

SOCIOLOGIA
Y
ANTROPOLOGIA SOCIAL

Apuntes sobre la asignatura
Sociología y Antropología Social
Primer curso de Educación Social
U.N.E.D.

Vidal García Morales (2005/2006)

INDICE

1	LA ANTROPOLOGIA Y EL ESTUDIO DE LA CULTURA.....	5
1.1	DEFINICION Y OBJETIVOS DE LA ANTROPOLOGIA.....	5
1.2	LA DEFINICION DE CULTURA.....	6
1.3	ENDOCULTURACION Y RELATIVISMO CULTURAL.....	7
1.4	LA DIFUSION.....	8
1.5	ASPECTOS MENTALES Y CONDUCTUALES DE LA CULTURA.....	8
1.6	ASPECTOS "EMIC" Y "ETIC" DE LA CULTURA.....	8
1.7	EL PATRON UNIVERSAL.....	9
1.8	LA PLURALIDAD DE LAS TEORIAS ANTROPOLOGICAS.....	9
2	LENGUAJE Y CULTURA.....	9
2.1	PRODUCTIVIDAD.....	10
2.2	DESPLAZAMIENTO.....	10
2.3	ARBITRARIEDAD.....	11
2.4	DUALIDAD DE PAUTA.....	11
2.5	SISTEMAS FONEMICOS.....	12
2.6	MORFEMAS.....	12
2.7	GRAMATICA.....	12
2.8	LA ESTRUCTURA PROFUNDA.....	13
2.9	LA ADQUISICION DEL LENGUAJE.....	13
2.10	¿EXISTEN LENGUAS SUPERIORES E INFERIORES?.....	13
2.11	LENGUAJE, CLASE SOCIAL Y ETNICIDAD.....	14
2.12	LENGUAJE, PENSAMIENTO Y CAUSALIDAD.....	14
2.13	ELITISMO Y SEXISMO OBLIGATORIOS.....	15
2.14	CAMBIO LINGUISTICO.....	15
2.15	LENGUAJE Y CONCIENCIA.....	15
3	LA PRODUCCION.....	16
3.1	EVOLUCION DE LA PRODUCCION DE ENERGIA.....	16
3.2	MODOS DE PRODUCCION DE ALIMENTOS.....	17
3.3	LA INFLUENCIA DEL MEDIO AMBIENTE.....	17
3.4	CAPACIDAD DE SUSTENTACION Y LEY DE RENDIMIEN- TOS DECRECIENTES.....	17
3.5	EXPANSION, INTENSIFICACION Y CAMBIO TECNOL- OGICO.....	19
3.6	TEORIA DE LA OPTIMIZACION DEL FORRAJE- O.....	19
3.7	PROBLEMAS EN LOS SISTEMAS ALIMENTARIOS DE TALA Y QUEMA.....	20
3.8	AGRICULTURA DE REGADIO.....	20
3.9	ENERGIA Y PASTOREO NOMADA.....	20
3.10	SISTEMAS INDUSTRIALES DE OBTENCION DE ENERGIA ALIMENTARIA.....	21
4	REPRODUCCION.....	21
4.1	LOS COSTOS Y BENEFICIOS DE LA CRIANZA DE LOS NIÑOS.....	22
4.2	EL MODO INDUSTRIAL DE REPRODUCCION.....	22
4.3	PRACTICAS DE REGULACION DE LA POBLACION.....	22
4.4	LA INFLUENCIA DE ENFERMEDADES Y OTROS FACTORES NATURALES.....	23
5	ORGANIZACION ECONOMICA.....	24
5.1	LOS INTERCAMBIOS RECIPROCOS.....	24
5.2	EL INTERCAMBIO REDISTRIBUTIVO.....	25
5.3	INFRAESTRUCTURA DE LA REDISTRIBUCION Y LA RECIPROCIDAD.....	26
5.4	EL INTERCAMBIO DE MERCADO: LA COMPRA Y LA VENTA.....	26
5.4.1	EL DINERO.....	27
5.4.2	EL CAPITALISMO.....	27
5.4.3	LA PROPIEDAD DE LA TIERRA.....	28
5.4.4	LA DIVISION DEL TRABAJO.....	28
6	LA ORGANIZACION DE LA VIDA DOMESTICA.....	29
6.1	LA FAMILIA NUCLEAR.....	29
6.2	LA POLIGAMIA Y LA FAMILIA NUCLEAR.....	29
6.3	LA FAMILIA EXTENSA.....	30
6.4	GRUPOS DOMESTICOS MONOPARENTALES.....	30

6.5 EL MATRIMONIO.....	30
6.6 LOS GRUPOS DOMÉSTICOS Y LA EVITACIÓN DEL INCESTO.....	31
6.7 LOS MATRIMONIOS PREFERENCIALES.....	32
7 GRUPOS ESTRATIFICADOS: CLASES, CASTAS, MINORIAS Y ETNIAS.....	33
7.1 CLASE Y PODER.....	33
7.2 LAS DIMENSIONES EMIC Y ETIC Y LA CONCIENCIA DE CLASE.....	33
7.3 LA EXPLOTACION ECONOMICA.....	34
7.4 LAS CLASES CAMPESINAS.....	34
7.5 CLASE Y ESTILO DE VIDA.....	35
7.6 LA CULTURA DE LA POBREZA.....	36
7.7 MINORIAS Y MAYORIAS.....	36
7.8 ASIMILACION FRENTE A PLURALISMO.....	37
7.9 LAS CASTAS EN LA INDIA.....	37
8 LA RELIGION.....	38
8.1 MENTALIDAD PRIMITIVA. MENTALIDAD CIVILIZADA.....	38
8.2 ESCUELA INGLESA DE ANTROPOLOGIA.....	40
8.3 CRITICA DE LA INTERPRETACION HISTORICA.....	42
8.4 EL FUNCIONALISMO «TEMPLADO» DE B. MALINOWSKI.....	42
8.5 EL «IDEALISMO SOCIOLOGICO» DE E. DURKHEIM.....	43
8.6 EL FUNCIONALISMO «RADICAL» DE A. R. RADCLIFFE-BROWN.....	44
9 RITUAL, MITO, MAGIA Y BRUJERIA.....	45
9.1 NATURALEZA DEL RITUAL.....	45
9.2 NOCION DE «SEPARACION».....	46
9.3 LOS RITOS Y LO SAGRADO.....	46
9.4 LA IDEA DE «RENOVACION».....	46
9.5 SOBRE LA NOCION DEL MITO.....	47
9.6 ANALISIS FUNCIONAL.....	48
9.7 ANALISIS ESTRUCTURAL.....	49
9.8 EL MODELO LINGUISTICO.....	49
9.9 ANALISIS ESTRUCTURAL DEL MITO.....	51
9.10 EL PENSAMIENTO MAGICO.....	52
9.11 MAGIA Y CIENCIA.....	53
9.12 BRUJERIA COMO CREENCIA.....	53

1 LA ANTROPOLOGIA Y EL ESTUDIO DE LA CULTURA

1.1 DEFINICION Y OBJETIVOS DE LA ANTROPOLOGIA

La antropología es el estudio de la humanidad, de los pueblos antiguos y modernos, y de sus estilos de vida. Los principales campos de la antropología se centran en distintos aspectos de la experiencia humana:

- ✓ **La antropología cultural (o social)**, que se ocupa de la descripción y análisis de las culturas del pasado y del presente. **La etnografía**, subdisciplina de la antropología cultural, describe e interpreta las culturas existentes hoy en día. Las ramas más importantes son:
 - **Antropología aplicada.** Estudia y hace propuestas para solucionar problemas prácticos y evaluar resultados.
 - **Antropología médica.** Estudia los factores biológicos y culturales de la salud y en la enfermedad y el tratamiento del enfermo.
 - **Antropología urbana.** Estudia la vida en la ciudad.
 - **Antropología del desarrollo.** Estudia las causas del subdesarrollo y del desarrollo entre las naciones menos desarrolladas.

- ✓ **La arqueología** y la antropología social tienen objetivos similares pero se diferencian en los métodos que emplean y en las culturas que estudian. La arqueología estudia los restos materiales que dejan las culturas del pasado. Sin los descubrimientos de la arqueología no nos sería posible comprender el pasado humano, sobre todo allí donde los pueblos no dejan libros ni registros escritos de ningún tipo. Las ramas más importantes son:
 - **Arqueología histórica.** Estudia las culturas del pasado reciente por medio de una combinación de material escrito archivado y las excavaciones arqueológicas.
 - **Arqueología industrial.** Usa técnicas de la arqueología histórica para centrarse en factorías e instalaciones industriales.
 - **Arqueología contractual.** Lleva a cabo encuestas arqueológicas para defensa del medio ambiente y la protección de lugares históricos.

- ✓ **La lingüística antropológica** es el estudio de la gran diversidad de lengua habladas por los seres humanos. Los lingüistas de orientación antropológica intentan reconstruir la historia de estas lenguas. Se interesan por la forma en que el lenguaje influye y es influido por otros aspectos de la vida humana, por la relación entre la evolución del lenguaje y la evolución de nuestra especie, asimismo como de relación entre la evolución de las lenguas y la evolución de las diferentes culturas. Las ramas más importantes son:
 - **Lingüística histórica.** Reconstruye los orígenes de lenguas específicas y de las familias de lenguas.
 - **Lingüística descriptiva.** Estudia la sintaxis y la gramática de las lenguas.
 - **Sociolingüística.** Estudia el uso actual de la lengua en la comunicación cotidiana.

- ✓ **La antropología física (o antropología biológica)** asocia los demás campos antropológicos con el estudio de los orígenes animales y la naturaleza biológicamente determinada del Homo Sapiens. Los antropólogos físicos tratan de reconstruir el curso de la evolución humana mediante el estudio de los restos fósiles de especies antiguas similares a la especie humana. Asimismo, intentan describir la distribución de las variaciones hereditarias entre las poblaciones contemporáneas, y deslindar y medir las aportaciones relativas a la herencia, la cultura y el medio ambiente a la vida humana. Las ramas más importantes son:
 - **Primatología.** Estudia la vida social y biológica de los monos, grandes monos y otros primates.
 - **Paleontología humana.** Busca y estudia restos fósiles de primitivas especies humanas.
 - **Antropología forense.** Identifica a las víctimas de asesinatos y accidentes.
 - **Genética de la población.** Estudia las diferencias hereditarias en las poblaciones humanas.

Lo que diferencia a la antropología de las otras disciplinas es su carácter global y comparativo. Otras ramas del saber abordan únicamente un segmento concreto de la experiencia humana o una época o fase concreta de nuestro desarrollo cultural y biológico. Pero los antropólogos nunca fundamentan sus descubrimientos en el estudio de una sola población, raza, tribu, clase, nación, tiempo o lugar. Los antropólogos insisten, ante todo, en la necesidad de contrastar las conclusiones extraídas del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos procedentes de otros grupos o civilizaciones.

Debido a su perspectiva biológica, arqueológica, lingüística, cultural, comparativa y global, la antropología puede dar respuesta a muchas preguntas fundamentales. Puede contribuir al entendimiento del significado de nuestra herencia animal y, por tanto, a la definición de lo que es característicamente humano en nuestra naturaleza. Está estratégicamente equipada para estudiar la importancia cultural y biológica de la raza en la evolución de las culturas y en la conducción de la vida contemporánea. Y también posee la clave para comprender los orígenes de la desigualdad social en forma de racismo, sexismo, explotación, pobreza y subdesarrollo internacional.

1.2 LA DEFINICION DE CULTURA

Cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar. Esta definición sigue el precedente sentado por **Edwar Burnett Tylor**, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general.

Muchos antropólogos, sin embargo, restringen el significado de cultura exclusivamente a las reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Estiman que estas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y consideran las acciones como fenómenos de índole «social» más que «cultural».

Hay otro tipo de distinción entre «social» y «cultural» también bastante frecuente. Algunos sociólogos y antropólogos emplean el término «social» para designar la relación entre los distintos grupos de una

sociedad. Para estos científicos sociales, la «cultura» se refiere a los estilos de vida de los miembros de una sociedad, pero no a la estructura grupal de ésta.

Con el término sociedad nos referimos a un grupo organizado de personas que comparten un hábitat común dependiendo unas de otras para su supervivencia y bienestar. Debido al hecho de que muchas grandes sociedades están constituidas por clases, grupos étnicos, religiones y otros grupos significativos, frecuentemente conviene referirse a las **subculturas** y estudiarlas.

Por último, habría que examinar el término **sociocultural**. Este término es una abreviatura de “social y cultural” y es útil para recordar que la sociedad y la cultura forman un complejo sistema de partes que interactúan.

1.3 ENDOCULTURACION Y RELATIVISMO CULTURAL

La cultura de una sociedad tiende a ser similar en muchos aspectos de una generación a la siguiente. En parte, esta continuidad en los estilos de vida se mantiene gracias al proceso conocido como **endoculturación**.

La endoculturación es una experiencia de aprendizaje parcialmente consciente y parcialmente inconsciente a través de la cual la generación de más edad incita, induce y obliga a la generación más joven a adoptar los modos de pensar y de comportamiento tradicionales. El concepto de endoculturación ocupa una posición central en el punto de vista distintivo de la antropología moderna.

La incompreensión de la endoculturación lleva al **etnocentrismo**, que no es más que la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales.

Los antropólogos ponen un gran énfasis en el punto de vista conocido como **relativismo cultural**. Este concepto tiene diversos significados. Para algunos antropólogos, el relativismo cultural significa no juzgar el valor moral de las culturas de otros pueblos. Significa rechazar cualquier patrón moral universal absoluto que pueda utilizarse para clasificar las creencias y prácticas culturales como buenas o malas. Como cualquier otra persona, buena parte de los antropólogos realizan juicios de éticos sobre ciertas clases de pautas culturales, pero procuran minimizar los efectos de sus creencias y preferencias en el desarrollo de sus investigaciones.

En las condiciones del mundo actual resulta fácil ver que la endoculturación no puede explicar una parte considerable de los estilos de vida de los grupos sociales existentes. Las antiguas pautas no siempre se repiten con exactitud en generaciones sucesivas, y continuamente se añaden nuevas pautas. En los últimos tiempos, este fenómeno de innovación ha alcanzado tales proporciones en las sociedades industriales que los adultos, programados como estaban para la continuidad generacional, se han sentido alarmados por el abismo generacional existente. El fenómeno en cuestión ha sido denominado «**abismo generacional**». La endoculturación, en otras palabras, puede explicar la continuidad de la cultura, pero no puede dar cuenta de la evolución de la cultura.

Incluso en lo que se refiere a la continuidad, la endoculturación tiene importantes limitaciones. Toda pauta replicada no es necesariamente el resultado de la programación de una generación sobre otra. Muchas pautas replicadas son producto de la reacción de sucesivas generaciones ante condiciones de vida social parecidas. Muchos pobres se alojan en viviendas, se alimentan, trabajan y constituyen familias según pautas que replican la subcultura de sus padres, no porque sus progenitores deseen que

sigan esas pautas, sino porque se enfrentan a los mismos condicionantes políticos, sociales y económicos.

1.4 LA DIFUSION

Mientras que la endoculturación hace referencia a la transmisión de rasgos culturales por vía generacional, la **difusión** designa transmisión de rasgos culturales de una cultura y sociedad a otra distinta. Este proceso es tan frecuente que cabe afirmar que la mayoría de los rasgos hallados en cualquier sociedad se han originado en otra.

No obstante, en los últimos años la difusión ha perdido fuerza como principio explicativo. Nadie duda que, en general, cuanto más próximas están dos sociedades, tanto mayores serán sus semejanzas culturales. Pero estas semejanzas no pueden atribuirse, sencillamente, a una tendencia automática a la difusión de rasgos. Es probable que sociedades próximas en el espacio ocupen ambientes similares; de ahí que sus semejanzas puedan deberse a la adaptación a condiciones parecidas. Pero por otra parte existen, además, numerosos casos de sociedades en estrecho contacto durante cientos de años que mantuvieron estilos de vida radicalmente diferentes. La resistencia a la difusión, en otras palabras, es tan común como su aceptación.

En síntesis, la difusión no es más satisfactoria que la endoculturación como forma de explicar las diferencias y las similitudes culturales. Si en la determinación de la vida social humana sólo interviniesen la difusión y la endoculturación, lo lógico sería esperar que todas las culturas fueran y permanecieran idénticas, pero esto no es así.

1.5 ASPECTOS MENTALES Y CONDUCTUALES DE LA CULTURA

Los antropólogos culturales emplean muchos métodos diferentes para aprender las pautas culturales (encuestas, censos, entrevistas, grabaciones, etc.). No obstante, el método antropológico más distintivo es la observación de participantes. Este método implica convivir con una población por un período largo de tiempo y participar lo más posible en sus actividades cotidianas: charlar, escuchar o simplemente mirar.

El objetivo de un trabajador de campo es adquirir conocimiento tanto del aspecto mental como del conductual de una cultura. El aspecto mental está formado por los pensamientos y sentimientos que existen a diferentes niveles de conciencia. El antropólogo puede llegar a su conocimiento a través de distintos caminos: observación del lenguaje corporal, preguntas adecuadas, conversaciones temáticas, etc.

Además, los antropólogos observan, miden, fotografían y toman notas de lo que la gente hace durante sus actividades. Contemplan como tienen lugar los nacimientos, los funerales, observan sus ritos y asisten a un sinnúmero de acontecimientos y actividades, cuyo conjunto constituye el aspecto conductual de la cultura.

1.6 ASPECTOS “EMIC” Y “ETIC” DE LA CULTURA

La distinción entre elementos mentales y conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente la cultura en su totalidad. El problema estriba en que los pensamientos y la conducta de los participantes puede enfocarse desde dos perspectivas distintas y contrapuestas: desde la de los propios participantes (**emic**) y desde la perspectiva de los observadores (**etic**). En ambos casos, son posibles descripciones científicas y objetivas de los campos mental y conductual. En el primero, los observadores emplean conceptos y distinciones que son significativos y apropiados para los participantes; y en el segundo, conceptos y distinciones significativos y apropiados para los observadores.

La prueba de la adecuación de las descripciones y análisis **emic** es su correspondencia con una visión del mundo que los participantes nativos aceptan como real, significativa o apropiada. Al llevar a cabo la investigación en el modo **emic**, los antropólogos tratan de adquirir un conocimiento de las categorías y reglas necesarias para pensar y actuar como un nativo.

En cambio, la prueba de la adecuación de las descripciones **etic** es, sencillamente, su capacidad para generar teorías científicas sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales, empleando categorías y reglas derivadas del vocabulario de la ciencia. Los estudios **etic** comportan con frecuencia la medición y yuxtaposición de actividades y acontecimientos que los informadores nativos encuentran inadecuados o carentes de significado.

1.7 EL PATRON UNIVERSAL

Para poder comparar las culturas, el antropólogo tiene que recoger y organizar los datos culturales en relación con aspectos interculturales o partes del sistema sociocultural. Al inventario total de estos aspectos recurrentes o partes se le denomina el **patrón universal**. M. Harris utiliza un patrón universal que consta de tres grandes divisiones:

- ✓ **Infraestructura.** Se compone de las actividades **etic** y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (modo de producción) y regula el crecimiento demográfico (modo de reproducción).
- ✓ **Estructura.** Se halla constituida por las actividades económicas y políticas de tipo **etic** y conductual mediante las cuales toda sociedad se organiza en grupos que distribuyen, regulan e intercambian bienes, trabajo e información.
- ✓ **Superestructura.** Consiste en conductas y pensamientos dedicados a labores artísticas, lúdicas, religiosas, e intelectuales junto a los aspectos mentales y emic de la estructura e infraestructura de una cultura.

1.8 LA PLURALIDAD DE LAS TEORIAS ANTROPOLOGICAS

Los tipos de investigación que desarrollan los antropólogos, así como los tipos de conclusiones que subrayan, están muy influidos por las premisas básicas que establecen sobre las causas de la evolución cultural. Estas premisas se denominan “estrategias de investigación” o “paradigmas”. M. Harris enfatiza la infraestructura como una causa de la estructura y la superestructura. A esto se le llama **materialismo cultural** y bajo ese punto de vista ha elaborado su obra..

