambas líneas genitoras. Destinado inicialmente a seguir la tradición familiar, estudió a fondo el hebreo, el Viejo Testamento y el Talmud al tiempo que cursaba estudios convencionales en escuelas seculares. Sin embargo, poco después de su confirmación como judío se alejó de toda implicación religiosa y se hizo agnóstico. No obstante, a lo largo de toda su carrera, y en especial en su último tercio, fueron los fenómenos religiosos los que ocuparon el primer plano de su interés.

Estudiante brillante en las escuelas de su lugar de origen, Durkheim fue recomendado para uno de los grandes centros académicos franceses, el Liceo Louis le Grand de París y, después de dos intentos fallidos por superar los rigurosos exámenes de entrada, fue admitido en la prestigiosa École Normale Supérieure, el mejor campo de cultivo de la élite intelectual francesa.

A diferencia de la carrera de sus predecesores en la sociología francesa, Auguste Comte y Henri de Saint-Simon, que alcanzaron sólo posiciones marginales en el mundo académico, Durkheim progresó en él de manera regular y convencional. Enseñó filosofía primero en diferentes liceos provinciales, pasó a la Universidad Provincial de Burdeos en 1887, donde enseñó sociología y pedagogía, y nueve años más tarde fue promovido a la cátedra de ciencias sociales, la primera con esta denominación en Francia. Por último, ya de talla harto reconocida en el

mundo académico, fue convocado a la Sorbona, primero como docente invitado y luego como profesor de ciencias de la educación, para coronar su carrera en la cátedra creada *ex profeso* de ciencias de la educación y sociología.

Todavía en sus días de Burdeos, Durkheim fundó *L'Année sociologique*, importante publicación especializada en la nueva disciplina sociológica y, en particular, en su visión personal al respecto. Junto con sus libros y los de sus discípulos, *L'Année* divulgó la visión durkheimiana no sólo nacional sino internacionalmente. Además, Durkheim, excepcional político académico, logró importantes nombramientos para algunos de sus jóvenes discípulos en posiciones estratégicas en el corazón y la periferia del mundo académico, de modo que hacia la época de la primera guerra mundial los durkheimianos habían colonizado gran parte del mundo de la instrucción en las ciencias sociales de la muy centralizada institución académica francesa. Apasionadamente vinculado a la Tercera república, Durkheim y los durkheimianos fueron sólidos pilares de resistencia frente a los enemigos del ala derecha de la república en las aulas y fuera de ellas, postulando la moralidad republicana contra la Iglesia y sus aliados.

Por lo que hace a los antecesores intelectuales de Durkheim, éste fue en primer lugar un heredero tardío de la Ilustración francesa, Rousseau y Montesquieu, sobre los que escribió lúcidas páginas, y de otros ilustrados. La figura decimonónica clave entre sus predecesores fue Auguste Comte, al que siempre rindió homenaje pese a sus frecuentes discrepancias. Y si atendemos a las influencias intelectuales del extranjero, fue Herbert SPENCER y su mensaje evolutivo los que marcaron profundamente a Durkheim, aun cuando éste no dejó indefectiblemente de lanzar sus críticos dardos en esta dirección. Por último, fueron mu-

chos los científicos sociales alemanes, con algunos de los cuales trabó conocimiento con ocasión de un dilatado viaje de estudios por Alemania —Wundt, Schaeffle, Tönnies, Gumpлович, por nombrar sólo unos pocos—, los que hallaron cumplido eco en la obra de Durkheim. Finalmente, un erudito británico cuya obra descubrió Durkheim en las postrimerías de su carrera, William Robertson SMITH, autor de *Lectures on the religion of the Semites* (1889), influyó poderosamente en la última gran obra de aquél, *The elementary forms of religious life* (1915).