2 LENGUAJE Y CULTURA

En este capítulo se hace una introducción a la lingüística antropológica.. Comienza con un análisis de los rasgos de las lenguas humana. A continuación se analiza la diferencia unidades fonéticas y fonémicas. Después explora la relación entre lengua y cultura. Finalmente se abordan los procesos del cambio lingüístico.

Una forma de resumir las características especiales del lenguaje humano es decir que hemos logrado una «universalidad semántica» (Greenberg, 1968). Un sistema de comunicación que tiene universalidad semántica puede transmitir información sobre aspectos, dominios, propiedades, lugares o sucesos pasados, presentes o futuros, tanto existentes como posibles, reales o imaginarios, próximos o alejados.

2.1 PRODUCTIVIDAD

Los lenguajes humanos consiguen la universalidad semántica debido en parte a la característica conocida como **productividad** (Hockett y Ascher, 1964). A cada mensaje que mandamos siempre podemos añadir otros cuyo significado no es posible predecir partiendo de la información de mensajes previos.

Los lenguajes no humanos tienen escasa productividad. Por ejemplo, en el lenguaje del gibón existen nueve tipos de llamadas básicas que contienen información socialmente útil tal como: «estoy aquí», «tengo hambre», «peligro», etc.. Debido a que la llamada se puede ser repetida con distinto volumen y duración, el sistema posee productividad, pero ésta es muy escasa ya que, por ejemplo, una llamada de peligro repetida 20 veces no aporta más información que la misma llamada repetida 19 veces. En definitiva, que la cantidad de información no aumenta en proporción con la extensión del mensaje.

En cambio la productividad del lenguaje humano es extremadamente eficaz. Nuestros mensajes no tienen por qué ir haciéndose cada vez más largos con el propósito de incluir más y más información, sino que el contrario podemos ir matizando el mensaje original, con una sucesión de mensajes cortos que van aumentando y enriqueciendo la información precedente. Por ejemplo: «cuidado, veo un movimiento extraño por allí», «creo que es un leopardo», «se ha subido a aquel árbol»... Además nuestra productividad no está limitada a los pocos temas sobre los que «hablan» los gibones y otros primates, sino que por el contrario somos capaces de producir un número infinito de mensajes sobre un infinito número de temas.

2.2 DESPLAZAMIENTO

Otro componente de la universalidad semántica es el rasgo conocido como **desplazamiento** (Hockett y Ascher, 1964). Un mensaje se considera desplazado cuando ni el emisor ni el receptor tienen contacto inmediato directo sensorial con las condiciones o sucesos a los que el mensaje se refiere.

Esto contrasta con los sistemas de comunicación no humanos. Por ejemplo, entre los primates, normalmente sólo el que escucha muestra un cierto grado de desplazamiento, ya que entiende el mensaje de peligro a cierta distancia, pero el emisor debe estar en contacto sensorial con la fuente de peligro poder emitir el mensaje adecuado.

En la comunicación humana el emisor y el receptor, ambos, están frecuentemente desplazados. Es una rutina para nosotros hablar sobre gentes, lugares y cosas vistos, oídos o sentidos en el pasado o en el futuro; sobre lo que otros nos han contado, o sobre aquello que tiene una existencia absolutamente imaginaria.. Desplazamiento es la característica que hace posible al ser humano la transmisión de

«información abstracta». Algunas de las grandes glorias humanas -incluyendo la literatura, la poesía, y la ciencia- están basadas en el desplazamiento (aunque también la mentira y el engaño).

2.3 ARBITRARIEDAD

Otra sorprendente característica de las lenguas humanas es el grado sin precedentes en que se construyen sonidos cuya forma y significado no han sido programados en nuestros genes. La mayoría de los sistemas de comunicación no humanos consisten en señales genéticamente estereotipadas cuyo significado depende del comportamiento decodificador genéticamente estereotipado.

Si bien es cierto que la capacidad general para el lenguaje humano es específica de especie, es decir que la facultad de adquirir la universalidad semántica está determinada genéticamente, sin embargo los actuales componentes de los códigos del lenguaje humano están virtualmente libres de limitaciones genéticas. No existe gen que haga que el inglés diga «water» y el vecino francés, con el que existe un importante intercambio genético, diga «eau» para expresar significados similares. Todos los niños normales pertenecientes a cualquier población adquirirán estas palabras inglesas o francesas con igual facilidad según se hayan endoculturado en Inglaterra o en Francia.

Hay otro aspecto importante en el que el lenguaje humano es arbitrario. Los elementos del código del lenguaje humano carecen de cualquier relación físicamente regular con los sucesos y las propiedades que ellos significan. Es decir que no hay ninguna razón por la que la palabra «agua» tenga que designar el agua. Por contra, muchos sistemas de comunicación subhumana están basados en elementos codificados que son parte o son análogos a aquello a que se refieren. Por ejemplo las abejas localizan las fuentes de néctar oliendo el polen que transportan sus compañeras de colmena y los chimpancés comunican las amenazas de violencia rompiendo ramas y arrojándolas.

2.4 DUALIDAD DE PAUTA

La universalidad semántica humana se consigue por medio de un número muy pequeño de sonidos arbitrarios llamados fonemas. Los fonemas son sonidos que los hablantes nativos perciben como diferentes, es decir, que contrastan con otros sonidos. Los fonemas cuando están aislados carecen de sentido, pero cuando se combinan en determinadas secuencias transmiten un significado definido. Los fonemas de una lengua se representan gráficamente con signos o figuras que se denominan letras: la «l» es una sola letra, que representa un sonido diferente de dos «ll» seguidas.

Los elementos básicos en el lenguaje humano tienen una dualidad de pauta: los mismos sonidos contrastados se combinan y recombinan para formar diferentes mensajes. Teóricamente la universalidad semántica podría conseguirse por medio de un código que tuviera una dualidad de pauta basada en sólo dos elementos distintivos (punto y raya del código Morse ó 0 y 1 del código binario de los ordenadores digitales).

Pero una lengua natural que tuviera solo dos fonemas requeriría una serie mucho más larga de fonemas por mensaje estándar que una que tuviera algunos fonemas más. Por encima de 10 fonemas no hay necesidad de construir largas series por mensaje. Por ejemplo, un repertorio de diez fonemas puede ser combinado de tal forma que produzcan diez mil palabras diferentes conteniendo cuatro fonemas cada una. La lengua natural conocida con menor número de fonemas es el Hawaiano, con un total de 13. Valores en torno a los 30 o más son normales en lenguas occidentales.

2.5 SISTEMAS FONEMICOS

Los fonemas consisten en sonidos «etic» denominados fonos. Con objeto de ser eficaces como elementos codificados, los fonos de una lengua deben ser claramente diferenciables. Una buena forma de conseguir un buen conjunto de fonos es hacer que cada uno de ellos contraste tanto como sea posible con cada uno de los otros fonos.

Pero ¿cuando contrasta un fono de otro? En ningún caso dos fonos pueden contrastar «naturalmente» uno con el otro. El hecho de que seamos capaces de distinguir un fonema de otro se debe exclusivamente a que, como hablantes nativos de una lengua concreta, hemos aprendido a captar y reconocer ciertos fonos y no otros como contrastes. Sonidos que tienen muchos rasgos fonéticos, es decir acústicos, en común son diferenciados realmente por la cultura.

La estructura del sistema fonémico de una determinada lengua, es decir, su sistema de contraste de sonidos, se descubre probando las variaciones fonéticas ya observadas dentro de pares de palabras que suenan parecidas en todos los aspectos menos en uno. Solamente el hecho de que estos fonos son contrastantes desde el punto de vista del hablante nativo lo que hace válida la clasificación de estos dos sonidos como fonemas diferentes. Y es este hecho el que se generaliza cuando los términos emic, de fonémico y etic de fonético, se aplican a otros dominios de la cultura..

Fonos que aparecen en una lengua pueden no aparecer en otra. Cuando el mismo fono aparece en dos lenguas, puede ser fonémico en una pero no en la otra.

2.6 MORFEMAS

Los morfemas son las más pequeñas unidades de lenguaje que tienen un significado definido. Complementan o modifican el significado de los lexemas¹. Como cada fonema, cada morfema designa una clase de unidades básicas. En este caso los componentes de dicha clase se llaman morfos. Por tanto, así como los fonemas son un tipo de alófonos², así los morfemas son un tipo de alomorfos³. Por ejemplo, el prefijo «in» como en «insano» o «inmaduro» es un morfo que pertenecen a un morfema que significa «no».

Algunos morfemas pueden aparecer aislados, mientras que otros sólo aparecen asociados con otros morfemas. «Eh», «sal», «pon» son morfemas libres porque pueden constituir la totalidad de un mensaje completo. Pero la formación del participio «ado» «ido» como en «asociado» o «comido», son morfemas asociados porque nunca pueden constituir por sí solos mensajes completos.

2.7 GRAMATICA

La gramática consta de conjuntos de normas inconscientes que combinan los fonemas para formar morfemas y éstos para formar frases adecuadas. Algunos lingüistas también incluyen como parte de la gramática las normas para interpretar el significado de las palabras y las normas para hablar de una forma determinada, según el contexto de que se trate.

¹ Unidad léxica mínima con sentido semántico que carece de morfemas («maduro» ya que «inmaduro» incluye un morfema).

² Cada una de las variantes o realizaciones fonéticas de un fonema dentro de la cadena hablada, según los sonidos contiguos y su posición en la palabra: la "d" fricativa de "nada" y la "d" oclusiva de "fonda" son alófonos del fonema español /d/.

³ Cada una de las variantes de un morfema en función del contexto, las cuales pueden estar condicionadas fonológica o morfológicamente: los alomorfos -s (oso-s) y -es (león-es) del morfema de número en el sustantivo dependen de que el singular termine en vocal o consonante.

Parecidas normas inconscientes rigen la combinación de morfemas para formar frases. Esta parte de la gramática se llama sintaxis.

El conjunto de reglas estructurales inconscientes y el compartir dichas reglas por los miembros de una comunidad de tradición oral hace posible para los seres humanos producir e interpretar un número potencialmente infinito de mensajes, ninguno de los cuales necesita replicar de una forma precisa a cualquier otro mensaje previo.

2.8 LA ESTRUCTURA PROFUNDA

¿Cómo es posible que podamos crear tantos mensajes diferentes y sea posible entenderse? Nadie tiene la respuesta exacta. Una de las teorías más aceptadas es la propuesta por **Chomsky**, quién sostiene que toda expresión tiene una estructura superficial y una estructura profunda. Las estructuras superficiales pueden ser distintas, pero las estructuras profundas pueden ser idénticas.

Teóricamente, el conocimiento de las normas de transformación podría llevarnos a la identificación de estructuras profundas que subyacen en las formas aparentemente diferentes de decir la misma cosa. Pero aún no ha sido posible aún identificar todas las normas de transformación en una determinada lengua, y muchos lingüistas están convencidos de que existe una diferencia de significado entre las frases con estructura profunda y sus transformaciones en estructuras superficiales (**Silverstein**, 1972).

Un rasgo esencial en la noción de Chomsky sobre la gramática es que en sus niveles más profundos todas las lenguas humanas comparten una estructura específica de especie común innata. Es la existencia de esa estructura innata lo que hace posible que los niños aprendan a hablar a una edad temprana y también hace posible la traducción de una lengua humana a otra. Sin embargo, otros autores atribuyen la adquisición y la capacidad de hablar por parte de los niños al proceso ordinario de aprendizaje.

2.9 LA ADQUISICION DEL LENGUAJE

¿Cómo aprenden los niños a hablar una lengua determinada? Estudios recientes muestran que la adquisición del lenguaje ocurre paso a paso, desde la adquisición de fonemas sencillos a morfemas y normas gramaticales, hasta vocabularios y normas estructurales cada vez más complejas. Se ha descubierto que los niños no aprenden a hablar simplemente escuchando a otros.

2.10 ¿EXISTEN LENGUAS SUPERIORES E INFERIORES?

Los lingüistas europeos del siglo XIX estaban convencidos de que las lenguas podrían ordenarse en jerarquías. La lengua que invariablemente se llevaba el premio por su eficacia, elegancia y belleza era el latín; dominar su gramática fue durante mucho tiempo una condición previa para el éxito en los estudios del mundo occidental.

Sin embargo, comenzando por el estudio de las lenguas indias americanas, lingüistas antropólogos, capitaneados por **Franz Boas**, mostraron que a creencia en la superioridad de una gramática civilizada era insostenible. Se descubrió que las normas gramaticales recorrían toda la gama desde los sistemas más simples hasta los más complejos entre pueblos de todos los niveles políticos y tecnológicos.

El hecho de que algunas lenguas carezcan de términos específicos no es achacable a una deficiencia lingüística, ya que se debe esencialmente a la adaptación de las lenguas a necesidades culturales definidas. Estas diferencias son superficiales ya que la productividad semántica es infinita en cualquier lengua conocida. Cuando surge la necesidad social cualquier lengua puede desarrollar nuevos términos, bien a través del préstamo de palabras de otra lengua, o por la creación de nuevas palabras basadas en la combinación de los morfemas ya existentes.

2.11 LENGUAJE, CLASE SOCIAL Y ETNICIDAD

Otra forma por la que se reclama una superioridad lingüística se asocia a la existencia de las variaciones dialectales características de las sociedades estratificadas. A veces se comenta que un determinado grupo étnico o clase social tiene una gramática deficiente y una pronunciación incorrecta. Tales críticas carecen de base firme desde el punto de vista de la ciencia lingüística excepto si consideramos que todas las lenguas contemporáneas están contaminadas y son versiones subestándar de lenguas anteriores.

Cuando una variante dialectal se denomina «inferior», de lo que se trata normalmente es de un fenómeno político más que de un fenómeno lingüístico. Rebajar los dialectos a un estatus inferior solamente puede ser entendido como parte de un proceso general mediante el cual los grupos dominantes intentan mantener su posición superior. Lingüísticamente hablando, la fonética y la gramática de las clases pobres e incultas son tan eficaces como las de las clases altas, ricas y poderosas.

Este punto no debería confundirse con el problema de las diferencias funcionales de vocabulario. Grupos socialmente explotados y deprimidos a menudo carecen de conceptos y palabras clave especializadas y técnicas como resultado de su limitada experiencia educacional. Esto constituye una auténtica desventaja a la hora de competir por puestos de trabajo, pero no tiene nada que ver con la cuestión de si los sistemas fonético y gramatical de la clase trabajadora y los dialectos étnicos son adecuados o no.

Las propiedades gramaticales de un lenguaje atípico no consisten en variaciones causales y arbitrarias. Por el contrario, se ajustan a reglas que muestran diferencias regulares con respecto a la gramática normal. Todos los dialectos de cualquier lengua poseen medios equivalentes para expresar el mismo contenido lógico.

2.12 LENGUAJE, PENSAMIENTO Y CAUSALIDAD

Una cuestión que ha sido investigada por los lingüistas durante muchos años es hasta que punto las diferentes gramáticas y categorías de palabras producen habitualmente formas incompatibles de pensamiento entre gente que pertenece a diferentes comunidades lingüísticas.

En el centro de esta controversia se encuentra la teoría de **Benjamin Whorf**, quién afirma que cuando dos sistemas de lenguaje tienen gramáticas y vocabularios radicalmente diferentes, sus respectivos usuarios viven en un mundo de pensamiento completamente diferente:

«Las formas de pensamiento de una persona están controladas leyes inexorables, constituyendo modelos de los que es totalmente inconsciente. (...). Su forma de pensamiento está en una lengua -en inglés, en sánscrito, en chino- y cada lengua es un enorme sistema de modelos, diferentes de otros, en los que se encuentran culturalmente ordenadas las formas y categorías por las cuales la personalidad no sólo comunica, sino que también analiza la naturaleza, recoge o ignora tipos de relaciones y fenómenos, canaliza su razonamiento y construye el edificio de su conciencia (1956)».

La objeción más importante al punto de vista de Whorf es su enfoque distorsiona implícitamente las relaciones causales fundamentales entre lenguaje y cultura. Algunos ejemplos: Religiones tan diferentes como el cristianismo, el hinduismo y el budismo han florecido entre pueblos que hablan, todos ellos, lenguas indoeuropeas. Lenguas tan diferentes como el malayo-polinesio, el bantú y el árabe han servido como medio de expansión del islam, e igualmente diferentes el chino, el ruso y el español han servido perfectamente para la expansión del marxismo.

2.13 ELITISMO Y SEXISMO OBLIGATORIOS

Las lenguas difieren en que disponen de ciertas categorías obligatorias incluidas dentro de sus normas gramaticales. En inglés hay que especificar el número. En las lenguas romances, además, hay que especificar el género. En ciertas lengua nativas americanas hay que indicar si un objeto está lejos o cerca del que habla y si es visible o no. Estas categorías obligatorias con toda seguridad no son indicativos de ninguna tendencia activa psicológica que suponga una obsesión respecto de los números, el sexo o la localización de personas u objetos.

Pero no deberíamos sacar la conclusión de que los convencionalismos gramaticales son siempre triviales. Ciertas categorías gramaticales obligatorias sirven de espejo social de una manera bastante fiel. Por ejemplo, debido a la existencia de una segunda persona en la conjugación de los verbos, los que hablan francés o español frecuentemente están obligados a evaluar y expresar el estatus social de las personas implicadas en una conversación (se refiere al uso de tú-usted y vosotros-ustedes). Asimismo ciertas características obligatorias parecen reflejar un rasgo social predominante en favor de actividades y puntos de vista machistas (por ejemplos: Uso del género masculino para referirse a grupos constituidos por elementos de los dos sexos. En las religiones monoteístas el género de dios suele ser masculino).

2.14 CAMBIO LINGUISTICO

La lengua, al igual que otras partes de la cultura, está sufriendo cambios constantemente. Estos cambios son consecuencia de ligeras variaciones fonéticas, morfémicas o gramaticales. El proceso de formación de un dialecto y el aislamiento geográfico son responsables, en gran parte, de la enorme diversidad de lenguas. Muchas de las lengua mutuamente ininteligibles de hoy son lenguas «hijas» de una lengua «madre» común. Está claro que cada una de las lengua contemporáneas habladas no es otra cosa sino la versión transformada de un dialecto perteneciente a una lengua anterior.

La previsión del cambio lingüístico es tal que los lingüistas han desarrollado una técnica para fechar la separación de una lengua de otra. Esta técnica se denomina glotocronología. Está basada en el supuesto de que, debido al préstamo y a cambios internos, cerca del 14 por ciento de la mayoría de las palabras básicas del vocabulario de una lengua se renueva cada 1.000 años.

2.15 LENGUAJE Y CONCIENCIA

El lenguaje y los cambios del lenguaje muestran las formas tan interesantes que pueden surgir en la cultura humana sin el deseo consciente de sus protagonistas. Como señaló Alfred Kroeber:

«Los continuos procesos de cambio en una lengua son principalmente inconscientes o encubiertos, o al menos implícitos. Los resultados del cambio pueden llegar a ser reconocidos por los que hablan en lenguas en proceso de cambio; el hecho gradual del cambio, y especialmente las causas, casi siempre

ocurren sin que el que habla esa lengua se dé cuenta de ellos... Cuando un cambio ha empezado a introducirse, puede ser aceptado tácitamente o puede ser observado o rechazado conscientemente debido a que se le considera incorrecto o extraño... (1948)».

Este aspecto sobre el cambio en el lenguaje puede generalizarse a otros cambios en todos los otros sectores de los sistemas socioculturales. Los sistemas culturales son «efectivamente el resultado de la acción humana, pero no la ejecución de ningún plan humano».

Aunque la universalidad semántica es gran don humano, no nos proporciona automáticamente una completa conciencia y genuina libertad de pensar. Para llegar a ser completamente conscientes, debemos esforzarnos por entender cómo la cultura controla lo que pensamos y lo que hacemos.

3 LA PRODUCCION

Este capítulo describe los principales sistemas de producción de alimentos. Usando la energía como una medida de entrada/salida, examina las interrelaciones entre la producción de alimentos, la tecnología y el medio natural.

La producción es una consecuencia de la aplicación de la tecnología y el trabajo humano a los recursos naturales. El tipo de producción más fundamental es el de la energía. La vida y la cultura humanas no pueden existir a menos que las sociedades adecuen y transformen la energía disponible en el ambiente.

La cantidad de energía producida y el método de producción depende a su vez de una interacción entre la tecnología productora de energía que una cultura posee en un momento dado y las características de explotación del hábitat. La forma de producción de energía de una cultura ejerce una poderosa fuerza que constriñe toda la manera de vivir de un pueblo.

La interacción entre tecnología y medio ambiente durante el proceso de producción de energía es básica para entender lo que es la **ecología humana**, el estudio de cómo las poblaciones humanas están afectadas por el medio ambiente que las rodea y de como el medio ambiente se ve, a su vez, afectado por las poblaciones humanas y sus actividades.

3.1 EVOLUCION DE LA PRODUCCION DE ENERGIA

En la época de los primeros homínidos, toda la energía utilizada para el mantenimiento de la vida social provenía del alimento. Parece ser que el **Homo erectus** consiguió dominar el fuego hace entre medio y un millón de años. El fuego se utilizó en principio para cocinar, calentarse, endurecer las puntas de lanza y llevar las piezas de caza hacia trampas.

Hace unos cien mil años se empezó a aprovechar la energía, en forma de fuerza muscular, de animales uncidos a arados, trineos y vehículos de ruedas. Aproximadamente se consumía una considerable cantidad de energía de madera y carbón vegetal en la fabricación de cerámica.

Con la aparición de estados incipientes, comienza a usarse la energía eólica en los barcos de vela y la energía de la madera en los procesos de fundición y vaciado de metales. La energía que genera el agua no fue explotada intensivamente en Europa hasta el período medieval. Solo en los últimos 200 ó 300 años los combustibles fósiles (carbón, petróleo y gas) empezaron a dominar los ecosistemas humanos.

Nuevas fuentes de energía se han sucedido siguiendo una progresión lógica en la que el dominio de las formas más recientes depende de dominio de formas anteriores. La experiencia en la metalurgia de baja

temperatura del cobre y el estaño tuvo que preceder, casi necesariamente, al desarrollo del hierro y el acero. Los avances tecnológicos han incrementado constantemente la cantidad media de energía de la que se dispone, pero este incremento no significa, forzosamente, que un mayor uso de energía per cápita comporte un nivel de vida más alto o menos trabajo per cápita, ya que hay que distinguir entre la cantidad de energía disponible y la eficacia con la que se produce y utiliza.

3.2 MODOS DE PRODUCCION DE ALIMENTOS

Durante la mayor parte de la existencia del hombre en la Tierra, la producción de alimentos estuvo basada universalmente en la caza, la pesca y la recolección de plantas silvestres. Esta fue el único modo de producción de alimentos durante la mayor parte del paleolítico. Los cazadores y recolectores se encuentran organizados en pequeños grupos llamados **bandas**, compuestas por grupos familiares de unas veinte a cincuenta personas, que se reúnen en campamentos por períodos que van desde unos pocos días a años, antes de trasladarse a otros lugares de acampada. La vida de una banda es totalmente opuesta a la vida de un poblado, la cual está típicamente asociada a modos de producción agrícola.

Hace aproximadamente entre los 15.000 y 10.000 años, la producción de alimentos basada en el cultivo de plantas y la cría de animales domesticados empezó a suplementar o sustituir a la caza y recolección. Los arqueólogos denominan **Neolítico** (edad de piedra nueva) a esta época de transición hacia modos de producción basados en la obtención de cosechas y en la cría de animales. Los pueblos agrícolas, típicamente, viven en asentamientos más permanentes que los cazadores y recolectores.

3.3 LA INFLUENCIA DEL MEDIO AMBIENTE

Toda forma de tecnología debe interactuar con los factores presentes en un entorno dado. Tipos de tecnologías similares en entornos diferentes pueden producir distintos resultados energéticos. Por ejemplo, los resultados de la agricultura por regadío pueden ser muy distintos en dos entornos donde el caudal de agua disponible es diferente, la solución de sales del agua es diferente, el aporte de limo del sistema de riego es diferente...

La creencia de que las sociedades industriales se han liberado de la influencia del medio ambiente o de que, en la actualidad, nuestra especie lo domina o controla es errónea. El hecho de que el hombre pueda, por ejemplo, construir viviendas sacadas de su contexto se paga con un despilfarro de energía y materiales que cada vez podemos permitirnos menos.

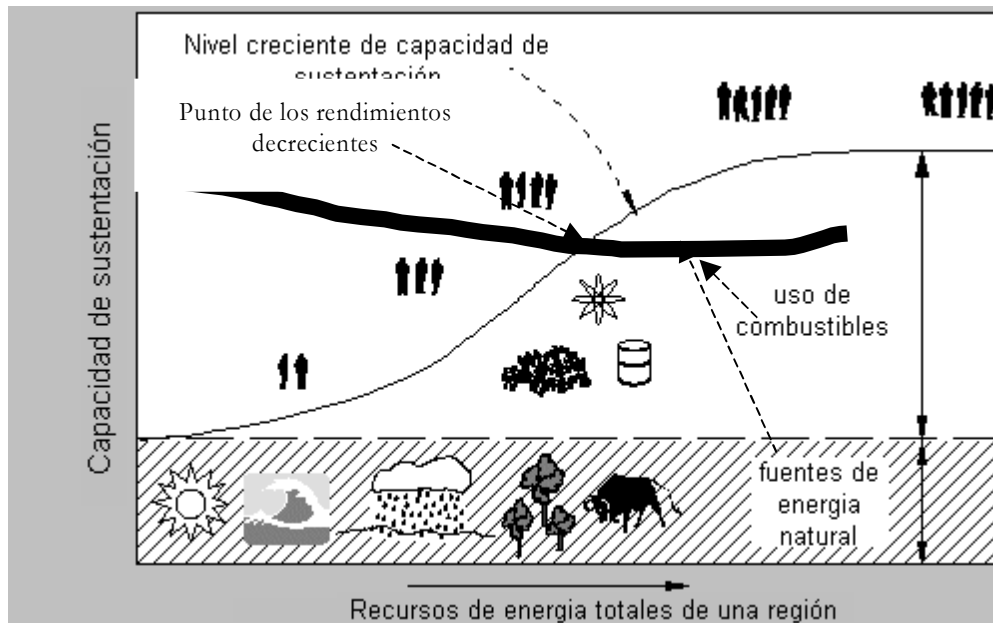
Asimismo en todos los lugares en los que la moderna tecnología extrae o transforma recursos naturales, o en los que aparece algún tipo de construcción o producción industrial, se plantea el problema de los residuos, los agentes contaminantes y otros derivados biológicamente importantes. En los siglos venideros, los habitantes de algunas regiones pagarán la industrialización a precios hoy por hoy incalculables.

3.4 CAPACIDAD DE SUSTENTACION Y LEY DE RENDIMIENTOS DECRECIENTES

Factores como la abundancia de caza, calidad de los suelos, pluviosidad y extensión de bosques disponibles para la producción de energía, fijan el **límite superior de la producción de energía** en un determinado medio ambiente con una tecnología concreta de producción energética. Este límite superior de la producción de energía impone, a su vez, un límite al número de seres humanos que

pueden vivir en ese medio ambiente. Este límite superior de la población se denomina **capacidad de sustentación**.

El siguiente gráfico muestra la capacidad de sustentación de un área que aumenta en el transcurso del tiempo, mientras existe más energía de combustibles en uso. La capacidad de sustentación en el lado izquierdo del gráfico se inicia con el número de individuos que puede ser mantenido con fuentes de energía natural renovable, ésta se incrementa más y más al aumentar la energía de combustibles (local e importada).



Uno de los principios básicos del análisis ecológico afirma que las comunidades de organismos no se adaptan a las condiciones medias de sus hábitats, sino a las condiciones mínimas de supervivencia. Una formulación de este principio se conoce como **Ley del Mínimo de Liebig**: el crecimiento está limitado no tanto por la abundancia de todos los factores necesarios como por la disponibilidad mínima de cualquiera de ellos. Es probable que el observador a corto plazo de los ecosistemas humanos vea la condición media pero no los extremos, y pase por alto el factor limitante.

En la actualidad se dispone de elementos de juicio que indican que la producción de alimentos entre los pueblos preindustriales alcanza frecuentemente sólo el tercio de lo que se podría alcanzar si se hiciera un aprovechamiento al máximo de la capacidad de sustentación del medio ambiente mediante la tecnología existente. Para entender por qué esta «subproducción» acaece tan a menudo hay que distinguir entre estos dos efectos:

- ✓ **Sobrepasar la capacidad de sustentación** implica que la producción empezará a disminuir como consecuencia del daño irreversible del ecosistema. El agotamiento de los suelos es un ejemplo de este problema.
- ✓ **Sobrepasar el punto de los rendimientos decrecientes**, sin embargo, no implica rebajar el ritmo de producción, que puede mantenerse estable e incluso continuar creciendo, aun cuando se produzca menos por unidad de esfuerzo debido a la creciente escasez o empobrecimiento de uno a más factores ambientales. Ejemplo de este efecto es la actual situación de las pesquerías oceánicas en el mundo. Desde 1970, el índice de rendimiento por unidad de esfuerzo ha caído casi a la mitad, pero la captura total de pescado se ha mantenido constante.

3.5 EXPANSION, INTENSIFICACION Y CAMBIO TECNOLOGICO

Para comprender como funcionan los ecosistemas humanos, hay que distinguir entre «expansión» e «intensificación»:

- ✓ Si la tecnología se mantiene constante, la producción se puede aumentar poniendo más gente a trabajar o haciéndoles trabajar durante más tiempo o más deprisa. Si este incremento de la producción se realiza sin aumentar la superficie de producción de alimentos, se produce **la explotación intensiva** del medio.
- ✓ Sin embargo, si hay un incremento proporcional entre la superficie y la producción, de forma que la producción por kilómetro cuadrado se mantiene constante, entonces **el sistema se expande** o crece, pero no se intensifica.

Cualquiera de los dos sistemas de explotación, por sí solo, está abocado al fracaso. La expansión no puede continuar indefinidamente ya que los espacios disponibles por cada grupo humano son finitos. Más pronto o más tarde, el incremento de la producción tendrá que depender de la intensificación. La explotación intensiva acaba llevando al punto de los rendimientos decrecientes, debido al agotamiento de los recursos no renovables. La cuestión fundamental en esta situación es que la tecnología se mantenga en evolución constante. El cambio tecnológico es, a menudo, una respuesta a los rendimientos decrecientes.

3.6 TEORIA DE LA OPTIMIZACION DEL FORRAJE

A pesar de su bajo nivel de producción de alimentos, los cazadores y recolectores no comen cada una de las especies comestibles que existen en su hábitat. Pasan por alto muchas plantas y animales comestibles, incluso cuando se las encuentran mientras están buscando alimento.

Para demostrar este comportamiento selectivo, los ecólogos han desarrollado una serie de principios conocidos como la **teoría de la optimización del forraje**. Esta teoría afirma que los cazadores o recolectores perseguirán o recolectarán solamente aquellas especies que tienen un porcentaje máximo de rendimiento calórico con relación al tiempo que se invierte forrajeando.

La teoría de la optimización del forrajeo afirma, en otras palabras, que los forrajeros continuarán añadiendo elementos a su dieta solamente si cada nuevo elemento aumenta, o por lo menos no disminuye, la eficacia total de sus actividades forrajeras. Los alimentos que rebajan la proporción final de rendimiento calórico no serán añadidos a la lista, no importa lo abundantes que sean. Solamente cuando un alimento de alta calidad empieza a escasear se considera la posibilidad de incluir en la lista alimentos que previamente se consideraban menos eficaces.

La teoría de la optimización del forrajeo ofrece una explicación para lo que podría considerarse como una indiferencia caprichosa por parte de muchas sociedades hacia miles de animales y plantas comestibles existentes en sus hábitats. Sin embargo, en este punto, conviene tener en cuenta un aviso: no deberíamos deducir que el único factor que determina la dieta de los cazadores y recolectores humanos es la eficacia energética. Muchos otros factores, tales como las proteínas, grasas, minerales, y vitaminas de los alimentos, pueden también determinar qué especies son las elegidas. No obstante, la eficacia energética es un factor importante a considerar y hasta el momento el factor medido con más éxito por los antropólogos.

3.7 PROBLEMAS EN LOS SISTEMAS ALIMENTARIOS DE TALA Y QUEMA

La tala y quema es un método más eficiente que la caza para satisfacer las necesidades calóricas, proporcionando 18 calorías por cada caloría gastada. Dos límites son especialmente pertinentes para los ecosistemas tropicales de tala y quema:

- ✓ En primer lugar, está la regeneración del bosque. Debido a la lixiviación producida por los aguaceros y la invasión de insectos y malas hierbas, la productividad de los huertos de tala y quema disminuye rápidamente después de dos o tres años de uso, por lo cual se tienen que desbrozar nuevos terrenos para evitar fuertes reducciones en la producción y la eficiencia del trabajo. La producción óptima se obtiene desbrozando terrenos en los que existe un considerable desarrollo secundario de grandes árboles. Si se hace cuando la sucesión secundaria no ha alcanzado un adecuado nivel de madurez, la quema de la cubierta vegetal solo aportará una pequeña cantidad de fertilizante. Por otra parte, si se deja que el bosque alcance su dimensión original, los árboles serán muy difíciles de talar. La regeneración óptima puede durar entre diez y veinte años o más, dependiendo de los suelos y climas locales.
- ✓ El otro problema que plantean los modos de producción como la tala y la quema es la desaparición de especies animales. Este problema es especialmente agudo cuando la alimentación se basa, primordialmente, en el cultivo de tubérculos deficitarios en proteínas. Los ecosistemas tropicales producen gran cantidad de biomasa vegetal por hectárea, pero son productores muy pobres de biomasa animal, comparados por ejemplo con las praderas. Aunque los alimentos vegetales pueden proporcionar grandes cantidades de proteínas, la carne es una fuente más eficiente de nutrientes esenciales que el alimento vegetal. Por eso uno de los factores limitantes fundamentales en el crecimiento de los sistemas energéticos de tala y quema es la disponibilidad de proteínas animales.

3.8 AGRICULTURA DE REGADÍO

Bajo condiciones favorables, la agricultura de regadío produce más calorías por caloría gastada que cualquier otro modo de producción de alimentos preindustrial. Entre los agricultores chinos han destacado durante milenios (obtención de más de 50 calorías por cada caloría gastada).

Es corriente en estas situaciones que se produzcan excedentes en la producción de alimentos. Dichos excedentes son intercambiados a través de los mercados y dinero por bienes y servicios no agrícolas. Además se produce un aumento significativo de la tasa de crecimiento demográfico.

3.9 ENERGIA Y PASTOREO NOMADA

Si los cereales se emplean para alimentar a animales en lugar de personas y después se consume su carne, se perderá, por término medio, un 90 por ciento de la energía disponible en los cereales. La pérdida de eficiencia asociada a la transformación del alimento vegetal a través de los animales domesticados explica la relativa escasez de culturas cuyo modo de producción de alimentos se basa en el **pastoreo nómada**.

Los pastores plenamente nómadas son gentes que crían animales domesticados y que no dependen de la caza, la recolección o el cultivo de sus propias cosechas. Suelen habitar praderas y estepas áridas en que las precipitaciones son demasiado escasas o irregulares como para mantener una agricultura

dependiente de las lluvias, y donde el regadío resulta imposible por altura o distancias de los grandes valles fluviales.

Sin embargo, los pueblos pastores han de complementar con cereales su dieta de leche, queso, sangre y carne (esta última representa una parte relativamente pequeña de la comida diaria). La productividad del pastoreo no basta, por sí sola, para mantener densas poblaciones.

3.10 SISTEMAS INDUSTRIALES DE OBTENCION DE ENERGIA ALIMENTARIA

Es difícil estimar la razón producción-consumo de la agricultura industrial debido a que la cantidad de trabajo indirecto invertido en la producción de alimentos sobrepasa a la de trabajo directo. Aspecto mal comprendido de los sistemas industriales de energía alimentaria es la diferencia entre rendimientos más altos por hectárea y la razón entre consumo y producción energéticos.

Como consecuencia de modos de producción cada vez más intensivos que implican una mejora genética de los cultivos y dosis más altas de fertilizantes químicos y pesticidas, se han incrementado los rendimientos por hectárea. Pero esta mejora sólo ha sido posible gracias a un incremento constante en la cantidad de combustible invertida por cada caloría de energía alimentaria producida. En Estados Unidos, antes de 1910 se obtenían de la agricultura más calorías de las que se invertían en ella, pero en 1970 se necesitaban 8 calorías en forma de combustibles fósiles para producir una caloría de alimentos.

4 REPRODUCCION

La reproducción es una forma de producción (el producto son los nuevos seres humanos). Bajo condiciones óptimas las hembras humanas podrían tener entre 20 y 25 alumbramientos durante sus años fértiles (15-45 años aprox.). En la realidad, en todas las sociedades humanas, por término medio, las mujeres tienen muchos menos hijos de lo que señalan estas cifras. Existe una gran controversia sobre el tipo de relación existente entre producción y reproducción.

Los seguidores de **Thomas Malthus**, fundador de la ciencia de la demografía, hace mucho tiempo que mantienen el punto de vista de que el nivel de población está determinado por la cantidad de alimentos producidos. Según esta teoría la población aumentaría siempre hasta el límite de la producción. Sin embargo, de la evidencia que muestra el hecho de que muchas sociedades preindustriales mantienen su nivel de producción por debajo de su capacidad de sustentación, demuestra que Malthus se equivocó al menos en un aspecto muy importante.

Postulando todo lo contrario, **Ester Boserup** defiende la tesis de que la producción de alimentos tiende a incrementarse hasta el nivel requerido por el crecimiento de la población. A medida que la población aumenta, la producción se intensifica y aparecen nuevas formas de producción para satisfacer la creciente demanda de alimentos.

A la vista de las investigaciones antropológicas modernas, la posición que parece más correcta es que la producción y reproducción son igualmente importantes en delimitar el curso de la evolución sociocultural y que en una forma equiparable cada una es la causa de la otra.

La presión demográfica introduce un elemento de inestabilidad en todas las culturas humanas. También ha desempeñado un importante papel en el desarrollo de la guerra, la evolución del Estado y en la aparición de la sociedad industrial.

4.1 LOS COSTOS Y BENEFICIOS DE LA CRIANZA DE LOS NIÑOS

La presión demográfica implica que las parejas son sensibles a los costos y beneficios que conlleva el proceso de reproducción. Los costos de criar niños incluyen la comida extra consumida durante el embarazo, el trabajo que se ha perdido por la mujer embarazada, los gastos implicados para proporcionar la leche materna y otros alimentos durante la infancia y la niñez, el esfuerzo de transportar los niños de un lugar para otro, y en sociedades más complejas los gastos de ropa, alojamiento, cuidados médicos y educación. Además, el proceso del parto mismo es peligroso y a menudo supone un riesgo para la vida de la madre.

Los beneficios de la reproducción incluyen la contribución que los niños hacen a la producción de alimentos, a los ingresos de la familia en general, y al cuidado y seguridad económica de sus padres. Recientes evidencias sugieren que el ritmo al cual la generación de padres tiene niños está determinado por el hecho de si el tener un hijo más supone una ganancia clara de beneficios sobre costos para la pareja por término medio.