El iterativo punto central del trabajo de Durkheim es que el comportamiento social no puede explicarse en el plano psicológico o biológico, presentando al efecto una crítica definitiva de las explicaciones reduccionistas del comportamiento humano. Los fenómenos sociales son «hechos sociales» y, por tanto, materia de la sociología. Sus características distintivas no son vinculables a determinantes biológicos o psicológicos. Persisten en el tiempo mientras mueren los individuos y poseen poder coercitivo. Un hecho social puede definirse, por consiguiente, como constituido «por maneras de actuar, pensar y sentir externas al individuo e investidas con poder coercitivo en virtud del cual le controlan» (1938, p. 15). Durkheim suavizó un tanto en su obra tardía esta insistencia rígida en la externalidad de los hechos sociales subrayando que, aun siendo independientes del individuo, sólo son efectivos cuando se interiorizan. El recato deja de ser una simple imposición de controles externos y se convierte más bien en una obligación moral de obediencia a las reglas y disposiciones de la sociedad.

El interés en las características del grupo más que en el comportamiento individual impregna toda la obra de Durkheim. *The division of labor in society* (1933) destaca la distinción entre socie-

dad mecánica y orgánica. En la primera (relativamente primitiva) se logra la cohesión por minimización de las diferencias individuales; en las sociedades orgánicas (modernas), las diferencias surgidas de una división más avanzada del trabajo se traducen en la aparición de actividades complementarias.

En *Suicide* (1951), el interés de Durkheim se centró en la frecuencia más que en la incidencia de suicidio, variables diferentes que explica en términos de las diferencias existentes en el medio social en que aquél acaece. La regulación social, o su ausencia, concitan su atención, más que los motivos individuales.

En *The elementary forms of religious life* (1915), con datos extraídos principalmente de los aborígenes australianos y, por tanto, de gran interés para los antro-

pólogos, la RELIGIÓN se contempla como representación de los poderes de la sociedad como comunidad moral que genera vínculos de solidaridad en rituales siempre renovados, festividades y devociones comunales. Si la religión ha perdido fuerza como fuerza de unión, ¿cuál puede ser, entonces, su equivalente funcional? Durkheim sugiere, quizá sin excesivo poder de persuasión, que los hombres y mujeres modernos tienen que dedicarse ahora directamente a su sociedad, mientras que antes tan sólo reconocían su dependencia de ella por medio de las representaciones y prácticas religiosas. LC
Véase también DIVISIÓN DEL TRABAJO, FUNCIONALISMO, HERTZ, TABÚES DE INCES-TO, MAUSS, SOCIOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TOTEMISMO.

Otras lecturas Giddens, 1979b.

ecología cultural Véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA.

educación Término general para referirse a los procesos sociales que facilitan el aprendizaje en las comunidades humanas. La educación es universal en todas las sociedades humanas y tan necesaria para la continuidad de la vida social como la reproducción biológica, la subsistencia económica, la comunicación simbólica y la regulación social, todas las cuales requieren que los jóvenes sean educados para participar de manera culturalmente apropiada. Los términos «SOCIALIZACIÓN», con el énfasis puesto en la preparación para la participación social, y «CULTURIZACIÓN», que subraya los modelos culturales a adquirir, son más o menos equivalentes a educación en este amplio sentido. La necesidad humana de educación guarda relación con ciertas características de la especie:

1. Neotenia, continuada dependencia de la prole a medida que gradualmente se capacitan para participar en la vida social adulta.
2. Flexibilidad del comportamiento adaptativo para el desarrollo, con códigos de comportamiento que más que fijados para toda la especie varían entre las poblaciones humanas.
3. Capacidad de aprendizaje de los humanos, facilidad para adquirir códigos específicos de su cultura para el desarrollo de habilidades adaptativas a través de una gran variedad de procesos de aprendizaje.

La prole humana es única entre las especies animales en cuanto a sus enormes necesidades para aprender a funcionar como adultos, pero las comunidades humanas son únicas también en lo que se refiere a proporcionar a su prole un ambiente culturalmente construido de interacción social facilitador de este aprendizaje.