Entre los cazadores-recolectores, los beneficios de tener más hijos quedan bastante reducidos debido a que no son capaces de hacer nada para aumentar el número de los animales y plantas salvajes que utilizan como alimento a medida que aumenta el tamaño del grupo. Con la llegada de la agricultura y los animales domésticos, el equilibrio entre los costos y beneficios de reproducción cambió a favor de tener más hijos.

4.2 EL MODO INDUSTRIAL DE REPRODUCCION

Cambios semejantes en los costos y beneficios de criar hijos también están detrás de la «transición demográfica» que tuvo lugar en Europa, Estados Unidos y Japón. Esta transición supuso una caída en las tasas tanto de natalidad como de mortalidad y un descenso de la tasa de crecimiento de la población.

Con la industrialización, los costes para criar hijos, especialmente después de la introducción de las leyes sobre el trabajo infantil y la enseñanza obligatoria, se elevaron rápidamente. Llevaba más tiempo adquirir la preparación necesaria para ganarse la vida. De aquí que los padres tenían que esperar más tiempo que antes para que pudieran recibir cualquier tipo de beneficio económico procedente de sus hijos.

Los beneficios de criar hijos acabaron dependiendo cada vez más y más de su buena voluntad de ayudar en las crisis médicas o económicas que agobiaban a la gente mayor. Pero con el aumento del promedio de vida y el enorme crecimiento de los costos de la atención médica se hizo cada vez más utópico para los padres esperar tal tipo de ayuda de sus hijos. Así pues, en las sociedades industrializadas se ha visto la necesidad de sustituir el viejo sistema preindustrial, en el los hijos cuidaban a sus padres ya mayores, por los seguros médicos, los planes de jubilación y las residencias para la tercera edad.

4.3 PRACTICAS DE REGULACION DE LA POBLACION

Las culturas preindustriales regularon el tamaño de sus familias minimizando los costos y maximizando los beneficios de la reproducción. En una época en que no había sistemas de prevención del embarazo ni conocimiento del ciclo ovulatorio humano, ¿cómo podría existir tal regulación? Se pueden establecer cuatro grupos de prácticas que de alguna forma tienen un efecto regulador del crecimiento de la población:

- ✓ **Trato dispensado al feto y a los niños.** Maltratar al feto, al bebé, o al niño pequeño es un medio muy corriente de reducir los costos reproductivos. Desde la actitud pasiva por evitar la muerte del feto, del bebé o del niño, a los esfuerzos activos por buscar su muerte hay una sutil gradación. La plena protección del feto supone una dieta complementaria para la mujer embarazada y una reducción de su carga de trabajo. El aborto directo aparece con dietas de hambre impuestas a las mujeres embarazadas, hacerlas ingerir alguna sustancia tóxica, etc.

Algunas formas de infanticidio son tan practicadas como el aborto. De nuevo existe una sutil gradación desde métodos indirectos a métodos directos. El infanticidio indirecto comienza con una alimentación inadecuada y con un trato indiferente y descuidado, especialmente cuando el niño se pone enfermo. El infanticidio directo supone una privación total de alimentos más o menos rápida, deshidratación, exposición a los elementos... A menudo no existe una clara diferencia entre el aborto y el infanticidio.

Desde un punto de vista «emic» estas muertes rara vez son consideradas como homicidio.

- ✓ **Trato dispensado a las mujeres,** que puede hacer elevar o rebajar la edad a la que las mujeres comienzan a ser capaces de tener hijos y la edad a la que ya no pueden concebir. También puede afectar al número total de embarazos que puedan tener. La malnutrición materna deficiente aumenta el riesgo de nacimientos prematuros y de bajo peso, suponiendo ambas cosas un aumento de la mortalidad fetal e infantil; la mala nutrición materna también disminuye la cantidad y calidad de la leche materna, disminuyendo de esta forma aún más las oportunidades de supervivencia del bebé.
- ✓ **Lactancia.** La amenorrea (alteración del ciclo menstrual) es un síntoma típico de la lactancia natural. El efecto está asociado a la producción de prolactina, una hormona que regula la actividad mamaria. La prolactina, a su vez, inhibe la producción de hormonas que regulan el ciclo ovulatorio. La lactancia prolongada, bajo condiciones favorables, puede dar como resultado el espaciar los embarazos a intervalos de tres a más años, con un grado de fiabilidad comparable al de los modernos métodos anticonceptivos.
- ✓ **Frecuencia del coito y su programación.** La abstinencia coital puede ser mantenida lo suficiente como para reducir los embarazos. Los efectos de la amenorrea debida a la lactancia pueden reforzarse con la abstinencia coital mientras la madre continúe amamantando al niño.

Además, distintas formas de actividad sexual no reproductiva pueden influir en las cifras de fertilidad. En este sentido la homosexualidad, masturbación, el *coitus interruptus* y las técnicas heterosexuales no coitales para alcanzar el orgasmo pueden tener un cierto papel en la regulación de la fertilidad.

4.4 LA INFLUENCIA DE ENFERMEDADES Y OTROS FACTORES NATURALES

La mayoría de las grandes enfermedades epidémicas letales como la viruela, la fiebre tifoidea, la gripe, la peste bubónica y el cólera, están principalmente asociadas a poblaciones urbanas densas más que a las culturas de cazadores-recolectores dispersos o de pequeñas aldeas.

La capacidad para recuperarse de las infecciones está estrechamente relacionada con el nivel general de salud corporal, que a su vez está muy influenciada por la dieta, especialmente por niveles equilibrados de proteínas.

El papel de la enfermedad como un regulador a largo plazo de la población humana es, hasta cierto punto, una consecuencia del éxito o fracaso de otros mecanismos que regulan la población. Solamente si estas alternativas son ineficaces la densidad de población aumenta, la eficiencia productiva cae y la dieta se deteriora; es entonces cuando las enfermedades van a suponer una prueba importante en el crecimiento de la población.

5 ORGANIZACION ECONOMICA

En su sentido más restringido, la economía alude a la asignación de medios escasos de tal manera que se maximice la consecución de los fines y se minimice el gasto de los medios. En sentido amplio, la economía se refiere a las actividades con las que una sociedad se abastece de bienes y servicios.

Las dos definiciones de economía no son necesariamente incompatibles. Los antropólogos subrayan el hecho de que las motivaciones para producir, intercambiar y consumir bienes y servicios están moldeadas por las tradiciones culturales. Las distintas culturas valoran distintos bienes y servicios y toleran o prohíben diferentes tipos de relaciones entre la gente que produce, intercambia y consume.

Los rasgos de la economía que se van a discutir en este capítulo son de naturaleza organizativa. A veces se les llama **relaciones de producción**, incluyendo cuestiones como el intercambio y consumo de productos y servicios, la propiedad o el control diferencial del trabajo y el acceso a la tecnología y los recursos naturales, y la división del trabajo. La producción y reproducción no pueden llevar a cabo sin los componentes organizativos de la economía, componentes que a su vez imponen límites en la producción y en la reproducción.

La mayor parte de lo que es producido por el trabajo humano se distribuye mediante el intercambio (los casos de consumo directo por parte de los productores constituyen la excepción). Los humanos no pueden vivir sin intercambiar su trabajo o los productos del mismo entre sí. Sin embargo, las pautas de intercambio difieren claramente según las culturas. Siguiendo la obra del economista **Karl Polanyi**, los antropólogos han distinguido tres tipos principales de **intercambio**: el **recíproco**, el **redistributivo** y el **de mercado**.

5.1 LOS INTERCAMBIOS RECIPROCOS

Uno de los rasgos más sorprendentes de la vida económica de las sociedades de cazadores-recolectores y agrícolas de pequeña escala es la importancia de los intercambios realizados según el principio conocido como reciprocidad. En los intercambios recíprocos, el flujo de servicios y productos del trabajo no parece depender de un contraflujo definido. Los implicados en el intercambio toman según su necesidad y dan sin ninguna regla establecida de tiempo o cantidad. Todos los días distintos grupos se dedican a la caza y recolección, procediéndose al atardecer a la distribución de alimentos. A la postre, todos los adultos habrán dado y recibido alimentos. En todas las culturas se da alguna forma de intercambio recíproco, sobre todo entre parientes y amigos.

En economías en las que predomina la reciprocidad, el intercambio claramente asimétrico no pasa inadvertido. Los «gorriones» no gozan de las simpatías de nadie. Así, algunos individuos tendrán fama de recolectores diligentes o cazadores excepcionales mientras que otros adquieren la reputación de

gandules o remolones. No existen mecanismos específicos que obliguen a los deudores a saldar la cuenta, pero si existen mecanismos sancionadores para evitar que haya aprovechados.

Lo que distingue, pues, al intercambio recíproco, no es, simplemente, que se regalen productos y servicios sin ningún pensamiento o expectativa de devolución, sino más bien que:

1. No hay ninguna devolución inmediata.
2. No se efectúa ningún cálculo sistemático del valor de los servicios y productos intercambiados.
3. No se reconocen abiertamente este tipo de cálculos ni la necesidad de que la balanza se acabe nivelando

Al nivel de bandas y aldeas, pequeñas sociedades preestatales los bienes y servicios son producidos e intercambiados recíprocamente de tal modo que las nociones de balance, deuda u obligación material se mantienen en una posición subordinada desde un punto de vista **emic**. Esto se lleva a cabo expresando la necesidad de intercambio recíproco en forma de obligaciones de parentesco, creándose expectativas recíprocas respecto de alimentos, vestimenta y alojamiento esencialmente.

Entre pueblos organizados en bandas y aldeas, los intercambios entre individuos que no tiene ningún lazo de parentesco tienen como fin la adquisición de «objetos valiosos». Estas transacciones económicas se basan en el supuesto de que todos los individuos que intervienen tratarán de salir ganando en el intercambio, aunque sea a base de argucias, con lo que a veces este tipo de expediciones comerciales se convertían en peligrosas y guardaban un cierto parecido con partidas de guerra.

5.2 EL INTERCAMBIO REDISTRIBUTIVO

La evolución de los sistemas económicos y políticos es, en gran medida, una consecuencia del desarrollo de formas de intercambio coactivas, que suplen o sustituyen casi totalmente al intercambio recíproco. Las formas coactivas de intercambio no han surgido como una oposición súbita y plenamente desarrollada a las formas recíprocas, sino más bien como una extensión de éstas.

En el intercambio redistributivo, los productos del trabajo de varios individuos diferentes se llevan a un lugar central, se clasifican por tipos, se cuentan y después se distribuyen entre productores y no productores indistintamente. Este sistema requiere un esfuerzo importante de organización y coordinación, que se consigue normalmente gracias a individuos que actúan como **redistribuidores**.

En el intercambio redistributivo hay que diferenciar dos modalidades:

- ✓ La forma **igualitaria** de redistribución corre a cargo de un redistribuidor que ha trabajado tan duro, o más, que los demás para producir los artículos que se van a distribuir, y que una vez terminado el proceso se queda con lo mismo, o menos, que los otros. El redistribuidor carece de poder para obligar a sus seguidores a intensificar la producción, y depende de su buena voluntad. La aportación a los fondos centrales es voluntaria y los trabajadores recuperan todo o la mayor parte de lo que han aportado o artículos de valor comparable. La fanfarronería del proveedor y el reconocimiento de la generosidad son incompatibles con las normas de etiqueta básicas.

- ✓ En la modalidad **estratificada**, el redistribuidor se abstiene de trabajar en el proceso de producción, se queda con más parte que los demás, y acaba acumulando posesiones materiales. El redistribuidor tiene poder para obligar a sus seguidores a intensificar la producción, y son los trabajadores quienes dependen de su buena voluntad. Los trabajadores deben contribuir a los fondos centrales o sufrir castigos, y puede que no se les dé nada a cambio.

Las formas plenamente desarrolladas de redistribución estratificada implican la existencia de una clase de gobernantes con poder para obligar a otros a cumplir sus órdenes. La expresión de este poder en el ámbito de la producción y el intercambio da lugar a la subordinación económica de los trabajadores y su pérdida, parcial o total, del control sobre el acceso a los recursos naturales y a la tecnología, y sobre el lugar, tiempo y duración del trabajo.

5.3 INFRAESTRUCTURA DE LA REDISTRIBUCION Y LA RECIPROCIDAD

La reciprocidad refleja una adaptación a los modos de producción en los que la intensificación provocará rápidamente rendimientos decrecientes y un agotamiento del medio ambiente. Los cazadores-recolectores rara vez tienen oportunidad de intensificar la producción sin alcanzar el punto de los rendimientos decrecientes. La intensificación plantea una grave amenaza a tales pueblos en forma de distribución de la fauna, por lo que incitar a los cazadores a ser jactanciosos supone poner en peligro la supervivencia del grupo. «A más alto grado de riesgo de supervivencia, más posibilidades de compartir» (Richard Gould, 1982)

En cambio, en las aldeas agrícolas en general disponen de mayor margen para incrementar la producción, mediante la inversión de trabajo, sin poner en peligro inmediato su eficiencia energética agotando sus hábitats. En estas condiciones es ecológicamente aceptable recompensar con prestigio y el privilegio de la jactancia a los que desempeñan el papel de hacer que todos trabajen más duro en aras de aumentar la producción.

5.4 EL INTERCAMBIO DE MERCADO: LA COMPRA Y LA VENTA

Los mercados aparecen en forma rudimentaria dondequiera que grupos de gentes sin lazos de parentesco y extraños se reúnen e intercambian artículos. Pero en este tipo de mercados, anteriores a la aparición del dinero, sólo se intercambia una variedad muy limitada de bienes y servicios. Sin embargo, con el desarrollo del dinero de uso múltiple los intercambios mercantiles pasan a dominar todas las demás formas de intercambio. En un mercado, el precio de los bienes y servicios intercambiados es determinado por compradores y vendedores que compiten entre sí.

Prácticamente todo lo que se produce y consume tiene un precio, y la compraventa se convierte en una importante preocupación o incluso obsesión cultural. La compraventa en un mercado constituye un modo absolutamente distinto de intercambio a los estudiados hasta ahora, ya que especifica con toda exactitud el tiempo, cantidad y forma de pago. Además, a diferencia de la reciprocidad o la redistribución, una vez concluido el pago en dinero no existen obligaciones ni responsabilidades posteriores entre vendedor y comprador.

Los intercambios de mercado son, pues, destacables por el anonimato y la impersonalidad del proceso de intercambio, y contrastan con los intercambios personales y basados en el parentesco de las economías preestatales.

5.4.1 EL DINERO

Tanto la idea como la práctica de dotar a un objeto material de la capacidad de medir el valor social de otros objetos materiales, animales, gente y trabajo son casi universales. Estos objetos, colmillos, conchas marinas, etc., utilizados como patrón de valor se intercambian en todas partes por bienes y servicios. Sin embargo, salvo raras excepciones, estas «monedas» carecen de algunas de las principales características de las halladas en las economías de mercado. En esas economías, el dinero es comercial o dinero de mercado, es un medio de intercambio de uso múltiple que presenta los siguientes rasgos:

- ✓ **Portabilidad.** Tiene un tamaño y unas formas adecuadas para ser transportado de una transacción en otra.
- ✓ **Divisibilidad.** Sus diferentes formas y valores son múltiplos explícitos entre sí.
- ✓ **Convertibilidad.** Una transacción realizada con una unidad de valor alto también puede realizarse con múltiplos de valor más bajo.
- ✓ **Generalidad.** Prácticamente todos los bienes y servicios tienen un valor monetario.
- ✓ **Anonimato.** Para la mayor parte de las compras, todo el mundo puede concluir la transacción al precio de mercado.
- ✓ **Legalidad.** La naturaleza y cantidad del dinero en circulación son controlados por el Estado.

5.4.2 EL CAPITALISMO

El intercambio de mercado alcanza su máximo desarrollo cuando está inserto en la forma de economía política llamada capitalismo. En las sociedades capitalistas, la compraventa mediante dinero se extiende a la tierra, recursos y alojamiento. El trabajo tiene un precio llamado salario, y el propio dinero tiene un precio llamado interés. En comparación con otras formas de economía política, el capitalismo se puede describir como una economía política en la que con dinero se pueden comprar todas las cosas. El objeto de la producción no es simplemente proporcionar bienes y servicios valiosos, sino incrementar la posesión de dinero, es decir, obtener beneficios y acumular capital.

El ritmo de producción capitalista depende de la tasa a la que se puedan obtener beneficios, y ésta a su vez de la tasa a la que la gente compra, usa, gasta y destruye bienes y servicios. Se dedica un enorme esfuerzo en potenciar el consumo. El prestigio no es para los que trabajan más duro o reparte la mayor parte de riqueza, sino para los que tienen más posesiones y consumen al ritmo más alto.

En teoría, las economías políticas socialistas y comunistas intentaron sustituir el consumismo de mercado por formas igualitarias de redistribución e intercambios recíprocos. Sin embargo los estados socialistas contemporáneos han ido derivando hacia economías monetarias de mercado, abandonado un modelo económico que, en ningún caso conocido, ha logrado finalmente alcanzar una sociedad sin clases.

El capitalismo provoca, inevitablemente, desigualdades acusadas en la riqueza, cimentadas en la propiedad privada o acceso diferencial a los recursos y a la infraestructura de la producción. Como en todas las economías estratificadas, la coacción del Estado es necesaria para evitar que los pobres expropien la riqueza y privilegios de los ricos.

5.4.3 LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

la propiedad de tierra y recursos es uno de los aspectos más importantes del control político. Y esto es tanto político como económico porque las desigualdades en el acceso al medio ambiente implican alguna forma de coacción que los políticamente superiores aplican a los inferiores. La propiedad de tierras por parte de terratenientes, gobernantes o el Estado, significa que se puede excluir del uso de la tierra a los individuos que carecen de títulos de propiedad o tenencias, aun cuando esto signifique su muerte por inanición.

La propiedad de tierras supone un estímulo para la producción porque a los arrendatarios, los auténticos productores de alimentos, a trabajar más duro y más tiempo para poder pagar las rentas. La **renta** es un pago en especie o en dinero por la oportunidad de vivir y/o trabajar en la tierra del propietario. Este pago obliga automáticamente a los productores a aumentar la producción por lo que, al aumentar o bajar las rentas, el terrateniente un control bastante directo sobre la producción.

Algunos antropólogos consideran que el pago de rentas se asocia a un excedente de alimentos: una cantidad mayor de la necesaria para el consumo inmediato de los productores. Esto no significa que la renta sea superflua para los productores, ya éstos podrían usar este excedente, si no tuvieran que pagar, en aumentar su propia familia o elevar su nivel de vida. Si entregan los productores es porque no disponen del poder de retenerlos. Existe una estrecha relación entre renta e impuestos, ya que ambos dependen de la presencia de un poder coactivo, en forma de policías y armas, que se pueden emplear si el contribuyente o arrendatario se niega a pagar.

5.4.4 LA DIVISION DEL TRABAJO

En toda economía, uno de los rasgos más importantes de organización es la asignación de diferentes tareas a distintas personas. Esto es lo que se llama **división del trabajo**. Todas las economías asignan diferentes tipos de trabajo a niños y adultos, a hombres y mujeres. Parece ser que la división entre las tareas de hombres y mujeres en las economías de cazadores-recolectores y agrícolas simples supone un aumento de la eficiencia en la producción de alimentos.

Por ejemplo, el entrenamiento de los hombres en el uso de arcos y otras armas para la caza implica ventajas adicionales, ya que estas mismas armas son las utilizadas en la guerra, y dado que rara vez se entrenan mujeres para servir en la guerra es normal que tampoco se entrenen para la caza. Y siguiendo con esta pauta, es coherente que los hombres también se especialicen en el trabajo manual que implique piedra, metal o madera, ya que son estos los materiales que se utilizan para fabricar las armas, tanto de caza como de guerra. Las mujeres recogen mariscos, tuercen fibras, procesan el grano y los tubérculos, cocinan, cuidan de los niños...

Una de las tendencias más destacadas en la evolución cultural es la creciente especialización que acompaña al aumento de la producción y del crecimiento de la población. En las sociedades pequeñas y en las de tipo cazadores-recolectores, prácticamente todo varón adulto realiza el mismo tipo de trabajo y toda hembra adulta hace el mismo tipo de trabajo. A medida que aumenta la producción per cápita, cada vez hay más adultos que se hacen especialistas en trabajos manuales, primero a tiempo parcial y después a jornada completa. Coincidiendo con el desarrollo del Estado, mayor número de individuos dejan de trabajar directamente en la producción de alimentos para dedicarse por completo a trabajos de alfarería, tejido, metalurgia, etc., o bien se hacen escribanos, sacerdotes, soldados... Solamente las formas avanzadas de agricultura pueden sostener una economía basada en especialistas a jornada completa.

6 LA ORGANIZACION DE LA VIDA DOMESTICA

Todas las culturas tienen actividades y creencias que pueden agruparse bajo la categoría del ámbito doméstico de la vida. El núcleo del ámbito doméstico es un espacio de vivienda, abrigo, residencia o domicilio que sirve como lugar en el que se realizan ciertas actividades universalmente recurrentes. Pero la variedad de combinaciones de actividades características de la vida doméstica humana es tan grande que es difícil encontrar un único denominador común para todas ellas.

6.1 LA FAMILIA NUCLEAR

¿Existe algún tipo particular de grupo que esté presente en todos los marcos domésticos? Muchos antropólogos creen que sí y lo denominan «**familia nuclear**»: marido, esposa e hijos. De acuerdo con **Murdock** (1949), la familia nuclear cumple funciones que otros grupos no pueden llevar a cabo tan eficazmente:

- ✓ La familia nuclear satisface las necesidades sexuales y reduce la fuerza perturbadora de la competencia sexual.
- ✓ La familia nuclear garantiza la protección de la mujer durante su embarazo, relativamente largo, y durante el período de lactancia.
- ✓ La familia nuclear es esencial para la endoculturización. Sólo el hombre y la mujer adultos que residen juntos poseen conocimientos adecuados para la endoculturización de los niños de ambos sexos.
- ✓ Dadas las especialidades conductuales impuestas a la hembra humana por su papel reproductor y las diferencias anatómicas y fisiológicas entre hombres y mujeres, la división sexual del trabajo hace más eficiente la subsistencia.

Aun cuando la familia nuclear está presente en la gran mayoría de las culturas humanas, es evidente que todas las culturas tienen formas alternativas de organización doméstica y que éstas, con frecuencia, implican a una proporción más alta de población que la familia nuclear. En el caso de la familia nuclear en las culturas industriales modernas, esto es evidente con respecto a la endoculturización y la educación. En la vida contemporánea, estas dos funciones son cada vez un asunto no doméstico que tiene lugar en edificios especiales, escuelas, bajo los auspicios de especialistas con los que no se tiene ningún lazo de parentesco, los maestros.

6.2 LA POLIGAMIA Y LA FAMILIA NUCLEAR

A continuación debemos considerar si la fórmula padre-madre-hijos tiene el mismo significado funcional cuando el padre o la madre están casados y viven simultáneamente con más de un cónyuge. Esta es una cuestión importante porque el matrimonio plural, **la poligamia**, se da en alguna medida, como mínimo, en el 90 por ciento de todas las culturas.

En una forma, llamada **poliginia**, el marido es compartido por varias esposas; y en otra forma, mucho menos común, denominada **poliandria**, la esposa es compartida por varios maridos. ¿Cabe hablar de familia nuclear cuando hay varios maridos o esposas? Según Murdock, las familias nucleares existen en tales situaciones. Sencillamente, el hombre o la mujer pertenecen simultáneamente a más de una familia nuclear.

Es muy discutible la opinión de este autor, dado que los matrimonios plurales crean situaciones domésticas que son, desde los puntos de vista conductual o mental, muy diferentes de las creadas por los matrimonios monógamos. Por ejemplo, si pensamos en las funciones económicas, la unidad económica mínima de tipo polígamo frecuentemente se compone del grupo de producción formado por la totalidad de los corresidentes y no de una serie de parejas diferentes formadas por marido y esposa. Por ejemplo, una sola esposa a menudo no puede realizar satisfactoriamente todas las tareas domésticas: lactancia, cuidar la casa, preparación de alimentos, etc., mientras que en las sociedades poligínicas, una de las motivaciones principales para tomar una segunda esposa es la de repartir el peso del trabajo aumentando la productividad doméstica

6.3 LA FAMILIA EXTENSA

En una proporción importante de las sociedades estudiadas por los antropólogos, la vida doméstica está dominada por agrupamientos más amplios que las familias nucleares o polígamas. Probablemente la mayor parte de las culturas contemporáneas todavía realiza sus rutinas domésticas en el contexto de alguna modalidad de **familia extensa**, es decir, un grupo doméstico formado por hermanos carnales, sus cónyuges y sus hijos y/o padres e hijos casados. También las familias extensas pueden ser poligínicas.

¿Por qué tienen tantas sociedades familias extensas? Probablemente, porque muchas veces las familias nucleares no disponen de suficiente mano de obra masculina y femenina para desempeñar con eficacia las tareas domésticas y de subsistencia. Las familias extensas proporcionan un mayor contingente de mano de obra y pueden realizar una gran variedad de actividades simultáneamente.

6.4 GRUPOS DOMESTICOS MONOPARENTALES

Millones de niños de todo el mundo se crían en grupos domésticos en los que solo está presente uno de los padres. Esto puede deberse al divorcio o muerte de uno de ellos, pero también a la negativa o imposibilidad de casarse.

La forma más frecuente de instituciones domésticas no nucleares con un solo progenitor es aquella en que la madre está presente y el padre ausente, y se denomina **unidad doméstica matrifocal**. La madre acepta una serie de hombres como compañeros, normalmente uno cada vez, pero a veces de modo poliándrico. Estos hombres suelen ser corresidentes durante breves períodos, pero a lo largo de los años puede haber largos intervalos en los que la madre carece de compañero residente.

En un extremo, asociado con mujeres muy ricas o muy pobres, madre e hijos pueden vivir solos. En el otro, la madre y sus hijos pueden vivir con sus hermanas y su madre y constituir una gran familia extensa en la que los varones adultos solo desempeñan papeles temporales como visitantes o amantes. Sin embargo, la incidencia mundial de la matrifocalidad se ha visto oscurecida por la tendencia a considerar tales unidades domésticas como aberrantes o patológicas.

6.5 EL MATRIMONIO

Uno de los problemas que plantea la teoría de que la familia nuclear es el pilar básico de todos los grupos domésticos consiste en que se funda en el supuesto de que todas las diferentes formas de apareamiento pueden calificarse de «matrimonio». Sin embargo, para cubrir la extraordinaria variedad de conductas de apareamiento características de la especie humana, habría que ampliar tanto la

definición de matrimonio que se tornaría sumamente confusa. Por ejemplo, entre la cultura euroamericana, es frecuente calificar de matrimonio las relaciones estables entre varones o mujeres homosexuales que residen juntos. Se ha sugerido así que, al objeto de acomodar estos casos, debería omitirse en la definición de matrimonio toda referencia al sexo de las personas que intervienen en la relación.

El problema estriba en que cuando la cultura occidental se niega a calificar cierto tipo de uniones de «matrimonio», hay una injusta tendencia a considerarlas como relaciones menos honrosas o auténticas. Y por eso los antropólogos se muestran reacios a estigmatizar las uniones entre mujeres o entre hombres, o las instituciones matrifocales, afirmando que no se trata de matrimonios.

M. Harris propone la siguiente definición de matrimonio: *«el matrimonio designa la conducta, sentimientos y reglas concernientes al apareamiento heterosexual entre corresidentes y a la reproducción en contextos domésticos»*. Para no herir susceptibilidades, Harris recurre al subterfugio de poder designar las «otras» formas de matrimonio como «matrimonio entre mujeres», «matrimonio entre hombres», «matrimonio entre no corresidentes», «etc.».

Según algunos antropólogos, la esencia de la relación marital reside en la asignación de los «derechos del estatus por nacimiento». Los hijos nacidos de mujer casada «en circunstancias que no estén prohibidas por las reglas de la relación» (por ejemplo, adulterio) son hijos legítimos. Los nacidos de solteras son ilegítimos. Como dice **Malinowski**: «El matrimonio es la autorización de la maternidad».

6.6 LOS GRUPOS DOMÉSTICOS Y LA EVITACIÓN DEL INCESTO

Todo apunta a la existencia de una profunda paradoja en la manera en que los seres humanos se aparean. El matrimonio entre los miembros del mismo grupo doméstico está ampliamente prohibido. El marido y la esposa deben provenir de distintos grupos domésticos. Los miembros del grupo doméstico deben «casarse fuera», es decir, de una forma **exógama**; no pueden «casarse dentro» del grupo, es decir, de una forma **endógama**.

Desde la perspectiva «emic» de la civilización occidental las relaciones sexuales y los matrimonios de hermana con hermano, padre con hija y madre con hijo se califican como «incesto». ¿A que obedece el hecho de estos matrimonios estén prohibidos en tantas culturas?.

Las explicaciones de la interdicción del incesto en el seno de la familia nuclear se dividen en dos grandes grupos: la que hacen hincapié en el factor instintivo, y las que subrayan las ventajas sociales y culturales:

- ✓ **Instinto**. Se dispone de elementos de juicio que indican que los niños no emparentados de sexo opuesto que viven juntos durante la infancia pierden mucho interés como compañeros sexuales. Algunos opinan que existen mecanismos de base genética que producen aversión sexual entre personas que se crían juntas, y que dicha aversión es debida a la selección natural.

La teoría instintiva plantea dificultades cuando se consideran los datos relativos a los efectos perjudiciales de la homocigosis en pequeñas poblaciones. Es verdad que, en las grandes poblaciones modernas, el incesto provoca una alta proporción de niños que nacen muertos y de enfermedades y lesiones congénitas. Pero no está claro que esto pueda aplicarse a pequeñas poblaciones en sociedades organizadas en bandas y aldeas, ya que llevan una «carga» mucho menor de genes recesivos perjudiciales que las grandes

poblaciones modernas. Por otra parte la mayoría de los pueblos organizados en bandas y aldeas muestran escasa tolerancia hacia los niños con lesiones, físicas o mentales, de tipo congénito. Es corriente que en estos casos se recurra al infanticidio directo o por negligencia sistemática, de modo que se consigue la no transmisión de sus alelos perjudiciales.

- ✓ **Ventajas sociales y culturales de la exogamia.** La evitación del incesto dentro de la familia nuclear y otras formas de exogamia entre grupos domésticos se pueden explicar bastante bien en términos de ventajas demográficas, económicas y ecológicas.

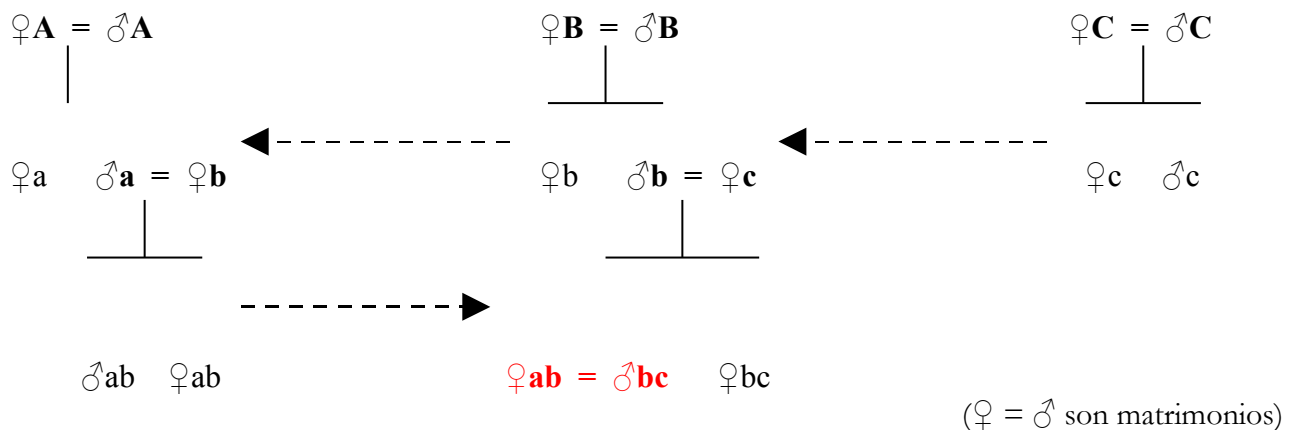
Por ejemplo, se sabe que las sociedades organizadas en bandas dependen de intercambios matrimoniales para establecer redes de parientes a lo largo de grandes distancias. Las bandas que formaran una unidad reproductora totalmente cerrada carecerían de la movilidad y flexibilidad territorial esenciales para su estrategia de subsistencia. Del mismo modo correrían peligro de extinción si se produjeran desequilibrios sexuales (por ejemplo, muchos nacimientos masculinos al tiempo de muerte de mujeres adultas).

Después de la aparición del estado, las alianzas exógamas entre grupos domésticos siguen teniendo importantes consecuencias infraestructurales. Entre los campesinos, la exogamia también incrementa la fuerza productiva y reproductora total de los grupos que se casan entre si. Permite la explotación de recursos más extensos, facilita el comercio y eleva el límite superior del tamaño de los grupos que se pueden formar para emprender actividades estacionales, como cosechas, etc.

6.7 LOS MATRIMONIOS PREFERENCIALES

La presencia extendida de la exogamia implica que los intereses corporativos de los grupos domésticos deben ser protegidos mediante reglas que estipulan quién ha de casarse con quién. Por lo general los grupos que han donado una mujer para el matrimonio esperan, a cambio, o bien riqueza material, o bien otras mujeres.

La reciprocidad se puede alcanzar inmediatamente, cediendo cada grupo una mujer (normalmente la hermana del novio es cedida en compensación por la cesión de la novia), pero también es corriente la cesión en matrimonio, por parte del grupo de acogida de la novia, de una hija nacida de ella. La novia del nuevo matrimonio será la hija de la hermana del padre de su novio, y el novio será hijo del hermano de la madre de su novia. Los novios son primos cruzados entre sí. Este matrimonio se denomina «matrimonio preferencial entre primos cruzados».



A veces se obtiene la reciprocidad en el matrimonio mediante varios grupos domésticos que establecen alianzas matrimoniales entre sí intercambiando mujeres en ciclos, y se llaman «connubios circulares».

7 GRUPOS ESTRATIFICADOS: CLASES, CASTAS, MINORIAS Y ETNIAS

Este capítulo examina las principales variedades de grupos estratificados halladas en las sociedades de nivel estatal. Las personas que viven en estos grupos están determinadas por su pertenencia a ellos, siendo sus valores y comportamiento el resultante de la lucha por el acceso a las fuentes estructurales e infraestructurales de riqueza y poder.

7.1 CLASE Y PODER

Todas las sociedades de nivel estatal están organizadas en una jerarquía de grupos llamados *clases*, que no son más que grupos de personas se relacionan de manera similar con el aparato de control de las mencionadas sociedades y que disponen de cotas de poder (o carencia de poder) similares con respecto a la distribución de la riqueza, privilegios, acceso a los recursos y tecnología.

Todas las sociedades estatales poseen forzosamente, como mínimo, dos clases organizadas jerárquicamente: gobernantes y gobernados. De haber más clases algunas podrían no tener relación jerárquica mutua, sino encontrarse a nivel.

Es importante entender la naturaleza del poder que implican las jerarquías de clases: el poder no lo tienen las personas que son capaces de realizar grandes acciones (buenas o malas) sino los que pueden ordenar a esas personas que realicen tales acciones.

Las jerarquías sexuales se distinguen convencionalmente de las jerarquías de clases, ya que las jerarquías de clases incluyen a ambos sexos, en tanto que las sexuales hacen referencia a la dominación de un sexo sobre el otro dentro de cualquier clase. Otra característica de las jerarquías sexuales es que se dan tanto en estados como en sociedades organizadas en bandas y aldeas.

También hay que señalar que los grupos de edad, tanto en las sociedades estatales como en las preestatales, están a menudo asociados a distribuciones de poder desiguales, como en el caso anterior, independientemente de la clase a la que se pertenezca. Tanto los niños como los ancianos son objeto, en muchas sociedades, de un trato de carácter punitivo tanto físico como psicológico.

7.2 LAS DIMENSIONES EMIC Y ETIC Y LA CONCIENCIA DE CLASE

La clase es un aspecto de la cultura en que se dan acusados contrastes entre los puntos de vista **emic** y **etic**.

Desde el punto de vista **emic**, hay investigadores que aceptan las distinciones de clase como algo real o importante solo cuando los propios individuos tienen conciencia de clase, es decir de su propia identidad y de sus intereses y, en consecuencia, muestran un sentido común de solidaridad y realizan intentos organizados para promover y proteger sus intereses colectivos (partidos políticos, sindicatos...).

Desde un punto de vista **etic** y conductual, una clase puede existir aun cuando sus miembros nieguen que constituyen una clase e incluso cuando, en vez de organizaciones colectivas, poseen organizaciones que compiten entre si, como por ejemplo corporaciones mercantiles. La razón de esto consiste en que las clases subordinadas sin conciencia de clase no están, obviamente, exentas del dominio de las clases

dirigentes. De hecho los miembros de las clases dirigentes pueden compaginar, como lo ha demostrado la historia, las luchas internas con el dominio y explotación de sus subordinados.

Nadie pone en duda la importancia de las creencias de un pueblo sobre la forma y origen de su sistema de estratificación. La conciencia de destino común los miembros de una clase es un elemento importante en la lucha de clases, pero, en sí mismo, no es la causa de las diferencias de clase.

7.3 LA EXPLOTACION ECONOMICA

El control de grandes cantidades de poder por parte de una clase en su relación con otra permite a los miembros de la clase más poderosa explotar a la más débil. Según las teorías de Karl Marx, todos los trabajadores asalariados son explotados porque el valor de lo que producen es siempre mayor que el de su paga. Aunque hay otros puntos de vista tales como que las actividades de patronos y redistribuidores estratificados pueden producir una mejora en el bienestar de la clase subordinada y que, sin el liderazgo de los empresarios o la clase dirigente, todos saldrían peor parados.

Según M. Harris existe explotación cuando se dan estas cuatro condiciones (definición **etic** y conductual de la explotación):

- ✓ La clase subordinada experimenta privaciones respecto a necesidades básicas tales como alimentos, asistencia médica, alojamiento, etc.
- ✓ La clase dirigente goza de una abundancia de lujos.
- ✓ Los lujos de que disfruta la clase dirigente dependen del trabajo de la clase subordinada.
- ✓ Las privaciones que experimenta la clase subordinada se deben a la negativa de la clase dirigente a aplicar su poder a la producción de artículos de primera necesidad y a su redistribución.

7.4 LAS CLASES CAMPESINAS

La mayor parte de los seres humanos que viven en la actualidad pertenecen a un tipo u otro de clase campesina. Campesinas son las clases subordinadas productoras de alimentos de las sociedades estatales que utilizan tecnologías preindustriales de producción de alimentos. Pueden distinguirse tres tipos fundamentales de clases campesinas:

- ✓ **Campesinos feudales.** Están sujetos al control de una clase dirigente hereditaria de carácter descentralizado cuyos miembros se prestan mutuamente ayuda militar, pero no interfieren en los dominios territoriales de los demás. Los campesinos feudales, o «siervos», heredan la oportunidad de explotar una parcela concreta de tierra, y por este privilegio de poder cultivar sus propios alimentos, los campesinos entregan al señor una renta en especie, dinero, o servicios laborales. A su vez, los señores feudales mantienen algunas obligaciones para con los siervos tales como protección militar y policial, servicios jurídicos para dirimir las disputas, etc. (Dalton, 1969)

Algunos autores, como Dalton, niegan que los campesinos feudales fuesen explotados, puesto que no se puede dar por supuesto que «el campesino pagara al señor mucho más de lo que recibía». Pero en opinión de otros los campesinos feudales son «inferiores

estructurales» porque la clase feudal dirigente les priva del libre acceso a la tierra. El contraflujo de bienes y servicios enumerados por Dalton simplemente perpetúa la inferioridad estructural de los campesinos, ya que el único regalo que alteraría esta relación, el regalo de la tierra exenta de rentas e impuestos, nunca se da.

- ✓ **Campesinados de estados agrogerenciales.** En estados fuertemente centralizados, como en los casos del antiguo Perú, Egipto, Mesopotamia y China, los campesinos pueden estar directamente sometidos al control estatal además de a, o en ausencia de, una clase terrateniente local. A diferencia de los campesinos feudales, los campesinos de este tipo de estados están sujetos a un reclutamiento frecuente para brigadas de trabajo, que se efectúa en todo el territorio con objeto de construir carreteras, presas, canales, palacios, etc. Como compensación el Estado hace un esfuerzo para alimentar a sus campesinos en caso de escasez de alimentos.

Se ha comparado a menudo el fuerte control burocrático sobre los contingentes de producción y los estilos de vida en los antiguos estados agrogerenciales con el trato recibido por los campesinos en modernas sociedades socialistas y comunistas como China, donde el Estado es omnipotente: fija los contingentes de producción, controla los precios y recauda impuestos en especie y en trabajo.

- ✓ **Campesinos capitalistas.** En muchos lugares de la tierra los tipos de campesino feudal y agrogerencial han sido sustituidos por campesinos que gozan de mayores oportunidades para comprar y vender tierra, trabajo y alimentos en mercados competitivos. La mayoría de los campesinos existentes en el mundo fuera del bloque comunista pertenecen a esta categoría. Según el tamaño de las fincas podemos dividir las explotaciones en latifundios y minifundios.

Los campesinos capitalistas corresponden a lo que Dalton llama «primeros campesinos modernizados», y muestran los siguientes rasgos:

- Tenencia de tierras negociable
- Predominio de la producción para el mercado
- Sensibilidad creciente a los mercados de bienes y trabajo nacionales
- Inicios de modernización tecnológica

Aunque muchos campesinos capitalistas poseen su propia tierra, no se libran del pago de rentas o su equivalente. Asimismo los campesinos con explotaciones muy pequeñas, a menudo, se ven obligados a trabajar como asalariados de grandes explotaciones, ya que su explotación propia no les da para obtener los ingresos suficientes para satisfacer la necesidades de subsistencia de su familia.

7.5 CLASE Y ESTILO DE VIDA

Las clases difieren unas de otras no sólo en el poder que detentan per cápita, sino también en amplias áreas de pensamiento y conducta pautados llamados «estilo de vida». Los campesinos, los asalariados industriales urbanos, las gentes de clase media que viven en las afueras y los industriales de clase alta tienen diferentes estilos de vida.

Las clases tienen sus propias subculturas, integradas por pautas de trabajo, arquitectura, mobiliario, dieta, ropas, rutinas domiciliarias, relaciones sexuales y prácticas de apareamiento, rituales mágico-

religiosos, arte e ideología distintivos. En muchos casos, las clases hablan con acentos distintos, haciendo difícil la comunicación entre ellas. Durante casi todo el curso evolutivo de las sociedades estratificadas, la identidad de clase ha sido tan explícita e inequívoca como la distinción entre varón y hembra, y en la actualidad sigue siendo marcada e inequívoca.

Las clases difieren, y mucho, en la manera en que se establece su pertenencia a ellas y en el ritmo al que ésta cambia. Cuando la pertenencia a la clase se establece exclusivamente por herencia (poder perdurable en forma de dinero, propiedad o cualquier otra forma de riqueza), necesariamente hay un ritmo bajo de movilidad hacia dentro y hacia fuera. Se dice que tal clase es «cerrada». Las clases cerradas tienden a ser endógamas, buscando un medio de impedir la dispersión del poder.

7.6 LA CULTURA DE LA POBREZA

En estudios sobre los problemas de la gente en chabolas y barrios bajos urbanos, **O. Lewis** descubrió indicios de un conjunto característico de valores y prácticas que llamó «cultura de la pobreza». Este autor describe a los pobres como seres temerosos, recelosos y apáticos hacia las principales instituciones de la sociedad más extensa, como gentes que odian a la policía, desconfían del gobierno y tienden a ser cínicos frente a la iglesia. También poseen una fuerte orientación hacia el presente con una disposición relativamente pequeña para diferir la gratificación y planear el futuro. Esto implica que los pobres están poco dispuestos a ahorrar dinero y mucho más dispuesta a gastárselo en el momento en compras dilapidadoras.

Lewis reconoce que, hasta cierto punto, la cultura de la pobreza constituye una respuesta racional a las condiciones objetivas de impotencia y pobreza: «una adaptación y una reacción de los pobres ante su posición marginal en una sociedad estratificada en clases». Pero también afirma que, una vez que surge, la cultura de la pobreza tiende a perpetuarse. Lewis propone que sólo el 20 por ciento de los pobres urbanos tiene en realidad la cultura de la pobreza, lo que implica que 80 por ciento restante pertenece a la categoría de aquellos cuya pobreza proviene más bien de condiciones infraestructurales y estructurales que de las tradiciones y valores de una cultura de la pobreza.

Muchos de los valores que se dice son distintivos de los pobres urbanos los comparte también la clase media, como por ejemplo la tendencia a gastar por encima de los recursos propios, o desconfiar de los gobernantes. No se dispone de elementos de juicio que indiquen que la media en su conjunto se las arregle para vivir sin salirse de su presupuesto mejor que la gente pobre. Lo único cierto es que cuando los pobres administran mal sus ingresos, las consecuencias son mucho más graves. El estereotipo del pobre imprevisor enmascara una creencia implícita de que los segmentos empobrecidos de la sociedad **deben** ser más ahorradores y pacientes que los miembros de la clase media.

7.7 MINORIAS Y MAYORIAS

Además de en clases, la mayor parte de las sociedades estatales se halla estratificada en grupos raciales, étnicos y culturales. Estos grupos, denominados a menudo **minorías** o **mayorías**, difieren de las **clases** en tres aspectos:

- Poseen estilos de vida distintivos que pueden remontarse a tradiciones culturales de otra sociedad.
- Sus miembros pertenecen a menudo a diferentes clases.

- Sus miembros son conscientes de su existencia como grupo separado del resto de la población.

La división en minorías raciales, étnicas o culturales depende del criterio básico de pertenencia al grupo al que se aplique: la apariencia física, el origen común en otro país o religión, o la posesión de un estilo de vida distintivo. Sin embargo, todos estos criterios se dan en un número desconcertante de combinaciones diferentes, provocando frecuentes discrepancias entre las versiones *emic* y *etic* de la identidad grupal.

Las minorías raciales, étnicas y culturales son grupos subordinados o cuya posición es vulnerable a la subordinación. El término mayoría se aplica a los segmentos raciales, étnicos y culturales de la población que gozan de un rango más alto y de una situación de mayor seguridad. El punto más importante a retener acerca de las minorías las mayorías es que están invariablemente ligadas a una forma, más o menos manifiesta, de lucha económica, política y social para proteger o elevar su posición en el nivel de estratificación.

7.8 ASIMILACION FRENTE A PLURALISMO

Las minorías, como las clases, aparecen en versiones relativamente abiertas y cerradas. Algunas minorías, como los chinos y los judíos de Estados Unidos, son casi totalmente endógamas por voluntad propia (con el beneplácito del resto de la población). Otras minorías, como los negros de Estados Unidos, no tienen fuertes preferencias endógamas propias, pero encuentran el intercambio matrimonial con otros grupos bloqueado en gran parte por la hostilidad del resto de la población. Otros grupos, como los alemanes o escoceses en Estados Unidos, que ni ponen barreras internas a la exogamia ni encuentran resistencia interna, caminan normalmente hacia la **asimilación**: la pérdida de una identidad separada como grupo minoritario.

Donde prevalece la endogamia, por elección de la minoría o imposición de la «mayoría», una situación **pluralista** puede perdurar durante siglos o incluso milenios. También es posible que no se produzca asimilación aunque se dé un cierto número de intercambios matrimoniales si hay una regla de filiación que asigna la prole mixta a la minoría, como sucede en Estados Unidos, o si el índice de intercambios matrimoniales entre los distintos grupos no es muy alto por comparación con la tasa de crecimiento demográfico.

No hay que perder de vista el hecho de que las minorías también están estratificadas y que, por tanto, la perpetuación de la minoría puede reportarle más beneficios a las clases altas de ésta que a los miembros ordinarios.

7.9 LAS CASTAS EN LA INDIA

Las castas indias son grupos de filiación cerrados, endógamos y estratificados que guardan numerosas semejanzas tanto con las clases endógamas como con las minorías raciales, étnicas y culturales. Con todo, la jerarquía de castas indias posee ciertos rasgos que le son peculiares y merecen especial atención.

Las peculiaridades de las castas indias tienen que ver con el hecho de que la jerarquía de castas es una parte integral del hinduismo, la religión más importante de la India. En este país es cuestión de convicción religiosa que no todas las personas son iguales desde el punto de vista espiritual y que los dioses han establecido una jerarquía de grupos. Las principales castas son cuatro: sacerdotes, guerreros, comerciantes y artesanos, y en el último estrato los criados. La casta de un individuo está fijada invariablemente por la casta de sus padres biológicos y es inalterable durante su vida.

Hay dos formas diametralmente opuestas de contemplar el sistema de castas hindú. La visión que predomina entre los occidentales se ajusta, en buena medida, a la que corresponde a la perspectiva emic de la casta dominante de los sacerdotes. Con arreglo a esta visión, cada casta y subcasta posee una ocupación hereditaria que garantiza a sus miembros los medios básicos de subsistencia y seguridad en el empleo. Las castas inferiores rinden servicios vitales a las superiores, y estas últimas, conscientes de su dependencia, procuran no abusar de las castas inferiores y en momentos de crisis les prestan ayuda.

Visto desde abajo, el sistema de castas indio resulta difícil de distinguir de las minorías raciales, étnicas y culturales con que están familiarizados los occidentales. Según J. **Mencher**, las castas inferiores no están satisfechas con su posición en la vida y no creen que sus superiores les traten con equidad. En cuanto a la seguridad que, supuestamente, proporciona el monopolio sobre oficios tales como herrero, alfarero, etc., estas castas en su conjunto nunca constituyeron más del 10 ó 15 por ciento de la población total. Según los informadores de Mencher no es real que los terratenientes dieran ayuda a las castas inferiores en momentos de extrema necesidad.

El sistema de estratificación de la India no es notable simplemente por la presencia de grupos de filiación endógamos que poseen especialidades raciales y culturales reales o imaginadas. En todas las sociedades de nivel estatal existen tales grupos. ES más bien su extraordinaria profusión lo que más llama la atención.

8 LA RELIGION

La Antropología como ciencia del hombre se ha planteado el problema de la religión desde la perspectiva de una explicación histórica y funcional de la misma. Ha dejado de lado la pregunta por la naturaleza del hecho religioso para interesarse principalmente, bien por los orígenes de aquellos fenómenos que desde la conciencia occidental se consideraban como tales, o bien por su significación en relación al marco de la vida social del que recibían inteligibilidad y sentido.

Un aspecto a tener en cuenta de estos estudios es que la mayoría de los mismos se han centrado sobre la religión de los pueblos primitivos.

Es la dicotomía mentalidad primitiva y mentalidad civilizada desde donde las teorías historicistas sobre la religión, quedarán de algún modo más aclaradas, en la medida que dichas investigaciones ven el origen de la religión en un modo de conocimiento o en una reacción meramente emocional frente a lo inexplicable.

8.1 MENTALIDAD PRIMITIVA. MENTALIDAD CIVILIZADA

El filósofo francés **Lucien Lévy-Bruhl** (1857-1939) ha sido la persona que de manera más sistemática ha encarado el tema de las dos mentalidades resumiendo en su obra, las posiciones “ideológicas” que antes y después de la misma han constituido el trasfondo de la meditación antropológica sobre el universo mental y primitivo.

Las concepciones de Lévy-Bruhl presentan alguna dificultad, han ido evolucionando de una obra a otra y al final parece como si se anularan a sí mismas.

En su primera obra consagrada a este problema, «**Las funciones mentales dentro de las sociedades inferiores**» (1910), sostiene que entre las sociedades humanas y respecto a las operaciones mentales

puede haber diferencias tan grandes como las que se observan en Biología entre los animales vertebrados y los invertebrados.

Dentro del concepto de «mentalidad primitiva» engloba a todas aquellas sociedades que tienen un nivel cultural que considera más bajo que el de nuestra civilización y trata de estudiar las «representaciones colectivas» de estas sociedades caracterizadas como inferiores y el mecanismo mental que regula su juego (funcionamiento).

Por representaciones entiende, cuando el vocablo es aplicado a los «primitivos», un fenómeno complejo en el cual «el elemento cognoscitivo» está mezclado a elementos «emocionales». De esta manera, las representaciones primitivas se diferencian de las nuestras en el carácter «místico» de las primeras (creencia en fuerzas, influencias y acciones no perceptibles por los sentidos y, sin embargo reales).

La «mentalidad primitiva» y la «mentalidad civilizada» son diferente, aunque, según su opinión, es posible una comunicación practicable entre ellas. La mentalidad primitiva no está regida por una lógica diferente a la nuestra pero obedece, sin embargo a otras leyes distintas de nuestra lógica. La mentalidad primitiva es, pues, mística en cuanto al contenido de sus representaciones y prelógica en lo referente a los niveles entre éstas.

El pensamiento primitivo obedece, pues, a un principio que nuestro autor llama «ley de participación». Y es neutro con respecto al principio de no contradicción. Lévy-Bruhl denomina «ley de participación» al principio propio de la mentalidad primitiva por el que se vinculan las «representaciones colectivas» de orden místico. En virtud de este principio, o a causa de él, los seres y los objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa.

Si la mentalidad primitiva concibe estos nexos sin inquietarse por las contradicciones, es debido a que tal mentalidad se interesa ante todo en las fuerzas místicas de los seres y las cosas.

Doce años más tarde apareció *«La mentalidad primitiva»* (1922). Aquí Lévy-Bruhl se propone mostrar qué significa para los primitivos la casualidad y demuestra cómo la mentalidad primitiva se ve llevada a dejar de lado las «causas segundas» en beneficio de las «causas místicas». La estructura doctrinal en esta etapa de su pensamiento es la misma en la anterior. Sus ideas sobre la mentalidad primitiva siguen siendo las mismas.

Ahora bien, en esta obra, trata de dar respuesta a la contradicción que supone para su concepción de la mentalidad primitiva, lo que llamaríamos la actividad técnica desarrollada por estas sociedades, donde los nexos causales de nuestra lógica son utilizados correctamente. La respuesta a tal contradicción es que tal actividad técnica de los primitivos y su indudable habilidad no es el resultado de la reflexión o del razonamiento, sino fruto de una especie de intuición que no requiere un pensamiento lógico organizado.

En su tercera obra sobre el tema, *«El alma primitiva»* (1927), las ideas de Lévy-Bruhl sufren una suerte de evolución que se caracteriza por el abandono de la categoría de prelógica para caracterizar los modos de conocimiento de la mentalidad primitiva. En este trabajo el objeto de atención son las «nociones» o «prenociones» que los primitivos tienen de sus almas o personas. Aquí el énfasis es puesto sobre la experiencia «mística» y no sobre la «ley de la participación».

En *«Lo sobrenatural y la naturaleza dentro de la mentalidad primitiva»* (1931), Lévy-Bruhl introduce una categoría que será clave para comprender sus explicaciones ulteriores: *«la categoría afectiva de lo sobrenatural»*. La «mentalidad primitiva» tiene una concepción mística y ocasionalista de la casualidad. Lo que nosotros llamamos causa es para ellos, tan sólo, una segunda causa que permite a los

poderes invisibles, verdaderas causas, la oportunidad de ejercer su acción. Lo sobrenatural forma parte para ellos de su naturaleza.

En este libro la participación tiene un papel, pero ya no como «ley» propiamente dicha. Esta ley parece subordinarse aquí a la noción de lo que es místico. Lo peculiar de la mentalidad primitiva es que para ésta, la representación del mundo sobrenatural es inseparable a cada instante de la experiencia diaria.

En los dos últimos libros publicados en vida sobre el mismo tema: «**La mitología primitiva**» (1935) y «**La experiencia mística y símbolos entre los primitivos**» (1938), Lévy-Bruhl refuerza su concepción mística y emocional de la mentalidad primitiva.

En la primera de estas obras sostiene que el mundo místico no es imaginario para los primitivos, sino tan real como la experiencia diaria.

En el segundo de estos libros Lévy-Bruhl declara rotundamente que es la «categoría afectiva de lo sobrenatural» la única que puede explicar la mentalidad primitiva. La experiencia de los primitivos se extiende al mundo natural y al llamado mundo invisible, pero tal experiencia (en ambos órdenes) es fundamentalmente mística, mientras que para nosotros es cognoscitiva.

En la segunda parte de esta obra dedicada a los símbolos, sostiene que la función de éstos es permitir la objetivación del proceso de aprensión místico. ahora bien, el símbolo aparece en el momento en que la inicial identidad entre la naturaleza y lo sobrenatural, lo visible y lo invisible se debilita. A través del símbolo la experiencia mística llega a ser conocimiento. Lévy-Bruhl establece tres etapas para la evolución del símbolo:

1. La primera se caracteriza por la vivencia pura y simple de la identidad entre el mundo natural y el humano.
2. La segunda implica un cierto debilitamiento de este vínculo y la aparición del símbolo.
3. La tercera y última etapa consiste en la pura representación a través del símbolo que es del mismo orden que la conceptualización entre nosotros.

Las dos primeras pertenecen a la mentalidad primitiva y es la «categoría afectiva de lo sobrenatural» lo que explica su dinámica y la tercera pertenece a la mentalidad moderna o racional.

8.2 ESCUELA INGLESA DE ANTROPOLOGIA

Sus más destacados representantes, durante la segunda mitad del siglo XIX fueron sir Edward B. Tylor (1832-1917) y sir James Frazer (1854-1941).

Para Tylor las religiones primitivas se caracterizaban por la creencia en «seres espirituales» y a esta creencia la denominó «**animismo**». El llamado animismo tenía especial importancia para este autor debido a que «*caracteriza a tribus muy bajas en la escala de la humanidad, y desde allí asciende, profundamente modificada en su transmisión, pero conservando desde el principio hasta el fin una continuidad intacta, hasta llegar a la elevada cultura moderna*» (Primitive Culture). Para Tylor el animismo abarca abarcando dos grandes dogmas, que juntos constituyen una doctrina coherente:

- ✓ Almas de las criaturas individuales, capaces de una existencia continuada después de la muerte o destrucción del cuerpo.

- ✓ Otros espíritus, hasta llegar a divinidades poderosas.

La teoría de Tylor sobre el animismo presenta una cierta ambigüedad, debido a que en algunas ocasiones parece significar que sólo tienen alma los seres humanos y en otras extiende tal posibilidad al mundo natural.

Es importante señalar que para Tylor, los primitivos eran seres racionales, aunque dada la escasez de sus conocimientos sus creencias necesariamente pecaban de deficientes, así lo expresa en sus obras «Anthropology» y «Primitive Culture».

En Primitive Culture sostiene que: «Un importante aspecto de la religión, el moral, que entre los pueblos de nivel más alto constituye su parte más vital, tiene realmente escasa representación en la religión de las razas de nivel más bajo...». La comparación de las religiones salvajes y de las civilizadas pone de relieve, junto a una profunda semejanza en su filosofía, el fuerte contraste en su acción práctica sobre la vida humana.

Sir James Frazer, no añade nada fundamental a las teorías de Tylor sobre la religión y su origen. La única diferencia importante es la afirmación de que lo que pudiéramos llamar «**fase religiosa**» de la humanidad estuvo precedida por una «**fase mágica**». En su magna obra, «**La Rama Dorada**», sostiene que todos los pueblos, de una u otra manera, han pasado por tres estados o fases de pensamiento: el mágico, el religioso y el científico.

Para Frazer, la magia constituye una suerte de filosofía natural que permite la manipulación confiada de los hombres y la naturaleza y la única diferencia con la ciencia reside en que la primera se apoya sobre supuestos falsos y la segunda sobre reglas verdaderas. El pensamiento de los primitivos, en la fase mágica, se encontraba gobernado por una suerte de asociacionismo mental peculiar que toma por «relaciones reales» las que no son más que meras «relaciones ideales». Para Frazer, cuanto más elemental y primitiva fuera una cultura tanto más podría caracterizarse sus modos de pensamiento por la magia y menos por la religión.

Las teorías animistas del origen de la religión tal y como fueron elaboradas y mantenidas por estos autores sufrieron críticas diversas, especialmente por dos discípulos de Tylor, Andrew Lang y R. R. Marett.

Para A. Lang, evolucionista como la mayoría de sus contemporáneos, el animismo era algo incuestionable, pero se negaba a que la noción de dios hubiera surgido de las de alma y espíritu. Intentó demostrar que el concepto de un dios creador, moral, paternal, omnipotente y omnisciente se encontraba entre los pueblos más primitivos de la tierra en el sentido de que dichos pueblos poseían la noción de una creación debida a algún ser superior.

Los espíritus y las almas de hombres, animales, plantas u objetos inertes no representan, para A. Lang, sino una tendencia degenerativa del pensamiento humano que ha llevado a éste desde la etapa de un monoteísmo verdaderamente «primitivo» al de la variedad multitudinaria de creencias animistas más tardía.

Ahora bien, será R. R. Marett el que radicalizará la interpretación de la religión primitiva, desposeyéndola del valor de racionalización insuficiente que sobre el mundo y el hombre tenía para sus predecesores. Argumenta que lo decisivo de la religión primitiva procede no de la reflexión, sino de la emoción. Consideraba que el hombre primitivo no establece diferencia alguna entre magia y religión. Ambas se encuentran confundidas. Explica la magia como resultado de una tensión emocional que surge en el ánimo del primitivo ante LA IMPOSIBILIDAD de alcanzar un fin deseado por la INSUFICIENCIA REAL de medios prácticos para ello.

Son significativas, en relación a lo estereotipada que se encontraba la imagen de los primitivos, ciertas opiniones sobre los mismos de un escritor como R. Thurnwald. Fue un estudioso de los modos de vida de pueblos considerados «salvajes», entre los que realizó intensivos trabajos de campo. Mantuvo frente a Lévy-Bruhl la opinión de que «los salvajes» piensan tan racionalmente como los occidentales puedan hacerlo, utilizando una lógica sencilla que les basta para la vida diaria. Y, sin embargo, mantuvo en relación a la magia la opinión de que las acciones que se podían considerar como tales se encontraban tan emocionalmente condicionadas que, en dicho dominio, los primitivos tomaban por real lo que no era más que una conexión causal ideal.

8.3 CRITICA DE LA INTERPRETACION HISTORICA

Ni que decir tiene que tales explicaciones de la religión de los considerados pueblos primitivos resultan insostenibles, en la actual antropología.

La primera de las críticas que hoy puede hacerse a tal modo de encarar la religión puede centrarse, en primer lugar, en las fuentes que estos escritores emplearon para caracterizarla. Dichas fuentes estaban formadas de elementos dispersos de los diferentes pueblos citados y presentados fuera de su propio contexto cultural. La descripción de los fenómenos no es dada objetivamente, sino a través de apreciaciones valorativas, y éstas no eran otra cosa que meras proyecciones de nuestra propia cultura sobre aspectos particulares de otras.

La segunda crítica que desde la actual perspectiva antropológica puede hacerse es la del mismo concepto de «religión primitiva» y los argumentos utilizados para caracterizarla. Concebir la «religión primitiva» como un razonamiento erróneo, tal como Tylor, Frazer y otros han mantenido, o considerarla como estado emocional producto de la ignorancia y el miedo son discursos hoy en día no válidos. Para la antropología actual tal visión de la religión primitiva, basada en la dicotomía primitivo-civilizado, resulta una falsedad. En los universos culturales denominados «primitivos» impera la misma necesidad de coherencia lógica que entre nosotros, independientemente de que se manifiesten en formas diferentes.

Haber sostenido que la religión primitiva supone un deficiente razonamiento sobre el mundo y el hombre o considerarla como modo de respuesta afectivo, producto del terror ante lo desconocido en su imposibilidad de establecer relaciones causales lógicamente coherentes, implica desconocer que *«no siempre es apropiado suponer que las interpretaciones metafóricas y literales de la experiencia son diferentes, según está implícito en la propia esencia del pensamiento; es solamente cuando nosotros, al contrario de la mayoría de los pueblos primitivos, nos ponemos a pensar acerca del pensamiento, cuando hacemos tales distinciones...»* (G. Lienhard, «Modes of Thought»).

En definitiva, para la antropología tal y como parece configurarse hoy día, no es posible «interpretar» la religión desde los supuestos de nuestra propia tradición proyectándolos sobre pueblos ajenos totalmente a la misma. Cada cultura constituye una experiencia única e irrepetible de lo humano que hace difícil, por no decir imposible, la actividad reductora a categorías que implican una universalización de lo que no es más que algo perteneciente a un sistema de valoración particular y propio.

8.4 EL FUNCIONALISMO «TEMPLADO» DE B. MALINOWSKI

La concepción que de la religión tiene Malinowski podría caracterizarse de psicológica y funcional al mismo tiempo.

La clave para la comprensión de la religión, habrá que buscarla en el sentido que da a la categoría de función. En *«Una teoría científica de la cultura»* sostiene que los seres humanos se encuentran sometidos a una serie de necesidades, las cuales tienen que ser satisfechas si quieren sobrevivir como individuos o como grupo. A las necesidades impuestas por el sistema biológico hay que añadir un determinismo secundario que surge de su sociabilidad. Este ámbito es para Malinowski el de las «necesidades derivadas» o «imperativos culturales» cuya finalidad es la de mantener el sistema cultural, propiamente dicho. A esta esfera pertenecen la economía, el control social, la educación, la organización política, la creación artística, el saber, la magia y la religión.

En *«Magia, Ciencia y Religión y Otros Ensayos»*, Malinowski hace derivar la religión de la tensión emocional que surge en las crisis vitales de los individuos y ante las cuales carecen de una respuesta suficiente basada en la razón. Considera a la muerte como la crisis máxima donde debe buscarse el verdadero origen de las creencias y prácticas religiosas. El motivo que alega es que dicha crisis es la más radical de todas las que pueden afectar a los individuos y a la sociedad. La emoción suscitada en el ánimo de los primitivos por tal acontecimiento se compone tanto de sentimiento de terror como de respeto y veneración.

De esta crisis surgen las creencias en la supervivencia del espíritu después de la muerte y la de una vida futura que reportan consuelo, sostén y ayuda. La religión, de esta manera, cumple una función de auxilio en relación a las necesidades emocionales de los individuos y de integración social al suministrar, a través de los ritos y el culto, un sentimiento de solidaridad entre los mismos que garantiza la continuidad de la existencia social.

8.5 EL «IDEALISMO SOCIOLOGICO» DE E. DURKHEIM

El análisis de la religión, basado en consideraciones estrictamente sociológicas, tiene como principal representante a **Emile Durkheim** y su escuela.

Ahora bien, de donde recibieron tal modo de entender la religión proviene, en buena medida, del historiador francés **N. Fustel de Coulanges**, que en su obra *«La ciudad antigua»* (1864) estudia las sociedades clásicas con el propósito de entender sus instituciones. Según este historiador, estas sociedades clásicas partiendo de la idea de que no todo acaba con la muerte, de que ésta no es una disolución de nuestro ser, sino simplemente un cambio de vida y de que en esta segunda existencia el espíritu permanece vinculado al cuerpo, erigieron su sistema de creencias. Esta religión de la muerte se encontraba estrechamente ligada a la familia, y de ella recibía unidad y sentido al mismo tiempo que garantizaba su continuidad.

La religión, vista desde el prisma de N. Fustel, es el aglutinante que garantiza la existencia y la unidad de las instituciones sociales, la matriz de donde surgen y a partir de la cual se desarrollan. Y es esta la manera de concebir la religión de Durkheim y su escuela. El punto de partida para entender la religión es, para Durkheim, el considerarla como una realidad objetiva, como un hecho social:

«Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellos también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo» (Las formas elementales de la vida religiosa)

Durkheim no niega la dimensión individual que la religión, como cualquier «hecho social» pueda tener, pero para comprenderla en su verdad habrá de colocarse en el punto de vista de la totalidad. Así, la religión es susceptible de ser catalogada en esa realidad «sui generis» que Durkheim denominó «representaciones colectivas» y cuyo estudio permitirá conocer la función que desempeña en la vida de una sociedad.

Otro postulado del que parte Durkheim para el estudio de la religión es el que ésta constituye una realidad independiente; de que no puede ser considerada como mero epifenómeno de la morfología social de una sociedad determinada.

La obra que Durkheim consagró al tema de la religión lleva el título de «*Las formas elementales de la vida religiosa*». Ahora bien, el propósito que le anima no es tanto el de explicar el origen histórico de la religión, como el de analizar su valor y funcionamiento. El análisis de Durkheim descansa sobre la distinción entre sagrado y profano como rasgo distintivo del pensamiento religioso. Por otra parte considera que la religión es algo colectivo, afecta y tiene que ver única y exclusivamente con el grupo.

Para Durkheim cualquier objeto sagrado es una representación simbólica de la «sociedad». La religión, en la medida que constituye un sistema de creencias relativas a las cosas sagradas, es considerada, pues, como el conjunto de ideas a través de las cuales los individuos se representan la sociedad a la que pertenecen y sus relaciones con ella.

La noción del alma pertenece, por tanto, de acuerdo con la teoría de Durkheim, al ámbito de los seres sagrados: «*El alma -dice- se ha considerado siempre una cosa sagrada; como tal se opone al cuerpo que, en sí mismo es profano*». Y es sagrada por simbolizar en el individuo «*una parcela de esos grandes ideales que son el alma de la colectividad*».

8.6 EL FUNCIONALISMO «RADICAL» DE A. R. RADCLIFFE-BROWN

Donde el enfoque «funcionalista» de la religión aparece en su plenitud es en la obra del antropólogo inglés **A. R. Radcliffe-Brown**. Considera la religión como una parte importante, e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos en una organización ordenada de las relaciones humanas. Comprender la religión es comprender las funciones sociales de la misma, es decir, su contribución a la formación y al mantenimiento del orden social.

Define la religión como la expresión, en una u otra forma, de un sentido de dependencia de un poder fuera de nosotros mismos, un poder del que puede hablarse como poder espiritual o moral. Y este poder fuera de nosotros mismos no es otra cosa que el imperativo de solidaridad y armonía que hace posible la constitución de la sociedad. La religión sería, ese sentido de dependencia que tienen los hombres en relación a la uniformidad, regularidad y orden de la vida social, que les procura confianza y bienestar.

La influencia de Durkheim en su obra es grande, él mismo reconoció su deuda para con él, y a pesar de sus discrepancias en relación a la interpretación del totemismo, aceptó sus tesis generales sobre la religión en la medida que consideraba a ésta como la parte más importante en el mantenimiento de la cohesión y del equilibrio del grupo. Sin embargo, él **no** vio a la religión como resultado de la capacidad simbólica del hombre -la idea más brillante de Durkheim sobre el tema-, sino como mero mecanismo social que permitía la adaptación del individuo a las exigencias de ese «todo» omnicomprensivo y orgánico que es la sociedad.

Las ideas de Durkheim sobre religión pretendían una validez universal, mientras que en Radcliffe-Brown lo universal es, única y exclusivamente, su idea de «función» de la religión a la que reduce su concepción de la misma. Por ello, particulariza lo que la religión sea, ya que varía con el tipo de sociedad.

La influencia de A.R. Radcliffe-Brown ha sido decisiva respecto a una comprensión científica de la religión en el ámbito de la Antropología. Los antropólogos sociales, herederos de ese espíritu científico, han enfocado los estudios de religión desde un punto de vista relacional. La antropología científica, ha ceñido su atención fundamentalmente a las diferentes formas de culto de los pueblos, tratando de encontrar en las mismas el sentido último de lo que la religión sea. Sentido que parece coincidir con el que Radcliffe-Brown pareció asignarle: el de favorecer la cohesión en la vida social como único medio que tienen los hombres de afirmar su propia identidad.

9 RITUAL, MITO, MAGIA Y BRUJERÍA

9.1 NATURALEZA DEL RITUAL

Para la antropología, como ciencia social, «la religión es lo que hace», de modo que se puede comprender la importancia del ritual para el estudio de la religión, dado que es a través de él como se tiene acceso a lo que la religión sea.

El punto de partida del análisis será preguntarnos por la naturaleza del ritual. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua entiende por «ritual», aquello «perteneciente o relativo al rito»; y por «rito»: «costumbre o ceremonia. Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas».

Marcel Mauss en su obra *«Lo sagrado y lo profano»* entiende por ritos, en primer lugar actos, y en segundo término actos tradicionales, es decir, realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad. Ahora bien, no todos los actos tradicionales son ritos. Hay usos y costumbres sociales que tienen normas tan fijas como los ritos religiosos o mágicos más característicos, pero la diferencia reside en que estos usos y costumbres no tienen «eficacia por sí mismos», mientras que en los ritos su valor procede de la propia naturaleza del acto.

Considerando, pues, a los ritos como acciones de carácter tradicional y eficaz y entendiendo dicha eficacia como propiedad inmanente a su acción, Marcel Mauss distingue entre ritos mágicos y religiosos:

RITOS MAGICOS	RITOS RELIGIOSOS
Los ritos mágicos se limitan a la fuerza o potencia que en sí mismos tienen, es decir que el solo hecho de su ejecución produce el efecto buscado.	Los ritos religiosos se caracterizan por que sólo producen sus efectos por la «intervención de ciertas potencias» que existen fuera de ellos.
Los ritos mágicos suelen ejercer su influjo de una manera coercitiva, se encuentran impregnados de cierta necesidad, los acontecimientos que producen connotan un cierto determinismo.	Los ritos religiosos se realizan en forma de solicitudes, por vía de ofrendas o de peticiones, a un intermediario, del que se necesita su favor.
Los ritos mágicos son ejecutados por un individuo, el brujo (en cualquiera de sus acepciones).	Los ritos religiosos son realizados por el grupo religioso, como tal grupo o a través de sus sacerdotes (en cualquiera de sus acepciones).

9.2 NOCION DE «SEPARACION»

Desde el punto de vista del interés por lo religioso podría considerarse el ritual, con palabras de E. Durkheim, como «reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas». De este modo, los ritos suponen un modo de actuar que permite a los hombres el acceso a lo sagrado. Y lo sagrado es para Durkheim la expresión ideal de esa entidad moral que es la sociedad.

En la medida que es una representación de la sociedad lo que se manifiesta en las cosas o seres sagrados, éstos son, por definición seres separados. Y la noción de separación apunta, en esta línea de reflexión, a lo acabado, a lo perfecto, al orden ideal, a través del cual el hombre se enfrenta a su universo.

Ahora bien, la noción de lo sagrado es ambigua. Las fuerzas religiosas –dice Durkheim- son de dos tipos. Unas son benefactoras, guardianas del orden físico y moral. Otras, las potencias malas e impuras, productoras de desórdenes, causas de muerte, de enfermedades, instigadoras de sacrilegios.

Pero al mismo tiempo que estos dos aspectos de la vida religiosa se oponen uno al otro, existe entre ellos un cercano parentesco. Primero, ambos mantienen la misma relación con los seres profanos: éstos deben abstenerse de toda relación tanto con las cosas impuras como con las cosas muy «santas». Las primeras no están menos prohibidas que las segundas; están igualmente retiradas de la circulación. Es decir, que ellas son también «sagradas». Así, lo sagrado simboliza tanto un orden ideal como la corrupción o desintegración del mismo, tanto el mundo de la ley como el caos.

9.3 LOS RITOS Y LO SAGRADO

De ahí que lo sagrado sea tanto una fuente de poder como de peligro, y que las relaciones de los hombres con aquello que lo simboliza tengan que estar rigurosamente prescritas, sólo posibles a través de los ritos. No solamente los seres sagrados están separados de lo profano, sino que nada de lo que concierne, directa o indirectamente, a la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa.

El rito implica una muerte simbólica, un período de retiro (de confinamiento) ritual y un renacimiento simbólico. A través de los ritos de sacralización o separación la persona moral accede a lo sagrado, «muere», abandona el mundo profano. Durante el período de confinamiento ritual de marginación, la persona moral se encuentra en comunicación con lo sagrado, ella misma es sagrada. Por último su «regreso», su «renacimiento» al mundo de lo profano lo realiza a través de ritos de «agregación» o «desacralización».

De esta manera, la colectividad como tal o los miembros que la representan toman contacto con los seres o cosas sagrados que, como símbolos de la sociedad, las prohibiciones aíslan y protegen.

Por otro lado, los ritos expresan ese carácter ambiguo que se atribuía a lo sagrado y cuya esencia consistía en ser símbolo tanto de la forma como de lo informe. Entre los «ritos de paso», cuya misión sería marcar las diferentes etapas de la vida del hombre, los llamados ritos de iniciación ilustran perfectamente ese carácter ambiguo de lo sagrado, fuente de poder y peligro a la vez.

9.4 LA IDEA DE «RENOVACION»

Es a través de las prescripciones y estrictas reglamentaciones del ritual como los hombres acceden a lo sagrado, convirtiendo su poder y peligro en fuente de renovación.

Dicha renovación presenta dos aspectos que se encuentran en función de la ambigüedad propia de lo sagrado: la formalidad extrema y el desorden no menos extremo. Ambos se encuadran en un tiempo sagrado, son religiosos en su esencia, y a través de ellos es posible garantizar el curso normal de la existencia.

En ocasiones la formalidad del ceremonial, como sucede en el ritual de una coronación, trata de reforzar el aspecto normativo ideal de la sociedad; otras veces, la ausencia de toda regla de conducta, donde todo parece estar permitido, tal como se nos aparece en las máscaras, en Carnaval o la noche de fin de año, trata de lo mismo pero a través de una «recreación» tumultuosa y violenta. Y como sucede con los dos principios que informan la noción de lo sagrado, tales momentos sólo pueden ser entendidos como realidades complementarias.

Los brillantes análisis efectuados por **G. Dumézil**, en su obra *«Mita-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté»*, encarnan con claridad, más allá de toda duda, la doble significación de lo sagrado para los hombres a través de sus representaciones. Significación que entraña, tanto una afirmación del orden social, como una periódica renovación del mismo.

Se entiende a partir de aquí las categorías de lo puro y de lo impuro y su estrecha relación. Lo puro y lo impuro, según Durkheim, no son dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas”. Ambas categorías simbolizan los dos aspectos que hemos considerado en la noción de lo sagrado.

«El ritual -en frase de A. M. Hocart- no es una búsqueda de la vida sin más: es una búsqueda social».

9.5 SOBRE LA NOCIÓN DEL MITO

Entre todos aquellos aspectos que una cultura ofrece al analista antropológico es el mito, quizás, el que presenta unas características que le hacen poco asequible a un análisis formal. Tratar de dar una definición adecuada de lo que el mito sea resulta difícil.

Habitualmente, se ha entendido por mito toda narración de algo acontecido en un tiempo pasado no localizable. «Un mito se refiere siempre –dice Lévi-Strauss- a acontecimientos pasados», «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Podríamos, pues, enumerar los siguientes rasgos como propios de lo que se entiende por mito:

1. Es una narración de acontecimientos.
2. Dicha narración tiene un algo de fantástico que hace difícil, en principio, su conexión con la vida «real» de los hombres.
3. Los acontecimientos narrados son situados en un tiempo lejano, generalmente en el tiempo fabuloso de los «comienzos».
4. La narración reviste un carácter sagrado manifiesto o latente.

Dadas estas características no es extraño que los mitos se hayan considerado como algo «absurdo», como «escándalo lógico», como «juego gratuito de la imaginación» que de alguna manera, sin embargo, había que comprender.

La antropología del siglo XIX vio estas narraciones, como una insuficiente teoría del conocimiento, fuente de la ignorancia y la superstición de una humanidad situada en el umbral de la historia. Las

explicaciones descansaron en la consideración del mito como «error». No fue encarado su estudio como una forma de expresión específica de la cultura.

A partir del primer cuarto de siglo las investigaciones antropológicas imprimen una nueva orientación al estudio del mito. Ahora se trata de aceptarlo como «verdad», como dimensión sustancial de la experiencia humana y cuya existencia nada tiene de gratuito. Dichas investigaciones pueden catalogarse en dos grandes grupos, íntimamente conectados: aquellas que adoptan una interpretación funcionalista y los partidarios de un análisis estructural.

9.6 ANALISIS FUNCIONAL

Para los funcionalistas, cuyo arquetipo de aproximación al estudio del mito fue realizado por B. Malinowski, es una simpleza metodológica abordar su estudio fuera del contexto cultural donde se produce.

El mito es abordado como parte de un conjunto más vasto: la vida social como sistema complejo de instituciones, de valores, de creencias y de comportamientos. Desde esta perspectiva, el mito está en íntima conexión con la vida real de los hombres, él mismo pertenece plenamente a la realidad. *«El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir, en su forma viva original no es meramente un relato, sino una realidad viviente; no es una ficción como la novela que hoy leemos, sino algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios y que, a partir de entonces, influye sobre el mundo y los destinos humanos...»* Malinowski, 1926.

Para los funcionalistas el mito supone una suerte de codificación del orden tradicional de las instituciones y de las pautas morales que rigen la conducta de los pueblos. Gracias a esta codificación, narraciones que consideramos míticas permiten transmitir de generación en generación ese saber colectivo que constituye la garantía de continuidad del orden cultural propio. No es sin embargo ningún código moral, sino más bien una legitimación de la memoria colectiva de lo que constituye la realidad de un modo de vida.

Una posición más atemperada que la marcada por Malinowski concedió a los mitos un valor de símbolo, de mensaje críptico que tenía que ver con la estructura social del grupo y que, en algunos casos, se encontraba unido al ritual. El mito considerado en esta perspectiva tiene una cierta autonomía.

Ahora bien, tanto en un caso como en otro, el mito es considerado como algo subsidiario. Su realidad y sentido es siempre función de la vida social de la que forma parte.

Resumiendo: las teorías cuya inspiración arranca de los análisis de Malinowski, han abordado el estudio del mito como:

1. Narraciones cuya finalidad consistía en mantener y favorecer la solidaridad social y cohesión de los grupos.
2. Narraciones que legitimaban, por referencia a un tiempo inmemorial, las instituciones sociales y las normas de conducta de un pueblo.
3. Narraciones que aludían de manera indirecta –digamos en forma simbólica- a la estructura social de una sociedad y que, en ocasiones, se encuentran directamente unidas al ritual.

9.7 ANÁLISIS ESTRUCTURAL

La antropología estructural, cuyo representante más eximio es el profesor **Claude Lévi-Strauss**, aborda el análisis del mito en sí y por sí mismo, no lo considera como mera carta de relaciones sociales efectivas o como «superestructuras» que reflejan la estructura social o diferentes modos institucionalizados del comportamiento o las condiciones reales de existencia de un pueblo (aunque también pueda serlo). El análisis descansa, ahora, en la especificidad del discurso mítico. Aborda su estudio desde el interior del mismo, considerándolo como un universo objetivo que es necesario entender como tal. Las referencias que en el análisis se hacen al contexto tienen por única misión aclarar o descubrir el valor de significación de ciertos elementos, no la de reducirlo a un orden de realidad que sería exterior y extraño, trátense de hechos históricos, estructurales sociales, prácticas rituales o estados emocionales.

El punto de arranque teórico de las consideraciones de Lévi-Strauss sobre el mito se encuentra en la obra de **Marcel Mauss**. Para éste, el mito es un sistema simbólico institucionalizado que, como el lenguaje, es vehículo de formas de clasificación, coordinación, agrupación y oposición de hechos, en resumen, su finalidad es la de organizar la experiencia. Como en el lenguaje, a través del mito, el pensamiento adquiere forma expresándose simbólicamente. Y como sucede con el lenguaje, el mito es considerado como medio de comunicación.

A partir de estas consideraciones, y siguiendo la opinión de Marcel Mauss de que la «sociología estaría, por cierto, mucho más desarrollada si hubiera procedido imitando a los lingüistas», Lévi-Strauss aborda el estudio del mito, tomando como modelo de análisis el proporcionado por la lingüística, en particular la orientación estructural de la misma, vinculada inicialmente a la llamada escuela de Praga.

9.8 EL MODELO LINGUISTICO

Hasta los primeros años de nuestro siglo, la lingüística consistió fundamentalmente en una genética de las lenguas. Su tarea se centraba en el estudio de la evolución de las formas lingüísticas. Se planteaba como disciplina histórica. Con **Ferdinand de Saussure** y su «*Curso de Lingüística General*» se asiste a la renovación de la lingüística como ciencia que permitirá abordar el estudio de la lengua como sistema, como realidad en un momento dado.

Tal renovación se hizo posible por la distinción, más bien oposición fundamental, establecida por F. De Saussure entre el concepto de lengua (*langue*) y el concepto de habla. (*parole*). En sus notas dice que esta es la primera verdad.

La lengua no es el lenguaje: éste es una facultad común a todos los hombres, mientras que la lengua es «un producto social de la capacidad del lenguaje». La lengua es considerada como producto social.

El habla es, por el contrario, la operación misma de los sujetos hablantes. Esta es «un acto individual de voluntad e inteligencia». El habla no es más que «el mecanismo psicofísico que le permite (a la lengua) exteriorizar las combinaciones (del código)». Como tal el habla se encuentra subordinada a la lengua, que «es una totalidad en sí y un principio de clasificación. Tal subordinación a un «código» formal de convenciones permite a los individuos, en su actividad como hablantes, la comunicación.

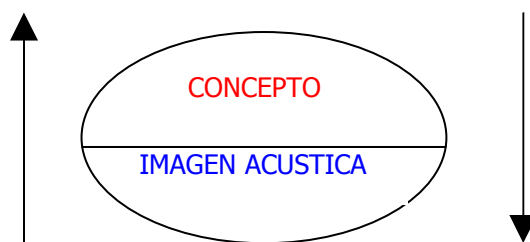
Para Saussure el estudio del lenguaje comporta, dos partes:

- ✓ Una parte esencial, que tiene por objeto la lengua, que es social en su esencia e independiente del individuo; este estudio es únicamente psíquico.

- ✓ Una parte secundaria, que tiene por objeto la parte individual del lenguaje, es decir, el habla, incluida la fonación, y es psicofísica.

Tal distinción le conduce a tres reglas importantes que harán posible la sistematización de la lingüística como ciencia y el uso que posteriormente se hizo de dichas reglas, en el estudio de los mitos por parte de la antropología estructural:

- ✓ **La primera regla** se centra en la noción de sistema: separada de los sujetos hablantes, la lengua comporta un «*sistema de signos*». La concepción del signo lingüístico para Saussure es más semántica que fonológica. Lo que el signo lingüístico no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica. El signo lingüístico es, pues, una entidad psíquica de dos caras, que puede representarse por la siguiente figura.



Y proponemos conservar la palabra **signo** para designar el conjunto y reemplazar concepto e imagen acústica, respectivamente, con **significado** y **significante**. Por otro lado, la unión de un determinado significante con un particular significado concreto es arbitraria. El signo lingüístico es arbitrario.

Lo que para Saussure es el objeto de una ciencia lingüística, es el sistema de signos nacidos de la determinación mutua de la cadena sonora del significante y la cadena conceptual del significado. En esta mutua determinación lo que cuenta no son los términos considerados individualmente, sino las relaciones diferenciables: son las diferencias de sonido y sentido, y las relaciones entre ellos, lo que constituye el sistema de signos de una lengua. De esta manera el signo hace valer su significación por la posición relativa en relación a los demás. La relación lateral de signo a signo es lo que hace a cada uno de ellos significante.

- ✓ La idea central anterior conduce a la **segunda regla**, a la oposición entre sincronía y diacronía. El sistema de diferencias que constituye una lengua aparece siempre sobre un eje de coexistencias totalmente diferente del eje de sucesiones. Surge así una lingüística sincrónica, como ciencia de los estados de una lengua en sus aspectos sistemáticos, distinta de una lingüística diacrónica, o ciencia de la evolución aplicada a los sistemas. «

La lingüística **sincrónica**, se ocupará de las relaciones *lógicas y psicológicas* que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la conciencia colectiva. La lingüística **diacrónica** es la que debe estudiar la lengua respecto al «eje de sucesiones», es decir, las relaciones que unen términos sucesivos no apercibidos por una misma conciencia colectiva, y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí.

- ✓ La tercera regla que se deduce de la inicial oposición establecida por Saussure entre lengua y habla, es que las leyes lingüísticas delimitan un nivel «inconsciente», y en ese sentido, un

nivel no reflexivo, no histórico del espíritu. La escuela de Praga demostró la existencia de dicho nivel, vinculándolo a la noción de estructura. Dicha escuela demostró, por primera vez, la realidad de dichas estructuras estudiando la fonología (rama de la lingüística que estudia los fonemas atendiendo a su valor funcional dentro del sistema propio de cada lengua).

9.9 ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL MITO

El mito aparece como lenguaje, aunque de cierta clase, y como en el caso del lenguaje su aparente arbitrariedad y multiplicidad es susceptible de ser reducido a leyes. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla lógica de continuidad. Todo sujeto puede tener acceso a cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y, sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo.

El método de la lingüística estructural es utilizado por Lévi-Strauss como guía al análisis de los mitos, pero sin intentar jamás una aplicación mecánica del mismo. Sus hipótesis de trabajo, en relación al tratamiento de los mitos, son tres:

1. Si éstos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que se encuentran combinados.
2. El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal y como se utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas.
3. Estas propiedades sólo pueden ser buscadas «por encima» del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.

De esta manera como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas que implican la presencia de fonemas, morfemas y semantemas. Las unidades constitutivas mayores, que son los elementos mínimos dotados de significación del discurso mítico, son denominados por Lévi-Strauss «*mitemas*» (frases cortas que condensan en una relación simple -asignación de un predicado a un sujeto- las secuencias esenciales de la narración).

Ahora bien, si el mito se inscribe en una doble temporalidad, diacrónica y sincrónica a la vez, y dado que los mitemas se han ido constituyendo conforme a la sucesión de acontecimientos del relato mítico, ¿cómo atribuirles el valor sincrónico que indudablemente tienen?

La necesidad de resolver estas dificultades conduce a Lévi-Strauss a plantear una nueva hipótesis. Lévi-Strauss postula «que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino “haces de relaciones”, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las *unidades constitutivas* adquieren una función significante.

Cada “haz de relaciones”, constituidas por la afinidad temática de los mitemas tiene, pues, un doble valor: **histórico**, en cuanto que los mitemas que los componen han sido aislados siguiendo el orden temporal del relato mítico y por tanto pertenecen, como el habla, a un tiempo no reversible; y **ahistórico**, en la medida que al agrupar dichas unidades constitutivas por sus afinidades temáticas, sin tener en cuenta el orden cronológico del relato, permite considerar a dichos conjuntos como elementos de una estructura subyacente a la narración mítica.

De esta suerte el método se ajusta, a la singularidad del mito. Singularidad que consiste en ser una «historia» relatada de lo que ocurrió en un tiempo concreto, ya pasado, y en ese sentido irreversible, pero «historia» que se actualiza cada vez que volvamos a contarla y por tanto inscrita en una dimensión atemporal y por ello reversible.

9.10 EL PENSAMIENTO MAGICO

A modo de esquema intelectual de comprensión aceptaremos la idea de «pensamiento mágico». Tal categoría surge en el ámbito de los análisis antropológicos del siglo XIX para designar una etapa primigenia de la humanidad, que en la época se pensaba reflejada en los llamados pueblos primitivos.

Los representantes más conocidos de esta interpretación histórica, y en buena medida naturalista, han sido **B. Tylor** y **J. Frazer**. Para ambos el «pensamiento mágico» o la «magia» sin más, forma parte sustancial del «modo de conocimiento de los pueblos salvajes de la tierra», así como de las primeras etapas de la humanidad considerada en conjunto.

Por Magia, Mágico, la tradición antropológica que arranca de segunda mitad del siglo XIX, entiende un modo específico de mentalidad lógica basada fundamentalmente en el establecimiento de relaciones analógicas como explicación de los fenómenos naturales o sociales, viviendo a ser, en frase de **M. Mauss**, «una variación sobre el tema del principio de causalidad».

Para Tylor, la diferencia entre magia y ciencias descansa en que la primera es una «asociación falsa» de fenómenos cuyo lazo de conexión es subjetivo o simbólico, y para la segunda, la asociación de fenómenos se establece a través de lazos objetivos y demostración causal. Tylor se pregunta que si su teoría es cierta ¿cómo es posible que los «pueblos salvajes» que emplean este tipo de razonamiento falaz, jamás sean conscientes de su falsedad? Da cinco razones por las cuales se entendería que la magia, que de acuerdo con el conocimiento científico resulta falsa, no aparece así a los pueblos que la practican:

1. La magia siempre se encuentra asociada al sentido común en el comportamiento. De tal suerte que los logros de éste jamás serían conseguidos por el sistema de pensamiento mágico por sí mismo.
2. La Naturaleza, con mucha frecuencia, logra lo que la magia como representación intelectual y ritual pretende o dice lograr.
3. El fracaso reconocido es atribuido a error en las prescripciones o prohibiciones que acompañan al rito.
4. El rito mágico puede ser anulado por la acción de fuerzas hostiles: por tanto, si carece de eficacia real, se pensará que se debe a las maquinaciones ritualmente logradas de otros magos.
5. Lo que a unas personas puede parecer un fracaso supone un éxito parcial para otras. Un solo éxito puede legitimar muchos fracasos en la interpretación de las evidencias: un éxito sobre seis resulta a todas luces inadecuado para la ciencia, pero resulta más que sobrado desde el punto de vista mágico.

De esta manera, Tylor contribuyó de forma decisiva a una teoría general, si así puede llamarse, de la magia, o mejor aún del pensamiento mágico. Los dos puntos centrales de su análisis: que el pensamiento mágico es coherente desde un punto de vista lógico e ideológico, aunque esté basado en

premisas falsas, y que tal sistema de pensamiento provee de explicaciones en el análisis de las causas que evita considerar su manifestación como impostura, se encuentran hoy día vigentes.

La idea de Tylor de que el modo de operar del pensamiento mágico se basa en el establecimiento de analogías y que éstas son consideradas como relaciones causales, fue tomada por sir James Frazer, el cual le dio el nombre de «Ley de la simpatía». Para Frazer, los «salvajes» perciben la simpatía entre las cosas. Asimismo, consideró dos clases de simpatía: aquella que se encuentra basada en una similitud observable, y la que se encuentra basada en el contacto. De este modo dividió la magia en dos subtipos:

- ✓ La **magia homeopática**, basada en el postulado de «lo semejante produce lo semejante».
- ✓ La **magia por contacto**, basada en el postulado de que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia (aún después de haber perdido todo contacto físico).

Para Frazer ambos postulados responden a la lógica de un asociacionismo mental consustancial a las leyes que gobiernan los procesos mentales. Ahora bien, este asociacionismo basado en la asociación de ideas por semejanza y en la asociación de ideas por contigüidad, tal y como lo utiliza el pensamiento mágico, no implica más que dos distintas y equivocadas aplicaciones de la asociación de ideas. Así la magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa y la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo.

9.11 MAGIA Y CIENCIA

A través de estas clasificaciones Frazer pudo, mejor o peor, establecer un sistema de análisis de los actos propios de la mentalidad mágica, llegando al convencimiento de que, al igual que la ciencia, la magia entraña la idea de que el mundo se encuentra regido por «leyes» –leyes mágicas en vez de leyes naturales, pero al fin y al cabo leyes -.Consideró que en el ámbito del pensamiento mágico no es necesaria la idea de intervención de ninguna instancia espiritual o personal. Si se realiza el rito mágico correctamente y no hay acción contra-mágica, éste será efectivo. La magia, desde este punto de vista, es inmanente y forma parte de la «Ley Natural». Difiere de la ciencia únicamente en cuanto a la validez de sus premisas y a los logros de sus resultados. Su fundamentación es la mismo.

Así, vemos que es estrecha la analogía entre las concepciones mágicas y científicas del universo. En ambas, la sucesión de acontecimientos se supone que es perfectamente regular y cierta, estando determinadas por leyes inmutables cuya actuación puede ser prevista y calculada con precisión. De ahí la fuerte atracción que la magia y la ciencia han ejercido sobre la consecución de la sabiduría.

El defecto fatal de la magia no está en su presunción general de una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes, sino en su concepción por completo errónea de la naturaleza de las leyes particulares que rigen esa serie de fenómenos.

9.12 BRUJERIA COMO CREENCIA

Partiendo de aquí, podemos considerar la Brujería en el marco de referencia que le es propio: como sistema de filosofía natural que entraña una teoría de la causación. Teoría de la causación que explica las relaciones de los hombres con los sucesos desgraciados y que provee de los medios adecuados para poder reaccionar ante tales acontecimientos.

Vamos a seguir en esta exposición el criterio elaborado al respecto por el profesor sir **Edward Evans Evans-Pritchard**, en su excelente monografía «**Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande**». El valor generalizable de la obra lo permite, en cuanto a tratamiento de la Brujería como sistema de creencias centrado en la causalidad. Las creencias relacionadas con la brujería incluyen todo un sistema de valores que regula la conducta humana. La Brujería está presente en todas las desgracias y es el lenguaje en el que los Azande hablan de ellas y las explican. La brujería viene a ser una clasificación de desgracias, que si bien no tienen que ver entre sí en muchos aspectos, tienen, sin embargo, la siguiente característica: dañan al hombre.

Para los Azande, nada hay de milagroso en la brujería. Pertenece al orden normal de los acontecimientos, y así es entendida por ellos. Lo que los Azande entendían por Brujería y explicaban como tal, eran unas determinadas condiciones causalmente encadenadas que relacionaban a un individuo con ciertos acontecimientos naturales, de un modo tal, que siempre resultaba dañado.

La creencia Azande en la brujería de ningún modo contradice sus conocimientos empíricos. El mundo conocido a través de los sentidos es tan real para ellos como para nosotros. La creencia en la muerte por causas naturales y obvias, y la creencia en la muerte por brujería no son mutuamente excluyentes. Más bien se complementan.

La atribución de cualquier tipo de desgracia socialmente significativa a la brujería no excluye lo que podríamos denominar sus causas reales, pero se sobrepone a ellas e inviste a los acontecimientos de valor moral.

La Brujería, como sistema de creencias, permite excluir la noción de azar o mala suerte en la consideración de la desgracia. Excluye el vacío o el sinsentido de la muerte o la desgracia al convertirse en una última instancia de apelación causal, por lo cual todo acontecimiento que lesiona la vida social jamás quedará sin explicación.

La lógica inherente al sistema causal que implica la Brujería nos pone de manifiesto, de manera rotunda y radical, que el llamado mundo natural, en cuanto interfiere el mundo cultural, sólo es comprendido a través de los valores y categorías de éste, que es, en definitiva, quien fija los límites del análisis y de la comprensión del primero.